

Frau/Weib (frz. femme; engl. woman)

Neben dem historischen Wandel im Sprachgebrauch, dem das Doppellemma Frau/Weib Rechnung trägt, sind mit den beiden Begriffen auch tendenziell zwei Betrachtungsweisen angezeigt. Im Begriff »Weib« ist das fundamentale Problem der Zweigeschlechtlichkeit angezielt, das Weibliche im Gegensatz zum Männlichen im Bereich des Humanen und damit die spezifischen Veranlagungen, Eigenschaften und Fähigkeiten der Frau im Rahmen der menschlichen Spezies. Die Bezeichnung »Frau« nimmt eher die Position im Rahmen der Geschlechterordnung, also die Themen der Geschlechtsidentität und des in den Sozialgebilden von Ehe, Familie, Haus und Gesellschaft institutionalisierten Verhältnisses der Geschlechter zueinander in den Blick. Die erste Perspektive basiert auf biologischen und physiologischen Parametern und lässt sich unter Naturphilosophie und Anthropologie rubrizieren, die andere thematisiert vorrangig Rolle Funktion und Stellung der Frau in der sozialen Ordnung und wird entsprechend in den normierenden Diskursen von Theologie, Rechtsphilosophie und Politik verhandelt. Allerdings lässt sich die strikte Trennung der beiden Gesichtspunkte nicht generell aufrechterhalten und wird auch nicht durchgängig vorgenommen. Je nach Betrachtungsweise kann ferner Weiblichkeit einerseits als Voraussetzung und Grund, wie andererseits das Frau-Sein als Ausdruck und Resultat der sozialen Verhältnisse in Ehe und Haus, Familie und Gesellschaft betrachtet werden.

Schließlich bildet Frau/Weib eine Position im Gegensatzverhältnis von Frau und Mann, bzw. die eine Seite einer Polarität. Im Unterschied zum Begriff Mann weist gleichwohl nur das Thema Frau/Weib eine lange Tradition von literarisch-theoretischen Kontroversen und wissenschaftlicher Befassung auf. Erst die seit dem Ende des 20. Jh. in der Forschung etablierte Gender-Perspektive ermöglicht es, die Konzepte von Mann und Frau und die Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit in ihren wechselseitigen Abhängigkeiten zu erfassen.

Vorgeschichte und frühe Neuzeit

Bereits die Gegensatztafel der Pythagoreer nennt den Gegensatz von »männlich und weiblich« an fünfter Stelle der zehn Gegensätze, die den gesamten Kos-

mos durchwalten. Im Gegensatz dazu bestimmt Aristoteles »männlich« und »weiblich« als Attribute von Lebewesen, die gleichwohl keinen artbildenden Unterschied, sondern eine Differenz innerhalb der Art darstellen. Die naturphilosophische Erörterung von männlich/weiblich, bzw. Mann und Weib konzentriert sich auf das Thema der Fortpflanzung. Die Bestimmungen der vorneuzeitlichen Zeugungstheorien, den heute bekannten biologischen Zusammenhängen gänzlich unangemessen, bleiben für die Definitionen von Weib und Mann über den biologischen Rahmen hinaus bis in die Neuzeit hinein symbolhaft bestimmend. So schreiben sowohl Galenismus wie Aristotelismus dem Mann Wärme und Trockenheit, der Frau Kälte und Feuchtigkeit zu. Wegen der geringeren Wärme sind auch die prinzipiell identischen Geschlechtsorgane bei der Frau nach innen gebildet im Gegensatz zu den männlichen, nach außen entwickelten. Aristoteles unterlegt dem Männlichen und dem Weiblichen als den beiden Zeugungsprinzipien die metaphysische Unterscheidung von Form und Materie, von aktiver Bewegungsursache und passiver Materie. Die Natur zielt auf Vollkommenheit, welche im Mann erreicht wird. Durch zufällige Anlässe (*occasiones*) wie mangelnde Wärme oder zu große Feuchtigkeit entsteht als eine Abweichung von der perfekten Natur ein weibliches Lebewesen: »quasi ein verstümmelter Mann« (*De generatione animalium*. II, 3 7373 a 27). Dieser Zusammenhang geht im kirchlichen Aristotelismus in die biologische Definition der Frau ein, so bei Thomas von Aquin in der *Summa theologica*, wo die Frau ebenfalls als missglückter Mann interpretiert wird (»femina est mas occasionem passus«, Ia 92,1), in der Folge auf die Kurzformel »mas occasionatus« gebracht. Die Unvollkommenheit der Frau liegt indes nur in der Einzelnatur, im Gesamtzusammenhang der Natur ist das Weibliche gleichwohl intendiert, weil zur Fortpflanzung nötig. Dementsprechend ist es auch für Thomas von Aquin möglich, die Unvollkommenheit der Frau mit der Schöpfungstheologie in Einklang zu bringen, der zufolge im Anfang von Gott nichts Defizitäres geschaffen wurde.

Die Vorherrschaft von Aristotelismus bzw. Thomismus und der Bibel, insbesondere der Genesis-Auslegung, bilden bis in die Neuzeit den Rahmen für die Bewertung und Stellung der Frau. Die Bibel-exegese bestätigt und bekräftigt die Werthierarchie der Geschlechter: Die Zweitrangigkeit der Frau im Schöpfungsgeschehen, ihre größere Sündhaftigkeit und die daraus begründete Unterordnung in Ehe und Gesellschaft.

Diese gesellschaftlich inferiore Stellung war bereits in der aristotelischen *Politik* festgeschrieben worden. Neben Sklave und Kind ist es die Frau, deren herrschaftsbedürftige Natur die Unterordnung unter die Leitung des Hausvorstandes und damit den Ausschluss aus der politischen Welt erfordert. Auch wenn schon früh an prominenter Stelle, nämlich in Platons *Politeia*, ein subtiler Beweis für die Gleichheit der Naturen von Mann und Frau und die Regierungsfähigkeit der Frauen geführt wird, so ist für die europäische Sozialordnung bis in das späte 18. Jh. die aristotelische Konzeption des Hauses bestimmend geworden (↑ Gesellschaft, bürgerliche).

Naturphilosophie und Medizin untermauern durch die bis ins 17. Jh. unangefochtene Säfte- und Temperaturlehre die Hierarchie der Geschlechter. Im schwachen (d. i. kalten) Körper der Frau kann sich das Seelenvermögen nicht so vollständig entfalten wie im wärmeren männlichen. Die physiologische Schwäche der Frau bedeutet demnach immer auch eine psychische und geistige Rückständigkeit gegenüber dem Mann («Sexus femineus imbecillior viri»); noch im 20. Jh. wird wissenschaftlich vom »physiologischen Schwachsinn des Weibes« gehandelt.

Mit *Le livre de la Cité des Dames* (ca. 1405) von Christine de Pizan (1365–nach 1430) (dt. Ausg. 1986, siehe auch Zimmermann 2002) beginnen am Ausgang des Mittelalters Frauen selbst das Wort zu führen und wenden sich unter Berufung auf die selbigen Autoritäten von Bibel, Bibelauslegung und philosophischem Kanon gegen die misogynen Tradition. In der »Querelle des femmes« sind die Frauen nun gleichermaßen Sprechende und Besprochene, Subjekte und Objekte. Die Intertextualität, Interdisziplinarität und Verbreitung der »Querelle des femmes« macht sie zu einem der großen Themen der europäumgreifenden humanistischen Debattenkultur. Vom 14.–18. Jh. wird der Streit um Wert und Unwert des weiblichen Geschlechts, seine Tugenden und Laster, Fähigkeiten und Unfähigkeiten und seine Stellung in Geschichte und Gesellschaft ausgetragen. Die Kontroversen schöpfen aus umfassenden Argumentations- und Exempla-Reservoirs, innerhalb derer es aber auch stets signifikante Innovationen und Verschiebungen gibt (Hassauer 1997 und 2008).

