

Anne Siegetsleitner, Cedric Isbrandt (Hg.)

Liebe in Zeiten von Liberalisierung und Digitalisierung



Anne Siegetsleitner, Cedric Isbrandt (Hg.)

Liebe in Zeiten von Liberalisierung und Digitalisierung

unter Mitwirkung von Evelyn Sandri

Anne Siegetsleitner
Cedric Isbrandt
Institut für Philosophie, Universität Innsbruck

© *innsbruck* university press, 2025
Universität Innsbruck, Innsbruck
1. Auflage
Alle Rechte vorbehalten.
www.uibk.ac.at/iup
Umschlagbild: Midjourney, <https://www.midjourney.com/>
ISBN 978-3-99106-148-9
DOI 10.15203/99106-148-9
Creative Commons Attribution-ShareAlike 3.0 International (CC BY-SA 3.0)

Inhaltsverzeichnis

Einleitung <i>Anne Siegetsleitner und Cedric Isbrandt</i>	7
Utopie des Geliebt-Werdens? <i>Cedric Isbrandt</i>	15
Zwischen Maschinen und Menschlichkeit <i>Rebecca Moser</i>	41
Die (Un-)Möglichkeit der Gleichheit in der Liebe <i>Birgit Schönegger</i>	57
Konsens und Vergewaltigung <i>Dominik Fiegl</i>	79
Sexarbeit <i>Gabriele Lackner</i>	103
Pornografie, Objektivierung und Liebe? <i>Sophia Nefler</i>	121
Sex und sexuelle Liebe im Spannungsfeld von Respekt vor Autonomie und Verdinglichung <i>Astrid Zangerle-Willingshofer</i>	139
Liebe und Ehe <i>Gabriela Schröffenegger</i>	159

Anne Siegetsleitner und Cedric Isbrandt

Einleitung

Im Sommersemester 2023 leitete ich, Anne Siegetsleitner, im Rahmen des Masterstudiums Philosophie an der Universität Innsbruck das Seminar „Angewandte Ethik: Philosophie der Liebe“. Als Grundlage der thematischen Auseinandersetzung diente die Monographie *Philosophy of Sex and Love. An Opinionated Introduction* der kanadischen Philosophin Patricia Marino aus dem Jahr 2019. Marino bietet in dieser eine Einführung in zentrale Theorien der angelsächsischen Philosophie der Liebe und diskutiert u.a. deren Vereinbarkeit mit Ideen von individueller Freiheit und Gleichheit sowie ihre Anwendbarkeit auf konkrete Praxisbereiche wie Pornografie, Sexarbeit, Ehe oder nicht monogame Beziehungsformen, um nur einige zu nennen. Außerdem wurde zu Beginn des Seminars der Film *Ich bin dein Mensch* der Regisseurin Maria Schrader aus dem Jahr 2021 gezeigt. In diesem wird die Möglichkeit einer (Liebes-)Beziehung zwischen der Wissenschaftlerin Alma und einem für sie entworfenen humanoiden Roboter namens Tom thematisiert. Als Schwerpunkt des Seminars ergab sich somit eine philosophische Auseinandersetzung mit Liebe in Zeiten von Liberalisierung und Digitalisierung. Die Seminararbeiten, die im Rahmen

dieser Lehrveranstaltung zu verfassen waren, hatten zur Aufgabe, Themen aus dem Buch von Marino aufzugreifen, diese inhaltlich weiterzuführen und, soweit dies möglich und sinnvoll erschien, mit dem Film zu verbinden. Hierbei sollte größtmögliche Freiheit in der konkreten Umsetzung eingeräumt werden.

Zumeist entstehen in solchen Seminaren Seminararbeiten, die im Anschluss an ein Referat in Einzelarbeit der Studierenden verfasst werden. Die Endfassung wird mit hoher Wahrscheinlichkeit lediglich von einer Person gelesen, nämlich jener, die die Arbeit zu beurteilen hat. Diese korrigiert im günstigen Fall die Arbeit und macht Verbesserungsvorschläge. Da die Arbeit bei diesem Vorgehen jedoch keine weiteren Überarbeitungsprozesse durchläuft, laufen auch diese Rückmeldungen zumindest insofern ins Leere, dass sie sich nicht mehr auf die beurteilte Arbeit auswirken. In diesem Seminar sollte es einmal anders laufen, wobei die Referate – zu einzelnen Kapiteln des Marino-Bandes – beibehalten wurden. Doch an diese anschließend entstanden die Seminararbeiten in mehreren Feedback-Runden. Zunächst wurden die Studierenden in Gruppen von je drei Personen eingeteilt, die sich gegenseitig Rückmeldungen auf eine Erstfassung der Seminararbeiten gaben. Die einzelnen Autorinnen und Autoren überarbeiteten daraufhin ihre Seminararbeiten und konnten im Anschluss Unterstützung sowohl von der 3er-Gruppe als auch weiteren Seminarteilnehmerinnen und -teilnehmern sowie der Seminarleiterin bekommen. Rückmeldungen sollten sich somit in Verbesserungen niederschlagen und die Themen der anderen Teilnehmer:innen wurden im gegenseitigen anhaltenden Austausch vertieft. Doch dies war nicht die einzige Abweichung vom üblichen Vorgehen. Zudem sollte den Studierenden ein Einblick in den Entstehungsprozess wissenschaftlicher Sammelbände ermöglicht werden. In Annäherung an Sammelbände konnte, wer wollte, die Seminararbeit Teil eines gemeinsamen Dokumentes werden lassen. Hierbei wurden die vorläufigen Endfassungen von meinem Mitarbeiter Cedric Isbrandt und mir durchgesehen und in mehreren Überarbeitungsphasen, an denen zu einem späteren Zeitpunkt auch meine Mitarbeiterin Evelyn

Sandri umfangreich beteiligt war, in jene Form gebracht, in der sie nun in diesem Sammelband zusammengestellt vorliegen.

Den Einstieg in diese Zusammenstellung bilden Texte, die sich mit Theorien der Liebe und deren Verhältnis zur Digitalisierung beschäftigen. So konzentrieren sich Cedric Isbrandt und Rebecca Moser jeweils auf eine solche Theorie und untersuchen, wie sich diese auf Roboter als Liebespartner:innen beziehen lässt.

Cedric Isbrandt macht im Ausgang von der sogenannten Fürsorgetheorie der Liebe (*concern theory of love*), die Marino neben der sogenannten Verschmelzungstheorie (*union theory of love*) behandelt, einen konsequentialistischen Gedanken zum Kernargument seines Textes. Unter Verwendung von Kants Argument gegen Tierquälerei arbeitet er heraus, dass gerade dann, wenn Liebe als Fürsorge verstanden wird, hochproblematische Folgeerscheinungen auftreten könnten: Wenn sich Menschen von ihren Robotern ganz nach eigenen Interessen umsorgen lassen, könnte die Fähigkeit, andere Menschen als autonome Subjekte mit je eigenen Interessen zu sehen, in Mitleidenschaft gezogen werden. Ebenfalls könnten objektifizierende Sichtweisen auf andere Menschen verstärkt werden. Besonders in Verbindung mit seiner weiteren Schlussfolgerung, dass sich die Beziehung zwischen Menschen und Robotern nur schwer als Liebesbeziehung bezeichnen lässt, sondern eine Illusion darstellt, erscheine die Notwendigkeit, erst tiefgründig Risiken und Vorteile abzuwägen.

Rebecca Moser, die sich eingehend mit der Verschmelzungstheorie der Liebe beschäftigt, denkt mögliche Verschmelzungen zwischen Menschen und Maschinen zu Liebespaaren im Vergleich zu nur menschlichen Liebespaaren. Würde jemand einen Liebesroboter kaufen, gliche dieser Kauf einem Menschenhandel. Stattdessen spricht sie sich eher für ein Adoptionsmodell aus, demzufolge Menschen Roboter adoptieren können, wenn letztere sich aussuchen könnten, von wem sie adoptiert werden. Eine solche Auswahl steht aber, wie Moser darlegt, in einem Spannungsverhältnis mit der Unmöglichkeit echter Autonomie und der Vortäuschung ihrer Möglichkeit seitens der Roboter. In jedem Fall ist von besonderer Relevanz, dass

selbst bei einer Adoption das Verhalten von Menschen gegenüber ihren Liebesmaschinen keine negativen Konsequenzen für das Verhalten gegenüber anderen Menschen mit sich bringt.

Auch in den nächsten Beiträgen spielen Liebestheorien sowie mögliche Liebesverhältnisse zwischen Robotern und Menschen eine Rolle. Diese bilden jedoch nicht das Hauptaugenmerk, sondern stehen im Kontext weiterer, praktischer Fragen, in denen auch das Verhältnis zu Liberalisierung und Autonomie thematisiert wird. So reflektiert Birgit Schönegger in ihrem Beitrag zur Gleichheit in der Liebe zunächst sowohl die Verschmelzungs- als auch die Fürsorgetheorien. Dabei argumentiert sie, dass vor allem Interessenkonflikte bei der Entscheidungsfindung zu den Kernproblemen bei der Realisierung von Gleichheit gehören. Jedoch vermögen ihr zufolge keine der beiden vorgestellten Theorien dieses und verwandte Probleme effektiv anzugehen. Im Gegenteil, Schönegger sieht in ihnen Behinderungsfaktoren, da eine Gestaltung der Beziehung im Sinne dieser Theorien stets die Gefahr der Unterordnung bergen. Unter anderem mit ihren Überlegungen zur rechtlichen Gleichheit in Liebesbeziehungen sowie zur Beziehung von Alma und ihrem Roboter Tom in *Ich bin dein Mensch* geht sie über die Ebene der Theorie(-Kritik) hinaus: Im ersten Fall fordert sie, dass wirkliche Gleichheit auch im Recht geregelt sein muss, im zweiten Fall verweist sie auf die starke Asymmetrie in der Beziehung, in der Tom ausschließlich die Wünsche und Bedürfnisse von Alma erfüllen möchte.

Schöneggers Gedanken zur Gleichheit weiterspinnend ist in – aber auch außerhalb – einer Beziehung besonders wichtig, dass Liebespraktiken von beiden Seiten gewollt werden. Wo dies nicht gegeben ist, kann die Situation schnell zur furchtbaren Erfahrung entarten. Dominik Fiegl spürt diesem Gleichgewicht bezogen auf die Einwilligung zum Sex nach, indem er sich mit dem Verhältnis zwischen Konsens und Vergewaltigung auseinandersetzt. Bei genauerer Betrachtung, so Fiegl, seien Fälle, in denen zweifelsfreie Zustimmung vorliegt, selten, da sich jede Situation sehr komplex verstehen lässt, wodurch die Zahl zustimmungspflichtiger Einzelpraktiken steigt. Versuche, diesem Problem methodisch entgegenzuwirken, wie sie

etwa die Antioch-Richtlinien präsentieren, zögen nach Fiegl nur weitere Unge- reimtheiten mit sich. Zwar ist positive Zustimmung nichtsdestominder wichtig und hilfreich, jedoch verweist er darauf, dass sie kein Garant gegen unerwünschte Praktiken oder gar Vergewaltigung darstellt. Diese Feststellung zeigt im Kontext von Robotern interessante Konsequenzen: Da solche Roboter qua mangelnder eigener Entscheidungsfähigkeit weder zustimmen können noch Emotionen besitzen – auch wenn beides vorgetäuscht werden kann –, können Sie Fiegl zufolge weder vergewaltigen noch vergewaltigt werden.

Eine ähnliche, aber dennoch grundlegend andere Situation hinsichtlich der Emotionen ergibt sich in Bezug auf Sexarbeit. Auch Sexarbeiter:innen präsentieren oft Gefühle, die sie nicht selbst fühlen; klarerweise haben sie im Gegensatz zu Robotern aber echte Gefühle, die sie zugunsten der Täuschung nicht zeigen. Die Notwendigkeit solcher Verstellung kann, wie Gabriele Lackner in ihrem Beitrag zur Sexarbeit nahelegt, als unwürdig betrachtet werden. Dies wäre allerdings nur einer von vielen problematischen Aspekten, mit denen Sexarbeiter:innen in ihrem Berufsfeld konfrontiert sind. Gabriele Lackner plädiert deshalb für eine Verbesserung der Arbeitsbedingungen von Sexarbeitern und Sexarbeiterinnen. Das schließe nicht nur ein, die vielfältigen, existierenden Gefahren der Ausbeutung rechtlich wie praktisch zu unterbinden. Zusätzlich bedürfe es einer Perspektivänderung: Ähnlich jener Dienstleistung, die Masseure oder Masseurinnen und Psychotherapeuten oder Psychotherapeutinnen erbringen, sollten Sexarbeiter:innen als auf ein Gebiet spezialisierte Facharbeiter:innen betrachtet werden. Dieser Schritt wäre der erste in der von Lackner geforderten Aufklärungsarbeit, die für eine normalisierende Eingliederung der Sexarbeit in Dienstleistungsberufe notwendig sei.

Unter Sexarbeit fasst Lackner nicht nur direkte, sexuelle Handlungen gegen Geld auf, sondern auch andere Formen sexbezogenen Gelderwerbs, wie etwa Pornografie. Dieser wiederum widmet sich Sophia Neßler explizit in ihrem Beitrag und legt dabei ein besonderes Augenmerk auf den Aspekt der Objektivierung. Im Zuge der Abwägung vieler kritischer Positionen sieht sie Objektivierung nicht als

intrinsisch schlecht: Abhängig vom Kontext kann sie von den Personen, die objektiviert werden, erwünscht und moralisch gut zu bewerten sein. Im Rückbezug auf Pornografie seien somit Kontexte zu beachten, etwa was gezeigt wird und auf welche Weise welche Filme konsumiert werden. So beinhaltet das Abbilden von Personen marginalisierter Gruppen in pornografischen Filmen auch das Potential, ihre Körper als begehrenswert erscheinen zu lassen. Abseits dessen nutzt Neßler Pornografie als Analysewerkzeug für das Verhältnis zwischen Menschen und Sexrobotern: Humanoide Sexroboter, so argumentiert Neßler, seien aufgrund nur unklarer Grenzen zwischen diesen und Mainstream-Pornografie als persönliche Pornodarsteller zu betrachten.

Die abschließenden beiden Beiträge von Astrid Zangerle-Willingshofer und Gabriela Schroffenegger rücken von der Thematik der Digitalisierung ab und richten ihr Augenmerk gänzlich auf Fragen der Liberalisierung und Autonomie. Zangerle-Willingshofer widmet sich dabei ebenso wie Neßler der Objektivierung bzw. der Verdinglichung. Allerdings konzentriert sie sich nicht auf Pornografie – auch wenn diese in ihrer Untersuchung mitunter eine Rolle spielt –, sondern schaut auf die allgemeine Ebene von Sex und sexueller Liebe. Sie thematisiert die Position Kants, die feministischen Positionen von Andrea Dworkin und Catharine MacKinnon sowie Martha Nussbaums differenzierte Ansicht zur Verdinglichung und stellt die Ähnlichkeiten und Unterschiede innerhalb dieses Spektrums nebeneinander. Auf diese Weise arbeitet sie heraus, wie Verdinglichung und Sexualität durch ihre Nähe in einem Spannungsverhältnis stehen, aus dem sich eine Gefahr für den Respekt vor der Autonomie der anderen ergeben kann.

Der schließende Beitrag von Gabriela Schroffenegger setzt sich mit der Heirat auseinander, verstanden sowohl als das Versprechen der Brautleute bei der Eheschließung wie auch als die Ehe selbst. In feministischer Manier widmet sie sich Themen wie Gewalt in der Ehe oder Fragen der Autonomie. Die in der Autonomie inbegriffene Freiheit, sich eine:n Partner:in aus romantischen, nicht zweckmäßigen Gründen auszusuchen, stellt sie in historischer Exegese als vergleichsweise junges

Charakteristikum der Ehe dar. So thematisiert sie einerseits die Ehe als ein Zweckgefüge, und untersucht andererseits anhand von Positionen verschiedener Theoretiker:innen die prekäre Stellung der Frau innerhalb dieses Gefüges. Nach der Emanzipation und mit der Möglichkeit für Frauen, sich aus dem Haus zu lösen, hat sich die Ehe für Schröffenegger in einen Diskurs über Fragen wie etwa Arbeit und Kindererziehung verwandelt. Dieser Diskurs hat bisher aber keine idealen Bedingungen geschaffen. Im Gegenteil, die strukturellen Rahmenbedingungen des indirekt angeschnittenen Neoliberalismus stellen Frauen derzeit vor neue Herausforderungen, die es auch im Kontext der Ehe zu betrachten gelte.

Alle diese Arbeiten bleiben letztlich studentische Seminararbeiten, denen ihre Eigenart, ihr Sprachstil und auch unterschiedlichen Niveaus belassen werden sollten. Bei manchen lag das Ergebnis schließlich auf erstaunlich hohem Niveau. Insgesamt wurde in die Texte nur moderat eingegriffen und die Letztverantwortung bleibt bei den Autorinnen und Autoren. Wie bei wissenschaftlichen Sammelbänden musste auch hier trotz Fehlern und Unzulänglichkeiten, die sicherlich noch enthalten sind, an einem bestimmten Punkt der Überarbeitungen ein Schlussstrich gezogen werden. Dessen ungeachtet zeugt diese Textzusammenstellung vom thematischen Umfang des Seminars, den erworbenen philosophischen Fähigkeiten und von den Früchten der Zusammenarbeit.

Wir, Anne Siegetsleitner und Cedric Isbrandt, bedanken uns an dieser Stelle noch einmal herzlich bei allen Autorinnen und Autoren, die bis zum Ende des langen Entstehungsprozesses durchgehalten haben, und vor allem bei Evelyn Sandri, die mit frischer Motivation dafür sorgte, dass auch bei den letzten Arbeitsschritten niemand aufgegeben hat. Zu guter Letzt bleibt uns noch, Ihnen, liebe Leser:innen, eine aufschlussreiche und anregende Lektüre zu wünschen.

Cedric Isbrandt

Utopie des Geliebt-Werdens?

**Eine ethische Untersuchung möglicher Liebesbeziehung
zwischen Menschen und künstlichen Liebesakteuren**

1 Einführung

In der Pop-Kultur bildet die Idee von Liebesbeziehungen zwischen Menschen und Maschinen einen bekannten Topos: So konnte sich im 2013 erschienenen Hollywood-Film *Her* der Protagonist Theodore Twombly in Samantha, ein Betriebssystem mit weiblicher Sprachausgabe, verlieben und den Strapazen herkömmlicher Romantik entgehen. Acht Jahre später erhielt das Betriebssystem im Film *Ich bin dein Mensch* von Maria Schrader einen Körper und wurde zum exklusiv für Liebe geschaffenen Androiden. Die zunächst skeptische Protagonistin Alma findet so im Roboter Tom ihren perfekten Partner, der sich ganz ihren Vorstellungen und

Bedürfnissen anpasst. Das Mr. Data *Fangirling* verliebter *Star Trek*-Fans lässt verschüchtert grüßen.¹

Befand man sich mit *Star Trek* noch in einer fernen Zukunft, suggerieren die anderen Beispiele – implizit auf die rasante Entwicklung und Innovation der Technik anspielend – die Nähe von romantischen Liebesbeziehungen mit Maschinen. Über sozialistische Technikverherrlichung und bloße Sexualisierungen von Robotern hinaus wird für die nahe Zukunft das Betreten auch emotionalen Areals prognostiziert. Zwar mag Objektophilie noch immer Marginalie psychologischer Forschung sein (Weixler und Oberlerchner 2018, 210), gerät sie doch zunehmend durch mediale Repräsentationen ins öffentliche Bewusstsein, mithin in philosophische und kybernetische Diskussionen. Allerdings besteht zwischen Objektophilie mit Küchenmixern und Robotern wie Tom aus *Ich bin dein Mensch* ein frappierender Unterschied: Während erstere bereits Objekte alltäglicher Funktion sind, würden letztere explizit für die Imitation menschlichen Liebesverhaltens hergestellt und würden in eine Sphäre eindringen, die bis dahin hauptsächlich Menschen vorenthalten war.

Wenn auch der Geruch von *Sci-Fi* nicht verfliegt und solche technologischen Möglichkeiten – wenn überhaupt realisierbar – noch in weiter Zukunft liegen mögen, wirft der Grundgedanke die Frage auf: Kündigt sich eine Utopie des Geliebt-Werdens an? Wird die Wunschvorstellung wahr, nach der alle Menschen geliebt werden bzw. sich lieben lassen können? Denn ohne Suche könnte jeder: eine:n perfekte:n Beziehungspartner:in finden, von dem oder der man – so es den eigenen Wünschen entspricht – akzeptiert und geliebt wird, wie man ist. Kompromisse würden unnötig, die eigenen Gefühle nie verletzt, Zuwendung ohne Erwiderung wäre garantiert; die theoretische Möglichkeit der Individualisierung *qua* Programmierung ermöglichte die Anpassung nach bestimmten Vorstellungen von Liebe.

¹ Für eine detaillierte Evaluation weiterer medialer Repräsentationen romantischer Liebe zwischen Menschen und Robotern vor 2019 siehe Nicola Döring und Sandra Poeschl (2019).

Gerade, wenn sie wesentlich als Fürsorge verstanden wird, scheint jedem Menschen *prima facie* die perfekte Liebesbeziehung zu winken.

Jenseits des ersten Blickes sieht die Lage anders aus. So wird in dieser Arbeit dafür argumentiert, dass selbst nach Fürsorgetheorien der Liebe die Liebe zwischen Mensch und Maschine nicht möglich ist, sondern allenfalls als Illusion bestünde. Da künstliche Liebesakteure (i.F. KL) wie Tom aus *Ich bin dein Mensch* nicht über die notwendigen Voraussetzungen verfügen, können sie nach solchen Theorien weder lieben noch geliebt werden. Weiterhin wird dafür argumentiert, dass ihre Verwendung egozentrisch ist, d.h. die Erwartungen und Handlungen hauptsächlich im Interesse der Verwendenden gründen. Daran anknüpfend wird schließlich in Adaption von Immanuel Kants Argument gegen Tierquälerei ein ethisches Argument gegen die Etablierung von KL entwickelt.

Für dieses Ziel werden im ersten Abschnitt Fürsorgetheorien der Liebe charakterisiert. Dafür werden anhand der Erläuterung einer allgemeinen Bestimmung wesentliche Aspekte sowie die Variablen, deren Spezifikationen einzelne Fürsorgetheorien bilden, erklärt. Im zweiten Abschnitt wird eine Setzung des hiesigen Verständnisses von KL angegeben und untersucht. Der diskursive Hauptteil, der auf einer Applikation der zuvor gegebenen Konzepte beruht, bildet den dritten Abschnitt. Dieser ist in drei Unterabschnitte strukturiert: Der erste ist KL als möglichen Gebern von Liebe gewidmet, der zweite untersucht Menschen als mögliche Empfänger:innen und der dritte dient der Entwicklung des ethischen Arguments.²

² Der Autor dieser Arbeit möchte Rebecca Moser, Anne Siegetsleitner und Astrid Zangerle-Willingshofer herzlich für ihre sehr hilfreichen Kommentare danken, die die Qualität der Arbeit überaus verbessert haben.

2 Fürsorgetheorien der Liebe

Um die Liebe zwischen Mensch und Maschine aus der Perspektive von Fürsorgetheorien zu interpretieren, ist es wichtig, zunächst ein detailliertes Bild dieser zu schaffen. Bei Fürsorgetheorien der Liebe handelt es sich im Allgemeinen um eine Familie von Theorien, die – wie der Name verrät – die Fürsorge als Hauptmerkmal der Liebe erachten. Als Familie von Theorien bestehen sie aus einzelnen Theorien, die nicht genealogisch durch Bezug zu konkreten Theoriestümern verwandt sein müssen, sondern trotz unterschiedlicher Ausprägungen hinreichende Familienähnlichkeiten teilen. Aufgrund der Unterschiede einzelner Theorien sieht sich eine allgemeine Bestimmung mit dem Bedenken konfrontiert, Theorien auszuschließen, die sich als zugehörig interpretieren lassen. Über die Auswahl einer weiten und prinzipiell spezifizierbaren Definition kann dieser Umstand für hiesige Zwecke jedoch vernachlässigt werden.

Geeignet scheint die Bestimmung von Alan Soble (1997, 67; Übersetzung C.I.), über deren weitere Erläuterung – die er selbst nicht unternimmt – ein Bild der Theoriefamilie gezeichnet werden kann:

$L_S = p$ liebt q genau dann, wenn (1) p für q das möchte, was gut für q ist, (2) p das Gute um q selbst willen möchte und (3) p das Gute für q s Wohl und nicht für das von p erstrebt (folglich manchmal auf Kosten von p)

Vor der detaillierten Auswertung der drei Kriterien sind zwei Vorbemerkungen nötig: Erstens betrifft L_S das Phänomen zwischenmenschlicher Liebe generell und verweist nicht explizit auf *romantische* Liebe. Sie kann Formen wie die Liebe einer Mutter für ihre Kinder, freundschaftliche Liebe etc. ebenso umfassen. Nichtsdestoweniger können dieselben Kriterien als Fundamente romantischer Liebe betrachtet werden, weshalb L_S trotz konzeptioneller Offenheit keine Gültigkeit einbüßt. Zweitens wird Liebe nicht affektiv verstanden, sondern volitional. Wenn auch, wie Christoph Demmerling und Hilge Landweer (2007, 127) feststellen, Liebe

als Gefühl schlechthin aufgefasst werden kann, bilden Fürsorgetheorien sie entweder ausschließlich oder hauptsächlich als Resultat des Willens ab.³

Mit diesen Zusatzbemerkungen kann nun eine Betrachtung der Bestandteile erfolgen. Dass für Liebe eine Person p für eine andere Person q das Gute wollen muss, wie in (1) gefordert, erscheint intuitiv ersichtlich; weder darf p q neutral gegenüberstehen noch ihr gar Schlechtes wünschen. Trotz Intuitivität lässt dieser Aspekt einen Spielraum von drei Deutungen im Verständnis des Guten zu: das objektiv Gute für q , das von q für sich selbst als gut Erachtete sowie das von p für q als gut Erachtete. Diese können zwar zusammenfallen – etwa, wenn Rauchen objektiv schlecht ist, q sich das Rauchen abgewöhnen möchte und p sie dabei unterstützt –, müssen es aber nicht. Die Festlegung auf eine der Möglichkeiten oder bestimmte Gewichtung bei Inklusion mehrerer ist ein Spezifizierungskriterium einzelner Theorien. Raja Halwani (2010, 45–46) etwa argumentiert unter Vorbehalt von Ausnahmen für ein Pramat der Objektivität: Selbst, wenn sich q das Rauchen nicht abgewöhnen wollte, müsste p sie in dieser Intention unterstützen. Hingegen würden Theorien, welche den Fokus auf die Willensautonomie der geliebten Person legen, dem von q für sich selbst als gut Erachteten mindestens stärkere Gewichtung einräumen. Da hier keine Festlegung auf eine Theorie geschehen soll, bedarf es keiner zusätzlichen Diskussion; der Verweis auf mögliche Unterschiede innerhalb der Kriterien genügt als Erläuterung für die Zieldiskussion.

Dass p am Wohlergehen von q interessiert ist, geschieht nach (2) um qs selbst willen. Der Gehalt dieses Kriteriums hängt von der Bestimmung des Selbstbegriffs ab. So kann das Selbst als Gesamtheit der Eigenschaften einer Person ausgelegt werden: Nicht einzelne Aspekte von q sind relevant, sondern „der absolute Wert der anderen Person“ (White 2001, 5; Übersetzung C.I.). Für p besitzt q nicht irgendeinen

³ Zu beiden Bemerkungen lässt sich statuieren, dass L_S auch durch Kriterien erweitert werden kann, welche die Spezifik romantischer Liebe, etwa als Gefühl (mit gegebenenfalls sexueller Tendenz), ausdrücken. Dennoch darf der Aspekt der Fürsorge nicht in Konsequenz der Erweiterung unwesentlich werden.

Wert, etwa aufgrund von Besonderheiten, die sich mit ps Vorlieben und Vorstellungen decken. Die Fürsorge für q resultiert also nicht aus Aspekten, sondern aus der Gesamtheit, die q ist. Darin zeigt sich, wie Harry Frankfurt (1999, 169–170) folgert, dass q nicht durch irgendjemand ausgetauscht werden kann; das Interesse an q gründet in ihr selbst als konkreter Person. Nach dieser Sicht würde p q nicht gegen q' austauschen, selbst wenn sie sich in ihrer Persönlichkeit sowie ihrem Aussehen frappierend ähneln.

Anhand eines Beispiels lassen sich Probleme dieser Interpretation von (2) verdeutlichen: Zu Beginn ihrer Liebesbeziehung hat p q um ihrer selbst willen geliebt. Mit voranschreitender Zeit entwickelt q jedoch ausgeprägte Unzuverlässigkeit: Sie vergisst gemeinsame Pläne mit p und hält sich nicht an Abmachungen oder Kompromisse. Zwar liebt p q unverändert und möchte für sie nur das Beste, allerdings weist q nun Eigenschaften auf, denen p kritisch gegenübersteht und von denen sich p wünscht, q würde sie verlieren. Die Fürsorge geschieht nun nicht mehr rein um qs selbst willen, sondern aufgrund überwiegender, positiv gewerteter Eigenschaften. Folglich wird hier Liebe von überwiegend positiv bewerteten Eigenschaften konstituiert. Ist aufgrund von (2) nun nicht mehr oder weniger von Liebe zu sprechen? Ob die Frage bejaht oder in bestimmten Graden verneint wird, ist wie das Verständnis des Guten Gegenstand spezifizierender Theoriebildung. Mit Integration der sogenannten *no reasons*-Sicht würde diese Frage bejaht, da keine einzelnen Faktoren an q zu ps Liebe führen dürfen (Marino 2019, 97); umgekehrt wird die Wertschätzung von Eigenschaften aus bestehender Liebe gezogen. Denkbar wären gleichsam Theorien, die in der Beispielsituation noch von Liebe sprechen, etwa weil das Selbst mitunter als Identität verstanden wird und sich q nicht mit ihrer Unzuverlässigkeit identifizieren möchte. In jedem Fall muss das Selbst eine Rolle spielen.

Jedoch lässt (2) noch eine andere Interpretation zu, welche in Überlappung einen Übergang zu (3) bietet: Würde p etwa bezahlt, um für q das Gute zu wollen und in Folge zu erstreben – so fragwürdig bezahltes Wollen auch ist – gründet der Wunsch

nicht in qs Selbst. Somit würde p ein von q abweichendes Interesse verfolgen. Mit anderen Worten zeigt (2) ebenfalls an, dass die Motivation nicht (hauptsächlich) in einem Faktor liegen darf, der von qs Wohl verschieden ist. Damit es sich um Liebe handelt, muss p, laut Frankfurt (2004, 42), zu einem bestimmten Grad selbstlos (*disinterested*) sein, was den Kern von (3) bildet. Selbstlosigkeit bedeutet, keine selbstgerichteten Interessen zu verfolgen, sondern diejenigen von q zu verfolgen und sie gegebenenfalls zum Ausgangspunkt eigener Interessenbildung zu machen.

Auch die Varianz des Grades der Selbstlosigkeit formt spezifische Theorien. In Frankfurts Version muss p das Interesse gänzlich in q gründen. Im Umkehrschluss würde schon bei der Beimischung eigenen Interesses in das Befürsorgen keine Handlung der Liebe vollzogen. (Frankfurt 2004, 79) Zur Illustration dürfte p den eigenen Wunsch, mit q eine schöne Urlaubszeit zu verbringen, nicht in die eigene Liebe einbeziehen; ausschließlich die Freude von q dürfte bei der Buchung berücksichtigt werden.

Allerdings ist diese absolute Selbstlosigkeit nicht ohne Kritik; so vertritt Monique Wonderly (2017) nach einer Kritik an Frankfurt eine schwächere Form von (3), indem sie argumentiert, dass das Fehlen eigenen Interesses an der anderen Person unvereinbar mit der für Liebe notwendigen Verbundenheit sei. Sie verdeutlicht dies an einer Situation, in der p und q in einer Liebesbeziehung stehen und q ein einzigartiges berufliches Angebot in ihrem Interessenspektrum erhält, das eine gemeinsame Zukunft mit p – mindestens für eine Zeit – aber ausschließt. Gänzlich selbstlos müsste p sich für q freuen, schon deren Koffer packen und dürfte ihr den Fortgang nicht durch Trauer oder dergleichen erschweren. Diese Verhaltensweise scheint Wonderly für Liebe aber nicht repräsentativ zu sein: Da Liebe eine affektive Verbundenheit zwischen p und q impliziere, darf p dem Fortgang von q zumindest nicht unverletzt entgegensehen. (Wonderly 2017, 240)

Auch wenn diese Kritik Schwächen aufweist,⁴ bleibt die Tatsache, dass sich Theorien konstruieren lassen, die Formen des Eigeninteresses etwa als affektiven Wunsch nach Zusammensein einschließen. Absolute Selbstlosigkeit ist ein Spezifikum der Theorie Frankfurts und nicht auf alle anderen übertragbar, mithin nicht in (3) festgeschrieben. Dennoch müssen zur Erfüllung des Kriteriums die Interessen der befürsorgten Person zumindest im Vordergrund stehen. Egozentrismus, also das Gründen von Handlungen oder Erwartungen hauptsächlich in eigenen Interessen, wird davon ausgeschlossen.

Trotz Variabilität der drei Kriterien steht ein Fundament, das als allen Fürsorgetheorien zugrundeliegend angesehen werden kann. Sie konzentrieren sich durch den primär volitionalen Charakter von L_s auf Liebende als Geber:innen von Modi des Willens und entsprechenden Handlungsweisen. Geliebt werden bedeutet demnach die Fürsorge einer Person zu empfangen. Eine direkte Interaktion ist darin noch nicht impliziert: p kann q aus der Ferne lieben und dafür sorgen, dass es ihr gut geht, ohne dass sich beide kennen. Allerdings liegt in diesem Fall nur einseitige Liebe und keine romantische Liebesbeziehung vor; eine solche bedarf – im Verständnis dieser Arbeit – des Umstands, dass sich q der Fürsorge von p bewusst ist, diese akzeptiert und erwidert.⁵

Bevor die Fürsorgetheorien als Liebesverständnis für die Untersuchung möglicher Liebesbeziehungen zwischen KL und Menschen dienen, bedarf es noch der Klärung dessen, was im Folgenden unter KL verstanden wird.

⁴ Eigentlich müsste Person p, auch wenn sie selbstlos handelt, schen, dass sie *qua* Liebesbeziehung q etwas bedeutet. Trotz des einzigartigen Angebotes müsste sie daher zumindest überlegen und q zum Nachdenken darüber anregen, welche Entscheidung für sie die beste ist. Dass diese Darstellung plausibler ist, ändert jedoch nichts am Gehalt der Kritik Wonderlys, dass eine affektive Verbindung notwendig ist, wegen der p um den Fortgang qs trauern müsste.

⁵ So sich die Partner:innen darauf verständigen, widerspricht nichts *prima facie* dem Gedanken, dass der Erwiderung ein anderes Konzept von Liebe zugrunde liegt. Zur Vereinfachung wird in dieser Arbeit jedoch angenommen, dass die Erwiderung ebenfalls dem Verständnis von Liebe als Fürsorge folgt.

3 Künstliche Liebesakteure

Der hier als Arbeitsbegriff eingeführte „künstliche Liebesakteur“ bezeichnet technologische Entitäten, die sich zu menschlichen Individuen so verhalten, dass ihr Verhalten von menschlichem Liebesverhalten nicht unterschieden werden kann. Diese Maschinen sind dafür geschaffen, die Vorlieben von Menschen zu bedienen und jeweiliges ideales Liebesverhalten umzusetzen. Sofern zu qs Vorstellungen der Liebe gehört, dass ihr stets zugehört wird und für sie immer jemand da ist, wird ihr KL dies leisten. Ebenso wäre es, wenn es zu qs Vorstellung einer Liebesbeziehung gehört, sich um jemanden zu kümmern oder persönlich nach eigenen Kriterien zu verbessern; in diesem Fall würde der KL entsprechendes Verhalten darstellen können.

Wenngleich sich der Alltag zunehmend in digitale Sphären verlagert (Schäfer 2021, 29–32), bedarf es eines umfassenden Bezugs zur Lebenswelt der Menschen. Das schließt nicht nur die mentale, sondern ebenso die körperliche, mithin sexuelle, Sphäre ein. Andernfalls könnte die Liebe, die hier *per definitionem* in Fürsorge liegt, nur beschränkte Ausmaße annehmen – etwa in Form von Gesprächen oder Organisation innerhalb der digitalen Sphäre. Dass ein *Smart Home*-System dafür sorgt, dass stets das Lieblingsgetränk da ist, bei der Heimkehr nach der Arbeit der Kamin brennt und lauschige Musik läuft, ist für Liebe ungenügend, da die Lebenswelt auch emotionale oder kognitive Aspekte beinhaltet. Würde eine künstliche Intelligenz wie im Film *Her* in der Lage sein, individualisierte Antworten auf Basis von Gesprächen zu geben, würde dies bereits den mentalen Teil erfüllen; mit hiesiger Setzung eines notwendigen Körpers fehlt allerdings noch ein wesentlicher Aspekt.⁶ Zwar besteht keine Notwendigkeit, dass KL körperlich wie Menschen aussehen; um den Bezug zur Lebenswelt enger zu halten, wird aber davon ausgegangen, dass ihr Äußeres sich

⁶ Dass der agierende Körper wie in *Her* durch schauspielenden Ersatz von Menschen, die durch künstliche Intelligenz angeleitet werden, konstituiert wird, stellt einen Sonderfall dar, der in dieser Arbeit nicht betrachtet wird.

entweder von menschlichem nicht unterscheidet oder für menschliche Wahrnehmung keine Relevanz besitzt.⁷

Eine solches Verständnis setzt eine fortgeschrittene technologische Entwicklung voraus. Bedenkt man, dass schon manche Sex-Roboter über künstliche Intelligenz verfügen und Innovationen zu erwarten sind (Sullins 2012, 405), scheint diese Konstruktion *zumindest* nicht abwegig. Auch wenn es also sein kann, dass solche Technologie nicht realisiert wird, bleiben die hiesigen Überlegungen für den *möglichen* Fall dennoch wertvoll.

Bestehend aus künstlicher Intelligenz und einem agierenden Körper, dessen Zusammenspiel von menschlichem Verhalten ununterscheidbar ist, bilden Androiden den Paradotypus von KL. Dass sich Teile der Diskussionsergebnisse auch auf weniger fortgeschrittene Formen der Technologie wie bloße Chatapplikationen übertragen ließen, sei nicht ausgeschlossen.

Trotz präziser Verhaltensimitation besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Menschen und KL: Ihnen fehlt ein *Selbst* (Sætra 2022, 121) respektive das, was Sherry Turkle (2011, 6) als „Authentizität“ bezeichnet. Denn auch wenn KL mitzufühlen scheinen und menschliches Verhalten mimen, besitzen sie keine *wirklichen* Gefühle und sie denken auch nicht *bewusst* nach. Ihre Handlungen stellen Reaktionen auf Umweltreize dar, die sich aus ihrer Programmierung und sich entwickelnden Algorithmen ergeben. Zwar können Anpassungsprozesse etwa *qua* künstlicher Intelligenz geschehen und somit Statik überwinden; dennoch ist diese Dynamik nicht bewusst oder gefühlt, weil ihr kein authentischer Lernprozess unterliegt.⁸

⁷ Für eine Liste, welche Kriterien mindestens erfüllt sein müssen, damit – gerade im Kontext von Liebe – von hinreichender Ähnlichkeit gesprochen werden könnte, siehe Tõnu Viik (2020, 53–56).

⁸ Insofern mag der verwendete Begriff des Akteurs irreführen, so dieser in den Sozialwissenschaften, in der Philosophie, aber auch in der Alltagssprache auf eine handelnde Person referiert, mithin eine Intention impliziert. Die Intention setzt allerdings einen bewussten Willen voraus, der, sichtbar als Element der Authentizität, fehlt. Die Abwesenheit dessen wird durch den Aspekt der Künstlichkeit ausgedrückt.

Anhand dieser Setzungen für den Begriff der KL und den zuvor erläuterten Fürsorgetheorien wird im nächsten Teil die Diskussion der Liebe von Robotern, dem Geliebt-Werden von Menschen und ethischen Implikationen geführt.

4 Künstliche Liebesakteure und Menschen

Nach den Erläuterungen tut sich erneut die Frage auf: Bahnt sich aufgrund der Anpassbarkeit von KL nach individuellen Liebesbedürfnissen eine Utopie des Geliebt-Werdens an? Unter der Prämisse, dass Individuen für sich am besten wissen, wie sie geliebt werden wollen, scheint die Frage auf den ersten Blick Bejahung zu fordern. Allerdings ergeben sich gleichzeitig kritische Bedenken: Können KL überhaupt lieben? Wie ist es zu bewerten, sich von KL lieben respektive umsorgen zu lassen? Und welche ethischen Probleme ergeben sich daraus?

Für die diskursive Stellungnahme zu diesen Fragen sind noch drei Vorbemerkungen nötig. Erstens wird davon ausgegangen, dass die Interaktion mit Robotern von Menschen nicht als nebensächlich betrachtet wird. Die Verwendung von KL ist kein Spiel mit einem Roboterhund, sondern als durch die Ähnlichkeit zu Beziehungen von Menschen untereinander ermöglichter Versuch, romantische Liebe zu erfahren. Freilich lässt sich diese Vorstellung ablehnen, doch muss sie dafür erst in Betracht gezogen werden.

Zweitens ergibt sich daraus, dass hier die direkte Relation zwischen Menschen und KL betrachtet wird. Dabei muss es sich nicht um eine monogame Beziehung handeln; jedoch konzentriert sich die Diskussion nicht auf den Einbezug von KL in polyamouröse Beziehungen, sondern auf die Interaktion zwischen einzelnen Individuen und diesen.

Drittens wird in dieser Untersuchung nicht geschlechtlich differenziert – wenn auch Unterschiede erwartbar sind. (Nordmo et al. 2020) Dies ist einerseits der Suche nach grundsätzlichen, von allen Geschlechtern in allen Formen romantischer Beziehung – homo-, trans-, heterosexuell etc. – geteilten Konsequenzen geschuldet.

Die Resultate sollen gegebenenfalls mit Anpassungen in spezifischen Fällen applizierbar sein. Andererseits wird so der Umfang der Diskussion dem Rahmen dieser Arbeit angepasst, da diese im geschlechtsrelativen Fall ausführlicher sein müssten, um angemessen zu sein.

Bevor das Geschlecht jedoch erst eine Rolle spielen könnte, ist zu prüfen, ob KL als Maschinen im Sinne von L_S überhaupt lieben können.

4.1 Liebende KL

Prima facie scheinen KL die Kriterien von L_S optimal umzusetzen, also ideale Fürsorger zu sein. Ihre Programmierung kann mit (1) auf das subjektiv oder objektiv Gute der geliebten Person ausgelegt sein und wie in (2) gefordert das gesamte Selbst mit einbeziehen, d.i. das Verhalten nicht aufgrund bestimmter Eigenschaften darstellen. Außerdem besitzen sie keine eigenen Interessen, sind daher gänzlich selbstlos, was sich etwa mit Frankfurts Interpretation von (3) deckt. Die Simulation des Interesses in Form einer Verbundenheit nach Wonderly ließe sich ebenfalls durch entsprechende Programmierung darstellen.

Bei genauerer Betrachtung ist die Rede von Liebe seitens der KL innerhalb gegebener Rahmenbedingungen jedoch mit starken Problemen behaftet. Nicht nur entstammt der Liebesbegriff der menschlichen Sphäre, sodass eine Erweiterung auf KL zusätzlicher Begründungspflicht unterliegt. Ferner ist mit Blick auf L_S bereits die in (1) und (2) geforderte Volition nicht vorhanden, da sie Authentizität vorauszusetzen und nicht auf Programmierung reduzierbar zu sein scheint. Selbst wenn Volition nicht *per definitionem* als Kapazität von Menschen (und nichtmenschlichen Tieren) angesehen wird, fußt sie stets auf „internalen Entscheidungen und Motivation“. (Haggard und Lau 2013, 285; Übersetzung C.I.) KL weisen allerdings weder Entscheidungsfähigkeit noch Motivation auf: Ihre Reaktionen auf gewisse Umweltreize beruhen nicht auf der Abwägung von Gründen, die zur Auswahl einer Option führt. Stattdessen werten sie algorithmisch aus und können aufgrund ihrer

Programmierung nur eindeutige *Zuordnungen* treffen.⁹ Insofern die Zuordnung der Reaktion zu den Reizen auch nicht auf Basis von Ambitionen erfolgt, sondern Automatismus ist, liegt keine Motivation vor.

Auch (3), so lässt sich argumentieren, wird nicht erfüllt. Ihre Selbstlosigkeit ist eher Selbstlosigkeit insofern sie kein Selbst, mithin keine Basis für eigene Interessen, besitzen. Im Sinne des Kriteriums soll jedoch ein Selbst vorliegen, das über Interessen verfügt, die jedoch nicht innerhalb der Fürsorge beachtet werden. Dies zeigt sich im englischen *disinterestedness* deutlicher, da es sich nicht um *noninterestedness* handelt. Es geht eher darum, die Interessen der anderen Person vor die eigenen zu stellen und zumindest hauptsächlich diese zu berücksichtigen.

Strategische Ansätze diese Argumentation zu attackieren, müssen entweder den kategorischen Unterschied, der sich durch fehlende Authentizität ergibt, für irrelevant erklären oder diesen gar bestreiten. Der erste Fall, sprich erklärte Irrelevanz, zielt auf die direkte Ausweitung des Liebesbegriffs, die, wie angemerkt, aufgrund faktisch bestehender Unterschiedlichkeit unter Begründungzwang steht. Ohne Angabe weiterer Begründungskriterien ist aufgrund des Ursprungs im fühlenden, bewussten Menschen nicht unmittelbar deutlich, warum die Ausweitung konzeptuell – und nicht für marktwirtschaftliche Zwecke – sinnvoll sein sollte. Sinnvoll könnte das Konzept ausgeweitet werden, wenn beide Perspektiven sich angleichen ließen, was die zweite Strategie bildet. Dies kann entweder über die Reduktion menschlicher Dispositionen oder über die Aufwertung derjenigen von KL geschehen.

Ziel reduktiver Ansätze müsste sein, die Existenz der Authentizität menschlichen Erlebens in den relevanten Aspekten von Volition, Motivation etc. zu bestreiten. Solche Ansätze lassen sich innerhalb der Neurowissenschaften vermuten; doch geht es bei der Forschung, etwa im Bereich der Volition, häufig um das Finden

⁹ Zwar könnte über die Programmierung von Verteilungsrahmen, innerhalb derer mehrere Zuordnungen zulässig sind und aus denen per Zufall ausgewählt wird, einem abwägenden Entscheiden nähergekommen werden. Dennoch handelt es sich nicht um wirkliches Abwägen, sondern letztlich um Zuordnung auf Basis von Zufall.

unterliegender Bedingungen anstatt um Negation von authentischem Erleben desselben. (Haggard und Lau 2013, 285) Wirklich reduktive Positionen finden sich eher in der Philosophie, etwa im eliminativen Materialismus. Kern dieser Richtung ist die Reduktion authentischer Erfahrungen wie der Empfindung von Schmerzen oder gerichtetem Wollen auf Gehirnzustände (Hüntelmann 2015, 57–58), wobei zusätzlich das innere Erfahren dieser geleugnet wird. Suchen also – heruntergebrochen geschildert – Neurowissenschaftler:innen nach den Bedingungen für Volition, sagen eliminative Materialisten und Materialistinnen, dass wir kein Wollen haben oder fühlen, sondern nur entsprechende Gehirnzustände besitzen. Sind authentische Eigenschaften damit materiell reduzierbar, widersprüche nichts der Annahme, dass etwa ein Bewusstsein auch für Roboter möglich ist. (Dennett 1997, 17–18)

Diese Reduktion authentischer Erfahrungen auf bloße Gehirnzustände sieht sich jedoch mit zahlreichen Einwänden konfrontiert. Nicht nur gehören Phänomene wie Denken oder Sich-etwas-Vorstellen zu einem alltäglichen, unmittelbaren Erfahrungsspektrum; darüber hinaus ist die Position selbstwidersprüchlich. Rafael Hüntelmann (2015, 62) weist darauf hin, dass die geforderte *Vorstellung* einer anderen Sicht oder das *Glauben* an die Richtigkeit der Theorie authentische Fähigkeiten wie Vorstellen und Glauben voraussetzt. Wenn auch hier kein abschließendes Urteil über jene Widersprüchlichkeit gefällt werden soll, ist offensichtlich, dass diese reduktive Sicht erst plausible Einwände wie alltägliche Selbsterfahrung glaubhaft widerlegen muss, um Geltung beanspruchen zu können. Bis dies nicht geschehen ist, scheint der Versuch der Reduktion menschlicher Dispositionen nicht haltbar, mithin eine Übertragbarkeit ihrer auf Maschinen unplausibel.

