



Inhalt

1. Einleitung	2
2. Am Anfang war Gleichheit und Differenz:	
Die Geschlechterfrage in der politischen Philosophie der Antike	2
2.1 Platon (427-347 v. u. Z.)	2
2.2 Aristoteles (384-322 v. u. Z.)	4
3. Lange Wellen des Übergangs im Streit der Geschlechter	6
3.1 Vom Gottesstaat bis zum Principe	6
3.2 Jean Bodin (1529-1596)	7
4. Vom Naturzustand zum Gesellschaftsvertrag: Oder wie kommt der Mann zur Vernunft?	8
4.1 Thomas Hobbes (1588-1679)	8
4.2 John Locke (1632-1704)	10
5. Das aufgeklärte Gespann: Gleichheit für die einen, Ausgleich für das Ganze	13
5.1 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)	13
5.2 Immanuel Kant (1724-1804)	15
6. Politische Romantik: der Staat und die Liebe	17
6.1 Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)	17
6.2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)	19
7. Arbeit für alle: eine Rechnung, die nicht aufgeht?	21
7.1 Karl Marx (1818-1883)	21
7.2 Friedrich Engels (1820-1895)	23
8. Schlusswort mit offenem Ausgang	25
9. Fragen zum Text:	26
10. Links zum Text	26
11. Literatur	27
11.1 Werke der im Text zitierten Klassiker	27
11.2 Weiterführende Literatur	28
12. Endnoten	29
13. Über die Autorin	30
14. Veröffentlichungen der Autorin zu Geschlechterthemen seit 2000	30



Brigitte Rauschenbach

Politische Philosophie und Geschlechterordnung – Ideengeschichte neu besehen

1. Einleitung

Neuere Abrisse zur modernen politischen Theorie lassen feministische Ansätze nicht mehr außen vor. Je bunter der Markt der Theorien, desto eher wird sich auch das Geschlecht blicken lassen.¹ Ganz anders sieht es aus, sobald es um die ideengeschichtlichen Voraussetzungen des politischen Denkens geht. Hier taucht das Geschlecht im historischen Rückblick selbst dann nicht auf, wenn es im Original noch eigens benannt worden war. Einsichten in die spezifische Allianz von Politik und Geschlecht fördern nichtfeministische Arbeiten zur Geschichte der politischen Philosophie selten zu Tage. Die Frage stellt sich folglich auch nicht, ob und inwieweit zentrale Kategorien unseres politischen Denkens von den Traditionen der geschlechtlichen Ordnung im Innersten durchtränkt und bis heute angetan sind.²

Der folgende Beitrag geht von der Annahme aus, dass es von nicht nur historischem Interesse ist, sich über die Gründe und Erklärungsfiguren Klarheit zu verschaffen, die Vertreter der klassischen politischen Philosophie bei der Platzanweisung der Geschlechter offen oder unterschwellig verwandten. Insofern teilt der Artikel einerseits die Auffassung, dass die Ideengeschichte ein reales Fundament der Politikwissenschaft wie auch unseres Vorrats an politischen Grundbegriffen ist. Andererseits wurden diese geschlechtsblind aus der Vergangenheit übernommen. Außer in feministischen Theorien sind die Spuren des Ausschlusses von Frauen aus den Angelegenheiten des Staates weder in der Politik, noch in den Kategorien des Politischen begriffen und bearbeitet worden. Die Tatsache, dass politische Philosophie in dem Maße, in dem sie zum Wortführer der politischen Gleichheit ward, sich zum entschiedenen Anwalt geschlechtlicher Ungleichheit machte, gehört zu den ebenso erstaunlichen, wie kaum hinterfragten Phänomenen politischer Ideengeschichte. Es ist das primäre Anliegen dieses Beitrags, gerade in Umbruchphasen des politischen Denkens diese Kehrseite des philosophischen Gedankengutes sichtbar zu machen. Der Nachweis wird historisch zu führen sein und sich auf die epochenbildenden Texte des politischen Denkens konzentrieren. Es überrascht nicht, dass diese Texte häufig in Krisenzeiten mit einem hohen Bedürfnis nach Klärung und Neuorientie-

rung verfasst worden sind. Dass Epochen des Umbruchs auch die Geschlechterfrage im Schlepptau führten und den Klassikern des politischen Denkens zur Gedankenarbeit überließen, wurde im ideengeschichtlichen Hauptstrom gleichwohl kein Forschungsgegenstand. Tatsächlich ist die Geschlechterordnung aber ein uraltes Thema der politischen Philosophie.

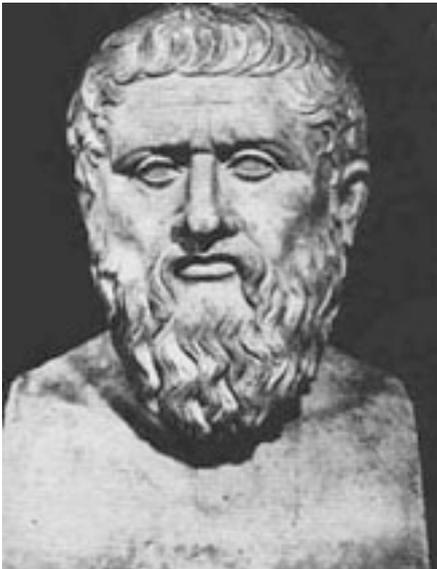
2. Am Anfang war Gleichheit und Differenz: Die Geschlechterfrage in der politischen Philosophie der Antike

Es ist wohl unbestritten, dass die antike politische Philosophie zum Kanon der politischen Theorie gehört. Vorstellungen von Demokratie, Freiheit und Gerechtigkeit sind hier geprägt und für das Abendland prägend geworden. Wenig wird darüber geschrieben, dass mit dieser Prägung auch Fundamente der Geschlechterordnung tradiert worden sind. Noch weniger wird in Betracht gezogen, dass die politische Philosophie in Platons großem Werk der *Politeia* (Der Staat) die Geschlechterfrage ins Zentrum des Politischen stellt und dabei mit einer einzigartigen Provokation der Geschlechterordnung beginnt.

