

(Moralisch) Guter Sex: Eine Kritik am Zustimmungsmodell¹

(Morally) Good Sex: A Critique of the Consent Model

HILKJE C. HÄNEL, POTSDAM

Zusammenfassung: In einem kürzlich erschienenen Artikel argumentiert Almut v. Wedelstaedt überzeugend, warum Zustimmung zwar „die Bedingung für die Legitimation von Sex“ ist (2020, 127), dass die moralische Güte von Sex aber nur dann einzuschätzen ist, wenn wir darauf achten, ob die Beteiligten der Handlung sich auf Augenhöhe begegnen. Die Idee ist: Es gibt legitime sexuelle Handlungen, die moralisch gut sind, und es gibt legitime sexuelle Handlungen, die moralisch besser sind. Hier möchte ich die Idee des besseren Sexes genauer ausloten. Während v. Wedelstaedt von moralisch gelungenem Sex spricht und somit auf der Ebene der moralischen Bewertung von Sex bleibt, möchte ich die Frage danach stellen, was Sex qualitativ gut macht. Tatsächlich wird in der Zustimmungsdebatte meist davon ausgegangen, dass diese zwei Fragen wenig gemeinsam haben; ob eine sexuelle Handlung legitim ist, hat zunächst nichts damit zu tun, ob diese auch gut ist. Ich werde drei Argumente liefern, warum wir legitimen Sex und qualitativ guten Sex zusammen betrachten sollten – und es wird sich zeigen, dass die gegenwärtige philosophische und rechtstheoretische Debatte Zustimmung verkürzt diskutiert und daher alleingegenommen wenig hilfreich ist, stattdessen benötigt die Zustimmungsdebatte auch eine Untersuchung von qualitativ gutem Sex.

Schlagwörter: Sex, Zustimmung, sexuelle Handlungsfähigkeit, sexistische Ideologie, sexuelle Gewalt

Abstract: In a recent article, Almut v. Wedelstaedt argues convincingly why consent is “the condition for the legitimation of sex” (2020, 127; my translation), but that the moral goodness of sex can only be assessed if we pay attention to whether the

1 Ich danke den Gutachter*innen der ZfPP für Ihre detaillierten Anmerkungen.

participants in the act meet on an equal footing; the consent criterion, v. Wedelstaedt argues, must therefore be supplemented by another criterion, namely that of equal footing. The idea is: there are legitimate sexual acts that are morally good, and there are legitimate sexual acts that are morally better. Here I would like to explore the idea of better sex in more detail. While v. Wedelstaedt speaks of morally successful sex, and thus remains on the level of moral evaluation of sex, I would like to raise the question of what makes sex qualitatively good. Indeed, the consent debate usually assumes that these two questions have little in common; whether a sexual act is legitimate has nothing to do with whether it is good to begin with. I will provide three arguments why we should consider legitimate sex and qualitatively good sex together, and it will become apparent that the current philosophical and legal theory debate discusses consent in a truncated way, and therefore taken alone, is unhelpful; instead, the consent debate also needs an examination of qualitatively good sex.

Keywords: sex, consent, sexual agency, sexist ideology, sexual violence

1. Einleitung

In einem kürzlich erschienenen Artikel argumentiert Almut v. Wedelstaedt überzeugend, warum Zustimmung zwar „die Bedingung für die Legitimation von Sex“ ist (2020, 127), dass die moralische Güte von Sex aber nur dann einzuschätzen ist, wenn wir darauf achten, ob die Beteiligten der Handlung sich auf Augenhöhe begegnen. In ihrem Artikel beleuchtet v. Wedelstaedt die moralische Dimension der Bewertung von Sex; mit anderen Worten, die Frage danach, was Sex moralisch gut macht. Hier ist die allgemein anerkannte Grundlage, dass Sex dann moralisch gut ist, wenn er einvernehmlich ist. Sex hat eine moralische Verwandlungsfunktion: „Die Grundidee dabei ist, dass eine im Normalfall moralisch problematische Handlung dadurch legitimiert wird, dass sie einvernehmlich geschieht“ (v. Wedelstaedt 2020, 113).² Aber natürlich ist nicht jede Zustimmung gültig; bestimmte Personen wie kleine Kinder oder mental schwer behinderte Personen können zum Beispiel keine gültige Zustimmung erteilen, genauso wie wir alle in bestimmten Situationen temporär keine gültige Zustimmung geben können, beispielsweise weil wir stark betrunken oder ohnmächtig sind. Was genau gültige Zustimmung ausmacht, ist in der gegenwärtigen philosophischen Debatte keinesfalls übereinstimmend geklärt, grundsätzlich jedoch gilt, dass mindestens zwei

2 Zur moralischen Verwandlungsfunktion von Zustimmung siehe auch Archard 2018, 175; Hurd 1996; Alexander 1996.

Bedingungen gegeben sein müssen: Zum einen müssen Personen, die gültige Zustimmung geben wollen, hinreichend informiert sein, dass und wozu sie ihre Einwilligung geben können, zum anderen müssen diese Personen ihre Einwilligung freiwillig geben. Das bedeutet, Zustimmung ist auf alle Fälle dann *nicht* gültig, wenn ich entweder nicht weiß, was und wem ich zustimme, wenn mir wichtige Details und die daraus erwachsenen Konsequenzen nicht bewusst sind und/oder ich (körperlich oder mental) dazu gezwungen werde, Zustimmung zu geben. Ob aber Freiwilligkeit auch dann noch gegeben ist, wenn ich ein Angebot bekomme, das die moralische Entscheidungsstruktur verändert – also welche Entscheidungen mir offenstehen und wie diese gewichtet sind –, ist zumindest strittig. Ich werde im nächsten Abschnitt stärker darauf eingehen, welche grundlegenden Annahmen in der gegenwärtigen Zustimmungsdebatte vertreten werden und welche Konsequenzen dies für eine moralische Position hat. An dieser Stelle möchte ich zunächst zurück zu v. Wedelstaedts Argumentation, nach der Zustimmung wichtig ist, weil „sexuelle Handlungen in vieler Hinsicht gefährdend sein können“ (2020, 118). Allerdings gesteht v. Wedelstaedt ein, dass Kritik an Zustimmung darauf hinweist, dass Zustimmung längst nicht alle wichtigen moralischen Fragen klären kann, die geklärt werden müssten, um von moralisch gutem Sex zu sprechen. Zustimmung legitimiert Sex aufgrund der moralischen Verwandlungsfunktion, sorgt aber noch nicht hinreichend dafür, dass der Sex auch moralisch gut ist.

V. Wedelstaedt macht hier eine sinnvolle und interessante Unterscheidung, die in der Zustimmungsdebatte bislang etwas zu kurz kommt – nämlich die Unterscheidung zwischen legitimem Sex und moralisch gutem Sex. Während das Zustimmungskriterium sowohl notwendig als auch hinreichend ist, um Sex legitim zu machen, braucht es ein weiteres Kriterium, um den Sex moralisch gut zu machen. Das Zustimmungskriterium muss also ergänzt werden durch ein weiteres Kriterium, nämlich dem der Augenhöhe. Sich auf Augenhöhe zu begegnen, so v. Wedelstaedt, ist dabei keine Bedingung, die Sex moralisch legitim macht, sondern eine „zusätzliche Qualifikation, die es möglich macht, die moralische Güte einer sexuellen Handlung über die grundsätzliche Legitimation hinaus einzuschätzen“ (2020, 119). Die Idee ist: Es gibt legitime sexuelle Handlungen, die moralisch legitim sind, und solche, die moralisch gut sind. Erstere sind Handlungen mit Zustimmung, letztere sind Handlungen mit Zustimmung *und* auf Augenhöhe. Was aber genau meint v. Wedelstaedt mit Handlungen auf Augenhöhe? Sie beschreibt eine Begegnung auf Augenhöhe als eine „gleichberechtigte Lusterkundung

und Lustverschaffung“, bei der „die sexuellen Wünsche und Bedürfnisse aller Beteiligten gleichermaßen berücksichtigt werden“ (2020, 119). Welche Wünsche und Bedürfnisse dann tatsächlich erfüllt und ausgelebt werden, ist abhängig davon, worauf sich alle Beteiligten im Kommunikationsprozess einigen. Natürlich ist eine Begegnung auf Augenhöhe ein Ideal, so dass wir uns vielleicht niemals tatsächlich ganz auf Augenhöhe begegnen; aber schon eine Annäherung an dieses Ideal reicht aus, um von moralisch gutem Sex zu sprechen.³

Hier möchte ich die Idee des guten Sexes genauer ausloten. Während v. Wedelstaedt von moralisch gutem oder gelungenem Sex spricht und somit auf der Ebene der moralischen Bewertung von Sex bleibt, möchte ich die Frage danach stellen, was Sex qualitativ gut macht. Wann ist Sex guter Sex? Denn es liegt auf der Hand, dass die Frage nach legitimem Sex und die Frage nach der Qualität von Sex nicht dieselbe ist. Eine Handlung kann erlaubt und sogar moralisch gelungen sein, aber trotz alledem noch nicht qualitativ gut. V. Wedelstaedt versucht nun, die moralische Frage enger zu ziehen, indem sie auch von moralisch gelungenem Sex spricht – Sex also, der nicht nur legitim ist, sondern sich zudem auch dem Ideal der gleichberechtigten Lustverschaffung nähert. Hier aber scheinen die Ebenen etwas zu verschwimmen, schließlich ist moralisch guter Sex auf Augenhöhe noch nicht gleich qualitativ guter Sex, der zum Beispiel für beide Personen Befriedigung bringt. Des Weiteren ist der grundlegende Gedanke, ein qualitatives Element von Lust oder Befriedigung mit in die Überlegungen zu bringen, keineswegs neu, so spricht beispielsweise schon Lois Pineau (1989) davon, dass es wenig gerechtfertigt

3 Wir können wunderschönen Sex auf Augenhöhe – zumindest nach dem intuitiven Verständnis dieses Wortes – haben, bei dem es einer oder sogar allen beteiligten Personen nicht auf die eigene Lust ankommt; eine Person könnte beispielsweise den Sex als besonders schön beschreiben, eben weil sie nur auf die Wünsche der anderen Person eingegangen ist, oder beide Personen könnten den Sex als schön beschreiben, weil sie dabei ein lange ersehntes Kind gezeugt haben. Sex kann auf unterschiedliche Art und Weise schön sein (und auf Augenhöhe), ohne dass es dabei primär oder überhaupt um Lust geht. Ich schlage daher vor, v. Wedelstaedt so zu verstehen, dass der Sex moralisch besser ist als nur gut, wenn alle Beteiligten sich wechselseitig respektieren – dabei muss es aber nicht unbedingt um wechselseitige Lusterfüllung gehen. Aber soviel nur am Rande, denn meine eigentliche Argumentation soll sich nicht um die Details in v. Wedelstaedts Theorie drehen, sondern um die grundlegende Frage, ob Zustimmung tatsächlich den Stellenwert verdient, der ihr häufig zugeschrieben wird.