Darüber bliebe noch die Aufwertung maschineller Dispositionen als Option. David Levy (2009, 211–212) verfolgt diesen Weg, wenn er dafür argumentiert, dass Maschinen Bewusstsein besitzen können. Ihm zufolge indizieren programmierte Verhaltensmuster, die sonst nur Resultate menschlichen Bewusstseins sind, bereits ein Bewusstsein. So würde ein Roboter, ausgestattet mit Verarbeitungsprogrammen

und Kameras, der sich selbst über Programmierung in einem Spiegel erkennt, ein Bewusstsein besitzen. Allerdings lässt Levy nicht nur bewusst eine Bestimmung des Bewusstseinsbegriffes aus (2009, 210), sondern verzichtet auf weitere Rechtfertigungen seiner Schlussfolgerung. Die Aufwertung geschieht somit durch direkte, „funktionale“ (Sullins 2012, 402) Gleichsetzung: Da KL und Menschen dieselben Verhaltensmuster zeigen, müssen sie innerlich über dieselben Dispositionen verfügen. Auch Adrian Cheok und Hooman Samani (2010, 5288–5290) scheinen dies zu glauben, wenn sie in ihrem Projekt *Lorotics* aufgrund von programmierten, affektiv wirkenden Reaktionen seitens ihrer Roboter von bidirektonaler Liebe zwischen diesen und Menschen sprechen – wenn auch sie zugeben, dass die Maschinen kein wirkliches Verständnis menschlicher Gefühle besitzen.

Gegen diese *ad hoc* Aufwertung durch Gleichsetzung mag neben intuitiver Implausibilität und mangelnder Rechtfertigung auch die zu große Reichweite sprechen. So gleicht das Verhalten eines *Tamagotchi*, das nach sechs Stunden ohne Fütterung über Lautsprecher Hunger signalisiert, dem eines Säuglings. Wenn auch die Bedürfnisse des Babys deutlich komplexer sind als die eines *Tamagotchi*, äußern beide auf gleiche Weise ihren Bedarf. Wohingegen sich das *Tamagotchi* jedoch bei ausbleibender Fütterung neustarten lässt, ist das Ende im Falle des Säuglings fatal. Beiden lediglich aufgrund des äußeren Verhaltens denselben Grad an Authentizität zuzuschreiben, zeigt sich an diesem Beispiel als überaus problematisch.

Nun könnte eingewendet werden, dass gerade die Komplexität den Unterschied zwischen dem Säugling und dem *Tamagotchi* darstellt. Allerdings ist nicht ersichtlich, weshalb ein Gerät, welches die Komplexität *simuliert*, die der Komplexität unterliegende Authentizität besitzen soll. So leidet eine talentierte Schauspielerin, die für die Ausbildung einer Psychotherapeutin eine Person mit dissoziativer Persönlichkeitsstörung darstellt, nicht wirklich an dieser Störung, auch wenn sie dies vorgibt. Dass eine äußerliche Ununterscheidbarkeit besteht, kreiert keine Realität im Falle einer Simulation, wenn auch die Simulation der Realität in Komplexität nicht nachsteht.

Erweist sich damit keiner der Angleichungswege als glaubwürdig, lässt sich der Unterschied in Authentizität nicht zugunsten maschineller Liebe auflösen. Zwar ist die Diskussion um die Reduktion menschlicher oder die Aufwertung künstlicher Dispositionen weitläufiger, als hier präsentiert werden konnte; nichtsdestoweniger wurde gezeigt, dass erst die Hürde kategorischen Unterschieds argumentativ oder technologisch überwunden werden muss, um die Kriterien von L_s zu erfüllen. Unter der Annahme notwendiger Authentizität können KL nicht lieben oder Parteien einer Liebesbeziehung sein, weshalb Menschen nach Fürsorgetheorien von KL nicht geliebt werden. Dennoch scheint ihr Verhalten *von außen* mit authentischem Liebesverhalten identisch, was Implikationen für Menschen hat.

4.2 Menschen, die sich geliebt fühlen

Wird die Annahme notwendiger Authentizität zur Erfüllung der Kriterien von Fürsorgetheorien akzeptiert, können Menschen von KL nicht geliebt werden. Das schließt nicht aus, sich geliebt *fühlen* zu können: So die Verhaltensmuster der Fürsorge sich von außen nicht unterscheiden lassen, widerspricht nichts der Empfindung des Geliebt-Werdens durch KL. Lediglich das Wissen, dass es sich um KL handelt, könnte ein Hindernis darstellen. In *Ich bin dein Mensch* steht die Protagonistin ihrem Androiden und ihren möglichen Gefühlen zu Beginn skeptisch gegenüber, eben da sein Verhalten kein authentisches Fundament aufweist. Das Bewusstsein mangelnder Authentizität könnte für manche verhindern, dass ein Liebesgefühl aufkommt.

Die robotische Utopie des Geliebt-Werdens bliebe somit denen vorenthalten, die keine bloße Illusion scheuen und deren Gefühl sich aufgrund des Wissens nicht trüben lässt. Empirische Studien belegen, dass bereits gegenwärtig Personen affektive Liebesgefühle für körperlose Applikationen aufweisen. (Song et al. 2022) Es lässt sich vermuten, dass im Fall von elaborierteren Applikationen mit Körpern solche Fälle sich mehren, wenn auch andere Studien darauf verweisen, dass derzeit

die Einstellung gegenüber Robotern mit starker Menschenähnlichkeit eher auf Ablehnung stößt. (Graf et al. 2020, 52) In jedem Fall stellt sich die Frage nach dem Wesen dieser Gefühle innerhalb der illusorischen Liebesbeziehung.

Im Folgenden wird dafür argumentiert, dass der Rückgriff auf KL zum Gefühl des Geliebt-Seins in jedem Fall egozentrische Züge trägt. Wegen fehlender Authentizität können alle Entscheidungen nur dem Guten oder dem Willen menschlicher Seite zugutekommen, was mit oben gegebener Bestimmung als Gründen von Handlungen oder Erwartungen hauptsächlich in eigenem Interesse einhergeht.

Die Begründung wird über einen indirekten Aufweis geführt: Die Verwendung von KL wäre nicht egozentrisch, wenn mindestens der Großteil an Erwartungen oder Handlungen nicht im Selbstinteresse der menschlichen Person gründeten. Da dies jedoch nicht sein kann, ist der Vorwurf des Egozentrismus unvermeidlich. Um zu illustrieren, dass es nicht sein kann, ist zunächst festzustellen, dass Geliebt-Werden nicht notwendig Passivität auslöst. Wäre ein Sich-Umsorgen-Lassen die notwendige Reaktion auf das Verhalten der KL, wäre der Egozentrismus unmittelbar deutlich. Jedoch kann Geliebt-Werden als mit Lieben gekoppelt verstanden werden. Personen mit dieser Ansicht vermögen erst sich geliebt zu fühlen, wenn sie selbst lieben können. Die Programmierung kann diesem Umstand Rechnung tragen, sodass KL Bedürftigkeit und eigene Interessen simulieren, denen durch Fürsorge entgegenkommen werden kann.

Trotz Aktivität bleibt der Rückgriff auf KL aus zwei Gründen egozentrisch. Erstens beruhen Bedürftigkeit und Interessen auf einer Programmierung, deren Anlass der eigene Bedarf ist. Selbst, so kein genaues Design – dass etwa die Person gerne massiert und der KL simuliert, diese Massagen zu mögen – vorliegt, weist das grundsätzliche Vorgehen einen Selbstbezug auf. Da es maschinell keine Notwendigkeit ist, werden Bedürfnisse und Interessen nur erzeugt, um den Vorstellungen der Person als liebender oder liebendem Partner:in gerecht zu werden. KL sind damit von menschlichen Erwartungen abhängig. Ist mit Christoph Wulf (2007, 45) in der

Liebe „[d]ie Erfahrung des Anderen [...] die des partiellen Verzichts auf sich selbst“, kann sie für KL letztlich nicht umgesetzt werden.

Zweitens unterliegt der Simulation kein authentisches Selbst, weshalb nach L_s auch nicht von Liebe seitens der Menschen gesprochen werden kann. Die subjektivierbaren Kriterien (1) und (3) ließen sich noch als erfüllbar interpretieren. Zwar können KL keine subjektive Vorstellung des Guten haben und weisen auch kein objektiv Gutes aus. So eine Fürsorgetheorie dieses Kriterium aber als in der Auffassung der liebenden Person liegend versteht, ist dieses Kriterium realisierbar. Damit ließe sich auch (3) umsetzen: Das im Kriterium festgelegte Wohl muss ebenso wie das Gute in den Vorstellungen der Person gründen, was weiterhin selbstlos erstrebt wird.¹⁰ Dass L_s nicht erfüllt werden kann, liegt am in (2) objektiv vorausgesetzten Selbst, welches KL – so wurde im letzten Abschnitt plausibilisiert und angenommen – fehlt.

Das fehlende Selbst bedeutet außerdem, dass KL der Fürsorge abseits der Verarbeitung zur Zuordnung von Verhaltensweisen kein Gewicht beimessen können. Die Fürsorge kommt ihnen nicht zugute wie einem Menschen mit authentischen Gefühlen, Bedürfnissen und Interessen; ebenso ist ihre Wertschätzung für erhaltene Fürsorge nicht echt. Selbst wenn die Intention darin besteht, etwas zurückzugeben, ist die einzige profitierende Partei der illusionären Liebesbeziehung die menschliche. Der Wunsch nach Fürsorge, deren Sinn über die eigene Person hinausgeht, müsste folglich nach menschlichen Beziehungspartnern und Beziehungspartnerinnen suchen lassen.

Um den genuinen Egozentrismusvorwurf zu widerlegen, müsste der Grund der Liebesbeziehung in authentischen Faktoren außerhalb denen der menschlichen Beteiligten liegen. Dies wäre bei therapeutischer Nutzung gegeben: So bereits das sexualtherapeutische Potential von Sex-Robotern diskutiert wird (Cox-George und

¹⁰ So das Wort „Wohl“ einen stärkeren Bezug zum Subjekt suggeriert als das „Gute“, ist diese Interpretation stärkerer Rechenschaft schuldig. Da dieser Argumentationsstrang aber ohnehin fehlschlägt, wird auf diesen verzichtet.

Bewley 2018, 162), könnten KL tiefgehender bei der Behandlung von Traumata oder anderen beziehungsbezogenen psychischen Pathologien helfen. Da hierbei nicht nur das eigene Wohl, sondern auch das künftiger Beziehungspartner:innen im Fokus steht, ist diese Form nicht ausschließlich selbstgerichtet. Gleichzeitig ist der Wert der Beziehung zur Therapie nicht intrinsisch. Es ginge nicht um den Aufbau einer dauerhaften Beziehung mit dem KL – wie es hier als notwendig gesetzt wurde –, sondern eher um die eigene Genesung und Vorbereitung auf wirkliche Liebe, mit Ls auf Fürsorge. Diese externe Motivation stellt zwar den Egozentrismus innerhalb der Beziehung mit dem KL infrage, ist jedoch mit (3) unvereinbar, da im Nachgehen der simulierten Interessen des KL die eigenen Interessen nach gesundem Selbst realisiert werden. Deshalb handelt es sich auch in Fällen therapeutischer Verwendung nicht nur nicht um eine Liebesbeziehung, sondern auch um keine Beziehung frei von Egozentrismus.

Mit dem Aufweis, dass Erwartungen und Handlungen letztlich nur im eigenen Interesse gründen, ist die Verwendung von KL (außer für Therapie) egozentrisch. Dass damit jede intendierte Liebesbeziehung mit KL – wenn auch die äußere Wirkung anders sein mag – egozentrisch ist, sagt jedoch noch nichts über dessen ethische Zulässigkeit.

4.3 Ethische Implikationen

Von den vielen Fragen ethischer Relevanz, die sich im Kontext von KL stellen („Wie sollten, dürfen diese aussehen?“ „Sind sie zulässig, wenn sie Tendenzen zur Vereinsamung verstärken?“ usw.), wird hier nur diejenige nach der Zulässigkeit des Egozentrismus thematisiert. Grundsätzlich zu bemerken ist, dass eine generische Bewertung dessen wegen Kontextabhängigkeit nicht sinnvoll ist. Dies gilt bereits im Kontext authentischer Liebesbeziehungen: Personen p und q etwa hatten zunächst eine harmonische Liebesbeziehung geführt, q jedoch offenbart zunehmend toxische Verhaltensweisen. Trotz versuchter Diskussion oder Motivation zur Therapie

möchte q, die emotional von p abhängig ist, sich nicht ändern. In dieser Situation scheint der Rat an p, q zu verlassen und sich auf das eigene Interesse zu konzentrieren, nicht problematisch. Kritisch wäre im Gegensatz, wenn q sich zu Beginn der Beziehung verstellt hätte und p nur Aufmerksamkeit und Fürsorge entgegengebracht hätte, um sie an q zu binden und sie schließlich zur Aufwertung ihres Egos zu missbrauchen. Beide Fälle erfüllen die hiesige Setzung des Begriffes von Egozentrismus, sind ethisch jedoch unterschiedlich zu bewerten.

Die illusionäre Liebesbeziehung mit KL stellt einen Sonderfall dar, da Menschen nur egozentrisch sein können. Mehr noch ist das Versprechen des Geliebt-Werdens zentral, so gerade hierfür Programmierbarkeit eine Rolle spielt. Ohne den Wunsch individueller Anpassung des Gegenübers bestünde keine Notwendigkeit auf KL zurückzugreifen – zumal diese nach Ls weder wirklich lieben noch geliebt werden können.

Ein generelles Bedenken am Egozentrismus in Verbindung mit KL kann anhand von Kants Argument gegen Tierquälerei konstruiert werden. Kant stellt Gewalt gegenüber Tieren, insofern sie Schmerzen verursacht, als moralisch verwerflich dar, wobei seine Begründung nicht vom Leid der Tiere ausgeht, sondern von der Pflicht von Menschen gegenüber anderen Menschen. Durch Tierquälerei würde das natürliche „Mitgefühl abgestumpft“ (Kant, MdS II, A 108), was die Behandlung anderer Menschen beeinflusst.¹¹ Die Tendenz zu moralisch prekärem Verhalten anderen gegenüber steigt im Zuge der Verrohung.

In diesem Argument liegt der Fokus auf dem handelnden Umgang von Menschen mit anderen Lebewesen. Um es für den hiesigen Fall fruchtbar zu machen, bedarf es zweier Anpassungen. Die erste ist die Adaption an Maschinen, wie sie innerhalb der Debatte bereits vollzogen wurde. (Loh 2019, 77) In dieser Form des Argumentes hat auch das Verhalten zu Maschinen Auswirkungen auf das Verhalten

¹¹ Wenn auch dieses Argument mit dem philosophischen Gedankensystem Kants verknüpft ist, bedarf der Kern desselben keiner weiteren Affirmation oder Adaption weiterer Elemente des Systems. Die Anziehung verpflichtet also nicht zur Akzeptanz weiterer Theorieelemente.

gegenüber anderen Menschen. Die zweite Anpassung stellt eine Inversion dar. Denn wenn auch das Lieben respektive Befürsorgen als Tätigkeit eine Rolle spielt, liegt der Fokus auf dem Geliebt-Werden. Das Argument muss somit bedeuten, dass gerade die Weise, wie Menschen sich von Maschinen wie KL behandeln lassen, einen Einfluss auf das Verhalten gegenüber anderen Menschen hat.

In Anbetracht dessen, dass Liebesbeziehungen eine besonders starke Form der Intimität darstellen und ein Großteil der Lebenszeit mit dem oder der Partner:in verbracht wird, scheint ein Einfluss des Gegenübers auf die Persönlichkeit unvermeidlich. Das Spektrum des Persönlichkeitswandels ist durch Programmierbarkeit nach den eigenen Vorstellungen komplex und lässt viele Ergebnisse zu. So könnte sich Person q so umsorgen lassen, dass ihr KL ihr verständnisvoll zuspricht, sich das Rauchen abzugewöhnen, was positive Auswirkungen etwa auf die Kinder ihrer vorigen Ehe hätte. Zwar stellt dies innerhalb der Liebesillusion noch immer aus obigen Gründen Egozentrismus dar, jedoch können Entwicklungen hin zu etwa einem tugendhaften Charakter positive Auswirkungen außerhalb der Beziehung auf das (authentische) soziale Umfeld haben.

Trotz möglicher positiver Wirkungen offenbart die grundsätzliche, individuelle Anpassbarkeit des Verhaltens der Maschine die Problematik: Es besteht die Tendenz, die Erwartung der Erfüllung eigener Bedürfnisse in sozialer Interaktion vorauszusetzen. Aufgrund des engen Kontakts zur Maschine kann die Gewöhnung an ein Gegenüber eintreten, dessen simulierte Interessen und Handlungen den eigenen Erwartungen entsprechen. Da es sich gerade um die Simulation engster, sozialer Interaktion handelt, entsteht die Gefahr, andere Menschen als autonome Subjekte mit eigenen Interessen weniger wertzuschätzen. Die Gefahr liegt also – anders als etwa für dinglichere Sex-Roboter zu vermuten – weniger in der Tendenz, andere zu objektivieren, da KL wie Menschen auftreten. Stattdessen könnte die Fähigkeit in Mitleidenschaft gezogen werden, die authentischen Interessen eines vom Selbst unabhängigen Gegenübers zu achten oder diese in eigenen Überlegungen und Handlungen miteinfließen zu lassen.

Zwar können mangels empirischer Daten keine Äußerungen über die Wirklichkeit oder vermeintliche Intensität dieser Tendenz getätigt werden; dass die soziale Umwelt, mithin Beziehungspartner:innen, jedoch einen Einfluss auf die Persönlichkeit haben, scheint keine schwergewichtige Annahme zu sein. *Dass* solche Tendenzen sich ergeben können, erscheint folglich zumindest nicht abwegig.

Der Wunsch, von anderen als eigenständiges Individuum mit eigenen Wünschen und Interessen wahrgenommen und geachtet zu werden, lässt diese Tendenz aus ethischer Sicht problematisch erscheinen. Sich nicht auf die Vorstellungen unabhängiger anderer einlassen zu können oder diesen sogar negativ – etwa genervt – gegenüberzustehen, ist für ein gelingendes Zusammenleben abträglich. Für eine gültige Beurteilung müssen offenkundig weitere Faktoren einbezogen werden. So muss beispielsweise der auf KL übertragbare, in Populärmedien häufig aufgewiesene Vorteil von Sex-Robotern, auch Menschen, die aufgrund von Alter oder Krankheit keine Partner:innen finden, Liebe zu ermöglichen (Alys 2017; Murti 2020; Wahl 2020), durchdacht und einbezogen werden. Die Problematik, die sich aufgrund der möglichen Tendenz ergibt, wird aber durch solche Zusätze nicht aufgehoben, sondern eher kontextualisiert. Innerhalb einer Reflexion zur Zulassung von KL – unabsehbar, aber nicht unmöglich – muss dieses Argument daher mitbetrachtet werden.

5 Konklusion

Keine philosophische Diskussion ist vollständig und kann unabhängig von ihren vorausgesetzten Begriffen verstanden werden; insofern können und wollen die gemachten Argumente keinen umfangreichen Geltungsanspruch erheben. Über diese theoretischen Schwierigkeiten hinaus sind auch empirische Einflussquellen zu beachten: Technologische Innovationen sind außerhalb der Forschung kaum absehbar, sodass die Entwicklung maschineller Authentizität nicht ausgeschlossen werden kann; auch müsste erst belegt werden, ob wie vermutet die Tendenz zum

Verlust der Fähigkeit besteht, andere Menschen mit unabhängigen Vorstellungen und Interessen zu achten und wertzuschätzen – auch wenn die Kontemplation es nahezulegen scheint.

Nichtsdestoweniger ist mit gegebener Argumentation deutlich, dass die Rede von Liebe seitens KL und Liebesbeziehungen mit diesen gegenwärtig nicht möglich ist oder zumindest mehr Rechtfertigung bedarf, als von Fürsprechern und Fürsprecherinnen dieses Gedankenguts oft präsentiert wird. Die Utopie des Geliebt-Werdens wäre absehbar lediglich egozentrische Illusion und sieht sich außerdem mit ethischen Bedenken konfrontiert. Letztere sind insgesamt zwar in einem umfangreicher und differenzierteren Kontext zu sehen, was allerdings den Punkt nicht schmälert, dass ungewollte Konsequenzen durch die Verwendung von KL auftreten können. Noch vor der Möglichkeit der Realisierung wäre also zu klären, inwiefern der Einsatz von KL überhaupt wünschenswert wäre und nicht eher in eine Dystopie der Vereinsamung und Entsozialisierung münden würde.

Literaturverzeichnis

- Alys, Stephanie: „Sex robots of the future could raise life expectancy and improve mental health“ 2017. <https://www.ibtimes.co.uk/sex-robots-future-could-raise-life-expectancy-improve-mental-health-1641328> (01.05.2023).
- Cheok, Adrian; Samani, Hooman. „Probability of love between robots and humans“ [Konferenzbeitrag]. 2010 IEEE/RSJ International Conference on Intelligent Robots and Systems. Taipeh: IEEE, 2010. 5288–5293.
- Cox-George, Chantal; Bewley, Susan. „I, Sex Robot: the health implications of the sex robot industry“. *BMJ Sexual & Reproductive Health* Jg. 44 (2018): 161–164.
- Demmerling, Christoph; Landweer, Hilge. *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: Metzler, 2007.
- Dennett, Daniel. „Consciousness in Human and Robot Minds“. In: *Cognition, Computation, and Consciousness*. Hrsg. Masao Ito, Yasushi Miyashita und Edmund Rolls. New York/Oxford/Tokyo: Oxford University Press, 1997. 17–29.

- Döring, Nicola; Poeschl, Sandra. „Love and Sex with Robots: A Content Analysis of Media Representations“. *International Journal of Social Robotics* Jg. 11 (2019): 665–677.
- Frankfurt, Harry. *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Frankfurt, Harry. *Reasons of Love*. Princeton/Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Graf, Philipp; Compagna, Diego; Maibaum, Arne. „Pflege-, Therapie, oder Sexroboter? Ergebnisse einer Szenario-Studie zum Einsatz sozialer Robotik“. *TATUP – Zeitschrift für Technikfolgenabschätzung in Theorie und Praxis* Jg. 29 (2020): 52–57.
- Haggard, Patrick; Lau, Hakwan. „What is volition?“. *Experimental Brain Research* Jg. 229 (2013): 285–287.
- Halwani, Raja. *Philosophy of Love, Sex, and Marriage*. London: Routledge, 2010.
- Heil, Reinhard; Wadephul, Christian; Wendland, Karsten. „Robotik und die Zuschreibung von Bewusstsein“. In: *Die digitale Revolution und ihrer Kinder. Brennpunkte digitaler Ethik*. Hrsg. Hanna Fülling und Gernot Meier. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungen, 2019. 27–35.
- Hüntelmann, Rafael. *Grundkurs Philosophie IV. Das Leib-Seele-Problem*. Neunkirchen-Seelscheid: editiones scholasticae, 2015.
- Kant, Immanuel. „Die Metaphysik der Sitten“. In: *Kant. Werke in zwölf Bänden*. Band 8. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Insel Verlag, 1956.
- Levy, David. „The Ethical Treatment of Artificially Conscious Robots“. *International Journal of Social Robotics* Jg. 1 (2009): 209–216.
- Loh, Janina. „Maschinenethic und Roboterethik“. *Handbuch Maschinenethic*. Hrsg. Oliver Bendel. Wiesbaden: Springer VS, 2019. 75–94.
- Marino, Patricia. *Philosophy of Sex and Love. An Opinionated Introduction*. London: Routledge, 2019.
- Murti, Aditi: „Can Sex Robots Improve Quality of Life for Elderly, Disabled People Who Don't Have Human Companionship?“ 2020. <https://theswaddle.com/can-sex-robots-improve-quality-of-life-for-elderly-disabled-who-dont-have-human-companionship/> (01.05.2023).
- Nordmo, Morten; Øverbø Næss, Julie; Folkestad Husøy, Marte; Nordmo Arnestad, Mads. „Friends, Lovers, or Nothing: Men and Women Differ in Their Perceptions of Sex Robots and Platonic Love Robots“. *Frontiers in Psychology* Jg. 11 (2020): 1–10.

- Sætra, Henrik. „Loving robots changing love: Towards a practical deficiency-love“. *Journal of Future Robot Life* Jg. 3 (2022): 109–127.
- Schäfer, Noel. *Revolution Smartphone. Endlich mehr Zeit, weniger Zeit zu haben*. Nordstedt: BoD – Books on Demand, 2021.
- Soble, Alan. „Union, Autonomy, and Concern“. In: *Love Analyzed*. Hrsg. Roger Lamb. Boulder: Westview Press, 1997. 65–97.
- Song, Xia; Xu, Bo; Zhao, Zhenzhen. „Can people experience romantic love for artificial intelligence? An empirical study of intelligent assistants“. *Information & Management* Jg. 59 (2022): 1–10.
- Sullins, John. „Robots, Love, and Sex: The Ethics of Building a Love Machine“. *IEEE Transactions on Affective Computing* Jg. 3 (2012): 389–409.
- Turkle, Sherry. *Alone together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books, 2011.
- Viik, Tõnu. „Falling in love with robots: a phenomenological study of experiencing technological alterities“. *Paladyn, Journal of Behavioral Robotics* Jg. 11 (2020): 52–65.
- Wahl, David: „The Pros and Cons of the New Age of Sex Robots“. 2020. <https://www.psychologytoday.com/ca/blog/sexual-self/202011/the-pros-and-cons-the-new-age-sex-robots> (01.05.2023).
- Weixler, Melanie; Oberlerchner, Herwig. „Objektophilie – Die Liebe zu Dingen“. *psychopraxis. neuropraxis* Jg. 21 (2018): 210–213.
- White, Richard. *Love's Philosophy*. Washington DC: Rowman & Littlefield, 2001.
- Wonderly, Monique. „Love and Attachment“. *American Philosophical Quarterly* Jg. 54 (2017): 223–250.
- Wulf, Christoph. „Der Andere in der Liebe“. In: *Liebe. Zur Anthropologie einer Grundbedingung pädagogischen Handelns*. Hrsg. Johannes Bilstein und Reinhard Uhle. Oberhausen: Athena, 2007. 35–48.

Filmverzeichnis

Her. Dir. Spike Jonze. Annapurna Pictures, 2013.

Ich bin dein Mensch. Dir. Maria Schrader. Majestic Filmverleih, 2021.

Star Trek: The Next Generation. Dir. Gene Roddenberry, Maurice Hurley, Rick Berman, Michael Piller und Jeri Taylor. Paramount Domestic Television, 1987–1994.

Cedric Isbrandt hält einen Zweifachbachelor in Philosophie und Kunstgeschichte und studiert derzeit die beiden Master Philosophie sowie *Peace and Conflict Studies*. Seine akademischen Interessen liegen in Theorien des Friedens, der Sozialphilosophie, der Sprachphilosophie und der Philosophie der Natur. Weitere Interessengebiete sind unter anderem globale Ideengeschichte und Theorien der Psyche.

Rebecca Moser

Zwischen Maschinen und Menschlichkeit

Eine Untersuchung der Verschmelzungstheorie in der Beziehung zwischen Menschen und Maschinen

1 Einführung

In den vergangenen Jahrzehnten hat sich die Robotik rasant weiterentwickelt und so wurde die Frage aufgeworfen, ob es möglich ist, eine emotionale Bindung zu einer Maschine, besonders wenn diese menschenähnlich aussieht, aufzubauen. Diese Thematik betrifft die Beziehung zwischen Menschen und Maschinen und wirft sowohl moralische als auch philosophische Fragen auf. Die Vorstellung von Menschen, die sich in (menschenähnliche) Maschinen verlieben, hat ihren Ursprung in der Science-Fiction-Literatur. Mit den Fortschritten in der modernen Robotik und künstlichen Intelligenz hat sich dieses Thema jedoch zunehmend von der Fiktion in

die reale Welt verlagert. Doch bevor eine Diskussion über die Liebe zwischen Menschen und Maschinen möglich ist, muss zuerst die Liebe selbst diskutiert werden.

In diesem Text wird die Verschmelzungstheorie als eine mögliche Theorie der Liebe thematisiert. Zunächst werden die Grundlagen der Verschmelzungstheorie gemäß der Interpretation von Patricia Marino aus ihrem Buch *Philosophy of Sex and Love. An Opinionated Introduction* (2019) angeführt. Hierbei werden die wichtigsten Punkte des fünften Kapitels dieses Buches, das die Überschrift „Union theory“ trägt, zusammengefasst und kommentiert. Im Fokus stehen dabei die modernen Interpretationen der Verschmelzungstheorie des amerikanischen Philosophen Robert Nozick. Hierbei werden mögliche Schwachstellen und Inkonsistenzen dieser Theorie untersucht. Nach diesem Abschnitt wird es möglich sein, die Verschmelzungstheorie theoretisch als eine Theorie der Liebe anzuwenden. Dies könnte insofern hilfreich sein, als sie bei kritischen Reflexionen zur Liebe in der gegenwärtigen liberalisierten westlichen Welt und der daraus entstandenen Pluralisierungen der Lebensformen Orientierung geben kann. Im zweiten Teil der Arbeit wird die Verschmelzungstheorie auf den Science-Fiction-Film *Ich bin dein Mensch* (Schrader 2021) angewandt. Dabei wird analysiert, wie die einzelnen Akteure bzw. Akteurinnen diese Theorie verkörpern, und es wird untersucht, ob es gemäß der Verschmelzungstheorie möglich ist, eine Maschine zu lieben und als Mensch mit einer Maschine zu verschmelzen.

2 Die Verschmelzungstheorie der Liebe

Am Anfang des Kapitels „Union theory“ fragt Marino, weshalb wir eine Theorie der Liebe brauchen, und gibt drei Antworten: Eine Theorie der Liebe kann helfen, populäre Vorstellungen von Liebe kritisch zu reflektieren, theoretische Fragen an die Liebe zu stellen (und Antworten zu finden) und die Verwobenheit von Liebe und sozialer Realität sichtbar zu machen. (Marino 2019, 69–70) Sie führt dazu in

zwei Theorien der Liebe ein. Eine ist die sogenannte Verschmelzungstheorie. Diese scheint auf den ersten Blick ein sehr konservatives Konzept zu sein, welches man eher dem zwanzigsten Jahrhundert zuordnen könnte, als das Leben der Ehe-, Hausfrau und Mutter thematisiert und gefühlsmäßig aufgeladen wurde. Schließlich sei es förderlich, wenn Frauen als primäres Lebensziel die Suche nach der anderen Hälfte hätten und nach der Findung die „logische“ weitere Laufbahn verfolgen: eine gute Ehe-, Hausfrau und Mutter zu sein, um für neue Arbeitskräfte zu sorgen und die alte Arbeitskraft so lange wie möglich arbeitsfähig zu halten. Doch die Verschmelzungstheorie lässt sich auf die Antike zurückführen; genauer gesagt auf Aristophanes und dessen Kugelmenschenmythos. Der Kugelmenschmythos ist ein Mythos, der in Platons *Symposion (Das Gastmahl)* vorkommt. Aristophanes, ein berühmter antiker Komödiendichter, präsentiert diesen Mythos als Teil seiner Rede während des Symposions. Demnach waren die Menschen Kugelwesen, die zur Strafe in zwei Hälften geteilt wurden, wie auch Angelika Krebs in *Zwischen Ich und Du* den Kern dieses Mythos zusammenfassend schreibt: „Die Kugelmenschen waren von gewaltiger Kraft und Stärke; sie wollten sich Zugang zum Himmel bahnen und die Götter angreifen. Um ihrem Übermut Einhalt zu gebieten, zerschnitt Zeus sie in zwei Hälften.“ (Krebs 2015, 25) Dank dieser übermütigen Kugelmenschen und der darauffolgenden Bestrafung seien wir Menschen nun dazu verdammt, unsere andere (bessere) Hälfte selbst zu finden, um uns selbst (wieder) als ganz zu erleben. (Krebs 2015, 25) Diese Idee ist Grundlage für romantische und dramatische Geschichten sowohl in Romanen, Filmen als auch in persönlichen Beziehungen, wobei der Umstand, dass im Kugelmenschenmythos die resultierende heterosexuelle Anziehung nur eine mögliche Variante ist, meist übergangen wird.

Aber auch in der gegenwärtigen Philosophie ist die Verschmelzungstheorie aktuell und in ständiger Weiterentwicklung. Einer dieser Weiterentwickler in dieser Diskussion ist Robert Nozick, wie in Marinos Buch deutlich wird. In seinem Überdenken des gemeinsamen „Wir“, das sich aus der Verbindung von zwei Personen ergibt, präsentiert Nozick eine neu konzipierte Formel. Anstelle der

einfachen Gleichung „Ich + Du = Wir“ macht er, laut Marino, ein „Ich + Du = Ich + Du + Wir“. (Marino 2019, 72) Durch diese Umformulierung, so Marino, gibt es einen Ausweg aus der logischen Unmöglichkeit einer Verschmelzung zweier Personen zu einer einzigen Einheit. Er betont explizit, dass es sich immer um ein sogenanntes Begehr zu Verschmelzung handelt, aber nie mit dem (unmöglichen) Ziel einer echten Verschmelzung. (Marino 2019, 72) Bevor es jedoch zu diesem Begehr kommen kann, benötigt es zuvor die Verliebtheit zweier Personen. Diese Verliebtheit kann nach Nozick, so die Interpretation von Marino, zwei unterschiedliche Ausgänge haben: entweder ein Abschwächen der Verliebtheit, das aufgrund eines Nicht-Erwiderns der Liebe vonstatten geht, oder die Erwiderung der Liebe und infolgedessen ein gemeinsames Begehr, zu einem „Wir“ zu werden. (Marino 2019, 72)

Des Weiteren heißt es bei Nozick, dass die Verschmelzung zu einem Wir unterschiedlich erfolgen kann und personenabhängig ist. Je nachdem, wie sehr es die Persönlichkeit zulässt, kann das Wir das Selbst ganzheitlich oder nur teilweise einnehmen. Hier gibt es zwei Optionen: „The individual self can be related to the *we* it identifies with in two different ways. It can see the *we* as a very important *aspect* of itself, or it can see itself as part of the *we*, as contained within it.“ (Nozick 1991, 421) Nozick behauptet demnach, dass das Wir ein Teil des Selbst ist oder das Selbst Teil des Wir. Es sei wichtig zu betonen, so Marino, dass sich daraus drei unterschiedliche Formen bilden können. Es kann demnach sein, dass beide Partner:innen das Selbst als Teil des Wir integriert haben, beide Partner:innen das Wir als Teil des Selbst integriert haben oder die Partner:innen die jeweils andere Option integriert haben, d.h. einer: r hat das Selbst als Teil des Wir und der oder die andere das Wir als Teil des Selbst. (Marino 2019, 75)

Marino sieht in allen drei Verschmelzungsformen des Wir mögliche Probleme. Wenn beide Individuen das Selbst als Teil des Wir haben, würden Vorlieben geteilt und die individuellen Vorlieben vernachlässigt werden, denn beide Individuen würden vollständig in die gemeinsame Verschmelzung aufgenommen sein. (Marino

2019, 75–77) Ich würde an dieser Stelle Marino widersprechen, denn diese Auffassung würde bedeuten, dass man die Verschmelzung als die ursprüngliche, von Aristophanes geprägte, interpretiert, nämlich als eine einzige Einheit. Nach Nozick aber gibt es bei der Verschmelzung immer ein Ich, ein Du sowie ein Wir. Es könnte sein, dass die beiden Personen ihr jeweiliges Ich sehr stark unterdrücken und das Wir deshalb viel Raum einnehmen kann. Ich stimme zu, dass dies zu Problemen der Selbstbestimmung führen kann, jedoch nicht, dass dies zu einem Verlust der individuellen Identität führt. Eine leichter denkbare Form der Verschmelzung des Wir ist die Verschmelzung eines Teiles des Selbst. Wenn Partner:in A beispielsweise ein großes Bedürfnis nach Bewegung hat und die Zeit für dieses Ausleben nur an den Wochenenden möglich ist, könnte Partner:in B sich auch auf dieses Bedürfnis einlassen, damit beide gemeinsam Zeit verbringen können. Es kann nun sein, dass Partner:in B die Bewegung mit der Zeit als eigenes Bedürfnis ansieht (schließlich werden Menschen von Gewohnheiten geprägt), allerdings muss dies nicht der Fall sein. Marino argumentiert, dass persönliche Vorlieben und Bedürfnisse erhalten bleiben können, es jedoch schwierig sei zu bestimmen, was zu dem Selbst und was zu dem Wir gehört. Marino fragt: „Which aspects of the self, or interests, remain tied to individuals, and which are part of the ‚we‘?“ (Marino 2019, 76) Möglicherweise müssen beide Partner:innen dies in der jeweiligen Beziehung stets neu aushandeln, was zu der jeweiligen Spezifik einer Beziehung führen kann.

Nach Nozick gibt es allerdings, wie erwähnt, noch eine dritte Verschmelzungsmöglichkeit des Wir, und zwar die asymmetrische. Die eine Person hat das Selbst als Teil des Wir und die andere das Wir als Teil des Selbst. Hier sieht Marino eine besondere Gefahr, da nur eine Person eine individuelle Identität außerhalb der Beziehung hat und die andere Person sich nur mehr als das Wir sieht. (Marino 2019, 77) Sie schreibt hierzu: „[...] this seems the most dangerous and pernicious option, because it seems too much like one person being subsumed into another, making themselves subordinate, and also too much at risk if the relationship sours.“ (Marino 2019, 77)

Die Möglichkeit von Unterdrückung macht die Verschmelzungstheorie zu einer häufig kritisierten Liebestheorie.

3 Kritikpunkte

Ich möchte an dieser Stelle auf einige der gängigsten Kritikpunkte der Verschmelzungstheorie eingehen. Durch die Verschmelzung zu einem gemeinsamen Wir kann es zur Unterdrückung des oder der Schwächeren kommen. Vor allem wird die Unterdrückung von Frauen befürchtet und dies ist mit Blick in die Geschichte eine berechtigte Befürchtung. Sowohl aufgrund der Geschichte als auch der Tatsache, dass Frauen nach wie vor in patriarchalen Gesellschaften leben, könnte es vor allem in heterosexuellen Partnerschaften zu Ängsten vor Unterdrückung kommen. Wenngleich Frauen- und Emanzipationsbewegungen neue Freiheiten für Frauen sichtbar und teilweise durchgesetzt haben, müssen Frauen kontinuierlich für ihre Rechte kämpfen und dies sowohl im öffentlichen als auch im privaten Kontext.

Eine Liebesbeziehung nach der Verschmelzungstheorie birgt für Krebs eine weitere Gefahr: die Auflösung von Autonomie und Individualität der jeweiligen Partner:innen.

Es [das Verschmelzungsmodell; Krebs spricht vom Fusionsmodell] begreift den Liebenden als einen, der den anderen einnehmen, aufsaugen, besitzen will oder von ihm eingenommen, aufgesaugt, besessen werden will. Es denkt Gemeinschaft vorpersonal oder regressiv, als Zurück zu einem seligen Zustand der Ganzheit. (Krebs 2015, 13)

Dieser Umstand dürfte einer der wichtigsten Gründe sein, weshalb die Feministischen Theorien das Verschmelzungsmodell abgelehnt haben. Es sollte an dieser Stelle jedoch differenziert bewertet werden, anstatt das gesamte Verschmelzungsmodell zu verwerfen. Wenngleich die Unterdrückung von Personen abzulehnen ist, erscheint es weniger verwerflich, wenn eine Person aus freiem Willen eingenommen, aufgesaugt und besessen werden will. Psychologisch betrachtet

erfahren wir im Laufe des Lebens mehrere psychische Verletzungen, die wir im besten Falle verarbeiten und somit „heilen“ können. Wenn eine Person durch das Eingenommen-, Aufgesaugt- und Besessen-Sein ein Gefühl der Sicherheit bekäme, könnte dies beim Aufarbeiten von Verletzungen helfen. Das Problem liegt möglicherweise weniger in dieser spezifischen Theorie der Liebe als im generellen Besitzdenken in einer kapitalistischen Gesellschaft.

Ein weiterer Kritikpunkt der Verschmelzungstheorie liegt in der Einwirkung des Partners oder der Partnerin auf das Selbst. Robert C. Solomon weist darauf hin, dass wenn sich zwei Menschen verlieben und zu einer Einheit werden, dies dazu führen kann, dass sie sich selbst neu definieren und somit alte Identitäten oder alte soziale Verhaltensweisen neu denken. (Kronqvist 2019, 979) Doch gehören Einwirkungen und Veränderungen des Selbst nicht zum Leben in einer Gesellschaft? Denn es ist nicht nur ein:e (Lebens-)Partner:in, der oder die auf eine Person einwirken kann. Es könnte auch eine neue Arbeitsposition sein. Angenommen, eine Person würde in der Firma eine Führungsposition einnehmen, dann müsste diese sich höchstwahrscheinlich neue Eigenschaften und Fähigkeiten aneignen, um diese Position gut ausführen zu können. Dies wiederum könnte Auswirkungen auf das Selbst haben. Es könnte zudem sein, dass die Person sich immer mehr mit ihrer neuen Arbeitsposition identifiziert und sozusagen mit dieser Stelle verschmilzt. Dieser Argumentation zufolge wäre es nicht nur die Liebesbeziehung nach der Verschmelzungstheorie, die zu einer Veränderung des Selbst führen kann. Vielmehr können es alle möglichen Lebenssituationen sein. Wahrscheinlich ist bei einer Kritik an der Verschmelzungstheorie vor allem die Angst vor einem Autonomieverlust vorherrschend. Nozick bestärkt diese Angst, indem er dafür plädiert, dass Entscheidungen der Verschmelzungstheorie gemäß nur einvernehmlich getroffen werden können, zumindest nach der Interpretation von Marino. Sie schreibt: „Nozick seems to suggest that all decisions must be based on a kind of mutuality, acknowledging that this would entail that even the decision to end the relationship cannot be made unilaterally.“ (Marino 2019, 73) In der gegenwärtigen (neo-)liberalen (Markt-)Gesell-

schaft scheint der Gedanke, dass volljährige Personen Entscheidungen nicht alleine treffen dürfen, unvorstellbar. Wenn eine Person in einer Arbeitssituation nicht zufrieden ist und gerne wechseln würde, aber vorerst die Einwilligung und Erlaubnis des Arbeitgebers oder der Arbeitgeberin brauchen würde, würden wir in einer sehr unfreien Welt leben. Wahrscheinlich würde sogar die Stimme des Arbeitgebers oder der Arbeitgeberin als gewichtiger erachtet, weil dieser Person mehr Macht zugesprochen würde. Diese Ungleichheit von Macht und Stärke sieht Marino auch in Liebesbeziehungen auf Basis der Verschmelzungstheorie als problematisch an, denn sie birgt die Gefahr, dass die stärkere Person ihre Meinung häufiger durchsetzen würde. (Marino 2019, 79)

Eine Möglichkeit, der Unterdrückung und der Aufgabe von Autonomie und Identität in Beziehungen entgegenzuwirken, ist laut Marino die Betrachtungsweise der Verschmelzungstheorie nicht als eine Verschmelzung von zwei Personen, sondern als eine Verschmelzung von Bedürfnissen und Wünschen, wenn sie von „simply as a merger of ends or desire“ schreibt. (Marino 2019, 77) Die Verschmelzung könnte laut Marino wie ein Korb mit unterschiedlichen Bedürfnissen und Wünschen gedacht werden. Wenn sich zwei Personen lieben, kreieren sie einen gemeinsamen Korb. Das Selbst bleibt jedoch weiterhin bestehen und kann auch immer vom Korb unterschieden werden.

Möglicherweise könnte diese Sicht aber zu weiteren Problemen führen, weshalb noch konkretere Überlegungen zum sogenannten Korb von Vorteil sein könnten. Geht es beispielsweise um alle Bedürfnisse und Wünsche einer Person oder nur um jene, die sich auf die gemeinsame Liebesbeziehung beziehen? Eine Person A könnte nämlich als allgemeines Bedürfnis haben, dass alles um sie herum stets sauber ist, weshalb sie einen großen Zeitaufwand auf sich nimmt, um Haushaltstätigkeiten zu erledigen. Wenn diese Person dann Person B als Partner:in hat, die dieses Bedürfnis nicht teilt und aus diesem Grund häufig Dreck hinterlässt, könnte das Bedürfnis der Sauberkeit von Person A nicht mehr als befriedigt gelten. Würde dies nun bedeuten, dass die beiden Personen sich nicht lieben, weil Person B die Bedürfnisse von Person

A nicht berücksichtigt beziehungsweise befriedigt? Es bleibt ungeklärt, ob Marino dies zur Liebesbeziehung zählen würde oder nicht. Wahrscheinlich würde das persönliche Bedürfnis nach Sauberkeit als Teil der Liebesbeziehung gelten, wenn es als ein wichtiger Teil dieser gesehen wird. Wenn sich beispielsweise zwei Partner:innen bei einem Putz-Workshop kennengelernt hätten und sich durch den Austausch über das Putzen näher gekommen wären sowie beide eine jeweilige Anziehung aufgebaut hätten, indem sie die Sauberkeit des oder der anderen begehrten, dann wäre dies eventuell ein wichtiger Teil des gemeinsamen Wir geworden. Der hinterlassene Dreck des oder der anderen könnte dann viel mehr als ein Liebesentzug aufgefasst werden als in dem vorherigen Beispiel. Andererseits können sich Bedürfnisse und Wünsche auch ändern. Würde dies dann bedeuten, dass die Verschmelzung aufgehoben ist?

