

Isabel Karremann | Gideon Stiening (Hg.)

Feministische Aufklärung in Europa ∞ The Feminist Enlightenment across Europe

ABHANDLUNGEN von Antoinina Bevan Zlatar, Astrid Dröse, Marion Heinz,
Dieter Hüning, Isabel Karremann, Annette Keilhauer, Claudia Opitz-Belakhal,
Pam Perkins, Ina Schabert, Lieselotte Steinbrügge, Gideon Stiening,
Lily Tonger-Erk und Miriam Wallraven

KURZBIOGRAPHIE Marianne Ehrmann (1755–1795)

DISKUSSION Beiträge von Barbara Becker-Cantarino und Gillian Dow

AKTUELLE DEBATTE Bernd Dörflinger: Kants Theorie der Menschenrassen



AUFKLÄRUNG

Interdisziplinäres Jahrbuch
zur Erforschung des 18. Jahrhunderts
und seiner Wirkungsgeschichte

Herausgegeben von
Martin Mulsow, Gideon Stiening
und Friedrich Vollhardt

Redaktion:
Udo Roth

Band 32 · Jg. 2020

Thema:
FEMINISTISCHE AUFKLÄRUNG

Herausgegeben von
Isabel Karremann und Gideon Stiening

FELIX MEINER VERLAG

ISSN 0178–7128

Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch für die Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. – Herausgegeben von Martin Mulsow, Gideon Stiening und Friedrich Vollhardt. – Redaktion: Dr. Udo Roth, Ludwig-Maximilians-Universität München.

© Felix Meiner Verlag 2020. Das Jahrbuch und alle in ihm enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Printed in Germany.

www.meiner.de/aufklaerung

INHALT

<i>Isabel Karremann / Gideon Stiening: Feministische Aufklärung in Europa – Skizze eines Forschungsprogramms</i>	5
<i>Marion Heinz: Paradigmen europäischer Sozialordnung: Aristoteles und Rousseau</i>	17
<i>Antoinina Bevan Zlatar: Reading Anne Clifford’s Books in the Company of Samuel Daniel</i>	35
<i>Isabel Karremann: Religion and the Feminist Enlightenment in England: The case of Mary Astell</i>	67
<i>Ina Schabert: Utopias of Female Government</i>	87
<i>Claudia Opitz-Belakhal: Orientalistische Phantasien in Montesquieus Perserbriefen (1721) und die Debatte über Politik, Polygamie und Geschlechterordnung</i>	103
<i>Astrid Dröse: Aufklärungsfeminismus und weibliche Poetik: Christiana Mariana von Ziegler zwischen Salonkultur und Gottsched-Kreis</i>	123
<i>Lily Tonger-Erk: Sieg der Beredsamkeit: Luise Gottsched als Rhetorikerin</i>	145
<i>Gideon Stiening: Feministische Vorurteilkritik. Dorothea Christiane Leporins Argumente wider das Verbot des Frauenstudiums</i>	173
<i>Annette Keilhauer: Weibliche Selbstthematization zwischen Selbstfindung und feministischer Gesellschaftskritik in der <i>Histoire de Madame de Montbrillant</i> von Louise d’Épinay</i>	205
<i>Lieselotte Steinbrügge: Françoise de Graffigny und Anne Robert Jacques Turgot im Streit um die Weibliche Aufklärung</i>	225
<i>Dieter Hüning: „Soll es denn aber immer mit dem andern Geschlecht so bleiben, wie es war und ist?“ Aufklärung und Emanzipation in Hippiels <i>Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber</i></i>	245

Miriam Wallraven: „O! My Unenlightened Country-Women!“ Education
and Enlightenment in Theoretical Feminist Texts of the 1790s 267

Pam Perkins: „Enlightened Strangers“: Charlotte Waldie Eaton and Late
Enlightenment Educational Travel 291

KURZBIOGRAPHIE

Sophie Forst: Marianne Ehrmann (1755–1795) 312

DISKUSSION

Barbara Becker-Cantarino: Feministische Forschung zur Frühen Neuzeit
und Aufklärung. Ein Rückblick auf das 20. Jahrhundert 323

Gillian Dow: Feminisms and Enlightenments. Women Writers,
pan-European Exchanges, and the Future Writing of Literary Histories . 351

AKTUELLE DEBATTE

Bernd Dörflinger: Universalismus der Verschiedenheit. Kants
naturhistorische Theorie der Menschenrassen – kein Fall von Rassismus 365

ISABEL KARREMANN / GIDEON STIENING

Feministische Aufklärung in Europa –
Skizze eines Forschungsprogramms

I. Aufklärung und Feminismus

Wie aufgeklärt war die Aufklärung, wenn sie nicht feministisch war? Dies ist die polemische Variante einer Frage, die man auch in der folgenden Weise formulieren kann: Wie aufgeklärt war die europäische Aufklärung im Hinblick auf rechtliche, politische, gesellschaftliche, religiöse und kulturelle Egalitätspostulate für beide Geschlechter, deren Verwirklichung ein ‚Zeitalter der Aufklärung‘ allererst in ein ‚aufgeklärtes Zeitalter‘ transformieren könnte? Die nachfolgenden Beiträge haben sich um Antworten auf diese Fragen bemüht. Dabei entstehen – und dies nicht ohne Kontroversen – in der Gesamtschau der Beiträge die Konturen eines Forschungsprogramms, deren forschungsgeschichtliche, historiographische und systematische Hintergründe und Bedingungen im Folgenden kurz zu skizzieren sind.

Sowohl die Erforschung der realgeschichtlichen Stellung der Frau in den streng hierarchisierten und weitgehend undurchlässigen Gesellschaftsständen des 18. Jahrhunderts¹ sowie deren Veränderung in rechtlicher, sozialer und kultureller Hinsicht² als auch die teilweise innovativeren Positionen in den ideengeschichtlichen Begründungen und Veranschaulichungen der Rolle der Frau in den Entwicklungen der Aufklärung³ hat durch die Transformationen des zumeist soziologischen und politologischen Feminismus der 1960er bis 1990er Jahre in die Kategorienordnungen der Gender-Studies erhebliche Anschläge erfahren.⁴ Dem all-

¹ Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 1: 1700–1815, München 1987, 124 ff.

² Siehe hierzu die ersten beiden Teile von Ute Gerhard (Hg.), *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, München 1997.

³ Siehe hierzu u. a. Barbara Becker-Cantarino, *Der lange Weg zur Mündigkeit. Frau und Literatur 1500 bis 1800*, Frankfurt am Main 1987.

⁴ Zu dieser Entwicklung vgl. u. a. Ruth Becker, Beate Kortendiek (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung: Theorie, Methoden, Empirie*, Wiesbaden 2010.

gemeinen *cultural turn* der Geisteswissenschaften korrespondierend ermöglichte dieser Paradigmenwechsel in der Geschlechterforschung vielfältige Innovationen, vor allem aber den Weg aus der Ecke einer wohlgelittenen Spezialforschung ins Zentrum vieler historischer und philosophischer Wissenschaften. Die Rede von einer ‚feministischen Forschung‘ zielt in ähnlicher Weise auf eine Zentrierung der Geschlechterfrage ab statt ihrer Separierung in eine Unterkategorie der Aufklärungsforschung: es geht nicht darum, eine ‚weibliche‘ Variante der Aufklärung zu konstatieren, oder eine thematische Nische zu bearbeiten, wie etwa die der Erziehung, zu welcher Frauen partikuläre Beiträge geleistet haben. Vielmehr besteht das Forschungsprogramm darin, Feminismus und Aufklärung engzuführen und ihre systematische Verschränkung zu belegen. Dazu gehört auch eine Historisierung der Vorstellung, was ‚feministisch‘ in der Aufklärung bedeuten konnte. Gemessen an heutigen Vorstellungen und Errungenschaften mag die Aufklärung als wenig feministisch erscheinen; heutige Maßstäbe für das lange 18. Jahrhundert anzulegen käme jedoch einer ahistorische Projizierung gleich, welche den Blick verstellt auf die spezifischen historischen Kontexte und diskursiven Konstellationen sowie das Selbstverständnis von Autorinnen und Autoren als ‚feministisch‘. Auch wenn sich der Terminus erst im 19. Jahrhundert etablierte, sind die Kontroversen um männliche Autorität – vor allem in der Ehe – und weibliche Partizipation an Bildung, Kultur, Besitz, politischen und gesellschaftlichen Strukturen sowie Forderungen nach einer Gleichheit der Geschlechter in Hinblick auf den Verstand ebenso wie auf das Recht in ihrem Wesen feministisch. Dass sich keine ungebrochene Linie vom 18. ins 21. Jahrhundert ziehen lässt, dass die weibliche Emanzipation sich nicht als ein gradliniger Fortschritt fassen lässt, mag Anlass zu einer feministisch getragenen Enttäuschung geben; den historischen Konturen einer feministischen Aufklärung können solcherart „progressivistische Annahmen“ und daraus resultierende Verallgemeinerungen der Aufklärung als nur maskulinistisch jedoch nicht gerecht werden.⁵ Manche Diskursstränge der Aufklärung waren dezidiert maskulinistisch, andere dezidiert feministisch; zwischen den Extrempolen, die von der Sonderanthropologie eines Rousseau und dem Cartesianismus Poullain de La Barres markiert werden,⁶ öffnet sich ein Raum vielstimmiger

⁵ Patricia Springborg, Mary Astell, *Theorist of Freedom from Dominance*, Cambridge 2005, 3–6.

⁶ Siehe dazu Siep Stuurman, François Poulain [sic] de La Barre and the Invention of Modern Equality. Cambridge, Mass. 2004, 20 f.: „In the larger spectrum of Enlightenment thought, Poulain stands at one extreme and Rousseau at the other. All Enlightenment discourses on gender and sexual difference are articulated in the tension-ridden space constituted by these extremes. It makes no sense to ask whether Poulain or Rousseau, or those situated somewhere in between, represent the ‚real‘ Enlightenment. They all do, and none of them does.“ Entsprechend verwehrt sich Stuurman gegen die Charakterisierung der Aufklärung als intrinsisch maskulinistisch und frauenfeindlich – „historical record does not bear out such contentions“ (vgl. 4).

Debatten um die Geschlechter, deren Rhetorik, Argumentationsstrategien und Zielsetzungen in weiten Teilen ebenso feministisch wie aufgeklärt sind: ihnen gilt unsere Aufmerksamkeit.