ist, davon auszugehen, dass Frauen in Sex einwilligen, der ihnen keinen Spaß macht. Sowohl v. Wedelstaedt als auch Pineau sehen also sehr wohl einen Zusammenhang zwischen Sex, der legitim ist, und Sex, der beiden Personen Lust verschafft. Tatsächlich wird aber in der Zustimmungsdebatte sonst meist davon ausgegangen, dass diese zwei Fragen wenig gemeinsam haben – ob eine sexuelle Handlung legitim ist, hat zunächst nichts damit zu tun, ob diese auch gut ist. Der Grund für diese Trennung liegt darin, dass die Zustimmungsdebatte, in der es um Zustimmung zu Sex geht, sich an anderen Zustimmungsdebatten orientiert – wir fragen ja auch nicht, ob meine Einwilligung zu einer Operation diese nicht nur legitim, sondern auch zu einem guten Erlebnis werden lässt. Zustimmung zu Sex und Zustimmung zu medizinischen Eingriffen, Vertragsabschlüssen oder anderen Dingen, die unsere Zustimmung erfordern, sind aber nicht dasselbe. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass nicht nur die Frage nach moralisch gelungenem Sex eng mit der Frage nach sexueller Zustimmung zusammenhängt, sondern auch die Frage nach qualitativ gutem Sex. Tatsächlich ist es so, dass unsere Zustimmung zu Sex nur dann wirklich informiert und frei ist, wenn wir wissen, wie sich guter Sex anfühlt.⁴ Und wenn dem so ist, dann zeigt dies auch, dass wir einen Fehler begehen, wenn wir akzeptieren, dass die sexuelle Zustimmungsdebatte sich an anderen Zustimmungsdebatten orientiert.

Im Folgenden gebe ich einen kurzen Überblick über die gegenwärtige philosophische Debatte um Zustimmung und die Trennung von Zustimmung und qualitativ gutem Sex (Abschnitt 2). In Abschnitt 3 zeige ich dann, warum Zustimmung und qualitativ guter Sex enger miteinander verknüpft sind, als in der Debatte häufig angenommen. Hierzu führe ich drei Gründe an: Erstens, Zustimmung beruft sich unter anderem auf das Kriterium der Informiertheit, was aber nur dann gegeben ist, wenn wir wissen, wie sich guter Sex anfühlt. Zweitens, Zustimmung beruft sich außerdem auf das Kriterium der Handlungsfähigkeit. Hier haben feministische Philosophinnen dafür plädiert, dass Handlungsfähigkeit nicht nur dann nicht gegeben ist, wenn uns mit Gewalt gedroht wird, sondern auch, wenn wir uns in starken

4 Dies ist nicht dieselbe Frage, an der Pineau interessiert ist. Nach Pineau kommt es darauf an, dass Frauen nur dann überhaupt zustimmen, wenn sie erwarten können, dass der folgende Sex ihnen auch Lust verschafft. Ich gehe im Folgenden davon aus, dass wir sehr wohl unsere Zustimmung zu Sex geben können, von dem wir ausgehen, dass er (leider) nicht gut sein wird, dass wir dies aber nur dann tun können, wenn wir überhaupt wissen, was guter Sex wäre.

Machtgefällen befinden. Aber, so werde ich zeigen, Handlungsfähigkeit setzt auch voraus, dass wir die Wahl haben und um die Wahl zu haben, müssen wir unsere Alternativen kennen – zum Beispiel die Alternative, besseren Sex zu haben. Drittens, Zustimmung kann auch zu schädlichem, weil beispielsweise erniedrigendem oder entfremdendem Sex gegeben werden. Dies ist aber nicht nur von vielen feministischen Philosophinnen als Argument benutzt worden, um zu zeigen, dass Zustimmung alles andere als hinreichend ist, es ist auch intuitiv nicht plausibel; intuitiv machen wir tatsächlich eine Verknüpfung von legitimem Sex und Sex, der zumindest das Potential hat, für alle beteiligten Personen qualitativ gut zu sein. Abschnitt 4 schließt den Artikel mit der Frage, was die Verknüpfung von qualitativ gutem Sex und sexueller Zustimmung für die Zustimmungsdebatte bedeutet.

2. Zustimmung: Ja oder Nein?

Die philosophische und rechtstheoretische Debatte um sexuelle Ethik ist heterogen und zu facettenreich, um hier im Detail dargestellt zu werden. Stattdessen werde ich drei Annahmen aufstellen, die diese Debatte im Kern beschreiben: Erstens, die gegenwärtige philosophische und rechtstheoretische Debatte um sexuelle Ethik fokussiert auf Fragen der sexuellen Zustimmung. Zweitens, Zustimmung gilt als relevant insofern als sie körperlichen, mentalen und moralischen Schaden verhindern kann. Und drittens, bei der Fokussierung auf Zustimmung wird diese als einheitliche Handlung dargestellt, die eine allgemein gültige Definition benötigt – welche Bedingungen müssen überhaupt erfüllt sein, damit die gegebene Handlung gültige Zustimmung ausdrückt? In diesem Abschnitt möchte ich die gegenwärtige Debatte entlang dieser drei Annahmen kurz umreißen, um dann im Folgenden daran zu zeigen, dass bei allen drei Aspekten die Frage nach der Qualität des Sexes ausgeschlossen wird.

In der gegenwärtigen Debatte gilt folgendes Szenario als paradigmatisch: Eine Person sucht aktiv Sex, während die andere Person (passiv) ihre Zustimmung gibt, dass etwas mit ihr geschehen darf. Zustimmung hat in dieser Debatte moralischen Verwandlungscharakter, etwas das eigentlich als moralisch problematisch gilt, kann durch unsere Zustimmung legitimiert werden.⁵ Mit anderen Worten: Zustimmung bedeutet, einer anderen Person die Erlaubnis zu erteilen, etwas mit einem zu machen. In einer noch

5 Vergleiche dazu auch Archard 2018, 175; Hurd 1996; Alexander 1996; McGregor 1996, 196.

stärkeren Lesart wird sogar davon ausgegangen, dass gültige Zustimmung etwas ist, das die Verpflichtung anderer aufhebt, etwas *nicht* mit uns zu tun (Tadros 2016; Manson 2016). Hiernach haben wir alle die Verpflichtung, bestimmte Dinge nicht zu tun – Sex mit anderen zu haben –, solange die andere Person uns nicht von dieser Verpflichtung befreit.⁶ Wie von vielen feministischen Philosophinnen nachdrücklich hervorgehoben, impliziert dies angesichts der sozialen Realität von Geschlechterungleichheit in der Praxis, dass Männer die Position des aktiv Suchenden einnehmen und Frauen die Position derer, die Zustimmung geben oder ablehnen, dass etwas mit ihnen gemacht werden darf (Anderson 2005a). In diesem paradigmatischen Modell wird Zustimmung häufig nach dem *Nein heißt Nein*-Modell oder dem *Ja heißt Ja*-Modell beschrieben.

Nach dem sogenannten *Nein heißt Nein*-Modell ist Zustimmung nicht gegeben, wenn sexueller Annäherung mit einem Nein begegnet wird. Hierfür bedarf es keiner weiteren Erklärung, es braucht zum Beispiel auch keine körperliche Abwehr. Das *Nein heißt Nein*-Modell ist eine wichtige Erweiterung traditioneller Rechtsprechung in Bezug auf Vergewaltigung und sexuelle Übergriffe. Traditionellerweise wurde davon ausgegangen, dass eine Vergewaltigung nur dann stattgefunden hat, wenn körperliche Gewalt oder Zwang angewendet wurde, um Sex mit jemandem zu bekommen, *und* wenn die betroffene Person sich körperlich wehrte. Dies ist allerdings weder mit der Tatsache vereinbar, dass viele sexuelle Übergriffe im Bekanntenkreis stattfinden und durch emotionale, soziale oder finanzielle Abhängigkeit der betroffenen Person gekennzeichnet sind, noch mit der Tatsache, dass es gerade für Frauen im Falle eines sexuellen Übergriff durchaus rational ist, sich nicht zu wehren – angesichts der häufig ungleichen physischen Kräfteverhältnisse zwischen Männern und Frauen und dem Wissen darüber, dass die Situation eskalieren könnte und Männer zu Gewalt greifen, wenn sie anders nicht bekommen, was sie wollen (Anderson 2005b).⁷ Nach dem *Nein heißt Nein*-Mo-

6 Schon hier könnte man sich fragen, ob dieses Bild die Welt eigentlich richtig abzeichnet: Es scheint mir intuitiv fragwürdig, davon auszugehen, dass Sex diese Asymmetrie aufweist, also hauptsächlich etwas ist, das mit uns geschieht oder das wir anderen antun. So wie es auch intuitiv wenig plausibel ist, davon auszugehen, dass Personen die Verpflichtung haben, keinen Sex mit anderen zu haben – wenn wir sie nicht durch Zustimmung von dieser negativen Verpflichtung befreien.

7 Jede siebte Frau erlebt im Durchschnitt in Deutschland während ihres Lebens eine Vergewaltigung oder wird sexuell genötigt; sexuelle Gewalt ist für

dell reicht ein klares und entschiedenes „Nein“, um sicherzustellen, dass die sexuelle Handlung nicht erwünscht ist. Das Problem mit diesem Modell ist allerdings, dass es die vielfältigen Reaktionen in Zusammenhang mit sexuellen Traumata nicht mit einbezieht. So reagieren viele betroffene Personen in Situationen von sexueller Gewalt zum Beispiel mit mentaler Dissoziation oder physischer Paralyse; Betroffene bleiben dann stumm und passiv, statt ein verbales „Nein“ zu äußern (Anderson 2005a). Und auch wenn vorausgesetzt wird, dass die betroffene Person in der Lage ist, „nein“ zu sagen — dass sie beispielsweise nüchtern, bei Bewusstsein und informiert ist — kann dieses Modell Fälle, in denen Betroffene aus Angst stumm und passiv reagieren, nicht (oder möglicherweise falsch) zuordnen.