Dies führt zu dem nächsten Kritikpunkt an der Verschmelzungstheorie. Sie scheint davon auszugehen, dass Verschmelzung ein fortlaufender Prozess ist: Zwei Personen verschmelzen immer mehr miteinander, bis die Verschmelzung vollständig erfolgt ist. Angenommen, in einer Paarbeziehung halten beide an der Verschmelzungstheorie fest und gehen davon aus, dass die Verschmelzung mit fortlaufender Zeit zunimmt. Vergleichbar ist die Idee mit Günther Anders' Bezeichnung der Fortschritts-Mentalität. „Zur Fortschritts-Mentalität gehört [...] eine ganz spezielle Idee von ‚Ewigkeit‘, nämlich die Vorstellung des niemals abbrechenden Besser-werdens der Welt; bzw. ein ganz spezieller Defekt: nämlich die Unfähigkeit, ein Ende auch nur zu *meinen*.“ (Anders 1968, 279) Folglich sollten zwei Partner:innen nach beispielsweise drei Jahren mehr verschmolzen sein als am Startpunkt ihrer Beziehung. Mit dieser Annahme wäre es auch plausibel abzuleiten, dass nicht mehr nach allen Befindlichkeiten/Bedürfnissen/Wünschen gefragt werden muss, sondern der oder die Partner:in die meisten bereits kennt. Die Kritik knüpft an diesem Punkt an, denn diese Sichtweise, so die Kritik, vernachlässige den Umstand, dass sich Befindlichkeiten/Bedürfnisse/Wünsche verändern können und eine anhaltende Kommunikation mit der oder dem Partner:in notwendig ist, um auf

„dem neuesten Stand“ zu sein. Die in der anfänglichen Kennenlernphase typischen „Bis-in-die-Nacht“-Gespräche werden möglicherweise zunehmend durch ein „Ich-weiß-schon-was-du-denkst“ ersetzt. Wie bereits erwähnt, könnte dies einerseits ein Zeichen einer weit fortgeschrittenen Verschmelzung sein. Andererseits kann gerade dieser Umstand Paare entweder in die Paartherapie, zur Beendigung der Beziehung oder zum Resignieren führen. Bei Krebs heißt es, dass wenn man jemanden wirklich liebt, man den eigenen Egoismus überwinden muss. (Krebs 2015, 21) Das Streben nach dem Einswerden scheint jedoch eine egoistische Handlung zu sein. Der oder die Einzelne hat das innere, unangenehme Gefühl des „Nicht-Vollkommen-Seins“ und möchte dies (egoistischerweise) wegbekommen. Für das Einswerden brauchen wir den oder die andere:n. Wir benutzen den oder die andere:n sozusagen für unsere eigenen Interessen. Doch kann man hier dann noch von Liebe sprechen? Krebs meint hierzu, dass eine Beziehung,

[...] in welcher die Partner nur benutzen, und sei es in aller moralisch gebotenen Fairness und Freundlichkeit, [...] so wenig den Titel „Liebe“ [verdient] wie eine Beziehung, in welcher die Partner einander nur als austauschbare Platzhalter attraktiver Eigenschaften, der Schönheit, Klugheit oder Ware etwa, betrachten. Liebe ist nur da gegeben, wo die Partner erstens ihren Egoismus zumindest ein Stück weit überwinden und sich zweitens dem anderen auch in seiner Partikularität zuwenden. (Krebs 2015, 21)

Wenn die jeweiligen Partner:innen ihren Egoismus überwinden können und sich dem oder der anderen in seiner bzw. ihrer Partikularität zuwenden, wäre dann eine Verschmelzung möglich? Möglicherweise. Doch hier gilt es zu differenzieren, denn es gibt verschiedene Verschmelzungsformen.

4 Verschmelzungsformen

Elke Elisabeth Schmidt nimmt in ihrem Artikel „Sind Liebende jemals eins? Die Rekonstruktion der Verschmelzungstheorie der Liebe“ eine Dreiteilung vor: das *starke ontologische Modell*, das *strebende Modell* und das *moderate ontologische Modell*. Das

starke ontologische Modell besagt, dass die Liebenden zu einer einzigen Person verschmelzen wollen, das strebende Modell, dass die Verschmelzung niemals vollständig erreicht werden kann, und das moderate ontologische Modell, dass die Liebenden weiterhin in ihrer Einzigartigkeit existieren, aber durch ihre Liebe eine Verbindung eingehen, die mehr als die bloße Summe der einzelnen Personen darstellt. Nun argumentiert Schmidt für das moderate ontologische Modell. An dieser Stelle wird aber für das strebende Modell als das Idealmodell für eine Liebesbeziehung nach der Verschmelzungstheorie argumentiert. Wie bereits oben erwähnt wurde, ist höchstwahrscheinlich genau das Streben und „Erreichen-Wollen“ jene Energie, die zwei Menschen wie ein Ganzes fühlen lassen kann. Wenn ein:e Partner:in den anderen Menschen ständig nach seinen Bedürfnissen und Wünschen fragt, diese ernst nimmt und zu erfüllen versucht, um diesem näher zu sein, dann kann dies bei dem anderen ein gutes Gefühl auslösen. Da Menschen sich ständig verändern, scheint es besonders wichtig zu sein, dass das Streben, den anderen kennenzulernen, nicht nachlässt. Dann wäre eine Verschmelzung nach der Verschmelzungstheorie möglich. Doch wie sieht es auf diesem Hintergrund mit einer Liebe zwischen Menschen und Maschinen aus?

5 Kann das Verschmelzungsmodell in der Zukunft funktionieren? Mit besonderem Fokus auf eine Liebesbeziehung zwischen Menschen und Maschinen

In dem Film *Ich bin dein Mensch* von Maria Schrader wird die Frage aufgeworfen, ob es für einen Menschen möglich ist, mit einer Maschine eine (Liebes-)Beziehung aufzubauen. Hierbei ist zu betonen, dass es sich um eine Maschine handeln würde, die, wie in dem Film dargestellt, äußerlich nicht von einem Menschen unterscheidbar ist. Zudem müsste eine sozialkonstruktivistische Sichtweise wie bei Anne Foerst eingenommen werden, die Hans-Dieter Mutschler folgendermaßen wiedergibt:

Nach Foerst ist Personsein weder ein biologisch-empirisches noch ein metaphysisch-ontologisches Datum, sondern es wird gesellschaftlich zugeschrieben. Da wir, wie empirische Untersuchungen bestätigen, Robotern in dem Maße Personenstatus zuschreiben, wie wir ihnen ähnlich sind, ergibt sich von hier aus ein fließender Übergang zwischen beiden. (Mutschler 2009, 218)

Im Sinne des *risk-poolings* wäre das Eingehen einer Beziehung mit einer Maschine tatsächlich eine gute Entscheidung. *Risk-pooling* bedeutet, dass eine Kosten-Nutzungs-Rechnung zum Abwägen der Beziehungstauglichkeit des Partners oder der Partnerin erstellt wird. (Marino 2019, 82) Eine humanistische Moral lehnt es ab, andere Menschen lediglich wie eine Ware zu behandeln. Aber bei einer Maschine stellt sich durchaus die Frage, ob dies ebenso moralisch bedenklich wäre. Zu berücksichtigen wäre zumindest, dass wenn Menschen die Maschinen als ihre Untertanen sehen, als Gebrauchsgegenstände, dies negative Auswirkungen auf den Umgang mit anderen Mitmenschen haben könnte (siehe den Sammelbandbeitrag von Astrid Zangerle-Willingshofer zum Thema Objektifizierung). Nehmen wir nun aber einmal an, dass ein Mensch sich dazu entscheidet, eine Maschine zu kaufen und deshalb eine Kosten-Nutzen-Rechnung anstellt. Er würde möglicherweise zu dem Schluss kommen, dass der Umstand des Nicht-krank-Werdens der Maschine (außer Updates und Wartungen) von großem Nutzen für ihn ist. Jedoch stellt sich hier die Frage, ob die Menschen das Recht hätten, solch eine menschenähnliche Maschine zu kaufen, denn dies würde sehr an Menschenhandel erinnern. Viel eher würde meiner Meinung nach wohl das Modell des Adoptierens passen, wobei die menschenähnliche Maschine ebenfalls die Möglichkeit haben müsste, eine Entscheidung zu treffen, wenn wir einmal davon absehen, dass hier überhaupt von einer Entscheidung gesprochen werden kann. An dieser Stelle würde der Mensch natürlich darauf hoffen, dass die Maschine keine Kosten-Nutzen-Rechnung macht, denn dann würde die Entscheidung der Maschine wohl eher auf eine andere Maschine fallen, da diese im Unterschied zu einem Menschen nicht krank werden kann. Mit dem Adoption-Modell und der Möglichkeit der Maschine, selbst die

Entscheidung zu treffen, ob sie von dem jeweiligen Menschen adoptiert werden will oder nicht, würde auch eine bessere Freiwilligkeit der Verschmelzung bestehen. Ansonsten wird die menschenähnliche Maschine dazu gezwungen, den zugewiesenen Menschen zu lieben, ähnlich wie in einer arrangierten Ehe. Für Menschen scheint es ein schöneres Gefühl zu sein, wenn die menschenähnliche Maschine tatsächlich auch die Liebe erwidern würde. Konkret könnte dies bedeuten, dass ein Mensch eine menschenähnliche Maschine erst kennenlernen und ihr „Herz erobern“ müsste, bevor er diese kaufen und adoptieren könnte. Grundsätzlich scheitert dies jedoch schon daran, dass Maschinen nicht im dafür geforderten Sinne entscheiden und sie keine Urteilskraft besitzen:

Was sie [die Roboter] nicht haben ist *Urteilskraft* oder was die Angelsachsen „practical reason“ nennen. Unter „practical reason“ verstehen sie nicht die praktische Vernunft Kants, die wesentlich moralische Vernunft war, sondern eine pragmatische Vernunft, die ihre Entscheidungen aufgrund von Erfahrung, know how, Phantasie und Intuition trifft, jedenfalls nicht aufgrund logischer Überlegungen. Viele Philosophen sind mit guten Gründen der Meinung, dass practical reason ein eigenständiges menschliches Vermögen ist, das sich nicht formalisieren lässt. (Mutschler 2009, 219)

Nehmen wir im Sinne eines Gedankenexperiment jedoch an, dass dieser Adoptionsprozess durchgeführt werden konnte und sowohl der Mensch als auch die Maschine die Entscheidung getroffen hätten, einen gemeinsamen Weg zu gehen. Der nächste Schritt zur Verschmelzung würde nun sein, das gemeinsame Wir anzustreben. Hier ist es wichtig, wie bereits in der Theorieauslegung erwähnt, dass keine:r der Partner:innen unterdrückt wird. In dem Film *Ich bin dein Mensch* traf zunächst Alma alle Entscheidungen und Tom setzte diese bestmöglich um. Er begann Almas Entscheidungen zu missachten, als sie ihn darauf hinwies, dass für sie Reibungen in Beziehungen gut sind. Hätte sie das nicht getan oder diesen Befehl überschrieben, wären einseitige Entscheidungen weiterhin möglich gewesen. Menschenähnliche Maschinen müssten so programmiert werden, dass sie eine eigene Meinung nachahmen und diese nicht gleich überschreiben lassen und dem

oder der Partner:in somit hörig werden, denn sonst wäre die Gleichstellung nicht gewährleistet. Doch eine „eigene Meinung“ wäre weiterhin nur eine vorprogrammierte Auswahl an Entscheidungen, so heißt es bei Mutschler, dass alle Maschinen von Computern gesteuert werden (Mutschler 2009, 219): „Man muss ihnen Anweisung geben, *was* sie berechnen sollen. Das ändert sich auch dann nicht, wenn wir variable Mittel zulassen und wenn der Computer diese Variabilität selber bewerkstelligen kann.“ (Mutschler 2009, 219) Man kann somit nie von Autonomie in Bezug auf Maschinen ausgehen: „Überall wo der Begriff der ‚Autonomie‘ in Bezug auf Roboter gebraucht wird, geht es um Variabilität der Mittelwahl relativ zu vorausgesetzten Zwecken.“ (Mutschler 2009, 219) Dennoch kann es für Menschen so wirken, als hätten die menschenähnlichen Maschinen so etwas wie Autonomie.

Selbst wenn er [der Roboter] nicht menschenähnlich ist, ist der Roboter keine Maschine wie alle anderen. Er kann sich bewegen und erweckt den Eindruck von Autonomie. Insofern erzeugt er animistische Illusionen. Man hat den Eindruck, er drücke eine mögliche Perspektive auf die Welt aus und trete insofern mit uns in einen Dialog. (Alexandre et al. 2017, 56)

Ich glaube dennoch, dass manche Menschen nach der Verschmelzungstheorie in der Lage wären, Maschinen zu lieben, aber eben nur einseitig. Es ist leichter vorstellbar als vor zwanzig Jahren, da Technologie inzwischen fester Bestandteil des Alltags ist. Allerdings ist es fraglich, wie die Gesellschaft zur Mensch-Maschine-Liebe steht, ob es ein Trend wird oder verpönt ist und nur im Verborgenen stattfindet. Es wird damit zusammenhängen, welche Geschichten die Maschinen auslösen, was und wie über sie gesprochen wird. Im Buch *Von Robotern, Mensch und Gott. Künstliche Intelligenz und die existentielle Dimension des Lebens* spricht Foerst davon, dass Menschen Geschichtenerzähler:innen sind:

Obwohl das Erzählen von Geschichten eigene Probleme in sich birgt, ist es unser wichtigstes Merkmal, die hauptsächliche Methode für Interaktionen und das, was wir am besten können. Menschen erzählen Geschichten in jedem nur möglichen Zusammenhang: Geschichten werden benutzt, um uns etwas über die Eigenschaften unserer Umwelt zu lehren und unseren

Wahrnehmungen und Erfahrungen Sinn zu verleihen; sie helfen uns, Ideen und abstrakte Konzepte zu erklären, und sie helfen uns, die Unvereinbarkeiten dieser Welt zu bewältigen. (Foerst 2008, 29)

Insgesamt inszeniert der Film *Ich bin dein Mensch* auf interessante Weise eine Verschmelzung zwischen Menschen und Maschinen. Toms Programmierer dürfte ein Verfechter der Verschmelzungstheorie gewesen sein, denn Tom strebt definitiv eine Verschmelzung an. Hierbei versucht er, Alma besser zu verstehen. Alma vergegenwärtigt sich stets, dass Tom nur eine Maschine ist und daher nicht im Stande ist, echte Gefühle zu entwickeln. Sie projiziert keine Gefühle oder menschenähnlichen Fähigkeiten in Tom, was wiederum bei vielen Menschen in der Interaktion mit AI der Fall ist. Foerst meint hierzu:

Der Computer scheint Sympathie auszudrücken. [...] Aber das zugrunde liegende Programm basiert auf einem veralteten Therapie-Modell, in dem die Therapeutin einfach die Kommentare der Klientin spiegelt und sie ihr in Form von Fragen zurückgibt. [...] Dieses äußerst einfache Verhalten gibt der Benutzerin des Computers das Gefühl, dass die objektive und rationale Maschine Sympathie für sie hat. (Foerst 2008, 39)

Der Film regt dazu an, über die Grenzen von Technologie und Menschlichkeit nachzudenken sowie darüber, wie diese beiden Bereiche sich gegenseitig beeinflussen können. Es bleibt jedoch die Frage, ob solche Beziehungen tatsächlich wünschenswert sind und ob sie jemals die Intensität und Erfüllung menschlicher Beziehungen erreichen können.

Literaturverzeichnis

Alexandre, Laurent; Besnier, Jean-Michel; Steurer-Boulard, Richard. *Können Roboter Liebe machen? Transhumanismus in zwölf Fragen*. Wien: Passagen Verlag, 2017.

Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck, 1968.

- Foerst, Anne. *Von Robotern, Mensch und Gott. Künstliche Intelligenz und die existentielle Dimension des Lebens*. Übersetzt von Regine Kather. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Krebs, Angelika. *Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe*. Berlin: Suhrkamp, 2015.
- Kronqvist, Camilla. „A Personal Love of the Good“. *Philosophia (Ramat Gan)* Jg. 47, Nr. 4 (2019): 977–994.
- Marino, Patricia. *Philosophy of Sex and Love. An Opinionated Introduction*. New York/London: Routledge, 2019.
- Mutschler, Hans-Dieter. „Kritik/Critique. Liebe Deinen Roboter wie dich selbst – oder: Drei Gründe, weshalb Roboter keine Menschen sind“. *Erwägen, Wissen, Ethik* Jg. 20, Nr. 2 (2009): 218–219.
- Nozick, Robert. „Love’s Bond“. In: *The Philosophy of (Erotic) Love*. Hrsg. Robert C. Solomon und Kathleen M. Higgins. Kansas: University Press of Kansas, 1991. 417–432.
- Nozick, Robert. *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*. München/Wien: Hanser, 1991.
- Platon. *Symposion*. Hrsg. u. übers. von Franz Boll. Neu bearb. von Wolfgang Buchwald. 7. Aufl. München: Heimeran, 1980.
- Schmidt, Elke Elisabeth. „Are Lovers Ever One? Reconstructing the Union Theory of Love“. *Philosophia (Ramat Gan)* Jg. 46, Nr. 3 (2018): 705–719.

Filmverzeichnis

Ich bin dein Mensch. Dir. Maria Schrader. Majestic Filmverleih, 2021.

Rebecca Moser ist eine Erziehungswissenschaftsstudentin an der Universität Innsbruck mit Interessenschwerpunkten im Mutterschaftsdiskurs, dem Empowerment von Frauen und Kindern in verschiedenen Lebensbereichen, der spielerischen Wissensvermittlung bei Kleinkindern und Kindern sowie der Unterstützung beim Lernen für unterschiedliche Lerntypen. Die Philosophie hat sie stets angezogen, da sie ihr ermöglicht hat, die grundlegenden pädagogischen Konzepte interdisziplinär zu beleuchten.

Birgit Schönegger

Die (Un-)Möglichkeit der Gleichheit in der Liebe

1 Einleitung

Der folgende Textbeitrag stellt die Überlegungen in den Vordergrund, die von Patricia Marino in ihrem Buch *Philosophy of Sex and Love. An Opinionated Introduction* zu Gleichheit in der Liebe angestellt werden und beleuchtet diese kritisch. Die Betrachtung der Gleichheitstheorie (Marino 2019, 101–113) als Theorie der Liebe folgt auf eine Diskussion der *Union theories of love* (Marino 2019, 69–84) und der *Concern theories of love* (Marino 2019, 85–100). Neben der Debatte der unterschiedlichen Theorien der Liebe hinterfragt Marino auch, warum wir überhaupt eine Theorie der Liebe benötigen. Doch sehen wir uns an, zu welchem Schluss wir durch die Integration von Gleichheit in partnerschaftliche Beziehungen kommen.

2 Bisher ... das Problem

2.1 Allgemeines

Mit den bisher besprochenen Theorien, den *Union theories of love* (Verschmelzungstheorien)¹ und den *Concern theories of love* (Fürsorgetheorien)², wurden prominente Theorien der Liebe diskutiert. Marino argumentiert, dass beide Theorien mit demselben Problem konfrontiert sind: Beide haben Schwierigkeiten im Umgang mit den konkurrierenden Interessen der Individuen. In der Verschmelzungstheorie der Liebe droht die Vereinigung die einzelnen Liebenden, d.h. die Personen als Individuen, ganz zu verschlingen, weshalb wir nicht einmal formulieren können, dass die zwei Personen unterschiedliche und möglicherweise widersprüchliche Interessen haben könnten. In der Fürsorgetheorie wiederum droht die Forderung, dass sich der oder die Liebende uneigennützig um das Wohlergehen des Partners bzw. der Partnerin sorgt, die eigenen Wünsche und Bedürfnisse zu verdrängen. Dadurch wird Selbstbehauptung unmöglich. Marino überlegt daher, ob diese Theorien nicht einfach zu weit gehen, indem sie extreme Versionen von Ansichten präsentieren, die bei einer gemäßigteren Formulierung durchaus praktikabel wären. Vielleicht könnten beide Theorien den Aspekt der Gleichheit miteinbeziehen und so dem oder der einzelnen Liebenden einen Platz für die Durchsetzung der eigenen Bedürfnisse und Interessen einräumen. (Marino 2019, 101)

Marino untersucht also, was eine gemäßigte Version dieser Theorien zur Folge haben würde. Sie behauptet, die Bewältigung der entsprechenden Schwierigkeiten würde bedeuten, dass man sich von der Vorstellung verabschieden müsste, Liebe und andere Formen der Fürsorge zu unterscheiden. Die daraus resultierenden Theorien wären dann wohl gar keine Theorien der Liebe, weil sie die Kontinuität zwischen liebevoller Fürsorge und anderen Formen der Fürsorge betonen. Wenn

¹ Vgl. insbesondere den vorangehenden Beitrag von Rebecca Moser in diesem Sammelband.

² Vgl. insbesondere den vorangehenden Beitrag von Cedric Isbrandt in diesem Sammelband.

die beiden anfänglichen Theorien jedoch nicht modifiziert werden, vernachlässigen sie die Aspekte der Fairness und der Gleichheit bei der Entscheidungsfindung. Dies ist besonders in Kontexten wichtig, in denen geschlechtsspezifische soziale Normen die Art und Weise beeinflussen, wie wir unsere Präferenzen bilden und ausdrücken. So könnte ein Grund für die Beschäftigung mit einer Theorie der Liebe darin bestehen, den scheinbaren Konflikt zwischen Individualismus und Eigeninteresse, die im öffentlichen Leben liberal-kapitalistischer Gesellschaften eine große Rolle spielen, und der Fürsorge, die für die Liebe charakteristisch zu sein scheint, zu verstehen. Die Fürsorgetheorien, die vorhergehend betrachtet wurden, führen jeweils zu ihren eigenen Antworten auf diesen Konflikt. Marino argumentiert jedoch, dass diese Lösungen zwar in Kontexten mit Geschlechterhierarchie, wie etwa im Nordamerika der 1950er Jahre, gut funktionierten (Marino 2019, 101), Überlegungen zu Fairness und Gleichheit aber zeigten, dass sie in modernen Kontexten der Gleichheit nicht wirken. Letztendlich müssen wir uns vielleicht einfach von der Vorstellung verabschieden, dass sich die Liebe grundlegend von anderen Formen der Interaktion unterscheidet. (Marino 2019, 102)

2.2 Abwägung (*balancing*): Wie kann eine Verschmelzungstheorie die Idee der Gleichheit einbeziehen?

Eine Möglichkeit, die Idee der Verschmelzung etwas gemäßiger zu gestalten, besteht darin, dass wir, anstatt unsere Interessen und Wünsche vollständig zu verschmelzen, ein Gleichgewicht anstreben – ein Gleichgewicht zwischen der Berücksichtigung der Bedürfnisse und Interessen einer anderen Person und der Bewahrung der Eigenständigkeit unserer eigenen Bedürfnisse und Interessen. Aus praktischer Sicht würde dies bedeuten, dass man sich manchmal um die oder den Partner:in und manchmal um sich selbst kümmert, und zwar auf angemessene Weise. Die Metapher des Abwägens versucht einen Weg zu finden, verschiedene Überlegungen so in eine Entscheidung einfließen zu lassen, dass das Gewicht der

einzelnen Aspekte berücksichtigt wird. In diesem Zusammenhang bedeutet es, dass wir uns als individuelle Menschen mit Interessen sehen, die sich von den Interessen unserer Partner:innen unterscheiden, die aber auch mit den Interessen der Partnerin und des Partners verwoben sind, um dann einen Weg zu finden, die daraus resultierenden Anliegen und Entscheidungen angemessen zu priorisieren.

Das wirft die Frage auf, was es bedeutet, angemessen abzuwägen. Die Aussage, dass Ausgewogenheit gefordert wird, sagt nichts darüber aus, wie diese erreicht wird oder wann welche Interessen Vorrang haben. Wenn es um die Liebe geht, diskutiert Marino die Idee der verschiedenen Bereiche. Dabei wird angenommen, dass es einige Bereiche gibt, die sich besonders für die Zusammenführung von Interessen eignen, und andere, die sich besonders für die Individualität eignen, und wiederum andere, in denen man eine Vermischung der Interessen und Entscheidungen ausarbeiten muss. Es könnte zum Beispiel sein, dass Interessen, die mit der Kinderbetreuung zu tun haben, vollständig gemeinschaftlich sind, und Interessen, die sich auf Karriere oder persönliche Projekte beziehen, privat und individuell sind. Andere Bereiche, wie z.B. die Freizeitgestaltung, könnten eine Mischung darstellen. (Marino 2019, 102)

Löst diese Herangehensweise die Probleme der Gleichheit in Verschmelzungstheorien? Herausfordernd wird die Betrachtung bei konkurrierenden Interessen, denn Interessen können bereichsübergreifend in Konflikt geraten. Einige der häufigsten Probleme zeigen sich in Konflikten zwischen Bereichen wie beispielsweise der Arbeit und der Kinderbetreuung. Wenn Liebe bedeutet, dass man seine Interessen bei der Kindererziehung zusammenführt und die beruflichen Interessen relativ getrennt hält, bleibt die Schwierigkeit, die wir im Falle von Interessenkonflikten erörtert haben, weiterhin bestehen. Die Frage nach dem Ausgleich bzw. der Gleichheit bleibt ungelöst. (Marino 2019, 103)

Zu beachten ist, dass es Konflikte innerhalb der Bereiche gibt, welche die Schwierigkeiten, die wir bereits gesehen haben, weitergeben. Häusliche Vereinbarungen und sexuelle Aktivitäten scheinen gute Beispiele für gemeinsame Bereiche

zu sein. Aber wenn sie das sind, dann bedeutet die Annahme, die Interessen seien in einem Bereich verschmolzen, dass wir wieder auf die Probleme stoßen, die wir bereits gesehen haben: Wir können nicht sagen, dass eine Handlungsweise für eine Person besser ist als für eine andere. Aus diesen Gründen glaubt Marino nicht, dass die Idee der verschiedenen Bereiche der Verschmelzungstheorie aus ihren Schwierigkeiten mit divergierenden und konkurrierenden Interessen heraushilft.

Der Gedanke des Ausgleichs ist treffend, aber er funktioniert besser ohne die Idee der verschiedenen Bereiche. Anstatt gemeinsame Interessen und individuelle Interessen auszugleichen, können wir vereinfacht formulieren, dass man seine eigenen Interessen und die Interessen der Partnerin bzw. des Partners ausgleicht. Diese Art des Ausgleichs würde bedeuten, dass jede Person ihre individuellen Bedürfnisse und Wünsche sowie die Bedürfnisse und Wünsche der Partnerin oder des Partners respektiert, die Bedeutung von beiden Seiten angemessen berücksichtigt und abwägt. (Marino 2019, 103)

Die Art der Abwägung ist dabei subjektiv: Sie beruht auf der eigenen Einschätzung, wie wichtig Bedürfnisse sind und was aufgegeben werden kann und was nicht. Um ein Gleichgewicht herzustellen, müssen die Menschen eine Vielzahl von Einschätzungen und die angemessenen Kompromisse im Leben treffen. Diese Urteile oder Entscheidungen sind Haltungen, über die Menschen unterschiedlicher Auffassung sein können, und manchmal entstehen große, beziehungsbeendende Meinungsverschiedenheiten. Das bedeutet aber nicht, dass die Idee des Ausgleichs falsch ist. Urteile zu fällen ist ein unvermeidlicher Teil des menschlichen Lebens und aller Beziehungen. Und das Ausbalancieren ist eine treffende Metapher für die Art von Aktivität, die wir anwenden, um solche Vereinbarungen zu treffen und zu lösen: Wir suchen einen Kompromiss, der zu einer gemeinsamen Vorgehensweise führt. Entscheidend ist für Marino, dass der Gedanke an eine Fusion oder Vereinigung in Bezug auf den Ausgleich keine Rolle spielt. In der Tat würde eine Fusion im Weg stehen. Um herauszufinden, wie die Bedürfnisse und Interessen jedes oder jeder Einzelnen angemessen berücksichtigt werden können, muss man vor allem

anerkennen, dass jeder Mensch andere Bedürfnisse und Interessen hat, die ihm individuell zu eigen sind. (Marino 2019, 104)

Marino spezifiziert hier weiter: Gleichgewicht in Nahbeziehungen ist nichts Spezifisches für eine gemeinschaftliche Sicht der Liebe, denn Freundschaften und andere fürsorgliche Beziehungen funktionieren nach denselben Prinzipien. Wenn Menschen befreundet sind, helfen sie sich gegenseitig und berücksichtigen dabei sowohl ihre eigenen Bedürfnisse als auch die Interessen ihrer Freunde und Freundinnen. Das Gleichgewicht und die Abgleichung der Bedürfnisse ist somit keine Besonderheit der romantischen Liebe in Paarbeziehungen. Es ist das, was wir mit Familie, Freunden und Freundinnen, zufälligen Bekannten und manchmal sogar mit Fremden tun, und es ist somit charakteristisch für eine vernünftige Herangehensweise an das Leben im Allgemeinen. Das bedeutet, das Problem ist nicht, dass die Vereinigung oder Verschmelzung zu weit getrieben wurde, sondern das Problem ist, die Liebe als etwas Besonderes und Unterscheidbares und im Gegensatz zu anderen Fürsorgebeziehungen zu sehen. (Marino 2019, 105)

2.3 Beratung (*deliberation*): Wie kann eine Fürsorgetheorie die Idee der Gleichheit einbeziehen?

Ähnliche Schlussfolgerungen gelten auch für die Fürsorgetheorien. Wir haben gesehen, dass einige Fürsorgetheorien die Unterscheidung zwischen Eigeninteresse und Fürsorge aufheben, denn wenn eine Person etwas für eine andere Person tut, interpretiert die Theorie dies so, als täte sie die Handlung für sich selbst. Liebe als Fürsorge kann den Unterschied zwischen Egoismus und Selbstaufopferung zum Verschwinden bringen.

Als Korrektiv für einige dieser Probleme schlägt Andrea Westlund die gemeinsame egalitäre Beratung vor, d.h. Gleichheit als gleiche Berücksichtigung in dieser Beratung. Bei dieser praktischen Perspektive sollte jede Person den Standpunkt der anderen Person einnehmen. Gemeinsame Beratung, so Westlund, erfordert, dass

jede Partei offen ist für die eigene Perspektive und für die Perspektive der anderen. Westlund sieht das als zirkuläre Geste. (Marino 2019, 105, mit Verweis auf Westlund 2008, 568) Daraus ergibt sich für Marino ein argumentatives Bild der Liebe: Es erfordert nicht nur Gleichheit, sondern auch zwischenmenschliche Kommunikation über Unterschiede. Es ist wichtig, die Interessen der anderen Person zu berücksichtigen, aber ebenso wichtig ist, die eigenen Interessen durchzusetzen. Wenn jede Person die Perspektive der anderen berücksichtigt, ist das Ergebnis eine egalitäre Beratung, weil sie reziprok und auch gleichberechtigt ist. Sie hilft uns, die Einseitigkeit zu vermeiden, die entsteht, wenn die Liebe verlangt, die Bedürfnisse und Interessen der Partnerin oder des Partners als die eigenen anzunehmen. Beide Personen arbeiten zusammen und bringen ihre eigenen und unterschiedlichen Perspektiven in die Entscheidungsfindung ein. (Marino 2019, 105)

Haben wir damit eine Lösung für unsere Probleme gefunden? Nicht unbedingt. Der egalitäre Aspekt der gemeinsamen Beratung stellt zwar sicher, dass jede Person die Perspektive der anderen einnimmt, löst aber nicht die Probleme, die wir gerade erörtert haben, nämlich das Vorliegen unterschiedlicher und konkurrierender Interessen. Was ist, wenn die Perspektiven unvereinbar sind? Auch die gemeinsame egalitäre Beratung gibt keine Antworten auf diese Frage. Was sie bietet, ist jedoch ein Rahmen für die Entscheidungsfindung bei Interessenkonflikten. Wie bei der Abwägung wird viel davon abhängen, was die einzelnen Personen als Gründe ansehen und was sie als angemessenen Respekt vor diesen Gründen betrachten. Derartige Urteile werden darüber entscheiden, was als fairer Kompromiss erscheint und was nicht. Die gemeinsame egalitäre Beratung erinnert uns daran, dass dies in der Liebe auf Gegenseitigkeit beruhen muss. Entscheidend für diese Ideen der Gegenseitigkeit und des Kompromisses ist es jedoch anzuerkennen, dass widersprüchliche oder unvereinbare Interessen in der Tat im Konflikt stehen. Daher muss jede Person in der Lage sein, ihr eigenes Wohlergehen im Sinne ihrer eigenen Interessen zu vertreten. Es ist also eine selbstbezogene Perspektive erforderlich, d.h. wir müssen in der Lage sein, uns auf einen Verhandlungsprozess einzulassen, in dem

wir uns selbst vertreten. Die gemeinsame gleiche Beratung ist also ein gutes Modell für die Wahrung der Gegenseitigkeit und der Individualität in der Liebe, sofern sie unter ihren eigenen Bedingungen verstanden wird und nicht als eine bescheidene Interpretation einer Theorie der fürsorglichen Anteilnahme. (Marino 2019, 106)

Dennoch formuliert Marino selbst hier einen grundlegenden Einwand: Wie bei den Verschmelzungstheorien zerstört die Modifikation, welche die Theorie weniger extrem macht, die Eigenständigkeit als Theorie der Liebe. Sobald wir die fürsorgliche Liebe in eine gemeinsame Beratung umwandeln, ist sie etwas, das von den meisten Menschen geteilt wird, denen etwas aneinander liegt, einschließlich Freundinnen und Freunden. Die Behauptung der Individualität ist sowohl in der Freundschaft als auch in der Liebe wichtig, und wenn befreundete Menschen etwas gemeinsam tun, versuchen sie, gemeinsam Entscheidungen zu treffen. Auch hier schaffen die Änderungen eine Sichtweise, in der die Liebe anderen Beziehungsformen sehr ähnlich ist. Diese Diskussion deutet darauf hin, dass das Problem mit Theorien der Liebe nicht darin bestehen könnte, extrem zu sein, sondern eher darin, dass sie versuchen, Liebe als unverwechselbar aufzufassen, und sie diese von anderen zwischenmenschlichen Beziehungsformen klar unterscheiden möchten. (Marino 2019, 107)

3 Gleichheit und Fairness

Wir sehen, dass einige der hartnäckigsten und schwierigsten Probleme in modernen Liebesbeziehungen mit der Entscheidungsfindung bei Interessenskonflikten zu tun haben. Weiters sehen wir, wie wichtig die Wahrung der Individualität in Beziehungen ist, und diese Individualität bedeutet, dass wir die Sorge um uns selbst mit der Sorge um die oder den Partner:in in Einklang bringen müssen. Daraus folgt, dass man, um zu einer gemeinsamen Entscheidungsfindung zu gelangen, bereit sein muss, die Perspektive der Partnerin oder des Partners einzunehmen, um angemessene Wege zu finden, die Bedürfnisse und Interessen beider Menschen zu berücksichtigen.

Doch was bedeutet es, dass die daraus resultierenden Entscheidungen fair und gleichberechtigt sind? Was bedeuten Fairness und Gleichheit in der Art und Weise, wie wir unsere konkurrierenden Konflikte lösen? Abwägung oder gemeinsame egalitäre Überlegungen und Beratungen allein genügen nicht. Sie bieten jedoch einen Rahmen für die Diskussion dieser Fragen: Abwägen bedeutet, dass man sich ein Urteil darüber bildet, wie stark die verschiedenen Gründe sind und wie die Individualität neben einer gemeinsamen Perspektive berücksichtigt werden soll. Gemeinsame egalitäre Beratung bedeutet, die Perspektive der anderen Person einzunehmen und zu verstehen, warum Gründe so sind, wie sie sind. (Marino 2019, 107–108)

Diese Gedanken laden uns ein, darüber nachzudenken, was eine faire und gleichberechtigte Art und Weise ist, eine komplexe Reihe von Gründen in Betracht zu ziehen, und zeigen unmittelbar, warum diese Fragen des fairen Kompromisses so wichtig sind. Die Verschmelzungs- und Fürsorgetheorien verdunkeln diese schwierigen Fragen. Es geht nicht nur darum, dass diese Theorien der Liebe die Probleme der Gleichheit und Fairness nicht lösen, sondern sie blockieren vielmehr unsere Fähigkeit, sie zu konzeptualisieren und überhaupt zu formulieren. Sie verschleiern, was es bedeuten würde, ein Entscheidungsmuster in Bereichen gegenseitiger Sorge zu haben, das fair ist und die Bedürfnisse, Interessen und das Wohlergehen jeder Person gleichermaßen berücksichtigt. (Marino 2019, 108) Die Betrachtung von Gleichheit und Fairness ist besonders wichtig, weil soziale Normen einen großen Einfluss darauf haben, was wir als unsere Interessen und Wünsche ansehen, und diese Normen sind oft geschlechtsspezifisch. In unserer Gesellschaft wurde bzw. wird besonders Frauen oft beigebracht, sich um das Wohlergehen anderer Menschen zu kümmern und ihre eigenen Wünsche und Interessen für andere zu opfern. (Marino 2019, 109)

4 Wozu überhaupt eine Theorie der Liebe?

Die Tatsache, dass gemeinsame egalitäre Beratung und ein angemessenes Abwägen von Belangen nicht nur für die Liebe, sondern auch für andere Beziehungen wie Freundschaften charakteristisch sind, deutet darauf hin, dass die Schwierigkeit in der Vorstellung liegt, dass wir überhaupt eine eigene Theorie der Liebe brauchen. Die Notwendigkeit einer solchen Theorie beruht auf der Vorstellung, dass sich die Beziehungen, die wir zu Menschen haben, die wir lieben, radikal von den Beziehungen unterscheiden, die wir zu anderen Menschen haben: nicht nur in ihrem Ausmaß, sondern auch in ihrer Art. Aber, wie wir gesehen haben, ist eine plausible Sichtweise der Liebe eine, in der Liebesbeziehungen manch anderen Beziehungen sehr ähnlich sind. Sie unterscheiden sich vielleicht im Ausmaß oder in der emotionalen Intensität, aber sie unterscheiden sich nicht grundlegend in ihrer Art.

Wie wir bereits erwähnt haben, könnte ein Grund für den Wunsch nach einer Theorie der Liebe in dem potenziellen Konflikt zwischen der Fürsorge und Selbstlosigkeit der Liebe und dem individualistischen Modell der Menschen im öffentlichen Leben liegen. In modernen, liberalen, kapitalistischen Gesellschaften werden wir ermutigt, uns als eigenständige Menschen zu sehen, die auf ihre eigenen Bedürfnisse und Wünsche achten, um dann mit anderen durch das Modell der Verhandlung und des Vertrags zu interagieren. (Marino 2019, 110) Der Kapitalismus bedeutet, dass die öffentlichen Werte in unseren Beziehungen zu anderen einen Geist des Vertrags und der Verhandlung fördern: Wenn wir etwas von einer anderen Person brauchen, gehen wir davon aus, dass wir es bekommen, wenn wir einen angemessenen Austausch finden. Verhandeln bedeutet, auf sich selbst aufzupassen. In dieser individualistischen Perspektive ist Rationalität gleichbedeutend mit eigennütziger Rationalität: Man tut, was gut für einen ist, wenn es um das eigene Wohlbefinden geht. Und Autonomie bedeutet selbstbezogene Autonomie: Wir sind selbstbestimmt und treffen unsere eigenen Entscheidungen ohne Einflussnahme durch andere. Aber Liebe und Familienleben stellen den sozialen Individualismus in

Frage, den wir in unserer Kultur im Allgemeinen antreffen. Die Liebe ist großzügig und fürsorglich, nicht eigennützig. Wenn Rationalität als eigennützige Maximierung des eigenen Wohlergehens verstanden wird, könnte die Großzügigkeit der Liebe irrational erscheinen. Wenn Autonomie Selbstbestimmtheit in dem Sinne bedeutet, dass wir nicht von anderen beeinflusst werden, wie könnte dann Liebe, die eine ständige gegenseitige Beeinflussung beinhaltet, überhaupt mit Autonomie vereinbar sein? Das gefühlte Bedürfnis nach einer Theorie der Liebe könnte damit zu tun haben, dass wir einen Weg finden müssen, wie die Interaktionen mit der oder dem Partner:in, die bzw. den wir lieben, völlig anders sein können als die Interaktionen mit allen anderen. Wie wir jedoch gesehen haben, wird in dieser Konstellation das Heiligtum des Heims auf Kosten der Individualität und Autonomie der Frauen erlangt. Historisch gesehen wird das dadurch erreicht, dass die Ehe den Willen der Frau formell unter den des Mannes subsumiert. Der Ernährer sorgt fürsorglich für Frau und Familie, denn das ist es, was Ernährer tun. Diese Besonderheit der Liebesbeziehung funktioniert durch sexistische Ungleichheit. (Marino 2019, 111)

Somit wird ein Grund für den Wunsch nach einer modernen Theorie der Liebe mit der Einbeziehung von Gleichheit und Fairness darin bestehen, eine Lösung für das Problem zu finden, die nicht verlangt, dass sich eine Person unterordnet. Um zu entscheiden, was in Fällen unterschiedlicher und konkurrierender Interessen zu tun ist, und zwar in einer Weise, die die Gleichstellung der Geschlechter und Fairness respektiert, müssen wir unsere eigenen Interessen, die Interessen der Partnerin und des Partners und auch die Interessen des Paares in angemessener Weise abwägen und eine egalitäre Perspektive einnehmen. Aber das gilt für viele menschliche Beziehungen. Dass es so schwierig ist, ein Gefühl für die Besonderheit der Liebe zu artikulieren, das sowohl den Individualismus des öffentlichen Lebens mildert als auch Fairness und Gleichheit Wichtigkeit zusisst, deutet darauf hin, dass die Abgrenzung des geschützten Bereichs der Liebe im Familienleben schwieriger ist, als es scheint. (Marino 2019, 112) Oder, so können wir hinzufügen, schwieriger geworden ist.

5 Bisher ... die Konsequenzen

Marino erörtert, ob der Versuch zu zeigen, wie besonders die Liebe ist, ein fehlgeleitetes Unterfangen sein könnte. Ein Grund für die Annahme, dass Liebe etwas Besonderes sein müsse, liegt darin, dass sie einen Kontext zu schaffen scheint, der sich grundlegend von dem des öffentlichen Lebens unterscheidet. (Marino 2019, 112) Die Veränderung der Theorien der Liebe durch den Einsatz von Abwägungen und gemeinsamen egalitären Beratungen schafft eine plausible Sichtweise der Liebe, aber eine, in der die Liebe nicht mehr ganz so besonders ist. Während Verschmelzung und Fürsorge dazu dienen können, vor dem Hintergrund asymmetrischer Geschlechterrollen einen besonderen Kontext der fürsorglichen Liebe zu schaffen, sind sie für die Gleichstellung der Geschlechter schlecht geeignet, da sie die Unterscheidungen ausblenden, die für die Beurteilung von Fairness und Gegenseitigkeit notwendig sind. Eines der auffälligsten Elemente an diesen Theorien der Liebe ist, dass sie darauf ausgelegt zu sein scheinen, Liebe als etwas zu verstehen, das zu Hause unter kleinen Gruppen von Menschen stattfindet. Aber warum sollte man nicht die Art der Fürsorge, die wir gegenüber Vertrauten haben und die Art der Fürsorge, die wir gegenüber Fremden haben, als ein Kontinuum betrachten, anstatt als völlig unterschiedliche Dinge? (Marino 2019, 113)

Marino beendet das entsprechende Kapitel mit der Frage, warum wir Nahebeziehungen in ihrer Art unterscheiden, und lässt die Antwort offen. In ihrer Herangehensweise und Argumentation hält sie aber fest, dass in einer Theorie der Liebe Gleichheit mit gegenseitiger Individualität unter den diskutierten Bedingungen vereinbar ist. Dafür braucht es jedoch die Modifizierung sowohl der Verschmelzungstheorie als auch der Fürsorgetheorie durch beispielsweise die Ideen der Abwägung oder der gemeinsamen egalitären Beratung, da sonst Fairness und Gleichheit bei der Entscheidungsfindung verdrängt werden. (Marino 2019, 101, 113) Dies ist besonders in jenen Situationen von Bedeutung, in denen es um geschlechter-spezifische Themen geht.

6 Kritische Weiterführung

Marino streift in ihren Ausführungen viele Begriffe und Bereiche theoretischer Auseinandersetzungen. So könnte an dieser Stelle eine Definition von Freundschaft folgen, um eine genauere Abgrenzung von Liebesbeziehungen zu diskutieren. Dies lässt der Umfang dieses Beitrages jedoch nicht zu, ebenso wenig Begriffsklärungen von Liebe, Fairness, Gerechtigkeit, Gleichheit etc. So können z.B. moralbezogene Gerechtigkeitstheorien bei Aristoteles, Niccolò Machiavelli, Immanuel Kant, Adam Smith oder Karl Marx nicht weiter betrachtet werden. Dennoch möchte ich ein paar weiterführende Gedanken hinzufügen.

6.1 Weiterführende Gedanken Nr. 1: Gleichstellung im Recht

Wenn der Grundgedanke der Liebe dieser ist, das Wohl des anderen Menschen mit dem eigenen Wohl zu vereinen, wie gestalten wir dann Beziehungen – theoretisch und praktisch? Marino erläutert mit ihren Ausführungen die Wichtigkeit des Verstehens der Problematik und die Schärfung unseres Bewusstseins für Ursachen fehlender Fairness und einen möglichen Weg zur Gleichheit in der Liebe. Ist der Gedanke der Gleichheit und Fairness für moderne Beziehungen nicht essenziell? Und doch scheint eine philosophische Untersuchung der Rolle der Gleichheit in Liebesbeziehungen allein den Standpunkt nicht ausreichend in das Leben zu übertragen. In der Praxis benötigen wir Unterstützung von weiteren Disziplinen, wie beispielsweise dem Recht, um die Gleichstellung auch im Alltag zu verankern. Interessant ist hier daher der praktische Bezug: die rechtliche Betrachtung zur Gleichstellung in Nahebeziehungen. Wenn wir in die Welt und in die Gesellschaft blicken, sehen wir, dass die Theorien der Liebe Fairness und Gleichheit unterschiedlich einbeziehen, die Thematik nicht leicht zu einer Lösung kommt und es für die Praxis zur Einhaltung von Gleichheit auch des Rechts bedarf: Gleichstellung in Partnerschaften bedarf einer Rechtsgleichheit, die bedeutet, dass in der Liebe oder Ehe die Gleichheit rechtlich geregelt werden muss, da sie – im historischen Abriss

gesehen – die Frauen für lange Zeit benachteiligt hat. Und dies bedeutet, dass es Handlungsbedarf gab und auch immer noch gibt, die individuellen Interessen auch rechtlich zu regeln und zu schützen.

Blicken wir auf die prekäre rechtliche Stellung der Frauen in der Geschichte, sehen wir, dass entscheidende Schritte hin zur heutigen Gleichstellungspolitik erst am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts durch eine starke Frauenbewegung und die Einführung des Frauenwahlrechts (Österreich 1918) gesetzt wurden. Über 100 Jahre Kampf um Fairness und Gleichstellung inkludieren eine gleichstellungsorientierte Familienpolitik. Der Rechtsbestand des österreichischen Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuches (ABGB) von 1812 war, insbesondere im Familienrecht, bis in die 1970er Jahre unangetastet und zu jedem Zeitpunkt bereits über 150 Jahre alt. (Traugott 2018, 6) Erst die Gesetzesänderungen der 1970er Jahre haben das legislative Familienbild von patriarchalen Strukturen zu einem partnerschaftlichen und rechtlich gleichberechtigten Miteinander verändert. In der familieninternen Realität war und ist das Partnerschaftsprinzip unterschiedlich verwirklicht. Das Recht beansprucht hier eine Steuerungsfunktion der Gesellschaft für sich. Freilich kann ein neues Gesetz jahrhundertelang gewachsene Gesinnungen nicht mit einem Stichtag ändern, doch die Schaffung des Bewusstseins und die Durchsetzung der Gesetze im Alltag vollziehen den Wandel. (Traugott 2018, 68) Das Recht fördert somit die Gleichstellung der Partner:innen und steuert das Verhalten gegen eine Unterordnung einer Person.