Auch bilden sich landes- und schichtenspezifische Schwerpunktsetzungen heraus, so in Deutschland im Zuge der Reformation eine Debatte um die Ehe (Luther, *Vom ehelichen Leben* 1522) und später in Frankreich die sogenannte Präziosenbewegung

(Bader 1986; Dufour-Maitre 2008), die den Zusammenhang von Genus und Intellekt und die Frage der weiblichen Bildung zum Thema macht. Der Cartesier Poullain de la Barre (1647–1725) behauptet schließlich in seiner Schrift *De l'Égalité des deux sexes* von 1673 auf der Basis des cartesischen Dualismus von Körper und Geist: »Der Geist hat kein Geschlecht« (Lesprit n'a pas de sexe) und führt die faktische Suprematie des männlichen Geschlechts auf einen frühgeschichtlichen Usurpationsakt zurück. Simone de Beauvoir wird de la Barre mit einem Satz zur Parteilichkeit des männlichen Blicks als Mottogeber zu *Le deuxième sexe* (1949) nehmen.

Aufklärung

Die rationalistisch-wissenschaftliche Beantwortung der Frage nach der Inferiorität oder Superiorität des weiblichen Geschlechts, bzw. nach der Gleichheit von Frau und Mann, wie sie Poullain de la Barre vornimmt, gibt gegenüber der »Querelle« erstmalig den das Aufklärungsdenken kennzeichnenden neuen Zuschnitt der Behandlung zu erkennen. Mit dem 18. Jh. avancieren die Probleme der Natur der Frau und ihrer Rolle in der modernen Gesellschaft zu zentralen Untersuchungsgegenständen auf zahlreichen Ebenen der wissenschaftlichen und politischen Diskussion. Entsprechend der gemeinsamen Signatur der Aufklärung, die im Denkprinzip der Voraussetzunglosigkeit und Offenheit liegt, geht es nun auch um die Verwirklichung des Anspruchs, das Geschlechterverhältnis und damit Natur und Stellung der Frau überkommener Glaubenswahrheiten und Denkgewohnheiten zu entkleiden und im Licht des zeitgemäßen Wissens neu zu bestimmen. Die Anstrengungen der Selbstaufklärung durch das menschliche Vernunftvermögen richten sich gleichermaßen auf die geistige Befreiung aus den Fesseln hergebrachter Vorurteile wie auf die Emanzipation aus bevormundender Herrschaft: Vernunftanstrengung und Freiheitsbemühen koinzidieren. So kann bereits Poullain de la Barres Streitschrift für die Gleichstellung der Frau als eine exemplarische Forderung nach geschlechts- und ständeübergreifender Gleichheit aller vernunftbegabten Wesen gelesen werden. Der Diskurs über die Frau bezieht in der Aufklärung darüber hinaus wesentliche Impulse aus der emanzipatorischen Dynamik der allgemeinen Menschenrechte und den damit einhergehenden politischen Herausforderungen. Die sich allgemein ankündigende Destruktion patriarchaler Denk- und

Werthaltungen mündet indes nicht einlinig in Konzepten zur Gleichstellung von Mann und Frau, sondern treibt parallel dazu einen neuen Diskurs der Differenz hervor. So ist für das Aufklärungsdemokratie schließlich seine Janusköpfigkeit charakteristisch: Neben der Idee der natürlichen Gleichheit der Geschlechter stehen die entgegengesetzten Annahmen über die natürlich begründete Differenz der Frau. Stützt sich die eine Seite auf den cartesianischen Rationalismus, so die andere im Ausgang von einem materialistischen Sensualismus auf die modernen empirischen Wissenschaften vom Menschen wie Medizin, Biologie und Anthropologie. Wobei im Zuge der Spätaufklärung im vorrevolutionären Klima die Diskussion über die Bestimmung der Frau zunehmend im Horizont einer Neudefinition ihrer bürgerlichen Rolle in Staat und Gesellschaft geführt wird.

Zum historischen Austrag kommt dieser Widerspruch schließlich im Rahmen des Revolutionsgeschehens in Frankreich, konkret vor allem in den Debatten um die Zulassung der Frau zur politischen Versammlung. Zu diesem Zeitpunkt ist der anthropologische Diskurs um die Geschlechtsnatur der Frau allerdings bereits so breit ausdifferenziert und akzeptiert, dass die für das bürgerliche Zeitalter bestimmende Geschlechterpolarität von Mann und Frau entlang der politischen Sphären von Staat und Familie nun auch auf rechtlich-institutioneller Ebene durchgesetzt werden kann.

Der naturrechtliche Ehebegriff

Die politische Aufklärung in der Gestalt des neuzeitlichen Naturrechts tritt ab dem 17. Jh. mit dem Anspruch auf, den Geltungsgrund rechtlicher Institutionen aus der Erforschung der Natur des Menschen gemäß dem methodischen Vorgehen der modernen Wissenschaften zu erbringen, also auch die Grundlagen menschlicher Rechtsbeziehungen allein aus der autonomen, sich selbst genügenden Vernunft (*ratio sibi relicta*) zu deduzieren. Dabei verbindet sich das Axiom der ursprünglichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen mit dem Verfahren, Rechte und Pflichten der Individuen in ihren verschiedenen gesellschaftlichen Verhältnissen vollständig nach dem Modell vertraglicher Vereinbarungen zu rekonstruieren. Auf der Basis dieser Prämissen stellt die politisch-rechtliche Stellung der Frau eine chronische Verlegenheit dar: Sofern das individuelle Selbstbestimmungsrecht nicht länger an eine wesensmäßig männliche Superiorität geknüpft

ist wie im Aristotelismus, entfällt die natürliche Grundlage für die ehelich-häusliche Subordination der Frau. Auch kann weder die faktische männliche Suprematie noch das Dogma der fortwirkenden Urschuld Evas ein Recht auf Herrschaft begründen, denn es gilt: »Von Natur ist also niemand dem andern untertänig« (Wolff 1754: III. I.2, 835).

Aus der naturrechtlichen Vertragslogik lässt sich das Verständnis der aufklärerischen Ehediskurse gewinnen: Die fortbestehende eheliche Herrschaft des Mannes über die Frau wird nunmehr rekonstruiert als ein Akt freiwilliger Unterwerfung (so z. B. bei Grotius und Pufendorf), als ein dem Ehevertrag angehängter Unterwerfungsvertrag, der auch die Form einer stillschweigenden Übereinkunft – *consensus tacitus* – annehmen kann. Grundsätzlich ist hier festzuhalten, dass die Unterordnung der Frau naturrechtlich unter Begründungszwang steht und gerade dieser Umstand die emanzipatorische Tendenz erkennen lässt. Denn auch der Unterwerfungsvertrag bestätigt noch das ursprüngliche Prinzip der Gleichheit: »Es ist also keine Verbindung des Weibes zum Gehorsam zugegen, bevoren sie mit ihrer Einwilligung sich dem Manne unterworfen hat« (Pufendorf, VI. I. i2). In der Struktur des Vertragsarguments liegt der Bezug auf alternative Möglichkeiten in der Ausgestaltung des Verhältnisses von Mann und Frau. Davon zeugt der in den Ehediskursen häufige Verweis auf die »Amazonenehe«, ein historisches Beispiel dafür, dass Frauen sich der Eheherrschaft entziehen und Rechte an ihren Kindern erwerben können. Den Gedanken, dass auf der Grundlage vertraglicher Einigung die Geschlechterordnung auch radikal neue Formen annehmen kann, hat als einziger der deutsche Frühaufklärer Christian Thomasius (1665–1723) ausformuliert und in seinen »Institutionen« eine naturrechtliche Begründung der Vielweiberei gleichermaßen wie der Vielmännerei geliefert (Vogel 1997, 272). Insgesamt gilt, dass in den Ehediskursen die abstrakte aufklärerische Prämisse der Gleichheit mit den angestammten hierarchischen Vorgaben der gesellschaftlichen Ordnung vermittelt wird. Diese Akkomodation an die faktisch bestehenden Verhältnisse bildet denn auch den erkennbaren Schwachpunkt innerhalb der rationalen Argumentation.