2.1 Platon (427-347 v. u. Z.)

Platon entwickelt seine Theorie des Staates in Anlehnung an Sokrates dialogisch. Sokrates in den Worten von Platon bzw. Platon im Namen von Sokrates sucht im Gespräch mit Freunden das Urbild des gerechten Staates zu finden. Jeder müsse, lautet die primär einsichtige Antwort, in diesem Staate das Seine tun. Nur wenn jeder nach seinen Fähigkeiten zum Wohl des Ganzen beiträgt, wird man ein Gemeinwesen gerecht nennen können. Platon erörtert in der *Politeia* eine aufs Allgemeinwohl bedachte soziale Gerechtigkeitsposition. Niemand soll sich von öffentlichen Aufgaben fernhalten können. Aber jedem obliegt es, nach seinem besonderen Vermögen seine Leistung zu erbringen.

Ausgehend von dieser am Gemeinwohl orientierten Grundposition kommt Platon zu einer wahnwitzig erscheinenden Folgeüberlegung. Unter welchen Voraussetzungen könnte es Frauen erlaubt sein, sich dem Staatsdienst ihrerseits zu entziehen? Das wäre nach den Prämissen nur dann legitim, wenn Frauen anders als Männer für staatliche Ämter von Natur aus untauglich wären. Platon muss daher fragen, ob es einen Unterschied der Geschlechter gibt, der die Nichtbeteiligung der Frauen am Staat rechtfertigen würde. Die Antwort ist, dass es für weibliche Sonderrechte keine natürliche Grundlage gibt. Männliches und Weibliches sei, wie man etwa an Wachhunden sehen könne, allenfalls dem Grad nach, also nach Größe und Stärke verschieden. Grundsätzlich können daher beide Geschlechter dieselben Funktionen im Staat ausüben. Es gibt keinen Wesensunterschied der Geschlechter.



Platon (447-347 v. u. Z.)

„Also, o Freund, gibt es gar kein Geschäft von allen, durch die der Staat besteht, welches dem Weibe als Weib oder dem Manne als Mann angehörte, sondern die natürlichen Anlagen sind auf ähnliche Weise in beiden verteilt, und an allen Geschäften kann das Weib teilnehmen ihrer Natur nach wie der Mann an allen; in allen aber ist das Weib schwächer als der Mann“ [*Politeia* 455d].³

Das war eine nicht nur in der Antike ungeheuerliche These, die das revolutionäre Fundament von Platons Staatsmodell bildet. Denn der *naturalistische* Beweis mit den Hunden folgt einer *politischen* Absicht: Wenn Frauen den Männern gleich sind, können auch sie das Ihre zum Gesamtwohl beitragen. Es wäre *ungerecht*, wenn Frauen,

anders als Männer, das machen können, was ihnen beliebt. Derart legt die *Politeia* den Grundstein für eine Geschlechterordnung, die den Einschluss von Frauen in die Politik und zwar um des Gemeinwohls und der Einheit des Staates und nicht um der Frauen willen betreibt.

Platons politisches Ziel ist der beste und d.h. der gerechte und glückselige Staat, in der jeder das Seine zum Ganzen beisteuert. Vorstellungen von der Emanzipation der Frauen liegen dem Grundgedanken der *Politeia* gänzlich fern. Im Spätwerk der *Nomoi* (*Die Gesetze*) macht Platon vielmehr deutlich, dass die „Befreiung“ der Frauen aus den Fesseln des Hauses liberalen Auffassungen explizit widerstreitet:

„Der Gesetzgeber muss ein ganzer und darf kein halber sein, indem er etwa dem weiblichen Geschlecht die Freiheit lässt, in Luxus und Aufwand zu schwelgen und ein ungeordnetes Leben zu führen, und sich nur um das männliche kümmert, so dass er dem Staat nur die Hälfte eines nahezu vollkommen glücklichen Lebens statt des doppelten hinterlässt“ [*Nomoi* 805d].

Die Textstelle belegt, dass Frauen aus zwei Gründen sich für staatliche Aufgaben bereit halten müssen. Erstens ist es ungerecht, wenn sich Frauen vom Gemeinwesen fernhalten. Wenn sie dieselben Anlagen wie Männer haben, müssen sie ganz so wie diese eine Ausbildung für den Staatsdienst erhalten. Zweitens schadet ein unkontrolliertes Privatleben, wo jeder macht, was er will, dem Gemeinschaftsleben. Platon entwickelt zunächst in der *Politeia* und stärker noch in den *Nomoi* ein Staatsmodell, das die Solidargemeinschaft an die Stelle von Privatinteressen setzt. Daher entwirft Platon drittens die Idee einer großen Wächterfamilie im Staat, wo das Gemeineigentum von Frauen und Kindern sicherstellt, dass sich alle geschwisterlich lieben, ohne sich sexuell zu begehren. Platon versucht mit diesem Vorschlag ein Problem zu lösen, das in der politischen Theorie bis in unsere Tage eine große Bedeutung hat: Wie bringt man Menschen dazu, sich für die Gemeinschaft der Polis einzusetzen? Platon wählt an der Stelle von Feindbildern und Identitätskonstruktionen das emotionale Unterpfand einer großfamiliär konzipierten patriotischen Bindekraft.

Schon in der *Politeia* sind sich die Gesprächspartner darüber im klaren, dass das Konstrukt der politischen Einbindung der Frauen den bisherigen Erfahrungen wider-



spricht. Daraus resultieren absehbare Schwierigkeiten bei der Umsetzung der Idee. Zur Verdeutlichung der Probleme entwickelt Platon in der *Politeia* das berühmte Höhlengleichnis. Es schildert, wie die Fesseln der Gewohnheit die Einsicht in das, was gut und gerecht ist, verhindern. Gerade von Frauen ist größter Widerstand zu erwarten, wenn sie ans Licht der Öffentlichkeit treten müssten.