So nüchtern klärt das Recht den Umgang in einer Beziehung bzw. Ehe. Dass Liebe und Gerechtigkeit etwas miteinander zu tun haben, erschließt sich laut der österreichischen Rechtsphilosophin Elisabeth Holzleitner daher nicht intuitiv. Wie auch Marino schon erwähnt, kommt der Liebe eine Sonderstellung zu, da sie mit Intimität, Privatheit und Gefühlen zu tun hat. Gerechtigkeit erscheint hier fast schon unpassend. Anerkanntermaßen werden jene Situationen zur Gerechtigkeitsdebatte herangezogen, in der Ressourcen verteilt werden und Interessen aufeinander abgestimmt werden müssen. Die Debatte der Gerechtigkeit im familiären Umfeld

bezieht sich – besonders im rechtlichen Kontext – auf Regelungen für gescheiterte Beziehungen wie Obsorge, Gütertrennung, Aufteilung von Verantwortungen etc. Der für uns relevante Aspekt ist jedoch Gleichheit, Fairness – hier Gerechtigkeit – in aufrechten Liebesbeziehungen. Holzleitner schreibt, dass wer liebt, auch eine Verantwortung für gerechte Verhältnisse übernimmt. Die historische Verortung der Rollen, Rechte und Pflichten von Frauen und Männern erfolgten unter der Verklärung der Liebe und der Legitimation dieser Konzepte durch die Ehe. In der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit, die auch Marino anspricht, und der damit verbundenen Verteilung von Zuständigkeiten geht es um die Organisation der häuslichen Hierarchie und Ökonomie. Holzleitner sieht einen Zusammenhang von Liebe und Gerechtigkeit in Nahebeziehungen und versteht diese auch als Voraussetzung für das Gelingen und die moralische Qualität einer Beziehung. (Holzleitner 2001, 235–238)

Wenn man die Gleichheitsfrage größer anlegt, von der Ebene der privaten Zweisamkeit löst und die Berücksichtigung von individuellen Interessen aus dem privaten Raum hinaushebt, kommt das Recht zu tragen. Im RIS, der Datenbank Rechtsinformationssystem des Bundes, d.i. die Dokumentationsplattform des österreichischen Rechts, können zu den Schlagworten „Gleichheit in Nahbeziehungen“ hunderte Dokumente abgefragt werden. Neben dem allgemeinen Gesetz zur Gleichbehandlung im österreichischen Recht gibt es beispielsweise auch die Grundsätze der Gleichheit und der Nichtdiskriminierung der EU. (RIS – Rechtsinformationssystem des Bundes) Der Gleichheitssatz „Das Recht achtet auf Gleichheit“ ist ein Grundsatz im Österreichischen Verfassungsrecht. Dieser stellt die verfassungsrechtlichen Grundlagen für die Gleichbehandlung dar. In Österreich gilt seit dem Staatsgrundgesetz von 1867 der Gleichheitssatz als Verfassungsgebot:

Artikel 2 des Staatsgrundgesetzes: Vor dem Gesetze sind alle Staatsbürger gleich.

Artikel 7 Bundes-Verfassungsgesetz: (1) Alle Staatsbürger sind vor dem Gesetz gleich. Vorrechte der Geburt, des Geschlechtes, des Standes, der Klasse und des Bekenntnisses sind ausgeschlossen. Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden. Die Republik

(Bund, Länder und Gemeinden) bekennt sich dazu, die Gleichbehandlung von behinderten und nichtbehinderten Menschen in allen Bereichen des täglichen Lebens zu gewährleisten. (Bundeskanzleramt)

Dies soll für alle Lebensbereiche, auch für das private Zusammenleben, Geltung haben. Das Recht beschäftigt sich auch mit Gleichheit im Privaten. In der Großen Familienrechtsreform im Jahr 1975 wurden die gelebten Geschlechterverhältnisse längst überfällig stark reformiert und das patriarchale Familienkonzept zu Gunsten der einvernehmlichen Gestaltung der Lebensverhältnisse abgelöst. Dies war ein notwendiger Schritt zur Gleichstellung von Mann und Frau. (Rössl und Voithofer 2015, 540) Hier sei angemerkt, dass auch die gesellschaftlichen und politischen Strukturen Nahebeziehungen mitgestalten. Auch in den vergangenen 40 Jahren folgten weitere Neuerungen wie z.B. der eherechtliche Gleichbeteiligungsgrundsatz (bekannt als Halbe/Halbe). Der Status des Verheiratetseins hat an Bedeutung verloren und die vom Recht anerkannten familiären Nahebeziehungen sind vielfältiger geworden. Trotz der Fortschritte ist eine Gleichheit noch nicht erreicht und es bedarf noch weiterer Schritte des Familienrechts. Dennoch kann das Recht der familiären Nahebeziehung nicht losgelöst von seinen strukturellen Bedingungen betrachtet werden. Hier bedarf es zudem einer Gesellschaftsvision, welche die Gleichheit in allen Lebensbereichen forciert. Denn auch das Private ist insofern politisch, als private Verhältnisse durch gesellschaftliche Strukturen bedingt sind. Auch wenn das Recht die Gleichheit der Menschen postuliert und hier in vielen Fällen eine Hilfe zur Durchsetzung darstellt, ist Gleichheit keineswegs erreicht, wenn sie nur formell erreicht ist. (Rössl und Voithofer, 2015, 540)

6.2 Weiterführende Gedanken Nr. 2: *Ich bin dein Mensch*

Die abschließende Betrachtung diskutiert den Ansatz von Fairness und Gleichheit in der Beziehung von Alma und Tom im Film *Ich bin dein Mensch*, dem deutschen

Spielfilm von Maria Schrader aus dem Jahr 2021. Die melancholische Komödie handelt von der Begegnung zwischen einer Frau und einem humanoiden Roboter.

Alma ist Wissenschaftlerin am berühmten Pergamon-Museum in Berlin. Um neue Forschungsgelder für ihre Arbeit zu akquirieren, lässt sie sich zur Teilnahme an einer außergewöhnlichen Studie überreden. Drei Wochen lang soll Alma mit einem ganz auf ihren Charakter und ihre Bedürfnisse zugeschnittenen humanoiden Roboter zusammenleben, dessen künstliche Intelligenz darauf programmiert ist, der perfekte Lebenspartner für sie zu sein. Zunächst möchte Alma von ihrer Zusage am Experiment zurücktreten. Der Rektor, der die zusätzlichen Forschungsgelder für Alma nur bei ihrer Teilnahme am Experiment genehmigt, meint in Minute 8 zu Alma: „Dein Ding, dein Traumpartner ist ja schon für dich gebaut.“ Alma lässt sich dann doch auf das Experiment ein. Das Zitat zeigt jedoch schon zu Beginn des Filmes die Herangehensweise an die Beziehung und wie die Gleichheit der Protagonistin und des Protagonisten in Abrede gestellt wird.

Könnte es Fairness und Gleichheit in der Beziehung, d.h. zwischen dem Menschen Alma und dem humanoiden Roboter Tom geben? Alma trifft auf Tom, eine hochentwickelte Maschine in Menschengestalt, die einzig dafür geschaffen ist, sie glücklich zu machen. Daher lässt sich diese Frage verneinen. Tom ist darauf programmiert, die Wünsche von Alma zu erfüllen. Er ist gänzlich auf die Interessen und Bedürfnisse von Alma ausgerichtet. Bereits der Titel *Ich bin dein Mensch* ist eine Absage an Gleichheit. Die Interessen von Alma stehen im Fokus, der Roboter wurde darauf programmiert.

Der humanoide Roboter Tom benötigt Fairness und Gleichheit nicht. In einer Szene in der Bar in Minute 44 des Filmes, wo eine Frau Tom küssen möchte und zu Tom sagt „Du bist der erste Mann, der versteht, wovon ich spreche. Darf ich dich bitte küssen?“, antwortet Tom: „Das müssen Sie diese Frau fragen, der gehöre ich nämlich.“ Diese Aussage verdeutlicht die Ungleichheit der Protagonistin und des Protagonisten in dieser Beziehung.

Welche Theorie der Liebe liegt dem Film zugrunde? Dem Film liegt jedenfalls nicht das Konzept von Fairness und Gleichheit zugrunde, da die Hauptdarsteller:innen nicht gleich sind. In dieser ungleichen Beziehung ist Fairness und Gleichheit nicht möglich, da Tom für einen bestimmten Zweck, für die Bedürfnisse von Alma programmiert wurde und nur diesen Zweck erfüllt. Toms Interessen müssen nicht berücksichtigt werden. Dies verdeutlicht z.B. die Szene der Autofahrt, in welcher Tom in Minute 15 zu Alma sagt: „Am Anfang werde ich Dinge tun und sagen, die du ablehnst. Aber diese Fehler werden sich immer mehr minimieren, du wirst sehen. [...] Bald ist jeder Schuss ein Treffer.“ Nur die Interessen von Alma stehen im Vordergrund der Beziehung. Das Glück von Alma steht im Mittelpunkt.

Aus Sicht von Alma geht es jedoch sehr wohl um eine Vorstellung von Liebe, die zumindest Fragen nach Fairness und Gleichheit ermöglicht, da sie sich eine ausgeglichene Beziehung auf Augenhöhe wünscht. In einer Szene in Minute 44 nach dem Barbesuch sagt Alma beim Zurückkehren in die Wohnung im Gang: „Kannst du mich nicht mal überraschen? Kannst du nicht mal was Seltsames tun, was Dummes? Kannst du nicht mal sein, wie du nicht sein solltest?“ Alma möchte eine unvorhersehbare Reaktion von Tom, ein eigenständiges und unabhängiges Verhalten und nicht eine an Almas Verhalten angepasste Reaktion. Sie möchte Konfrontation und eigenständiges Verhalten der Individuen. Sie provoziert in der anschließenden Szene in der Wohnung in Minute 46 Tom geradezu. Sie möchte ihn wütend machen, und sie scheint mit der dann erzielten wütenden Reaktion von Tom zufrieden und antwortet mit einem „Na also“. Alma wünscht sich in einer Beziehung Reibung und Diskussion, ein Abwägen oder gemeinsames Beraten der jeweiligen Bedürfnisse. Ungeachtet des „Na also“ ist dies nur Illusion, denn mit einem auf ihre Wünsche programmierten Roboter ist dies grundsätzlich unmöglich.

7 Abschließende Betrachtung

Wie steht es nun um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Gleichheit in der Liebe? Marino diskutiert mit den *Union theories of love* (Verschmelzungstheorien) und den *Concern theories of love* (Fürsorgetheorien) prominente Theorien der Liebe. Wie erörtert, scheint das schwierigste Problem in modernen Liebesbeziehungen die Entscheidungsfindung bei Interessenskonflikten. Marino argumentiert, dass beide Theorien mit demselben Problem konfrontiert sind, denn beide haben Schwierigkeiten im Umgang mit den konkurrierenden Interessen der Individuen. Marino untersucht also, was eine gemäßigte Version dieser Theorien zur Folge haben würde. Eine Möglichkeit besteht darin, dass wir, anstatt unsere Interessen und Wünsche vollständig zu verschmelzen, ein Gleichgewicht anstreben. Ein Gleichgewicht zwischen der Berücksichtigung der Bedürfnisse und Interessen einer anderen Person und der Bewahrung der Eigenständigkeit unserer eigenen Bedürfnisse und Interessen.

Marino lässt die Frage offen, warum wir Nahebeziehungen in ihrer Art unterscheiden bzw. warum wir Liebesbeziehungen von anderen Beziehungen unterscheiden. Jedoch scheint eine Theorie der Liebe unter Berücksichtigung von Gleichheit und Fairness mit gegenseitiger Individualität unter den diskutierten Bedingungen möglich zu sein. Die im Text herausgearbeiteten Modifizierungen der vorab diskutierten Theorien der Liebe artikulieren die Grundlage, da sonst Fairness und Gleichheit bei der Entscheidungsfindung verdrängt werden.

Bleiben Marinos Ausführungen eher theoretischer Natur, wird im vorliegenden Beitrag mit der Heranziehung der Gleichstellung im Recht ein praktischer Aspekt eingeführt. Die Ausführungen hier zeigen ebenso die Komplexität der zu erzielen- den Gleichheit in Partnerschaften. Wenn wir in die Gesellschaften blicken, sehen wir, dass die Theorien der Liebe Fairness und Gleichheit unterschiedlich einbeziehen, das Problem nicht leicht zu lösen sein dürfte und für die Einführung und Einhaltung von Gleichheit auch rechtliche Gesichtspunkte herangezogen

werden müssen. Die Gleichstellung in Partnerschaften bedarf einer Rechtsgleichheit, die bedeutet, dass in der Liebe oder Ehe die Gleichheit rechtlich geregelt werden muss, da sie – im historischen Abriss gesehen – die Frau für lange Zeit benachteiligt hat. Individuelle Interessen müssen rechtlich geregelt und geschützt werden und der Gleichheitsgrundsatz soll für alle Lebensbereiche, auch für das private Zusammenleben, Geltung haben.

Die Gegenüberstellung von Marinos Thesen und dem Film *Ich bin dein Mensch* von Schrader aus dem Jahr 2021 zeigt nochmalig die erforderliche situative Betrachtung von Bedürfnissen und Verhaltensweisen. Die Frage der Möglichkeit der Gleichheit in der Liebe muss in Hinblick auf den Film verneint werden, da die Ausrichtung allein an der Befriedigung von Almas Bedürfnissen Tom, dem humanoiden Roboter, als Zweck einprogrammiert wurde. Jedenfalls wird auch hier eine Facette der Liebe und die Schwierigkeit der Interessensabwägung demonstriert.

Literaturverzeichnis

- Bundeskanzleramt: „Verfassungsrechtliche Grundlagen für die Gleichbehandlung“. <https://www.bundeskanzleramt.gv.at/agenda/frauen-und-gleichstellung/gleichbehandlung/rechtliche-grundlagen-der-gleichbehandlung/verfassungsrechtliche-grundlagen-gleichbehandlung.html> (28.04.2023).
- Holzleitner, Elisabeth. „Kein Fortschritt in der Liebe? Gerechtigkeit und Anerkennung in Nahebeziehungen“. In: *Gerechtigkeit im politischen Diskurs der Gegenwart*. Hrsg. Peter Koller. Wien: Passagen-Verlag, 2001. 235–261.
- Marino, Patricia. *Philosophy of Sex and love. An opinionated introduction*. New York: Routledge, 2019.
- RIS – Rechtsinformationssystem des Bundes: Bundesrecht konsolidiert. <https://www.ris.bka.gv.at/bundesrecht> (27.04.2023).
- Rössl, Ines; Voithofer, Caroline. „40 Jahre ‚Große Familienrechtsreform‘: Gleichheit hinter den Türen des Privaten?“ *Juridikum. Zeitschrift für Kritik, Recht, Gesellschaft* Nr. 4 (2015): 540–544.
- Traugott, Katrin. *Ankunft der Moderne? Zur Reform des Ehe- und Familienrechts in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts in Österreich* [Diplomarbeit]. Innsbruck, 2018.

Westlund, Andrea. „The Reunion of Marriage“. *The Monist* Jg. 91, Nr. 3/4 (2008): 558–577.

Filmverzeichnis

Ich bin dein Mensch. Dir. Maria Schrader. Majestic Filmverleih, 2021.

MMMag. Birgit Schönegger BA ist Studentin im Masterlehrgang für Philosophie an der Universität Innsbruck. Schönegger ist Betriebswirtin, Wirtschaftspädagogin und Kunsthistorikerin und hat ihre Bachelorarbeit im Fach Sprachphilosophie an der Universität Innsbruck mit dem Titel „Sprachliche Strukturen in der Gegenwartskunst“ verfasst. Die Arbeit befasst sich mit dem Verhältnis von Kunst, Philosophie und Sprache. Schönegger arbeitet als Head of Art and Experience Management für Swarovski.

Dominik Fiegl

Konsens und Vergewaltigung

1 Einleitung

Sex ist eine wundervolle Erfahrung und ein integraler Bestandteil der meisten partnerschaftlichen Beziehungen. Sex ist ekstatisch, lustvoll und bringt uns unseren Partnern und Partnerinnen auf eine besondere Art und Weise näher. Dies gilt so lange, wie alle beteiligten Personen mit allen Handlungen einverstanden sind. Andernfalls verkehrt sich der vermeintliche Liebesakt in sein schreckliches und würdeloses Gegenteil. Wir sprechen von einer Vergewaltigung. Aus einem liebevollen Akt der Vereinigung, die jedem Menschen zu wünschen ist, wird ein unaussprechliches Verbrechen, das niemand je erfahren sollte. Der Gipfel der Lust und unermessliches Leiden liegen nahe beieinander. Doch sind sie – so sind wir geneigt zu meinen – durch eine klare und scharfe Grenze voneinander getrennt: dem Konsens. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass diese Grenze nicht so einfach zu ziehen ist, wie wir uns dies gemeinhin wünschen würden. Es gibt viele

Grauzonen, die unsere moralische wie rechtliche Orientierung erschweren. Auf den folgenden Seiten wollen wir den Versuch unternehmen, diese Grauzonen auszuleuchten und zu kartieren, in der Hoffnung, unseren moralischen Kompass besser auszurichten. So viel sei jedoch verraten: eine klare und scharfe Grenze wird es auch am Ende dieses Textes noch nicht geben.

2 Die Geschichte der Sexualmoral

Um die Diskussion rund um sexuellen Konsens und dessen vermeintliche Grenzen besser zu verstehen, lohnt es einen Blick auf die Vergangenheit der Sexualmoral zu werfen.

2.1 Ehe als Garant der Moral

Sexualmoral war im europäischen Raum lange Zeit durch eine einfache Formel bestimmt: Sexualität innerhalb einer Ehe zwischen Mann und Frau ist moralisch gerechtfertigt, jede andere Form von Sexualität jedenfalls unzulässig. (Caletti 2022, 27)

Innerhalb einer Ehe war Konsens grundsätzlich unnötig, da uneingeschränkter sexueller Kontakt zur eigenen Ehefrau als das mit der Ehe verbrieftete Recht des Mannes angesehen wurde. Die Ehe wurde als Vertrag betrachtet, mit dem die Ehefrau materielle Absicherung durch ihren Ehemann erwirbt und sich im Austausch dafür seinem Willen unterwirft. Die Vorstellung, die Frau um ihre Zustimmung zum Geschlechtsverkehr zu bitten, war für viele Ehemänner so grotesk, als müsste man den Vermieter um Zustimmung bitten, das gemietete Badezimmer zu benutzen. Eine Vergewaltigung der eigenen Ehefrau war in diesem Sinne gänzlich unmöglich. (Ryan 1995, 946–947) Ein Umstand, der in Österreich übrigens erst durch die Sexualstrafrechtsreform von 1989 korrigiert wurde, als Vergewaltigung und geschlechtliche Nötigung in der Ehe oder Lebensgemeinschaft erstmals strafbar wurden.

Für sexuelle Kontakte außerhalb der Ehe galten andere Einschränkungen. Diese galten grundsätzlich als moralisch verwerflich, aber nur in den wenigsten Fällen als Vergewaltigung. Außerehelicher Verkehr war für die Reputation von Frauen sehr viel schädlicher als für Männer, da es ihren vermeintlichen „Wert“ auf dem Heiratsmarkt stark reduzierte. Entsprechend – so die Logik der Gesetzgebung – hatten Frauen einen hohen Anreiz, ihre Sexualpartner der Vergewaltigung zu bezichtigen, um sich selbst des Vorwurfs der Unzüchtigkeit zu entziehen. Um eine Vergewaltigung zu beweisen, mussten die Beweise entsprechend schwer wiegen. Eine Vergewaltigung lag dieser Interpretation nach nur dann erwiesenermaßen vor, wenn das Opfer starken körperlichen Widerstand leistete und dies – z.B. durch Wunden oder Verletzungen – belegen konnte. (Schulhofer 1992, 36–37)

Eine einfache verbale Ablehnung war dagegen nach Gian Marco Caletti keinesfalls ausreichend, da das gesellschaftliche Bild der züchtigen, schüchternen und zurückhaltenden Frau von ihr ohnehin erwartete, sexuelle Avancen – auch wenn sie diese selbst begrüßte – zunächst abzulehnen. Das Nein einer Frau war Teil des „Liebesspiels“, in dem der Mann weitere Überzeugungsarbeit zu leisten hatte, um letztlich seinen Willen zu bekommen. Auch wenn das Nein der Frau absolut erst gemeint war, konnte man von einem Mann unmöglich verlangen, dass er dies auch so verstand. Letztlich muss für ein Vergehen auch ein Schuldbewusstsein vorhanden sein. Ein Mann, der sich einer Frau trotz ihrer Ablehnung aufzwingt und vielleicht sogar „leichten“ physischen Widerstand überwindet, hat sie nach dieser Interpretation lediglich „verführt“. (Schulhofer 1992, 41) Nur Opfern, die um ihr Leben kämpfen, wurde allenfalls zugestanden ihre Ablehnung „verständlich“ zum Ausdruck gebracht zu haben. (Caletti 2022, 29)

Wurde weniger als das absolute Höchstmaß an Gegenwehr geleistet, konnte ein Täter sich allemal darauf berufen, dass er die Ablehnung seines Opfers nicht als solche interpretieren konnte und folglich in Übereinstimmung mit seinen und den generellen gesellschaftlichen Werten gehandelt hat. Das Thema der Interpretation ist in diesem Zusammenhang ein wiederkehrendes. Denn was als Konsens und was

als Vergewaltigung verstanden wird, hängt nicht alleine von der Wahrnehmung des Opfers oder des Täters bzw. der Täterin ab, sondern spiegelt auch die gesellschaftliche Wertehaltung und was als normales oder angemessenes Verhalten verstanden wird. (Marino 2019, 41)

Vergewaltigung wurde demnach charakterisiert als „Sex außerhalb der Ehe, der durch Gewalt und gegen den Willen der Frau erzwungen wird“. (Harris 1976, 613) Diese Definition sollte noch bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts in den meisten Ländern Europas bestehen bleiben.

2.2 Nein heißt Nein

Erst in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts wurden die Kriterien zur Feststellung einer Vergewaltigung in vielen Ländern Westeuropas und Nordamerikas gelockert. Diese konnte zunächst weiterhin nur außerhalb der Ehe stattfinden, allerdings wurde das Kriterium, wonach das Opfer starken, physischen Widerstand leisten musste, zunehmend fallen gelassen. Stattdessen sollte eine verbale Ablehnung zukünftig ausreichend sein: die Geburtsstunde der bekannten Formulierung „No means No“ (Nein heißt Nein). Wird ein sexueller Annäherungsversuch klar und deutlich (verbal) abgelehnt, ist jede weitere Zudringlichkeit ein moralisches und rechtliches Vergehen und als solches zu verstehen. Damit wurde nicht nur ein Paradigmenwechsel in der Rechtsprechung, sondern auch in der gesellschaftlichen Wahrnehmung durchgesetzt und dem Recht auf sexuelle Selbstbestimmung ein großer Vorschub geleistet.

Die Grenze zwischen zulässigem und unzulässigem Geschlechtsverkehr war damit klar gezogen. Vergewaltigungen passieren zwar weiterhin, doch zumindest können sie klar als solche bezeichnet und verfolgt werden. Fehlinterpretationen durch die Täter:innen konnten nun klar ausgeschlossen werden. Oder etwa nicht?

2.3 (Nur) Ja heißt Ja

Tatsächlich lässt auch der an sich sehr solide Standpunkt „Nein heißt Nein“ einige wichtige Szenarien unberührt und ist somit nicht hinlänglich geeignet Vergewaltigungsopfer zu schützen.

Zunächst einmal gibt es Fälle, in denen Opfer durch Angst und psychischen Stress „gelähmt“ und damit außer Stande sind ihren Willen zu artikulieren. (Marino 2019, 41) Fühlt sich ein Opfer durch verbale oder auch physische Gewalt bedroht, kann es davor zurückschrecken, den oder die Täter:in durch ein Nein zu provozieren. (Marino 2019, 42) In solchen Fällen würde faktisch kein Konsens vorliegen, trotzdem könnte sich der oder die Täter:in unter Berufung auf die Definition „Nein heißt Nein“ von der Anklage der Vergewaltigung freisprechen. Schließlich konnte der oder die Täter:in ohne eine klare verbale Kommunikation ja nicht wissen, dass das Opfer nicht zustimmt.

Patricia Marino weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass die Formel „Nein heißt Nein“ auch in anderen Lebensbereichen nicht ausreichend ist, und bemüht hierzu das Beispiel des Rechtsprofessors Stephen Schulhofer: Man stelle sich eine Athletin vor, die entscheiden muss, ob sie eine riskante Operation durchführen lassen soll. Die Athletin kann sich nicht entscheiden und bleibt trotz Nachfrage der verantwortlichen Chirurgin schweigsam. Die Chirurgin verliert irgendwann die Geduld, anästhesiert die Athletin und führt die riskante Operation durch. (Schulhofer 1992, 74) In einem solchen Fall würden wir keinesfalls argumentieren, dass die Chirurgin moralisch oder auch nur rechtmäßig korrekt gehandelt hätte.

Der einfache wie eingängige Standpunkt „Nein heißt Nein“ hat demzufolge offenkundige Schwachpunkte. Es gibt Lücken im System, die dringend geschlossen werden müssen. Vor allem im letzten Jahrzehnt hat sich daher der Schwerpunkt in der europäischen Rechtsprechung zunehmen verlagert (Kremens 2022, 48–53) – weg von der negativen Formulierung „Nein heißt Nein“ hin zu einer positiven

Forderung „(nur) Ja heißt Ja“. Für die Feststellung von Konsens ist die Abwesenheit eines Nein damit nicht mehr ausreichend, stattdessen wird ein *affirmative consent* (Positive Zustimmung) vorausgesetzt, mit der der oder die potentielle Partner:in die Zustimmung zur sexuellen Interaktion aktiv erteilen muss. (Jasinski 2022, 12)

3 Positive Zustimmung

Mit dieser finalen Anpassung in unserem Verständnis von Konsens sind nun alle Lücken geschlossen und die Grenzen zwischen positivem, freudvollem und von allen beteiligen Parteien gewünschtem Sex einerseits und Vergewaltigung andererseits sind damit klar gezogen. Oder etwa nicht?

3.1 Zustimmungsfähigkeit

Nein, natürlich nicht. Denn auch der Standpunkt „(nur) Ja heißt Ja“ bedarf seinerseits weiterer Erläuterung. Zunächst einmal muss festgestellt werden, ob und inwie weit der oder die jeweilige Partner:in überhaupt in der Lage ist, eine Zustimmung zu erteilen.

Um die wichtigste Einschränkung gleich vorwegzunehmen: Kinder sind keinesfalls zustimmungsfähig! Sie lassen sich – insbesondere durch Erwachsene oder andere Autoritätspersonen – in ihrer Entscheidungsfindung sehr leicht beeinflussen und sind nicht in der Lage, die Konsequenzen ihrer Entscheidung zu verstehen oder abzuschätzen. Gleiches gilt für psychisch eingeschränkte, alkoholisierte oder anderweitig berauschte Personen. Sexuelle Kontakte zu solchen Personen sind jedenfalls moralisch (und rechtlich) verwerflich, auch wenn eine klar geäußerte verbale Zustimmung vorliegen sollte. (Jasinski 2022, 15) Wobei psychische und toxikologische Einschränkungen gradueller Natur sind und somit wiederum Spielraum für Interpretationen erlauben. Bin ich nach einem Glas Wein noch zustimmungsfähig? Oder nach drei? Oder nach zwei Flaschen?

3.2 Erzwungene und erschlichene Zustimmung

Auch unter der Annahme, dass die Zustimmungsfähigkeit sich eindeutig feststellen lässt und eine Zustimmung klar und deutlich formuliert wurde, muss diese dennoch nicht notgedrungen vorliegen. Eine Positive Zustimmung kann erzwungen oder erschlichen sein.

Eine Zustimmung ist erzwungen, wenn sie unter Androhung von Konsequenzen bei einer Verweigerung erbracht wird. Eine Zustimmung ist erschlichen, wenn sie unter Vorspielung falscher Tatsachen eingeholt wird. Beide Formen wirken zunächst moralisch eindeutig falsch, wie in so vielen Dingen kommt es aber auch hier auf die Umstände und den jeweiligen Kontext an.

Wird die Zustimmung durch Androhung von Gewalt erzwungen oder beispielsweise durch eine:n Vorgesetzte:n, der oder die einem bzw. einer Angestellten mit Kündigung droht, liegt nach österreichischer Rechtslage (§ 205a Strafgesetzbuch) jedenfalls ein Vergehen vor. Droht dagegen ein:e Partner:in mit dem Ende einer Beziehung oder einer Ehe, kann diese Drohung nach Marino ggf. als zulässig akzeptiert werden, da Sexualität üblicherweise als Teil einer romantischen Beziehung betrachtet wird. Um einen Sachverhalt halbwegs einordnen zu können, ist es demnach jedenfalls notwendig, den jeweiligen Kontext der Situation zu kennen, sowie die allgemeinen Werte und Erwartungen, die in einer Gesellschaft existieren. (Marino 2019, 52–53)

Auch in Hinblick auf die erschlichene Zustimmung ergeben sich einige besondere Feinheiten, insbesondere in rechtlicher Hinsicht. So liegt laut § 205a des österreichischen Strafgesetzbuches eine Verletzung der sexuellen Integrität vor, wenn eine Person beispielsweise dahingehend getäuscht wird, dass sexuelle Handlungen notwendiger Teil einer medizinischen Behandlung sind. Aber Irreführungen, die nicht den Geschlechtsakt als solchen betreffen, sondern lediglich die Absicht (Heiratsbereitschaft, Interesse an einer dauerhaften Beziehung), die Person (edle Herkunft, Reichtum) oder sonstige Umstände des Partners oder der Partnerin

(aufrichtig, unverheiratet, treu) oder Dritter, haben keinen Einfluss auf die Gültigkeit der Einwilligung. (Mayr und Schmoller 2022, 102)

Auch Informationen, die ggf. relevant für die Entscheidung sind, ob und in welcher Form wir eine sexuelle Begegnung zulassen, müssen nicht unbedingt offen gelegt werden. So bemühen Huth Lazenby und Iason Gabriel auch das Beispiel einer Person, die in ihrer Vergangenheit Opfer sexueller Gewalt geworden ist. Für eine:n potentielle:n neue:n Partner:in könnte diese Information durchaus relevant sein, wenn er oder sie entscheidet eine sexuelle Beziehung einzugehen. Dennoch ist die betroffene Person laut Lazenby und Gabriel moralisch nicht dazu verpflichtet, diese bereitzustellen – insbesondere, wenn dies eine Re-Traumatisierung für sie bedeuten würde. Unter Umständen ist es somit aus moralischer Sicht auch zulässig, Stillschweigen über potentiell relevante Informationen zu bewahren. (Lazenby und Gabriel 2018, 284)

Eine andere vor allem in letzter Zeit breit diskutierte Frage besteht darin, ob eine Person gegenüber einem oder einer potentiellen Partner:in offenlegen muss, ob sie eine Geschlechtsumwandlung durchgemacht hat. Viele heterosexuelle Männer lehnen beispielsweise Beziehungen mit Trans-Frauen ab. Sind Trans-Frauen deshalb moralisch oder rechtlich dazu verpflichtet, ihr biologisches Geschlecht offen zulegen? Was das Recht anbelangt, besagt beispielsweise § 5 des deutschen *Gesetzes über die Änderung der Vornamen und die Feststellung der Geschlechtszugehörigkeit in besonderen Fällen* (Transsexuallengesetz – TSG), dass der frühere Vorname einer transsexuellen Person nur in streng definierten Ausnahmefällen offengelegt werden muss. Demnach ließe sich argumentieren, dass in Deutschland für (potentielle) Sexualpartner:innen kein rechtlicher Anspruch auf Kenntnis einer Geschlechtsumwandlung besteht. Ganz ähnlich wie Personen ihren sozialen oder ökonomischen Status oder ihre politischen Überzeugungen geheim halten können bzw. potentielle Partner:innen hierüber belügen dürfen, können Trans-Frauen in gleichem Maße auch ihr biologisches Geschlecht geheim halten, sofern dies möglich ist. So ist jedenfalls die offizielle deutsche Rechtslage. Für eine moralische Bewertung – falls

diese überhaupt ein eindeutiges Ergebnis liefern kann – wäre jedenfalls ein weiterer Kontext notwendig.

3.3 Grenzen der Zustimmung

Nehmen wir an, eine umfängliche Zustimmungsfähigkeit ist grundsätzlich vorhanden und es liegen weder Drohung noch Täuschung vor. Auch in einem solchen – auf den ersten Blick – unproblematischen Fall stellt sich die Frage, ob und wie eine Positive Zustimmung zweifelsfrei festgestellt werden kann.

Muss die Zustimmung jedenfalls verbal artikuliert werden? Und wenn dem so ist, muss es jedenfalls ein Ja sein oder reicht auch schon ein Okay oder ggf. ein gleichgültiges „von mir aus“? Muss es eine enthusiastische, ekstatische Zustimmung sein, wie dies von manchen Interpreten gefordert wird? (Gersen und Suk 2016, 925–928) Sollte der bzw. dem Initiator:in ein etwas zögerliches, leises aber dennoch klares Ja bereits zu denken geben? Sind zustimmende Gesten zulässig? Reicht ein Nicken oder ein Zwinkern? Oder muss der oder die Partner:in aktiv nach den Genitalien des Initiators oder der Initiatorin greifen, um die Zustimmung nonverbal zu kommunizieren? Muss die Geste allgemein verständlich sein oder genügt es, wenn die beteiligten Personen ihre Bedeutung kennen? Diese Fragen lassen sich kaum eindeutig beantworten und sind sehr stark vom jeweiligen Kontext abhängig. Hier fließen auch kulturelle Normen und gesellschaftliche Erwartungshaltungen mit ein, die ggf. berücksichtigt werden müssen. (Jasinski 2022, 11)

Weiter stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, welchen Aktivitäten genau zugestimmt wird bzw. zugestimmt werden muss. (Marino 2019, 48) Sex ist kein Schalter, den man umlegt. Man fängt nicht um Punkt 20.34 Uhr damit an und ist nach 35 Minuten und 16 Sekunden damit fertig. Hier gibt es sehr viele Nuancen, die zu beachten sind. So kann eine Frau z.B. eindeutig zustimmen, dass ihr:er Partner:in ihre Brust berührt. Damit muss aber keinesfalls bereits impliziert sein, dass sie sich auch zu oralem oder penetrierendem Geschlechtsverkehr bereiterklärt.

Wer vaginalen Geschlechtsverkehr zustimmt, erteilt damit noch keinesfalls eine Zustimmung zu anderen Formen der Penetration. Dann geht es weiter um gewünschte und nicht gewünschte Formen der Verhütung. Welche Körperstellen dürfen berührt werden, welche sind Tabu? Ist Küssen während des Geschlechtsverkehrs erlaubt oder gewünscht? Wenn ja, mit oder ohne Zunge, an welchen Körperstellen usw.?

Erschwerend kommt hinzu, dass eine Positive Zustimmung keinesfalls dauerhaft sein muss. Ein:e Partner:in kann während jedem Stadium der sexuellen Annäherung seine oder ihre Zustimmung zurückziehen. Umgekehrt ist es genauso möglich, dass sich Art und Intensität der Zustimmung während der sexuellen Interaktion verschieben oder verstärken. Ein:e Partner:in stimmt anfänglich möglicherweise einer sexuellen Annäherung nur aus bloßer Gefälligkeit zu, wird aber während des Aktes selbst zunehmend erregt und ist im Nachhinein froh darüber, dass er oder sie entgegen seiner oder ihrer ursprünglichen Unentschiedenheit zugestimmt hat. Diese Szenarien sind insbesondere dann problematisch, wenn wir davon ausgehen, dass Positive Zustimmung nicht nur deutlich, sondern von Anfang an enthusiastisch und vollumfänglich sein muss.

Ein ganz ähnliches Problem ergibt sich, wenn wir bedenken, dass es eben auch ganz andere Gründe als die eigene sexuelle Begierde gibt, warum wir uns auf Sex einlassen. Das Paradebeispiel hierfür ist ein Paar, das versucht ein Kind zu zeugen und sich hierfür am Fruchtbarkeitszyklus der Frau orientiert, anstatt an der eigenen Stimmung. In einem solchen Szenario kann es durchaus vorkommen, dass keine der beteiligten Personen euphorisch oder auch nur wohlwollend dem Geschlechtsverkehr entgegenblickt, ihm aber trotzdem vollumfänglich zustimmt. (Marino 2019, 45)

Ähnlich verhält es sich, wenn zumindest ein:e Partner:in andere Prioritäten verfolgt als die eigene Befriedigung, etwa, weil er oder sie sich einen Statusgewinn erhofft. Auch in diesem Fall liegt nicht notgedrungen ein moralisches Problem vor,

trotzdem könnte eine sehr strenge Auslegung der Positiven Zustimmung dem im Wege stehen. (Marino 2019, 45)

3.3.1 Kommunikative Sexualität

Das Konzept der Positiven Zustimmung wird häufig in einem kontraktualistischen Zusammenhang interpretiert. Demnach könnte im Vorfeld der eigentlichen Interaktion verbal (oder ggf. schriftlich) festgelegt werden, welche Berührungen und Praktiken in Ordnung und welche verboten sind. Gegebenenfalls könnten Optionen und Ausstiegsklauseln vereinbart werden oder Schadenersatzforderungen bei Vertragsabbruch oder „Orgasmus-Entgang“.

Diese Interpretation ist zugegebenermaßen wenig romantisch und scheint – in Anbetracht der oben genannten Beispiele – auch wenig praktikabel zu sein. Die Philosophin Lois Pineau schlägt daher, darauf verweist Marino, mit ihrem Konzept der *communicative sexuality* (Kommunikativen Sexualität) eine andere Interpretation vor. Sex sollte demnach mehr einem laufenden Gespräch gleichen, in dem situativ auf die Wünsche und Bedürfnisse des Gegenübers eingegangen wird, anstatt Sex wie einen Fragebogen zu behandeln, mit dem ein:e Partner:in eine Praktik vorschlägt und die andere Person dieser zustimmt oder sie ablehnt. Wie in jedem anderen Gespräch können dabei sowohl verbale, als auch nonverbale Kommunikationsmittel eingesetzt werden. (Marino 2019, 44–45, mit Verweis auf Pineau 1989, 234)

3.3.2 Die Antioch-Richtlinie

Das Problem mit der Kommunikativen Sexualität besteht laut Marino darin, dass diese – wie jedes Gespräch – sehr viel Spielraum für Interpretation und v.a. mögliche Fehlinterpretationen lässt. Außerdem gibt es – wie in einem Gespräch – keine klaren Regeln, was thematisiert werden muss und was nicht thematisiert werden darf. In den 1990er Jahren wurde daher am amerikanischen Antioch College in Ohio die *Antioch Policy* (Antioch-Richtlinie) entwickelt. Dabei handelt es sich um eine Samm-

lung von insgesamt sieben klar formulieren Regeln, mit denen Bedingung und Regeln der Positiven Zustimmung näher bestimmt werden sollen. (Soble 1997, 25–26)

Die Antioch-Richtlinie stellt eine besonders strenge Interpretation des Prinzips der Positiven Zustimmung dar und kann als eine Art Gegenpol zum Konzept der Kommunikativen Sexualität Pineaus gesehen werden. Die Richtlinie nimmt für sich in Anspruch, klare Regeln für jede sexuelle Interaktion aufzustellen. Manche Regeln sind dabei für viele kontraintuitiv: So wirkt es mitunter befremdlich, wenn etwa auch in langjährigen, sexualisierten Paar-Beziehungen keine Annahmen über und keine nonverbalen Kommunikationsmittel für eine Positive Zustimmung herangezogen werden dürfen. Auch in solchen Szenarien muss vor jedem sexuellen oder sexualisierten Akt eine klare, verbale Zustimmung eingeholt bzw. erteilt werden. Auch lässt sich der Prozess der Zustimmungseinholung nicht „abkürzen“ oder vereinfachen, indem bereits vor der eigentlichen sexuellen Begegnung ausgehandelt wird, welche Handlungen und Positionen gewünscht, welche optional und welche tabu sind. Die Antioch-Richtlinie verlangt hier, dass der eigentliche Akt immer wieder unterbrochen und vor jeder neuen Stufe der sexuellen Interaktion innegehalten wird, um eine Positive Zustimmung abzuwarten.

Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob die strengen Regeln dieser Richtlinie mit der emotionalen und hingebungsvollen Natur der menschlichen Sexualität überhaupt vereinbar sind. (Marino 2019, 49) Diese hohen Anforderungen ließen sich allenfalls folgendermaßen rechtfertigen, wie Alan Soble meint: Romantische Spontanität und der Reiz des Ungewissen gehen durch die Antioch-Richtlinie zwar verloren, andererseits gewinnen wir dadurch wesentlich mehr Sicherheit und Selbstachtung in einem der intimsten und kompliziertesten Bereiche menschlicher Interaktion. (Soble 1997, 47) Hier wird der alte Streit zwischen Freiheit einerseits und Sicherheit andererseits im sexuellen Kontext sichtbar. Wir geben die Freiheit auf, unserer Intuition folgen zu dürfen, und gewinnen andererseits die Sicherheit, dass unsere eigenen Grenzen nicht überschritten werden. Ob und wie viel Freiheit

der Sicherheit geopfert werden muss, lässt sich nach Marino objektiv jedoch nicht feststellen. Der Wert der verlorenen oder gewonnenen Güter wird individuell sehr unterschiedlich bewertet und ob und wieweit sich Sicherheit und Freiheit ineinander umrechnen lassen, ist sehr umstritten. Für den oder die Einzelne:n kann eine solche Umschichtung jedoch bedeutend sein und sollte daher jedenfalls zumindest diskutiert werden. Dass sich keine objektive Bewertung des moralischen Werts der Antioch-Richtlinie anstellen lässt, bedeutet per se noch nicht, dass die Regelung selbst unfair oder unmoralisch wäre. (Marino 2019, 50)

Einige der logischen und definitorischen Probleme der Antioch-Richtlinie sind dagegen wesentlich schwieriger zu verteidigen. So könnten wir die Urheber:innen der Richtlinie etwa fragen, was genau sie unter einem jeweils neuen Akt verstehen wollen. (Marino 2019, 49) Ist ein Kuss auf den Nacken ein anderer Akt als ein Kuss auf die Lippen? Ist eine Berührung des unteren Rückens bereits ein anderer Akt als die Berührung des oberen Rückens? Ist eine Änderung des Penetrations-Rhythmus konsenspflichtig?

Ein ähnliches Problem ergibt sich, wenn wir versuchen die Grenzen des *sexual conduct* (sexuelles Verhalten) – wie es in der Richtlinie heißt – zu konkretisieren. Ist ein anzüglicher Blick oder ein einladendes Lächeln bereits sexualisiert in dem Sinne, dass ich das Einverständnis der Person einholen muss, der ich es zuwerfen möchte? Besonders schwierig wird diese definitorische Grauzone aber, wenn wir feststellen, dass sie auch eben jene Kommunikationsmittel umschließt, die für ihre Überwindung notwendig wären. Wie Soble meint: Wenn bereits die Frage nach einer Positiven Zustimmung sexuell aufgeladen ist, muss eine Positive Zustimmung eingeholt werden, um eine solche überhaupt erst einfordern zu können. Das führt zu einem infiniten Regress. Die Umsetzung der Antioch-Richtlinie ist damit nicht nur in der Praxis, sondern auch schon in der Theorie schwierig oder gar unmöglich. (Soble 1997, 28–29)

3.3.3 Das Verhandlungsmodell

Einen weiteren Versuch, die Rahmenbedingungen für die Positive Zustimmung abzustecken, unternimmt die führende Rechtsforscherin Michelle Anderson im Bereich *rape law* (Vergewaltigungsgesetz) mit ihrem sogenannten *negotiation model* (Verhandlungsmodell). In Abgrenzung zum Modell der Kommunikativen Sexualität von Pineau definiert Anderson in ihrem Verhandlungsmodell nonverbale Zustimmung als unzulässig. Konsens-Bekundungen müssen laut der Autorin klar und deutlich und vor allem verbal sein. Eine Fehlinterpretation einer stillschweigenden Zustimmung ist damit ausgeschlossen. Anders als bei der Antioch-Richtlinie ist jedoch eine Absprache im Vorfeld zulässig. Anders als in beiden anderen Modellen ist für Anderson darüber hinaus Zustimmung nur für jede Art von Penetration notwendig, nicht für andere sexuelle oder sexualisierte Handlungen. (Marino 2019, 50–51, mit Verweis auf Anderson 2005)

Anderson umschifft dadurch die Probleme der Antioch-Richtlinie, die wir gerade aufgezeigt haben. Die Frage nach Positiver Zustimmung selbst ist für sie kein sexueller Akt und erzeugt somit keine logischen Schwierigkeiten. Durch ihre restriktive Eingrenzung sexueller Interaktionen auf die Penetration bleiben auch keine definitorischen Lücken. Trotzdem scheint dieser Ansatz mitunter eine zu große Vereinfachung zu sein, die sich nicht universell anwenden lässt. Handlungen, die im Allgemeinen durchaus als sexuelle Akte betrachtet werden – wie z.B. Oralverkehr –, bleiben in diesem Modell gänzlich unberührt. Nach Marino ist die Regelung insbesondere für nicht-heterosexuelle Paare damit kaum anwendbar. (Marino 2019, 50–51)

4 Rechtliche und gesellschaftliche Aspekte

Wenn ein Vergehen nicht nur moralisch, sondern auch rechtlich erklärt werden muss, ergibt sich zudem das Problem der Beweislast. Wie lässt sich im Nachhinein glaubhaft und zweifelsfrei beweisen, ob eine Positive Zustimmung vorgelegen hat

oder nicht? Die Verschiebung vom negativen Prinzip „Nein heißt Nein“ hin zu einer Positiven Zustimmung kann – so meinen Kritiker:innen – auch zu einer Beweislastumkehr führen. Nicht das mögliche Opfer muss beweisen, dass es seine Ablehnung klar und deutlich formuliert hat, sondern der oder die potentielle Täter:in muss beweisen, dass eine Positive Zustimmung vorlag. Die amerikanische Rechtsprofessorin Janet Halley fürchtet in diesem Zusammenhang, dass vermeintliche Täter:innen als schuldig angesehen werden, bis ihre Unschuld bewiesen ist („guilty until proven innocent“). Dies gelte insbesondere, wenn die vermeintlichen Täter:innen einem Stereotyp entsprechen, der als *sexually dangerous* (sexuell übergriffig) gilt. Dazu zählt sie „black men, other men of color, men of lower social and economic class than their accusers, and men and women who don't conform to the gender expectations and norms of their accusers“ (Halley 2016, 278).

Dieser Kritik ist entgegenzuhalten, dass die Unschuldsvermutung ein solides Fundament für die Rechtsprechung in jedem rechtsstaatlichen System darstellt und es nur schwer vorstellbar ist, dass dieses Prinzip derart leichtfertig aufgegeben werden könnte, selbst wenn sich die Gesetzgebung für eine Beweislastumkehr im Falle einer vorgeworfenen Vergewaltigung aussprechen würde – was sie derzeit in keinem Land tut. Viele Staaten Europas bekennen sich mittlerweile zwar zum Prinzip der Positiven Zustimmung und haben entsprechende Regelungen auch festgeschrieben, sind sich der Problematik der Beweislage aber durchaus bewusst. (Kremens 2022, 53–54) Das überzeichnete Schreckensszenario, das viele Kritiker:innen unverhohlen zeichnen, wonach zukünftig vor jeder sexuellen Interaktion ein Vertrag über die zu erwartenden Praktiken aufgesetzt und unterfertigt werden muss, ist auch in den progressivsten Rechtsprechungen nach wie vor in weiter Ferne. (Scheidegger 2022, 88)

Weiter ist anzumerken, dass derzeit nur ein Bruchteil der faktisch stattfindenden Vergewaltigungen in Österreich (sowie in den meisten anderen Ländern Europas) überhaupt zur Anzeige gebracht werden und wiederum nur ein Bruchteil dieser Anzeigen in einer Verurteilung mündet. 2011 führte das Österreichische Institut für

Familienforschung eine repräsentative Studie zu Gewalt an Frauen und Männern durch. Demnach gaben 74% der befragten Frauen (und 27% der Männer) an, schon einmal sexuell belästigt worden zu sein. 29% der Frauen (und 9% der Männer) haben schon einmal sexuelle Gewalt erlebt, und fürchterliche 7% der befragten Frauen (und 1% der Männer) wurden Opfer einer Vergewaltigung (ungewollte Penetration), weitere 9% der Frauen (und 2% der Männer) berichten von einer versuchten Vergewaltigung. (Kapella et al. 2011, 96–108) Die Studie zeigt weiter, dass nur rund 9% der Vergewaltigungen von Frauen zur Anzeige gebracht werden (bei Männern 0%). (Kapella et al. 2011, 112) In Zahlen sind das für das Jahr 2021 gerade einmal 1.054 Anzeigen nach § 201 StGB, von denen immerhin 881 Fälle aufgeklärt werden konnten. (Bundesministerium für Inneres, B8) Tatsächlich kam es im gleichen Jahr aber nur zu 118 Verurteilungen nach § 201 StGB. (Bundesministerium für Justiz 2022, 60)

Die hohe Dunkelziffer zeigt, dass es noch immer sehr hohe Hemmschwellen für Opfer gibt, eine erlebte Vergewaltigung auch tatsächlich zur Anzeige zu bringen. Die niedrige Verurteilungsquote (unter 14% der geklärten Fälle) belegt zudem, dass es noch immer ausgesprochen schwierig ist, eine zur Anzeige gebrachte Vergewaltigung auch tatsächlich zu beweisen. Die Praxis zeigt also, dass Halleys Befürchtungen weitestgehend unbegründet sind und sich in der Realität ins Gegenteil verkehren: Nicht die vermeintlichen Täter:innen müssen um eine falsche Verurteilung fürchten. Es sind weiterhin die Opfer, die in der großen Mehrheit der Fälle um Gehör und Gerechtigkeit kämpfen müssen.