Nach dem *Ja heißt Ja*-Modell ist Zustimmung nur gegeben, wenn ein „Ja“ ausgesprochen oder die Zustimmung eindeutig körperlich gezeigt wird. Schweigen kann hiernach keine Zustimmung sein. Stephen Schulhofer (1998), der diesem Modell theoretisches Fundament gegeben hat, schreibt allerdings auch, dass bestimmte körperliche Handlungen in Kombination mit Schweigen sehr wohl genuine Zustimmung bedeuten können; wenn Schweigen zum Beispiel mit leidenschaftlichem Küssen oder sexuellen Berührungen einhergeht, dann kann davon ausgegangen werden, dass Zustimmung auf beiden Seiten vorhanden ist. Das *Ja heißt Ja*-Modell verfällt also im sexuellen Moment schnell ins *Nein heißt Nein*-Modell; Schweigen zählt dann unter bestimmten Bedingungen als Zustimmung und die sexuelle Interaktion kann nur durch ein verbales „Nein“ beendet werden. Ebenso kann natürlich der einmal begonnene sexuelle Akt nur durch ein aktives „Nein“ beendet werden, schließlich fragen die wenigsten Partner alle paar Sekunden, ob ihr Gegenüber immer noch einwilligt. Das *Ja heißt Ja*-Modell muss sich schlussendlich denselben Problemen stellen wie das *Nein heißt Nein*-Modell. Es könnte natürlich argumentiert werden, dass das *Ja heißt Ja*-Modell tatsächlich ein verbal ausgesprochenes „Ja“ benötigt, dass also bestimmte Handlungen oder ein bestimmtes Verhalten nur dann als Zustimmung zählen, wenn die Person auch „Ja“ sagt. Aber auch dann bleibt das Problem, dass die sexuelle Handlung nur unterbrochen oder vorzeitig beendet werden kann, wenn ein „Nein“ ausgesprochen wird.⁸

Frauen also ein ständiges potenzielles Risiko. Siehe <https://www.bmfsfj.de/blob/jump/94200/lebenssituation-sicherheit-und-gesundheit-von-frauen-in-deutschland-data.pdf>.

8 Hier könnte als Gegenargument angeführt werden, dass wir auch in ande-

Sowohl beim *Nein heißt Nein*-Modell wie auch beim *Ja heißt Ja*-Modell müssen bestimmte Bedingungen erfüllt sein, damit die gegebene Zustimmung tatsächlich Gültigkeit hat⁹:

1. Eine Person muss die Fähigkeit besitzen, ihre Zustimmung zu geben. Hierzu zählt sowohl (a) das Vermögen zu verstehen, *wozu* sie zustimmt, als auch (b) das Vermögen, eine Entscheidung über diese Angelegenheit zu treffen.

Die Person muss also genügend informiert sein, um Zustimmung zu geben, sie muss demnach alle wichtigen Informationen haben, die ihr eine Entscheidung ermöglichen. Als wichtige Information gelten dabei solche, die dazu führen könnten, die Entscheidung zu verändern. Gesetzlich unterscheidet man zwischen zwei Formen der Täuschung in Bezug auf Zustimmung: Täuschung über das Faktum und Täuschung über das Motiv. Ersteres ist eine Täuschung über den Gegenstand, die Handlung oder die involvierten Personen selbst, zweites ist eine Täuschung über eine Angelegenheit, die als Motiv für unsere Zustimmung herhält. Im ersten Fall weiß die Person also einfach nicht, *wozu* sie zustimmt. Im zweiten Fall weiß die Person, *wozu* sie zustimmt, aber nicht warum. Unter Täuschung über das Faktum fallen beispielsweise die gegenwärtigen medienwirksamen Fälle von Sex, bei denen der Mann heimlich das Kondom entfernt: Hier geht es um eine Täuschung darüber, was für eine Handlung passiert. Täuschung über das Motiv bezieht sich auf Fälle, in denen eine Person über das Warum getäuscht wird, also warum die sexuelle Handlung wichtig ist. Häufig wird angenommen, dass Fälle, bei denen eine Person über das Warum getäuscht wird, weniger schwerwiegend sind als Fälle, in denen die Person nicht weiß, *wozu* sie zustimmt. Die Annahme ist dabei,

ren Kontexten, die unserer Zustimmung bedürfen, um legitim zu sein, nur einmal unsere Zustimmung geben; wir willigen zum Beispiel nur einmal in eine bestimmte medizinische Untersuchung ein, auch wenn diese dann aus unterschiedlichen Handlungen besteht. Im Folgenden wird aber auch gezeigt werden, dass Analogien zwischen sexueller Zustimmung und anderen Kontexten, in denen Zustimmung benötigt wird, problematisch sein können. Und es ist zudem eine anerkannte Frage in der Debatte um sexuelle Zustimmung, ob Zustimmung auch während des Aktes wieder entzogen werden kann (vgl. Archard 1997, 16–18).

9 Vergleiche Archard 1998, S. 44–53 und Wertheimer 1996.

dass es Aspekte einer sexuellen Handlung gibt – was und mit wem –, die schwerer wiegen als andere – warum.¹⁰

Weiterhin muss die Person in der Lage sein, eine (rationale) Entscheidung auf Grundlage der Informationen treffen zu können. Ein Unvermögen, Zustimmung zu erteilen, kann sowohl ein permanentes als auch ein temporäres Unvermögen sein. Wenn ich sehr betrunken bin, dann verliere ich für einen bestimmten Zeitraum mein Vermögen, eine rationale Entscheidung zu fällen; dies ist ein temporäres Unvermögen, denn ich gewinne meine Entscheidungsfähigkeit ja zurück, wenn ich nicht mehr betrunken bin. Das Gleiche gilt, wenn ich im Koma liege oder ohnmächtig bin oder schlafe. Schwer mental behinderte oder demente Personen können manchmal ein permanentes Unvermögen haben, ihre gültige Zustimmung zu Sex zu geben; nämlich genau dann, wenn sie nicht verstehen können, wozu sie zustimmen (und welche Implikationen dies auf sozialer und gesellschaftlicher Ebene hat), oder wenn sie keine rationale Entscheidung über die Angelegenheit treffen können. Das bedeutet jedoch nicht, dass alle (mental) behinderten oder dementen Personen ein permanentes Unvermögen haben, gültige Zustimmung zu geben.¹¹

2. Sexuelle Zustimmung kann nur dann gültig sein, wenn sie freiwillig gegeben wird. Klarerweise kann es Unterschiede im Grad der Freiwilligkeit geben; ob mir jemand eine Waffe an den Kopf hält, um meine Zustimmung zu erzwingen, oder ob ich in einer ungleichen Gesellschaft lebe und deshalb emotional, sozial oder finanziell abhängig von meinem Gegenüber bin, das sind unterschiedliche Grade der Einschränkungen meiner Freiwilligkeit. Zustimmung lässt sich aber nicht in Graden messen, sondern ist entweder gegeben oder nicht. Die grundlegende Frage ist hier also, ob es einen bestimmten Grad gibt, bei dem meine Freiwilligkeit so weit beschnitten ist, dass meine Zustimmung keine Gültigkeit mehr hat? Hier kann es hilfreich sein, sich einige paradigmatische Fälle vor Augen zu führen: Wenn körperliche

10 Diese Annahme kann kritisch hinterfragt werden, letztendlich kommt es darauf an, wie wichtig der Person die Motive sind, derentwegen sie zustimmt, und in welchem Grad diese fehlen.

11 Eine wichtige Diskussion, in der die Interessen der dementen Personen ernst genommen werden, liefert Kukla 2021, S. 3–5. Zu dem Thema (mental) behinderte Personen als sexuelle Personen siehe unter anderem Tremain 2001, de Boer 2015, O’Shea 2020, Elman 2012 und Kattari 2015.

Gewalt im Spiel ist oder mit schwerem körperlichen Schaden gedroht wird – wenn eine Person also keine andere Wahl hat, als zuzustimmen –, ist keine Freiwilligkeit gegeben und Zustimmung in dieser Situation kann demnach keine Gültigkeit haben. Wenn aber keine der beteiligten Personen in Abhängigkeit oder anderen ungleichen Verhältnissen zueinander stehen und damit volle Wahlfreiheit vorhanden ist, dann zählt die Zustimmung als gültig. Als Richtlinie kann hier also festgehalten werden: Je weniger gerechtfertigte Alternativen oder Wahlmöglichkeiten eine Person hat, desto eher sollten wir davon ausgehen, dass die gegebene Zustimmung nicht freiwillig ist.

Wir können zunächst also festhalten, nach der gegenwärtigen philosophischen Literatur zum Thema ist Zustimmung dann gültig, wenn die zustimmende Person (1) die Fähigkeit besitzt und genügend informiert ist, ihre Zustimmung zu geben, und wenn sie (2) freiwillig handelt.

Der Fokus auf Zustimmung mit den oben diskutierten Bedingungen der gegenwärtigen philosophischen und rechtstheoretischen Debatte um sexuelle Ethik kann klarerweise als fortschrittlich gesehen werden insofern, da die Verantwortung zu sexuell legitimem Handeln nicht mehr (ausschließlich) bei der Person liegt, die von einem Übergriff betroffen ist, sondern mit einbezieht, ob die übergriffige Person überhaupt nach Zustimmung gefragt hat. Dies bedeutet auch einen ersten Schritt in Richtung Handlungsfähigkeit; alle am Sex beteiligten Personen haben Autonomie über ihre Körper, bis sie diese durch Zustimmung abgeben. Allerdings müssen sich beide oben diskutierten Modelle zumindest den folgenden Problemen stellen: Erstens verstehen sie Zustimmung als primär einheitliche Handlung – Zustimmung ist etwas, das, wenn einmal gegeben, den moralischen Kontext der folgenden Handlung(en) verändert. Aber sexuelle Handlungen sind keine einheitlichen Handlungen, sondern vielmehr Prozesse¹², solange Zustimmung als einheit-

12 Wenn angenommen wird, dass Sex ein Ziel hat, ist es naheliegend, darauf zu fokussieren, dass Zustimmung zu Beginn der Penetration eingeholt werden muss, um die sexuelle Handlung legitim zu machen, und mit dem Ende der Penetration durch den männlichen Orgasmus wieder beendet wird. Sexuelle Zustimmung ist Zustimmung der Frau zu sexueller Penetration nach Anfrage des Mannes. Dies ist auch der Grund, warum die feministische Zustimmungsdiskussion sich auf die problematische Tatsache konzentriert, dass es Frauen zum Teil nicht möglich ist, Zustimmung abzulehnen. Das Standardszenario ist demnach, dass Männer Sex haben wollen und Frauen Sex ablehnen wollen, diese Ablehnung aber nicht immer Erfolg hat (vgl. Langton 1993 und McGregor 1996).

liche Handlung verstanden wird, kann sie dem prozessualen Charakter von Sex nicht gerecht werden. Zweitens kann Zustimmung – als einheitliche Handlung verstanden – zwar als Legitimationsbedingung erhalten, nicht aber die tatsächliche Handlungsfähigkeit der beteiligten Personen erhöhen oder auch nur zum Ausdruck bringen. Zustimmung ist hier ausschließlich relevant als Werkzeug gegen mögliche körperliche, mentale und moralische Schäden, nicht als Katalysator für Handlungsfähigkeit. Dies wird im Folgenden wichtig sein.