„Wie könnte nun gar tatsächlich jemand, ohne verlacht zu werden, die Frauen zu zwingen versuchen, sich bei der Einnahme von Speisen und Getränken in aller Öffentlichkeit sehen zu lassen? Denn es gibt nichts, wozu dieses Geschlecht sich widerstrebender bequemem würde; ist es doch gewohnt, im Verborgenen und im Dunkeln zu leben; wenn man es aber mit Gewalt ans Licht zerrt, wird es daher allen möglichen Widerstand leisten“ [*Nomoi* 781c].

Am Ende, heißt es in den *Nomoi*, werde man froh sein, wenn man statt des besten, den bloß drittbesten Staat realisieren könne. Zu diesem Zeitpunkt hatte Platon sein umwälzendes Projekt aus der *Politeia* schon zu rechtgestutzt und die Hoffnung auf allmähliche Einsicht durch eine Diktatur der Gesetze ersetzt. Platons Staat gilt daher zurecht als ein totalitärer Staat, der die Gleichstellung der Geschlechter um willen des gerechten Staates nur mit Mitteln der Erziehungsdiktatur und starrer Gesetze vorantreiben kann.⁴ Was der Idee nach vernünftig (und gerecht) ist, ist nicht bereits wirklich. Platon war sich der Ablehnung seines Gedankenmodells sicher. Er wusste, dass nichts so eingefleischt ist wie die Geschlechterordnung. Lächerlich würden seine Ideen den Leuten vorkommen. Nicht zuletzt der große Komödiendichter und Zeitgenosse von Sokrates Aristophanes hat das Thema der Geschlechtergleichstellung und der Frauenmacht in mehreren Komödien zum Gegenstand des öffentlichen Gespöchts gemacht. Daraus lässt sich freilich umgekehrt schließen, dass das Geschlechterthema am Übergang vom 5. zum 4. Jahrhundert vor unserer Zeit öffentlich präsent und insofern doch irgendwie zeitgemäß war.

Aristophanes, Sokrates, Platon erleben den Niedergang der attischen Demokratie, die Peloponnesischen Kriege, den Machtzuwachs Spartas und die durch Sparta gestützte Schreckenerrschaft der 30 Tyrannen.⁵ In Sparta waren Frauen aber stärker in das öffentliche Leben als in Athen integriert.⁶ In seiner Komödie *Lysistrata* spielt Aristophanes die Frage durch, ob Frauen (aus Athen und Sparta) den Frieden zwischen den Staaten durch die Verweigerung des Beischlafs herbeizwingen könnten. In den *Ekklesiazusen* (die Weibervollversammlung) unterwandern als Männer

verkleidete Frauen die Volksversammlung Athens, um das Gesetz des Privateigentums an Frauen und Kindern aufzuheben. Aber auch große Tragödien wie die *Orestie*, *Medea* oder *Antigone* inszenieren politische Dramen als Geschlechterdramen. Aischylos entwickelt die Tragödie zur „politischen Kunst“ (Meier 1988), indem er in der *Orestie* das juridisch operierende Männliche an Stelle der Ursprungsmacht weiblicher Mutterschaft zum Fundament von Athens Macht und Größe macht. „Dem Männlichen gehört mein ganzes Wesen an“ begründet Pallas Athene, mutterlose Kopfgeburt des Zeus, ihre Stimmabgabe für Orest, den Muttermörder (Aischylos 1988:135). Eine Generation nach der *Orestie* erneuert Euripides, der jüngste der großen Tragödiendichter, den griechischen Traum von „der Überflüssigkeit der Frau“ (Songe-Moller 1988) in *Jasons Fluch* gegen die barbarische Kindermörderin *Medea*: „Nachkommen schaffen sollten sich auf anderm Weg/ die Menschen, nicht mehr sollte sein der Frauen Geschlecht/So träfe niemals Ungemach die Sterblichen“ (Euripides 1991: 24).

In der von männlichen und weiblichen Göttern belebten Vorstellungswelt der Antike war es noch augenfällig, dass sich das Politische nicht ohne die Geschlechterfrage abhandeln lässt. Die Kunststücke erproben tragische und komische Varianten des Geschlechterstreits. Nur Platon und Sokrates denken sich das Paradigma eines geschlechtergerechten Staates aus. So abstrus musste das Urbild der Geschlechtergemeinschaft den attischen Zeitgenossen erscheinen, dass es schon eine Generation später in der Versenkung verschwand.

Fazit: Die Gleichheit der Geschlechter ist zwar naturgemäß, wie sich an Tieren beobachten lässt, und vernünftig, weil sie der Idee eines gerechten Gemeinwesens entspricht, aber schwer realisierbar, weil die Verwirklichung der Gleichheit der Gewohnheit widerspricht. Daher kommt Platons Gleichstellungsmodell nicht ohne ungewöhnliche Maßnahmen der Umerziehung aus. Platons Staat ist gerecht, aber zugleich totalitär.

2.2 Aristoteles (384-322 v. u. Z.)

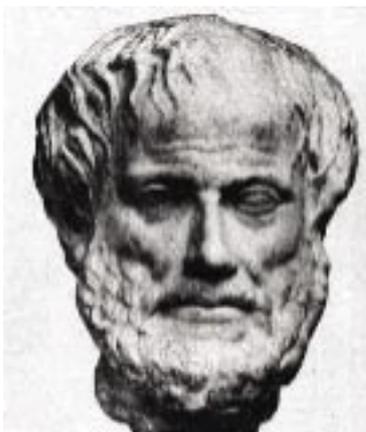
Vieles spricht daher für das Politik- und Geschlechtermodell, das Aristoteles in Reaktion auf Platon und in Übereinstimmung mit den elementaren Grundsätzen der Erfahrung vorträgt. Anders als Platon setzt sich Aristoteles für das Recht auf Privatheit ein und propagiert auf dieser Grundlage Pluralismus als Grundlage der Politik.



„Der Staat besteht aber nicht bloß aus einer Mehrheit von Menschen, dieselben sind auch der Art nach verschieden (...). Hieraus erhellt also, dass der Staat von Natur aus nicht jene Einheit bildet, wie einige sagen, und (...) dass das Streben nach zu großer Einheitlichkeit des Staates nicht das Bessere ist“ [*Politik* 1261 a,b].