Bei allem produktiven Wandel im Übergang von den feministischen Geistes- und Sozialwissenschaften zu den kulturwissenschaftlichen Gender-Studies, die sich keineswegs auf den Bereich der *humanities* beschränkten,⁷ ist gleichwohl seit einiger Zeit für die Philosophie, für die Philologien und für die historischen Wissenschaften ein eigentümlicher Stillstand in methodischer und systematischer Hinsicht feststellbar. Ohne je geklärt zu haben, in welchem Verhältnis die von Judith Butler inthronisierten und seither fortentwickelten Begriffe und Kategorien der Gender-Studies bei aller kulturhistorischen Variabilität ihrer Inhalte zur Entwicklung der vor allem soziopolitisch zu erfassenden Realien und Ideen des neuzeitlichen Geschlechterverständnisse stehen, kurz in welchem Verhältnis eine kulturwissenschaftlich-skeptizistische zu einer soziopolitisch-geschichtsphilosophischen Frauen- und Geschlechterforschung steht, scheint sich das Innovationspotential der Gender-Forschungen erschöpft zu haben. Dies ist an zunehmend kritischen Positionsbestimmungen abzulesen, die keineswegs nur von außen an das Paradigma und deren Vertreterinnen und Vertreter herangetragen, sondern auch von innen heraus entwickelt werden.⁸ Darüber hinaus gibt es neue, vor allem sozialgeschichtliche Perspektivierungen der Stellung und gesellschaftlichen Funktion der Frau im 18. Jahrhundert, die sich weniger am ideengeschichtlichen Diskursen als an soziopolitische Realien abarbeiten.⁹ Selbst thematisch eher kulturwissenschaftlich ausgerichtete Studien bedienen sich zunehmend polit- bzw. sozialhistorischer Kategorien der Geschlechterforschung.¹⁰

Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass sich die historische Geschlechterforschung – mit bedeutenden Ausnahmen¹¹ – mehr mit der Frühen Neuzeit oder der Moderne und Postmoderne beschäftigte als mit dem späten 17. und 18. Jahrhun-

⁷ Robin Bauer, Helene Götschel (Hg.), *Gender in Naturwissenschaften. Ein Curriculum an der Schnittstelle der Wissenschaftskulturen*, Mössingen-Talheim 2006; Sabine Oertelt-Prigione, Vera Regitz-Zagrosek (Hg.), *Sex and Gender Aspects in Clinical Medicine*, London 2011.

⁸ Rita Casale, Barbara Rendtorff (Hg.), *Was kommt nach der Genderforschung? Zur Zukunft der feministischen Theoriebildung*, Bielefeld 2008; Sabine Hark, Paula-Irene Villa (Hg.), *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld 2016.

⁹ So u. a. Isabel Baudino, Jacque Carré, Cecile Révauger (Hg.), *The invisible Woman. Aspects of Women's Work in Eighteenth-Century Britain*, New York 2016.

¹⁰ Vgl. die Studie von Famerz Dabhoiwala, *The Origins of Sex. A History of the First Sexual Revolution*, London 2012.

¹¹ Vgl. hierzu u. a. Barbara Sollberg-Rilinger, *Europa im Jahrhundert der Aufklärung*, Stuttgart 2000, spez. 145 ff.; Barbara Taylor, Sarah Knott (Hg.), *Women, Gender and Enlightenment*, Basingstoke 2007; Sabine Koloch (Hg.), *Frauen, Philosophie und Bildung im Zeitalter der Aufklärung*, Berlin 2010; Ellen Pollak, *A Cultural History of Women in the Age of Enlightenment*, London 2016.

dert, d. h. mit der Epoche der Aufklärung. Ohne jeden Zweifel ist diese eigentümliche Zurückhaltung der kulturwissenschaftlichen Gender- bzw. sozial- und ideengeschichtliche Geschlechterforschung gegenüber der Aufklärung auf die kritische Distanz einiger Grundlagentheoretiker des Poststrukturalismus, wie Foucault oder Derrida, gegenüber jener ‚Bewegung‘ eines „Wandels durch Vernunft“¹² zurückzuführen, die in der Theorien- und Methodenbildung der Gender-Studies prägenden Einfluss ausübten. Für die französischen Meisterdenker, aber auch für Butler beginnt spätestens mit Kant das Elend der kapitalistischen Moderne, weil sich hier ein säkularer Rationalismus Bahn breche, der auch in geschlechterpolitischer Hinsicht die Errungenschaften von Humanismus und Renaissance wieder Preis gebe. Die Sicht auf die Aufklärung ist vor diesem Hintergrund zumeist eher negativ, was auch engagierte Texte einer jüngeren Aufklärungsforschung dokumentieren.¹³

In dieser nicht selten weltanschaulich motivierten Kritik an der Aufklärung gehen allerdings die historischen Eigentümlichkeiten dieser Epoche, ihre Leistungen und deren Grenzen – auch und gerade in geschlechterhistorischer Hinsicht – verloren. Dass viele der prominenten Aufklärer in Philosophie, Wissenschaften, Kunst und Kultur durchaus ‚unaufgeklärte‘ Verständnisse der Rolle der Frau in Staat und Gesellschaft, in Wirtschaft und Familie, in Kunst und Kultur hatten, ist weithin bekannt – kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es mit Blick auf die gesamteuropäischen Aufklärungsbewegungen zwischen 1650 und 1800 emanzipatorische und genuin feministische Konzepte, Modelle und Theorien gab, die keineswegs den Vorurteilen der Zeitgenossen ausgeliefert waren. An Wissenschaftlerinnen und Literatinnen wie Mary Astell, Émile de Châtelet oder Luise Adelgunde Victorie Gottsched, aber auch an Autoren wie Daniel Defoe, Christian Thomasius und noch Theodor Gottlieb von Hippel lässt sich dokumentieren, dass die Aufklärung *als Aufklärung* zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen ihrer Ausprägungen zu begründeten Vorstellungen von rechtlicher und moralischer, politischer und ökonomischer, intellektueller und kultureller Egalität der Geschlechter tendierte – und Egalität ist ein zentrales Anliegen der Aufklärung auch und gerade als feministischer Bewegung. Das mag man aus wortgeschichtlichen, polit- und sozialhistorischen oder rationalitätskritischen Gründen bestreiten; aufgeklärte Vernunft aber muss die Gleichheit zu einem ihrer

¹² So die präzise Formulierung für das Anliegen der Aufklärung durch Georg Schmidt, *Wandel durch Vernunft. Deutsche Geschichte im 18. Jahrhundert*, München 2009.

¹³ Vgl. hierzu u. a. Andreas Pečar, Damian Tricore, *Falsche Freunde. War die Aufklärung wirklich die Geburtsstunde der Moderne?*, Frankfurt am Main 2015; zur kritischen Auseinandersetzung hiermit vgl. u. a. Oliver R. Scholz: Rezension von Pečar, Tricore, *Falsche Freunde*, in: *Kant-Studien* 110 (2019), 160–163; Gideon Stiening, *Selbstermächtigung falscher Freunde? Zu Formen historiographischer Aufklärungskritik und deren Folgen*, in: Daniela G. Camhy (Hg.), *Enlightenment Today. Sapere aude! – Have Courage to Use Your Understanding*, Baden-Baden 2020, 25–41.

zentralen Postulate erheben, und dies in sozialer, ethnischer und geschlechtspolitischer Hinsicht.¹⁴ Umgekehrt gaben dezidiert feministische Forderungen wichtige Impulse für eine systematische Formulierung aufklärerischer Positionen.¹⁵ In ihrem systematischen Zentrum, unabhängig von ihren historischen Erscheinungsformen, ist alle Aufklärung feministisch.¹⁶

Schon für Descartes und den an ihn anschließenden philosophischen Rationalismus eines François Poullain de La Barre bis hin zu Kant war die Vernunft sozial, ebenso wie ethnisch und geschlechtlich indifferent. Aus dieser – zeitgenössisch skandalösen – philosophischen Voraussetzung wurden aber von den Beteiligten soziopolitische Funken geschlagen. Die Einschätzung, dass die aufklärerischen Debatten über eine unterschiedlich begründete Gleichberechtigung regelmäßig unter dem Druck der Ständeordnung „zusammengebrochen“ seien,¹⁷ lässt sich kaum aufrecht erhalten. Unbestreitbar zeigt sich am allgemeinen Geschlechter- und besonderen Weiblichkeitsverständnis des 18. Jahrhunderts an vielerlei Beispielen, dass das Zeitalter der Aufklärung noch keineswegs ein aufgeklärtes Zeitalter war; und doch werden in dieser Zeit Theorien und literarische Reflexionen entworfen, die nicht zufällig das Geschlechterverständnis moderner westlicher Gesellschaften prägen sollten.

Erst allmählich aber scheinen sich die vielfältigen Formen der Aufklärungsforschung in Geschichte, Theologie und Philosophie, in den Literatur- und Kunstwissenschaften der eigentümlichen Leistungen des Aufklärungszeitalters zu entsinnen und dabei auch neue Quellen zu erschließen. So hat die Philosophiegeschichte zum 18. Jahrhundert systematisch bedeutende Autorinnen und Autoren zu bearbeiten begonnen, die bislang nicht in den Kanon der Gender-Forschungen zur Aufklärung aufgenommen worden waren, wie Dorothea

¹⁴ Vgl. hierzu u. a. Claudia Opitz, *Aufklärung der Geschlechter, Revolution der Geschlechterordnung. Studien zur Politik und Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Münster u. a. 2002, spez. 39 ff. sowie Martin Reulecke, *Gleichheit und Strafrecht im Naturrecht des 18. und 19. Jahrhunderts*, Tübingen 2007.

¹⁵ Dies kann Siep Sturman am Beispiel von François Poullain de La Barre zeigen, dessen feministische Schriften die Frage der Geschlechtergleichheit strategisch einsetzen um an ihnen allgemeine und umfassendere Forderungen nach Gleichheit, mithin eine aufgeklärte Sozialphilosophie zu entwickeln: „In Poulain, feminism and the new philosophy of modernity are for the first time brought together in a systematic argument, and the result is the first recognizably Enlightenment social philosophy“ (vgl. Sturman, François Poulain de La Barre [wie Anm. 6], viii).

¹⁶ „We should, I think, look for connections between the egalitarian arguments advanced in different social, political, and intellectual contexts. The questioning of the hierarchy of gender cannot be isolated from other concerns. It is frequently connected to a critique of other forms of inequality and dependency“ (ebd., ix).

¹⁷ So aber Steffen Martus, *Aufklärung. Das Deutsche 18. Jahrhundert. Ein Epochenbild*, Hamburg 2015.