Des Weiteren ist es wichtig zu sehen, dass Zustimmung hier ausschließlich als moralisches Werkzeug verstanden wird. Wenn wir (a) die Fähigkeit besitzen und genügend informiert sind, unsere Zustimmung zu geben, und dies (b) freiwillig tun, dann ist die darauffolgende sexuelle Handlung moralisch legitim. Das bedeutet aber noch lange nicht, dass die Handlung auch schön ist oder uns Lust bringt. Dies ist unter anderem damit zu begründen, dass sich die gegenwärtige Debatte um sexuelle Zustimmung stark an anderen Debatten um Zustimmung orientiert und hier Analogien zieht (vgl. Archard 2007, S. 209). Wie Larry Alexander schreibt, kann Zustimmung beispielsweise Hausfriedensbruch in eine Einladung zum Abendessen, Körperverletzung in einen Boxkampf, Diebstahl in ein Geschenk und eben Vergewaltigung in einvernehmlichen Sex verwandeln (cf. Alexander 2014, S. 102). David Archard vergleicht den einvernehmlichen Sexakt mit der einvernehmlichen Entnahme einer medizinischen oralen Probenentnahme (2008), und Sarah Conly zieht eine Analogie zwischen unter Druck gesetzt werden, Sex zu haben, in ein Geschäft einzusteigen oder eine teure aber nutzlose Sache zu kaufen (Conly 2004). Aber jemanden unter Druck zu setzen, Sex zu haben, oder jemanden unter Druck zu setzen, in ein dubioses Geschäft einzusteigen, ist nicht dasselbe, denn heterosexueller Sex passiert vor dem Hintergrund von signifikanten Geschlechterungleichheiten, die die Entscheidungsfreiheit der Frau – auch wenn diese nicht unter Zwang steht – beschneidet (vgl. Anderson 2005b). Für einige feministische Philosophinnen liegt das Problem bei der Annahme, dass Zustimmung selbst – und vor allem Zustimmung unter Bedingungen des Patriarchats – kein normatives Werkzeug sein kann. Ähnlich wie bei marxistischen Theorien, in denen das Proletariat aufgrund der eigenen Unterdrückung nicht frei ist, in Arbeitsverträge einzuwilligen, sind Frauen im Patriarchat nicht frei, in sexuelle Verträge einzuwilligen (MacKinnon 1989; Pateman 1980 und 2007; siehe auch Alcoff 2009; Kittay 1999 und Pateman 1988) – und Zustimmung funktioniert als Art des Vertrags (vgl. Loick 2019).

Der Verweis auf den patriarchalen Hintergrund sowie die oben angeführten Argumente zum Prozesscharakter von Sex sind die Gründe, warum viele Feministinnen heutzutage auf sogenannte Kommunikationsmodelle zurückgreifen (Anderson 2005a; Kukla 2018 und 2021). Zustimmung ist hiernach nicht die Äußerung eines einzelnen Wortes, sondern ein Aushandlungsprozess, der vor der sexuellen Handlung stattfinden muss und im besten Fall ein sogenanntes Safe-Word enthält. Wir müssen klären, was wir tun, wie wir es tun, mit wem wir es tun und was wir tun können, wenn es uns nicht mehr gut damit geht.¹³ Innerhalb dieser sexuellen Kommunikation übernehmen wir notwendigerweise Verantwortung sowohl für unser eigenes Verhalten als auch für die andere Person; wir vermitteln erstens, dass wir die andere Person als die Person, die sie ist, ernst nehmen und respektieren, und zweitens, dass die sexuelle Handlung eine gegenseitige Handlung ist. Interessanterweise gehen viele Ausführungen über sexuelle Kommunikation teilweise zurück auf etablierte Praktiken innerhalb der BDSM-Community¹⁴. Tatsächlich reicht Kommunikation in BDSM-Kontexten weit über Kommunikation von Zustimmung zur Penetration hinaus.¹⁵ Dies bedingt sich daraus, dass im Gegensatz zu traditionelleren sexuellen Handlungen der Standard nicht vorgegeben ist – Teil der Annahme, dass Sex eine einheitliche Handlung ist, bedingt sich aus dem sozial vorgegebenen Skript, nach dem Sex mit sexueller Penetration gleichgesetzt wird und den (männlichen oder beider) Orgasmus zum Ziel hat. In Kontexten von BDSM gibt es kein konventionelles Skript, dessen Ablauf allen Beteiligten geläufig ist, vielmehr muss je nach den beteiligten Personen erst ausgehandelt werden, was, mit

13 Siehe dazu auch Kattari 2015, 887; Kaak 2016 und Williams et al. 2014.

14 BDSM steht im Englischen für „bondage, domination, sadism und masochism“ und beschreibt sexuelle Praktiken mit der Intention, in beiderseitigem Einverständnis Schmerz oder Unbehagen, Einschränkung von Bewegung oder asymmetrische Machtspiele zu produzieren.

15 Michelle Anderson (2005a) argumentiert für das sogenannte Verhandlungsmodell. Hiernach ist sexuelle Verhandlung eine offene Diskussion, bei der die beteiligten Personen zu einer freien und autonomen Übereinkunft über die Handlung der Penetration kommen. Nach Anderson ermöglicht dieses Modell Autonomie und Gleichheit der beteiligten Personen und führt dazu, dass wir einander mit mehr Respekt und Menschlichkeit begegnen. Obwohl Andersons Modell auf ähnlichen Überlegungen wie den hier vorgebrachten fusst, verkennt sie dennoch die Bandbreite sexueller Handlungen und riskiert, Sex wieder als einheitliche Handlung der Penetration zu sehen.

wem und wie die sexuelle Handlung aussehen soll. Sexuelle Kommunikation löst damit einige der Probleme, die Zustimmung im engen Sinne hat; sexuelle Kommunikation beruht also nicht auf der Annahme, dass Sex eine einheitliche und vom sozialen Skript vorgegebene Handlung ist, sondern ein Prozess zwischen zwei oder mehr Personen, und sexuelle Kommunikation gibt diese Handlungsfähigkeit – im Sinne von Entscheidungsfreiheit – auch, wenn wir uns in ungleichen sozialen Positionen befinden.¹⁶

Interessanterweise machen aber auch die in der feministischen Philosophie mittlerweile allgegenwärtigen Kommunikationstheorien eine explizite Trennung zwischen der Legitimität von Sex und der Qualität von Sex. Denn die grundsätzliche Idee der Kommunikation ist es, eine Form der Zustimmung zu finden, die nicht nur eine Momentaufnahme widerspiegelt, sondern prozessualen Charakter und außerdem die ungleichen Machtverhältnisse der interagierenden Personen im Blick hat.¹⁷ Dies ist zumindest insofern verwunderlich, als die Vorläufer dieser Kommunikationsmodelle in der BDSM-Community Kommunikation benutzen, sowohl um auszuloten, was legitim ist, als auch was die Bedürfnisse der einzelnen Personen sind; ersteres bezieht sich auf die moralische Bewertung der sexuellen Handlung, letzteres auf die potentielle Qualität der sexuellen Handlung. Im Folgenden soll genauer untersucht werden, wie die moralische Bewertung der Handlung und die Qualität der Handlung zusammenhängen, und es wird sich zeigen, dass Zustimmung nur dann auch wirklich legitim ist, wenn die Dimension der Qualität der Handlung dabei Berücksichtigung findet.

3. Sexuelle Zustimmung versus guter Sex?

Im Folgenden argumentiere ich für drei Gründe, warum Zustimmung und qualitativ guter Sex enger miteinander verknüpft sind, als in der Debatte häufig angenommen. Erstens, Zustimmung beruft sich unter anderem auf das Kriterium der Informiertheit, was aber nur dann gegeben ist, wenn wir wissen, wie sich guter Sex anfühlt. Zweitens, Zustimmung beruft sich außerdem auf das Kriterium der Handlungsfähigkeit. Handlungsfähigkeit ist aber weder gegeben, wenn uns mit Gewalt gedroht wird oder wir unter Druck gesetzt werden, noch wenn wir uns in starken Machtgefällen befinden. Der Grund dafür ist, dass wir in deutlichen Machtunterschieden nicht die freie

16 Für eine detaillierte Diskussion dieses Vorschlags siehe auch Hänel 2021.

17 Kukla (2018) stellt hier eine Ausnahme da.

Wahl haben, uns auch anders zu entscheiden. Wenn dies aber der Fall sein soll, dann setzt Handlungsfähigkeit zumindest in sexuellen Kontexten auch voraus, dass wir mit Alternativen vertraut sind – dass wir also wissen, was sexuell möglich ist und was davon uns befriedigt. Drittens, Zustimmung kann auch zu schädlichem, weil beispielsweise erniedrigendem oder entfremdendem Sex gegeben werden. Diese drei im Folgenden ausführlich diskutierten Gründe stellen uns vor folgende Entscheidung: Entweder ist Zustimmung kein gutes Werkzeug für moralisch guten Sex und sollte deshalb schlicht und einfach nicht mehr den Stellenwert bekommen, den es in der gegenwärtigen Debatte hat. Oder Zustimmung wird in der gegenwärtigen Debatte verkürzt diskutiert und es bedarf einer Neudeutung des Begriffs der Zustimmung, nämlich einer, die die Qualität der sexuellen Handlungen und unsere sexuellen Bedürfnisse und Wünsche ernst nimmt.