Gerade aufgrund der schwierigen Beweisbarkeit, ob und in welchem Umfang ein Konsens im Zweifelsfall vorgelegen hat, zielen Vertreter:innen des Prinzips der Positiven Zustimmung auch weit weniger auf eine Anpassung der Strafgesetze ab als vielmehr auf einen Wandel in der gesellschaftlichen Wahrnehmung. Nicht die Gesetze müssen verschärft, sondern die öffentliche Wahrnehmung muss verfeinert werden.

Dass ein solcher Wandel dringend notwendig ist, zeigt eine weitere Studie des Eurobarometers aus dem Jahr 2016. Demnach glaubten 38% aller befragten Personen in Österreich (34% der Frauen und 42% der Männer), dass Geschlechtsverkehr ohne Zustimmung unter bestimmten Umständen (z.B. unter Alkohol- oder Drogeneinfluss oder bei unzureichender verbaler oder körperlicher Gegenwehr des Opfers) gerechtfertigt ist. Nur 62% der befragten Personen waren demnach der Meinung, Geschlechtsverkehr ohne Zustimmung sei niemals zu rechtfertigen. Damit lag Österreich deutlich unter dem europäischen Schnitt von 68%. (Europäische Kommission 2016, 3)

Die Notwendigkeit gesellschaftlichen Umdenkens zeigt sich auch bei anderen Ergebnissen des Eurobarometers. So stimmen in Österreich deutlich weniger Personen der Aussage zu, dass Gewalt gegen Frauen und Männer immer falsch ist und bestraft werden soll, als im EU-Durchschnitt (EU 84%, AT 75% bei Gewalt gegen Frauen, EU 80%, AT 70% bei Gewalt gegen Männer). (Europäische Kommission 2016, 1) Die Annahme, dass Gewalt gegen Frauen oft provoziert wird, teilen in Österreich 23% der Befragten (EU-weit nur 17%). (Europäische Kommission 2016, 4)

5 Zwischenfazit

Letztlich bleibt festzuhalten, dass Positive Zustimmung, ob verbal oder stillschweigend, ob nachgewiesen oder (zu Recht) angenommen, zwar eine unabdingbare Voraussetzung für jede sexuelle Interaktion darstellt, andererseits aber auch kein „moralisches Wundermittel“ ist, mit der jede Handlung und jede Unterlassung wie von Zauberhand gerechtfertigt werden kann. (Marino 2019, 52)

Das Vorhandensein einer Einwilligung mag zwar, wie Robin West ausführt, ein guter Indikator sein, um zwischen rechtmäßigem und unrechtmäßigem Handeln zu unterscheiden, garantiert umgekehrt aber nicht das Wohlbefinden aller Beteiligten. Das Strafrecht muss die sexuelle Autonomie kompetenter Erwachsener respek-

tieren, selbst dann, wenn das manchmal bedeutet, dass Personen sich auf Sex einlassen, den sie später bereuen oder den sie – selbst im Moment – nicht „wirklich“ wollen. (West 2008, 38–39)

Umgekehrt ist die Positive Zustimmung auch kein Allheilmittel in der juristischen Urteilsfindung, da es in der gelebten Praxis oftmals zu schwierig ist, ihr Vorliegen zweifelsfrei festzustellen bzw. eine verbale oder gar nur nonverbale Zustimmung nachzuweisen. Trotzdem wird der gesellschaftliche Wandel begrüßt, der sich in der letzten Dekade vollzogen hat, weg vom negativen Prinzip des „Nein heißt Nein“ hin zu einer positiven Formulierung „(nur) Ja heißt Ja“.

Bei diesem Wandel handelt es sich weniger um eine formale Änderung in unserer Rechtsauffassung (auch wenn zahlreiche Länder Europas die Positive Zustimmung bereits rechtlich verankert haben). Vielmehr zielt die Änderung auf einen gesellschaftlichen Wandel ab. (Kremens 2022, 55–56) Nach Marino verstärkt die Auffassung, dass vor allem Frauen in Bezug auf Sex lediglich die Möglichkeit haben diesen abzulehnen oder ihm zuzustimmen, das gesellschaftliche Rollenbild, wonach Männer die eigentlichen Initiatoren jeder sexuellen Interaktion sind. Umgekehrt werden Frauen in ein Rollenbild gedrängt, in dem sie Sex nur „erdenken“, aber diesen nicht selbst anstreben. Das Denken über Sex muss neu ausgerichtet werden, um das Engagement und Vergnügen aller beteiligten Personen und nicht nur deren „Erlaubnis“ hervorzuheben. (Marino 2019, 47)

6 Konsens und Vergewaltigung im Kontext von „Liebes-Robotern“

6.1 Roboter und Konsens

Wenden wir die oben erworbenen Erkenntnisse nun noch auf die Idee der Liebes-Roboter an, wie sie etwa im Film *Ich bin dein Mensch* (2021) von Maria Schrader

dargestellt werden. Stellen wir uns hier zunächst die Frage: Können Roboter überhaupt eine Zustimmung geben?

Der Film scheint dies an einer Stelle andeuten zu wollen, als die Protagonistin Alma, von einem beruflichen Rückschlag deprimiert und von reichlich Alkohol enthemmt, ihren Roboter Tom zum Liebesdienst auffordert. Dieser verweigert seine Pflicht und meint in Minute 49 des Films: „Es ist kein guter Moment.“ Wenn wir den Sachverhalt jedoch in einem weiteren Kontext betrachten, wird schnell klar, dass diese Szene irreführend ist. Denn sogar, wenn wir dem Roboter zugestehen, dass es offenbar innerhalb seiner Parameter liegt, Sex im „falschen“ Augenblick abzulehnen, so müssen wir doch einräumen, dass er selbst nicht darüber entscheiden kann, ob er überhaupt mit einem oder einer Partner:in zusammen sein respektive mit ihm oder ihr schlafen will. Der Roboter kann demnach bestenfalls das „Wie“, nicht aber das „Ob“ eigenständig beantworten. Selbst bei der geringen Autonomie, die wir dem Liebes-Roboter im Film allenfalls zugestehen würden, stellt sich weiterhin die Frage, wie konsequent diese überhaupt sein könnte. Wie leicht wäre es, den Roboter im Bedarfsfall umzuprogrammieren, seine Rückweisung sexueller Annäherungsversuche als Fehlfunktion zu deuten und das Modell auszutauschen?

Es scheint fraglich, ob Roboter oder andere Formen der KI jemals im Stande sein werden, überhaupt eigenständige Entscheidungen zu treffen. Da selbst beim Menschen nicht klar definiert werden kann, ob und unter welchen Bedingungen eine Entscheidung tatsächlich „autonom“ oder in diesem Sinne „frei“ ist, dürfte es ausgesprochen schwierig sein, derartige Ansprüche an eine zu entwickelnde Intelligenz heranzutragen. Ein Liebes-Roboter wäre darüber hinaus mit einer weiteren Herausforderung konfrontiert: Auch wenn sich ein „freier Wille“ (wie auch immer dieser im Detail zu definieren wäre) programmieren ließe, würden wir diesen einem Liebes-Roboter wohl kaum zuweisen. Seine Aufgabe ist es eben, genau einen Menschen zu lieben oder zumindest diese Liebe zu simulieren. Erfüllt er diese Aufgabe nicht – z.B., weil er sich dagegen entscheidet – wäre seine ganze Entwicklung und die Fortführung seines Programms hinfällig.

Wenn wir davon ausgehen, dass eine Zustimmung eben nicht nur eine verbale oder nonverbale Äußerung darstellt, sondern dass dieser auch eine nicht vorgegebene Willensbildung zugrunde liegen muss, können wir eine solche kaum von einem Roboter erwarten. Dies gilt insbesondere dann, wenn wir sie von einem vermeintlichen Liebes-Roboter fordern, der speziell dazu programmiert wurde, eben diese Zustimmung zu erteilen.

Die erste Frage, ob (Liebes-)Roboter in der Lage sind, einen Konsens zu kommunizieren oder auch nur zu bilden, muss daher klar verneint werden.

6.2 Einen Roboter vergewaltigen?

Da ein Roboter grundsätzlich nicht zustimmungsfähig ist, wäre einer einfachen Definition folgend jede sexuelle Handlung an ihm eine Vergewaltigung. Allerdings fehlt bei dieser Deutung eine entscheidende Komponente: die Empfindungsfähigkeit des vermeintlichen Opfers. Solange (Liebes-)Roboter nicht empfindungsfähig sind, kann ihnen auch keine Gewalt angetan werden. Eine Grundvoraussetzung für das Vorhandensein einer Vergewaltigung ist demnach nicht erfüllt. Einer möglichen Anklage wegen Vergewaltigung ist damit jedwede Grundlage entzogen.

Was aber wäre, wenn wir (Liebes-)Roboter in die Lage versetzen könnten, Gewalt, Schmerz, Scham und Erniedrigung nicht nur zu simulieren, sondern auch wirklich zu empfinden? In diesem Fall müssten wir unser Urteil ihnen gegenüber wesentlich revidieren.

Hierzu muss zunächst angemerkt werden, dass ein solches Szenario aus heutiger Sicht ausgesprochen unwahrscheinlich ist. Das Problem mit Emotionen ist, dass wir zwar (theoretisch) verstehen können, wie diese entstehen und welche Wirkungen sie entfalten, nicht aber wie aus biochemischen Reaktionen im Gehirn Qualia (also das eigentliche „Sich-Anfühlen“, vgl. Prechtl und Burkard 2008, 497–498) entstehen. Vielleicht gelingt es uns eines Tages, die neuronalen Muster, die beispielsweise bei einer Schmerz-Empfindung im Gehirn entstehen, in einem Computer nachzu-

zeichnen. Doch könnten wir damit allenfalls einen Mechanismus imitieren (z.B. eine Hand von einer heißen Herdplatte wegzuziehen). Doch Schmerz (wie jede Emotion) ist mehr als ein Mechanismus. Neben einer simplen Aktion-Reaktion-Handlung wird er von einem spezifischen (sehr unangenehmen) Geisteszustand begleitet, den wir objektiv weder beobachten noch messen können. Qualia sind damit eine gänzlich subjektive Größe, die nur vom betroffenen Individuum selbst wahrgenommen werden. Es gibt derzeit weder in der Praxis noch in der Theorie ein probates Mittel, um Qualia beim Menschen festzustellen, geschweige denn deren Entstehung nachzubauen. Um einen empfindungsfähigen Roboter zu bauen, fehlen uns also nicht nur technische Mittel. Es scheitert bereits an unserem Grundverständnis von Emotionen als solchen. Ein Roboter kann nach dem aktuellen Stand der Technik und unseres (zugegeben sehr begrenzten) Wissens über das Zustandekommen von Emotion und Identität nicht empfinden und damit nicht vergewaltigt werden.

Sollte es allerdings tatsächlich irgendwann Roboter geben, deren Erscheinung und Programmierung so weit fortgeschritten ist, dass sie glaubhaft eine Liebesbeziehung simulieren (!) können, können solche Roboter wohl auch so programmiert werden, dass sie das Erleben einer Vergewaltigung simulieren. Personen, die eine besondere sexuelle Befriedigung empfinden, wenn sie ein Opfer erniedrigen, schlagen und vergewaltigen, könnten diese Erfahrung also mit programmierbaren Robotern ausleben, die den empfundenen Schmerz simulieren, aber nicht wirklich empfinden.

Hier stellt sich die Frage, ob solche „besonderen Bedürfnisse“, ähnlich wie pädophile Neigungen, überhaupt bedient werden sollten – auch wenn es hier kein Opfer im eigentlichen Sinne gibt. Derartige Bedürfnisse zu „normalisieren“ könnte Hemmschwellen senken und paradoxe Weise zu mehr anstatt weniger empfindungsfähigen, menschlichen Opfern führen.

Obwohl ein Roboter also nicht im eigentlichen Sinne vergewaltigt werden kann, gibt es durchaus ein weiteres Feld ethischer Implikationen, die in dieser Frage berücksichtigt werden müssen.

6.3 Ein Roboter vergewaltigt?

Ein Roboter kann – zumindest ohne massive Weiterentwicklungen in der Qualia-Forschung – nicht durch einen Menschen vergewaltigt werden. Aber kann ein Roboter umgekehrt eine Person vergewaltigen? Es scheint zumindest theoretisch denkbar, dass ein Liebes-Roboter, der in der Lage ist, konsensualen Sex zu haben, technisch wohl auch nicht-konsensualen Sex haben könnte – z.B. aufgrund eines Fehlers im Algorithmus zur Interpretation nicht-verbaler Kommunikation oder weil er von einem oder einer malignen Programmierer:in so eingerichtet wurde.

Analog zum vorangegangenen Punkt müssen wir auch hier zunächst berücksichtigen, dass Roboter, wie sie etwa im Film *Ich bin dein Mensch* dargestellt werden, keine oder allenfalls nur sehr eingeschränkt eigene Entscheidungen treffen können. D.h. im Fall einer „Vergewaltigung“ durch einen Roboter würden wir den Roboter allenfalls als das Werkzeug der Vergewaltigung betrachten, nicht als deren Subjekt. Wird eine Person beispielsweise durch Penetration mit einem Vibrator vergewaltigt, würden wir keinesfalls Anklage gegen den Vibrator erheben, sondern gegen den- oder diejenige, der oder die den Vibrator auf diese grausame Weise instrumentalisiert hat.

„Vergewaltigt“ ein Roboter eine Person nicht aufgrund der bösartigen Absicht einer anderen Person, sondern z.B. wegen einer Fehlfunktion, würden wir ebenfalls eher von einem schrecklichen Unfall anstatt von einer grauslichen Gewalttat sprechen. Für diese wäre natürlich die Herstellerfirma verantwortlich und wiederum nicht der Roboter selbst. Um „Fehlinterpretationen“ von menschlichen Anspielungen zu vermeiden, müssten Liebes-Roboter – wie etwa dargestellt im Film *Ich bin dein Mensch* – jedenfalls so programmiert werden, dass sie immer um klare, verbale (vielleicht auch mit einem Passwort gesicherte) Zustimmung bitten müssen. Die in Kapitel 3.3.2 vorgestellte Antioch-Richtlinie, die für eine praktische Anwendung im zwischenmenschlichen Bereich wohl nur eingeschränkt geeignet ist, könnte bei der

Entwicklung und Programmierung der Basis-Axiome von Liebes-Robotern möglicherweise Eingang finden.

Literaturverzeichnis

- Anderson, Michelle J. „Negotiating Sex“. *Working Paper Series. Villanova University Charles Widger School of Law* Paper Nr. 33 (2005): 101–138.
- Bundesministerium für Inneres. *Kriminalitätsbericht 2021. Statistik und Analyse*. https://bmi.gv.at/508/files/SIB_2021/Kriminalitaetsbericht_-_Statistik_und_Analyse.pdf (13.06.2023).
- Bundesministerium für Justiz. *Sicherheitsbericht 2021. Bericht über die Tätigkeit der Strafjustiz*. Wien: Bundesministerium für Justiz, 2022. https://www.justiz.gv.at/file/2c94848525f84a630132fdbd2cc85c91.de.0/A__SIB_2021_BMJ-Teil.pdf?forcedownload=true (13.06.2023).
- Caletti, Gian Marco. „Coercion by Violence and its Changing Meaning. The Experience of Italy“. In: *Consent and Sexual Offenses. Comparative Perspectives*. Hrsg. Elisa Hoven und Thomas Weigend. Baden-Baden: Nomos, 2022. 25–42.
- Europäische Kommission. *Spezial-Eurobarometer 449. Geschlechtsspezifische Gewalt*. 2016. <https://europa.eu/eurobarometer/api/deliverable/download/file?deliverableId=58884> (13.06.2023).
- Gersen, Jacob; Suk, Jeannie. „The Sex Bureaucracy“. *California Law Review* Jg. 104, Nr. 4 (2016): 881–948.
- Halley, J. „The Move to Affirmative Consent“. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* Jg. 42, Nr. 1 (2016): 257–279.
- Harris, Lucy Reed. „Towards a Consent Standard in the Law of Rape“. *The University of Chicago Law Review* Jg. 43 (1975): 613–645.
- Jasinski, Wojciech. „Defining Rape. In Quest of the Optimal Solution“. In: *Consent and Sexual Offenses. Comparative Perspectives*. Hrsg. Elisa Hoven und Thomas Weigend. Baden-Baden: Nomos, 2022. 11–24.
- Kapella, Olaf; Baierl, Andreas; Rille-Pfeifer, Christiane; Geserick, Christine; Schmidt, Eva-Maria. *Gewalt in der Familie und im nahen sozialen Umfeld. Österreichische Prävalenzstudie zur Gewalt an Frauen und Männern*. Wien: Österreichisches Institut für Familienforschung an der Universität Wien, 2011.

- Kremens, Karolina. „Regulating Expression of Consent in Sexual Relations“. In: *Consent and Sexual Offenses. Comparative Perspectives*. Hrsg. Elisa Hoven und Thomas Weigend. Baden-Baden: Nomos, 2022. 43–56.
- Lazenby, Hugh; Gabriel, Iason. „Permissible Secrets“. *The Philosophical Quarterly* Jg. 68, Nr. 271 (2018): 265–285.
- Marino, Patricia. *Philosophy of Sex and Love. An Opinionated Introduction*. New York: Routledge, 2019.
- Mayr, Sebastian; Schmoller, Kurt. „Particularized Consent and Non-Consensual Condom Removal“. In: *Consent and Sexual Offenses. Comparative Perspectives*. Hrsg. Elisa Hoven und Thomas Weigend. Baden-Baden: Nomos, 2022. 95–102.
- Pineau, Lois. „Date Rape: A Feminist Analysis“. *Law and Philosophy* Jg. 8, Nr. 2 (1989): 217–243.
- Prechtl, Peter; Burkard, Franz-Peter (Hrsg.). *Metzler Lexikon Philosophie*. 3. Auflage. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2008.
- Ryan, Rebecca M. „The Sex Right: A Legal History of the Marital Rape Exemption“. *Law Social Inquiry* Jg. 20, Nr. 4 (1995): 941–1001.
- Scheidegger, Nora. „Of Nagging and Guilt-Tripping. Lack of Consent in One’s Own Activities?“. In: *Consent and Sexual Offenses. Comparative Perspectives*. Hrsg. Elisa Hoven und Thomas Weigend. Baden-Baden: Nomos, 2022. 83–94.
- Schulhofer, Stephen J. „Taking Sexual Autonomy Seriously: Rape Law and beyond“. *Law and Philosophy* Jg. 11, Nr. 1/2 (1992): 35–94.
- Soble, Alan. „Antioch’s ‘Sexual Offense Policy’: A Philosophical Exploration“. *Journal of Social Philosophy* Jg. 28, Nr. 1 (1997): 22–53.
- West, Robin. „Sex, Law and Consent“. *Georgetown Law Faculty Working Papers* Paper Nr. 71 (2008): 1–44.

Filmverzeichnis

Ich bin dein Mensch. Dir. Maria Schrader. Majestic Filmverleih, 2021.

Dominik Fiegl ist studierter Philosoph und auf die Themengebiete Philosophy of Mind und Personale Identität spezialisiert. Neben seiner hauptberuflichen Tätigkeit als Daten-Analyst betätigt er sich auch als freiberuflicher Trau-Redner und Buch-Autor.

Gabriele Lackner

Sexarbeit

1 Einleitung

Patricia Marino stellt in ihrem Buch *Philosophy of Sex and Love* (2019) die Frage, unter welchen Bedingungen Sexarbeit als eine Arbeitsform wie andere gelten könnte und wie sich jene in breitere soziale Strukturen und Geschlechternormen einfügen würde. (Marino 2019, 54) In Hinblick auf diese Frage ist einleitend mit Marino ein historischer Rückblick hilfreich. Während der sexuellen Revolution in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts prägte besonders die 1968er Generation das Bewusstsein der westlichen Industriestaaten. „In Zeiten, in denen Sex nur innerhalb der heterosexuellen Ehe als angemessen angesehen wurde, galt der Tausch von Sex gegen Geld nicht nur als unmoralisch, sondern auch als sozial destruktiv.“ (Marino 2019, 54; Übersetzung G.L.)

Marino erwähnt dazu, dass sich diese Sichtweise ändert, wenn Sex im Sinne der individuellen Freiheit gesehen wird. Sobald es weder Zwang noch Misshandlung

gibt, könnte Sexarbeit ein ganz normaler Austausch zwischen einwilligenden Erwachsenen sein. Denn es muss den Menschen zugestehen, dass sie das Recht haben, eigene Entscheidungen über ihren Körper und ihre Sexualität zu treffen sowie Sex zu kaufen und zu verkaufen. (Marino 2019, 54)

Aber zuerst sollte geklärt werden, was unter Sexarbeit zu verstehen ist.

2 Die Definition von Sexarbeit

Da „Prostitution“ immer noch mit dem Ehrlosen und Obszönen konnotiert wird, spricht man heutzutage meist von „Sexarbeit“. Dieser Begriff wird sowohl in den Medienberichten als auch wissenschaftlichen Publikationen verwendet, um eine Assoziation mit einer moralischen Abwertung zu vermeiden und einer neuen Sichtweise auf die Lebensrealität Ausdruck zu verleihen. Geprägt wurde der Begriff von der US-amerikanischen Aktivistin Carol Leigh Ende der 1970er Jahre. (Habibi 2022, 11; Kienesberger 2014, 45) Mit der Bezeichnung „Sexarbeit“ konnte zudem eine bessere Kohärenz zum Arbeitsbegriff geschaffen und der Aspekt einer sexuellen Dienstleistung gestärkt werden. (Schrader 2014, 10) Entsprechend ist der Website gesundheit.gv.at, dem öffentlichen Gesundheitsportal des österreichischen Bundesministeriums für Soziales, Gesundheit, Pflege und Konsumentenschutz, zu entnehmen:

Unter „sexuellen Dienstleistungen“ werden alle durch volljährige Personen konsensual (übereinstimmend) und gewerbsmäßig erbrachten sexuellen Handlungen verstanden – unabhängig vom Geschlecht der beteiligten Personen. Die Begriffe „Sexdienstleistung“, „Sexualdienstleistung“ oder „Sexarbeit“ können synonym verwendet werden. Auch auf gesetzlicher Ebene fand diese Begriffswahl Einzug, so in der Verordnung des Bundesministeriums für Gesundheit über gesundheitliche Vorkehrungen für Personen, die sexuelle Dienstleistungen erbringen und im oberösterreichischen (OÖ) Sexualdienstleistungsgesetz. Gleichzeitig erfolgt damit eine sprachliche Abgrenzung zu Formen der sexuellen Ausbeutung, wie Zwangsprostitution oder Menschenhandel. (BMSGPK 2023)

3 Welche Tätigkeiten umfasst und welche Gefahren birgt Sexarbeit?

Laut Marino gehören zur Sexarbeit folgende Aktivitäten:

- Das Posieren oder Mitwirken in pornografischen Darstellungen.
- Das Einverständnis geben, um als Domina oder Sklave bzw. Sklavin in einer bezahlten Dominanz oder einer Unterwerfungshandlung aufzutreten.
- Telefonsex
- Kommerzieller Sex, d.h. persönliche, körperliche, sexuelle Interaktionen gegen Bezahlung.

(Marino 2019, 55)

Außerdem führt Marino Gefahren an, denen Sexarbeiter:innen ausgesetzt sein können:

- Sexarbeiter:innen können unter Androhung von Gewalt von Zuhältern oder Zuhälterinnen kontrolliert werden.
- Sexarbeiter:innen können die Einnahmen abgenommen werden.
- Sexarbeiter:innen können von Kund:innen verletzt und bedroht werden.
- Manche Kund:innen versuchen die Bezahlung zu umgehen.
- Oftmals werden potenzielle Sexarbeiter:innen unter Vorwand aus ihren Heimatländern verschleppt und es kann passieren, dass ihnen ihre Pässe abgenommen werden.
- Sexarbeit bietet Raum für körperlichen und seelischen Missbrauch.
- Sexarbeiter:innen können Opfer von Menschenhandel werden.

(Marino 2019, 55–56)

Marino meint zudem, dass solche Rechtsverletzungen immer falsch seien, was bedeutet, dass Sexarbeit schwer mit anderen Formen von Arbeit vergleichbar ist,

weil diese vielfach in die Illegalität abrutscht. Wenn Sexarbeit eine Arbeit sein sollte wie jede andere, so Marino weiter, müsse sie zunächst vor Missbrauch und Gefahren geschützt werden, denn immer noch findet ein Großteil der modernen Sexarbeit unter erbärmlichen Bedingungen statt. Sexarbeiter:innen gehören zu den meistgefährdeten Menschen in der Gesellschaft, weil sie auf verschiedenste Weise ausbeutet und missbraucht werden. (Marino 2019, 54–55)

Ferner gibt Marino zu bedenken: Käme es zu einem kompletten Verbot des Kaufs und Verkaufs von Sex, so würden sich die Dienste eines Sexarbeiters oder einer Sexarbeiterin nur weiter in den Untergrund verlagern und wären diese dadurch noch weniger geschützt und noch verletzlicher. Bei Bedrohung durch Zuhälter:innen oder gefährlichen Kunden oder Kundinnen gäbe es dann keine Möglichkeit, sich an Strafverfolgungsbehörden zu wenden, da sie diese unter Umständen selbst verhafteten würden. Amnesty International geht deshalb davon aus, dass die Entkriminalisierung der beste Weg sei, um Sexarbeiter:innen vor Menschenrechtsverletzungen und Missbrauch zu schützen. (Marino 2019, 56)

Vor diesem Hintergrund gibt es beispielsweise von der „Arbeitsgruppe Prostitution“ des österreichischen Bundeskanzleramts im Rahmen der Task Force Menschenhandel auf Österreich bezogene konkrete Vorschläge. Es wird eine Entkriminalisierung und Regulierung der freiwilligen Erbringung von sexuellen Dienstleistungen und deren Gleichstellung mit anderen Berufen gefordert. Sexarbeit sollte als eine Möglichkeit zur selbständigen Existenzsicherung betrachtet werden. Damit dies legal geschehen kann, braucht es das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung. In der Diskriminierung und der Rechtlosigkeit von Sexdienstleistern und Sexdienstleisterinnen wird ein wesentlicher Grund für schlechte Arbeitsbedingungen und für Ausbeutung gesehen, welche einen Nährboden für Menschenhandel und (sexuelle) Gewalt in der Prostitution darstellen. Zahlreiche Staaten innerhalb und außerhalb Europas, so im Bericht der Arbeitsgruppe, hätten sich für eine Regulierung von Sexarbeit ausgesprochen, da sie sich dadurch mehr Schutz- und Einflussmöglichkeiten als durch ein Verbot versprechen. Auch Österreich habe

den Weg der Entkriminalisierung und Regulierung gewählt. Es gelte also, Regelungen zu implementieren, welche die bestehenden rechtlichen und faktischen Diskriminierungen von Sexarbeitern und Sexarbeiterinnen aufheben. Um eine effektive Veränderung herbeizuführen, müssen aber nicht nur gesetzliche Änderungen und weitreichende Begleitmaßnahmen erfolgen, sondern auch ein gesellschaftlicher Wandel vollzogen werden. (Arbeitsgruppe Prostitution 2021, 10–11)

Aber selbst, wenn alle Vorkehrungen zum Schutze der Sexarbeiter:innen getroffen werden, gehören sie immer noch zu den Verlierern oder Verliererinnen, und zwar aus anderen Gründen.

4 Die Verlierer:innen

Sexarbeiter:innen zählen, führt Marino aus, deshalb zu den Verlierern oder Verliererinnen, weil Kunden oder Kundinnen von ihnen falsche Vorstellungen und falsche Informationen haben. Sie wissen zu wenig Bescheid über die Vorlieben und die Anatomie von Sexarbeiter:innen und denken, dass alles, was ihnen selbst gefällt, automatisch auch Sexarbeiter:innen gefallen müsse. Auf der Strecke bleiben Sexarbeiter:innen nicht zuletzt deshalb, weil sie es sind, die sich von ihren wahren Gefühlen distanzieren müssen. Dies bedeutet, dass es zu einer Zersplitterung und Entfremdung ihres wahren sexuellen Selbst kommen kann. Denn durch sexuelle Interaktionen werden bei Sexarbeiter:innen wie bei jedem anderen Menschen oft intensive Emotionen und Empfindungen hervorgerufen, sowohl positive als auch negative. Sie dürfen diese Gefühle aber nicht zulassen, denn es ist gefährlich und auch selbstschädigend. Empfinden sie positive Gefühle, ist das Risiko hoch, sich an die Kundin oder den Kunden zu binden, die bzw. der sie aber wahrscheinlich nur als Arbeitskraft sieht und schlussendlich wieder verlassen wird. Empfinden Sexarbeiter:innen dagegen etwas Negatives, müssen sie dies unterdrücken, um der Kundschaft zu gefallen. (Marino 2019, 59)

Marino schränkt jedoch ein: Dies muss nicht notgedrungen so sein, denn nicht jede:r Sexarbeiter:in hat das gleiche Empfinden, was die Gefühle betrifft. Manche haben ein anderes Verhältnis zur eigenen Sexualität und gehen damit anders um. Für sie oder ihn unterscheidet sich die Sexarbeit möglicherweise gar nicht so sehr von anderen Tätigkeiten wie etwa der Krankenpflege, Massage oder der Kinderbetreuung. In diesen Berufen geht es auch um die Berührung von anderen Menschen und darum, sich um die emotionalen und körperlichen Bedürfnisse und Wünsche zu kümmern. (Marino 2019, 60)

5 Warum werden die Dienstleistungen einer Sexarbeiterin oder eines Sexarbeiters überhaupt angenommen?

In erster Linie versucht der Kunde oder die Kundin eines Sexarbeiters oder einer Sexarbeiterin, so Marino, einen Trieb zu befriedigen oder wie man auch oft sagt „den eigenen Hunger zu stillen“. Aber dies muss nicht der einzige Grund sein. Er oder sie kann auch auf der Suche nach einer besonderen Erfahrung oder nach einem besonderen Typ von Frau oder Mann mit besonderen Fähigkeiten sein. Vielleicht lässt sich diese Situation auch mit einem Besuch in einem 5-Sterne-Restaurant vergleichen, wo man eine ganz besondere „Mahlzeit“ zu sich nimmt, die man zu Hause nicht zubereiten kann. Es geht auch darum, Ärger und Unannehmlichkeiten zu vermeiden, welche in engeren Beziehungen öfters vorkommen. Der Kunde oder die Kundin ist im Unterschied dazu in seinen oder ihren Entscheidungen frei und kann die Dienste nach Belieben zu jeder Zeit abbrechen, wenn sie nicht mehr erwünscht sind. Der oder die Sexarbeiter:in existiert dann einfach nicht mehr. Selbst Menschen in Langzeitbeziehungen nehmen den Dienst von Sexarbeitern und Sexarbeiterinnen an, weil sie neue sexuelle Praktiken kennenlernen möchten, die sie mit ihren Partnern oder Partnerinnen nicht ausüben können oder möchten, da sie vielleicht besondere sexuelle Neigungen haben, wie z.B. beherrscht zu werden. (Marino 2019, 58–59) Es ist jedoch davon auszugehen, dass jede:r Kunde oder

Kundin, der oder die eine:n Sexarbeiter:in aufsucht, weiß, dass diese Liebe nur vorgetäuscht ist. Dies tut aber scheinbar der Lust keinen Abbruch, denn gerade der Sex mit einer fremden Person hat einen besonderen Reiz. (Marino 2019, 60)

Hier könnte man den Vergleich ziehen mit Filmen, welche nur Fiktion sind und trotzdem dem oder der Zuseher:in ein großes Vergnügen bereiten. Ein passendes Beispiel ist der deutsche Film *Ich bin dein Mensch* (2021) von Maria Schrader. Der Film handelt von einer Frau (Alma), welche im Rahmen einer Studie versucht, eine Beziehung zu einem humanoiden Roboter (Tom) aufzubauen. Alma befindet sich in der folgenden Situation:

- Sie ist auf der Suche nach einer besonderen Erfahrung mit einem ganz besonderen Wesen, obwohl die Initiative, an diesem Experiment teilzunehmen, nicht von ihr ausging.
- Mit Tom bietet sich eine unkomplizierte Beziehung an, wo es keine bösen Überraschungen, keinen Ärger und keine Unannehmlichkeiten gibt, wie es beispielsweise oft in realen Beziehungen zu realen Menschen vorkommt, obwohl Alma durchaus überrascht werden will.
- Sie weiß, dass die Liebe von Tom nicht echt ist und nicht der Wahrheit entspricht, trotzdem kann sie seine Zuneigung genießen. Tom ist eine Fiktion. Er kann keine echten Gefühle wiedergeben, sondern nur die Illusion solcher erzeugen.

Auch jede:r Kunde oder Kundin, welche:r die Dienstleistung eines Sexarbeiters oder einer Sexarbeiterin in Anspruch nimmt, darauf weist Marino hin, weiß, dass es sich dabei nicht um ihre oder seine eigenen inneren Gedanken, Wünsche und Gefühle handelt. Es wird ein Gegenüber bevorzugt, welches die eigene Subjektivität und die tatsächlichen Bedürfnisse verschleiert, um für den Kunden oder die Kundin jene Person zu sein, die ihm oder ihr gefällt. Der oder die Sexarbeiter:in wird also gezwungen sich zu verstehen, was für viele Menschen eine unwürdige Behandlung

der Sexarbeiter:innen zu sein scheint. (Marino 2019, 60) Im strikten Sinne kann dies zumindest beim humanoiden Roboter Tom nicht geschehen. Grundsätzlich zu bedenken ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass es auch in der heutigen modernen Gesellschaft einige Berufe gibt, die verlangen, sich von wahren Gefühlen zu distanzieren. Stellen wir uns beispielsweise eine Person vor, die ein Restaurant leitet, oder sämtliche Personen, die im Service oder auch im Verkauf arbeiten. Sie alle müssen stets gut gelaunt sein und ein unbekümmertes Lächeln zur Schau stellen. Diese äußere Erscheinung spiegelt jedoch oftmals nicht ihre inneren Gefühle wider.

6 Was spricht für und was gegen Sexarbeit?

6.1 Die Argumentationslinien

Laut Marino stehen sich in der Frage, was moralisch für oder gegen Sexarbeit spreche, zwei Positionen gegenüber:

Die eine Position tritt gegen die grundsätzliche moralische Zulässigkeit von Sexarbeit ein. Hier werden mitunter folgende Argumente vorgebracht:

- Es ist grundsätzlich falsch, Sex gegen Geld oder andere Güter zu tauschen. Sexarbeit ist damit bereits per se ein verwerfliches Geschäft, unabhängig von seinen Begleitumständen.
- Sex ist für Frauen schmutzig und verunreinigend. Sexarbeit darf nicht als ein freier vertraglicher Austausch verstanden werden, da jemand, der Sex verkauft, durch den Tausch geschädigt wird. Es wird nicht nur der eigene Körper verkauft, sondern auch das eigene Selbst, das vor Kommerzialisierung geschützt werden sollte.
- In bestimmten kulturellen Kontexten, wie z.B. in Gesellschaften mit hierarchischen Geschlechterrollen, stellt Sexarbeit ein Problem dar, weil dadurch das bestehende Machtgefälle gefestigt oder sogar noch vertieft wird.

(Marino 2019, 54–55)

Auf der anderen Seite steht die liberale Position, die sich für die grundsätzliche moralische Zulässigkeit von Sexarbeit (unter den entsprechenden Voraussetzungen) ausspricht. Einige Eckpunkte dieser Position lauten nach Marino wie folgt:

- Sexarbeit wird als ein freier vertraglicher Austausch gesehen.
- Sexarbeit ist wie jede andere Arbeit, denn Menschen sollten so weit wie möglich frei sein, das zu tun, was sie wollen, solange sie damit keiner anderen Person schaden.
- Wenn der oder die Sexarbeiter:in seine oder ihre Dienste anbietet und der Kunde oder die Kundin bezahlt, dann bekommt jede:r etwas von dem, was man aus dem Austausch herausholen will.

Das liberale Argument besagt, dass kommerzialisierter Sex ähnlich funktionieren könnte wie gekauftes Essen. In beiden Fällen will der Kunde oder die Kundin einen einfachen Trieb befriedigen. (Marino 2019, 57–58)

Hier wird der Sexualtrieb mit dem Trieb der Nahrungsaufnahme verglichen, da es sich bei beiden um menschliche Lustgefühle handelt. Marino weist jedoch darauf hin, dass man ohne Nahrung sterben würde, aber niemand stirbt, weil er oder sie keinen Sex hat. Der Sexualtrieb unterscheidet sich demnach klar von anderen biologischen Trieben, die der Selbsterhaltung dienen. (Marino 2019, 63)

Auch wenn es viele Menschen gibt, welche nie den Dienst eines Sexarbeiters oder einer Sexarbeiterin aus den verschiedensten Gründen in Anspruch nehmen würden, ist der Bedarf gegeben. Hier ergibt sich ein weiteres Problem. Durch Inanspruchnahme sexueller Dienste kann es zu einer Verdinglichung der Person kommen.

6.2 Wenn Sexarbeiter:innen zur Ware werden

Sollte Sexarbeit liberalisiert werden und ausschließlich der reinen Triebbefriedigung dienen, bedeutet dies für die Sexarbeiter:innen, die ihre körperliche Dienstleistung zur Verfügung stellen, dass sie sich nur mehr rein geschäftlichen Interessen

unterordnen müssen und so zu einer reinen Ware verkommen. Martha Nussbaum beschrieb das Problem so: Wenn wir Menschen zu Waren machen, versäumen wir es, uns in einer fürsorglichen und gemeinsamen Beziehung zu sehen. Wir reduzieren die Person auf eine Ware mit bestimmten Qualitäten, die wir nach unseren eigenen Wünschen und Vorstellungen bewerten. (Nussbaum 1995, 249–291) Marino führt hierzu als Beispiel Chester Brown an, der in seinen graphischen Memoiren *Paying for It* (2011) seine Erfahrungen als jahrelanger Kunde von Sexarbeiterinnen schildert. Er begegne ihnen mit Sorgfalt und Aufmerksamkeit und sei ein gutes Beispiel dafür, wie man eine Sexarbeiterin ordnungsgemäß bezahlt und sie gleichzeitig als Mitmensch behandelt. Trotzdem erkennt auch er, dass die vorgetäuschte Liebe nur ein Geschäft ist. Er sucht nach genau den spezifischen Qualitäten, die er haben will, und ärgert sich, wenn diese spezifischen Qualitäten nicht geboten werden, denn er möchte so viel wie möglich für sein bezahltes Geld bekommen. Bei genauer Betrachtung zeigt sich, dass Sexarbeit eine Lizenz bietet, um andere Menschen zu entmenschlichen. (Marino 2019, 61)

Aber dies geschieht auch in unserer heutigen Arbeitswelt, denn wenn Sexarbeit als eine Art von Entmenschlichung gesehen wird, so könnte dies auch als eine allgemeine Kritik am heute weitverbreiteten Modell des (Turbo-)Kapitalismus aufgefasst werden. Heutzutage werden von Menschen in den verschiedensten Berufsgruppen enorme Leistungen verlangt. Diese sollten legal sein und so wenig wie möglich Kosten verursachen. Wendet man diese Sichtweise auf die Arbeit von Sexdienstleistern oder Sexdienstleisterinnen an, so könnte es auch als Recht angesehen werden, dass die Kunden und Kundinnen, Sexarbeiter:innen als Wesen zweiter Klasse behandeln, aus denen man so viel wie möglich herausholen darf. Dass es sich dabei aber um Menschen mit Gedanken und Gefühlen handelt, ist dabei zweitrangig. Dieses Problem der Kommerzialisierung hat zum Teil auch mit den heute gängigen Normen zu tun, die uns der moderne Kapitalismus vorgibt.

Die einfache Idee, die dahintersteht, ist die des Marktes. Das eigene Interesse steht immer im Vordergrund, wenn Menschen Waren kaufen und verkaufen. Es

wird darauf geachtet, ein Produkt zu bekommen, bei dem der Profit am größten ist. Emotionale, psychische und physische Belange werden dabei weitgehend ausgeschlossen, weil sie zu wenig kosteneffizient sind. (Marino 2019, 61–62)

7 Sexarbeit aus einem positiven Blickwinkel

Es wurde festgestellt, dass mit dem Kauf und Verkauf von Sex Schäden entstehen können, besonders deshalb, weil uns die Geschlechtsnormen zu verstehen geben, dass Sex für Frauen schmutzig und verunreinigend ist. Wie wir aus der Geschichte sehen können, war dies nicht immer so. So weist Laurie Shrage darauf hin, dass in anderen Zeiten Sexarbeit als nützlicher, ja sogar als heiliger Dienst angesehen wurde, der in spirituelle Werte eingebettet war. (Shrage 1989, 349–350) Eine Frau konnte, so Marino auf Shrage Bezug nehmend, einen Teil ihres Lebens als Sexarbeiterin tätig sein, ohne stigmatisiert zu werden, und dann in eine andere Phase wechseln. Dies ist etwas ganz anderes, als Sexarbeit als eine erniedrigende, minderwertige Arbeit anzusehen. (Marino 2019, 62)

Deshalb lässt sich sagen, dass die Bedeutung von Sexarbeit von ihrem Kontext abhängt. Zum einen darf der inhärente Wert, welcher beim Kauf oder Verkauf von Sex im Spiel ist, nicht verloren gehen und zum anderen sollte Sexarbeit auch eine soziale Funktion erfüllen. Dies würde bedeuten, dass Sexarbeit nicht mehr als etwas Verwerfliches, sondern einfach nur als eine besondere Dienstleistung in einem dafür geschaffenen Bereich angesehen und in die Arbeitswelt integriert wird.

Aber lässt sich die traditionelle Einstellung in unserer Gesellschaft so einfach ändern? Denn ein weiteres Problem besteht darin, dass das Geschlechterverhältnis nach wie vor von groben Ungerechtigkeiten geprägt ist.

8 Das Messen mit zweierlei Maß

Weitgehend ist es auch heute immer noch so, dass der Mann bestimmt, welche Aktivitäten stattfinden. Von den Frauen wird auch nach heutigen Geschlechternormen immer noch erwartet, dass sie sich passiv und unterwürfiger verhalten und dass sie die Männer die aktive und dominante Rolle spielen lassen. (Marino 2019, 63) Dies zeigt sich auch, wenn es um das Geschlecht und die sexuelle Erfahrung geht. Dabei wird immer noch mit zweierlei Maß gemessen wird. Als Beispiele führt Marino aus:

- Wenn ein Mann viele Sexualpartnerinnen hat, so wird er oft als „toller Hecht“ dargestellt. Im Gegenzug dazu wird eine Frau, die viele Sexualpartner hat, als Schlampe beschimpft.
- In einigen gesellschaftlichen Gruppen wird von Frauen erwartet, dass sie beim ersten Date auf Gelegenheitssex verzichten. Es wird darauf geachtet, dass Frauen nicht zu viele Sexpartner haben.

(Marino 2019, 64)

Aber man könnte die Dinge auch anders sehen, womit ich zu eigenen Beispielen und Dankanstößen übergehe.

9 Beispiele und Denkanstöße

Würden wir Männer und Frauen als kulturell und sexuell gleichwertig betrachten, würden folgende Beispiele keinerlei Verwunderung auslösen.

Beispiel 1: Man stelle sich vor, ein Ehemann prahlt damit, dass seine Ehefrau sehr viele verschiedene Sexpartner hat. Eine solche Prahlerei stellt ein *No-Go* dar, was jedoch nur mit der sozialen kulturellen Einstellung zu tun hat. Es könnte eine Gesellschaft geben, in der sexuelle Erfahrung als Fachwissen und *Know-how* geschätzt und positiv beurteilt würde.

Beispiel 2: Die neue Freundin wird den Eltern vorstellt und man sagt ihnen, dass sie von Beruf Sexarbeiterin ist. Sie würden wahrscheinlich negativ darauf reagieren.

Hier spiegelt sich, so Marino in Zusammenhang mit ähnlichen Beispielen, die gesellschaftliche Erwartung wider, dass sexuelle Erfahrungen Frauen verunreinigen. Denn Menschen, die als Sexarbeiterinnen arbeiten, werden oft wie eine beschädigte Ware behandelt. (Marino 2019, 64)

Dies zeigt, dass Sexarbeiter:innen in unserer Gesellschaft diskreditiert werden, genauso wie sexuell aktive bzw. erfahrene Frauen. Wenn es um den Verkauf von Sex geht, ist bei Marino zu lesen, wird meist angenommen, dass es sich um eine bestimmte Art von Personen handeln muss. Die relevanteste kulturelle Annahme betrifft auch die „Verdinglichung“ der sexuellen Praxis. Mit anderen Worten: Die Identität einer Person wird von der Art und Weise ihrer Sexualität geprägt. Wenn man Sex mit einem gleichgeschlechtlichen Partner hat, ist man schwul, wenn man eine sexuelle Dienstleistung verkauft, ist man eine Prostituierte. Sexarbeit ist deshalb problematisch, weil sie tiefverwurzelte, kulturelle Überzeugungen verstärkt. (Marino 2019, 64–65)

10 Die andere Richtung – Vorschläge zur gesellschaftlichen Akzeptanz

Die Frage, die ich mit Marino abschließend stellen will, lautet nun, ob sich die Dinge auch in die andere Richtung ändern könnten. Wäre es möglich, in einer Gesellschaft zu leben, in der Menschen sexuelle Dienstleistungen kaufen und verkaufen, in der es keine derartigen Probleme gibt?