Ein guter Staat hat die Vielheit von Familien mit ihren wirtschaftlichen Privatinteressen anzuerkennen. Der Staat hat im Haus (Oikos) nichts zu suchen. Aristoteles will keinen totalen Staat. Er lehnt auch den Umsturz der herrschenden Ordnung ab. Aristoteles argumentiert liberal und pluralistisch und in Übereinstimmung mit dem, was ist.

Aristoteles ist anders als Platon ein Empiriker. Er beobachtet und rechtfertigt, was ihm vernünftig erscheint. Statt bloßer Ideen sind die Wirklichkeit und mit ihr die Gewohnheit das natürliche Maß. Aristoteles nennt folglich auch das, was überall gilt, ein Naturgesetz [NE 1134b 18 ff]. Das steht im krassen Widerspruch zu Platons erkenntniskritischer Annahme von den Fesseln unserer Gewohnheit. Es ist folglich klar, dass Aristoteles die auf die Einheit des Ganzen fixierten geschlechtsegalitären Ideen Platons zurückweisen muss. Für Aristoteles ist evident, dass Mann und Frau überall und d. h. von Natur aus verschieden, aber in der Verschiedenheit aufeinander bezogen sind. Das Verhältnis von Frau und Mann ist empirisch betrachtet der Beginn jeder größeren Gemeinschaft. Aristoteles definiert diese Beziehung als zugleich komplementär und hierarchisch.



Aristoteles (384-322 v. u. Z.)

„Es ist also notwendig, dass sich zuerst diejenigen Individuen verbinden, die ohne einander nicht sein können, also einmal Weibliches und Männliches der Fortpflanzung wegen (...), dann zweitens von Natur Herrschendes und Beherrschtes der Erhaltung wegen“ [*Politik* 1252a].

Das eine Geschlecht kann ohne das andere nicht sein. Mann und Frau ergänzen sich als Verschiedene und erfüllen dabei nicht nur die natürlichen Zwecke der Fortpflanzung, sondern auch die der gesellschaftlichen Ordnung, die darin besteht, dass immer einer herrschend und der andere dienend ist. Der Unterschied zwischen Herrschen und Dienen ist für Aristoteles notwendig und nützlich und in der Natur der Dinge begründet [*Politik* 1254 a]. Als hervorragendes Beispiel einer naturgegebenen Differenz nennt Aristoteles den Geschlechterunterschied. Der Mann ist von Natur aus herrschend, die Frau dienend.

“Endlich verhält sich Männliches und Weibliches von Natur so zueinander, dass das eine das Bessere, das andere das Schlechtere und das eine das Herrschende und das andere das Dienende ist“ [*Politik* 1254b].

Die Wesensdifferenz der Geschlechter ist qualitativer Art und kein Unterschied bloß von mehr oder minder, also der Quantität. Aristoteles versäumt auch nicht zu sagen, dass das Männliche zum Weiblichen sich „in dieser Weise immer“ verhält [*Politik* 1259b]. Von daher ist es vorbestimmt, dass nur freie Männer im Staatswesen herrschen können. Der Mann überlässt der Frau im übrigen, was sich für diese schickt. Platon an diesem Punkt beipflichtend erklärt auch Aristoteles, dass das Wohl des Gemeinwesens durch die Zügellosigkeit der Frauen Schaden nehme, die er indes anders als Platon als Weiberregiment schildert [*Politik* 1269b]. Während für Platon Sparta bei der Geschlechtergleichstellung eine Vorbildfunktion hat, ist für Aristoteles der Einfluss der Frauen am Niedergang Spartas schuld.

Hinter den unterschiedlichen Einschätzungen stehen unterschiedliche Erfahrungen im Kampf um die Vormachtstellung zwischen Athen und Sparta. Im Jahre 405 v. u. Z. entschied Sparta den Peloponnesischen Krieg für sich. Das ist die Zeit, in der Sokrates in Athen lehrt und enge Verwandte des jugendlichen Platon an der von Sparta eingesetzten Tyrannenherrschaft teilhaben. Gute 30 Jahre später verliert Sparta im Kampf gegen Theben seine Machtposition auf dem Peloponnes. Wenig darauf wird Aristoteles zwar Schüler von Platon, seine Lebenserfahrung wird aber eine grundsätzlich andere sein. Es gibt seit dem Jahr 371 keinen Grund mehr, Sparta zum Vorbild zu nehmen.

Aristoteles kann die Differenz der Geschlechter daher wieder mit guten politischen Gründen zur Vorbedingung

für Politik machen. In genauer Umkehrung zu Platon ist es nur recht und billig, wenn Frauen im Staatswesen nichts zu suchen haben, da nur Gleichen Gleiches gebührt. Für Platon wie Aristoteles ist es gerecht, wenn jeder im Staat das Seine tut und bekommt. Der Unterschied der Auffassungen liegt darin, dass für Platon Frauen und Männer grundsätzlich wesensgleich sind und es darum ungerecht wäre, nur Männer an den Aufgaben des Staates teilhaben zu lassen, während für Aristoteles Frauen aufgrund ihres anderen weiblichen Charakters politikuntauglich sind. Da es sich um ein Naturgesetz handelt, steht die Differenz der Geschlechter am Ausgang einer Gerechtigkeitskonzeption, die Gleiches nur Gleichen und Ungleiches Ungleiches zukommen lässt. Mit Aristoteles wird die Geschlechterordnung als empirische Ordnung zum Inbegriff eines Naturrechts, das Unterschiede und Rangordnungen voraussetzt und festschreibt.

Fazit: Mit Aristoteles wird die Differenz der Geschlechter als natürliche Rechtsungleichheit der Geschlechter in die Politik eingeschrieben. Die Frau braucht den Mann als Herrscher, der Mann braucht die Frau als Dienende. Naturgemäß ist diese Geschlechterordnung, weil sie (bis auf Ausnahmen) überall existiert. Sie ist aber auch im politischen Verständnis gerecht und liberal, weil jedes Geschlecht das Seine tut und ganz ohne Zwang, durch Tradition und Gewohnheit, dazu gebracht werden kann.