Erstens, wie oben gezeigt wurde, berufen sich Zustimmungstheorien auf das Kriterium der Informiertheit. Eine Person muss in der Lage sein, eine (rationale) Entscheidung auf Grundlage von wichtigen gegebenen Informationen treffen zu können. Ein Unvermögen, Zustimmung zu erteilen, kann sowohl ein permanentes als auch ein temporäres Unvermögen sein; z. B. aufgrund von Demenz (permanentes Unvermögen) oder aufgrund dessen, dass eine Person betrunken ist oder schläft (temporäres Unvermögen). Gültige Zustimmung setzt aber nicht nur voraus, dass ich mental oder kognitiv das Vermögen haben muss zu verstehen, was für einer Handlung ich zustimme, sondern auch, dass ich alle relevanten Informationen zur Handlung sowie deren Folgen habe. So muss ich beispielsweise wissen, dass sexueller Kontakt ohne Vorkehrungen zu Schwangerschaft oder bestimmten Krankheiten führen oder dass sexueller Kontakt bestimmte soziale und gesellschaftliche Implikationen haben kann; ein drastisches Beispiel sind hier Kontexte, in denen Frauen, die außerhalb der Ehe Sex haben, immer noch geächtet oder anderweitig bestraft werden. Diese Informationen gehen also weit über den tatsächlichen physischen Kontakt hinaus, es ist hier nicht nur relevant, was für einer Handlung eine Person zustimmt, sondern auch, welche Konsequenzen und Implikationen diese Handlung haben kann.

Es ist in der Debatte weiterhin anerkannt, davon auszugehen, dass man entscheiden kann, welcher Form von Sex man zustimmt. So kann man beispielsweise die sexuellen Handlungen auf bestimmte Handlungen beschränken oder nur dem Sex mit Kondom zustimmen; ignoriert das Gegenüber diese Einschränkungen, so ist die sexuelle Handlung nicht mehr (länger) einvernehmlich. Auch hierfür braucht man die relevanten Informa-

tionen, dazu scheint das Wissen zu gehören/gehört das Wissen, welche sexuellen Handlungen einem Lust bereiten und welche eben nicht. Als Antwort auf die Frage, ob Zustimmung unter Druck tatsächlich Zustimmung ist und ob es für Männer rational ist anzunehmen, dass eine Frau zustimmt, wenn sie passiv bleibt, argumentiert Pineau dafür, dass es eben wenig rational ist, davon auszugehen, dass Frauen in Sex einwilligen, der ihnen selbst keinerlei Befriedigung verschafft (vgl. Pineau 1989). Die Idee hier ist eine ähnliche: Um zu wissen, ob man in eine bestimmte sexuelle Handlung einwilligt, muss man etwas über diese Handlung und über sich selbst wissen; man muss wissen, welche Handlung (und mit wem) vollzogen werden soll und ob man selbst diese Handlung mag oder zumindest tolerieren kann.¹⁸ Um zu wissen, ob man eine bestimmte sexuelle Handlung mag, muss man etwas über die eigenen Bedürfnisse und sexuellen Wünsche wissen. Zustimmung ist also zumindest insofern mit der Qualität von Sex verbunden, als man für gültige Zustimmung etwas über die eigenen Bedürfnisse und Wünsche wissen muss – man muss wissen, welchen sexuellen Aktivitäten man überhaupt Zustimmung zukommen lassen möchte.¹⁹

Man könnte einwenden, dass diese Vermischung von Zustimmung zu und Qualität von Sex impliziert, dass sexuell unerfahrene Personen keine Zustimmung geben können, weil sie nicht wissen, was sie befriedigt oder welche sexuellen Wünsche sie haben. Aber um etwas über die eigenen sexuellen Bedürfnisse zu wissen, muss man nicht notwendigerweise sexuell erfahren sein – es reicht vielmehr, die Möglichkeit gehabt zu haben, den eigenen Körper zu erkunden – und diese Ansicht ist alles andere als neu, sogar in dem sonst wenig emanzipatorischen Film *Shades of Grey* wird der Protagonistin geraten, selbst an sich auszuprobieren, was sie mag, und auch bei *Bridgerton* wird der Protagonistin Daphne dieser Tipp gegeben. Zudem soll hier nicht gezeigt werden, dass das Wissen über die eigenen Bedürfnisse eine notwendige Bedingung von gültiger Zustimmung ist, sondern vielmehr, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen Fragen der Zustimmung und Fragen

18 Natürlich wird es auch immer wieder Situationen geben, in denen man zu sexuellen Handlungen einwilligt, nicht um selbst Befriedigung zu erlangen, sondern aus anderen Gründen. Das ist aber sicher nicht die Norm und wird hier erstmal außen vorgelassen.

19 Hierzu gehört natürlich auch, die richtigen Begriffe zu haben, um die eigenen sexuellen Bedürfnisse und Wünsche zu artikulieren. Siehe hierfür Fricker 2007 zu epistemischer Ungerechtigkeit und Crerar 2016 zu Tabus und hermeneutischer Ungerechtigkeit.

nach der Qualität von Sex und dass dieser Zusammenhang in moralischen Theorien der Zustimmung stärker berücksichtigt werden sollte.

An dieser Stelle sollten wir kurz verweilen, denn tatsächlich lässt sich der Einwand oben auf ein grundlegendes Problem zurückführen. Bislang habe ich wenig darüber gesagt, was eigentlich unter gutem Sex zu verstehen ist; der Einfachheit halber bin ich davon ausgegangen, dass guter Sex zumindest in irgendeiner Weise mit sexueller Befriedigung oder sexueller Lust zusammenhängt. Dies ist aber nicht notwendigerweise der Fall, genauso wenig wie die Befriedigung sexueller Bedürfnisse mit der Empfindung von sexueller Lust gleichgesetzt werden kann. Sexuelle Lust, zum Beispiel durch die Stimulation von Sexualorganen, kann empfunden werden, ohne dass die eigenen sexuellen Bedürfnisse befriedigt werden, und die Befriedigung der eigenen sexuellen Bedürfnisse, zum Beispiel das Ausleben bestimmter Phantasien, muss nicht zwangsläufig zum Empfinden sexueller Lust führen. Weiterhin können wir Sex als qualitativ gut bewerten, etwa weil er als symbolische Beilegung von Partnerschaftskonflikten dient oder den Wunsch nach einem Kind erfüllt, ohne dass dieser Sex etwas mit der Befriedigung unserer Bedürfnisse oder sexueller Lust zu tun hat.²⁰ Was wir als guten Sex empfinden und was nicht, ist klarerweise komplexer und kann nicht durch den Verweis auf sexuelle Lust oder sexuelle Bedürfnisse beantwortet werden. Tatsächlich haben Kleinplatz und Ménard (2020) in einer großangelegten Studie gezeigt, dass es kaum Parameter dafür gibt, was einzelne Individuen und Paare als guten Sex beschreiben; schließlich können sowohl die eigenen sexuellen Bedürfnisse als auch die Empfindung von sexueller Lust zwar gesellschaftlich geprägt sein und in Zusammenhang mit der menschlichen

20 Man könnte sogar so weit gehen zu sagen, dass bestimmte Formen sexueller Befriedigung und Erfüllung voraussetzen, dass sie nicht gezielt angestrebt werden, etwa weil uns diese Bedürfnisse nicht bewusst sind oder sie erst im Moment der sexuellen Interaktion entstehen. Wenn diese Möglichkeit eingeräumt werden soll, dann kann weder sexuelle Lust noch Erfüllung sexueller Bedürfnisse Gegenstand von einer sexuellen Aushandlung im Sinne von Zustimmung sein. Allerdings soll es hier nicht darum gehen, guten Sex als notwendige Bedingung von moralisch legitimen Sex zu bestimmen – schon gar nicht, wenn guter Sex ausschließlich als Bedürfnisbefriedigung oder Erfüllung von sexueller Lust verstanden wird –, sondern vielmehr generell zu zeigen, dass die Frage nach gutem Sex in unseren Überlegungen zu Zustimmung eine Rolle spielen sollte. Ich danke [G1] für die detaillierte Auseinandersetzung mit diesen Fragen.

Anatomie stehen, sind aber dennoch subjektive Empfindungen und daher von Person zu Person unterschiedlich.

Allerdings muss es einige objektiv feststellbare Bedingungen geben, ohne die wir weder guten Sex haben können noch überhaupt in der Lage sind, uns sexuell zu entfalten und herauszufinden, wie sich guter Sex für uns anfühlt. Zunächst müssen unsere sexuellen Interaktionen freiwillig stattfinden, unter Druck können wir uns weder sexuell frei entfalten noch guten Sex erleben.²¹ Das heißt, eine Voraussetzung für guten Sex ist, dass die sexuelle Handlung moralisch legitim ist. Des Weiteren – und dies ist die wichtige Erkenntnis von v. Wedelstaedts Ausführungen – muss unserem Gegenüber etwas daran liegen, dass wir uns sexuell entfalten können, die sexuelle Interaktion muss also auf Augenhöhe passieren. Guter Sex hat somit als Grundbedingung, dass die sexuelle Handlung eine gewisse moralische Güte aufweist. Und um guten Sex zu haben, muss die Interaktion so gestaltet sein, dass wir zumindest die Möglichkeit hätten, unsere sexuellen Wünsche und Bedürfnisse auszuleben. Guter Sex setzt also voraus, dass wir etwas über unsere eigenen Bedürfnisse wissen oder die Möglichkeit haben, etwas über unsere eigenen Bedürfnisse zu erfahren, und dass wir den Raum bekommen, diese auszuleben (oder auszuprobieren). Dies bedeutet aber weder, dass Sex, der moralisch legitimiert und durch moralische Güte und freie sexuelle Entfaltung gekennzeichnet ist, dann tatsächlich auch gut sein muss, noch bedeutet es, dass guter Sex notwendigerweise authentisch sein muss. Es ist also, erstens, möglich, in erwartbar schlechten Sex einzuwilligen, solange dieser sich in einem Rahmen bewegt, in dem die eigene sexuelle Entfaltung – sowie natürlich die sexuelle Entfaltung des Gegenübers – potentiell stattfinden könnte; zum Beispiel in Fällen, in denen eine Person die sexuelle Fantasie der anderen Person umsetzt, obwohl dieser Sexakt nicht ihrer eigenen Vorstellung von gutem Sex entspricht – wissend, dass ihr Gegenüber auch ihre sexuellen Fantasien mitträgt.²² Zweitens hat Sex, der authentisch ist, zwar ein größeres Potential, auch gut zu sein, aber auch nicht-authentischer Sex kann gut sein – vorausgesetzt, die Handlung ist moralisch legitimiert und zeichnet sich durch moralische Güte und potentielle freie Entfaltung aus.²³