Die Frau in der Gesellschaft

In der Frühaufklärung werden also gesellschaftlicher Ort und Funktion der Frau in den Rechts- bzw. den Ehelehren verhandelt. Diese bleiben wegen ihrer

strengen systematisch-normativen Struktur gegenüber dem weitverzweigten und traditionsgesättigten Streitfeld der literarisch ausgetragenen Querelle des *femmes* abgedichtet.

Spätestens ab Mitte des 18. Jh. ist jedoch die Debatte über das Wesen und die Bestimmung der Frau in der Gesellschaft zu einer aktuellen Angelegenheit von breitem öffentlichem Interesse geworden. Die fortschreitende Aufklärung interessiert sich nicht mehr primär für das Funktionieren des Verstandes, sondern auch für das Funktionieren der Gesellschaft. Eine allseits geforderte Reform des Gesellschaftssystems verlangt auch ein anderes Geschlechterverhältnis. Die Physiokraten machen die Bevölkerung als Variable für den gesellschaftlichen Reichtum aus, womit die Themen der Reproduktion, der Ehe und Familie sowie der Erziehung in den Vordergrund rücken, und nicht zuletzt lässt der Legitimationsverfall feudal-patriarchaler Herrschaftsstrukturen auch die klassische Form der Geschlechterherrschaft erodieren. Aus den Herren und Besitzern der Frauen werden nun ihre Deuter und Analytiker: Der Geschlechterdiskurs der Moderne und die kulturelle Neubestimmung der Geschlechter vollzieht sich vorrangig als ein männlicher Diskurs über Erziehung, Bildung, Status und Rolle, kurz um den Platz der Frau in der Gesellschaft. Für diesen umfassenden Diskussionszusammenhang spielen die sich neu formierenden Wissenschaften vom Menschen, die Anthropologien eine entscheidende Rolle (Honegger 1991). Mit der sogenannten anthropologischen Wende der Aufklärung ab 1750 (Garber/Thoma 2004) tritt der *anthropos*, der Mensch auf den Plan. Ihm folgen das Weib und das im Weiteren wissenschaftlich zu bestimmende Problem der Geschlechtlichkeit und des Geschlechterverhältnisses. Bei zunehmend verdampfenden ständischen Unterschieden rücken die verbleibenden natürlichen in den Brennpunkt des Interesses: Der Erwachsene und das Kind, Mann und Frau. Im Ausgang von der rein naturrechtlichen Verhältnisbestimmung von Mann und Frau als Ehegatten vollzieht sich auch im Geschlechterdiskurs die anthropologische Wende primär als ein Empirisierungs- und Naturalisierungsvorgang, wobei gleichwohl im Medium des Naturbegriffs auch normative Ansprüche in den Anthropologie- und Geschlechtskonzeptionen formuliert werden (Garber/Thoma 2004, VIII). Vor allem in Frankreich wird die Debatte um das Wesen und die daraus resultierende gesellschaftliche Bestimmung der Frau mit hohem intellektuellem Einsatz geführt. Bei den sogenannten Philosophen (≠ Auf-

klärer), im Enzyklopädisten-Kreis, laufen die unterschiedlichen Argumentationslinien gleichsam in einem Brennpunkt zusammen, dabei kommen in der Kontroverse vorrangig die beiden entgegengesetzten erkenntnistheoretischen Traditionen von Rationalismus/Cartesianismus und Empirismus/Sensualismus (≠ Sensualismus/Materialismus) zum Tragen.

So besitzen für Diderot z. B. die cartesischen Argumente der strikten Trennung von Materie und Geist keine Überzeugungskraft mehr. Demgegenüber stellen Materialismus und Sensualismus die Abhängigkeit des Menschen von der Weltzusammenhänge vermittelnden Sinnlichkeit heraus und betonen seine biologische Organisation, die mit allen sonstigen materiellen Zusammenhängen interferiert. Die in Sachen Gleichheit oder Differenz der Geschlechter halbherzig schwankende Schrift des Zeitgenossen Antoine Léonard Thomas (1732–1785) *L'essai sur le caractère, les mœurs, l'esprit des femmes dans les différents siècles* (abgek.: *Essais sur les femmes*), 1772 veröffentlicht in der von Melchior Grimm herausgegebenen *Correspondance littéraire*, nimmt Diderot zum Anlass für eine klare Positionierung: Das weibliche Schicksal gründet in Physiologie und Anatomie und ist ebenso bedauerlich wie unabänderlich. Opfer ihrer »delikatens Organisation« sind die Frauen unfähig sowohl zum sexuellen Genuss wie zur intellektuellen Entfaltung. Der Grausamkeit der Gesellschaft, die die Frauen auf die sexuell-reproduktiven Funktionen restringiert, korrespondiert die Härte der Natur. Die von Poullain de la Barre bis Beauvoir klassisch rationalistische Gegenthese, wie sie im Enzyklopädistenkreis von Mme. d'Épinay vertreten wird, lautet: Die Frauen sind nicht Sklavinnen der Gebärmutter, sondern ihrer Erziehung. Sie werden zu Frauen gemacht. Élisabeth Badinter hat die drei Texte vom Thomas, Diderot und Mme d'Épinay ediert und in einem Vorwort kommentiert (Badinter 1989a). Die genuin aufklärerische anthropologische Debatte um die Grenzenlinien von Natur und Kultur verschränkt sich mit den erkenntnistheoretischen Grundpositionen: Für die Sensualisten ist der Übergang zwischen Mensch und Tier fließend, die Frau rangiert bedingt durch ihre Biologie zwischen Tier und Mann. Die Rationalisten behaupten demgegenüber die Autonomie des Geistes gegenüber dem Körper, die klassische Definition des Menschen als *animal rationale* zieht eine klare Grenze zum Animalischen, nicht aber innerhalb des Humanen, denn der Geist hat kein Geschlecht. Freilich sind neben den idealtypischen Argumentationslinien auch Mischformen möglich: Für den Sensua-