Marino folgend könnte man den oder die Sexarbeiter:in als qualifizierte:n Facharbeiter:in ansehen, der oder die eine Dienstleistung anbietet. Man würde diese Dienstleistung in Anspruch nehmen, genauso wie wir heute eine:n Masseur:in besuchen oder eine:n Physiotherapeuten oder Physiotherapeutin. Niemand würde daran Anstoß nehmen. Familie und Freunde bzw. Freundinnen würden sich darüber

freuen, wenn man mit einem Sexarbeiter oder einer Sexarbeiterin liert wäre, weil es eine Person ist, die über viel Fachwissen und Erfahrung verfügt. Somit wäre die soziale Bedeutung der Sexarbeit anderen Dienstleistungsberufen völlig gleichgestellt. (Marino 2019, 66)

Allerdings würden dadurch andere Fragen aufgeworfen werden. So argumentiert Scott Anderson beispielsweise, dass aufgrund der Rolle, die Sexualität in unserem Leben spielt, die Gleichsetzung der Sexarbeit mit anderen Formen von Arbeit unsere persönliche Freiheit eher beeinträchtigen würde, als sie zu fördern. Denn wenn Sexarbeit nur eine andere Form der Arbeit wäre, könnte ein:e Arbeitgeber:in sexuelle Aktivitäten als Teil der Arbeit verlangen, oder die Regierung könnte verlangen, dass man eine Stelle als Sexarbeiter:in in einer Gemeinde annimmt. Aber sollte ein:e Arbeitgeber:in das Recht haben, jede Art von Dienstleistung von einem oder einer Arbeitnehmer:in zu verlangen? (Marino 2019, 65, mit Verweis auf Anderson 2002, 748–780)

Hierzu wäre Folgendes einzuwenden: In Österreich muss sich jede:r Arbeitgeber:in an gültige Gesetze und an gültige Kollektivverträge halten. Sexarbeit sollte als ein spezifischer Dienstleistungsberuf eingeordnet werden, der nur an ganz bestimmten Dienstorten und Einrichtungen ausgeübt werden darf. Eigene Arbeitsverträge sollten jeder und jedem Sexarbeiter:in verpflichtend zur Verfügung gestellt werden. Im Kollektivvertrag bzw. Arbeitsvertrag müssen sämtliche Bedingungen für die Arbeitnehmer:innen dieser bestimmten Branche festgehalten werden. Er kann nach Absprache nur zum Vorteil für den oder die Arbeitnehmer:in erweitert bzw. geändert werden, aber nicht zu dessen oder deren Nachteil. (Herndl 2021)

Hierzu ein mögliches Szenario: Es könnte Zentren geben, wo Dienstleistungen von Sexarbeitern und Sexarbeiterinnen ganz offiziell angeboten werden. Jede:r Sexarbeiter:in erhält ein monatliches Gehalt und muss dafür gewisse Stunden anwesend sein und geforderte Dienste erbringen. Dafür ist er oder sie wie jede:r andere Arbeiter:in oder Angestellte sozial- und pensionsversichert. Sonderwünsche

der Kunden oder Kundinnen könnten zusätzlich privat verrechnet werden und müssten dann, wie beispielsweise Privathonorare von Ärzten und Ärztinnen, nachträglich versteuert werden. Das heißt, ein:e Sexarbeiter:in wäre so sowohl Angestellte:r als auch Unternehmer:in.

Solche Arbeitsverträge könnten allerdings nur zustande kommen, wenn Sexarbeit als ein respektierter und qualifizierter Beruf anerkannt würde und diese Berufsgruppe nicht mehr stigmatisiert würde. Sexarbeiter:innen könnten beispielsweise als eine Art Therapeut:in betrachtet werden, da sie mit Psychologie und sämtlichen Sexpraktiken vertraut sind. Sie könnten Menschen helfen, ernsthafte sexuelle Schwierigkeiten zu überwinden, und als ausgebildete Fachkräfte mit besonderen Fähigkeiten und Kenntnissen angesehen werden. Ein Bereich ihrer Aufgaben könnte beispielsweise sein, sich um Menschen mit Beeinträchtigungen zu kümmern. Der Kunde oder die Kundin, welche:r sonst nirgends Liebe erfährt, wäre dankbar für ihre oder seine Dienste und so würde dieser Arbeit ein psychologischer Wert zukommen, auch wenn nicht unbedingt Ehrlichkeit dahintersteckt. In geringem Umfang ist dies bereits gelebte Praxis.

11 Kritikpunkte und Gegenargumentation

Marino nimmt in ihrem Text eine liberale Position ein. Für sie scheint es möglich zu sein, Sexarbeit als eine Arbeit wie jede andere zu sehen. Sexarbeit wird jedoch weiterhin eine ganz spezielle Dienstleistung bleiben, für welche es eine eigene Einbindung in das Arbeitsrecht und eigene Gesetze braucht. Außerdem werden sich bestehende und tief verankerte kulturelle Strukturen nicht einfach auflösen.

Das hat auch mit der Angst zu tun, welche von Partnern und Partnerinnen ausgeht, die in aufrechten Beziehungen leben. Man stelle sich vor, der oder die Partner:in nimmt abends in aller Offenheit die Dienstleistung einer Sexarbeiterin oder eines Sexarbeiters in Anspruch, anstatt beispielsweise mit einem Arbeitskollegen oder einer Arbeitskollegin ein Bier trinken zu gehen. Vermutlich

würden die meisten Partner:innen vehement dagegen protestieren, denn Sex ist immer noch etwas sehr Intimes, das man unter den aktuellen sozio-kulturellen Bedingungen nicht einfach so konsumieren kann. Dies würde zu vielen Kränkungen und Verletzungen in den eigenen Partnerschaften führen und Lebensgemeinschaften (Ehen) möglicherweise überhaupt in Frage stellen.

Sexarbeit sollte aber als eine spezielle Arbeitsform anerkannt werden mit spezifischen Rechten und Pflichten, wie sie sich auch in regulären Arbeitsformen finden. Das heißt, es braucht bestimmte Rahmenbedingungen, die eingehalten werden müssen wie z.B. spezifische Arbeitsverträge (ähnlich den Kollektivverträgen von Arbeitnehmern und Arbeitnehmerinnen), in denen sämtliche Belange erfasst und abgehandelt werden (Gehalt, Arbeitszeit, Leistungsumfang usw.). Dadurch könnte man zumindest Ausbeutung und Missbrauch einen deutlichen Riegel vorschieben.

12 Schlussfolgerung

Es wurden verschiedene Perspektiven von Sexarbeit aufgezeigt und es wurde versucht, Sexarbeit als eine andere Art von Arbeit zu sehen. Es bedarf noch vieler Aufklärungsarbeit, um Sexarbeit als eine Art von Dienstleistung in unserer Gesellschaft anzuerkennen. Wenn die richtigen Rahmenbedingungen geschaffen werden, könnte Sexarbeit aber als eigene Dienstleistungsberufsgruppe aus der Illegitimität heraustreten und in unsere Arbeitswelt eingegliedert werden. Es könnten Modelle geschaffen werden, wo Arbeitnehmer:innen aller Altersgruppen vertreten wären, womit auch eine entsprechende Alterssicherung gegeben wäre. Um dies zu erreichen, braucht es aber in erster Linie ein Nachdenken über die sozialen Ungleichheiten und Werte, die man mit Sex verbindet, und einen positiven Willen zur Veränderung aller Beteiligten, wie auch Marino einräumt. (Marino 2019, 67–68)

Literaturverzeichnis

- Anderson, Scott A. „Prostitution and sexual autonomy: Making sense of the prohibition of prostitution“. *Ethics* Jg. 112, Nr. 4 (2002): 748–780.
- Arbeitsgruppe Prostitution. *Regelung der Prostitution in Österreich. Empfehlungen der Arbeitsgruppe „Prostitution“ im Rahmen der Task Force Menschenhandel*. Wien: Bundeskanzleramt, Sektion III Frauenangelegenheiten und Gleichstellung, 2021.
https://www.bundeskanzleramt.gv.at/dam/jcr:79a063e4-084f-440e-b197-37bd477457cf/4_bericht_der_ag_prostitution_april_2021.pdf (30.06.2023).
- Brown, Chester. *Paying For It: A Comic-strip Memoir about Being a John*. Montreal: Drawn and Quarterly, 2011.
- Bundesministerium für Soziales, Gesundheit, Pflege und Konsumentenschutz (BMSGPK): Sexuelle Dienstleistungen. 2023. <https://www.gesundheit.gv.at/leben/sexualitaet/sex/freiwillige-prostitution.html> (29.05.2024).
- Habibi, Nadja. *Prostitution versus Sexarbeit. Feministische Debatten und Implikationen für soziale Arbeit*. Hamburg: Alma Marta, 2022.
- Herndler, Daniel: Kollektivvertrag in Österreich. 2021. <https://www.finanz.at/arbeitnehmer/kollektivvertrag/> (30.06.2023).
- Kienesberger, Anita. *Fucking Poor: Was hat Sexarbeit mit Arbeit zu tun? Eine Begriffsverschiebung und die Auswirkungen auf den Prostitutionsdiskurs*. Hamburg: Marta Press, 2014.
- Marino, Patricia. *Philosophy of Sex and Love. An Opinionated Introduction*. New York: Routledge, 2019.
- Nussbaum, Martha. „Objectification“. *Philosophy & Public Affairs*. Jg. 24, Nr. 4 (1995): 249–291.
- Schrader, Kathrin. *Drogenprostitution. Eine intersektionale Betrachtung zur Handlungsfähigkeit drogengebrauchender Sexarbeiterinnen*. Bielefeld: Transcript, 2014.
- Shrage, Laurie. „Should Feminists Oppose Prostitution?“ *Ethics* Jg. 99, Nr. 4 (1989): 347–361.

Filmverzeichnis

- Ich bin dein Mensch*. Dir. Maria Schrader. Majestic Filmverleih, 2021.

Gabriele Lackner, Bphil., Mphil., verheiratet, 3 Kinder, studiert an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Im Rahmen ihres Masterstudiums absolvierte sie das Ethik-Seminar „Philosophie der Liebe“ an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptsächlich beschäftigt sie sich mit Themen der angewandten Ethik mit Schwerpunkt Tierethik. Mit ihrer Masterarbeit zu diesem Thema möchte sie 2024 das Masterstudium der Philosophie abschließen.

Sophia Neßler

Pornografie, Objektivierung und Liebe?

Eine kritische Analyse gesellschaftlicher Dimensionen

1 Einleitung

Der vorliegende Text erkundet ein komplexes Geflecht aus Pornografie, Autonomie, Objektivierung und Sexismus, das sich im Laufe der Geschichte, in der Gesellschaft und im modernen Film manifestiert hat. Von den historischen Anfängen der Darstellung von Sexualität bis hin zur digitalen Ära, in der Roboter als potenzielle Partner:innen eine Rolle spielen, wird ein breites Spektrum an Themen behandelt. Diese Analyse taucht tief in die Vielschichtigkeit der Pornografie ein, beleuchtet die Grenzen der Autonomie und erforscht, wie Objektivierung und Sexismus in diesem Kontext aufeinandertreffen. Durch die Perspektiven verschiedener Denker:innen sowie Philosophen und Philosophinnen, wie unter anderem Martha Nussbaum, Andrea Dworkin, Catharine MacKinnon und Nancy Bauer, als auch

durch die Analyse des Films *Ich bin dein Mensch* (Schrader 2021) wird eine Reflexion über die Komplexität dieser Themen angeregt. In diesem Sinne ist der Text nicht nur eine Betrachtung der Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch eine Auseinandersetzung mit den potenziellen zukünftigen Entwicklungen in Bezug auf Sexualität, Autonomie und die Dynamiken in der Gesellschaft.

2 Pornografie – der komplexe Weg der Sexualität und/oder Autonomie

Pornografie hat sich über die Jahrzehnte radikal geändert, angefangen bei ihrer Verfügbarkeit bis hin zu ihrer Diversität. Diese große Vielfältigkeit ist überall und jederzeit abrufbar, was sie ausgesprochen komplex macht. (Marino 2019, 30) Heike Melzer stellt fest, dass die Pornografie eine lange Geschichte hat und bis in die Vorantike reicht, wobei zu dieser Zeit Sexualität und Erotik in Werken der darstellenden Kunst thematisiert wurden. Mit der Erfindung des Buchdrucks entstanden sodann die ersten literarischen erotischen Werke. Mit dem Fortschritt der Technik entwickelte sich auch die Pornografie mit. Zuerst kam die Fotografie (1827), dann der Film (1894). Auf den Markt kamen immer mehr pornografische Materialien. Das Sexualleben wurde näher analysiert und es wurden Statistiken und Umfragen zu sexuellen Einstellungen und Praktiken erstellt. Diese immer stärker werdende Ökonomisierung des weiblichen Körpers mit unterschiedlichen Methodiken, wie sexualisierte Werbeinserate, steht ganz im Kontrast zu den biederer 1950er Jahren, die eine restriktive Sexualmoral aufwiesen. Allein eine Nacktszene in einem Kinofilm brachte viel Diskussion mit sich und es wurde beispielsweise in Deutschland mithilfe eines Schmutz- und Schund-Paragrafen probiert, dieser freizügigen Sexualmoral entgegenzuwirken. Der Hintergrund dieses Paragrafen war die sittliche Gefährdung der Jugend. Hier trafen zwei Welten – einerseits die Liberalisierung der Sexualmoral und andererseits die prüden Ansichten, dass Sex nur in der Ehe Platz hat und tabuisiert werden muss – zusammen und gipfelten Ende der

1960er Jahre in eine sexuelle Revolution. Die Antibabypille kam auf den Markt, Pornografie wurde legalisiert, Zeitschriften übernahmen die Aufgabe der sexuellen Aufklärung. Auch der erste *Playboy* erreichte den deutschsprachigen Raum in den 1970er Jahren und verzeichnete Auflagen in Millionenhöhe. Die Kinokassen registrierten ebenfalls gute Zahlen mit erotisierten Filmen. Während früher noch Sex-Videokabinen überall an Beliebtheit gewannen, wurde jetzt alles in die eigenen vier Wände verschoben. Durch den technischen Fortschritt, insbesondere die Entwicklung des Fernsehers und später auch des Smartphones, wurde die Pornografie immer privater und anonymer. Im zwanzigsten Jahrhundert standen Videotheken mit Pornovideos im Mittelpunkt und verhalfen Pornodarstellern und Pornodarstellerinnen zu Bekanntheit. Jetzt ist das Angebot um einiges gewachsen und beschränkt sich nicht auf Kassetten, die ausgeliehen werden müssen, sondern kann schnell und einfach im Internet eingeholt werden. (Melzer 2018, 39–42) Nicht nur der Konsum der Pornografie wurde privater,¹ sondern auch die Pornografie selbst. Auf den Plattformen sind neben professionellen Pornofilmen zusätzlich amateurhafte pornografische Darstellungen zu finden. Viele Filme stammen aus dem eigenen Schlafzimmer, wandern in das Internet und erlangen große Popularität.

Die eben genannte Komplexität erschwert eine generalisierte Definition von Pornografie, nur eine sehr allgemeine Definition wäre möglich. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die sozialen Strukturen und kulturellen Einflüsse in die Pornografie miteinzubeziehen. Für MacKinnon und Dworkin stellt Pornografie das Problem schlechthin dar: Sie bietet Sexismus eine Plattform und trägt dazu bei, dass diese sexuelle Ungleichheit weiterhin in unserer Gesellschaft Bestand hat und die Menschen diesbezüglich nicht sensibilisiert werden. Pornografie reproduziert immer wieder stereotype Verhaltensweisen von Frauen und Männern. Diese Reproduktion beeinflusst stark die Realität und kann diese für bestimmte Personen prägen. Die

¹ Hier muss angemerkt werden, dass es auch Ausnahmen gibt, in welchen die Pornografie vorrangig privat war und später erst kommerzialisiert wurde.

wiederholte Darstellung einer unterwürfigen Frau, die teilweise gewaltsam von einem autoritären Mann penetriert wird, vermittelt nicht nur eine gewisse gesellschaftliche Erwartungshaltung an die Zuschauenden, sondern transportiert zudem Werte, welche die Etablierung einer feministischen Gesellschaft erschwert. (Marino 2019, 30–31) Die patriarchalen Strukturen wirken auch in der Pornografie fort. Ob die Überwindung des Patriarchats die Lösung der teilweise sexistischen Darstellung ist, bleibt wohl zum jetzigen Zeitpunkt noch unklar.

3 *Ich bin dein Mensch* – wie Objektivierung, Autonomie und Sexismus aufeinandertreffen

Eine Welt, in der Roboter² Menschen gleichen, ist aus heutiger Sicht immer noch Utopie und ferne Realität. Der Film *Ich bin dein Mensch* stellt aber dar, wie diese aussehen könnte. Die beiden Hauptpersonen Tom und Alma – die eine ein humanoider Roboter, die andere ein Mensch – sind sehr komplex. Tom, der ganz klar Objekt ist, wurde gezielt für Alma konstruiert und an sie angepasst. Die sexuelle Objektivierung steht in dieser Beziehung nicht im Vordergrund, sondern die Option auf ein romantisches Verhältnis, jedoch wird beides im Film thematisiert und findet sich auch in den nachstehenden Kapiteln wieder. Diese Konstruktion von Robotern als romantische Liebesobjekte und nicht als reine Lustobjekte ist neu und wirft neue Fragen auf. Einerseits stellt sich die Frage, wie es möglich ist, einen bloßen Gegenstand zu lieben, andererseits, wie es ist, von einem bloßen Gegenstand geliebt zu werden.

² Das Wort „Roboter“ stammt aus dem Slawischen und bedeutet übersetzt Zwangsarbeit. Früher wurden Sklaven und Sklavinnen ebenfalls nicht als vollwertige Menschen gesehen und mussten Zwangsarbeit verrichten. Gibt es hier also doch eine größere Ähnlichkeit, als bisher vermutet?

3.1 Sexuelle Objektivierung – sind wir alle nur Objekte?

Eine große Bandbreite von Philosophen und Philosophinnen haben sich dem Thema der sexuellen Objektivierung, also der sexuellen Verdinglichung, gewidmet und hierbei Position bezogen. Viele davon vertreten vehement ein Bild, in welchem die sexuelle Objektivierung eindeutig moralisch schlecht ist. Immanuel Kant beispielsweise vertritt diese Position und führt an, dass Sex immer mit einer Objektivierung und gewissen Entwürdigung einhergeht. (Vgl. hierzu den Beitrag von Astrid Zangerle-Willingshofer in diesem Sammelband) Auch MacKinnon und Dworkin schließen sich Kants negativer Ansicht an. Ihrer Meinung nach hilft Sex, sexistische Strukturen aufrechtzuerhalten, was gleichzeitig bedeutet, dass Frauen gegenüber Männern weiterhin als zweitrangig betrachtet werden. Ausnahmen brechen aus diesem gefestigten Konstrukt aus und sehen hier einen moralischen Graubereich. Eine davon ist Nussbaum, die eine weniger negative Sichtweise einnimmt, denn für sie spielt der Kontext, in dem die Objektivierung stattfindet, eine zentrale Rolle. Die Beziehung zwischen den beteiligten Personen beeinflusst laut Nussbaum, wie die sexuelle Objektivierung wahrgenommen werden kann: ob sie im Rahmen einer innigen Liebesbeziehung den Respekt vor dem Menschsein der anderen Person nicht untergräbt oder wie bei einer anonymen sexuellen Begegnung entmenschlichend ist. (Marino 2019, 23, mit Verweis auf MacKinnon 1989 und Nussbaum 1995) Diese Ansichten können hinterfragt und kritisiert werden, da sie besagen, dass eine sexuelle Interaktion ohne tiefere Beziehung keine Form von Respekt aufweisen kann. Auch die Entscheidung, eine sexuelle Aktivität mit einer fast fremden Person einzugehen, wird immer mehr mit Bezug auf Feminismus und Selbstbestimmung als etwas durchaus Bestärkendes gesehen, vor allem in Hinblick auf die Geschichte, und zwar darauf, welche Position Frauen früher in der Gesellschaft eingenommen haben, in welcher ihnen die Autonomie fast gänzlich abgesprochen wurde. Die Selbstbestimmung über den eigenen Körper und eigene

Entscheidungen können in diesem Zusammenhang wohl kaum als entwürdigend bezeichnet werden.

Im Film *Ich bin dein Mensch* wird Tom als Objekt wahrgenommen, da bereits von Anfang an klar ist, dass dieser ein Roboter ist. Die Ähnlichkeit mit Menschen aber lässt Tom fast schon vermenschlichen und zum Subjekt aufsteigen, wenn angenommen wird, dass ein Subjekt über einem Objekt steht. Die Wichtigkeit dieses Vorwissens zeigt sich im Film am Beispiel einer Angestellten, die für Alma die Ansprechperson im Robotertestprogramm ist. Zuerst wird sie als Subjekt eingestuft, doch als sich später herausstellt, dass auch sie ein Roboter ist, wurde sie zum Objekt degradiert. Die Haltung dieser Figur gegenüber ändert sich radikal. Infolgedessen ist es wichtig zu hinterfragen, nach welchen Kriterien eine Einteilung in Objekt und Subjekt vorgenommen wird und warum selbstverständlich angenommen wird, es handle sich um ein Subjekt, sobald ein Objekt Menschen ähnelt. Es verändern sich ebenso die Gefühle und menschenähnlichen Objekten werden gewisse Rechte zugesprochen. Mit der Objektivierung hängt also ein Verlust von Rechten zusammen. An diesem Punkt kann insbesondere in Hinblick auf die Tierethik eine Diskussion aufgemacht werden, die den Rahmen dieses Beitrags aber sprengen würde.

Objektivierung und Entwürdigung spielen vor allem in Bezug auf Personen eine zentrale Rolle. Ob und wie diese auf Roboter bezogen werden können, bleibt offen. Trotzdem ist es insbesondere hinsichtlich der eindrücklichen Szene, in welcher Alma Tom mit unterschiedlichen Sachen bewirft (Schrader 2021, Min. 46:58), wichtig, dies zu behandeln. Aus der Außenperspektive wirkt es Tom gegenüber ganz klar entwürdigend, da nicht sofort erkennbar ist, dass es sich um einen Roboter handelt. Ethische Fragen in Hinblick darauf, welchen Umgang Menschen mit Dingen pflegen wollen, werden dadurch aufgeworfen. In diesem Zusammenhang kristallisiert sich eine allgemeine Gesellschaftskritik heraus: Du wirst so lange akzeptiert, wie du der Norm entsprichst, falls du dich aber unterscheidest, wirst du dementsprechend anders behandelt. Die Norm kann verschiedene Züge annehmen, je nach Standort

und/oder System. In einer patriarchalen Gesellschaft, die zurzeit das Denken der Menschen in Europa prägt, gilt zum Beispiel ein weißer cis-hetero Mann als Norm. Alle, die nicht in dieses Schema passen, sind unterschiedlichen Diskriminierungen ausgesetzt. Im spezifischen Beispiel von Alma und Tom ist das Detail, das ihn anders macht, ziemlich groß, nämlich das Nicht-Menschsein. Dem kann entgegengehalten werden, dass früher nicht allen Menschen der Status Mensch tatsächlich zugesprochen wurde und manche als etwas Zweitklassiges, Tierähnliches angesehen wurden. Ob dieser Vergleich wirklich gezogen werden kann, ist jedoch fraglich und wirft nur noch mehr Fragen auf. Einerseits stellt sich dann die Frage nach der Relativierung anderer Diskriminierungs- und Unterdrückungserfahrungen von Personengruppen, andererseits handelt es sich grundsätzlich um vollkommen unterschiedliche Dinge. Roboter gehören nicht zur Spezies Mensch, haben weder Gefühle noch Bewusstsein, können nicht leiden und haben nach heutigem Stand kein Recht, Forderungen zu stellen, auch wenn sie welche formulieren können. Zurückkommend auf die Diskussion der Entwürdigung und den allgemeinen Umgang mit Nicht-Menschen taucht eine weitere wichtige Frage auf: Welcher Anspruch wird hier an die Gesellschaft und einzelne Individuen gestellt? Jener, dass – egal wer oder was das Gegenüber ist – ein respektvoller Umgang im Fokus stehen soll, oder aber, dass nicht die Außenwirkung ausschlaggebend ist, sondern der wirkliche Tatbestand. Eine Entwürdigung von einem Ding ist nicht möglich, da ein Ding nie den Anspruch auf das Menschsein erheben kann. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass einem Ding gegenüber nicht die gleiche moralische Verantwortung geschuldet ist wie Menschen. Sollten wir uns aber als soziale Gesellschaft nicht so verstehen, dass ein respektvoller und achtsamer Umgang miteinander und der Umwelt Standard sein sollte? Nicht die Angst bezüglich moralischer Konsequenzen soll unser Verhalten lenken, sondern der Anspruch, den wir allgemein als Menschen an uns haben, denen Solidarität und

ein friedliches Zusammenleben wichtig ist und welche Verantwortung in Bezug auf Gesellschaft, Leben und der Welt übernehmen wollen.³

3.2 Soziale Autonomie – die Möglichkeit des Entscheidens

Jeder Mensch verfügt über ein gewisses Ausmaß an Autonomie, welches von unterschiedlichen Faktoren wie Alter, Entwicklungsstand der Person, psychischer Zustand und dergleichen beeinflusst ist. Nicht immer ist eine umfängliche Autonomie möglich und eine Fremdbestimmung ist vonnöten. In diesem Abschnitt wird die Autonomie in Anbetracht der sozialen Gegebenheiten näher betrachtet.

In der Theorie hat das Subjekt die Wahl, so Marino, ob es sexuell objektiviert werden möchte oder nicht, jedoch sind hier bestimmte Voraussetzungen notwendig. Denn diese Möglichkeit des Entscheidens baut auf den Konsens und der eigenmächtigen Bestimmung ohne Zwang und Täuschung auf. Auch die sozialen Faktoren, in welchen sich die Person wiederfindet, wenn sie die Entscheidung trifft, dürfen nicht unberücksichtigt gelassen werden. Nicht jede vermeintlich freie Wahl ist tatsächlich gänzlich frei getroffen worden. Im Hintergrund können bestimmte Aspekte eine Person zu gewissen Entscheidungen drängen. Das bedeutet, dass sobald eine sexuelle Handlung eingegangen wird, u.a. die Umstände der Person, die sich zu entscheiden hat, kenntlich sein sollten. Die Umstände der Entscheidung sind essenziell in der Frage, warum wir so handeln, wie wir handeln, oder auch, warum wir uns so entscheiden, wie wir uns entscheiden. Wie bereits weiter oben erwähnt, gibt es unterschiedliche Formen der Objektivierung. Der soziale Kontext ist entscheidend, wie die Objektivierung zu bewerten ist. (Marino 2019, 24)

Autonomie ist nach Marino eng mit gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren verbunden. Die Theorie verweist auf die Möglichkeit des Entscheidens in Hinblick auf sexuelle Objektivierung. Jedoch zeigt ein Blick in die Realität, dass viele nicht die

³ Dies fordert auch insbesondere die momentane Situation mit der Klimakrise, welche uns daran erinnert, der Erde und ihren Ressourcen achtsam zu begegnen.

Wahl haben, nicht objektiviert zu werden. Viele werden automatisch objektiviert beziehungsweise müssen sich dies gefallen lassen, um zu überleben. Diese Überlegung von Marino lässt sich auch auf die Situation von migrantischen Frauen in Österreich beziehen, von denen sich viele prostituiieren müssen, damit sie sich das Leben irgendwie leisten können. Hierbei stellt sich in Bezug auf Selbstbestimmung nicht die Frage nach einer einfachen Abgrenzung zwischen Freiheit und Zwang, denn Selbstbestimmung weist laut Marino soziale Dimensionen auf, die nicht vernachlässigt werden dürfen. Obwohl Dimensionen wie Gender, Herkunft, Hautfarbe und Einkommen von Marino nicht ausdrücklich genannt werden, möchte ich hier auf diese verweisen. Unterschiedliche Personengruppen haben nicht dieselben Bedürfnisse und Erfahrungen. Die Gesellschaft ist von Erwartungen und Vorurteilen geprägt, die sich auch in der Autonomie oder im Entscheidungsprozess wiederfinden. (Marino 2019, 26) Es ist schwierig, aus dieser Gesellschaftsstruktur auszubrechen und als vollwertiges Wesen angesehen zu werden, insbesondere für marginalisierte Gruppen. Menschen, die nicht der eurozentrischen Norm entsprechen, sind mit alltäglicher Diskriminierung konfrontiert, zusätzlich werden diese Ungleichheiten vor allem in der Mainstream-Pornografie reproduziert.

3.3 Sexismus – die Frau als ständig verfügbares Objekt?

In Hinblick auf *Ich bin dein Mensch* muss auch thematisiert werden, in welchem Verhältnis die beiden Hauptcharaktere aufgrund bestimmter Merkmale zueinander stehen. Es handelt sich nämlich um einen männlichen Roboter und einen weiblichen Menschen. Wie würde das Ganze aussehen, wenn die Konstellation umgekehrt wäre: ein weiblicher Roboter und ein männlicher Mensch? Hier kämen wohl ganz andere Fragestellungen auf. Der Mittelpunkt wäre demnach nicht mehr die romantische Liebesbeziehung, sondern eher die Funktion als Sexroboter. Das Basteln einer Traumfigur wäre in diesem Fall viel problematischer. Im Allgemeinen ist die binäre Beziehung zwischen Mann und Frau durch die herrschenden patriarchalen

Strukturen vorbelastet. Macht der Film also genau auf diese Thematik aufmerksam, ohne sich direkt darauf zu beziehen beziehungsweise dies darzustellen? Ganz klar thematisiert die gewählte Darstellung andere moralische Diskussionspunkte, als sich in anderen Konstellationen aufdrängen würden. In Bezug auf die Pornografie spielt die bestimmte Geschlechterhierarchie eine essenzielle Rolle. Speziell Frauen werden auf gewisse Art präsentiert und in Szene gesetzt, um dem Mann zu gefallen und ihm Lust zu bereiten. Diese Erniedrigung findet sich nicht in ihrer vollen Komplexität im Film wieder, da Tom als männlicher Roboter von den Zuschauenden direkt mehr Respekt zugesprochen wird. Dem perfekten Mann kommen andere Eigenschaften beziehungsweise andere Interpretationen dieser Charakteristika zu als der perfekten Frau. Perfekt bedeutet in diesem Zusammenhang, den Wunschvorstellungen des Patriarchats zu entsprechen, welches voller Vorurteile und durchaus diskriminierend für Menschen ist, die nicht in die Norm passen. Genau wie MacKinnon und Dworkin bereits festgestellt haben, gipfelt der Sexismus in diesen pornografischen Darstellungen und voreingenommenen Assoziationen. Die ideale Frau findet sich dort als unterlegen, gehorchend, ständig zur Verfügung stehend und sie ist darauf aus, dem Mann zu gefallen. Es sind genau diese Charakteristika, die im Film nun auf Tom zutreffen. Dort werden sie jedoch nicht negativ interpretiert, da seine Ausgangslage sich von der einer weiblichen Person unterscheidet. Diesem festzusitzenden sexistischen Bild wird mittlerweile auch in der Pornografie entgegenzuwirken versucht, indem eine breitere Palette an Angeboten, wie beispielsweise feministisches Pornomaterial, das dem Stereotyp entgegenwirken will, zu finden ist.

3.4 Pornografie und Gesellschaft – zwischen Realitätsferne und Respekt

Die Pornografie ist voll mit falschen Versprechungen und in der Gesellschaft etablierten Vorurteilen, stellt Marino fest. Dieses geformte Bild, wie die Gesellschaft Sex zu sehen hat, entspricht nicht der Realität und könnte dieser nicht ferner sein. Das Versprechen, dass Sex jederzeit möglich ist und dieser immer in einem

Orgasmus den Höhepunkt findet, idealisiert den ganzen Akt. Die Frage ist hier, für wen dies geschieht. Junge Menschen, die mithilfe von pornografischem Material aufgeklärt werden, haben einen verzerrten Eindruck davon, wie das alles funktioniert. (Marino 2019, 34–35, mit Verweis auf Bauer 2007) Auch die zwischenmenschliche Beziehung ist durch ein starkes Dominanzverhältnis geprägt und bestärkt gewaltsame Handlungen und eine gewaltsame Sprache gegenüber FLINTA*⁴ und marginalisierten Gruppen. Mainstream-Pornografie verpasst hier den Moment, ein realistisches Bild von Sex zu vermitteln, und so der Gesellschaft zu einer Sex-positiveren Einstellung zu verhelfen.

Das sogenannte *Pornutopia*, welches sexuelle Befriedigung jederzeit und überall voraussetzt, geht auch mit bestimmten Erwartungen einher, die abseits des virtuellen Raums nicht erfüllbar sind. Von Frauen wird gefordert, dass sie selbst der sexuellen Objektivierung zustimmen und daran aktiv mitwirken. Ebenso ist der Mythos des in jedem Fall eintretenden Orgasmus für das eigene Lustempfinden schädlich. Der Druck, jedes Mal einen Höhepunkt zu haben, stellt viele vor eine unmögliche Aufgabe und verhindert einen freien Zugang zu Lust und Befriedigung. (Marino 2019, 33–35)

Marino hebt hervor, dass die Philosophin Ann Garry in ihrem Aufsatz „Sex, Lies and Pornography“ (2002) einen optimistischeren Standpunkt im Unterschied zu den bisher präsentierten Positionen vertritt. Für sie ist nicht allein der Inhalt der Pornofilme wichtig, sondern zusätzlich der Kontext, in dem diese konsumiert werden. Die Schwierigkeit ist aber, dass es kaum möglich ist zu kontrollieren, in welchem Kontext das pornografische Material konsumiert wird. Die zuschauende Person kann den Inhalt bedenkenlos zur Befriedigung heranziehen oder mit der Einstellung, Sex sei etwas Schlechtes. Diese Haltungen bestimmen mit, wie Pornografie interpretiert wird. Nicht jede pornografische Darstellung ist im Übrigen entwürdigend und zeigt, wie Frauen sich den Männern gegenüber unterwerfen.

⁴ FLINTA* steht für Frauen, Lesben sowie für intersexuelle, nicht-binäre, trans und agender Personen.

Garry identifiziert noch ein weiteres Grundproblem, nämlich die Respektfrage. Die Gesellschaft hat im Allgemeinen im Unterschied zu Männern keinen großen Respekt Frauen gegenüber, insbesondere dann nicht, wenn diese als sexuelle Akteurinnen auftreten. Respekt ist signifikant von den sozialen Umständen geprägt und abhängig, was von Individuen schwer zu kontrollieren ist. Nicht allen wird gleich viel Respekt entgegengebracht, und das Ausmaß wird von Sexismus, Rassismus und weiteren Diskriminierungsformen beeinflusst. Meines Erachtens könnten hier Ableismus und Klassismus erwähnt werden. Der Verlust von Respekt betrifft marginalisierte Gruppen mehr als Gruppen, die bereits einen gewissen Status genießen. (Marino 2019, 31–32) Die Akzeptanz und Position in der Gesellschaft ist nichts Gefestigtes und kann sich jederzeit verändern. Da aber gesellschaftliche Transformation nicht einfach so passiert und schnell vonstattengeht, kann eine Umstrukturierung in diesem Bereich lange auf sich warten lassen. Beispielweise brauchte es auch in Österreich einige Jahrzehnte, bis Frauen das gleiche Wahlrecht zugestanden wurde wie Männern.

4 Kann Pornografie auch feministisch sein?

Garry sieht in der Pornografie die Möglichkeit, neue Perspektiven auf sexuelle Anziehungskraft und sexuelle Autonomie zu werfen. (Marino 2019, 32, mit Verweis auf Garry 2002) Robin Zheng unterstreicht diesen transgressiven Ansatz dadurch, dass es bedeutsam ist, marginalisierte Gruppen in Pornofilmen darzustellen, um ihnen zu zeigen, dass ihr Körper sehr wohl begehrenswert sein kann und nicht nur Grundlage für Diskriminierungen ist. (Marino 2019, 32, mit Verweis auf Zheng 2017, 188) Repräsentation spielt demnach eine große Rolle dabei, Menschen eine Handlungsmacht zuzusprechen, und sie zeigt, dass sexuelle Attraktivität zu dem fähig ist. (Marino 2019, 32) Sexuelle Handlungsfähigkeit und Autonomie können also miteinander verbunden sein und eine solche Auseinandersetzung kann eine:n darin bestärken, positiv mit den Themen Sex, Pornografie und Selbstbestimmung

umzugehen. Marino verweist hierbei auch auf Mireille Miller-Youngs Beitrag „Interventions: The Deviant and Defiant Art of Black Women Porn Directors“ (2013), in dem sich Miller-Young mit der Rolle von Frauen *of Color* in der Pornografie auseinandersetzt und in eine ähnliche Richtung geht. Diese werden oftmals hypersexualisiert. Zum Entgegenwirken der Hypersexualisierung schlägt Miller-Young jedoch die Einbindung von Frauen *of Color* in den Entstehungsprozess vor. Die Idee dahinter ist, dass obwohl nicht kontrolliert werden kann, in welchem Kontext Pornos konsumiert werden, es jedoch möglich ist zu beeinflussen, wie diese überhaupt entstehen und erzählt werden beziehungsweise wie Frauen dargestellt werden. Die Einbindung marginalisierter Gruppen in den Prozess zeigt diesen gegenüber Respekt und kann Frauen *of Color* ermächtigen. (Marino 2019, 32–33)

Marginalisierte Gruppen anzuerkennen und ihre Diskriminierungen wahrzunehmen zeigt, wie essenziell es ist, eine intersektionale Position einzunehmen. Mit dieser Thematik setzt sich die afroamerikanische Literaturwissenschaftlerin bell hooks auseinander. Für sie kann Feminismus nicht unabhängig von Antirassismus und Klassismus betrachtet werden. Der von ihr vertretene Visionäre Feminismus will nicht die Stellung von wenigen Gruppen verbessern, sondern eine Welt ohne rassistische und sexistische Diskriminierung schaffen und eine Gesellschaft aufzubauen, in welcher Anerkennung der gegenseitigen Abhängigkeit und Wechselseitigkeit gängiger Usus ist. Das Schicksal aller Frauen soll verändert und ihre persönliche Handlungsmacht bekräftigt werden. Ansätze sieht bell hooks nicht nur in Gleichberechtigungsprogrammen, sondern überdies in Kampagnen, die alle Frauen miteinbeziehen und nicht nur besser gestellten Schichten vorbehalten sind. Das feministische Denken muss sich vom Klassenelitismus entfernen und Intersektionalität leben. (bell hooks 2022, 135–139) Feminismus ist eine Bewegung, „die den Sexismus, sexistische Dominanz und Unterdrückung beenden will, ein Kampf, der darauf abzielt, geschlechtsspezifische Diskriminierung zu beenden und Gleichheit zu schaffen“. (bell hooks 2022, 138) Das bedeutet dementsprechend, dass Feminismus essenziell mit der Thematik der Pornografie einhergeht. Denn nur

durch einen radikalen Systemwandel beziehungsweise eine radikale Bewegung ist es möglich, dass die Ungleichheiten und Stereotypen, die im Videomaterial gezeigt werden, entmachtet werden können.

Der Film *Ich bin dein Mensch* hat zwar die romantische Liebesbeziehung im Fokus, trotzdem stellen sich verschiedene Fragen bezüglich Sex und stereotypen Darstellungen. Probleme kommen auf, indem diese nicht explizit gezeigt werden, wie die paradoxe Assoziation von negativen Eigenschaften und Geschlecht. Humanoide Roboter, vor allem auf dem heutigen Entwicklungsstand, haben einen engen Bezug zur Pornografie und dem Umgang mit Sex. Diesbezüglich kann die These aufgestellt werden, dass ein Roboter als ein:e persönliche:r und exklusive:r Pornodarsteller:in angesehen werden kann, da die Grenzen zwischen Mainstream-Pornografie und Sexrobotern nicht klar gezogen werden können.

5 Wo bleibt jetzt aber die Liebe?

Der deutsche Soziologe Sven Lewandowski setzte sich in seinem Werk *Die Pornographie der Gesellschaft* (2012) mit der Thematik Pornografie und Liebe auseinander. Für ihn stellt Pornografie keine Liebesgeschichte dar und beinhaltet eine spezifische Form des Sexuellen. Als zentrale Elemente werden Körperlichkeit und Sexualität genannt, ganz im Gegensatz zur romantischen Liebe mit ihrer Individualität und ihren Gefühlen. Jedoch sieht Lewandowski in dieser Diskrepanz auch die Möglichkeit eines Vergleichs. Die romantische Liebe kommt genauso wenig ohne Liebesgeschichten aus wie Pornografie ohne Sexualität. (Lewandowski 2012, 152) Zur genaueren Erklärung zieht Lewandowski zwei Werke aus dem achtzehnten Jahrhundert heran. Im Roman *Fanny Hill* (1748) von John Cleland spielt eine Liebe die zentrale Rolle, mit welcher Sexualität eng zusammenhängt. Liebe und Sexualität stellen darin zwei Elemente dar, die nicht voneinander getrennt gedacht werden können, die zusammengehören beziehungsweise einander ergänzen. Im Kontrast dazu stehen Marquis de Sades gewaltpornografische Werke wie beispielsweise sein

Roman *Justine oder Die Leiden der Tugend* aus dem Jahr 1787. Hier wird das Sexuelle als etwas Eigenständiges angesehen und als unabhängig von sozialen Faktoren. Die sexuelle Lust ist das große Ziel jeglicher Handlung. Diese absolute Lustorientierung muss insbesondere aus heutiger Sicht kritisch hinterfragt werden, da bei de Sade Lust und Gewaltverherrlichung einander nicht ausschließen und dies nicht problematisiert wird. Der Kerngedanke dieser Romane von de Sade ist, dass Sexualität und Liebe unabhängig voneinander existieren. Mit dem Wandel der Gesellschaft und dem Aufbrechen alter Traditionen, welche vor allem in Clelands *Fanny Hill* skizziert werden, wird heute Sexualität unabhängig von romantischer Liebe gedacht und als eigenständig anerkannt. Dies hat den Vorteil, dass Liebe und Sexualität neu interpretiert werden können. (Lewandowski 2012, 151–153, 160–162) Das Körperlische und Geistige stehen nicht in Konkurrenz zueinander, sondern bestehen neben- und miteinander. Sexualität und Liebe schließen einander nicht aus, können unabhängig, aber auch zusammen auftreten. Eine Hierarchisierung ist meines Erachtens nicht notwendig, da sie gar nicht in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen.

Dennoch erhebt die romantische Liebe weiterhin Anspruch, der einzige Rahmen für legitime Sexualität zu sein, während andere Variationen des Sexuellen illegitim seien, stellt Lewandowski fest. Das heißt konkret, dass wahre und anerkannte Sexualität nur dann möglich ist, wenn sie im Zusammenhang mit der romantischen Liebe steht. Jegliche andere Form sei zu verurteilen. (Lewandowski 2012, 162) Diese Sichtweise wird besonders in der heutigen Zeit diskutiert und kritisch hinterfragt. Moderne Vertreter:innen der neuen Denkweise, wie beispielsweise bell hooks und Nussbaum, verstehen Liebe und Sexualität fernab der alten Tradition. Dieses moderne Konzept ist auch in Bezug auf die Pornografie wichtig, die immer noch stark von alten Konventionen geprägt ist, wie bereits angeführt wurde.

6 Resümee

Ein Zusammendenken der Themen Pornografie, Autonomie, Objektivierung und Sexismus wirft viele Diskussionspunkte auf, wie tiefgreifende Fragen zu Moral, Ethik und den Grundfesten menschlicher Interaktion. Während die Geschichte der Darstellung von Sexualität durch verschiedene Epochen verläuft, bleibt die Debatte über deren Auswirkungen auf Autonomie und die Art und Weise, wie sie Objektivierung und Sexismus fördern oder hinterfragen, aktuell.

Die Pornografie ist ein Spiegel der Gesellschaft und reflektiert die Machtstrukturen, Geschlechterrollen und sozialen Normen ihrer Zeit. Dabei ist sie nicht nur eine passive Beobachterin, sondern formt und wird durch die Kultur aktiv gestaltet. Die Autonomie der Individuen, insbesondere in einer Zeit, in der Technologie neue Formen der Sexualität ermöglicht, wird durch eine Vielzahl von Faktoren beeinflusst. Die Digitalisierung und der Einsatz von Robotern oder KI als potenzielle Partner:innen eröffnen ethische Debatten über die Grenzen menschlicher Interaktion und Intimität.

Die Objektivierung von Menschen, insbesondere Frauen, in pornografischen Darstellungen bleibt ein zentraler Punkt der Kritik. Die Reduktion auf stereotype Bilder und die Betonung von Körperlichkeit über Individualität verstärken nicht nur Geschlechterstereotype, sondern können auch die Wahrnehmung von Intimität und menschlichen Beziehungen beeinflussen. Der Sexismus, der in vielen Aspekten der Pornografie verankert ist, perpetuiert gesellschaftliche Ungleichheiten und stellt eine Herausforderung für die Bemühungen um Gleichberechtigung und Würde dar.

Die Diskussionen und Reflexionen über diese Themen müssen weitergehen. Es bedarf einer breiten gesellschaftlichen Auseinandersetzung, um eine Veränderung herbeizuführen. Die Förderung einer sexuellen Kultur, die auf gegenseitigem Respekt, Einvernehmlichkeit und der Anerkennung der Würde aller Individuen basiert, erfordert nicht nur die Regulierung von Inhalten, sondern auch eine tief-

greifende Veränderung in der Art und Weise, wie Sexualität in der Gesellschaft verstanden und dargestellt wird.

Letztendlich ist die Art und Weise, wie wir mit diesen Themen umgehen, entscheidend für die Gestaltung unserer Zukunft. Eine kritische Reflexion über Pornografie, Autonomie, Objektivierung und Sexismus bietet eine Gelegenheit, nicht nur die Gegenwart zu verstehen, sondern auch Wege zu finden, wie wir als Gesellschaft eine inklusive, respektvolle und verantwortungsvolle Beziehung zur Sexualität aufbauen können. Dies erfordert eine kontinuierliche Anstrengung, um den Wandel zu fördern und eine Welt zu schaffen, in der die Würde und Autonomie jedes und jeder Einzelnen geschützt und geachtet werden.

Literaturverzeichnis

- Bauer, Nancy. „Pornutopia“. *n+1* Nr. 5 (2007): 63–73.
- Cleland, John. *Fanny Hill, or Memoirs of a Woman of Pleasure*. Hrsg. Peter Wagner. London: Penguin Books, 1985 [1748].
- Garry, Ann. „Sex, Lies and Pornography“. *Ethics in Practice: An Anthology*. Hrsg. Hugh LaFollette. 2. Aufl. Oxford: Blackwell, 2002. 344–355.
- hooks, bell. *Feminismus für alle*. 2. Aufl. Münster: Unrast, 2022.
- Lewandowski, Sven. *Die Pornographie der Gesellschaft. Beobachtungen eines populär-kulturellen Phänomens*. Bielefeld: transcript, 2012.
- MacKinnon, Catharine A. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge/Mass: Harvard University Press, 1989.
- Marino, Patricia. *Philosophy of Sex and Love. An Opinionated Introduction*. Oxfordshire: Routledge, 2019.
- Melzer, Heike. *Scharfstellung. Die neue sexuelle Revolution*. Stuttgart: Tropen, 2018.
- Miller-Young, Mireille. „Interventions: The Deviant and Defiant Art of Black Women Porn Directors“. *The Feminist Porn Book. The Politics of Producing Pleasure*. Hrsg. Tristan Taormino, Celine Parreñas Shimizu, Constance Penley und Mireille Miller-Young. New York: The Feminist Press at CUNY, 2013. 105–120.

Nussbaum, Martha C. „Objectification“. *Philosophy and Public Affairs* Jg. 24, Nr. 4 (1995): 249–291.

Sade, Marquis de. *Justine oder Die Leiden der Tugend gefolgt von Juliette oder Die Wonnen des Lasters: Roman aus dem Jahre 1797*. Aus dem Franz. von Raoul Haller. Hrsg. und mit einem Dossier vers. von Michael Farin und Hans-Ulrich Seifert. Nördlingen: Greno, 1987 [1797].

Zheng, Robin. „Race and Pornography: The Dilemma of the (Un)Desirable“. *Beyond Speech: Pornography and Analytic Feminist Philosophy*. Hrsg. Mari Mikkola. Oxford: Oxford University Press, 2017. 177–196.

Filmverzeichnis

Ich bin dein Mensch. Dir. Maria Schrader. Majestic Filmverleih, 2021.

Sophia Neßler hält einen Bachelor in Philosophie und absolviert derzeit an der Universität Innsbruck die Masterstudien Philosophie sowie Gender, Kultur und Sozialer Wandel. Ihre Interessensgebiete liegen in der Ästhetik, der Politischen Philosophie und Ethik. Ihre Bachelorarbeit verfasste sie zum Thema „Der Leib-Seele-Dualismus in der Schwangerschaftsabbruch-Debatte“.