Christiane Leporin, Amalie Horst oder Betty Gleim,¹⁸ deren Werke zu den Gründen und Formen der Frauenbildung in Schule und Universität allererst angemessen zu erschließen sind. Wie schon für Mary Astell, Christian Thomasius oder August Ludwig von Schlözer ist dabei das beherrschende Thema das der spezifischen oder auch unspezifischen Partizipation der Frauen an den Bildungs- und Wissenschaftsprozessen der Zeit; nicht wenige Autorinnen und Autoren plädieren hier im Sinne eines allgemeinen Vernunftbegriffes und weit vor der Französischen Revolution für eine völlige Gleichstellung von Frau und Mann.¹⁹ Die Anstrengungen der vergangenen drei Dekaden, vernachlässigte Texte von Frauen zu heben und im Printmedium sowie zunehmend in digitaler Datenbanken verfügbar zu machen, haben erfolgreich den quantitativen Beweis des weiblichen Anteils an Aufklärungsdebatten geführt. Nun steht die dringliche Aufgabe an, auch auf qualitativ-kritischer Ebene diesen Beweis systematisch zu führen.²⁰ Dabei gilt es, eine Verengung auf national-philologische Debatten zu vermeiden, um die europäische Dimension der Debatten über Aufklärung und Feminismus in den Blick zu bekommen, die vor der Französischen Revolution für die europäischen Aufklärerinnen und Aufklärer selbstverständlich war.²¹ Erkennbar wird diese Dimension in den transnationalen Netzwerken schreibender Frauen und mit ihnen korrespondierender Männer, aber auch im selbstverständlichen Bezug italienischer, französischer, englischer und deutscher – später auch spanischer²² – Autorinnen und Autoren auf ihre europäischen Kolleginnen und Kollegen, auch nach dem Zurückdrängen des Lateinischen als *lingua franca*.

Nicht allein die Gender-Forschung scheint im Hinblick auf die Erforschung spezifisch feministischer Positionen der Aufklärung an einem Wendepunkt zu stehen, den die vorliegenden Beiträge behutsam und kritischen reflektieren; auch die allgemeine Aufklärungsforschung scheint sich zu reorganisieren, und dabei das Geschlechterthema neu bedenken zu müssen. Klar ist nämlich späte-

¹⁸ Siehe hierzu Barbara Dölemeyer, Die soziale und politische Stellung der Frau, in: Helmut Holzhey, Vilem Murdoch (Hg.), Die Philosophie des 18. Jahrhunderts. 5: Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation. Schweiz. Nord- und Osteuropa, 2. Halbbd., Basel 2014, 1227–1234.

¹⁹ Siehe hierzu Christine Mayer, Erziehung und Schulbildung für Mädchen, in: Notker Hammerstein, Ulrich Herrmann (Hg.), Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. 2: 18. Jahrhundert, München 2005, 188–211; Stuurman, François Poulain de La Barre (wie Anm. 6), Kap. 2: The Feminist Impulse, 52–86 und Kap. 4: The Power of Education, 124–158.

²⁰ So die Forderung von Jenny Bachelard und Gillian Dow in der Einführung zu dem Band *Women's Writing, 1660–1830: Feminisms and Futures*, Basingstoke 2016, 13.

²¹ Vgl. hierzu die grundlegende, materialreiche Studie von Karen Offen, *European Feminism 1700–1950: A Political History*, Stanford 2000, bes. 19–76, sowie in Ansätzen Friederike Kuster, Art. Frau/Weib, in: Heinz Thoma (Hg.), *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe, Konzepte, Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2015, 211–221.

²² Vgl. hierzu die Studie von Gernot Kamacke, *Die Prosa der spanischen Aufklärung. Beiträge zur Philosophie der Literatur im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2015.

stens seit den Forschungen Jonathan Israels zu einer so genannten *Radical Enlightenment*,²³ dass es *die* Aufklärung im Sinne einer homogenen intellektuellen und kulturpolitischen Bewegung nicht gegeben hat. Vielmehr muss man nach Israel von wenigstens zwei (moderate und radikale Aufklärung), tatsächlich aber von einer Vielfalt sich unterschiedlich begründender Positionen der und zur Aufklärung bis hin zu den engagierten Formen der Gegenaufklärungen ausgehen,²⁴ die je höchst unterschiedlich ihr stets reflektiertes Gender-Verständnis ausführen und begründen. Dabei verlaufen die Kontroverslinien zwischen Aufklärungs- und Gegenaufklärungsformationen quer durch die Fraktionierungen innerhalb der *Querelle des femmes*, die auch im 18. Jahrhundert noch unvermindert ausgetragen wird.²⁵

Wie aber steht es mit den Vertretern eines *Radical Enlightenment*: Sind sie auch radikale Feministen? Und wenn nicht: Sind sie dann angemessener Weise noch als Radikalaufklärer zu bezeichnen? Und wie lassen sich feministische Forderungen erfassen, die auch heute noch als radikal verstanden werden könnten, dabei aber von politisch konservativen Positionen aus artikuliert wurden, wie zum Beispiel denen Mary Astells als Vertreterin eines ‚Tory feminisim‘, welcher eine feministische Kritik an der untergeordneten Stellung der Frau artikuliert und dabei gleichzeitig die konservativen Positionen der königstreuen Tories und der etablierten anglikanischen Staatskirche vertritt.²⁶ Bislang wurden radikale frauenrechtlerische Forderungen in der Forschung ausschließlich mit radikalen politischen und religiösen Gruppen wie etwa den Dissenters, den Levellers oder den Quäkern in Verbindung gebracht.

Neben dieser internen Differenzierung der Aufklärungsverständnisse erlebt die Aufklärungsforschung derzeit einen Internationalisierungsschub, der die Sicht auf die Aufklärung als eines europäischen bzw. westlichen Prozesses nachhaltig befördert und gleichzeitig auf ihre globalen Auswirkungen hin befragt.²⁷ Die bislang mehr noch in den historischen und philosophischen als in den philologischen Fächern zu beobachtende Ausweitung der Perspektiven auf die europä-

²³ Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford 2002; zur breiten Wahrnehmung dieser Thesen in der Forschung vgl. u. a. Jonathan Israel, Martin Mulsow (Hg.), *Radikalaufklärung*, Frankfurt am Main 2014.

²⁴ Siehe hierzu Zeev Sternhell, *The Anti-Enlightenment Tradition*, New Haven 2010; Theo Jung, *Gegenaufklärung. Ein Begriff zwischen Aufklärung und Gegenwart*, in: Dietmar J. Wenzel (Hg.), *Perspektiven der Aufklärung. Zwischen Mythos und Realität*, München 2012, 87–100.

²⁵ Vgl. hierzu u. a. Friederike Hassauer (Hg.), *Heißer Streit und kalte Ordnung. Epochen der Querelle des femmes zwischen Mittelalter und Gegenwart*, Göttingen 2008, 309 ff.

²⁶ Siehe hierzu Sarah Apetrei, „Call No Man Master upon Earth“: Mary Astell’s Tory Feminism and an Unknown Correspondence, in: *Eighteenth-Century Studies* 4 (2008), 507–523.

²⁷ So verfolgt Siep Stuurman die globale Ausbreitung von Egalitätspostulaten aus ihrem aufklärerischen Ursprung heraus, vgl. *The Invention of Humanity. Equality and Cultural Difference in World History*, Cambridge, Mass. 2017.

ischen Entwicklungen, die den Tendenzen zu einer Fokussierung auf einzelne Persönlichkeiten korrespondiert und sie keineswegs ausschließt,²⁸ muss auch für die Frage nach einer feministischen Aufklärung produktiv gemacht werden.

II. Aufbau und Beiträge des Bandes

Ein gewichtiges Desiderat der Forschung zur europäischen Aufklärung, die deren feministische Leistungen und Überzeugungen erarbeitet, besteht in der Realisation einer Interdisziplinarität, die den disziplinübergreifenden Fähigkeiten und Interessen der Autorinnen und Autoren des 18. Jahrhunderts gerecht wird. Daher versammeln die nachfolgenden Beiträge philosophische und kunstwissenschaftliche sowie historiographische und philologische (und dabei romanistische wie anglistische und germanistische) Perspektiven auf die Frage, ob und in welcher Weise die Aufklärung tatsächlich feministische Konzepte und Überzeugungen entwickelte.

Dabei beginnt die Reihe von Beiträgen mit Grundsatzüberlegungen zu einem zentralen Autor der *Querelle*, nämlich Jean-Jacques Rousseaus Geschlechter- und Weiblichkeitstheorie im *Émile*, der seit 1761 die europäischen Debatten in einer Weise beherrschte, welche die Errungenschaften des Rationalismus vergessen ließ. Marion Heinz analysiert das fünfte Buch dieses europäischen Bestsellers auf seine philosophische Grundlegungen, Beweisführungen und Kontexte hin, und zwar dergestalt, dass sie auch methodisch aufzeigt, in welche Richtung eine feministische Aufklärungsforschung sich weiterentwickeln müsste.

Antonina Bevan Zlatar zeigt anschließend, welche Formen weiblicher Gelehrsamkeit sich in der Vor- und Frühphase der europäischen Aufklärung entwickelten, deren Rekonstruktion zugleich die Bedeutung der sozialen Ausdifferenzierung der Ständegesellschaft zu berücksichtigen hat: Sieht sich Anne Clifford (1590–1676), die Autorin, an der Zlatar ihre Thesen entwickelt, vor allem als Frau oder als Adelige – oder vielmehr, weil relativ emanzipiert, nur durch beide Zuweisungen bestimmt?

Isabel Karreman kann in ihrem Beitrag über Mary Astell an diese sozialgeschichtliche Grundlegung des Geschlechterverständnisses vieler Akteurinnen des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts anschließen. Auch Astell (1666–1731) dokumentiert in ihren Texten nämlich ein präzises und explizites Ständebewusstsein, das zugleich eine theologische Legitimation ihrer Positionen zur Stellung der Frau in Ehe und Bildungskultur eröffnet. Religiöse Überzeugungen

²⁸ Siehe hierzu die ebenso österreichische wie europäische Biographie von Barbara Stollberg-Rilinger, Maria Theresia. Die Kaiserin in ihrer Zeit, München 2016.

und feministische Forderungen schließen sich in diesem Entwicklungsstudium der Aufklärung offenkundig nicht aus.

Welch grundstürzende Auswirkungen die Leitwissenschaft der Aufklärung, die Philosophie, auf den politischen Geschlechterdiskurs des Zeitalters haben konnte, zeigt Ina Schabert in ihrem Beitrag zu den Utopien weiblicher Regierung im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert, die im Anschluss an und auf der Grundlage von de La Barres *Égalité de deux sexes* (1673) entstanden. An den Beispielen von Eliza Haywoods *Adventures of Eovaai, Princess of Ijaveo* (1736) und Marie-Anne Roumier-Roberts *Voyage de milord Céton dans les sept planètes* (1765/66) zeigt Schabert, dass schon die frühe Aufklärung Überlegungen zur möglichen Superiorität ‚weiblichen Herrschens‘ entwarf, die allerdings – genuin aufklärerisch – in die Überzeugungen von der Überlegenheit der Egalität zwischen Herrscher und Herrscherin in Formen von „Doppelspitzen“ mündeten.