listen Helvétius ist der Mensch *tabula rasa*, alle »Ideen«, so auch die gesellschaftliche Idee »Frau«, sind ein reines Erziehungsprodukt, die gesellschaftliche Ungleichheit der Geschlechter ein Resultat von Differenzen in Erziehung und Milieu (Hélvétius 1772, Teil II, Kap. IX). Durchgängig deutlich ist dabei jedoch, dass der Gender-Diskurs des 18. Jh. als ein Diskurs über die Frau geführt wird: Eichmaß des Menschlichen an sich ist der Mann/Mensch/l'homme, das problematische Thema ist die Frau als das »andere Geschlecht«. Dieser Aspekt dominiert auch die Geschlechterkonzeption Rousseaus, wie sie umfassend im V. Buch des *Émile* ausformuliert und für die bürgerliche Geschlechterordnung paradigmatisch geworden ist. Rousseau ist Differenztheoretiker: Die Geschlechter sind komplementär, sie ergänzen sich harmonisch; gleichwohl gilt, dass die Frau in allen Dingen »Gefährtin des Mannes« ist, ein *supplementum ad completum*. Der epochale Erfolg von Rousseaus Geschlechtertheorie liegt darin begründet, dass er die Stränge der zeitgenössischen Diskussion zusammenführt und die Frage nach dem Verhältnis der Geschlechter insofern gleichsam nobilitiert, als er sie ins Zentrum seines kulturkritisch-gesellschaftsreformerischen Unternehmens stellt. Für den frühen Aufklärungskritiker Rousseau bedeutet der technisch-wissenschaftliche Fortschritt moralischen Niedergang (↗ Kritik). Der *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (1755) rekonstruiert, unter welchen Bedingungen menscheitsgeschichtlich eine kalte abstrahierende Vernunft, die Vermögen von Kalkulation und Reflexion, entstehen. Abgekoppelt vom »männlichen« Fortschritt, der Wissenschaft, Intellektualität und Bildung herausreibt, hat die Frau in ihrem Geschlechtscharakter die Sittlichkeit des »Goldenen Zeitalters« zumindest der Möglichkeit nach bewahrt. Damit wird die Frau als das »moralische Geschlecht« (Steinbrügge 1992) mit der ihr zugewiesenen Zuständigkeit für Gefühl, Unmittelbarkeit, Geschmack und Sitte zum moralisch-sentimentalen Widerlager der von Vereinzelung, Privatinteresse und Zweckrationalität geprägten bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft. Nach Steinbrügge bezeugt diese Konzeption von Weiblichkeit eine reflexiv gewordene Aufklärung: Im Konzept der Frau kondensiert die Selbst-, d. h. Vernunftkritik der Aufklärung. Entsprechend sind die intellektuellen Vermögen der Geschlechter nach Verstand und Geschmack geschieden, dem männlichen Prinzipien- und Gesetzesdenken ist die weibliche Urteilskraft gegenübergestellt. Damit sind und bleiben Wissenschaft und Politik

Angelegenheit der Männer, Ästhetik und Moral die der Frauen, allererst ihre Verbindung ergibt ein harmonisches, ganzheitliches Zusammenspiel der Begabungen und Fähigkeiten.

Die bürgerliche Welt ist seit dem 18. Jh. durch die Polarisierung der Geschlechtscharaktere und eine klare Geschlechtersphärenrennung gekennzeichnet: Steht der Mann für Produktion, Gesellschaft, Gesetze und den Staat, so die Frau demgegenüber für Reproduktion, Gattung, Sitten und die Familie. Es ist vor allem der Bereich des Privaten, der »sentimentalen Familie«, der bei Rousseau vor dem Hintergrund seiner Gesellschaftskritik im Gegensatz zur traditionellen Auffassung des Hauses eine besondere Aufwertung erfährt (Kuster 2005). Freilich ist die ökonomisch funktionsentlastete, allein auf das Gefühl gegründete bürgerliche Kleinfamilie ein Ergebnis der historischen »Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben« (Hausen 1976), also gerade der Entwicklung der von Rousseau perhorreszierten bürgerlichen Marktgesellschaft. Als gesellschaftsreformerisches Reservoir wird das Private zum Gegenstand programmatischer Überlegungen, dessen Herzstück bildet die Erziehung zur Frau. Dem Programm des *Émile* entsprechend soll die Erziehung das Mädchen zu dem heranbilden, wozu sie von Natur aus bestimmt ist, nämlich zu einer Existenz als zärtliche Gattin und Familienmutter. Unter solchen Bedingungen werden sich die »gesellschaftlichen Sitten von selbst erneuern« (Rousseau 1993, 19), denn das »kleine Vaterland der Familie« schließt »das Herz an das große«, den Staat, an (ebd., 392). Die politische Tugend, die Bindung an das Allgemeine, entspringt der familiären Liebe als dem ersten sozialen Gefühl. Allein die Frau bürgt mit der weiblichen Tugend für dieses bürgerschaftliche Unterfutter.

Mit dem *Émile* schreibt sich Rousseau auch in den bereits etablierten Diskurs über Mädchenerziehung ein. Fénelon hatte ein dreiviertel Jahrhundert zuvor in seinem *Traité de l'éducation des filles* (1687) einen Zusammenhang zwischen der Mädchenerziehung und dem öffentlichen Interesse des Staates hergestellt und avancierte im 18. Jh. zu einer Autorität in Erziehungsfragen. Spätestens mit dem *Projet pour perfectionner l'éducation* (1728) des Abbé de Saint-Pierre (1648–1743), das eine öffentliche Erziehung für Jungen und Mädchen vorsieht, konstituiert sich schon vor Rousseau eine allgemeine Debatte über den öffentlichen Einfluss von Haus und Familie. Unbestritten ist dabei, dass die moralische Regeneration der Gesellschaft von den Frauen auf den Weg

gebracht werden soll, umstritten allein, inwiefern dies Ziel eher durch die Erziehung zur Tugend oder zum Wissen befördert wird. Diese Entwicklung eines gesellschaftlich akzentuierten, aber dennoch häuslichen Ideals für die weibliche Erziehung wurde stark von den Frauen selbst mitgetragen, die sich gerade in den Rollen von Gattin und Familienmutter als Bürgerinnen verstanden.

Schottische Aufklärung: Eine Naturgeschichte der Menschheit und der Geschlechter

Der unbestritten maßgebliche Impuls für die Entstehung einer universal-historischen Geschichtsauffassung geht von der schottischen Aufklärung aus. Im Spannungsfeld von Anthropologie und Geschichtstheorie entstehen bei Adam Smith (1723–1790), Adam Ferguson (1723–1816) und John Millar (1735–1801) die Entwürfe einer Naturgeschichte der Menschheit (Natural history of mankind), die unter der Annahme der Perfektibilität der Menschennatur und einer historisch dynamisierten Anthropologie die Geschichte als den Entwicklungsprozess der menschlichen Gattung konzipieren (↗ Anthropologie). In diesem Kontext liefert John Millar in seiner Schrift *Origin of the Distinction of Ranks* (1771) eine der ersten ausführlichen und systematischen Diskussion über den Status von Frauen in unterschiedlichen Gesellschaftsformationen. Mehr als ein Drittel des Werks ist der Analyse »Of the Rank and Condition of Women in Different Ages« gewidmet und Millar führt sie über die Jagd-, Weide- und Agrarbis hin zur Handelsgesellschaft. Bereits Adam Smith hatte in den 1760er Jahren in den *Lectures on Jurisprudence* (Edition Brühlmeier 1996) die Ehe im Zusammenhang der sogenannte Vier-Stadien-Theorie der ökonomischen Entwicklung behandelt (siehe Olson 1998), dabei aber nie den ubiquitären und natürlichen Charakter der Familie als einen Verband von Gatten, Kindern und Gesinde infrage gestellt. Demgegenüber hält nun Millar fest, dass die Familie und die Formen der Geschlechtsbeziehungen ebenfalls radikalem historischem Wandel unterliegen. Als kontingente historische Gebilde sind sie eingelassen in die Interdependenzen von Sitten und Gebräuchen, Rechtsordnungen und politischen Machtverhältnissen. Die geschichtliche Entwicklung des Mann-Frau-Verhältnisses beschreibt Millar als einen Fortschritt der Kultivierung; wobei die Ursachen des Fortschritts in den materiellen Bedingungen wie Boden und Klima, vor allem aber in der Organisation der Ökonomie liegen.