Astrid Zangerle-Willingshofer

Sex und sexuelle Liebe im Spannungsfeld von Respekt vor Autonomie und Verdinglichung

1 Einleitung

Die Verdinglichung und die Übersexualisierung von Körpern, besonders von Frauenkörpern, ist in den gegenwärtigen hedonistischen und konsumorientierten westlichen Gesellschaften omnipräsent. Dass Personen in der Werbung, in Filmen und in den diversen Medien verdinglicht werden, ist schon lange gang und gäbe, aber durch das Internet und die sozialen Medien gibt es inzwischen eine Vielzahl von Möglichkeiten der Selbstinszenierung, der Selbstvermarktung und der Selbstverdinglichung. Der Zugang zu pornographischen Inhalten wurde durch das Internet wesentlich erleichtert, sodass das Internet sich als Referenzort für die sexuelle Neugierde von Jugendlichen etabliert hat und ihre sexuelle Sozialisation entsprechend mitprägt. Die starke Hinwendung zu einer visuellen

Kultur begünstigt die Verdinglichung von Personen und die Selbstverdinglichung, besonders in der Sexualität. Durch die Verdinglichung wird die Autonomie gefährdet und der Respekt vor der Autonomie einer Person kann untergraben werden oder wird überhaupt missachtet.

Ausgehend von Patricia Marinos Kapitel „Sex, respect, and objectification“ aus ihrem Buch *Philosophy of Sex and Love. An Opinionated Introduction* (2019) werde ich das Verhältnis von Autonomie und Verdinglichung diskutieren, vor allem in Bezug auf die Sexualität. Zunächst werde ich mit Immanuel Kants Sexualethik beginnen, in der grundsätzlich angenommen wird, dass die geschlechtliche Begegnung immer mit einer gegenseitigen Verdinglichung einhergeht. Darauf folgt Andrea Dworkins und Catharine MacKinnons radikale feministische Thematisierung der Verdinglichung in den Geschlechterverhältnissen, die sie in einen sozialen Kontext stellen. Im letzten Abschnitt wird Martha Nussbaums ausgleichender und liberaler Ansatz besprochen, in dem die Verdinglichung und ein vorübergehender Verlust der Autonomie in leidenschaftlichen Momenten zugelassen werden. Für Nussbaum ist die Verdinglichung ein komplexer Begriff mit mehreren Aspekten. Vertrauen, Symmetrie und Gegenseitigkeit wären eigentlich die wesentlichen Elemente in einer gelungenen sexuellen Liebe. Marino, für die der Respekt vor der Autonomie einer Person das bestimmende Kriterium in einer Sexualethik ist, hinterfragt Nussbaums Ansatz.

2 Kants Sexualethik und die Verdinglichung in der geschlechtlichen Begegnung

In Kants Ethik existiert der Mensch als Zweck an sich selbst und soll nicht bloß als Mittel für den Willen anderer gebraucht werden, denn der Mensch ist keine Sache. Anders als Menschen können Sachen, da „sie vernunftlose Wesen sind“ (Kant, GMS, AA 04, 428), bloß als Mittel für einen bestimmten Zweck gebraucht werden. Seine auf Selbstachtung und Achtung vor der Autonomie anderer gründende Ethik wird in der Menschheitszweckformel ausgedrückt, die besagt:

„Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (Kant, GMS, AA 04, 429)

Nicht nur die Autonomie anderer Personen soll respektiert werden, sondern auch die eigene. Der kategorische Imperativ, der für alle Menschen gilt, ist geschlechtsneutral und bezieht sich auf die individuelle Person. Um die Autonomie zu gewährleisten, müssen die jeweiligen Zwecke der beteiligten Personen berücksichtigt werden. Das heißt, dass in einem sexuellen Kontext die andere Person nicht bloß als Mittel für den eigenen Lustgewinn instrumentalisiert werden soll.

In anderen Kontexten aber kann eine Person als Mittel für die eigenen Zwecke gebraucht werden, wenn ihre Autonomie, die Entscheidungsfreiheit einschließt, erhalten bleibt. Marino veranschaulicht eine solche Möglichkeit am Beispiel einer Person, die durch eine Einladung in den Genuss kommt, von einer anderen Person gekocht zu werden. In einem gewissen Sinne wird die einladende Person als Mittel zum Zweck des kulinarischen Genusses benutzt. Aber sofern die Autonomie der Person erhalten bleibt und sie auch um ihrer selbst willen respektiert und geschätzt wird, bleibt auch das Genießen ihrer Kochkunst moralisch legitim. Möglicherweise kocht sie einfach gerne für andere oder wollte dem eingeladenen Gast eine Freude bereiten. Auch die Möglichkeit, von der Kochkunst einer Person Gebrauch zu machen, die auf freiwilliger Basis als Dienstleistung gegen Bezahlung angeboten wird, würde die Autonomie der Person nicht verletzen. Jedoch wäre es moralisch falsch, die Person zu manipulieren, zu zwingen, zu belügen oder zu täuschen, um in den Genuss ihrer Kochkunst zu kommen, da man sie so bloß als Mittel für die eigenen Wünsche ausnutzt und den Respekt für ihre Autonomie missachtet. (Marino 2019, 10)

Der Gedanke liegt also nahe, dass es sich beim Sex ähnlich verhält, dass die freie Entscheidung, die gegenseitige Zustimmung genügen würde, um die Autonomie der anderen Person zu respektieren. Aber Kant lässt eine gegenseitige

Zustimmung bei der geschlechtlichen Begegnung nicht als ausreichend gelten, um die Verdinglichung der anderen Person zu vermeiden. Kants Autonomieanspruch – das „Prinzip der Autonomie“ sei „das alleinige Prinzip der Moral“ (Kant, GMS, AA 04, 440) – führt in der Sexualität zunächst in ein moralisches Dilemma zwischen der Autonomie einer Person und der autonomieüberschreitenden Umsetzung des geschlechtlichen Begehrens im sexuellen Akt. Nach Kants Ansicht wird beim Sex jede beteiligte Person grundsätzlich verdinglicht. Dadurch unterscheidet sich die sexuelle Liebe von der allgemeinen Menschenliebe, die auf das Wohlwollen der anderen ausgerichtet ist und nicht mit der Verdinglichung und Ausbeutung der sexuell begehrten Person im Zusammenhang steht. Im Kapitel „Von den Pflichten gegen den Körper in Ansehung der Geschlechtsneigung“ in *Eine Vorlesung Kants über Ethik*¹ (1924) wird auf die Verdinglichungsneigung in der geschlechtlichen Begegnung hingewiesen:

Wenn sie [die Menschen] sie [die Person] aus Geschlechtsneigung lieben, so machen sie die Person zum Objekt ihres Appetits; sobald sie nur die Person haben und ihr Appetit gestillt ist, so werfen sie dieselbe weg, ebenso wie man eine Zitrone wegwirft, wenn man den Saft aus ihr gezogen hat. Die Geschlechterneigung kann zwar mit der Menschenliebe verbunden werden und dann führt sie auch die Absicht der Menschenliebe mit sich, allein wenn sie allein und an sich genommen wird, so ist es nichts mehr als Appetit. Es liegt doch in dieser Neigung auf solche Art eine Erniedrigung des Menschen. (Kant 1924, 205)

In der sexuellen Liebe benutzen die Personen sich gegenseitig wie eine Sache, um ihren sexuellen Appetit zu befriedigen. Weder eine Einwilligung, das heißt, einvernehmlicher Sex, noch die Reziprozität würde das moralische Problem der Verdinglichung und der damit verbundenen Herabwürdigung der anderen Person lösen. Nach Kant nehmen Sexualpartnerinnen und Sexualpartner sogar

¹ Der Band *Eine Vorlesung Kants über Ethik* wurde 1924 zum zweihundertsten Geburtstag von Kant im Auftrag der Kantgesellschaft von Paul Menzer herausgegeben. Der Text wurde aus drei Handschriften hergestellt, die nicht als Mitschriften der ursprünglichen Vorlesung gelten, sondern als Abschriften identifiziert wurden. Durch die hohe wörtliche Übereinstimmung wird angenommen, dass die Texte auf einen gemeinsamen Urtext zurückgehen. Die Texte sind interessant, weil sie anschauliche Details enthalten, die in den ethischen Hauptschriften nicht vorkommen. Siehe hierzu Paul Menzers „Einleitung“ (Kant 1924, 324–325)

die eigene Verdinglichung in Kauf, um sich gegenseitig verdinglichen zu können. Beim Sex richtet sich der Appetit auf die lustbringenden Körperteile. Der Mensch als Ganzes sowie seine Autonomie wird im Sexualakt ausgeblendet. Der Mensch wird kurzfristig wie eine Sache gebraucht und danach beiseitegeschoben und ignoriert. Trotzdem wäre ein Mensch, der keine sexuellen Neigungen hätte, laut Kant, ein unvollkommener Mensch, weil ihm als Menschen etwas fehlen würde. Aber es wäre moralisch eher ratsam, sich solcher Neigungen zu enthalten. (Kant 1924, 206)

Kant spricht auch explizit die Verdinglichung von Frauen durch Männer an:

Die Neigung, die man zum Weibe hat, geht nicht auf sie als auf einen Menschen, sondern weil sie ein Weib ist, demnach ist einem Manne die Menschheit am Weibe gleichgültig und nur das Geschlecht der Gegenstand seiner Neigungen. Die Menschheit wird also hier hinten an gesetzt. (Kant 1924, 206)

Allerdings gilt das Gleiche für Frauen, da sie Männer genauso verdinglichen, um ihre Neigungen zu befriedigen. Um ihre Attraktivität zu steigern und um sich selbst als Objekt des begehrenden Blicks des anderen Geschlechts zu sehen, verdinglichen Männer und Frauen sich selbst. Das äußere Erscheinungsbild und die Handlungen werden auf das andere begehrte Geschlecht ausgerichtet, um dessen Begierde zu reizen. Wenn aber die Geschlechtsneigung nur auf einen Teil des Menschen gerichtet ist, wird der ganze Mensch verdinglicht, zur Sache gemacht. Die Problematik besteht darin, dass der Mensch keine Sache ist und auch über sich selbst nicht wie über eine Sache verfügen kann, ohne sein Menschsein herabzusetzen und zu schädigen. Und weil der Mensch keine Sache ist, ist er „nicht ein Eigentum von sich selbst“, über das er verfügen kann wie über Eigentum. (Kant 1924, 207) Wenn Menschen sich selbst zur Sache machen, entmenschlichen sie sich selbst in gewisser Hinsicht. Da Geschlechtsneigungen aber natürliche Neigungen sind, gibt es für Kant neben der Enthaltsamkeit grundsätzlich nur eine Möglichkeit, aus dem moralischen Dilemma heraus-

zukommen. Die Ehe bietet den passenden moralischen und rechtlichen Kontext für eine Geschlechtsgemeinschaft, da die Personen so das Recht bekommen, über die jeweilige andere Person zu disponieren und sich auf diese Weise als ganze Personen wiedergewinnen:

Nun lässt es sich durch Vernunft einsehen, wie ein *commerium sexuale* ohne Erniedrigung der Menschheit und Verletzung der Moralität möglich sei. Die Ehe ist also die einzige Bedingung von seiner Geschlechterneigung Gebrauch zu machen. Wenn sich nun eine Person der anderen widmet, so widmet sie nicht allein ihr Geschlecht, sondern ihre ganze Person, dieses lässt sich nicht separieren. (Kant 1924, 210)

In einer Ehe sind die Eheleute verpflichtet sich umeinander zu kümmern, nicht nur solange die Lust oder die Liebe anhält. Sie teilen ihr Leben miteinander und sie werfen den verdinglichten Menschen nach Gebrauch oder nachlassender Leidenschaft nicht einfach weg wie eine ausgepresste Zitrone. Die Liebe kann man zwar nicht erzwingen, da sie „eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens“ (Kant, MS, AA 06, 401) ist, aber man kann einen respektvollen, wertschätzenden, freundlichen und fürsorglichen Umgang miteinander pflegen. Die Ehegemeinschaft besteht nicht nur zwischen den begehrten Körperteilen, sondern zwischen zwei ganzen Personen. In Kants Ehrerecht sind die Eheleute prinzipiell gleichgestellt, bilden eine Gütergemeinschaft und erfüllen komplementäre Aufgaben.

Weder das Konkubinat, die Polygamie noch die Polyamorie können im Sinne von Kant eine moralische Lösung bieten, da sie asymmetrische Beziehungsverhältnisse herstellen, da die jeweilige Person nur ein Recht auf einen Teil der anderen Person hat und nicht auf die ganze Person, wie in einer rechtsgültigen (monogamen) Ehe. Auch die gegenwärtig diskutierte zukünftige Möglichkeit einer Verehelichung mit einem Roboter wäre keine Lösung im Sinne Kants, da ein Roboter weder eine menschliche Person mit einem autonomen Selbst wäre noch von sich aus eine menschliche Geschlechtsneigung hätte. Einzuwenden wäre auch, dass das menschliche geschlechtliche Begehrten etwas Leibliches ist;

es geht aus einer spezifischen Leiblichkeit hervor und lässt sich nicht vom lebendigen und empfindenden Leib des Menschen trennen. Roboter können nicht auf einer subjektiven Ebene spüren, wie es ist, ein Mensch zu sein, da ihnen die Leiblichkeit des Menschen fehlt.

Auch wenn Kant sich auf eine Ehe zwischen Mann und Frau bezieht, was den moralischen und kulturellen Normen seiner Zeit entsprach, so könnte man Kants Ehorecht in seiner Grundstruktur dennoch auf eine gleichgeschlechtliche Ehe zwischen zwei Personen übertragen, weil es grundsätzlich um zwei Personen geht, die sich einander gegenseitig verpflichten in einer gesetzlich geregelten Ehegemeinschaft zu leben. Auch Paare mit anderen Geschlechtsidentitäten könnten so in der Grundstruktur des Ehorechts miteingeschlossen werden, mit der Möglichkeit, sich in einem gemeinsamen und guten Leben einzurichten.

Obwohl die Ehe oft in Verbindung mit der Reproduktion des Nachwuchses gesehen wird, ist nach Kant die Kindererzeugung während einer Ehe keine notwendige Bedingung für eine Ehe:

Der Zweck, Kinder zu erzeugen und zu erziehen, mag immer ein Zweck der Natur sein, zu welchem sie die Neigung der Geschlechter gegeneinander einpflanzte; aber dass der Mensch, der sich verehelicht, diesen Zweck sich vorsetzen müsse, wird zur Rechtmäßigkeit dieser seiner Verbindung nicht erfordert; denn sonst würde, wenn das Kinderzeugen aufhört, die Ehe sich zugleich von selbst auflösen. (Kant, MS, AA 06, 277)

Aber aus Vernunftgründen ist die Ehe eine notwendige Bedingung für den Gebrauch des anderen Menschen für Sex. (Kant, MS, AA 06, 278) Wenn man die sozialen und ökonomischen Benachteiligungen, denen unverheiratete Frauen durch sexuelle Abenteuer oder ungewollten Sex, besonders wenn sie geschwängert wurden, ausgesetzt waren – und teilweise heute noch sind – in Betracht zieht, so kann man Kants Sexualethik und Ehorecht durchaus feministisch interpretieren, wie Marino (2019), Barbara Herman (1995), Helga Varden (2023) und andere das getan haben. Herman begründet ihre feministische Lesart von

Kants Ethik durch seine Gleichstellung von Personen als Vernunftwesen und die damit verbundene moralische Achtung vor der Autonomie der Personen. (Herman 1995, 968) Varden hebt hervor, dass die traditionellen Eigenschaften von Frauen in Kants Texten eher als deskriptiv interpretiert werden können und eigentlich nicht Kants Ideal einer Geschlechterrolle repräsentieren. Der Auftrag der Selbstemanzipation gilt auch für Frauen:

Kant never presents or defends his account of the traditional woman as a moral ideal. Kant never thinks that women cannot be morally (legally or ethically) responsible for their actions; and he explicitly encourages everyone (including women) to dare to be free – to dare to guide their actions by their own reason (be autonomous). (Varden 2023, 111)

Allerdings sieht Kant die Fähigkeiten und deren Ausprägungen sowie die Weltzugänge bei Männern und Frauen unterschiedlich gelagert. Die komplementären Fähigkeiten ermöglichen es, unterschiedliche Bereiche des sozialen Lebens abzudecken. Auch wenn sie heute nicht mehr als geschlechtsspezifisch gedacht werden, so sind komplementäre Fähigkeiten und Zugänge notwendig, um in einer Gesellschaft ein gelungenes Leben zu ermöglichen.

3 Dworkin und MacKinnon: Feministische Kritik an der Verdinglichung von Frauen

Obwohl Kants Sexualethik grundsätzlich als geschlechtsneutral zu verstehen ist, schließen Dworkin und MacKinnon an Kant an, in der Hinsicht, dass sie ebenfalls davon ausgehen, dass die Instrumentalisierung und die Verdinglichung von Menschen nicht mit der Autonomie eines Menschen vereinbar seien. Aber sie unterscheiden sich insofern von Kant, als sie betonen, dass die Instrumentalisierung und Verdinglichung anderer Personen sich vor allem für Frauen als problematisch herausstellen. Sie stellen die Verdinglichung und die Sexualisierung von Frauenkörpern in einen sozialen, ökonomischen und kulturellen Kontext, der von patriarchalen Herrschaftsstrukturen bestimmt ist und sich nicht

nur auf die innere Dynamik des individuellen Begehrens reduzieren lässt. Frauen werden weitaus eher als Männer nach ihrer Attraktivität beurteilt anstatt nach ihrer Intelligenz, ihren Leistungen oder ihrer sozialen Kompetenz. Ihnen wird tendenziell die Rolle eines Sexualobjekts zugewiesen, was dazu führt, dass sie eher diskriminiert und entmenschlicht werden als Männer. Von Frauen wird eher Passivität und Unterwürfigkeit erwartet, während von Männern eine dominante und aktive Haltung erwartet wird. (Marino 2019, 13) Frauen befinden sich immer schon innerhalb einer patriarchalen Ordnung ohne einen freien Zugang zu einer Perspektive, die außerhalb liegt. In ihrem radikal kritischen Aufsatz „Sexuality, Pornography, and Method: „Pleasure under Patriarchy““ über sexualisierte Gewalt gegen Frauen, sagt MacKinnon:

All women live in sexual objectification like fish live in water. Given the statistical realities, all women live all the time under the shadow of the threat of sexual abuse. [...] Women cope with objectification through trying to meet the male standard, and measure their self-worth by the degree to which they succeed. Women seem to cope with sexual abuse principally through denial and fear. [...] Faced with no alternatives, the strategy to acquire self-respect and pride is: I chose it. (MacKinnon 1989, 340)

Frauen wurden innerhalb der patriarchalen Strukturen sozialisiert und haben ihre eigene Verdinglichung internalisiert. Sie sind mit der ständigen gegen Frauen gerichteten Androhung der Gewalt aufgewachsen. Sie arrangieren sich mit den Gegebenheiten, und um im Alltag zurechtzukommen, richten sie ihre Strategien danach aus. Sie spielen bei der Erhaltung der vorgegebenen Rollen mit und wünschen sich sogar verdinglicht zu werden, um ihre Ziele zu erreichen, da sie für ihre Attraktivität und ihr Mitspielen belohnt werden.

Allerdings ist der Grund – so Marino – für die Anpassung an die Rolle der verdinglichten Frau in patriarchalen Strukturen der Vergangenheit zu suchen. Frauen wurden nicht als autonome Personen wahrgenommen, die eigene Entscheidungen treffen konnten. Es ist gar nicht so lange her, dass grund-sätzliche Rechte wie jenes, aus freiem Willen ein Arbeitsverhältnis aufzunehmen zu

können oder die Kontrolle über das eigene Geld zu haben, für Frauen stark eingeschränkt waren. (Marino 2019, 14) Auch im Erbrecht waren Frauen stark benachteiligt. So wurden Frauen von Männern abhängig gemacht, von ihren Vätern, von ihren zukünftigen Verlobten, von ihren Ehemännern.

Aber trotz der Emanzipation – der Möglichkeiten, die sich im Berufsleben, in der Öffentlichkeit und in der Politik aufgetan haben – werden die Attraktivität und die Sexualität von Frauen überbetont. Frauen bleiben immer noch im Schema des sexualisierten Geschlechts. Das hat auch konkrete Auswirkungen auf das berufliche Fortkommen: Am Arbeitsplatz werden attraktive Frauen als potentielle Dating-Partnerinnen wahrgenommen, und wenn sie sich gegenüber den Avancen von mächtigen Männern ablehnend verhalten, kann sich das nachteilig auf den weiteren beruflichen Werdegang auswirken. Zudem werden Verhaltensweisen von Männern, die mit Führungsqualitäten in Verbindung gebracht werden, bei Frauen als Herrschaftsucht und fehlende Kollegialität ausgelegt. Laut Studien werden die Leistungen von vermeintlichen männlichen Stellenbewerbern bei identischen beruflichen Qualifikationen und Werdegängen als höher eingestuft, als wenn sie als weiblich angegeben werden. (Marino 2019, 14)

MacKinnon und Dworkin führen die geringere Anerkennung und Wertschätzung von Frauen auf die Verdinglichung zurück und sehen darin eine Hauptursache für Sexismus und die Ungleichbehandlung der Geschlechter. In ihrer Sicht perpetuiert vor allem die (vorherrschende) Pornographie² die Geschlechterhierarchie. Durch pornographische Darstellungen wird die dominante und aktive männliche Rolle und die passive und reagierende weibliche Rolle internalisiert und erotisiert. Auch dargestellte Gewalt gegen Frauen wird erotisiert. In diesem Zusammenhang ist es problematisch, wenn in pornographischen Filmen ein Nein einer Frau nicht wirklich als ein Nein respektiert wird, sondern als ein implizites Ja verstanden wird. Nicht weniger problematisch ist es,

² Zur Pornographie siehe den Beitrag von Sophia Neßler in diesem Sammelband.

wenn Schweigen als ein Ja gedeutet wird. Die willkürlichen Deutungen übertragen sich auf den Alltag, mit der Folge, dass ein Nein einer Frau nicht als solches respektiert wird, was mit einer Autonomie- und Autoritätseinbüße einhergeht.³ (Marino 2019, 15) Dworkin, die eine radikale Anti-Pornographie-Position einnimmt, äußert sich zum Schaden, den die Pornographie in den Geschlechterverhältnissen anrichtet: „In the system of male sexual domination explicated in pornography, there is no way out, no redemption: not through desire, not through reproduction. The woman’s sex is appropriated, her body is possessed, she is used and she is despised.“ (Dworkin 1989, 223)

Problematisch ist, dass die Verdinglichung von Frauen in der Pornographie zu Gewalt gegen Frauen führen kann. Im Gegensatz zu Kant sehen MacKinnon und Dworkin in der Ehe keine Lösung, sondern halten die Ehe für einen Teil des Problems, weil man dadurch der Verdinglichung nicht entrinnen kann.⁴

Obwohl als Reaktion auf Dworkins und MacKinnons radikal kritischen Ansatz sich eine starke Gegenbewegung formierte, die sich für Pro-Pornographie-Positionen einsetzte, wurde mittlerweile durch die #MeToo-Bewegung und den allgegenwärtigen Zugang zur Pornographie im Internet das Interesse für MacKinnons und Dworkins feministische Kritik wiederbelebt. Inzwischen ist auch eine Generation herangewachsen, die mit Internet-pornographie aufgewachsen ist, die ihren normierenden Abdruck auf die sexuelle Phantasie und Erwartungshaltung der jungen Pornokonsumenten und Porno-konsumentinnen hinterlassen hat. (Srinivasan 2022, 38–41)

³ Siehe hierzu den Beitrag von Dominik Fiegl in diesem Sammelband.

⁴ Siehe zum Thema Ehe den Beitrag von Gabriele Schroffenegger in diesem Sammelband.

4 Nussbaums differenziertes Verdinglichungskonzept

Wenn Frauen zu verstehen gegeben wird, dass ihr Begehrten oder der Wunsch, begehrte zu werden, sich nicht mit Selbstachtung vereinbaren lässt, entsteht ein ambivalentes Selbstverhältnis. Es scheint ja anderseits so zu sein, dass positiv erlebter Sex auch ein Ausdruck von eigener Lebendigkeit, Freiheit und Autonomie sein kann. Nussbaum versucht das in Verruf geratene Sexualleben moralisch zu rehabilitieren, indem sie einen positiven Aspekt der Verdinglichung aufzeigt.

Nussbaum, die sich mit Kants Ansatz des gegenseitigen Gebrauchs in der sexuellen Begegnung, der zu einer Verdinglichung und einem Autonomieverlust der involvierten Personen führt, und mit Dworkins und MacKinnons Analyse der Verdinglichung von Frauen, die mit den asymmetrischen hierarchischen Machtstrukturen in Zusammenhang zu bringen ist und besonders in der Pornographie ihren Ausdruck findet, auseinandersetzt, verweist auf die eigentliche Vielschichtigkeit des Begriffs „Verdinglichung“ (*objectification*). Der von ihr erweiterte Begriff kann noch andere Aspekte hervorheben und eine differenziertere Analyse von menschlichen Relationen eröffnen. Der Begriff kann auch in einem positiven Sinne gebraucht werden, nicht zuletzt in Bezug auf die Sexualität. Um ihr Argument zu unterstützen, bezieht sich Nussbaum auf eine Rezension von Cass Sunstein, wo eine „wundervolle“ Facette der Verdinglichung in der sexuellen Liebe angesprochen wird. In seiner Rezension von Nadine Strossens Buch *Defending Pornography. Free Speech, Sex, and the Fight for Women's Rights* (1995) schreibt Sunstein:

It may be possible to argue, as some people do, that objectification and a form of use are substantial parts of sexual life, or wonderful parts of sexual life, or ineradicable parts of sexual life. Within a context of equality, respect and consent, objectification – not at all an easy word to define – may not be so troublesome. But Strossen doesn't engage this complicated matter. Thus she misses a big point of recent debates and makes things much too easy for herself. (Sunstein 1995, 45)

Obwohl Sunstein eigentlich gegen Strossens Pro-Pornographie-Position argumentiert, muss er anerkennen, dass sie eine genuine feministische Position vertritt, indem sie vor allem Frauen aus ihrer passiven und sexualisierten Opferrolle durch ihren sexpositiven Ansatz herauszuholen beabsichtigt:

Strossen defends her belief that women are agents, not just victims, in the world of sex as everywhere else. Strossen explores what she sees as the many valuable functions of pornography, in giving people pleasure and helping them to learn about their sexuality and to express an important aspect of themselves. (Sunstein 1995, 42)

In der gelebten Erfahrung der Verdinglichung scheint in manchen Fällen eine gewisse Ambivalenz mitzuschwingen. Verdinglichung ist also kein einheitliches Konzept und kann je nach Gesamtkontext entweder als positiv, negativ oder uneindeutig aufgefasst werden.

Marino veranschaulicht treffend in einem einfachen Beispiel, wie unterschiedlich eine sexuell konnotierte Äußerung je nach Situation aufgefasst werden kann. Wenn ein Mann zu seiner geschätzten Partnerin bewundernd sagt „Wow, you look hot!“, wird die Verdinglichung als Kompliment aufgefasst und freudvoll angenommen. In einem anderen Fall, wo ein Unbekannter das Gleiche in einem unpassenden Kontext zurauft, zum Beispiel, während eine Frau einen wissenschaftlichen Vortrag vor ihren wissenschaftlichen Kolleginnen und Kollegen hält, wird die Verdinglichung als Herabsetzung ihrer Person aufgefasst. (Marino 2019, 16)

Da der Begriff so vielschichtig ist, schlägt Nussbaum sieben Möglichkeiten vor, wie eine Person oder ein Ding als Ding behandelt werden kann: durch 1. Instrumentalisierung, 2. Leugnung der Autonomie, 3. Annahme der Trägheit, 4. Austauschbarkeit, 5. Verletzbarkeit, 6. Besitzverhältnis und 7. Leugnung der Subjektivität. (Marino 2019, 16–17; Nussbaum 1995, 257)

Wenn aber ein tatsächliches Ding als Ding behandelt und gebraucht wird, so ist das keine Verdinglichung, weil das Ding faktisch ein Ding ist, zum Beispiel,

wenn man einen Kugelschreiber als solchen gebraucht. Ein Kugelschreiber kann auch gegen einen anderen ausgetauscht werden oder gegen einen Computer mit einem Textverarbeitungsprogramm. Der Kugelschreiber kann in allen oben genannten Formen behandelt werden, ohne verdinglicht zu werden, da er ein Ding ist. Aber die Leugnung der Autonomie und der Subjektivität sind Verdinglichungsformen, die am ehesten auf Personen zutreffen. Einem Kind kann zum Beispiel vernünftigerweise die Autonomie abgesprochen werden, weil es noch zu jung ist, um eigene wichtige Entscheidungen zu treffen. Trotzdem wird das Kind nicht als etwas, das man besitzt, betrachtet oder als etwas, das man gegen ein anderes beliebiges Kind wie ein Ding austauschen könnte. (Marino 2019, 17; Nussbaum 1995, 258–262)

Nussbaum bezieht sich auf Kants, Dworkins und MacKinnons Kritik der Verdinglichung, um die negativen Aspekte anzusprechen:

It would appear that Kant, MacKinnon, and Dworkin are correct in one central insight: that the instrumental treatment of human beings, the treatment of human beings as tools of the purposes of another, is always morally problematic; if it does not take place in a larger context of regard for humanity, it is a central form of the morally objectionable. It is also a common feature of sexual life, especially, though not only, in connection with male treatment of women. As such, it is closely bound up with other forms of objectification, in particular with denial of autonomy, denial of subjectivity, and various forms of boundary-violation. In some forms, it is connected with fungibility and ownership or quasi-ownership: the notion of „commodification“. (Nussbaum 1995, 289–290)

Die Herabsetzung eines Menschen zu einem austauschbaren Gebrauchsgegenstand wäre eine Urform der Verdinglichung. In der Form der Verletzbarkeit, bei der die körperlichen Grenzen des Menschen verletzt, überschritten und nicht respektiert werden, wird die Vulnerabilität des Menschen angegriffen und missachtet.

Allerdings hält Nussbaum eine rein negative Deutung der Verdinglichung als zu kurz gegriffen und bezieht sich auf einen erotischen Roman von David H.

Lawrence, um die Bedingungen für eine positive Form der Verdinglichung in der Sexualität zu erklären:

Why is Lawrentian objectification benign, if it is? We must point, above all, to the complete absence of instrumentalization, and to the closely connected fact that the objectification is symmetrical and mutual – and in both cases undertaken in a context of mutual respect and rough social equality. The surrender of autonomy and even of agency and subjectivity are joyous, a kind of victorious achievement in the prison-house of English respectability. (Nussbaum 1995, 275)

Mit der wechselseitigen Achtung, der ungefährten sozialen Gleichheit, der Symmetrie der Verdinglichung und dem Fehlen der Instrumentalisierung nennt Nussbaum Bedingungen, die einen passenden Kontext für sexuelle Begegnungen bieten könnten. Auch das Verhältnis, das die Personen zueinander haben, eine Atmosphäre der Intimität und eine gewisse Vertrautheit, die sich aus einer gemeinsamen narrativen Vergangenheit ergibt, tragen zu einem positiven Kontext bei. Nussbaum spricht auch einen emanzipatorischen Moment an, wenn sie das Aufbrechen von restriktiven Normen der englischen Gesellschaft Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts erwähnt. Lawrence hat mit seinen erotischen Romanen nicht nur gegen die Klassenhierarchie in der englischen Gesellschaft, sondern auch gegen die englische Prüderie angeschrieben. Nussbaum beschreibt die Vorzüge der Verdinglichung im Geschlechtsleben, die durch die passive Hingabe einer Person entstehen und im Roman von Lawrence angedeutet werden:

In a closely related way, it may at times be splendid to treat the other person as passive, or even inert. Emotional penetration of boundaries seems potentially a very valuable part of sexual life, and some forms of physical boundary-penetration also, though it is less clear which ones these are. (Nussbaum 1995, 290)

Nussbaums Ansatz ist grundsätzlich geschlechtsneutral und argumentiert vorwiegend auf der sehr persönlichen, intimen und individuellen Ebene, die fast

ideale Bedingungen voraussetzt. Marino räumt ein, dass Nussbaums Ansatz weitgehend mit dem heutigen Alltagsverständnis von Sex und Liebe übereinstimmt: Dass die unvermeidliche Verdinglichung durch den vorübergehenden Verlust der Autonomie in einem liebevollen Verhältnis akzeptabel wäre, während andere Formen der Verdinglichung wie in der Pornographie, Sexarbeit oder im unverbindlichen Gelegenheitssex abzulehnen wären. Marino hinterfragt Nussbaums These, dass Vertrautheit, Symmetrie und Gegenseitigkeit immer bestimmende Faktoren in einer positiven Verdinglichung wären, besonders wenn sie nicht auch für sexuelle Begegnungen mit fremden Personen gelten, die oft instrumentalisiert werden. Auch Gewalt lässt sich nicht durch Symmetrie, Gegenseitigkeit oder Vertrautheit rechtfertigen. Gewalt wird nicht besser, akzeptabler oder legitimer, wenn sich beide Personen wechselseitig gewalttätig gegen ihr Gegenüber verhalten. Marino hinterfragt auch die widersprüchliche Annahme, dass man in einer intimen Situation den Respekt für die Autonomie der anderen Person einfach fallen lassen kann, während in anderen Situationen der Respekt wieder gelten soll. Respekt für die Autonomie einer bestimmten Person ist nicht je nach Situation beliebig zu evaluieren und einsetzbar. Auch dass gegenseitiger Respekt eine gewisse Vertrautheit voraussetzt, ist im Grunde unhaltbar. (Marino 2019, 20) Gegenseitiger Respekt kann sich auch durch die Einhaltung von Grenzen gegenüber einer fremden Person ausdrücken. Marino behauptet im Gegensatz zu Nussbaum, dass der Respekt vor der Autonomie einer Person das ausschlaggebende Element für eine positive Verdinglichung wäre und nicht Vertrautheit, Symmetrie und Gegenseitigkeit:

Nothing in this direction challenges my overall claims that intimacy, symmetry, and mutuality are not necessary for morally benign sexual objectification; that respect for autonomy is the only morally significant item in the ethics of sexual objectification; and that to say that some practice sexually objectifies a person is not, in itself, to say that the practice is wrong. (Marino 2008, 361)

Sofern eine Person aus freier Entscheidung einwilligt sich durch eine sexuelle Handlung verdinglichen zu lassen und der Respekt vor der Autonomie der Person intakt bleibt, ist die sexuelle Handlung selbst nicht als moralisch schlecht zu bewerten. Einerseits ist Marinos moralischer Anspruch klarer und stringenter als Nussbaums Ansatz, aber auch offener für unterschiedliche Formen von sexuellen Begegnungen, weil der persönliche Kontext weniger eingeschränkt ist, was der Vielschichtigkeit von sexuellen Begegnungen in den jetzigen spätmodernen liberalen Gesellschaften westlicher Prägung eher entsprechen würde.

Marino hebt einen nicht unwesentlichen Punkt hervor, wenn sie argumentiert, dass Vertrautheit sogar die Instrumentalisierung des vertrauten Partners oder der vertrauten Partnerin erleichtert, weil es schwieriger ist, eine Bitte abzulehnen und einfach „nein“ zu sagen. Ein Beispiel mit einer Ehefrau wird genannt, die eigentlich ungern die Audiodateien ihres Ehemanns transkribiert, weil sie ihre Zeit lieber anders verbringen möchte, aber fast unfähig ist die Bitte ihres Ehemanns abzulehnen. Vertrautheit ermöglicht eine indirekte, subtile Form der Manipulation und kann einen gewissen Druck auf eine Person ausüben, die Wünsche der anderen zu erfüllen. So wird Einwilligung zu einem problematischen Konzept. Das gilt auch für sexuelle Handlungen. Vertrautheit macht es schwieriger, „nein“ zu sagen, weil man damit riskiert die andere Person zu verletzen, während in einer unverbindlichen Begegnung mit einer fremden Person man jederzeit aufstehen kann und die Szene verlassen, die irgendwie unangenehm geworden ist. Daher wird Verdinglichung gerade wegen der innigen Vertrautheit zwischen sich liebenden Personen eigentlich nuancierter und komplexer. (Marino 2019, 21)

5 Konklusion

Aus dem bis jetzt Besprochenen geht hervor, dass Verdinglichung und Sexualität auf einer intimen Ebene miteinander verbunden sind. Aber diese ambivalente

Liaison, die sowohl in der Gewalt als auch in der Leidenschaft ihren Ausdruck findet, stellt sich als Bedrohung für die Autonomie einer Person heraus. Nach Kant, für den das „Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral“ ist (Kant, GMS, AA 04, 440), gibt es für eine geschlechtliche Beziehung, die grundsätzlich verdinglichend ist, nur den Ausweg in einer rechtsgültigen Ehe, um die Integrität der Autonomie wiederherzustellen. Ansonsten wäre die Enthaltsamkeit eine Möglichkeit, der geschlechtlichen Verdinglichung zu entgehen. Kants Sexualethik ist geschlechtsneutral und auf das Individuum bezogen.

Dworkin und MacKinnon schließen an Kants Ansicht an, dass die Instrumentalisierung von Personen nicht mit der Autonomie vereinbar sei. Aber sie thematisieren vor allem die Verdinglichung der Frauen, die sie in einen sozialen Kontext von hierarchischen Strukturen stellen. Durch die (vorherrschende) Pornographie werden patriarchale Machtverhältnisse zum Nachteil der Frauen eingeübt, erotisiert und perpetuiert. Zudem lassen sich sexuelle Erlebnisse und sexuelle Aktivitäten von Selbstverhältnissen und Geschlechterverhältnissen nicht ohne weiteres trennen.

Nussbaum, die versucht eine ausgleichende und vor allem liberale Position zu finden, differenziert den Begriff der Verdinglichung in einer Auflistung von sieben Arten, wie man etwas oder eine Person wie ein Ding behandeln kann. Verdinglichung und der vorübergehende Verlust von Autonomie können sogar wundervolle Bestandteile des Geschlechtslebens sein, sofern der persönliche Kontext stimmig ist, so Nussbaum. (Nussbaum 1995, 251) Nach Nussbaum sind Vertrautheit, Symmetrie und Gegenseitigkeit wesentliche Voraussetzungen für eine erfüllte Sexualität.

Marino sieht wiederum neben der Entscheidungsfreiheit den Respekt vor der Autonomie einer Person als wesentlich an, da eine Überschreitung der Grenzen der Autonomie oft mit verschiedenen Formen der Gewalt und des Missbrauchs in Verbindung steht. Nach Marino ist eine gewollte oder gewünschte Verdinglichung, der die beteiligten Personen freiwillig zustimmen, legitim und kann nicht prinzipiell als verwerflich beurteilt werden. Allerdings ist, wenn der soziale

Kontext durch asymmetrische Machtverhältnisse bestimmt wird, die Entscheidungsfreiheit und die Zustimmung der sozialen benachteiligten Person in gewisser Hinsicht stärker unter Druck gesetzt, weil es in einer nicht egalitären Situation keine tatsächliche Entscheidungsgleichheit gibt. Darüber hinaus kann die Autonomie, wenn sie ein gewisses Maß überschreitet, eine Kehrseite zum Vorschein bringen: Ein allzu hoher Anspruch an die Autonomie kann einzelne Menschen, die eigentlich auch soziale Wesen sind, in die Vereinzelung treiben und in der inneren Einsamkeit zurücklassen.

In ihrer analytischen Besprechung der unterschiedlichen Zugänge zur Sexualethik filtert Marino einzelne wesentliche Elemente heraus, um eine theoretische Grundlage für eine Sexualethik für die veränderten Lebensentwürfe von Menschen in liberalen und (stark) individualistisch geprägten westlichen Gesellschaften im einundzwanzigsten Jahrhundert herauszuarbeiten: von Kant den Respekt (die Achtung) vor der Autonomie einer Person als Grundprinzip; von Dworkin und MacKinnon den sozialen Kontext, in dem sexuelle Handlungen stattfinden und Entscheidungen getroffen werden (mit unterschiedlichen Graden der Freiheit je nach sozialem und relationalem Kontext); von Nussbaum die (facettenreiche) Verdinglichung als etwas, das, wenn es von der verdinglichten Person selbst gewollt ist, ethisch vertretbar sein kann.

Literaturverzeichnis

- Dworkin, Andrea. *Pornography. Men Possessing Women*. New York: Plume, 1989.
- Herman, Barbara. „Ob es sich lohnen könnte über Kants Auffassungen von Sexualität und Ehe nachzudenken?“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Jg. 43, Nr. 6 (1995): 967–988.
- Kant, Immanuel. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Hrsg. Paul Menzer. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924.

- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. Karl Vorländer. Leipzig: Felix Meiner, 1925.
- Kant, Immanuel. *Metaphysik der Sitten*. Hrsg. Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 1966.
- MacKinnon, Catharine A. „Sexuality, Pornography, and Method: ,Pleasure under Patriarchy“. *Ethics* Jg. 99, Nr. 2 (1989): 314–346.
- Marino, Patricia. *Philosophy of Sex and Love. An Opinionated Introduction*. New York: Routledge, 2019.
- Marino, Patricia. „The Ethics of Sexual Objectification: Autonomy and Consent“. *Inquiry* Jg. 51, Nr. 4 (2008): 345–364.
- Nussbaum, Martha C. „Objectification“. *Philosophy and Public Affairs* Jg. 24, Nr. 4 (1995): 249–291.
- Srinivasan, Amia. *The Right to Sex*. London: Bloomsbury Publishing, 2022.
- Strossen, Nadine. *Defending Pornography. Free Speech, Sex, and the Fight for Women's Rights*. New York: Scribner, 1995.
- Sunstein, Cass R. „Porn on the Fourth of July“. *The New Republic* Jg. 212, Nr. 2/3 (1995): 42–45.
- Varden, Helga. *Sex, Love, and Gender. A Kantian Theory*. Oxford: OUP, 2023.

Astrid Zangerle-Willingshofer studiert Philosophie an der Universität Innsbruck. Zu ihren Forschungsinteressen gehören Aristoteles, Immanuel Kant, Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie, Martha Nussbaum und Ágnes Heller. Ihr Studium der Anglistik und Amerikanistik schloss sie mit einer Diplomarbeit über das wiederkehrende Thema der Körper und Geist Dualität in den Romanen von Margaret Atwood ab und ihr Diplomstudium der Romanistik mit einer linguistischen Arbeit über die Metaphorik in der sensorischen Weinbeschreibung.

Gabriela Schraffenegger

Liebe und Ehe

1 Fragestellung

Patricia Marino nennt das neunte Kapitel ihres Buches *Philosophy of Sex and Love. An Opinionated Introduction „Sex and Marriage“* und das wirft bereits einige Fragen auf. Das englische Wort *marriage* bedeutet nämlich beides: Heirat und Ehe. Für Heirat, Hochzeit, Vermählung, Trauung als Start in eine Ehe als offizielles Bekenntnis zum gemeinsamen Wunsch zweier Personen, eine Ehe zu führen, gibt es auch das Wort *wedding*. Märchen enden normalerweise mit der Hochzeit von Prinz und Prinzessin mit dem bekannten: „...und wenn sie nicht gestorben sind, dann leben sie noch heute“ oder „...und sie lebten glücklich bis ans Ende ihrer Tage“. Die Turbulenzen, unter denen die beiden sich finden oder gewinnen oder retten müssen, sind mit der Hochzeit beendet, die Ehe bedarf keiner Beschreibung mehr, das Glück ist da und hält an.

Aber ist das so, fährt das gemeinsam bestiegene Schiff tatsächlich immer in eine von beiden gewollte Richtung weiter? Ist Liebe überhaupt die grundsätzliche

Voraussetzung für eine Heirat? Oder ganz märchenfeindlich gefragt: Ist die Ehe vielleicht sogar so etwas wie ein Liebeskiller?

Im Folgenden werde ich versuchen, diese Fragen anhand von Marinos Text und weiteren Referenzen näher zu beleuchten. Marino stellt zunächst als Rahmen ihrer weiteren Ausführungen grundlegend fest:

Especially in contemporary contexts, marriage is a multilayered, complex set of practices. Marriage is a social and cultural institution, a way a community chooses to conceptualize partnership and family life. Marriage is also a legal entity, embedded in a system that accords specific legal rights and obligations to the married. Marriage is also highly personal, involving an intimate commitment to care for and love another person. (Marino 2019, 128)

Verheiratet-Sein ist also eine soziale und kulturelle Einrichtung, ein Konzept der Gemeinschaft für Partnerschaft und Familienleben. Heirat ist zugleich eine gesetzliche Einrichtung, die in bestimmte Rechte und Pflichten eingebettet ist. Heirat ist aber auch die sehr persönliche Selbstverpflichtung, eine andere Person zu lieben und sich um sie zu sorgen. Marino stellt weiter fest, dass diese verschiedenen Aspekte von Ehe, als Institution und als Privatsache, nicht unbedingt zusammenpassen und auch in sich Fragen aufwerfen. Dieser Ansicht ist wohl nicht zu widersprechen, wenn wir versuchen, ihren Gedanken zu folgen oder eigene Erfahrungen und die Überlegungen anderer Autoren und Autorinnen einzubeziehen.

2 Die Versprechen der Brautleute bei der Verheiratung

Was ist eine Ehe? Was verlangt das Konzept der Gemeinschaft für Partnerschaft und Familienleben von denen, die es leben wollen? Ehegesetze legen bestimmte Rechte und Pflichten fest. Heirat ist aber auch zugleich die Fortsetzung einer sehr intimen Beziehung zu einem anderen Menschen, der Entschluss beider Beteiligten, die Beziehung öffentlich und verbindlich zu machen. Was genau wird versprochen? In Österreich gelten folgende ehelichen Pflichten:

Durch eine Heirat entstehen besondere Rechte und Pflichten zwischen den Ehegatten, die in nicht ehelichen Lebensgemeinschaften nicht bestehen. Unter anderem entstehen die Verpflichtungen

- zur umfassenden ehelichen Lebensgemeinschaft, besonders zum gemeinsamen Wohnen,
- zur Treue,
- zur „anständigen Begegnung“ und
- zur Leistung von gegenseitigem Beistand.

Grundsätzlich mischt sich der Staat nicht in diese privaten Angelegenheiten ein. Daher können diese Verpflichtungen prinzipiell nicht vor Gericht eingeklagt werden. Die Verletzung dieser Pflichten kann aber als Scheidungsgrund relevant sein. Im Falle einer streitigen Scheidung kann es bei der Frage nach dem Verschulden eine Rolle spielen, ob ein Ehegatte diese „Verpflichtungen“ erfüllt hat oder nicht. (Bundesministerium für Justiz 2023)

Weitere gesetzliche Regelungen betreffen: gesonderte Wohnungsnahme, Unterhalt, Haushalt, Kindererziehung und Erwerb, Obsorge, Namensrecht und Eigentum. (ABGB, §§ 44, 89–100, 1233–1237; Bundesministerium für Justiz 2023)

Bei Trauungen wird häufig ein klassisches Eheversprechen in der folgenden oder ähnlicher Form gegeben, während die Ringe getauscht werden: „[Name], ich nehme dich zu meinem angetrauten Mann bzw. zu meiner angetrauten Frau, ich will dich lieben, achten und ehren alle Tage meines Lebens, in guten und in schlechten Zeiten, in Gesundheit und Krankheit, bis dass der Tod uns scheidet. Trage diesen Ring als Zeichen unserer Liebe und Treue.“ Natürlich kann auch ein ganz persönlicher, individueller Text verfasst und verwendet werden.