21 Diese Beziehung von Zustimmung und der Qualität von Sex wird im Übrigen weitestgehend anerkannt.

22 Ich danke [G2] für die detaillierte Auseinandersetzung mit diesen Fragen.

23 Ich danke Gottfried Schweiger für Impulse zu diesen Erörterungen.

Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn Frauen innerhalb sexistischer Gesellschaften bestimmte Rollenvorstellungen internalisieren und sexuelle Befriedigung empfinden, wenn sie sich selbst als sexuelles Objekt inszenieren – innerhalb dieser sexistischen Rollenvorstellungen haben wir es mit „falschen“ Interessen und Bedürfnissen zu tun, deren Umsetzung trotzdem von den agierenden Personen als guter Sex empfunden werden kann. Hier stellt sich freilich die Frage, inwieweit diese subjektive Sichtweise mit den objektiven Standards von beispielsweise freier sexueller Entfaltung vereinbar ist; schließlich könnte man argumentieren, dass die Frau, die sich selbst als sexuelles Objekt inszeniert, eben nicht frei ist, sich sexuell zu entfalten. Tatsächlich bewegen wir uns hier auf einem schmalen Grat zwischen der Entfaltung von echten und ideologisch „falschen“ Interessen und Bedürfnissen; angesichts der Fragmentierung sexistischer Gesellschaften, in denen bestimmte sexistische Rollenbilder zwar vorherrschend sind, andere sexuelle Möglichkeiten aber nichtsdestotrotz zugänglich sind, lässt sich hier dennoch von sexueller Entfaltung sprechen.²⁴

Ich habe gezeigt, dass Zustimmung sich unter anderem auf das Kriterium der Informiertheit beruft, was aber nur dann gegeben ist, wenn wir wissen, wie sich guter Sex anfühlt, oder wir die Möglichkeit haben, das herauszufinden. Kommen wir nun zu zwei weiteren Gründen, warum Überlegungen zu sexueller Zustimmung und Überlegungen zu der Qualität von Sex nicht scharf voneinander zu trennen sind. Zustimmung beruft sich auch auf das Kriterium der Handlungsfähigkeit. Sexuelle Zustimmung kann nur dann gültig sein, wenn sie freiwillig gegeben wird. Die grundlegende Idee ist: Um Zustimmung freiwillig zu geben, muss eine Person gerechtfertigte Alternativen oder Wahlmöglichkeiten haben. Handlungsfähigkeit ist also weder gegeben, wenn uns mit Gewalt gedroht wird oder wir unter Druck gesetzt werden, noch wenn wir uns in starken Machtgefällen befinden. Der Grund dafür ist, dass wir in starken Machtunterschieden nicht die freie Wahl haben, uns auch anders zu entscheiden. Archard diskutiert beispielsweise den Fall von Richard und Mary. Richard ist ein Milliardär, der mit der armen Mary einvernehmlichen Sex hat. Allerdings gibt es hier einige Probleme, die uns daran zweifeln lassen könnten, dass der Sex zwischen Richard und Mary wirklich einvernehmlich ist; zum Beispiel könnte Richard sein Geld

24 Dieser Einwand verdient eine stärkere Auseinandersetzung, die ich an dieser Stelle nicht liefern kann. Für eine detaillierte Aufarbeitung des Problems, siehe Hänel 2021a und 2021b.

und seinen Einfluss benutzen, um Mary mit Konsequenzen zu drohen, wenn sie nicht einwilligt (Mary könnte dies klarerweise nicht tun, was Richard die größere Macht gibt), oder Richard könnte Mary eine große Summe Geld bieten, wenn sie einwilligt (Archard 1998, 55–60) Die Frage, die sich hier stellt, ist, inwieweit Mary auf das Geld angewiesen ist, um zu (über)leben. Wie auch immer wir diese Frage beantworten, scheint offensichtlich, dass Richard und Mary sehr ungleiche Startbedingungen haben und ungleiche Alternativen und Möglichkeiten – Mary hat damit keine Möglichkeit, das sexuelle Angebot abzulehnen oder so zu verändern, dass es ihren Bedürfnissen entspricht. Handlungsfähigkeit setzt also voraus, dass wir Alternativen haben, und diese scheinen noch weitreichender zu sein als nur die Alternative, den Sex abzulehnen. Wenn dies aber der Fall ist, dann setzt Handlungsfähigkeit zumindest in sexuellen Kontexten auch voraus, dass wir mit sexuellen Alternativen vertraut sind – dass wir also wissen, was sexuell möglich ist und was davon uns befriedigt.

Zustimmung, so die feministische Kritik, verändert nichts an unserer eingeschränkten Handlungsfähigkeit innerhalb sexistischer Gesellschaften. Die Annahme ist, dass gerade Frauen innerhalb von sexistischen oder patriarchalen Gesellschaften bei sexuellen Handlungen eben nicht immer (voll) handlungsfähig sind. Und tatsächlich ist die Debatte um Zustimmung aus der feministischen Forderung entstanden, dass die Möglichkeit von Frauen, über ihre eigenen Körper zu entscheiden, primäre Voraussetzung der sexuellen Ethik werden muss. Handlungsfähigkeit von Frauen war Ausgangspunkt der philosophischen Diskussion um Zustimmung. Die gegenwärtige Debatte mit dem Fokus auf definitorischen und auf Beweisen beruhenden Fragen vernachlässigt diesen Aspekt allerdings. Hier rückt die Frage in den Vordergrund, was als Zustimmung gilt, wo die Grenzen der Zulässigkeit liegen und welche Formen der Unwissenheit Schuld entschuldigen. Während damit zwar die Möglichkeiten von Zwang, Täuschung und Fehlkommunikation diskutiert werden können, lassen sich doch nur schwer Folgerungen bezüglich der wandelnden Handlungsfähigkeit von beteiligten Personen ziehen, die sozial ungleich aufgestellt sind. Überlegungen dazu, dass Handlungsfähigkeit innerhalb einer Begegnung von zwei oder mehreren Personen dynamisch ist, wie Handlungsfähigkeit sich im Laufe eines Lebens entwickelt und inwieweit Handlungsfähigkeit abhängig ist von einem größeren sozialen Kontext, treten hier notwendigerweise in den Hintergrund – eine zumindest fragwürdige Auslassung, sollte es doch bei sexueller Zustimmung vor allem um Handlungsfähigkeit gehen.

Insbesondere unter Betrachtung sexueller Begegnungen, bei denen zwar Zustimmung eingeholt wurde, die aber dennoch unerwünscht waren, lässt sich sehen, dass das gegenwärtige Verständnis von Zustimmung wenig an unserer tatsächlichen Handlungsfähigkeit ändern kann. Anders ausgedrückt: Das feministische Verständnis von Handlungsfähigkeit ist stärker als das weit verbreitete philosophische Verständnis, das Handlungsfähigkeit als einfache Fähigkeit zum Handeln sieht.²⁵ Nach dem feministischen Verständnis ist Handlungsfähigkeit wichtig, damit wir unsere Lebensprojekte vor dem Hintergrund sozialer und materieller Ungleichheit innerhalb einer Gemeinschaft oder Gesellschaft so modellieren können, dass sie unseren Werten, Beziehungen und Plänen entsprechen, also eben nicht auf eine intendierte Handlung beschränkt. Vereinfacht gesagt, bedeutet Handlungsfähigkeit also, die Wahl zwischen mehreren Alternativen zu haben; dies kann am Beispiel von Mary und Richard illustriert werden, bei dem Mary, um wirklich Handlungsfähigkeit zu besitzen, mehr Alternativen brauchte als die Wahl, Sex zu haben, den sie nicht haben will, oder keinen Sex zu haben, aber dafür auch kein Geld, um sich Essen zu kaufen.

Handlungsfähigkeit haben wir nicht einfach, sondern wir können diese innerhalb unserer sozialen Beziehungen aushandeln. Damit ist es aber auch normativ signifikant, dass wir die Möglichkeit haben, Handlungsfähigkeit auszuhandeln – trotz der materiellen und sozialen Ungleichheit, in der wir uns befinden.²⁶ Innerhalb von sozialen Bedingungen, die einigen mehr und anderen weniger Handlungsfähigkeit zugestehen beziehungsweise entsprechend gute oder schlechte Positionen schaffen, kann nicht davon ausgegangen werden, dass Personen allein durch die Möglichkeit, „ja“ oder „nein“ zu sagen, schon Handlungsfähigkeit haben. Das feministische Verständnis von Handlungsfähigkeit beinhaltet also, dass wir nicht nur die Möglichkeit brauchen, unerwünschten Sex abzulehnen, sondern unsere sexuellen Projekte auch nach unseren eigenen Bedürfnissen und Wünschen entwerfen und verfolgen können. So gehört auch nach Kukla (2018) positive sexuelle Handlungsfähigkeit genauso zu moralischen Fragen um Sex und sexuelle Autonomie wie die negative Freiheit, vor sexuellem körperlichen Schaden bewahrt zu werden. Kukla beruft sich hier auf die Weltgesundheitsorganisation (WHO), nach der sexuelle Gesundheit auch die Möglichkeit beinhaltet,

25 Vgl. Haslanger 2019, 111.

26 Siehe dazu sowohl Ward (Dissertation), Kapitel 1 und Ortner 2006, 144–5.

befriedigende und sichere sexuelle Erfahrungen zu machen.²⁷ Zustimmungstheorien von sexuellen Bedürfnissen und Wünschen abzukoppeln gibt demnach ein eingeschränktes Bild dessen, was sexuelle Handlungsfähigkeit bedeuten sollte.²⁸ Es gibt somit gleich zwei Gründe, davon auszugehen, dass zumindest die eigenen sexuellen Bedürfnisse und Wünsche eine Rolle in unseren moralischen Überlegungen zu Zustimmung spielen sollten – wir sind weder hinreichend informiert noch hinreichend handlungsfähig, um unsere gültige Zustimmung zu geben, wenn wir unsere eigenen sexuellen Bedürfnisse nicht kennen.