Anzumerken ist, dass sich Millar gleichermaßen wie die vorangehenden Vertreter der Schottischen Moralpsychologie, Hutcheson und Smith, bei der Behandlung des Geschlechterverhältnisses und der Familie gegen die im Angelsächsischen prominente Tradition des »Civic Humanism/Bürgerhumanismus« (Pocock 1995) wendet. Für dessen klassische Vertreter Aristoteles, Cicero und Machiavelli steht der private Charakter des Privaten im Vordergrund. Ehe und Familie bilden den unpolitischen Raum der Notwendigkeit und der dissozialen Leidenschaft im Gegensatz zum öffentlichen Raum der exzellenten Bürgerexistenz. Für die schottischen Aufklärer hingegen bedeuten sexuelle Attraktion und Geschlechtsliebe den ersten Schritt vom Egoismus zur Soziabilität (↗ Geselligkeit). Damit greifen sie auf das römische Recht zurück, das in der Familie die erste soziale Institution sieht, den »Pflanzgarten des gemeinen Wesens«, so die Metapher des in Glasgow stark rezipierten Pufendorf (Pufendorf: VI.1.1). Das natürliche Wohlwollen zwischen den Geschlechtern und Generationen bildet den Anfang der sich auf die größere Gemeinschaft hin erweiternden Gemeinwohlorientierung. Entsprechend stellt sich für Hume »the natural appetite between the sexes« als das erste und grundlegende Prinzip der menschlichen Gesellschaft dar (zit nach Olson 1998, Anm. 21) und ebenso wie Hutcheson behauptet er die Gleichheit von Mann und Frau sowohl in Ansehung ihrer sexuellen Begierden wie mit Bezug auf die Nachkommen. Anders indes Millar: Für ihn existieren signifikante psychische und physische Unterschiede zwischen den Geschlechtern, wenngleich er zuletzt offen lässt, inwiefern diese aus »der ursprünglichen Konstitution oder aus der Lebensweise« herrühren (Millar 1985, 219). Trotz seines radikal historistischen Zugriffs scheut er hier vor einem entsprechenden Konstruktivismus in der Eibildung der Geschlechter zurück.

Die Französische Revolution und die Rechte der Frau und Bürgerin

Der Jahrhunderte währende literarisch-theoretische Geschlechterstreit nimmt mit der Französischen Revolution eine neue Form an. Die Sache der Frauen wird ab jetzt vor dem Gericht der Vernunft als eine Frage der politischen Gerechtigkeit verhandelt. Dabei spitzt sich das Problem auf die Frage zu, ob diese Gerechtigkeit in der Gleichheit der Geschlechter, in der Wahrnehmung ihrer Differenz, oder schließlich

eher in einer »Gleichheit ohne Angleichung« (Gerhard 1990) bestehen soll.

Die Revolution von 1789 markiert die Geburtsstunde der Frauenbewegung. Mit diesem Zeitpunkt hebt die politische (Ideen-)geschichte des modernen Feminismus an (s. Gerhard 2009), der im ausgehenden 20. Jh. seinen vorläufig letzten Höhepunkt hat. In den Jahren 1789 bis 1792 entstehen innerhalb und außerhalb des revolutionären Frankreichs die ersten richtungweisenden Schriften, die zum Ausgangspunkt für moderne Frauenrechtsforderungen werden. 1790 verfasst der dem protoliberalen Lager zuzurechnende Marquis de Condorcet (1743–1704) den Artikel *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (Über die Zulassung der Frauen zum Bürgerrecht). 1791 legt Olympe de Gouges (1748–1703) ihre *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin) vor. 1792 erscheinen in England Mary Wollstonecrafts (1759–1797) Streitschrift *A Vindication of Rights of Women* und in Deutschland die von Theodor Gottlieb von Hippel *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*.

Frankreich

In Frankreich tritt der Marquis de Condorcet als prominenter Abgeordneter der französischen Nationalversammlung mit seinem Artikel *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (1790) für die politischen Rechte der Frauen ein. Zwingend beweist er die Unvereinbarkeit der politischen Unterdrückung der Frau mit den aufgeklärten Idealen der Revolutionäre. Nur die Macht der Gewohnheit kann überhaupt erklären, dass dieser Widerspruch den Menschen/Männern bisher entgangen ist »Haben sie [...] nicht alle das Gleichheitsprinzip verletzt, indem sie ganz einfach die Hälfte des Menschengeschlechts des Rechts beraubten, an der Gesetzgebung teilzunehmen, indem sie die Frauen vom Bürgerrecht ausschlossen?« (Condorcet 1979, 55).

Jedoch bleiben die wenigen Vertreter der Geschlechtergleichheit in der Nationalversammlung ohne Einfluss. Viele überzeugte Republikaner argumentieren hingegen ganz im Sinne Rousseaus, dass Mann und Frau gleichwertig in ihren Unterschieden und die den Geschlechtern zugeordneten Sphären von Öffentlichkeit und Privatheit in ihrer gesellschaftlichen Bedeutsamkeit äquivalent sind. Diese geschlechterpolitische Quadratur des Kreises einer Gleichheit als Differenz gewinnt nicht zuletzt auch die Unterstützung der weiblichen Bevölkerungs-

mehrheit, wie Condorcet schließlich resigniert feststellen muss (vgl. dazu Badinter 1989b, Préface). Freilich erheben sich auch weibliche Gegenstimmen. »Wir, Mütter, Töchter, Schwestern, Vertreterinnen der Nation, verlangen, in die Nationalversammlung aufgenommen zu werden« (Gerhard 1990: 264) fordert Olympe de Gouges, Schriftstellerin, Dramatikerin, und Aktivistin der Revolution in der Präambel ihrer *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin*. Denn während die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* von 1789 im Artikel 1 ausdrücklich erklärt: »Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es« (les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits), werden im gleichen historischen Moment aktive von passiven Staatsbürgern unterschieden. Zur zweiten Gruppe gehören Frauen, Unselbständige und Farbige. In dieser Scheidung beharrt noch der traditionelle Aufriss der politischen Welt in Haus und Staat, insofern den ökonomisch unselbständigen, d. i. vorrangig den häuslich inhärierenden Personen kein aktives Wahlrecht zukommt und so die Vormachtstellung der Hausväter unangetastet bleibt.

Die Frauenrechtserklärung von de Gouges hält sich eng an die allgemeine Menschenrechtserklärung von 1789 und nimmt nur an den jeweils entscheidenden Stellen (geschlechts-)signifikante Nuancierungen vor. So wird z. B. der Artikel 6 »Das Gesetz ist Ausdruck des allgemeinen Willens« (la loi est l'expression de la volonté générale) verändert zu »Das Gesetz sollte Ausdruck des allgemeinen Willens sein« (la loi doit être l'expression de la volonté générale). Alle Modifikationen in der »Frauenrechtserklärung« sind letztlich auf die in der Präambel formulierte Grundforderung nach der politischen Teilhabe von Frauen – dem nach de Gouges an Schönheit und Mut im mütterlichen Leiden überlegenen Geschlecht (sexe supérieur, en beauté comme en courage, dans les souffrances maternelles) – zurückzuführen.

England

Die von der Französischen Revolution ausgelösten ersten öffentlichen Forderungen nach gleichen Rechten für die Frau in einer aufgeklärten Demokratie finden innerhalb eines Jahres ihr Echo in England und Deutschland.