Claudia Opitz-Belakhal weitet anschließend den Blick auf die ethnologischen Leistungen der europäischen Hochaufklärung aus, indem sie Montesquieus *Lettres Persanes* (1721) auf dessen feministischen Gehalt hin prüft. Dabei belegt Opitz-Belakhal, dass die kulturellen Spiegelungen der narrativen Ordnung des Briefromans allererst gewichtige Schieflagen der europäischen Geschlechterordnung aufweisen lassen, die als genuin feministische Kritik beurteilt werden müssen.

Astrid Dröse weist in ihrem Beitrag über Christiana Mariana von Ziegler (1695–1760) nach, dass auch die von Rousseau noch unbelastete deutschsprachige Hochaufklärung Formen eines aufgeklärten Feminismus hervorbrachte, die – wenn auch als Ausnahmen – bis in die als genuin männliche Domäne geltenden Ehrung als *poeta laureata* vordringend konnte. Es ist, so belegt die Autorin, der gottschedsche Rationalismus, der in den Zentren der Aufklärung des frühen 18. Jahrhunderts solcherart – wenngleich moderaten – Feminismus ermöglichte.

Diese Zusammenhänge rekonstruiert auch Lily Tonger-Erk in ihrem Beitrag zu Luise Adelgunde Victorie Gottsched (1713–1762), deren besondere Strategien im Hinblick auf eine Gleichberechtigung der Geschlechter in Gelehrsamkeitsfragen herausgearbeitet werden. Denn auf dem Feld der Rhetorik, das als männlich dominiert wahrgenommen wurde, entwickelt die ‚Gottschedin‘ zwar Vorstellungen einer spezifisch weiblichen Kunst der Rede, tritt damit aber selbst nicht in der Öffentlichkeit hervor; Tonger-Erk dokumentiert so in ihrer ausführlich belegten Studie Möglichkeiten und Grenzen weiblicher und feministischer Gelehrsamkeit in Zeiten der Hochaufklärung.

Gideon Stiening kann an diese Ergebnisse anschließen, indem er die Formen der Vorurteilskritik Dorothea Christiane Leporins in ihrer Schrift *Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das Weibliche Geschlecht vom Studiren abhalten* (1742) analysiert und interpretiert. Der Autor belegt in seinem Beitrag die philo-

sophische Grundlegung der leporinschen Abhandlung ebenso wie die taktisch motivierten Grenzen bei der Einforderung von praktischen Konsequenzen.

Mit der Studie von Annette Keilhauer wird nicht nur der deutschsprachige Raum der Aufklärung, sondern auch deren Frühphase verlassen, weil hier die *Histoire de Madame de Montbrillant* von Louise d'Épinay (1726–1783) ins Zentrum gestellt wird. Keilhauer zeigt an dieser Autorin nicht allein, dass eine sich auf ‚große Autoren‘ konzentrierende Aufklärungsforschung auch deren weibliche Kritikerinnen und Konkurrentinnen aus dem Blick verliert, sondern damit auch die Formen genuin weiblicher *als aufklärerischer* Schreibpraktiken unreflektiert bleiben.

Wie schon Annette Keilhauer so beschäftigt sich auch Lieselotte Steinbrügge in ihrem Beitrag zu Françoise de Graffigny und Anne Robert Jacques Turgot im Streit um die ‚Weibliche Aufklärung‘ intensiv und kritisch mit der Frage, ob überhaupt von einer feministischen Aufklärung gesprochen werden könne. Steinbrügge verneint diese These letztlich, weil die Aufklärung in ihrer Ambivalenz bzw. Dialektik zwischen politischem Egalitätspostulat und geschlechtlicher Sonderanthropologie einen konsequenten Feminismus verhindert habe.

Demgegenüber zeigt Dieter Hüning in seinem Beitrag über Theodor Gottlieb von Hippels einflussreiche Abhandlung *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* (1792), mit dem endgültig die Spätaufklärung thematisiert wird, dass viele Aufklärer in ihrem durchaus radikalen Anliegen in Geschlechterfragen bisweilen nicht aufgeklärt genug waren. Denn Hippel entwirft zwar eine Konzeption, die eine vollständige Egalität der Geschlechter einfordert, adressiert seine umfassend begründeten Postulate allerdings ausschließlich an Männer, womit Hüning im wenigsten deutlich macht, dass die politischen Entscheidungen über die gelehrten Postulate der Aufklärung – auch in Sachen Feminismus – zumeist jenen oblagen, deren Interessen mit diesen Forderungen konfligierten.

Das schien sich allerdings durch die Ereignisse im revolutionären Frankreich zu ändern, wie Miriam Wallraven in ihrem Beitrag über Mary Wollstonecraft (1759–1797) und eine Reihe anderer feministischer Revolutionäre zu belegen vermag. Für einen kurzen Moment wurde in Europa eine Emanzipation der Frau durch Frauen möglich, weil die Verfassung der Französischen Republik eine rechtliche, politische und soziale Gleichheit der Geschlechter vorsah. Wallraven zeigt allerdings, dass in den Texten der Protagonistinnen auch auf diesem Feld konventionelle Grenzen wirksam waren und daher mehr als bisher zu berücksichtigen sind.

In ihrem abschließenden Beitrag dokumentiert Pam Perkins am Beispiel der Reiseberichte Charlotte Waldie Eatons (1788–1859), dass die Aufrechterhaltung weiblicher Autonomie als aufgeklärt-rationaler unter den Diktaten der Mode romantischer Emotionlisierungen selbst für faktuale Texte schwer aufrecht zu erhal-

ten war. Eaton aber kämpfte in den Briefen an ihren Verleger um die Legitimität weiblicher Intellektualität, was Perkins anschaulich dokumentieren kann.

Die Beiträge werden komplettiert durch eine biographische Skizze der schweizerischen Schauspielerin und Schriftstellerin Marianne Ehrmann (1755–1795), deren Kritik an den zeitgenössischen Geschlechterverhältnissen in ihrem literarischen und journalistischen Werk als repräsentativ für den Anspruch weiblicher Emanzipation im Zeitalter der Aufklärung gelten kann. Sophie Forst kann mit dieser Skizze belegen, dass die Frage nach den Prämissen, Verfahren und Wegen einer feministischen Aufklärung neu zu stellen sind.

Barbara Becker-Cantarino und Gillian Dow beschließen den Band mit zwei Forschungsberichten, die Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Erforschung einer Feministischen Aufklärung ebenso minutiös wie problemorientiert darstellen.

Die nachfolgenden Beiträge dokumentieren die Ergebnisse der interdisziplinären und internationalen Tagung *Die feministische Aufklärung in Europa – Feminist Enlightenment across Europe*, die vom 5. bis 7. Juli 2018 in Würzburg stattfand. Die Tagung wurde von der Fritz-Thyssen-Stiftung mit einem großzügigen Etat finanziert, wofür sich die Organisatoren an dieser Stelle ausdrücklich bedanken. Dank gilt selbstverständlich auch den Teilnehmerinnen und Teilnehmern, die mit ihren engagierten Vorträgen und Diskussionen zu einer produktiven Atmosphäre beitrugen; ihre Bereitschaft, die Ergebnisse der oft kontroversen Debatten in ihre Beiträge aufzunehmen, trug erheblich zu einer gewissen Einheit der thematisch, methodisch und systematisch unterschiedlichen Ausführungen zur Frage einer Feministische Aufklärung und deren Konturen bei. Zu danken ist darüber hinaus Elke Demant, Paulina Kriesinger und Vanessa Bayer für ihre Unterstützung bei der Organisation und Durchführung der Tagung.

MARION HEINZ

Paradigmen europäischer Sozialordnung:
Aristoteles und Rousseau

Die Paradigmen europäischer Sozialordnung im Kontext ‚feministischer Aufklärung‘ zu behandeln, zielt vor allem darauf, den Wandel in den Legitimationsinstanzen sichtbar zu machen, der sich plakativ als Ersetzung der Natur durch Vernunft beschreiben lässt. In diesem Prozess markiert Poullain de La Barres Dictum „l’esprit n’a pas de sexe“¹ den auf dem Boden des Cartesianismus gewonnenen Ausgangspunkt für eine fortschreitende Denaturalisierung des Geschlechterverhältnisses, den Simone de Beauvoir mit ihrer programmatischen Formel „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“² fortsetzt, und an dessen Ende Judith Butlers These von der Künstlichkeit³ des männlichen oder weiblichen Geschlechts (gender) gestellt werden kann. Indessen handelt es sich nicht um einen linearen Progress; gerade in der Epoche der Aufklärung erneuern die mit Rousseau beginnenden bürgerlichen Geschlechtertheorien die Versuche, das Geschlechterverhältnis auf Natur zu begründen. Dieser theoretisch und realpolitisch so erfolgreich gewordenen neuen Form von Einhegung einer natürlichen Geschlechterordnung in die Sphäre der nun durch Vernunft begründeten künstlichen politischen Ordnung sagt Olympe de Gouges den Kampf an und eröffnet damit die Linie feministischer Aufklärung als einer Aufklärung von Frauen über die „halbierte“ Aufklärung und ihre ideologischen Komponenten. Im Mittelpunkt der folgenden Untersuchung steht dieser Knotenpunkt des Aufklärungsdenkens; erinert wird zunächst an das durch Aristoteles geprägte philosophische Paradigma der Geschlechterordnung, in dem die Natur von Frau und Mann sowie ihre Stellung in der sozialen Ordnung im Rekurs auf die Idee einer teleologisch verfassten Natur definiert worden sind, um im zweiten Schritt die Erosionen dieser bereits durch die cartesische Philosophie und das neuzeitliche Naturrecht angegriffenen

¹ François Poullain de La Barre, *De l’Égalité des deux sexes, discours physique et moral où l’on voit l’importance de se défaire des préjugés*, Paris 1673 [ND Paris 1984], 59.

² Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg 2000, 334.

³ Vgl. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1971, 49.

Begründungsfigur in der Aufklärung, aber auch ihre neue Formierung im Denken Rousseaus aufzuzeigen, auf die sich die abschließend zu behandelnde Kritik von Olympe de Gouges richtet.