3. Lange Wellen des Übergangs im Streit der Geschlechter

3.1 Vom Gottesstaat bis zum Principe

Es leuchtet unmittelbar ein, dass nicht Platon, sondern Aristoteles den größeren philosophischen Einfluss ausübte, aber dass Platons Utopie jeweils in Zeiten des Umbruchs an Interesse gewinnt. Lediglich der christliche Platoniker Aurelius Augustinus stellt sich in *De Civitate Dei* (Vom Gottesstaat) die Frage, wie den Frauen „durch ein Possenspiel“ der Dämonen die Mitspracherechte im Staat entrissen wurden [Gottesstaat, 2: 429f]. Augustinus geht davon aus, dass Frauen in alten Zeiten an öffentlichen Beratungen beteiligt waren. Der einflussreiche Kirchenlehrer stirbt im Jahr 430. Im Jahr 529 schließt die Platonische Akademie nach tausendjährigem Bestehen ihre Pforten, zum selben Zeitpunkt als Benedikt von Nursia das erste Kloster als christliche Tugendgemeinschaft auf dem Monte Cassino ins Leben ruft. In den kommenden Jahrhunderten werden unzählige Ordens- und Klostergründungen als Bildungsstätten christlicher Tugend und

wahrer Glückseligkeit folgen, in denen auch Frauen sich Bildung und Mitspracherechte aneignen können. Aber mit Thomas von Aquin (1225-1274) gewinnt im 13. Jahrhundert die Lehre von Aristoteles in der Kirche und in den Klöstern an Einfluss. Zum selben Zeitpunkt wird die im Minnesang zurückgedrängte Frauenverachtung in der Fortsetzung des Rosenromans durch Jean de Meung wieder hoffähig.

Gegen die misogynen Tendenzen des Rosenromans setzt sich am Ende des 14. Jahrhunderts Christine de Pizan (1364-1430) zur Wehr. Ihre Empörung macht sie zur ersten feministischen Autorin, die sich mit etlichen Büchern direkt in die Politik ihrer Zeit einmischt. In ihrer Schrift *Cité des Dames* (Stadt der Frauen) entwirft sie das Konstrukt einer weiblichen Stadt, die als „der Beginn eines neuen Reiches der Frauen“ ihnen ein eigenes Selbstbewusstsein verschafft [Stadt 36]. Obwohl Christine de Pizan in Anlehnung an die aristotelische Tradition die Auffassung wiederholt, Gott habe Mann und Frau aufgelegt, in verschiedenen Bereichen tätig zu sein, beweisen die Fallgeschichten von weiblicher Tugend und Tatkraft im Gegenteil, dass Frauen den Männern auf keinem Gebiet und in keiner Fertigkeit unterlegen sind. Pizan geht davon aus, dass Frauen Männern an Gelehrsamkeit nicht nachstünden, wenn Töchter wie Söhne die Schule besuchten und Wissenschaften erlernen könnten.⁷

Zu Beginn des 15. Jahrhunderts folgt Christine de Pizan noch der aristotelischen, von Thomas von Aquin ins christliche Hochmittelalter übersetzten Überlieferung. Ihre politischen und moralphilosophischen Axiome bewegen sich in der Tradition der Fürstenspiegel. Dennoch ist Pizan bereits eine Frühgestalt der Renaissance. Mit engagierten Beiträgen nimmt sie zu politischen Fragen Stellung, zuletzt in der Lobpreisung des beispiellosen Mutes der jungen Jeanne d'Arc.



Christine de Pizan
(1364-1430)

In ideengeschichtlichen Abhandlungen zur politischen Philosophie gilt Machiavellis *II Principe* (Der Fürst) als Startpunkt des politischen Denkens der Neuzeit. Ähnlich wie Thomas von Aquins *De regimine principum* (Über die Herrschaft der Fürsten) und Christine de Pizans *Livre du corps de policie* (Buch vom Staatswesen) ist auch Machiavelli der Autor eines Fürstenspiegels, den er nun aber

im Geist einer neuen Zeit und Moral verfasst. Der *Principe* formuliert ein zur Tradition der Tugendratgeber gegenläufiges Grundprinzip. Für Christine de Pizan bestand der eigentümliche Schatz in der *Stadt der Frauen* (Le trésor de la cité des Dames) noch aus den Kardinaltugenden der Vernunft, Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit. Für Machiavelli lautet das neue Prinzip, dass der Mensch sich nicht durch *vertu* (Tugend), sondern *virtù* (männliche Kraft) zum Herrn des Schicksals aufschwingt.

Machiavelli erläutert seine umwälzende Kraft des Politischen an einer sexistischen Analogie. In der mittelalterlichen Allegorie erscheint Fortuna als rollendes Rad. Die Frührenaissance zeigt Fortuna dann in der Sinnfigur einer Frau, die ein Schiffsegel hält, während ein Mann das Steuer führt. Christine de Pizan greift im Buch von der *Mutation de fortune* (Von der Schicksalswende) das Gleichnis auf, um stolz auf ihre eigene Rolle der Ernährerin nach dem frühen Tod ihres Mannes hinzuweisen. Machiavelli argumentiert genau gegenbildlich. Das Glück ist ein Weib, „mit dem man nicht auskommen kann, wenn man es nicht prügelt und stößt“ [*Principe* 120]. Wer die Macht für sich reklamiert, muss die Umstände packen, auch wenn seine Unschuld dabei verloren geht. Machiavellis politischer und psychologischer Realismus schwört dem traditionellen christlichen Tugendideal zugunsten machterhaltender Klugheit und Tapferkeit ab. Machiavelli setzt dem Ideal christlicher und weiblicher Fügsamkeit forsches und entschlossenes Handeln entgegen. Vor allem aber ist das neue Prinzip des politischen Wissens und strategischen Weitblicks, das dem Lauf der Dinge entgegentritt, dezidiert männlich. Der Autonomie und Souveränität des modernen Subjekts, das die Natur, auch die eigene und besonders die weibliche, kontrolliert und beherrscht, ist der Weg bereitet.