In England formuliert Mary Wollstonecraft (1759–1797) in ihrer wichtigsten Schrift *Ein Plädoyer für die Rechte der Frau* die erste prominente Kritik an Rousseaus Geschlechtermodell, wobei sie sich in einigen Punkten auf die 1790 veröffentlichten *Letters on Edu-*

cation der Historikerin und Schriftstellerin Catherine Macaulay (1731–1791) stützt, die sie auch rezensiert hatte. Wollstonecraft tritt gegen Rousseau mit dessen eigenen Waffen, d. h. seinen ethisch-politischen Prinzipien an: Auch sie behauptet auf dem Feld des Moralischen eine enge Verbindung zwischen Autonomie und Tugend, ebenso wie in der Sphäre des Rechtlichen einen Konnex zwischen Freiheit und Gleichheit. Moralische Tugend manifestiert sich im autonomen Vernunftgebrauch und damit in der Beherrschung der Leidenschaften, und ist im Weiteren Voraussetzung für die politische Tugend, den Gemeinsinn. Gerade unter der Rücksicht von moralischer und politischer Autonomie stellt sich das Verhältnis von Mann und Frau allerdings als eines von Tyrann und Sklavendar: Ausschließlich den eigenen und den männlichen Leidenschaften in der Enge des häuslichen Umkreises unterworfen, können die Frauen ihre Fähigkeiten zur vernünftigen Selbstbestimmung nicht entwickeln. Wie für Rousseau sind auch für Wollstonecraft Tyrann und Sklave beiderseits depravierte Existenzen, und die männlichen Beherrscher profitieren nicht von ihrer Überlegenheit über die Frauen. Vielmehr fällt »die Ungerechtigkeit, der die eine Hälfte der Menschheit unterworfen ist, auf die Unterdrückter zurück« (Wollstonecraft 1999, 242). Wollstonecraft ist hier wie Rousseau vom Gedanken geleitet, der auch der Hegelschen Herr-Knecht-Analyse zugrunde liegt, dass nämlich wirklich freie gesellschaftliche Verhältnisse nur in der wechselseitigen freien Anerkennung der Subjekte bestehen. Vor diesem Hintergrund besitzt sie, wie später auch de Beauvoir einen scharfen und kritischen Blick für die Verstrickung der Frauen in Unmündigkeit, Unterwürfigkeit und ihr mangelndes Aufbegehren gegen die »goldenen Ketten der Sklaverei« (Wollstonecraft 1999, 14).

Deutschland

Das nämliche Schicksal wie die zeitgenössischen französischen und englischen Schriften zur politischen Frauenemanzipation, nämlich weitestgehend wirkungslos zu verhalten und für lange Zeit in Vergessenheit zu geraten, teilt auch die Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Frauen* (1792), von Theodor Gottlieb von Hippel (1741–1796). Es wird ein Jahrhundert dauern, bis seine Botschaft über die natürliche Gleichwertigkeit der Geschlechter im Kontext der frühen deutschen Frauenbewegung erstmalig auf ernsthaftes Interesse stößt.

Hippel, Jurist und preußischer Staatsbeamter, legt mit seiner Schrift immerhin die erste Abhandlung in

deutscher Sprache zur Gleichberechtigung der Frau vor. Freilich geht von dem Werk keine Gefahr für die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse aus. Dies liegt neben der Anonymität der Schrift sicher auch an der für Deutschland typischen mangelnden Sensibilisierung der Öffentlichkeit für demokratische Ideen, jedoch letztlich auch an der schillernden, überschwänglichen Rhetorik des Autors, die sein sachliches Anliegen diskreditiert.

Dabei finden sich unter dem rhetorischen Rankenwerk von Hippels anwaltlichem Plädoyer durchaus äußerst fortschrittliche Thesen: Die Stellung der Frau ist keine Naturgegebenheit, sondern ein Sozialisierungsprodukt zum männlichen Vorteil. Da er sich erklärtermaßen die »Verbesserung« der Zustände vorsetzt, plädiert Hippel nicht nur für gleiche Bildungschancen, sondern fordert darüber hinaus die Berufstätigkeit der Frauen in allen gesellschaftlichen Bereichen, nicht zuletzt in den einflussreichen Sektoren von Politik und Justiz ein: »Wär' es dem Staat Ernst, die große und edle Hälfte seiner Bürger nützlich zu beschäftigen (...) öffnete er den Weibern Cabinette, Dikasterien [Gerichtshöfe], Hörsäle, Comptoire und Werkstätten« (211; zit. n. Shaw, 282).

Die Nähe Hippels zu Immanuel Kant als dessen Schüler und Freund, die sich auch in expliziten Anleihen an Kants *Vorlesungen zur Anthropologie* und an dessen vorkritischer Schrift *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) äußerte, in der noch eine deutlich von Rousseaus *Émile* beeinflusste Geschlechterpsychologie vorgetragen wurde, hat fälschlicherweise Spekulationen über eine anonyme Autorschaft Kants ausgelöst. Kants eigene Auslassungen über die bürgerlich-rechtliche Stellung der Frau sind indessen äußerst knapp, beziehen sich allein auf den Ehestand und sind eingebettet in die Systematik des Privatrechts der *Metaphysik der Sitten* von 1797. Die freiheitsrechtliche Behandlung der Ehe in der Rechtslehre trägt freilich deutlich aufklärerische Züge: Zum einen ist die Ehe frei von jeder vorgängigen Zwecksetzung, womit die traditionelle Trias der Ehezwecke: Zeugung von Nachkommenschaft, wechselseitige Hilfe und Beistand und die Vermeidung von Unzucht vom Tisch gewischt ist, zum anderen sind die Rechte, die Mann und Frau in der Ehe aneinander erwerben, strikt reziprok gefasst (Kant 1900, §§ 24–25).

Dem war vorausgegangen, dass im Kontext von Naturrechtslehren und Rechtsgelehrsamkeit ab Mitte des Jh. die traditionelle Eheherrschaft und Geschlechtsvormundschaft mancherorts einer kritischen Revision unterzogen worden waren, vereinzelt

mit Aussagen, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen: »Aus dem Begriffe der Menschheit kann man die eheliche Herrschaft eben so wenig erweisen, als dass der Mann eine Peruque mit Knoten und die Frau eine Fontange zu tragen nach dem Gesetz verbunden sei« (zit. n. Duncker, 1093). Auch Christian Wolff hatte 1754 festgestellt, dass die Ehe »eine gleiche Gesellschaft« ist, woraus folgt, dass die Herrschaft im Ehestand nur als eine »beyderseitige Herrschaft der Eheleute über einander« bestehen kann (Wolff 1754, §870).

Freilich ist in den Schriften des Aufklärers Kant am Ausgang des revolutionären Jahrhunderts von einer mit der ehelichen Gleichheit einhergehenden bürgerlich-politischen Gleichberechtigung der Frau keine Rede. Die rechtliche Gleichstellung der Gatten in *sexualibus* tangiert nicht die traditionelle Position des Mannes als Hausvorstand, wodurch die Frau nicht anders als das Gesinde weiterhin auf den Status der häuslichen Inhärenz beschränkt bleibt (Kant 1900, § 26).

Verspätet: Spanien

Auch im aufklärerischen Spanien werden neue Modelle für die Ordnung der Geschlechter diskursiv durchgespielt, wenngleich die Signatur der Verspätung der spanischen »Ilustración« auch für die Geschlechterdebatte in Hinblick auf Zeitpunkt, Nachhaltigkeit und Dauer gilt. Dennoch werden auf der iberischen Halbinsel ebenfalls die Konzepte des weiblichen Geschlechtscharakters im Lichte aufklärerischer Prämissen kritisch revidiert und auf der Basis einer weiblichen Sonderanthropologie grundlegend neu gefasst.