Schlussendlich kann Zustimmung auch zu schädlichem, weil beispielsweise erniedrigendem oder entfremdeten Sex gegeben werden. Wir können uns vollkommen autonom dafür entscheiden, Sex zu haben, der uns nicht gut tut; zum Beispiel, weil wir lieber erniedrigenden und unangenehmen Sex haben als gar keinen (ganz nach Nagels bekannter Schlussfolgerung, schlechter Sex sei besser als gar kein Sex²⁹) oder weil unser Partner sich schlicht nicht dafür interessiert, was auch uns Befriedigung geben würde³⁰. Gerade unter Berücksichtigung der Tatsache, dass unsere Interessen und Vorlieben immer auch sozial geprägt sind und wir somit in einer sexistischen Gesellschaft oftmals auch von sexistischen Bedürfnissen geleitet werden, ist es zumindest nicht vollkommen abwegig, davon auszugehen, dass einige unserer Interessen und Vorlieben erniedrigend oder entfremdend sind.³¹ Die Idee ist nicht neu: Unterdrückte und sozial benachteiligte Personen machen sich an ihrer eigenen Unterdrückung mitschuldig, indem sie selbst benachteiligende Präferenzen ausformen, in der philosophischen Debatte bekannt als „adaptive Präferenzen“. Statt der eigenen Unterdrückung kritisch gegenüber zu stehen oder Widerstand zu leisten, begnügen sich einige mit ihrer sozialen Position, indem sie ihre Interessen und Wünsche dieser angleichen. Das wird unter

27 Siehe „Sexual Health,“ World Health Organization: http://www.who.int/topics/sexual_health/en/. Vgl. Kukla 2018, 3.

28 Ich werde im nächsten Punkt noch ausführlicher auf die sexuelle Handlungsfähigkeit eingehen.

29 Siehe Nagel 2017, 50.

30 Vgl. Kukla 2018, 7.

31 Siehe Khader (2011) für eine grundlegende Diskussion über adaptive Präferenzen und Hänel (2018) für eine Diskussion zu falschen, weil ideologischen Interessen in Bezug auf Sexismus.

anderem deutlich in der feministischen Debatte um Pornographie und sexuelle Objektifizierung, so argumentiert Catharine MacKinnon, dass Frauen zu dem werden, als was Männer sie sehen – wenn Männer Frauen als sexuelle Objekte sehen, so werden Frauen auch dazu (MacKinnon 1983, 1987, 1989). Dies impliziert zumindest teilweise, dass Frauen sich selbst in die Rolle des sexuellen Objekts begeben und darüber ihren Wert definieren.

In Bezug auf Heteronormativität – also der sozialen Norm, eine heterosexuelle Beziehung anzustreben – beschreibt Adrienne Rich eindrucksvoll, dass Frauen auch bei möglicher (sexueller) Anziehung zu anderen Frauen dennoch eine heterosexuelle Inklination verspüren; eine Präferenz, die sie nach Männern als Beziehungspartnern suchen lässt (Rich 2003, 17). Wenn es aber nicht nur potenziell möglich ist, dass wir erniedrigenden oder entfremdenden sexuellen Handlungen unsere Zustimmung geben, sondern vor allem für Frauen, die innerhalb einer sexistischen Gesellschaft sozialisiert werden, sogar sehr wahrscheinlich, dann vermag Zustimmung uns zumindest nicht vor allen schädlichen sexuellen Praktiken zu schützen. Stattdessen brauchen wir eine tiefere Auseinandersetzung darüber, was unsere sexuellen Bedürfnisse sind und warum wir diese haben – und auch dies sind Fragen nach der (potentiellen) Qualität von Sex, den wir haben.

Diese drei Gründe legen nahe, dass die Zustimmungsdebatte durch Überlegungen zur Qualität von Sex bereichert werden sollte. Ich werde im letzten Abschnitt kurz aufzeigen, was dies für die Zustimmungsdebatte bedeuten könnte.

4. Warum die gegenwärtige Debatte um Zustimmung verkürzt ist: Plädoyer für besseren Sex

Erniedrigender oder entfremdender Sex ist weder schön noch befriedigend für uns. Wenn wir aber Zustimmung als einziges moralisches Werkzeug betrachten, ohne gleichzeitig zu berücksichtigen, was für eine Rolle die Qualität des Sexes spielt, dann ist einvernehmlicher erniedrigender oder entfremdender Sex moralisch legitim. Dies widerspricht nicht nur unseren Intuitionen, es ist auch moralisch nicht unproblematisch und legt nahe, dass die potentielle Qualität von Sex bei unseren moralischen Überlegungen eine Rolle spielen sollte. Diese Ansicht wird durch zwei weitere Gründe untermauert: Weder das Kriterium der Informiertheit noch das Kriterium der Handlungsfähigkeit können sich voll entfalten, solange Überlegungen zur Qualität von Sex in Zustimmungstheorien keine Rolle spielen. Wir müssen, um unsere

gültige Zustimmung geben zu können, sowohl etwas darüber wissen, was für sexuelle Bedürfnisse und Wünsche wir haben, als auch was für sexuelle Alternativen es für uns geben könnte.

Diese Ausführungen legen nun zwei Möglichkeiten nahe: Zum einen könnten wir uns dafür entscheiden, dass Zustimmung kein hilfreiches moralisches Kriterium ist, um zu bestimmen, was legitimer Sex ist. Zum anderen könnten wir dafür plädieren, dass Zustimmung als wichtiges moralisches Kriterium durch Überlegungen zur Qualität von Sex bereichert werden sollte – so wie ich es schon oben kurz angemerkt habe. Ich möchte hier für die zweite Möglichkeit plädieren, denn angesichts der oben ausgeführten Argumente scheinen Überlegungen zur Qualität von Sex wichtige Erkenntnisse darüber liefern zu können, wie die notwendigen Kriterien für gültige Zustimmung ausbuchstabiert werden müssen. Dies ist klarerweise wichtig, denn Zustimmung ist ein wesentliches Werkzeug, um unsere Einwilligung zum Sex zu äußern und Verantwortung für die sexuelle Handlung zu übernehmen; in der Praxis – und in der rechtlichen Umsetzung – ist Zustimmung derzeit die einzige Möglichkeit, einen moralischen Maßstab dafür zu schaffen, wann Sex legitim ist und wann nicht. Allerdings wird Zustimmung in der gegenwärtigen Debatte verkürzt diskutiert und wir sollten die Debatte durch Überlegungen zur Qualität von Sex ergänzen. Hier müsste detaillierter ausbuchstabiert werden, welche Rolle die Qualität von Sex in Definitionen von Zustimmung haben muss. Wie ich oben kurz thematisiert haben, kann die Qualität von Sex keine notwendige Voraussetzung zu moralisch gültigem Sex sein, vielmehr lässt sich mit Sicherheit festhalten, dass moralisch gültiger Sex eine notwendige Voraussetzung für guten Sex ist. Dennoch legen die obigen Ausführungen nahe, dass Überlegungen zur Qualität von Sex auch einen entscheidenden Beitrag zu Theorien zur sexuellen Zustimmung liefern können und sollten.

Interessanterweise ergeben sich aus den Überlegungen zur Qualität von Sex in Bezug auf sexuelle Zustimmung noch weitere Implikationen für die gegenwärtige Zustimmungsdebatte. Um gültige Zustimmung zu geben, müssen wir nicht nur etwas über unsere Bedürfnisse und Wünsche *wissen*, sondern wir müssen diese auch *mitteilen können*. Daraus ergibt sich, erstens, dass Zustimmung weitaus mehr ist als ein einfaches „Ja“ oder „Nein“. Der gegenwärtige Trend in der Zustimmungsdebatte, sexuelle Zustimmung als kommunikativen Prozess oder Aushandlungsprozess zu verstehen, kann auch dafür sorgen, dass wir nicht nur unsere Zustimmung, sondern auch unsere Bedürfnisse adäquat übermitteln können. Wie oben diskutiert, ist gera-

de Kuklas Ansatz und ihr Rückgriff auf Praktiken aus der BDSM-Community hier gewinnbringend. Die Diskussion um Zustimmung als sexuelle Kommunikation ergibt sich vor allem aus dem Kriterium der Handlungsfähigkeit. Handlungsfähigkeit ist nicht nur die Möglichkeit, zwischen Sex oder keinem Sex zu unterscheiden, sondern vielmehr sexuelle Alternativen in Bezug auf unsere spezifischen sexuellen Bedürfnisse zu haben sowie die Möglichkeit, entsprechende Pläne zu machen und diese in sozialen Beziehungen auszuüben. Nach Kukla (2018) verengt die gegenwärtige Debatte das Phänomen der Zustimmung, da sie sexuelle Sprache notwendigerweise als Einwilligung oder Ablehnung interpretiert, und zeichnet zudem ein falsches Bild davon, was sexuelle Kommunikation eigentlich ist. Schließlich ist nur ein kleiner Teil dieser Kommunikation darauf ausgerichtet, nach Zustimmung zu fragen oder Zustimmung zu geben; sexuelle Kommunikation reicht vielmehr vom Flirten bis zum Artikulieren von Wünschen und Bedürfnissen als gegenseitigem „Antörnen“. Umso erstaunlicher ist es, dass wir uns ausschließlich darüber unterhalten, wann Sex gefährlich werden kann, wann wir wie verletzt werden können und welcher Sex als moralisch problematisch gelten sollte. Sexuelle Kommunikation, die unsere Handlungsfähigkeit als Ausgangspunkt nimmt, sollte auch darauf ausgerichtet sein, wie wir kommunizieren müssen, um uns auszuprobieren und unsere sexuellen Bedürfnisse zu befriedigen. Die Idee ist einfach: Erst wenn wir über unsere Bedürfnisse sprechen können, können wir auch sexuelle Handlungsfähigkeit entwickeln.