Hans Baldung Grien: Phyllis reitet auf Aristoteles (1510)

Dennoch kam es nach dem Fall von Konstantinopel durch die Flucht der Mönche nach Italien zur Renaissance des Platonismus und zur Neubelebung von Ideen der Geschlechtergleichstellung unter Berufung auf Platon.⁸ Bezeichnend für die kritische Auseinandersetzung mit dem christlich gewendeten Aristotelismus ist die große Zahl an satirischen Darstellungen des

antiken Philosophen, der sich nach einer Fabel herabließ, sich von der gewitzten Geliebten seines Zöglings Alexan-

der besteigen zu lassen, um ein Schäferstündchen mit ihr haben zu können.

Fazit: Die christliche Auslegung der Welt bestimmt im Mittelalter sowohl die Politik als auch das Geschlechterverhältnis. Beachtlich sind dabei Phänomene wie der Minnesang oder der Einfluss, den Frauen als Fürstinnen und Äbtissinnen haben. Erst in den Zeiten des Umbruchs wird mit der Frage der neuen politischen Ordnung auch die Geschlechterordnung zum Streitgegenstand. Der Neoplatonismus gewinnt dabei an Gewicht.

3.2 Jean Bodin (1529-1596)

Nahezu zeitgleich mit Machiavellis *Principe* erscheinen die frauenfreundlichen Schriften der Humanisten Erasmus von Rotterdam, Baldassare Castiglione, Agrippa v. Nettesheim und Thomas Morus - letzterer schließt mit dem fiktiven Reisebericht *Utopia* aus der neuen Welt an Platon unmittelbar an. Die Erfahrungen mit fernen Ländern beflügeln neue Geschlechtervisionen. Aber die Herausforderung ist in Zeiten des Umbruchs immer ambivalent. Zeitgleich mit dem Humanismus entsteht der Hexenwahn.



Jean Bodin: De la démonomanie des sorciers

Mit den Religionskriegen wird das humanistische Gedankengut immer weiter zurückgedrängt. In Frankreich beginnt 1562 ein Religionskrieg, die Bartholomäusnacht 1572 zerstört alle Hoffnungen auf eine friedliche Lösung der religiösen Konflikte. Mit den Bürgerkriegswirren schwindet aber auch das frauenfreundliche Klima, das in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu beobachten ist. Jean Bodin ist nicht nur Autor der religiösen Toleranz (*Colloquium heptaplores*, 1576), sondern auch der *Démonomanie des Sorciers* (1580), einem teuflischen Lehrbuch zum Führen von Hexenprozessen, das bereits 1591 in derber deutscher Sprache erscheint. Der moderne Herausgeber von Bodins Schriften Peter Cornelius Mayer-Tasch entschuldigt das Werk, das zu anderen Schriften Bodins in Widerspruch stehe, mit den Verwicklungen der damaligen Zeit. Aber auch Bodins staatsphilosophisches Hauptwerk *Sechs Bücher über den Staat* (1576), das die Idee der rechtlich-politischen Einheit für den Souveränitätsgedanken wegweisend in



den Vordergrund stellt, ist besessen von der Angst vor Frauenmacht.

Bodin erlebt im Inneren Frankreichs so wie ein dreiviertel Jahrhundert später der Engländer Hobbes die Kämpfe rivalisierender Adelshäuser um die politische Macht. Wie Thomas Hobbes folgert auch Bodin, nur ein starker Staat könne die zerstrittenen Parteien zusammenzwingen und dem geschundenen Land wieder Frieden bringen. Zeitlich verschoben gleichen sich die Probleme und die Lösungsmodelle. Bodin sucht nach Garantien eines starken und einigen Staates. Eine Hauptsorge ist, dass es beim Tod des Souveräns zu Aufständen kommt. Der Tod des Souveräns wird derart zur Schwachstelle der Souveränität und die Begründung der Thronfolge zu einem Kernpunkt der Souveränitätstheorie.

Die Situation könnte paradoxer nicht sein. England wird durch eine gut ausgebildete Königin regiert, die ihrem Land über Jahrzehnte inneren Frieden beschert.⁹ Frankreich hingegen, das aufgrund des salischen Gesetzes die Erbfolge durch Frauen verbietet, erlebt trotz seiner drei direkten männlichen Thronfolger Jahrzehnte des Bürgerkriegs. Dennoch behauptet Bodin, die größte Gefahr für den Staat sei die Thronbesteigung durch eine Frau. Bodin spielt das Dilemma einer Königin durch: Bleibt sie ledig, ist die Thronfolge nicht gesichert, das Problem der Souveränität also ungelöst. Heiratet sie, untersteht sie nach dem Naturgesetz ihrem Mann, der im politischen Verständnis ihr bloßer Untertan ist - eine unmögliche Situation. Aber der Grund für Bodins Angst liegt tiefer. Denn Bodin fürchtet, dass das schlechte Vorbild der Königin beim gemeinen Volk Schule macht, so dass die Untertanen auch im eigenen Hause die Herrschaft der Weiber ertragen müssten. Das widerspräche erst recht dem Naturgesetz der Geschlechter.

„Ein mannhaftes, tapferes Volk könnte sich nur mühsam mit dem Regiment einer Frau abfinden. Nichts aber ist für einen Staat gefährlicher als mangelnder Respekt vor der souveränen Gewalt als Grundlage für den Fortbestand der Gesetze und des Staates. Sie würden einer Frau wegen mit Füßen getreten; denn Frauen sehen sich immer einer Menge Gespött, Beleidigungen, Schmähungen und zuletzt Aufständen und Bürgerkriegen ausgesetzt (...). Wären die Untertanen solche Memmen, dass sie sich unter Zwang oder aus anderen Gründen die Gynäkokratie beim souveränen Regiment gefallen ließen, dann kann kein Zweifel bestehen, dass jeder Untertan sie auch im Hause wird dulden müssen“ [Sechs Bücher, 2: 450].