Die Parallelen zu Frankreich drängen sich auf. Auch in Spanien propagiert der Benediktinermönch Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro (1726–1739), in Anlehnung an Poullain de la Barre, die Anwendung der cartesischen Denkmethode auf die Frauen-, bzw. Geschlechterfrage und legt 1726 im ersten Band seines schließlich in hohen Auflagen erscheinenden »Teatro crítico universal« (Feijóo 1758) eine Frauenapologie – »Defensa de las mugeres« (Verteidigung der Frauen) – vor. Kritische Methode, nämlich die Revision der tradierten Topoi anhand erfahrungsgesättigten Wissens, soll auch hier in die Formulierung neuer geprüfter Wahrheiten münden. Feijóos »Defensa« zielt auf die Widerlegung der drei Ebenen des traditionellen Inferioritätsdiskurses: Im Bereich der Moral erfüllt das Vorurteil die Frauen mit Defekten, im Bereich der Physis mit Unvollkommenheiten. Wo

das Vorurteil aber am meisten wirkt, ist in der Beschränkung ihrer Verstandeskkräfte (ibid., § III, 337). Bei Feijóo werden Leib, Seele und Intellekt entkoppelt. Die körperliche Differenz der Geschlechter ist, da sie die Zeugungsorgane betrifft, für die mental-diskursive Ausstattung irrelevant, dies Argument, das bereits Plato formuliert hatte, wird cartesisch dahingehend radikalisiert, dass Denkvermögen (res cogitans) und Körper (res extensa) grundsätzlich inkomensurabel sind. Folglich hat auch bei Feijóo der Geist kein Geschlecht.

Dessen ungeachtet sind männliches und weibliches Tugendprofil verschieden und prägen Geschlechtscharaktere aus, die den Männern die öffentliche Sphäre und den Frauen die private anweisen. Gleichwohl gibt sich Feijóo, strikt logisch mit den Kategorien von Akt und Potenz operierend, als ein radikaler Geschlechtskonstruktivist zu erkennen. Die Tatsache, dass Frauen actualiter nicht in den männlichen (Wissens-)Domänen vertreten sind, bedeutet nicht, dass sie nicht grundsätzlich über die entsprechende Potenz verfügen (Feijóo 1758, § IX, 63, 356). Diese Unterscheidung von »potencia« und »aplicación«, von Anlage und Ausübung in Hinblick auf die weiblichen Verstandeskkräfte, hatte bereits 90 Jahre früher Maria de Zayas y Sotomayor (1590–1661) im Rahmen der Spanischen Querelle vorgenommen (Zayas 1948, 21 f.).

Freilich bildet auch in der iberischen Welt das rationalistische Egalitätskonzept lediglich ein Zwischenspiel. Ebenso wie in den anderen europäischen Ländern beerbt schließlich das spezifisch bürgerliche Konzept von hierarchischer Komplementarität der Geschlechter basierend auf einer empirisch fundierten weiblichen Sonderanthropologie das traditionalistische Modell von geschlechtlicher Superiorität und Inferiorität. Eine frühbürgerliche Weichenstellung nimmt in diesem Zusammenhang *La perfecta casada* (1583) von Fray Luis de León (1527 o. 1528–1591) vor. Hier wird ein antifeudales, ständeübergreifendes Frauenkonzept propagiert, das sich auf häusliche Arbeit, Sparsamkeit und Zurückgezogenheit beläuft. In Italien finden sich bereits bei Leon Battista Alberti (1404–1472) *Libri di famiglia* (1433–4, Erstdruck 1843) ähnliche Auffassungen. Die spanische Spätaufklärung (≠ Spanische Aufklärung) knüpft an die Tradition der »perfecta casada« an und verbindet sie mit dem Differenzdiskurs: Männliche und weibliche Geschlechtsidentitäten bilden soziale complementa ad totum. Entsprechend beläuft sich, bei Gaspar Melchior de Jovellanos (1744–1811), dem spanischen Staatsmann und einflussreichen Aufklä-

rer, die gesellschaftliche Mitwirkung der Frauen als des »edlen und wertvollen Teils des patriotischen Körpers« (zit. n. Hassauer 1997, Anm. 115) auf die Verantwortung für die privaten Verhältnisse, allem voran die Herzensbildung der Kinder. Nicht anders als in Rousseaus *Émile* steuern die Frauen allein in der Rolle der erlauchten Gefährtinnen »ilustres compaïneras« der männlichen Bürger ihren Teil zum Glück der Nation bei. Ein Beitrag, der, sattsam bekannt, hinter den männlichen Leistungen auf den Tätigkeitsfeldern von Landreform, Handel, Staatsverwaltung, Finanzen und Wissenschaft zurücksteht.

Wirkung

Im 18. Jh. wird das bürgerliche Geschlechterverhältnis konstruiert. Neben der emanzipatorisch-allgemeinen Bestimmung von Mensch-Sein, die auf theoretische und praktische Autonomie zielt, etabliert sich ein Diskurs über die besondere Bestimmung der Frau, die auf ihrer Geschlechtsnatur fußt. Damit wird europaweit mit dem Verschwinden der ständischen Unterschiede die Kategorie Geschlecht als ein neues gesellschaftliches Stratifikationsmedium durchgesetzt. In der Folge lotet eine Sonderanthropologie die weibliche Geschlechtsnatur aus und steckt die Entwicklungs- und Entfaltungsräume weiblicher Identität ab. Diese Geschlechtsidentität wird durch die gesellschaftliche Zuweisung der Frauen an die vermeintlich genuin weibliche Sphäre des Privaten schließlich materialisiert und reproduziert. Künftig werden die gesellschaftlichen Problemstellungen der Erziehung, Bildung und »Bestimmung« der Frau nurmehr mit Blick und in Rücksicht auf die für das Bürgertum unabschließbar aufklärungsbedürftige Frage nach der weiblichen Natur verhandelt.

Die elaboriertesten Positionen des Feminismus des 20. Jh. beerben die argumentativen Weichenstellungen, wie sie die Aufklärer vorgenommen hatten, mit dem entscheidenden Unterschied indes, dass es nun vorrangig Frauen sind, die das eigene Geschlechtsschicksal umfassend rekonstruieren. In maßgeblicher Weise melden sich wiederum Autorinnen französischer Provenienz zu Wort. Simone de Beauvoir greift in ihrem Klassiker *Le deuxième sexe* (1949, dt. 1951) trotz hegelianisierender und existenzialistischer Voraussetzungen auf die rationalistische These der Geschlechtslosigkeit des Geistes zurück und fordert die Angleichung der weiblichen Menschen an die historisch errungenen privilegierten Möglichkeiten der männlichen.

Der anti-rationalistische Differenzdiskurs erfährt im Poststrukturalismus seine bislang stärkste Wiederbelebung. Bei Luce Irigaray weitet sich eine psychoanalytisch begründete Geschlechtermetaphysik zu einer Kritik des abendländisch-männlichen Geistes insgesamt. Rousseauscher Geist weht hier noch in der Beschwörung eines auf die Seite des menschlich Unbewussten gerückten und in der versöhnlichen Utopie einer »Ethik der sexuellen Differenz« noch zu realisierenden »Weiblichen« (Irigaray 1980).

Der Übergang zur Gender-Theorie in den 1990er Jahren markiert eine Überwindung des Streits um Gleichheit oder Differenz der Frau, insofern hier nicht einseitig nur die Frau, sondern das heterosexuelle bürgerliche Geschlechterverhältnis insgesamt als eine gesellschaftliche Konstruktion in den Blick genommen wird (Butler 1990).