Zweitens zeigen diese Überlegungen, dass Zustimmung als sexuelle Kommunikation an die Debatte um epistemische Ungerechtigkeiten anknüpfen muss, um sicherzustellen, dass wir unsere Bedürfnisse tatsächlich äußern können und auch das notwendige Vokabular dafür haben. Nach Miranda Fricker (2007) gibt es zwei paradigmatische Fälle von epistemischer Ungerechtigkeit, testimoniale Ungerechtigkeit und hermeneutische Ungerechtigkeit. Hermeneutische Ungerechtigkeit behandelt das Problem, dass manchen Personen aufgrund ihrer Mitgliedschaft in einer marginalisierten sozialen Gruppe die Möglichkeit fehlt, gleichberechtigt an der Erarbeitung kollektiver hermeneutischer Ressourcen mitzuarbeiten. Dies führt dann wiederum dazu, dass marginalisierte Erfahrungen innerhalb dieser Ressourcen weniger gut vertreten sind und es marginalisierten Personen so manchmal unmöglich ist, ihre eigenen Erfahrungen adäquat zu verstehen oder zu kommunizieren. Dieses Problem stellt sich auch in Bezug auf sexuelle Erfahrungen, zum Beispiel, indem sexualisierte Gewalt (vgl. Hänel 2020; Jenkins 2017) oder sexuelle Orientierung (vgl. Diaz-Leon 2017; Hall

2017) nicht adäquat kommuniziert werden können. Des Weiteren gibt es viele Möglichkeiten, andere zum Schweigen zu bringen und so davon abzuhalten, ihre Bedürfnisse oder Wünsche mitzuteilen – Gewalt, testimoniale Ungerechtigkeit, testimoniales Ruhigstellen und testimoniales Ersticken. Personen können mit Gewalt oder der Androhung von Gewalt zum Schweigen gebracht werden. Personen können testimoniale Ungerechtigkeit erfahren, indem ihren Aussagen weniger Glaubwürdigkeit gegeben wird, als ihnen eigentlich zusteht, allein aufgrund der Tatsache, dass der Hörer ein Vorurteil gegenüber der sozialen Gruppe hegt, dem die Sprecherin angehört (vgl. Fricker 2007). Personen können aber auch ruhiggestellt werden, indem bestimmte Vorurteile der Hörer dazu führen, dass sie die verbale Interaktion mit der Sprecherin gar nicht erst eingehen (vgl. Dotson 2011; sowie Fricker 2007 zu „präventiver testimonialer Ungerechtigkeit). Und Personen können testimonial erstickt werden, indem die Sprecherin einen verbalen Austausch meidet, weil sie auf Grundlage der eigenen diskriminierenden Erfahrungen davon ausgehen muss, dass ihre Glaubwürdigkeit herabgesetzt wird/ist (vgl. Dotson 2011). Wir müssen also nicht nur die richtigen Begriffe besitzen, um uns adäquat zu verständigen, sondern auch die Fähigkeit haben, diese Begriffe einzusetzen (vgl. Bratu & Hänel 2021).

Literatur

- Alcoff, Linda. 2009. „Discourses of Sexual Violence in a Global Framework“. *Philosophical Topics* 37 (2): 123–39. DOI: 10.5840/philtopics20093728.
- Alexander, Larry. 2014. „The Ontology of Consent“. *Analytic Philosophy* 55 (1): 102–113. DOI: 10.1111/phib.12035.
- . 1996. „The Moral Magic of Consent“. *Legal Theory* 2 (3): 165–74. DOI: 10.1017/S1352325200000471
- Anderson, Michelle. 2005a. „Negotiating Sex“. *Southern California Law Review* 41: 101–40.
- Anderson, Scott. 2005b. „Sex under Pressure: Jerks, Boorish Behavior, and Gender Hierarchy“. *Res Publica* 11: 349–369. DOI: 10.1007/s11158-005-5762-z
- Archard, David. 2018. „Sexual Consent“. In *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent*, herausgegeben von Andreas Müller & Peter Schaber, 174–84. London/New York: Routledge.
- . 2008. „Informed Consent: Autonomy and Self-Ownership“. *Journal of Applied Philosophy* 25 (1): 19–34. DOI: 10.1111/j.1468-5930.2008.00394.x.
- . 2007. „Book Reviews on Sexual Consent“. *Journal of Applied Philosophy* 24 (2): 209–21.

- . 1998. *Sexual Consent*. Boulder: Westview Press.
- Bratu, Christine und Hilkje Hänel. 2021. „Varieties of Hermeneutical Injustice: A Blueprint“. *Moral Philosophy and Politics* 8 (2): 331–50. DOI: 10.1515/mopp-2020-0007.
- Conly, Sarah. 2004. „Seduction, Rape, and Coercion“. *Ethics* 115 (1): 96–121. DOI: 10.1086/421981.
- Crerar, Charlie. 2016. „Taboo, Hermeneutical Injustice, and Expressively Free Environments“. *Episteme* 13 (2). DOI: 10.1017/epi.2015.35.
- De Boer, Tracy. 2015. „Disability and Sexual Inclusion“. *Hypatia* 30 (1): 66–81. DOI: 10.1111/hypa.12118.
- Diaz-Leon, Esa. 2017. „Sexual Orientation as Interpretation? Sexual Desires, Concepts, and Choice“. *Journal of Social Ontology* 3 (2): 231–48. DOI: 10.1515/jso-2016-0028.
- Dotson, Kristie. 2011. „Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing“. *Hypatia* 26 (2): 236–57. DOI: 10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x.
- Elman, Julie P. 2012. „Crippling Safe Sex: Life Goes On’s Queer/Disabled Alliances“. *Journal of Bioethical Inquiry* 9 (3): 317–326. DOI: 10.1007/s11673-012-9379-6.
- Fricker, Mirand. 2007. *Epistemic Injustice: The Ethics and Power of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Hänel, Hilkje. 2018. „What Is a Sexist Ideology? Or Why Grace Didn’t Leave“. *Ergo* 5 (34): 899–921. DOI: 10.3998/ergo.12405314.0005.034.
- . 2020. „Problems of Conceptual Amelioration: The Question of Rape Myths“. *Journal of Social Philosophy* (online preview). DOI: 10.1111/josp.12381.
- . 2021a. *Sex und Moral: Passt das Zusammen?* Paderborn: Mentis.
- . 2021b. *Wer hat Angst vorm Feminismus*. München: C.H. Beck.
- Hall, Kim. 2017. „Queer Epistemology and Epistemic Injustice“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, herausgegeben von James Kidd, José Medina und Gaile Pohlhaus. London/New York: Routledge.
- Haslanger, Sally. 2019. „Agency within Structures and Warranted Resistance: Response to Commentators“. *Australasian Philosophical Review* 3 (1). DOI: 10.1080/24740500.2019.1705278.
- Hurd, Heidi. 1996. „The Moral Magic of Consent“. *Legal Theory* 2 (2): 121–46. DOI: 10.1017/S1352325200000434.
- Jenkins, Katharine. 2017. „Rape Myths and Domestic Abuse Myths as Hermeneutical Injustices“. *Journal of Applied Philosophy* 34 (2): 191–205. DOI: 10.1111/japp.12174.
- Kaak, Ayesha. 2016. „Conversational Phases in BDSM Pre-scene Negotiations“. *Journal of Positive Sexuality* 2: 47–52.

- Kattari, Shanna. 2015. „Getting It: Identity and Sexual Communication for Sexual and Gender Minorities with Physical Disabilities“. *Sexuality and Culture* 19: 882–99.
- Khader, Serene. 2011. *Adaptive Preferences and Women’s Empowerment*. Oxford: Oxford University Press.
- Kittay, Eva. 1999. *Love’s Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*. New York: Routledge.
- Kleinplatz, Peggy und Dana Ménard. 2020. *Magnificent Sex: Lessons from Extraordinary Lovers*. London: Routledge.
- Kukla, Quill R. 2021. „A Nonideal Theory of Sexual Consent“. *Ethics* 131: 270–92. DOI: 10.1086/711209.
- . 2018. „That’s What She Said: The Language of Sexual Negotiation“. *Ethics* 129: 1–28. DOI: 10.1086/698733.
- Langton, Rae. 1993. „Speech Acts and Unspeakable Acts“. *Philosophy and Public Affairs* 22: 293–330.
- Loick, Daniel. 2019. „...as if it were a thing, A Feminist Critique of Consent“. *Constellations*: 1–11. DOI: 10.1111/1467-8675.12421.
- MacKinnon, Catharine. 1989. *Towards a Feminist Theory of the State*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1987. *Feminism Unmodified*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1983. „Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence“. *Signs* 7: 515–544.
- Manson, Neil C. 2016. „Permissive Consent: A Robust Reason-Changing Account“. *Philosophical Studies* 173 (12): 3317–34. DOI: 10.1007/s11098-016-0665-8.
- McGregor, Joan. 1996. „Why When She Says No She Doesn’t Mean Maybe and Doesn’t Mean Yes: A Critical Reconstruction of Consent, Sex, and the Law“. *Legal Theory* 2: 175–208. DOI: 10.1017/S1352325200000483.
- Nagel, Thomas. 2017. „Sexual Perversion“. In *The Philosophy of Sex*, siebte Ausgabe, herausgegeben von Raja Halwani, Alan Soble, Sarah Hoffman & Jacob Held, 39–52. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Ortner, Sherry. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press.
- O’Shea, Tom. 2020. „Sexual Desire and Structural Injustice“. *Journal of Social Philosophy* 52 (4): 587–600. DOI: 10.1111/josp.12385.
- Pateman, Carole. 2007. „Contract and Social Change: A Dialogue between Carole Pateman and Charles W. Mills“. In *Contract and Domination*, herausgegeben von Carole Pateman und Charles Mills. Malden, Mass.: Polity Press.
- . 1988. *The Sexual Contract*. Stanford University Press.
- . 1980. „Women and Consent“. *Political Theory* 8 (2): 149–68. DOI: 10.1177/009059178000800202.

- Pineau, Lois. 1989. „Date Rape: A Feminist Analysis“. *Law and Philosophy* 8 (2): 217–43. DOI: 10.1007/bf00160012.
- Rich, Adrienne. 2003. „Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence“. *Journal of Women’s History* 15 (3): 11–48.
- Schulhofer, Stephen. 1998. *Unwanted Sex: The Culture of Intimidation and the Failure of Law*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Soble, Alan. 2002. „Antioch’s Sexual Offense Policy: A Philosophical Exploration“. In *The Philosophy of Sex*, vierte Ausgabe, herausgegeben von Alan Soble, 323–340. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Tadros, Victor. 2016. *Wrongs and Crimes*. Oxford: Oxford University Press.
- Tremain, Shelley. 2001. „On the Government of Disability“. *Social Theory and Practice* 27 (4): 617–636. DOI: 10.5840/soctheorpract200127432.
- v. Wedelstaedt, Almut K. 2020. „Gelungener Sex“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 7 (1): 103–32. DOI: 10.22613/zfpp/7.1.4.
- Ward, Caleb (Dissertation). *Agency, Responsibility and the Limits of Sexual Consent*, verteidigt am 2.11.2020, Stony Brook University.
- Wertheimer, Alan. 1996. „Consent and Sexual Relations“. *Legal Theory* 2 (2): 89–112. DOI: 10.1017/s1352325200000410.
- Williams, D. et al. 2014. „From SSC and RACK to the 4Cs: Introducing a New Framework for Negotiating BDSM Participation“. *Electronic Journal of Human Sexuality* 17.