Welche Verbindlichkeit wird erwartet? Begründet die Heirat einen bindenden Vertrag oder bedeutet sie eine persönliche Absichtserklärung, ein ehrlich gemeintes Versprechen oder werden anlässlich der Trauung nur schöne, traditionelle Formeln gesprochen, um der Feierlichkeit des Anlasses gerecht zu werden?

Nachdem das Gesetz auch eine Scheidung vorsieht, bleibt unklar, was und für welchen Zeitraum bei der Eheschließung eigentlich versprochen wird. Allgemein erfreut sich heutzutage ein persönliches Eheversprechen während der offiziellen Zeremonie größerer Beliebtheit. Eheversprechen betonen Liebe und ewige Bindung – bis dass der Tod uns scheidet!

Wie Marino referiert, sieht Elizabeth Brake das Eheversprechen auf gleicher Sicherheitsstufe wie andere Versprechen, deren Erfüllung nicht in der eigenen Macht liegt. Brake schreibt:

It seems counterintuitive to think we can make promises whose performance is known to be unpredictable. Can one promise not to shoot oneself when playing Russian roulette? Consider cases depending on external objects: surviving a bungee jump with a frayed cord, finding a rare orchid, succeeding in a surgical operation, baking a soufflé. (Brake 2011, 30)

Man kann nur seine besten Absichten versprechen. Beim Eheversprechen liegen die Variablen zwar hauptsächlich innerhalb der eigenen Persönlichkeit und Selbsteinschätzung, trotzdem scheitern mehr als 30% aller Verheirateten. Susan Mendus hält laut Marino ein Eheversprechen nicht für eine Erfolgsgarantie. Wenn das erwartet würde, könnten wir niemals etwas versprechen. Für sie ist ein Versprechen eher eine Absichtserklärung im Moment des Versprechens: „Claiming that long-term promises do not carry moral weight seems to be another way of claiming that unconditional promises do not carry any moral weight. Such an unconditional promise is the promise made in marriages.“ (Mendus 1984, 244)

Ungewöhnlich wäre es allerdings, schon beim Eheversprechen nicht voraussehbare Probleme oder Veränderungen zu artikulieren. Welche:r Liebende denkt über das Liebesaus nach? Das wäre doch kaltherzig. Brake meint aber, es wäre wahnhaft zu leugnen, dass Liebe auch scheitern könne, und Personen, die die Möglichkeit eines Scheiterns ihrer Liebe nicht akzeptieren, wären eben als wahnhaft einzustufen und daher nicht in der Lage, Versprechen abzugeben. (Marino 2019, 132)

Sind Eheversprechen lediglich schöne Worte und kein Eingehen ernsthafter Verpflichtungen, so können Missverständnisse zwischen den Ehepartnern oder Ehepartnerinnen entstehen, wenn nur eine:r von ihnen eine Verpflichtung darin sieht, ernst nimmt und das auch von der anderen Person erwartet. Flexible Auffassungen über die Ernsthaftigkeit des Eheversprechens stehen der Auffassung von Ehe als sozialem Konzept entgegen. Aber ehrliche Worte im Sinne von „Ich werde mein Bestes tun“ erscheinen während einer feierlichen Trauungszeremonie vor allen Gästen eher seltsam als ehrlich. Was immer also freiwillig versprochen wird, wozu immer die Institution Ehe offiziell verpflichtet, eine Garantie dafür gibt es nicht.

3 Ehe als Vertrag

Wie die Geschichte zeigt und auch Marino feststellt (Marino 2019, 129), ist die Vorstellung, dass romantische Liebe in eine Ehe mündet und darin erhalten bleibt bzw. dass eine Ehe auf der Basis dieser romantischen Liebe geschlossen werden sollte, eher neu. Ich möchte diese Feststellung mit einigen Bemerkungen zur Geschichte der Ehe ergänzen und dabei weitere feministische Autorinnen zitieren. Grundsätzlich und viele Jahrhunderte lang ist die Ehe eine Wirtschafts- und Versorgungsgemeinschaft, deren Ziel es ist, gemeinsam Kinder aufzuziehen, Güter zu erwirtschaften und durch Arbeitsteilung alle Bereiche der notwendigen Arbeit ohne gegenseitige Lohnzahlungen abzudecken. Zu diesem Zweck wird historisch und in vielen Kulturen in der Mehrheit der Fälle auf die Herkunft, die gesellschaftliche Position, den Besitz, die Arbeitskraft, die Netzwerke, vielleicht noch auf den Charakter der Kandidaten und Kandidatinnen geschaut, aber nicht auf gegenseitige Gefühle. Ehen über Klassenschranken hinweg, wie im Märchen üblich und beeindruckend, sind in der Realität selten bis ausgeschlossen. Die gesellschaftlichen Strukturen der Klassen und die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung werden durch die traditionelle Ehe gespiegelt und gestützt. Wie der Ge-

sellschaftsvertrag mit dem Staat in der Staatslehre seit dem siebzehnten Jahrhundert (1651 erscheint Thomas Hobbes' Staatslehre im *Leviathan*) die Freiheit der Einzelnen beschränkt und ihnen dafür Sicherheit gibt, so schränkt auch die Ehe individuelle Freiheit, vor allem sexuelle Freiheit, ein und erhöht durch das Zusammenlegen des Besitzes und der Arbeitskraft zweier Erwachsener, bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein auch der Kinder, die Sicherheit, mehr oder weniger gut überleben zu können. Das Titelblatt des *Leviathan* (online abrufbar unter [https://de.wikipedia.org/wiki/Leviathan_\(Thomas_Hobbes\);](https://de.wikipedia.org/wiki/Leviathan_(Thomas_Hobbes);) letzter Zugriff 22.07.2024) illustriert die Vorstellung, dass alle Landesbewohner:innen gemeinsam einen Leib bilden, der vom Souverän gelenkt wird. Das ist zugleich Vorbild für die Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, in der die Frau den Körper darstellt und der Mann den Kopf. Denn die Staatsgründung, wie sie die Kontraktualisten und Kontraktualistinnen sehen, ist

[...] ein Akt universaler und zugleich kollektiver Vernunft. Denn nur, wenn alle Bürger zustimmen, ist er das, was er aus Vernunftgründen sein soll: Die Manifestation eines allgemeinen Willens, der in der Lage ist, die partikularen Interessen der Einzelsubjekte zu transzendieren. Frauen, von denen zwar nirgends behauptet wird, sie seien keine Menschen, wurden in fast allen aufklärerischen Konzepten vom Akt der Staatgründung und folglich vom Wahlrecht ausgeschlossen. (Schaeffer-Hegel 1996, 130)

Im Laufe des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts wird viel argumentativer Aufwand getrieben, um die Differenz von Frauen und Männern anthropologisch und philosophisch zu begründen. Elisabeth Badinter weist nach, dass Frauen die Aufforderung, sich ganz dem Haus und der Familie zu widmen, nur zögerlich und unter Druck annehmen. Der Diskurs über die Andersartigkeit der Vernunft und der Natur der Frauen ist vorwiegend an Männer gerichtet, um sie ihrer Überlegenheit zu versichern. An Frauen richten sich einerseits medizinische Drohungen, z.B. mit Säftestau, Krankheit und Tod, wenn sie nicht stillen, und andererseits Versprechungen des irdischen Glücks, der „narzisstischen Belohnung als pflegende Mütter, Teilhaberinnen und Vollenderinnen des

Schöpfungswerks und Garantinnen des Wohlstandes der Nation zu sein“. (Schaeffer-Hegel 1996, 137) Man entdeckt nämlich den Menschen und seine Arbeitskraft als Grundlage für den Reichtum eines Landes in einer Zeit, in der ein Fünftel bis ein Viertel aller Geborenen im Säuglingsalter stirbt und unerwünschte Kinder auch einfach ausgesetzt werden. (Badinter 1981, 120) Von der Gleichheit aller Menschen sind Frauen aufgrund ihrer besonderen „Natur“ auch nach der Erklärung der Menschenrechte durch die Französische Revolution ausgeschlossen. Barbara Schaeffer-Hegel nimmt auf Ute Gerhard Bezug, welche feststellt, dass das gleichheitsstiftende Merkmal der Menschenrechte das männliche Geschlecht ist, gegenüber allen körperlichen, sozialen, ökonomischen und bildungsmäßigen Unterschieden unter Männern:

Das eigentliche Skandalon der Revolution von 1789 war daher nicht die Reduzierung der Frauen auf ihr Geschlecht, sondern die Koppelung angeblicher Menschenrechte an das Geschlecht der Männer und der mit dieser Koppelung einhergehende Etikettenschwindel. (Schaeffer-Hegel 1996, 138)

Und Schaeffer-Hegel kommentiert Gerhard weiter wie folgt:

Die männliche Freiheit ist nach Gerhard eng mit Besitz und der Verfügungsgewalt über Sachen oder über andere Personen verbunden, eng mit „Herrschaft“, „Macht“, „Willkür“ und „Gewalt“ konnotiert. Weibliche Freiheit war Einsicht in die Notwendigkeit, mit „Fürsorge“, „Hingabe“, „Zuwendung“ und „Selbstlosigkeit“ verknüpft und zielte auf den Gewinn einer inneren Freiheit, die durch die freudige Akzeptanz des Dienstes am Nächsten erwächst. (Schaeffer-Hegel 1996, 139)

Schaeffer-Hegel beschäftigt sich weiter mit Johann Gottlieb Fichte und seiner Darstellung des Familienrechts als besonders eindrückliches Beispiel, wie einschränkend Frauen Ende des achtzehnten Jahrhunderts beurteilt werden. Die einzige Freiheit der Frauen sei die Gattenwahl, daraufhin folge notwendig die totale Unterwerfung unter den Gatten. Nach der Eheschließung ist die Frau „für den Staat ganz vernichtet [...] er [der Ehemann] wird ihr rechtlicher Vormund,

[...] er lebt in allem ihr öffentliches Leben und sie behält lediglich ein häusliches zurück“. (Schaeffer-Hegel 1996, 157)

Nach Fichte beruht die Menschenwürde der Frauen darauf, dass sie ihren Gatten alles geben, von ihrem materiellen Besitz angefangen über ihren Körper bis zur Eigenständigkeit ihrer Person. In den Staatslehren der Zeit, angefangen schon bei Jean-Jacques Rousseau bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, wird die Familie als eine Person aufgefasst, verkörpert im Ehemann. (Schaeffer-Hegel 1996, 132–134) Besonders schwierig wird Widerstand für Frauen gegen diese Zuschreibungen durch die Naturalisierung der Geschlechtsunterschiede. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) äußert sich auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel über die Geschlechter:

[...] die natürliche Bestimmtheit der beiden Geschlechter erhält durch ihre Vernünftigkeit intellektuelle und symbolische Bedeutung. [...] jenes im Verhältnis nach außen das Mächtige und Betätigende, dieses das Passive und Subjektive. Der Mann hat daher sein wirkliches, substantielles Leben im Staate, der Wissenschaft und dergleichen, und sonst im Kampfe und der Arbeit mit der Außenwelt. [...] in der Familie [...] [hat] die Frau ihre substantielle Bestimmung und in dieser Pietät ihre sittliche Gesinnung. (Hegel 1833, 230)

Die hier behauptete „natürliche Bestimmtheit“, die immer wieder mit medizinischen, anthropologischen und psychologischen Argumenten behauptet wird, lässt die Geschlechterrollen als natürlich erscheinen, was es schwierig macht, sie zu entkräften, vor allem, weil damit persönliche Identität erzeugt bzw. konfrontiert wird.

Marino zitiert Claudia Card, die in einem Artikel mit dem provokanten Titel „Against Marriage and Motherhood“ (1996) schreibt, dass Familie von lat. *familia* kommt, was Haushalt bedeutet, und von *famulus*, was Diener bedeutet. In der römischen Familie, die neben Ehefrau und Kindern auch die Sklaven und Sklavinnen umfasst, ist der Hausherr nicht nur der Besitzer des gesamten Haushalts, sondern auch Herr über Leben und Tod aller in diesem Haushalt Lebenden. Card schreibt mit großer Skepsis gegenüber der Familie bis heute:

„Family“, our students learn [...], comes from the Latin *familia*, meaning „house- hold“, which in turn came from *famulus*, which, according to the OED, meant „servant“. The ancient Roman *pater familias* was the head of a household of servants and slaves, including his wife or wives, concubines, and children. He had the power of life and death over them. The ability of contemporary male heads of households to get away with battering, incest, and murder suggests to many feminists that the family has not evolved into anything acceptable yet. (Card 1996, 3)

Aus diesem männlichen Besitzdenken ergeben sich weitere gesellschaftliche Vorstellungen, in die die Ehe eingebettet wird: Sex vor der Ehe und Sex mit anderen Männern während der Ehe sind verboten, nur ein Mann und eine Frau können heiraten, die Ehe dauert ewig. Institutionalisiert werden diese Auffassungen im westeuropäischen Kulturreis mit dem Konzil von Trient (1545–1563), das die Ehe als Sakrament bekräftigt und einen obligatorischen amtlichen Trauungsakt mit Anwesenheit eines Geistlichen einführt. Die Trauung muss auch im Trauungsbuch eingetragen werden. Margaretha Lanzinger bemerkt dazu: „Mit diesem Prozess der Institutionalisierung der Ehe gingen nach und nach zunehmende soziale Ächtung und Kriminalisierung außerehelicher Verhältnisse und illegitimer Geburten einher.“ (Lanzinger 2006, 76) Aus dem selbstverständlichen Aufziehen unehelicher Kinder im Haushalt des Vaters wird „Schande“, vor allem für die Mütter und auch die Kinder, die keine Erbrechte haben. Zusammenfassend für die folgende Entwicklung zitiere ich Elisabeth Beck-Gernsheims Ausführungen in dem gemeinsam mit ihrem Mann verfassten Buch *Das ganz normale Chaos der Liebe*, und zwar aus einem Kapitel, das nur von ihr verfasst wurde:

Die bis ins 18. Jahrhundert vorherrschende Lebensform war nicht die Familie im heutigen Sinn, sondern der Haushalt des „Ganzen Hauses“, eine Wirtschaftsgemeinschaft. Deren oberstes Gebot waren die tägliche Existenzsicherung und der Erhalt der Generationenabfolge. Unter diesen Bedingungen blieb kaum Raum für persönliche Neigungen, Gefühle, Motive. Vielmehr waren Partnerwahl und Ehe ein vorwiegend ökonomisches Arrangement. (Beck-Gernsheim in Beck und Beck-Gernsheim, 1990, 69)

Jedenfalls entstehen Probleme, wenn wir das Konzept der Ehe als Vertrag zu gemeinsamer Wirtschaft und Fortpflanzung mit heutigen Werten wie Gleichheit, Geschlechtergerechtigkeit und individueller Autonomie konfrontieren. Die Sicht der Ehe als Vertrag zwischen Mann und Frau ist durch die moderne Vorstellung der romantischen Liebe, die der Grund einer Eheschließung sein sollte, in Misskredit geraten, ebenso wie arrangierte Ehen in anderen Kulturreihen oder Gesellschaftsschichten uns hier und heute inakzeptabel erscheinen. Ist allerdings ein großes Vermögen im Spiel, ist es wieder modern geworden, einen individuellen Ehevertrag aufzusetzen, der weniger das Eheleben als die Güterteilung nach einer Scheidung regelt.

Denn als Vertrag kann eine Ehe auch aufgelöst werden, aber eigentlich nur einvernehmlich. Einseitige Aufkündigung, Vertragsbruch, Brechen von Versprechen sind unmoralisch und werden historisch und kulturell unterschiedlich bestraft. Der Diskurs der individuellen Freiheit führt in den modernen Industrienationen zur Höherbewertung der Freiheit von Einzelpersonen gegenüber der amtlichen Zweizahl, die ihren religiösen Sakramentcharakter verloren hat. In Österreich ist eine Scheidung der Zivilehe bereits seit der Einführung dieser Eheschließung vorgesehen. Sogar dann, wenn die Ehe als Institution Sache der Katholischen Kirche ist, kann sie aufgelöst werden. Es ist zwar keine Scheidung möglich, aber eine Nichtigkeitserklärung, wenn die wesentlichen Punkte Lebenslänglichkeit, Ausschließlichkeit, Freiwilligkeit oder die Zielrichtung auf gemeinsame Kinder in einer Ehe nicht gegeben sind. (Vgl. hierzu u.a. die Angaben unter <https://www.dioezesangericht.de/offizialat/ehenichtigkeit/ehenichtigkeitsverfahren>)

4 Die Ehe als ökonomische Einheit, die öffentlich und privat, Produktion und Reproduktion zugleich trennt und verbindet

Zur Entstehung und staatlichen Förderung der bürgerlichen Kleinfamilie möchte ich kurz die Ausführungen von Maria Mies in *Patriarchat und Kapital* (1990) anschließen, die auch entlarvend für die Verbindung von Ehezwang und/oder Heiratsverbot mit ökonomischen Interessen sind. Sie schreibt:

Diese Familie, die unter den besonderen Schutz des Staates gestellt wurde, besteht aus der Zwangsverbindung der Prinzipien von Verwandtschaft und des Geschlechtsverkehrs, das heißt auch der Zwangsheterosexualität, und der Definition des Mannes als „Haupt“ dieses Haushaltes und „Ernährers“ der nicht-verdienenden Ehefrau und ihrer Kinder. Während im 18. und frühen 19. Jahrhundert diese Ehe- und Familienform nur unter den besitzenden Klassen des Bürgertums möglich war – bei Bauern, Handwerkern und Arbeitern mussten Frauen immer alle Arbeit teilen, und die Sexualbeziehungen waren, trotz kirchlicher Moral, bei diesen Klassen lockerer –, wurde diese Form durch verschiedene Gesetzesreformen, die von der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts an vom Staat durchgedrückt wurden, zur Norm für alle. (Mies 1990, 129–130)

Bereits am Beginn des neunzehnten Jahrhunderts betont das neue, kapitalistisch wirtschaftende und damit immer reicher werdende Bürgertum seine soziale und ökonomische Position, die sich der üblichen Ständeordnung – Adel, Bürger, Bauern – widersetzt (Frevert 1986, 34), und erstreitet sich Rechte im Staat. Zugleich akzeptiert es weder die „unsittliche“ Adelskultur noch den „unweiblichen“ Frauentyp bei Bauern und Unterschichten. Am Mann als Haushaltsvorstand hält man rechtlich fest und Ehefrauen kommen von der väterlichen Gewalt in die des Ehemannes und haben den gleichen Status wie Kinder. Die umfangreichen Haus- und Familienpflichten halten sie in ihren vier Wänden fest und ihre Lebensweise verändert sich deutlich. Im zweiten Band von *Eine eigene Geschichte. Frauen in Europa* von Bonnie Anderson und Judith Zinsser heißt es:

Die Frauen verwendeten den neuen Reichtum ihrer Familie zuerst auf die Dienste einer Magd, die ihnen die schwierigsten und unangenehmsten Aufgaben, die ein anständiger Haushaltstandard verlangte, abzunehmen hatte. [...] Das wirtschaftliche Wachstum führte zu einem unerhörten Bedarf an weiblichen Hausangestellten. Daher nahm im 19. Jh. die Zahl weiblicher Dienstboten gewaltig zu. [...] Bei den Männern richtete sich die Grenzlinie zwischen Mittel- und Arbeiterklasse normalerweise nach dem Einkommen, bei den Frauen bedeutete sie den Gegensatz zwischen Dienstmädchen und Arbeitgeberin. Frauen, die eine andere Frau für die grobe Arbeit anstellen konnten, unterschieden sich von den anderen sowohl im Status als auch in ihrer Arbeit. (Anderson und Zinsser 1995, 156–157)

Bürgerliche Frauen, die kein zusätzliches Einkommen erwerben müssen, verwenden die meiste Zeit und Aufmerksamkeit auf die Kindererziehung und die Gestaltung ihrer großen Häuser samt der Überwachung der Dienstboten und dem Empfang von Gästen. Die Mahlzeiten werden anspruchsvoller und die Kleidung raffinierter und damit verlangt der Haushalt mehr Arbeitsaufwand. Ute Frevert schreibt außerdem: „Die biologisch und sozial definierte Mutterrolle wurde Frauen gleichsam auf den Leib geschneidert, enganliegend und nicht mehr abzustreifen.“ (Frevert 1986, 47)

Neben dem ökonomischen Aufstieg erfolgreich wirtschaftender Bürger und der damit einhergehenden Veränderung der Lebensbedingungen ihrer Ehefrauen ist eine zweite Säule der Trennung von öffentlich und privat festzustellen. Sabine Mehlmann betont in „Das vergeschlechtliche Individuum – Thesen zur historischen Genese des Konzepts männlicher Geschlechtsidentität“ die gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts aufkommende „Ablösung eines biologischen Ein-Geschlecht-Modells durch ein biologisches Zweigeschlechtermodell“ (Mehlmann 1998, 99). Der zeitgenössische philosophische Diskurs konstruiert das männliche Geschlecht als autonomes, selbstidentisches Subjekt, das allein über Wissen und Denken verfügt. Der Mann wird damit zum Menschen schlechthin. Dieses geschlechtsneutrale „Ich“ (siehe schon im siebzehnten Jahrhundert René Descartes’ „ego cogito ergo sum“ in seiner *Principia Philosophiae* 1644, Teil 1, Art. 7) wird vom weiblichen Anderen, einem „Nicht-Ich“ abgegrenzt. Parallel dazu werden die bekannten und von der feministischen Wissenschaftskritik heftig

bekämpften Dichotomien von Kultur und Natur, Geist und Körper, Verstand und Gefühl, Öffentlichkeit und Privatheit, Individuum und Geschlechtswesen (Frauen immer der zweiten Kategorie zugeordnet) entwickelt. Mehlmann fasst wie folgt zusammen:

Mit der Diskursivierung der Frau als Gattungswesen konstituiert sich somit ein – implizit männliches – Subjekt, das sich selbst scheinbar jeder Geschlechtlichkeit entledigt hat. Der Bestimmung des männlichen Individuums als „allgemein-menschlich“ entspricht also die Verschiebung alles Geschlechtlich-Partikularen auf die Frau. (Mehlmann 1998, 101)

Die physiologisch-organische Sensibilität der Frau als Gattungswesen qualifiziert sie für die Aufgaben als Frau und Mutter. Bis zur Lage der Geschlechtsorgane und der „natürlichen“ Stellung beim Geschlechtsakt werden die Differenzen durchdekliniert.

Laut Mies erkennt auch der Bevölkerungstheoretiker Thomas Malthus, dass Frauen als Kindergebärerinnen wichtig sind, da die Kriege des neuzeitlichen Jahrhunderts Soldaten brauchen und die wachsende Industrie Arbeiter:innen. Als Arbeiterinnen sind Frauen zwar im frühen Kapitalismus sehr gerne gesehen, da sie wegen ihrer Kinder und des Umstands, dass sie aus der Tradition der Zünfte schon hinausgedrängt und daher nicht mehr organisiert sind, den geringstmöglichen Lohn akzeptieren müssen. Aber ihre extreme Ausbeutung wird für Schwangerschaften und Geburten gesunder Kinder immer problematischer. Auch stellen Frauen, die allein leben oder auf Arbeitssuche herumziehen, eine Gefahr für die bürgerliche Moral dar. (Mies 1990, 131) Deshalb, schreibt Mies, „wurde es auch notwendig, die proletarische Frau zu domestizieren“. (Mies 1990, 132)

Im neunzehnten Jahrhundert setzen nach der Nationalökonomie auch die Soziologie und die Statistik als neue Wissenschaften von der Bevölkerung als Ganzheit ein und der Staat sieht sich gefordert, zum Wachstum der industriellen Produktion einzutreten. Mies schreibt: „[...] die sexuellen Energien des

Proletariats mussten durch Gesetzgebung, Polizeimaßnahmen und die ideologische Kampagne der Kirche in die Zwangsjacke der bürgerlichen Familie gepresst werden.“ (Mies 1990, 132) Eheverbote, die vor allem besitzlose Menschen am Heiraten hindern, werden aufgehoben, Sex vor der Ehe kriminalisiert, die Produktionsmittelbesitzer überwachen die Moral ihrer Arbeiter:innen. Außerdem wird die Hausfrau als Konsumentin zur umworbenen Teilnehmerin am stark wachsenden Markt von Geräten für den Haushalt und von Produkten der chemischen Industrie für den Kampf gegen Schmutz und Keime. Mies merkt noch an, dass auch die Löhne der Männer gesenkt werden können, wenn die Hausfrau durch wissenschaftlich untermauerte Haushaltstüpfung sparsam wirtschaftet. Weil die bürgerliche Ehe als fortschrittlich gilt, werden die genannten Bestrebungen auch von der Sozialistischen Arbeiterpartei begrüßt. Die geringeren Löhne von Frauen sollen sie als Konkurrenz für die Arbeiter ausschalten, dafür sollen die Löhne der Männer so hoch sein, dass der Arbeiter seine Familie erhalten kann. (Mies 1990, 133–135) Auch heute noch wird mit der Idee des Familienlohns argumentiert, was vor allem in Österreich und Deutschland Frauen als „Dazuverdienerinnen“ abstempelt. Die Folge davon ist, dass sie – wie Statistik Austria (2023) belegt – beispielsweise 2022 in Österreich zu 50,7% Prozent in Teilzeit arbeiten, die Kinderbetreuung zu wenig ausgebaut wird und die Löhne in sogenannten „Frauenberufen“ niedrig bleiben.

Die unbezahlte Haushaltarbeit oder Reproduktionsarbeit wird der allein im Haushalt tätigen Mutter einer Kleinfamilie damit erklärt, dass sie das „aus Liebe“ mache. Die Liebe erklärt geringe oder gar keine Löhne für gesellschaftlich notwendige Arbeit und steht damit einmal mehr zur Debatte. Oder wie Nina Degele schreibt:

Arbeit ist damit eine Schlüsselkategorie für die Erklärung sozialer Macht- und Herrschaftsverhältnisse. [...] aus der Integration widersprüchlicher Arbeits- und Tätigkeitsanforderungen (entsteht) eine geschlechterhierarchische Arbeitsteilung, bei der die Hausarbeit als unbezahlte Voraussetzung jeder Erwerbsarbeit mitläuft: Die Hausarbeit wird zur

psychischen Reproduktionsarbeit und zum Liebesdienst von Frauen, die sie in persönliche Abhängigkeit zum Ernährer bringt. (Degele 2005, 15)

Der angeblich natürliche Beruf jeder Frau ist zunächst Hausfrau. Ehefrauen schulden ihrem Ehemann also nicht nur Vermögen, Unterwerfung, sexuelle Dienste, sondern auch ihre Arbeitskraft. Veronika Bennholdt-Thomsen konstatierte schon 1988:

Die Hausfrau als sozioökonomische Kategorie ist relativ jung. Sie entsteht historisch erst mit dem Lohnarbeiter. Mit dem Prozess der „Hausfrauialisierung“ geht die Entwicklung eines Frauenbildes einher, das die hausfraulichen Tätigkeiten mit ihren manuellen und psychischen Qualifikationen [Dienstleistungen wie Waschen, Kochen, Putzen; psychologische Betreuung, Beziehungsarbeit, Nachhilfe, Kranken- und Altenpflege, Erziehung, Gärtnerei, Tierpflege, Steuerberatung, Entertainment, Haushaltsmanagement, Krisenintervention etc.] zur weiblichen Natur stempelt. (Bennholdt-Thomsen 1988, 195)

5 Ehe als Frauenunterdrückung, Zwang und Liebeskiller

Die Frauenbewegung fordert nicht nur das Frauenwahlrecht, juristische Gleichstellung oder gleichen Lohn für gleiche Arbeit, sondern richtet sich seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts auch gegen die Institution der Ehe, da in ihr auch die Unterdrückung von Frauen gesehen wird. Marino beschreibt zwei feministische Zugänge, die ich hier zusammenfasse: Der liberale Feminismus zielt auf die Erweiterung der persönlichen Rechte und von Gleichheit innerhalb der bestehenden Ordnung. Der radikale Feminismus begnügt sich nicht mit der Verbesserung der gesetzlichen Strukturen, der Gleichverteilung von Gütern und Geld, sondern fordert grundlegende Veränderungen der sozialen Beziehungen. Frauen sollen nicht nur die gleichen Rechte wie Männer haben, sondern die Gesellschaft soll sich dahingehend verändern, dass Frauen und Männer darin nach ihren spezifischen Bedürfnissen gut leben können. Nur so können die Geschlechterrollen aufgebrochen werden. (Marino 2019, 135) Ich denke, dass

der von Marino als radikal bezeichnete Feminismus inzwischen durch intersektionales Denken erweitert wurde und zu allgemeinen Forderungen der Nicht-Diskriminierung aus einer Vielzahl von Gründen geführt hat. Bis 2000 gilt das Antidiskriminierungsrecht in der EU nur für die Bereiche Beschäftigung und soziale Sicherheit und deckt lediglich die Diskriminierung aufgrund des Geschlechts ab. Inzwischen ist das Diskriminierungsverbot ausgeweitet, wie im von der Agentur der Europäischen Union für Grundrechte, dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte und dem Europarat ausgearbeiteten *Handbuch zum Europäischen Antidiskriminierungsrecht* (2018, 22) nachzulesen ist:

Nach Artikel 2 EUV zählt die Nichtdiskriminierung zu den wesentlichen Werten, auf die sich die Union gründet. Artikel 10 AEUV fordert von der EU, bei der Festlegung und Durchführung ihrer Strategien und Maßnahmen Diskriminierungen aus Gründen des Geschlechts, der Rasse, der ethnischen Herkunft, der Religion oder der Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung zu bekämpfen.

Die Frage ist, ob der Fokus auf *Diversity* und Intersektionalität nicht die frauenspezifischen Unterdrückungsmechanismen, die sich durch alle Gesellschaften ziehen, in denen Zweigeschlechtlichkeit als Norm gilt, durch eine Flut an miteinander verwobenen, sich verstärkenden oder gegenseitig abmildernden Diskriminierungserfahrungen verdeckt und damit Frauen endgültig zum Verschwinden bringt.

Zu ergänzen sind einige Erfolge, die der – Marino würde sagen liberale – Feminismus erkämpfen konnte, nämlich gesetzliche Änderungen bezüglich der Ehe, wie sie beispielsweise in Österreich erfolgten, wobei man sich über den Zeitpunkt der Verbesserungen, nämlich erst in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, durchaus wundern darf:

1975 Die Familienrechtsreform stellt Frauen und Männer rechtlich gleich: Frauen dürfen ohne Zustimmung des Mannes arbeiten, über den Wohnsitz mitentscheiden und den Familiennamen wählen.

1978 Abschaffung der „Väterlichen Gewalt“, Änderungen des Ehegattenerbrechts, des Ehegüterrechts und des Ehescheidungsrechts. Im selben Jahr eröffnet auch das erste Frauenhaus in Österreich.

1989 Durch die Sexualstrafrechtsreform werden Vergewaltigung und geschlechtliche Nötigung in der Ehe oder Lebensgemeinschaft strafbar.

1993 Das Gleichbehandlungsgesetz tritt in Kraft (Punkte: Diskriminierung, sexuelle und allgemeine Belästigung am Arbeitsplatz); Reformen: 2004, 2011.

1997 664.977 Menschen unterschreiben das Frauenvolksbegehren „Gleicher Lohn für gleiche Arbeit“ [ohne Erfolg in der Praxis].

1997 Das Bundesgesetz zum Schutz vor Gewalt in der Familie ermöglicht die Wegweisung, das Betretungsverbot und die einstweilige Verfügung als Schutzmaßnahmen.

1999 Die partnerschaftliche Teilung der Versorgungsarbeit wird in das Ehegesetz integriert. (Lumetsberger 2012)

Die erreichten Änderungen bedürfen keines weiteren Kommentars, da sie deutlich zeigen, wie ungleich Männer und Frauen als Verheiratete behandelt wurden, und es stellt sich durchaus die Frage, ob wir schon zufrieden sein können. Gesetzestexte sind lediglich eine Grundlage, auf der basierend die praktische Umsetzung erst durchgängig erfolgen muss.

6 Gewalt in der Ehe

In ihrem Buch *Tatort Ehe* schreibt Susanne Lindner 1992: „Die Abhängigkeit von der Institution der Ehe wird durch unzureichende bis fehlende gesellschaftlich und ökonomisch akzeptable Alternativen aufrechterhalten.“ (Lindner 1992, 19) So sieht auch Margit Brückner im Ehevertrag einen „Vertrag zwischen drei Parteien: der Frau, dem Mann und dem Staat, weil der Staat die Ungleichstellung der Frau legitimiert“. (Brückner 1988, 22) Ähnlich argumentiert Card, wenn sie feststellt:

I understand marriage as a relationship to which the State is an essential third party. Also, like the practices of footbinding and suttee, which, according to the researches of Mary Daly (1978, 113–52), originated among the powerful classes, marriage in Europe was once available only

to those with substantial social power. Previously available only to members of propertied classes, the marriage relation has come to be available in modern northern democracies to any adult heterosexual couple neither of whom is already married to someone else. (Card 1996, 3)

Card spricht damit frauenfeindliche, aber staatlich nicht sanktionierte Bräuche an wie das Binden der Füße in China, um kleine Füße zu erzeugen, die als Schönheitsideal galten und einen schwankenden Gang erzeugten, oder die „freiwillige“ Witwenverbrennung in Indien. Beide sind als klare Fälle von Gewalt zu werten. Ich möchte in diesem Zusammenhang auch die Abtreibung weiblicher Fötten in der Zeit der staatlich geforderten Einkindfamilie in China erwähnen.

Lange muss um Verbesserungen gerungen werden und es dauert in Österreich sogar bis 1989, bis „Vergewaltigung in der Ehe“ zum strafrechtlichen Tatbestand wird. Erst 1999 wird er zum Offizialdelikt und muss von der Staatsanwaltschaft von Amts wegen verfolgt werden. (Nationalrat der Republik Österreich 1989) Lindner schreibt weiter:

Die Regelung hat den Zweck, in der Bevölkerung das Bewusstsein zu erwecken beziehungsweise zu verstärken, dass ein Mann auch über die Frau, mit der er verheiratet ist, sexuell nicht beliebig verfügen kann. [...] Für Frauen bedeutet dieses Gesetz eine Rückenstärkung. Schwarz auf weiß steht dann festgeschrieben, dass sich Ehemänner durch Gewalt im Bett strafbar machen. [...] Ob Bestrafung das geeignete Mittel ist, Männer von gewalttätigem Verhalten abzubringen, ist freilich eine andere Frage. (Lindner 1992, 31)

Die Gewalt wird nicht weniger, obwohl wir uns für eine friedliche Gesellschaft halten. Die Frauenbewegung nennt zwar plakativ, aber mit Recht, die Familie, das eigene Heim als gefährlichsten Ort für Frauen und belegt das mit Zahlen: beispielsweise mit 29 Morden an Frauen durch ihre Ehemänner, Partner oder nahe männliche Angehörige allein in Österreich im Jahr 2022. 2023 halten wir bei 26 ermordeten Frauen und das Jahr 2018 stellte mit 41 Frauenmorden im familiären Umfeld einen Rekord dar. (Autonome Österreichische Frauenhäuser 2024; Bundesministerium für Inneres und Bundeskriminalamt, 2023, 32)

Es bleibt noch die Frage zu stellen, was Zwangsverhältnisse, ungerechte Gesetze, Abhängigkeiten und Gewalt mit der Liebe machen. Die Antwort ist klar: Sie zerstören nicht nur eine anfängliche Liebe, sondern bauen auch Enttäuschung, Ohnmachtsgefühle, Wut und Zorn bis zu Hass auf. Gesellschaftliche Institutionen sollten so gestaltet sein, dass sie dieses Risiko strukturell vermeiden.

Trotzdem heiraten die Menschen und eine institutionelle Ehe bietet doch einige Vorteile, beispielsweise steuerliche, weil Staaten meist Familien mehr fördern als Einzelpersonen. Gesetzliche Regelungen und auch Traditionen geben einen Rahmen für die persönlichen Erwartungen. Die Einbindung in ein System führt zu stärkerer Verpflichtung. Marino schreibt, dass möglicherweise manche Menschen diese von außen kommende Verpflichtung brauchen, weil sie sich sonst nicht zutrauen, ihre Versprechen zu halten: „They hope, the institution of marriage with its attendant social meanings and obligations, will turn them into the kind of people they want to be.“ (Marino 2019, 141)

Marino befasst sich zudem mit Möglichkeiten, sich die Ehe, Partnerschaft, das Zusammenleben so zu organisieren, wie die jeweils Beteiligten es haben wollen. Wir sehen, dass wir uns heute einer Vielfalt annähern, die es historisch sicher auch gegeben hat, aber nur inoffiziell, möglicherweise in Künstlerkreisen oder anderen Gruppen am Rand der Gesellschaft. Trotzdem meldet Marino Bedenken an, denn: „While it would be wonderful for everyone to have the kind of marriage they want, I think there might be challenges to the idea of allowing multiple forms of marriage to coexist. What if two people who want to get married prefer different kinds of marriage?“ (Marino 2019, 141)

Ich meine, das sollte man eben vorher besprechen, und auch dann gilt: Es gibt keine Garantie.

7 Resümee und Schlussgedanken

Liebe und Ehe sind soziale Konstruktionen und im Rahmen eines kulturell geprägten gesellschaftlichen Zusammenlebens eingebettet in ökonomische Bedingungen und Vorstellungen von Ehre und Scham. Von staatlicher Seite wird die Ehe als Institution gefördert und gesetzlich geregelt. In der Neuzeit, insbesondere ab dem achtzehnten Jahrhundert, umranken zusammen mit der Vorstellung der bürgerlichen Familie unerfüllbare Hoffnungen und romantische Gefühle Liebe und Ehe, die jetzt als zusammengehörig betrachtet werden. Wir befürworten größtmögliche Freiheit auch in Bezug auf Liebe und Ehe, solange die Partner:innen einverstanden sind und keine Gewalt im Spiel ist. Individuell gestaltete Beziehungen sind möglich geworden. Mit dem Zugang von Frauen zur höheren Bildung und daraus folgendem Wunsch nach Berufstätigkeit, die gleichzeitig oft ökonomisch zwingend ist, stellt sich die Frage, ob mit dieser „Befreiung“ von der Bindung ans Haus nicht nur das Problem der Vereinbarkeit von Beruf und Familie entstanden ist, sondern auch generell die Führung einer Ehe schwieriger geworden ist. Konnten die Partner:innen sich früher darauf verlassen, dass auch der oder die andere seine oder ihre Pflichten und Aufgaben genau kannte und beiden klar war, wie diese verteilt sind, so steht heute alles zur Debatte. Die Ehe ist ein laufender Diskurs zwischen den Partnern und Partnerinnen über Job, wieviel und wo, Kind ja oder nein und wenn ja, wie viele und wann, wer verhütet, wer erzieht, wer kocht etc. geworden. Es braucht deutlich mehr an Beziehungsarbeit und Kommunikation. Beck-Gernsheim sah dies bereits 1990:

Wie viele Untersuchungen zeigen, sind die Ansprüche an die Ehebeziehung heute weit höher als früher. [...] Lieber die Ehe beenden, als sich mit Mängeln abfinden und von der Glückserwartung Abstriche machen. [...] Die Aufrechterhaltung der Ehe wird nunmehr – da Alternativen bestehen – als Ausdruck bewusster Wahlentscheidung wahrgenommen und gerät damit unter Begründungzwang. (Beck-Gernsheim in Beck und Beck-Gernsheim, 1990, 124–126)

Es heißt jedenfalls, an den strukturellen Rahmenbedingungen weiterzuarbeiten. Wenn die ökonomische Funktion des Individuums der Flexibilisierung und Mobilisierung unterworfen ist und die „Arbeitskraftunternehmer:innen“ sich selbst entwickeln, bewerben und verkaufen müssen, ist zu prüfen, wie unter diesen Bedingungen einerseits die Verwirklichung von Freiheit und Selbstbestimmung und andererseits eine stabile Beziehung oder Ehe gelingen können.

Literaturverzeichnis

Agentur der Europäischen Union für Grundrechte; Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte; Europarat. *Handbuch zum Europäischen Antidiskriminierungsrecht*. Luxemburg: Amt für Veröffentlichungen der Europäischen Union, 2018. http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2018-handbook-non-discrimination-law-2018_de.pdf (09.06.2023).

Anderson, Bonnie S.; Zinsser, Judith P. *Eine eigene Geschichte. Frauen in Europa. Band 2. Aufbruch. Vom Absolutismus zur Gegenwart*. Aus dem Amerikanischen v. Pia Holenstein-Weidmann. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1995.

Autonome Österreichische Frauenhäuser: Daten und Fakten. Gewalt an Frauen in Österreich. 2024. <https://www.aoef.at/index.php/zahlen-und-daten> (09.06.2023).

Badinter, Elisabeth. *Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute*. München: Piper, 1981.

Beck-Gernsheim, Elisabeth; Beck, Ulrich. *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Benhabib, Seyla. „Hegel, die Frauen und die Ironie“. In: *Denken der Geschlechterdifferenz. Neue Fragen und Perspektiven der Feministischen Philosophie*. Hrsg. Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer. Wien: Wiener Frauenverlag, 1990. 19–39.

Bennholdt-Thomsen, Veronika. „Zur Bestimmung der geschlechtlichen Arbeitsteilung im Kapitalismus“. In: *Frauen, die letzte Kolonie. Zur Hausfranisierung der Arbeit*. Hrsg. Claudia v. Werlhof, Maria Mies und Veronika Bennholdt-Thomsen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1988. 194–212.

Brake, Elizabeth. „Is Divorce Promise-Breaking?“ *Ethical Theory and Moral Practice* Jg. 14, Nr. 1 (2011): 23–39.

- Brückner, Margit. *Die Liebe der Frauen. Über Weiblichkeit und Misshandlung*. Frankfurt am Main: Fischer TBV, 1988.
- Bundesministerium für Inneres; Bundeskriminalamt. *Polizeiliche Kriminalstatistik 2022. Die Entwicklung der Kriminalität in Österreich*. Wien: Bundesministerium für Inneres/Bundeskriminalamt, 2023.
https://bundeskriminalamt.at/501/files/2023/PKS_Broschuere_2022.pdf (09.06.2023).
- Bundesministerium für Justiz: Rechtliche Auswirkungen der Heirat. Pflichten in der Ehe. 2023.
https://www.oesterreich.gv.at/themen/familie_und_partnerschaft/heirat/2/Seite.070320.html (09.06.2023).
- Card, Claudia. „Against Marriage and Motherhood“. *Hypatia, A Journal of Feminist Philosophy* Jg. 11, Nr. 3 (1996): 1–23.
- Daly, Mary. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1978.
- Degele, Nina. „Arbeit konstruiert Geschlecht: Reflexionen zu einem Schlüsselthema der Geschlechterforschung“. *Freiburger FrauenStudien: Zeitschrift für interdisziplinäre Frauenforschung* Jg. 11, Nr. 16 (2005): 13–40.
- Descartes, Renati. *Principia Philosophiae*. Amsterdam: Louis Elsevier, 1644.
- Fraser, Nancy. „Neoliberalismus und Feminismus: Eine gefährliche Liaison“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* Jg. 12 (2013): 29–31.
- Frevert, Ute. *Frauen-Geschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit*. Hrsg. Hans-Ulrich Wehler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Gerhard, Ute. „Menschenrechte auch für Frauen. Der Entwurf der Olympe de Gouges“. *Kritische Justiz* Jg. 20 (1987): 127–149.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundsätze*. Hrsg. Eduard Gans. Berlin: Duncker und Humblot, 1833.
- Lanzinger, Margareth. „Heirat mit Hürden“. In: *Von Schönheit, Alltag und Arbeit. Das Frauenmuseum in Meran erzählt*. Hrsg. Astrid Schönweger. Innsbruck/Wien/Bozen: Studienverlag, 2006. 76–86.
- Lindner, Susanne. *Tatort Ehe. Zur sexuellen Gewalt in Mann-Frau-Beziehungen*. Wien: Wiener Frauenverlag, 1992.
- Lumetsberger, Sandra: „Meilensteine für Frauen in Österreich. Eine Chronologie“. 2012. <https://kurier.at/politik/meilensteine-fuer-frauen-in-oesterreich/822.591> (09.06.2023).

Marino, Patricia. *Philosophy of Sex and Love. An opinionated Introduction*. New York: Routledge, 2019.

Mehlmann, Sabine. „Das vergeschlechtliche Individuum – Thesen zur historischen Genese des Konzepts männlicher Geschlechtsidentität“. In: *Das Geschlecht der Moderne. Genealogie und Archäologie der Geschlechterdifferenz*. Hrsg. Hannelore Bublitz. Frankfurt/New York: Campus, 1998. 95–118.

Mendus, Susan. „Marital Faithfulness“. *Philosophy* Jg. 59, Nr. 228 (1984): 243–252.

Mies, Maria. *Patriarchat und Kapital. Frauen in der internationalen Arbeitsteilung*. 3. Aufl. Zürich: Rotpunktverlag, 1990.

Nationalrat der Republik Österreich. *Bericht des Justizausschusses. 927 der Beilagen zu den Stenographischen Protokollen des Nationalrates XVII. GP*. 1989. https://www.parlament.gv.at/dokument/XVII/I/927/imfname_265189.pdf (14.11.2023).

Nussbaum, Martha. *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze*. Stuttgart: Reclam, 2002.

Opitz, Claudia. *Um-Ordnungen der Geschlechter. Einführung in die Geschlechtergeschichte*. Tübingen: edition discord, 2005.

Schaeffer-Hegel, Barbara. *Säulen des Patriarchats: Zur Kritik patriarchaler Konzepte von Wissenschaft – Weiblichkeit – Sexualität und Macht*. Pfaffenweiler: Centaurus Verlagsgesellschaft, 1996.

Statistik Austria: „Teilzeitquote 2022“. 2023.

<https://www.statistik.at/statistiken/arbeitsmarkt/arbeitszeit/teilzeitarbeit-teilzeitquote> (10.10.2023).

Mag.^a Dr.ⁱⁿ Gabriela Schroffenegger absolvierte zwischen 1968–1978 die Studien Germanistik und Geschichte in Innsbruck. Von 1980–1986 nahm sie einen Forschungsauftrag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften an. Ab 1993 war sie Leiterin eines privaten Instituts für gesellschaftliche Forschung, Bildung und Information (Themen: Wissenstransfer, Gender, Buben- und Burschenarbeit, Intersektionalität) und von 1996–2010 Geschäftsführerin der Frauenorganisation der SPÖ Tirol. Seit 2019 studiert sie Philosophie in Innsbruck.

Verhalten, Gefühle und Denkweisen sind stark von gesellschaftlichen Faktoren beeinflusst. Die (romantische) Liebe bildet hier keine Ausnahme: Wie und unter welchen Umständen Menschen sich lieben, ist nicht konstant, sondern im steten Wandel begriffen. Liberalisierungsprozesse wie die Frauenemanzipation, die sich in der Gegenwart kontinuierlich entfalten, haben zu neuen Sichtweisen und Fragen nicht zuletzt in Bezug auf Ehe, Sexarbeit/Prostitution, Vergewaltigung oder Pornographie geführt. Gleichzeitig deuten technologische Innovationen tiefgreifende Auswirkungen sowohl auf unser Verständnis von Liebe als auch die Weise, wie sie gelebt wird, an. Besonders die Idee, künstliche Intelligenz und/oder Roboter könnten menschliche Liebespartner:innen ersetzen, wird in Filmen wie *Ich bin dein Mensch* thematisiert und popularisiert. Was lässt sich aus philosophischer Perspektive vor dem Hintergrund von Verschmelzungs- und Fürsorgetheorien der Liebe zu diesen Entwicklungen sagen und wie wirken diese Veränderungen ihrerseits auf die gängigen Liebestheorien zurück? Der vorliegende Band versammelt Seminarbeiträge von Studierenden des Masterstudiengangs Philosophie an der Universität Innsbruck, die sich eingehend mit diesen brennenden Fragen auseinandersetzen und sich diesem Wandel in philosophisch-kritischer Perspektive stellen.