Institutionell spiegelt sich diese Veränderung der Perspektive in der Etablierung der Gender-Forschung, die die fachspezifisch-appendixhafte Frauenforschung (s. z. B. Gnüg/Möhrmann 1985) in einen umfassenden transdisziplinären Forschungszusammenhang transformiert. Damit ist schließlich dem Umstand Rechnung getragen, dass die emanzipatorische Idee der allgemeinen gleichen Menschenatur sich historisch in zwei polare geschlechtskonnotierte Geschlechtersphären ausbuchstabiert hat, deren Voraussetzungen sich im Medium fixierter Geschlechtsidentitäten reproduzieren. Allein die theoretische sowie praktische Verflüssigung dieser Festschreibungen vermag die fundamentale aufklärerische Idee der freien und in ihrer Freiheit gleichen Individuen einzulösen.

Quellen

- Aristoteles (1965): *Politik*. Hg. v. N. Tsouyopoulos/E. Grassi, Reinbek bei Hamburg.
- Badinter, Elisabeth (Hg.) (1989a): *Qu'est-ce qu'une femme? un débat* (A. L. Thomas; Diderot; Madame d'Épinay). Préf. par E. B. Paris.
- Badinter, E. (Hg.) (1989b): *Paroles d'hommes 1790–1793*. Paris.
- Beauvoir, Simone de (1949): *Le deuxième sexe*. Paris (dt. *Das andere Geschlecht* 1951, Heidelberg).
- Butler, J. (1990): *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York (dt. (2003), *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt/Main).
- Condorcet, N. de (1799): »Über die Zulassung der Frauen zum Bürgerrecht.« In: Schröder, H. (Hg.): *Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation*. Bd. 1: 1780–1870. München, 55–62 (De l'admission des femmes au droit de cité, 1790).
- Helvétius, C. A. (1772): *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*. 2 Bde. London.

- Feijóo, B. J. (1758): *Teatro Crítico Universal*. Madrid.
- Fénelon, F. (1761): *Traité de l'éducation des filles* [1687]. La Haye.
- Hippel, Th. G. von (1792): *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*. Berlin.
- Irigaray, L. (1984/1991): *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt/Main.
- Kant, I. (1900 ff.): *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Abt. 1, Bd. 2. Berlin.
- Kant, I. (1900 ff.): *Die Metaphysik der Sitten*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 6. Berlin.
- Léon, F. L. de (1583): *La perfecta casada*. Salamanca.
- Macaulay, C. (1994): *Letters on Education* [1790]. Oxford (u. a.).
- Millar, J. (1985): *Vom Ursprung des Unterschieds in den Rangordnungen und Ständen der Gesellschaft*. Übers. v. Herbert Zirker, Frankfurt/Main (*The Origin of the Distinction of Ranks*, 1771).
- Pizan, Ch. de (ca. 1405): *Le livre de la Cité des Dames*. (dt. *Das Buch von der Stadt der Frauen*, München 4. Aufl. 1995, 1. Aufl. 1986, besorgt von M. Zimmermann).
- Platon: *Werke in acht Bänden*. Griech./Dt. Hg. v. Gunther Eigler. Bd. 4: *Der Staat*. Bearb. von Dietrich Kurz. Griech. Text von Émile Chambry. Dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt 1971.
- Poullain de la Barre, F. (1992): *De l'Égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de le défaire des préjugés* [1673]. Paris.
- Pufendorf, S. von (1998): *Acht Bücher vom Natur und Völkerrecht*. Hildesheim.
- Rousseau, J. J. (1755): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.
- Rousseau, J.-J. (¹¹1993): *Emil oder über die Erziehung*. In neuer dt. Fassung besorgt von Ludwig Schmidts. Paderborn u. a. (*Émile, ou de l'éducation*, 1762).
- Smith, A. (1996): *Vorlesungen über Rechts- und Staatswissenschaften*. Übers. u. komm. v. Daniel Brühlmeier. Sankt Augustin.
- Thomas, A. L. (1772): *Essai sur le caractère, les mœurs, l'esprit des femmes dans les différents siècles*. Paris.
- Wolff, Ch. (1754): *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*. Halle.
- Wollstonecraft, M. (1792): *A Vindication of the Rights of Woman* (dt. *Ein Plädoyer für die Rechte der Frau*. Weimar 1999).
- Zayas y Sotomayor, M. (1948): *Novelas amorosas y ejemplares*. Hg. v. a. G. de Amezúa. Madrid.
- Sekundärliteratur**
- Bader, R. (1986): *Dames de lettres: Autorinnen des präzisen, hocharistokratischen und »modernen« Salons (1649–1698)*. Stuttgart.
- Bödeker, H. E./Steinbrügge, L. (Hg.) (2001): *Conceptualising Woman in Enlightenment Thought/Conceptualiser la femme dans la pensée des Lumières*. Berlin.
- Garber, J./Thoma, H. (Hg.) (2004): *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Tübingen.
- Dufour-Maitre, M. (2008): *Les Précieuses. Naissance des femmes de lettres au XVIIe siècle*. Paris.
- Duncker, A. (2003): *Gleichheit und Ungleichheit in der Ehe*. Köln.
- Gerhard, U. (Hg.) (1997): *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*. München.
- Gerhard, U. (1990): *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*. München.
- Gerhard, U. (2009): *Frauenbewegung und Feminismus*. München.
- Gnüg, H./Möhrmann, R. (Hg.) (1985): *Frauenliteraturgeschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Stuttgart.
- Hassauer, F. (1997): »Die Seele ist nicht Mann, nicht Weib. – Stationen der Querelles des femmes in Spanien und Lateinamerika vom 16. zum 18. Jahrhundert.« In: Bock, G./Zimmermann, M. (Hg.): *Querelles Jahrbuch für Frauenforschung 1997 – die europäische Querelle des femmes – Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*. Stuttgart, 203–238.
- Hassauer, F. (2008): *Heißer Streit und kalte Ordnung. Epochen der »Querelle des femmes« zwischen Mittelalter und Gegenwart*. Göttingen.
- Hausen, K. (1976): »Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere«. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben.« In: Conze, W. (Hg.): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Neue Forschungen. Stuttgart, 363–393.
- Honegger, C. (1991): *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*. Frankfurt/Main (u. a.).
- Jacobs, E. u. a. (Hg.) (1979): *Woman and Society in Eighteenth-Century France*. London.
- Kuster, F. (2005): *Rousseau – Die Konstitution des Privaten. Zur Genese der bürgerlichen Familie*. Berlin.
- Kuster, F. (2011): »Verdinglichung und Menschenwürde. Kants Eherecht und das Recht der häuslichen Gemeinschaft.« In: *Kant-Studien* 102 (3), 335–349.
- Olson, R. (1998): »Sex and status in the Scottish Enlightenment social science: John Millar and the sociology of gender roles.« In: *History of the Human Sciences*, 73–100.
- Pocock, J. G. A. (1991): *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, chiefly in the eighteenth century*, Cambridge (dt.: *Die andere Bürgergesellschaft: zur Dialektik von Tugend und Korruption*, Frankfurt/Main).
- Shaw, G. (2001): »Theodor Gottlieb von Hippel (1741–1796) als Wegbereiter der Frauenbewegung in Deutschland – »Lachender Philosoph« oder »Prophet?« In: *German Life and Letters* 54, 273–290.
- Steinbrügge, L. (1987): *Das moralische Geschlecht. Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der Aufklärung*. Weinheim (1992, Stuttgart).
- Vogel, U. (1997): »Gleichheit und Herrschaft in der ehelichen Vertragsgesellschaft – Widersprüche der Aufklärung.« In: Ute Gerhard: *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*. München.
- Zimmermann, M. (2002): *Christine de Pizan*. Heidelberg.

Friederike Kuster