Aristoteles beruft sich zur Rechtfertigung von Herrschaft in zweifacher Weise auf die Natur: Das teleologisch geordnete Ganze des von sich her Seienden ist das Vorbild aller menschlichen Ordnungen. Es ist die Natur im Sinne des Wesens oder der Eigenschaft eines Seienden, die über seine Stelle in dieser Ordnung entscheidet. Das Fundament beider Argumentationsfiguren ist die Metaphysik als Lehre von den ersten Prinzipien des Seienden, die auch von Aristoteles – freilich in grundlegend anderer Weise als bei Platon – für die Lehren der politischen Philosophie herangezogen wird. Bis in die Neuzeit beherrschend für den europäischen Geschlechterdiskurs konnte das aristotelische Paradigma der Sozialordnung nicht zuletzt deshalb werden, weil es – in Verbindung mit dem thomistischen Denken – die Leitvorstellungen des Christentums integrieren konnte. Die Problemstellungen dieser Lehren nimmt Rousseau im 5. Buch des *Émile* auf, aber er entwickelt neue Lösungen und Begründungen, die für den philosophischen Diskurs der Folgezeit ebenso wie für die bürgerliche Gesellschaft bestimmend geworden sind.⁴ Während die Rechtsphilosophie dieses Denkers als die avancierte Position der Aufklärung rangiert, die zuerst die Prinzipien Gleichheit und Freiheit zur rein rationalen Grundlage des Rechts und des Staates macht, liefert die Kulturphilosophie des zweiten *Discours* ein Beispiel für die selbstreflexiv gewordene, vernunftkritische Aufklärung.⁵ Im Kontrast dazu greift seine neue Konzeptualisierung des Geschlechterdualismus und die dadurch begründete Theorie der Familie noch auf die Idee der Naturordnung zurück. Bei Rousseau wandelt sich das aristotelische Paradigma also dahingehend, dass die Legitimationsfiguren für die vorpolitische und die politische Ordnung auseinandertreten: Während diese nun im Anschluss an Hobbes neuzeitlich durch die Figur des Vertrags begründet wird, bleibt die Natur als Legitimationsinstanz der Geschlechterordnung erhalten, obzwar dieses Fundament dem Zweifel ausgesetzt und entsprechend metaphysikkritisch transformiert wird. Nicht mehr die metaphysische Erkenntnis, sondern die nun nur noch der – im Bekenntnis des Savoyischen Vikars vermittelten – natürlichen Religion zu entnehmende Idee einer Naturordnung kann, ergänzt durch empirische Befunde, in Ansatz gebracht werden, um die Normierungen für das Leben der Individuen und die Einrichtung ihrer vorpolitischen Gemeinschaften abzustützen. So wird mit der häuslichen Gemeinschaft eine Enklave des Natürlichen inmitten

⁴ Einen konzisen Überblick über den Geschlechterdiskurs der Aufklärung gibt der Artikel von Friederike Kuster, Frau/Weib, in: Heinz Thoma (Hg.), *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe – Konzepte – Wirkung*, Stuttgart 2015, 211–221. Vgl. auch dies., *Philosophische Geschlechtertheorien zur Einführung*, Hamburg 2019.

⁵ Vgl. Liselotte Steinbrügge, *Das moralische Geschlecht*, Stuttgart 1992.

künstlicher Ordnung konserviert, die zu dieser in ein Spannungsverhältnis tritt.⁶ Der Gegensatz von Prinzipien ist charakteristisch für Rousseaus praktische Philosophie als Ganze: Moralität ist im moralischen Gefühl als dem natürlichen Ausdruck der dem Menschen von Natur her zukommenden Güte (*bonté naturelle*) fundiert und so als Zweck der Natur begriffen – setzt also anders als das in der Vernunft verankerte Staatsrecht die Idee einer teleologisch verfassten Natur voraus.⁷ Es ist die Ethik, die mit ihrer Ansetzung des natürlichen Gefühls als desjenigen Prinzips der Moralität, das in dem durch Kultur und instrumentelle Vernunft herbeigeführten verderbten gesellschaftlichen Zustand Orientierung verspricht, die auch für Rousseaus bürgerliche Geschlechtertheorie mit ihrer neuen Definition der Frau als Gefühlswesen von Bedeutung ist.⁸

Mit Olympe de Gouges beginnt die feministische Aufklärung als jene von Frauen selbst initiierte politische Emanzipationsbewegung,⁹ zu der die Kritik tradierter und zeitgenössischer Legitimationsfiguren über die Stellung der Frau in Haus und Staat wesentlich gehört. Sie kann für sich reklamieren, die Programmatik der Aufklärung, den Ausgang des Menschen aus seiner nicht immer selbstverschuldeten Unmündigkeit konsequent zur Geltung zu bringen, indem sie die Behauptung natürlicher Geschlechtscharaktere ideologiekritisch destruiert und jede menschliche Ordnung als vom Menschen hergestellte, also durch seine Vernunft zu begründende und zu verändernde denkt.

In direktem Widerspruch zu Platon¹⁰ hat Aristoteles das Geschlechterverhältnis philosophisch konzipiert. Und diese „aristotelische Revolution“¹¹ hat das für die Folgezeit entscheidende Paradigma europäischer Sozialordnung mit seinen Eckpfeilern der Gliederung in Haus (*oikos*) und Staat (*polis*) als den der Art nach verschiedenen Herrschaftsbereichen, des Ausschlusses von Frauen aus

⁶ Cornelia Klinger und Sabine Doyé reflektieren die Rehabilitierung des vorneuzzeitlichen Rückgriffs auf Natur in den Geschlechtertheorien der Aufklärung in der Perspektive einer Theorie der Moderne – Klinger im Anschluss an Luhmann, Doyé im Anschluss an Habermas; vgl. Cornelia Klinger, Zwischen Haus und Welt. Zur sozialtopologischen Situierung der Kategorien Klasse, Rasse und Geschlecht. Ein Versuch, in: Michael Bayer u. a. (Hg.), Transnationale Ungleichheitsforschung. Eine neue Herausforderung für die Soziologie, Frankfurt am Main, New York 2008, 159–194; Sabine Doyé, Einleitung, in: Marion Heinz, Sabine Doyé (Hg.), Geschlechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren der politischen Philosophie (1600–1850), Berlin 2012, 9–42, insb. 9–23.

⁷ Vgl. Klaus Reich, Staatsrecht und Ethik bei Rousseau, in: ders., Gesammelte Schriften, hg. von Manfred Baum u. a., Hamburg 2001, 200–214.

⁸ Vgl. die ausführlichere Darstellung von Rousseaus Geschlechtertheorie, auf die ich hier zurückgreife, in Marion Heinz, Zur Konstitution vergeschlechtlichter Subjekte bei Rousseau, in: Heinz, Doyé (Hg.), Geschlechterordnung und Staat (wie Anm. 6), 163–180.

⁹ Vgl. Ute Gerhard, Frauenbewegung und Feminismus, München 2009.

¹⁰ Vgl. Politeia, V. Buch; zu Aristoteles' Kritik daran: Politik, Buch II.

¹¹ Prudence Allen, The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution 750 BC – AD 1250, Montreal 1985.

der Polis und ihrer Unterordnung unter die Herrschaft des Mannes im Haus hervorgebracht. Es ist das Theorem von der Minderwertigkeit der Frau, das die Hierarchisierung von Männern und Frauen im sozialen und ihre Exklusion aus dem politischen Raum begründet.

Staat und Haus gehören in dieselbe Gattung menschlicher Gemeinschaft (*ko-inonia*), die als Resultat menschlicher Handlungen um eines Guten oder eines Zwecks willen bestehen.¹² Ihre spezifische Differenz bestimmt sich aus der Art des Guten, um dessentwillen sie sind. Dient der *oikos* der Lebenserhaltung, der tagtäglichen der Individuen und der generativen der Gattung,¹³ so geht es in der Polis um das gute Leben, das *eu zen* oder die *eudaimonia*. Haus und Staat sind als Verbindungen von Menschen Ganzheiten, die ihrer inneren Verfasstheit nach als Herrschaftsverbände bestimmt sind. Denn so heißt es zur Begründung: „Der Gegensatz von Herrschendem und Dienendem tritt überall auf, wo etwas aus mehreren Teilen besteht und eine Einheit bildet. [...] Und dieses Verhältnis von Über- und Unterordnung findet sich bei den beseelten Wesen auf Grund ihrer ganzen Natur“.¹⁴ Was ganz allgemein gilt, dass eine aus Teilen bestehende Einheit so verfasst sein muss, dass jene in einer dem Telos der Einheit dienlichen Gesamtordnung von Mittel-Zweck-Relationen stehen, gilt von den beseelten, d. h. lebendigen Wesen „auf Grund ihrer ganzen Natur“ Denn sie sind dadurch bestimmt, dass sie ein Zusammengesetztes aus Seele und Körper sind, in dem die Seele als Prinzip der Einheit das Telos dieses Seienden vorgibt, dem der Körper als Werkzeug (*organon*) dient. Besteht das Spezifische des Menschen aber darin, über eine vernünftige Seele zu verfügen, die den affektiven Seelenteil dominieren kann und soll, so erweist sich dieses Beseelte als ein mehrfach gegliedertes Herrschaftsgebilde, in dem nicht nur die Seele über den Körper herrscht, sondern auch die Teile der Seele hierarchisch geordnet sind. Während die Seele über den Leib despotisch herrscht, „führt der vernünftige über den unvernünftigen Teil [der Seele] ein politisches und königliches Regiment“.¹⁵

Grundlegend für Aristoteles' praktische Philosophie ist nun, dass die Verhältnisse *zwischen* Menschen nach diesem Vorbild des Lebendigen, und d. h. als hierarchische Ordnungen eingerichtet werden sollen. Ohne explizite Begründung gilt: Das, und nur das, was naturgemäß ist, ist auch zuträglich, d. h. ein Gutes für den Menschen. Die Position eines Menschen in dieser Ordnung richtet sich nach der spezifischen Natur dieses Teils; also nach dem natürlichen Rang, der ei-

¹² Vgl. zum Folgenden: Politik, Buch I, Kap. 1–7, 12, 13.

¹³ Vgl. auch die *Nikomachische Ethik* (VIII, 1162 a 16–22), wo als das spezifisch Menschliche der Hausgemeinschaft (*synoikousin*) herausgestellt wird, dass sie „wegen der Lebensgemeinschaft“ gebildet wird (Übers. von Olof Gigon, Zürich, München 1967); vgl. auch Günther Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg, München 1973, 202.

¹⁴ Politik, 1254 a.