Gäbe es nicht die Gesetze der Ehe, fiel das Naturgesetz der Geschlechter alsbald in sich zusammen. Nur ein einziges Gegenbeispiel kann die Natur aus den Angeln heben und das heilige Recht ins Wanken bringen, das von Frauen in allen Dingen Gehorsam gegenüber dem Mann verlangt. Letztlich ist dieses Gesetz für Bodin das Unterpfand jeglicher Ordnung in Staat und Gesellschaft. Hier schließt sich freilich der Kreis zwischen Souveränitätstheorie und *Demonomanie*. Auch das Teufelswerk der Hexen ist naturgesetzeswidriges Tun. Auch sie stellen die natürliche und göttliche Ordnung in Frage. Schon die bloße Tatsache, dass Menschen glauben, dass Hexen existieren, ist für den Ordnungstheoretiker Bodin das Problem. Bodin braucht daher die Überwältigung der gesetzlosen Frauen, um das Gesetz und die Ordnung im Bewusstsein aller wieder fest zu verankern. In diesem Sinn geht es gar nicht um die Hexen, sondern um die klare Botschaft, dass niemand und schon gar keine Frau ungestraft das Naturgesetz bricht.

Fazit: In den Zeiten des Umbruchs zu Beginn des 16. Jahrhunderts werden auch neue frauenfreundliche Töne laut. Besonders die Schriften der Humanisten kritisieren die Ungleichstellung der Frau. Mit den Religionskriegen und ihren Wirren verlieren ihre Positionen jedoch an Bedeutung. In der politischen Theorie Jean Bodins wird die Rückkehr der Ordnung zum obersten Prinzip. Die Ordnung der Geschlechter ist Bestandteil dieses Prinzips, das bei der Thronfolge wie bei der Verfolgung der gesetzlosen Frauen durchgesetzt werden muss.

4. Vom Naturzustand zum Gesellschaftsvertrag: Oder wie kommt der Mann zur Vernunft?

4.1 Thomas Hobbes (1588-1679)

In einer Hinsicht hatte Bodin Recht. Nach dem Tod von Elisabeth I. kommt es in England alsbald zum Bürgerkrieg, während der Religionsfrieden, den Heinrich IV. durch das Edikt von Nantes Frankreich vermacht, seinem Land den Glanz des Absolutismus beschert. Thomas Hobbes, der Begründer der neuzeitlichen Souveränitäts- und Vertragstheorie wird zum Augenzeuge dieses Kontrastes, als er angesichts der Einberufung des langen Parlaments und des drohenden Bürgerkriegs in England aus Furcht vor Repressalien 1640 ins Exil nach Frankreich flieht. Seine berühmte Apologie des Absolutismus, der *Leviathan* (1651), so wie schon sein Buch vom Bürger (De cive, 1642), verfasst Hobbes in der Emigration.



Frontispiz des Leviathan, (1651)

Fähigkeit des Menschen, Verträge zu schließen und in einen politischen Zustand einzutreten, zum Kriterium der Zivilisation macht. Im Naturzustand leben Menschen in ständiger Furcht vor der Todesgefahr. Jeder kann jedem grundsätzlich Böses antun und jeder hat gleichsam das natürliche Recht den anderen zu töten, wenn er fürchten muss, dass ansonsten der andere es tut. Erst dieser natürliche Dauerzustand der Bedrohung unter Menschen, die ohne Moral und Staat sind, bringt die Menschen zur politischen Vernunft, sich freiwillig der absoluten Gewalt eines künstlichen Monsters, das stärker als alle ist, zu unterwerfen. Nur eine Instanz, gegen die niemand es wagen würde, sich zu erheben, kann den Frieden im Inneren garantieren. Hobbes nennt dieses Monster nach alttestamentarischem Vorbild den *Leviathan*.

Hobbes Argumentation ist einfach und klar. Wie Descartes in der Metaphysik will er auch für die Staatstheorie Prinzipien nach Art der Geometrie aufstellen [*Leviathan* 162]. Der Naturzustand dient ihm dabei als heuristische Folie, um den Vernunftschluss eines staatlichen Gewaltmonopols erkennbar zu machen. Drei Prämissen sind dabei leitend. Erstens müssen die Menschen im Naturzustand faktisch gleich sein. Hobbes misst die Gleichheit am Vermögen, dem anderen gefährlich zu werden und ihn töten zu können: „Die einander Gleiches tun können, sind gleich“ [*De cive* 80]. Auch schwächere Personen und daher auch Frauen können den Stärksten umbringen. Im Naturzustand sind Männer und Frauen daher grundsätzlich gleich. Zweitens gibt es im Naturzustand außer dem Naturgesetz der Selbsterhaltung keine Normen. Selbsterhaltung ist das einzige Naturgesetz. Da aber jeder jeden als Feind fürchten muss, ist die Bedrohung des Lebens alltägliche Realität. Drittens besitzen alle Menschen Vernunft. Sonst könnten sie keine Verträge schließen. Im Naturzustand ist es vernünftig, den anderen zu töten, um selbst am Leben zu bleiben können. Aber der Zustand, der die Gefährdung bedingt, ist nicht selber vernünftig. Das ist der Grund, aus freien Stücken einen Vertrag abzuschließen, der alle

in Untertanen verwandelt. Gleiche und freie Menschen schließen wechselseitig diesen Vertrag. Alle verordnen sich autonom und vernünftig den starken Staat, in dem sie nicht mehr frei und gleich, sondern Untertanen und Ungleiche sind. Erst mit dem *Leviathan* wird die bürgerliche Ungleichheit eingeführt. Aber mit der Erschaffung des *Leviathan* vollzieht sich zugleich die Geburt des janusköpfigen Subjekts der Neuzeit. Das Subjekt ist autonom *und* es ist Untertan. Es ist unterworfen *und* hat dies selber gewollt. Ein Jahrhundert später wird sich dieses Subjekt autonom sein Moralgesetz geben. Im 17. Jahrhundert verordnet es sich statt der inneren Führung den äußeren Zwang durch den Absolutismus.