¹⁵ Politik, 1245 b.

nem Menschen im Vergleich zu anderen aufgrund der Beschaffenheit seiner Seele zukommt.¹⁶ Während es sich in der Polis so verhält, dass es sich bei ihren Mitgliedern um Gleiche und Freie handelt, ist das Haus ein Verband von Ungleichen: von Männern und Frauen, Eltern und Kindern ebenso wie von Herren und Sklaven. Die Gleichheit der Bürger einer Polis erfordert, dass sie sich in den Positionen von Herrschendem und Dienendem abwechseln sollten. Anders verhält es sich im Haus, das in drei Teilbereiche von Herrschaft gegliedert ist, die die Position von Menschen, die sich nach der Verfasstheit ihrer Seele unterscheiden,¹⁷ unverrückbar festlegen: Das eheliche Regiment, das als aristokratische Herrschaft des Mannes über die Frau gefasst ist; die elterliche und königliche Herrschaft über die Nachkommen und die tyrannische Herrschaft über die Sklaven. Im Haus verbinden sich Menschen, die ohne einander nicht existieren können, sei es wegen der Erhaltung der Individuen oder der Gattung; sie sind voneinander Abhängige, deren Formen hierarchischer Vereinigung „natürlich“ ist, sofern sie der Realisierung dieser Zwecke dienen.¹⁸

Hinsichtlich der Begründungen für die Inferiorität der Frau, mittelst derer ihr Ausschluss aus der Polis und ihre Unterordnung im Haus legitimiert werden soll, ist zunächst für das Lebendige als solches zu konstatieren: Das Weibliche ist von Natur das Regierte, das Männliche das Regierende.¹⁹ Denn zwei geschlechtlich differente Lebendige bilden eine spezifische Einheit, deren Zweck die Fortpflanzung, also die Erhaltung der Gattung ist – durch die auch das vergängliche Lebendige eine Art von Verewigung erfährt. Auch diese zweckmäßige Einheit einer Mehrheit von Teilen ist hierarchisch strukturiert: Dass das Männliche darin den höheren Rang einnimmt, ist seinem überlegenen Beitrag zur Fortpflanzung geschuldet.²⁰ Während ihm die Vermittlung des Formprinzips verdankt ist, trägt das Weibliche nur den Stoff des neuen Lebewesens bei. Auf diese – einer metaphysischen Vorstellung vom Kosmos als zweckmäßig gegliedertem Ganzen eingeschriebene – Hierarchisierung von Männlichem und Weiblichem rekurriert

¹⁶ Vgl. Politik, Buch I, Kap. 13, 1260 a.

¹⁷ Vgl. Politik, Buch I, Kap. 3–5, 12–13, bes. Kap. 13, 1260 a. Im Folgenden wird die Übersetzung von Eugen Rolfes (Hamburg 1958) zugrundegelegt.

¹⁸ Vgl. Politik, Buch I, 1252 a, 1255 b. Gegen Tendenzen biologistischer Verkürzung gilt es nach Bien, fünf Begriffe von Natur in Aristoteles' praktischer Philosophie zu unterscheiden: 1. meint physis die Verwirklichung (telos, actualitas) eines Seienden; 2. den naturhaften Trieb im Unterschied zur willentlichen Handlung; 3. dasjenige, was der Realisierung der Zwecke der Natur dient; 4. die von Geburt an mitgegebene Ausstattung eines Seienden; 5. Natur als Subjekt des Wirkens; vgl. Bien, Grundlegung (wie Anm. 13), 199–206.

¹⁹ Vgl. Politik, Buch I, Kap. 5, 1254 b 15 ff., Kap. 13, 1260 a. In der *Metaphysik* (Buch X, Kap 9) bestimmt Aristoteles die Eigenschaft des Männlichen und Weiblichen als accidens per se, d. h. als einen den Stoff, aber nicht die Form (Art) der Lebewesen betreffenden Unterschied.

²⁰ Zu Aristoteles' Fortpflanzungstheorie vgl. Erna Lesky, Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken, Wiesbaden 1950.

Aristoteles auch im Zusammenhang menschlicher Herrschaftsformen.²¹ Für diesen Denker, der sich im zweiten Buch seiner Politik ausführlich mit Platons fünftem Buch des Staates auseinandersetzt, war indessen klar, dass biologische Lehren von dem differentiellen Beitrag der Geschlechter zur Fortpflanzung für die Bestimmung der Position von Menschen in Haus und Staat nicht relevant sind. Denn diese sollen zwar nach der Natur eingerichtet, aber doch umwillen menschlicher Zwecke bestehen, die hierarchisch auf jenen allein in der polis realisierbaren Zweck der eudaimonia (Glückseligkeit) hin geordnet sind, in dem sich der Mensch als Vernunft begabtes Wesen verwirklicht. Es müsste – im Anhalt an die Argumentation Platons – eine für die Erreichung dieses höchsten Zwecks relevante Minderwertigkeit von Frauen feststellbar sein, und d. h. ein die menschliche Praxis beeinträchtigendes Defizit in ihrer Seele geltend gemacht werden, um eine der biologischen Natur analoge Unterordnung von Frauen in der politischen Sphäre legitimieren zu können. In der Tat glaubt Aristoteles zu erkennen, dass das deliberative Vermögen von Frauen, das *bouleutikon*,²² defizitär ist. Es ermangele der nötigen Autorität oder Entschiedenheit,²³ und deshalb müsse es bei Frauen stets fraglich bleiben, ob ihre Handlungen tatsächlich vernünftig sind, d. h. ihren Ursprung in Überlegung und Entscheidung haben oder dem unvernünftigen Begehren (*orexis*) entstammen. Belegt wird diese Behauptung von Aristoteles nicht; dem eminenten Erfolg dieses Lehrstücks hat dieser Mangel indessen nicht im Weg gestanden. Mit dem vielfach variierten Theorem von der Inferiorität der Frau wird ihr noch bei Kant der Männern gleichgestellte Status in der politischen Ordnung verweigert.²⁴

Mit der Emanzipation des Bürgertums im 18. Jahrhundert entwickelt sich der weit verzweigte, aber insgesamt auf Rousseau fußende bürgerliche Geschlechterdiskurs.²⁵ Im Vergleich zu Antike und Mittelalter bringt er grundlegende Verschiebungen mit sich, die offensichtlich dazu dienen, die konsequente theoretische und praktische Realisierung des Gleichheitsprinzips neuzeitlicher Philosophie und Politik abzuwenden, ohne sich dem Vorwurf eines eklatanten Widerspruchs zu diesem aussetzen zu müssen. Durch welche theoretischen Mittel ein

²¹ Vgl. Politik, Buch I, Kap. 12, 1259 b.

²² Vgl. Nikomachische Ethik, Buch III, Kap. 4 zur praktischen Vernunft und der Funktion des *bouleutikon*.

²³ Es sei *akyron*, also nicht herrschaftlich, heißt es in der *Politik* (Buch I, Kap. 13, 1260 a).

²⁴ Vgl. Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: ders., Gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen [später: Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin u. a. 1900 ff. (im Folgenden AA Band, Seitenzahl), hier AA VIII, 273–314, hier: II. Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht, 295.

²⁵ Vgl. dazu den grundlegenden Artikel von Karin Hausen, Die Polarisierung der ‚Geschlechtscharaktere‘. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976, 363–393.

solcher Ausweg eröffnet werden konnte, zeigt der Blick in das fünfte Buch von Rousseaus *Émile*,²⁶ in dem die Idee einer Gleichwertigkeit postulierenden Geschlechterdualismus als Prinzip bürgerlicher Geschlechterordnung etabliert wird. Die Eckpfeiler dieses Konzepts sind die Wandlung des Hauses zur sentimental Kleinfamilie und die Zementierung des Ausschlusses von Frauen vom Vollbürgerstatus, die paradoxerweise zum Paradigma für die durch die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit bestimmte bürgerliche Ära seit der französischen Revolution geworden sind – für die Theoriebildungen nicht minder als für das geschlechterpolitische Leitbild des Bürgertums bis zum 20. Jahrhundert.

Rousseaus Veränderungen des gedanklichen Instrumentariums sind subtil und gravierend; sie zentrieren in der nominalistischen Einebnung kategorialer Differenzen. Wie schon Platon und Aristoteles geht es auch ihm darum, Identität und Differenz von Mann und Frau zu bestimmen, um einen Maßstab dafür zu haben, wie sie „ihren Platz in der physischen und geistigen Ordnung aus[]füllen“ (385) können. Als durch Prinzipien bestimmte haben diese Ordnungen den Charakter von Systemen, in denen jedem Teil eine definierte Stelle zugewiesen ist. Wie seine Vorgänger geht also auch Rousseau von der Annahme eines vernünftig geordneten Ganzen der Natur aus (vgl. 264, 286, 311, 321). Sein Verständnis der Natur unterscheidet sich jedoch von der aristotelischen Idee des Kosmos als eines teleologischen, durch ihre Wesenheiten hierarchisch geordneten Ganzen von Seienden, deren Erkennbarkeit in der ersten Wissenschaft, der Metaphysik, sichergestellt wird, nicht unwesentlich durch eine philosophiekritische Erkenntnislehre. Nach ihm sind nur auf der Grundlage empirischer Erkenntnis Einsichten in die Ordnung des Ganzen zu erreichen, die im *Émile* freilich nicht einmal mehr als Philosophie, sondern als Inhalt natürlicher Religion auftreten (275 ff.). Für die Erkenntnis des Menschen als Gattung, im zweiten *Discours*, und als Einzelwesen, im *Émile*, sind daher genetische Verfahren – Naturgeschichte im ersten, Ontogenese im zweiten Fall – zu verwenden. Das, was etwas ist, kann nicht mehr als Wesensnatur rational erfasst werden, sondern ist aus dem, wie es geworden ist, und d. h. aus den zeitlichen, kausalen und sonstigen Relationen, in denen es zu beobachten ist, zu erschließen. „Ich beurteile die Ordnung der Welt, obwohl ich ihren Zweck nicht kenne, weil es zur Beurteilung der Ordnung genügt, die Teile untereinander zu vergleichen, ihr Zusammenwirken und ihre gegenseitigen Beziehungen zu beobachten und deren Harmonie zu erkennen“ (286).

Bedeutsam bleiben aber die metaphysikkritisch umgestalteten Vorstellungen traditioneller Ontologie im Kontext von Rousseaus Kulturkritik. Es ist die Erfah-

²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*. In neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts, Paderborn u. a. 1995 (im Folgenden Seitennachweise im Fließtext); ders.: *Émile ou de l'Éducation*, in: *Œuvres complètes. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond*, 5 Bde., Paris 1959–1995, Bd. 4, 241– 871 (im Folgenden: OCP).

nung vom Verlust orientierender Verortung des Menschen im vernünftigen Gefüge der Welt in seiner Gegenwart, die seine Bemühungen um die Wiedergewinnung dieser Horizonte motiviert. Der durch Kultur, also durch eigene Tat, in einen durch Laster, Perversionen und Entfremdung gekennzeichneten Zustand geratene Mensch, kann diese Fehlentwicklung nur in Orientierung an der Ordnung der Natur korrigieren, indem er seine vopolitische Praxis an ihr neu ausrichtet. Auch die Grundlagen der Moralphilosophie werden vernunftkritisch revidiert: Anders als bei Shaftesbury ist es nicht die Erkenntnis der Schönheit der Natur und ihres vernünftigen Prinzips, die die moralische Vervollkommnung des Menschen ermöglicht; Moralität gründet sich nach Rousseau auf das moralische Gefühl und seine altruistischen Neigungen, also auf die Natur des Menschen, und kann daher als Naturzweck begriffen werden. Die Orientierung an der Natur verspricht die Überwindung der durch Kultur oder durch den von instrumenteller Vernunft geleiteten Menschen selbst verursachten vielseitigen Lastern und Fehlformen menschlicher Beziehungen. Diese metaphysik- und vernunftkritisch revidierte Konzeption von Natur als Richtmaß menschlicher Praxis bildet die Grundlage für Rousseaus Geschlechtertheorie.

Um die Differenz von Mann und Frau und damit ihren Platz in der natürlichen und geistigen Ordnung bestimmen zu können, definiert er Mann und Frau durch Kennzeichen der Art oder Spezies einerseits und des Geschlechts andererseits (vgl. 385 f.). So heißt es in Bezug auf die Protagonisten seines Erziehungsromans: „Sophie muß eine Frau sein, wie Emil ein Mann ist, d. h. sie muß alles besitzen, was zu ihrer Art [espèce] und zu ihrem Geschlecht [sexe] gehört, um ihren Platz in der physischen und moralischen Ordnung der Dinge auszufüllen“ (385/OCP IV, 693). Damit aber werden die kategorialen Vorgaben aristotelischer Ontologie nivelliert und ihre normierende Funktion verschiebt sich. Die begrifflichen Neuerungen bestehen erstens darin, dass Rousseau darauf verzichtet, die nach klassischer Lehre in der Definition zu erfassende Art (eidos) inhaltlich zu bestimmen. Zweitens wird das Verhältnis von Art- und Geschlechts-Merkmalen nicht als kategoriale Differenz zwischen Essenz und Akzidenz, sondern nominalistisch als Verhältnis von Begriffsklassen behandelt: Die Art-Merkmale beziehen sich auf alle Gegenstände der durch sie gebildeten Klasse von Gegenständen; aber unter Geschlechts-Merkmalen versteht Rousseau nicht die allgemeinen, Geschlechtlichkeit als solche charakterisierenden, Eigenschaften von Lebewesen oder Menschen. Es ist das als gegeben vorausgesetzte Faktum der Geschlechterdichotomie, das die Teilung dieses Begriffs bzw. dieser Eigenschaftsklasse in die Charaktere des Männlichen und des Weiblichen begründet (vgl. 386), wodurch zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Klassen von Gegenständen konstituiert werden. Zuzufolge dessen, dass die Artmerkmale nicht definiert werden, wird es möglich, schlechthin alle Eigenschaften, sofern sie geschlechtsspezifisch differente Ausprägungen erkennen lassen, als Geschlechts-Merkmale zu rubrizieren

– einschließlich derer, die traditionell der Art zugeordnet sind. D. h. im Ergebnis: es gibt weder identische Geschlechtsmerkmale noch nicht mit dem Geschlecht zusammenhängende Differenzen. „Das einzige, was wir sicher wissen, ist, daß alles, was sie [Mann und Frau] gemeinsam haben, zur Art, alles, was sie unterscheidet, zum Geschlecht gehört“ (385 f.). Beliebige beobachtbare Eigenschaften von Männern und Frauen werden von Rousseau zunächst mit Art oder Geschlecht als möglichen Gründen in Verbindung gebracht. Alles, was verschieden ist, ist geschlechtsbedingt, auch wenn es prima facie nichts mit der Geschlechterdifferenz zu tun hat. So muss eine Eigenschaft, wie z. B. eine bestimmte Verfassung des Geistes, sich als letztlich geschlechtsbedingt erweisen, wenn sie bei Männern und Frauen unterschiedlich ist. Die Voraussetzung für dieses Durchgreifen der Geschlechterdifferenz auf alle Charaktere des Menschseins hat sich Rousseau damit geschaffen, dass er die Artmerkmale inhaltlich völlig unbestimmt lässt, sodass die Wesensbestimmung nominalistisch ausgehöhlt wird und die Funktion eines Richtwerts verliert, in Bezug auf den erst der ontologische Status anderer Bestimmungen eines Seienden zu ermitteln ist. Es liegt auf der Hand, dass durch eine solche Methode, die von gegebenen Unterschieden bzw. Gemeinsamkeiten auf deren Zugehörigkeit zu einer der beiden Eigenschaftsklassen schließt, Versuche wie die der Cartesianer, faktisch feststellbare Differenzen zwischen den Geschlechtern als bloß zufällig Gewordenes und damit auch als Veränderbares aufzufassen, konterkariert werden. In direktem Widerspruch zu deren – auf dem Boden des Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* gewonnenen – Einsicht „l'esprit n'a pas de sexe“ (Poullain de la Barre) deklariert Rousseau die Differenzen zwischen männlichem und weiblichem Geist zu der Natur gemäßen Normen. „Eine vollkommene Frau und ein vollkommener Mann dürfen sich im Geist ebenso [wenig] gleichen wie im Gesicht; auch in der Vollkommenheit gibt es kein Mehr oder Weniger“ (386). Indem die Geschlechterdifferenz zum Prinzip aller möglichen Differenz und damit zu einer das Menschsein bestimmenden Form erhoben wird, werden die dadurch in ihrer privaten und öffentlichen Rolle maßgeblich definierten – und zu normierenden – bürgerlichen Subjekte qua Mann und Frau kreiert.

Das heißt indessen keineswegs, dass es sich um verschiedene, aber gleichermaßen durch ihr Geschlecht bestimmte Subjekte handeln würde. Im Gegenteil: Die vollständige Sexualisierung der Frau in ihrer ganzen Person, die Rousseau erstmals philosophisch konzipiert, geht mit der Verteidigung der tradierten Identifizierung des Mannes als das allein durch das Allgemeine, eben durch die Art, bestimmte Wesen einher. Während der Mann „nur in gewissen Augenblicken“ Mann ist, ist die Frau in ihrem ganzen Leben Frau (389). Diese „Befunde“ werden normativ gewendet zur Angabe der Bestimmung von Männern und Frauen: „Als ob nicht jedes von beiden [Geschlechtern], wenn es nach seiner Sonderveranlagung [destination particulière] die naturbedingten Ziele anstrebt, vollkommener wäre,

als wenn es dem anderen ähnlicher zu sein trachtete!“ (ebd.). Jedes Streben der Frau nach Gleichheit mit dem Mann etwa in Hinsicht auf wissenschaftliche Kompetenz ist damit als Verlust genuin weiblicher Vollkommenheit zu kritisieren. Zu beklagen ist diese Setzung differenter Normen für Mann und Frau indessen nicht. Denn in diesem neu begründeten Paradigma philosophischer Geschlechtertheorie bedeutet Verschiedenheit zugleich strikte Gleichheit im Sinne der Gleichwertigkeit. Dagegen können die klassischen Theorien, die von Definitionen der Gattung des Menschen ausgehen, nur die beiden Möglichkeiten in Anschlag bringen: Entweder der Geschlechtsunterschied ist für die Ausbildung dieser Vermögen vollkommen irrelevant, Mann und Frau sind in ihren *wesentlichen* Bestimmungen gleich und gleichwertig; oder dieser Unterschied ist relevant, dann aber kann es sich unter der Voraussetzung qualitativer Gleichheit als Mensch nur um einen *quantitativen* Unterschied zwischen Mann und Frau, d.h. um die Feststellung minderer Vollkommenheit des einen, weiblichen, Geschlechts handeln. Rousseau aber erfindet vollständig durch das Geschlecht bestimmte Wesen, Frauen, die mit den das Allgemeine repräsentierenden Männern als gleichwertig gelten.

Damit sind die begrifflichen Grundlagen von Rousseaus differenztheoretischer Geschlechtertheorie geklärt. Aber erst auf dem Wege einer genetischen Rekonstruktion der Geschlechtscharaktere gelingt es Rousseau, die der Ordnung der Natur konformen kulturellen Geschlechtscharaktere und Geschlechterverhältnisse inhaltlich zu bestimmen und als maßgebliche zu legitimieren. Auszugehen ist von der physischen Ordnung und ihrem für das Geschlechterverhältnis zunächst maßgeblichen „Gesetz der Natur“ (386). Wenn das Ziel der Natur bezüglich der Geschlechter in der Erzeugung von Nachkommen und d. h. in der Erhaltung der Gattung besteht (vgl. 338), ist das von der Natur bereitgestellte Mittel zur Erreichung dieses Ziels, die Sexualnatur von Frauen und Männern, zu beachten, um ihre „natürliche“ Rolle in dem zur Erreichung des Zwecks notwendigen Akt zu bestimmen.

In der Vereinigung der Geschlechter tragen beide gleichmäßig zum gemeinsamen Zweck [der Fortpflanzung] bei, aber nicht auf die gleiche Weise. Daraus ergibt sich der erste bestimmbare Unterschied in ihren gegenseitigen moralischen Beziehungen. Der eine muß aktiv und stark sein, der andere passiv und schwach: notwendigerweise muß der eine wollen und können; es genügt, wenn der andere wenig Widerstand leistet. (386)

Dieser „Grundsatz“ (ebd.), der das von der Natur vorgegebene Prinzip zur Bestimmung aller Mann und Frau betreffenden Charaktere und zur Bestimmung ihres Verhältnisses formuliert, wird e contrario bewiesen. Vorausgesetzt, dass es zur Erreichung des natürlichen Zwecks der procreatio hominis mindestens ein aktives Geschlecht geben muss, bedarf es nur noch des Nachweises, dass zwei „mit der gleichen Kühnheit“ agierende Partner „undenkbar“ sind (ebd.). Undenkbar ist es

nämlich, dass „das Menschengeschlecht durch die zu seiner Erhaltung bestimmten Mittel vernichtet würde“ (387). Eine solche Konsequenz ergäbe sich aber nach Rousseau aus der rohen sexuellen Triebnatur von Frau und Mann. Anders als das Tierweibchen ist die Frau durch negativen Instinkt gekennzeichnet und anders als der Mann ist sie zugleich schrankenlosen Begierden ausgeliefert (vgl. ebd.). Würde nun die Frau eine aktive Rolle einnehmen und ihr mit unbegrenzter Potenz einhergehendes grenzenloses Liebesverlangen ausleben, „würden die Männer von den Frauen tyrannisiert und schließlich ihre Opfer werden; sie sähen sich dem Tod überliefert, ohne sich jemals verteidigen zu können“ (ebd.). Die von Rousseau in Ansatz gebrachte Natur ist demnach *als Natur* unvernünftig: Sie bringt in Gestalt der Frau ein Wesen hervor, das als Mittel zur Realisierung ihres Zwecks der procreatio hominis notwendig ist und diese zugleich unmöglich macht. Dieser Widerspruch ist es, der die Notwendigkeit einer Kultur begründet, die den mit dem Auftreten der Frau herbeigeführten eklatanten Bruch vernünftiger Ordnung der Natur durch Herstellung eines der Natur konformen weiblichen Sexualcharakters zu kompensieren hat. Um das Verhältnis der Geschlechter zu befrieden und der Idee der Naturordnung keinen Abbruch zu tun, obliegt es der Frau, den status naturalis zu verlassen und sich selbst als Fehlform der Natur zu kurieren. Die Frau muss sich selbst durch Zurückhaltung diejenige Mäßigung auferlegen, die dem Mann die Natur befiehlt (vgl. ebd.). Sexualität und Generativität des Menschen können also nur in sublimierter Form mit der Naturabsicht zusammenstimmen. Die Frau ist es, von der als Ausgleich – oder theologisch gedacht als Strafe – die Einhegung ihrer gefährlichen Geschlechtsnatur erwartet wird. Dazu muss sie selbst ihre omnipotente Sexualität durch das zarte Gefühl der Scham überformen: Vermittelt dieses kulturell erzeugten Gefühls widersteht die Frau zuerst ihren eigenen vor der männlichen Begierde entstehenden Triebwünschen, setzt also der Natur Schranken und lernt, ihre Triebpotentiale zu sublimieren. Die Scham ist so als die erste und für alles weitere grundlegende durch die Frau erbrachte Kulturleistung angesetzt, die ihren im Vergleich zum Tierweibchen negativen Instinkt²⁷ kompensieren kann und die zur entscheidenden Voraussetzung dafür wird, dass der Gattungszweck der Fortpflanzung realisiert wird.

Das Gefühl der Scham bahnt einen Übergang von der physischen zur geistigen, d. h. moralischen Ordnung, indem es die Dynamik des Begehrens nicht nur initiiert, sondern zugleich konfiguriert, indem es die Rolle und den sozialen Status von

²⁷ Allgemein gilt für Rousseau, dass der Mensch vom Tier nur negativ, nämlich durch Instinktfreiheit unterschieden ist. *Perfectibilité* als das maßgebliche Konzept von Rousseaus Anthropologie ist entsprechend nicht als Streben nach Vervollkommnung oder Realisierung eines positiv bestimmten Wesens aufzufassen, sondern als „eine reine Überschreitungspotenz, die negativ als Möglichkeit, den Naturzustand zu verlassen erscheint, aber nicht positiv auf ein humanes Telos ausgerichtet ist“ (Friederike Kuster, Rousseau – Die Konstitution des Privaten. Zur Genese der bürgerlichen Familie, Berlin 2005, 44 f.).

Mann und Frau vorzeichnet. Indem die Frau ihr eigenes Begehren durch Scham verdeckt, erweckt sie erst die Begierde und die Kraft des Mannes. Die Scham erscheint so als ohne Grund gezeigter oder bloß antizipierter Widerstand, der seinen Gegenpart, den aktiven Angriff, als dessen Beantwortung sie sich gibt, paradoxerweise erst provoziert. Anders gesagt: Der Mann entsteht als kulturelles Geschlechtswesen, indem er die im weiblichen Widerstand liegende Projektion seiner Rolle annimmt. Die tödliche Tyrannei durch den weiblichen Sexualtrieb verwandelt sich durch Kultur in eine mit dem Naturzweck kompatible Form der Unterwerfung des Mannes durch die ihre eigene Triebnatur beherrschende Frau, die mit der Entwicklung ihrer Scham zwar Souveränität über die Natur gewinnt, sich aber damit zugleich im sozialen Spiel des Begehrens unterwirft (vgl. 387). Sofern die Begierde des Mannes bedingt ist, erst vermittelt weiblicher Reize ins Spiel kommt, und die Frau ihre eigenen Triebziele nur vermittelt der männlichen Begierde realisieren kann, muss die Frau nämlich danach trachten zu gefallen – das ist ihre natürliche Bestimmung (vgl. 386). Der Mann ist am Gängelband inszenierter weiblicher Reize, aber das Joch – oder theologisch gedacht der Fluch – der Frau ist der ihr auferlegte Zwang zu gefallen. Die kulturelle Überformung weiblicher Sexualität als das Heilmittel einer mit sich entzweiten Natur hat die Sentimentalisierung der Geschlechterverhältnisse zur Folge: Die um willen einer mit sich ein stimmigen Natur verlangte Form des zur Scham sublimierten weiblichen Begehrens stiftet die Möglichkeit einer auf Begehren und Liebe gegründeten ehelichen Vereinigung von Mann und Frau. Es entstehen jene für die bürgerliche Ehe charakteristischen Formen von Verinnerlichung und Überhöhung des Ehezwecks der Fortpflanzung, die die rein auf die Naturabsicht der Fortpflanzung gegründete *societas matrimonialis* der aristotelischen Tradition als roh erscheinen lassen.

Im Ausgang von dieser Dialektik des Begehrens entwickelt Rousseau jene vorpolitischen Abhängigkeits- bzw. Herrschaftsverhältnisse, die seiner Postulierung uneingeschränkter Gleichwertigkeit von Mann und Frau entsprechend als ein Geflecht komplementärer Herrschaftsbeziehungen konzipiert sind:

Emil wurde als ihr [Sophies] Gatte auch ihr Herr. Sie müssen gehorchen, so hat es die Natur gewollt. Gleicht die Frau Sophie, so ist es jedoch gut, wenn der Mann von ihr gelenkt wird. Auch das ist das Gesetz der Natur. Um sie zur Herrin über sein [Emils] Herz zu machen, wie sein Geschlecht ihn zum Herrn über Ihre Person macht, habe ich Sie zum Schiedsrichter über seine Lüste gemacht. (529)

Während der Mann als Geschlechtswesen durch die Frau beherrscht wird, ist er als Rechts- und d. h. als Willenssubjekt frei; umgekehrt stellt es sich bei der Frau dar: Sie ist zuerst als Geschlechtswesen „souverän“, wird aber – wie noch zu zeigen ist – rechtlich, und d. h. als Person, unfrei. Genau besehen erweist sich die sexuelle Unterwerfung des Mannes als Freisetzung seiner moralischen Vervollkomm-

nung: Indem er durch die Frau von eigenen Triebmechanismen entlastet und zugleich als aktives, und d. h. vernünftiges, Wesen ins Spiel gebracht wird, gelangt er schließlich zur Beherrschung seiner Leidenschaften durch eigene Vernunft (vgl. 387). Komplementär verhält es sich bei der Frau: Ihre Fähigkeit zur Sublimierung ihrer Triebe und die daraus erwachsende Rolle der Herrin über männliche Lust machen sie paradoxerweise zum Geschlechtswesen par excellence und halten sie als Mensch in kindlicher Unmündigkeit. Als erotisches Wesen ist die Frau dem Zwang zu gefallen ausgeliefert und als moralisches Wesen wird sie dadurch von der Meinung anderer abhängig. Schließlich ist die Frau als Mutter angewiesen auf die Hilfe und Liebe des Mannes, und zugleich ist sie ihm gegenüber „verantwortlich“ – vor allem natürlich im Sinne der Gewährleistung seiner Vaterschaft (vgl. 390).²⁸ Der Umstand, dass die Frau – wie bei Aristoteles – nicht wie der Mann zu einer vernünftigen, d. h. aktiven und willentlichen Steuerung ihrer Triebe gelangen kann, sondern sich vom Begehren des Mannes abhängig macht, begründet im Zusammenhang mit dem Zweck, legitime Vaterschaft zu gewährleisten, die Notwendigkeit der äußeren Lenkung und Kontrolle der Frauen durch öffentliche Meinung. Sie fungiert als die Instanz, die über die Tugend der Frau wacht und richtet. Diese Form gesellschaftlicher Abhängigkeit der Frau ist für ihre Rolle im politischen Raum bestimmend: Mit der Feststellung ihres inferioreren moralischen Charakters nämlich wird ihr zugleich der Status eines aktiven, unabhängigen Subjekts der Meinungsbildung abgesprochen und in der Folge ist ihr verwehrt, an den Beratungen über das Gemeinwohl teilzunehmen.²⁹ Rousseaus Konzeption der Frau als das Gefühlswesen par excellence mag zwar im Kontrast zu den durch Verfolgung egoistischer Interessen bestimmten männlichen Vernunftsubjekten des zweiten *Discours* so gelesen werden können, dass die Frau als das die Sittlichkeit der Familie tragende moralische, das unentfremdete Menschsein des goldenen Zeitalters bewahrende, Wesen gedacht ist; im *Émile* besteht jedoch kein Zweifel daran, dass sie wie schon bei Aristoteles im Vergleich zum Mann als moralisch defizitär gilt – mit vergleichbaren Folgen für ihren politischen Status.³⁰

²⁸ Wegen seines Geschlechts ist der weibliche Erwachsene schwach wie das Kind, aber seine Schwäche betrifft nicht in erster Linie seine eigene körperliche und geistige Kapazität; es handelt sich vielmehr um die oben beschriebene moralische Schwäche in Relation zu anderen Menschen, d. h. um eine gesellschaftliche Inferiorität. Vgl. *Emil* (wie Anm. 26), 61 ff., 386 ff., 402.

²⁹ Vgl. Brief an D'Alembert, in: Jean-Jacques Rousseau, *Schriften*, Bd. 1, hg. von Henning Ritter, Frankfurt am Main 1988, 333–474; Kuster, *Die Konstitution des Privaten* (wie Anm. 27), 197 ff.

³⁰ Diese Feststellungen zur moralischen Minderwertigkeit der Frau sind durchaus vereinbar damit, dass sie im Licht von Rousseaus aufklärungskritischen Beschreibungen der bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft im zweiten *Discours* zugleich als das positive, durch Sittlichkeit und Ge-