Indessen gibt es in aller Klarheit des Konstrukts doch Unklarheiten, dann jedenfalls wenn man das Geschlechterverhältnis genauer betrachtet. Hobbes geht davon aus, dass die Menschen und folglich auch Mann und Frau im Naturzustand gleich sind, da jeder jeden zu töten vermag. Gleichzeitig lesen wir, dass im Naturzustand, in dem es noch keine Gesetze der Ehe gibt, sich ein Kind „zuerst in der Gewalt der Mutter befindet, so dass sie es entweder aufziehen oder aussetzen kann“ mit der Folge, dass Kinder der Mutter das Leben verdanken und ihr „vor allen anderen zum Gehorsam verpflichtet“ sind [*Leviathan* 157]. Schon im Naturzustand ist auf Grund des Gesetzes der Selbsterhaltung klar, dass jeder Schwächere sich dem unterwirft, der das Leben erhält, weshalb Kinder der Mutter „ewigen Gehorsam“ schulden, solange die Mutter nicht durch Vertrag anderes verfügt.

Noch deutlicher und ausführlicher als im *Leviathan* begründet Hobbes in der früheren Schrift *De cive* die Machtvorteile der Mutter im Naturzustand. Hobbes untersucht den Ursprung der väterlichen Gewalt. Er erklärt, dazu müsse man auf den Naturzustand zurückgehen, wo alle erwachsenen Menschen gleich sind.

„Hier ist nach dem Naturrecht der Sieger der Herr des Besiegten. Daher gehört nach dem Naturrecht das Eigentum an dem Kinde zunächst dem, der es zuerst in seiner Gewalt hat. Offenbar ist aber das neugeborene Kind eher in der Gewalt der Mutter als eines anderen; da sie es mit Recht entweder aufziehen oder aussetzen kann, wie es ihr beliebt. Zieht sie es auf, so nimmt man an, weil der Naturzustand ein Zustand des Krieges ist, dass sie es unter der Bedingung aufzieht, dass es, wenn es erwachsen, nicht ihr Feind werde, d. h. unter der Bedingung, dass es ihr gehorche. (...) Deshalb wird im Naturzustand jede Frau, welche ein Kind gebiert, zugleich



Mutter und Eigentümerin desselben. Wenn aber andere meinen, dass in diesem Falle nicht die Mutter, sondern der Überlegenheit des Geschlechts wegen der Vater der Eigentümer werde, so ist dies unbegründet. Die Vernunft erweist vielmehr das Gegenteil; denn die Ungleichheit der natürlichen Kräfte ist nicht so groß, dass der Mann ohne Krieg die Gewalt über die Frau erlangen könnte [*De cive* 166f].

Hobbes lässt keinen Zweifel, dass im Naturzustande die Kinder nicht nur der Mutter gehören, sondern dass sie ihre Kinder auch so erziehen wird, dass sie als Erwachsene ihr weiter gehorchen werden. Im bürgerlichen Zustand hingegen gehören die Kinder, wenn ein Übereinkommen zwischen Mann und Frau in bezug auf das Zusammenleben besteht (also eine Ehe geschlossen ist), dem Vater, „weil in allen Staaten, die ja von den Vätern, nicht von den Müttern begründet worden sind, das häusliche Regiment dem Manne gebührt“ [*De cive* 168].

Wir lesen diesen Satz mit Verwunderung. Frauen waren an der Gründung der Staaten offenbar gar nicht beteiligt. Hat also nicht jeder mit jedem, sondern haben nur Männer untereinander den *Leviathan* beschlossen? Gab es für Frauen keinen vernünftigen Grund, den Naturzustand zu verlassen? Sind sie deshalb auch nie Subjekte geworden, sondern eben nur Ehefrauen, die dem Regiment des Mannes unterstehen? Was hätten sie an dieser sonderbaren Unterwerfung durch die Ehe für ein Interesse haben können? Weder der *Leviathan* noch die Schrift vom Bürger geben auf diese Fragen eine klare und erst recht keine Antwort nach Art der Geometrie. Die Begründung bleibt vage. Hobbes fallen nur empirische Argumente ein, und die scheinen ihm selbst nicht ganz geheuer zu sein:

„Unter den Kindern haben die männlichen den Vorrang; im Anfange wohl deshalb, weil in der Regel, wenn auch nicht immer, sie zur Verwaltung großer Angelegenheiten, insbesondere zur Führung der Kriege, geeigneter sind; nachher, als dieser Vorrang sich zur Gewohnheit ausgebildet hatte, deshalb, weil dieser Gewohnheit nicht widersprochen wurde“ [*De cive* 173].

Hobbes fragt sich also selber, warum Frauen der Gewohnheit nicht widersprochen haben. Was er nicht überlegt, ist, ob Frauen am Staat gar nicht interessiert waren. Er erwägt daher auch nicht, ob der Vertragsschluss nur für Männer einen Fortschritt darstellt, die als Untertanen immerhin Herrschaft über Frauen und Kinder erlangen, während Frauen hinter die unterstellte Gleichheit und Macht

im Naturzustand weit zurückfallen. Die Einrichtung des bürgerlichen Zustands ist offenbar in höchstem Grade geschlechterambivalent. Da für Hobbes Ungleichheit auch für Männer vernünftig ist, mag für ihn die andere Ungleichheit für Frauen nicht weiter ins Gewicht fallen. Jedenfalls erinnern die Implikationen des Gesellschaftsvertrags für Frauen stark an die merkwürdige Unterwerfungserklärung der widerspenstigen Katharina in Shakespeares *Der Widerspenstigen Zähmung*.¹⁰ Immerhin lebt Hobbes in einer Zeit, in der in Frankreich der Geschlechterstreit (Querelle) neu aufgeflammt ist und die erste Schrift zur „Gleichheit von Männern und Frauen“ erschien. Die Autorin dieser Abhandlung, Marie de Gournay, lebt noch, als Hobbes nach Paris ins Exil geht.¹¹

In der Mitte des 17. Jahrhunderts erscheinen in Frankreich mehrere Werke über berühmte und heldenhafte Frauen.¹² Der Kritiker und Dichter Jean Chapelain veröffentlicht sogar ein Versepos über Jeanne d’Arc, in dem er die kühne Behauptung aufstellt, Frauen würden vom Kriegshandwerk nur auf Grund der bestehenden Sitten ferngehalten, obwohl ein Handwerk, das sich für Männer schickt, auch für Frauen nicht unschicklich sein könne.¹³

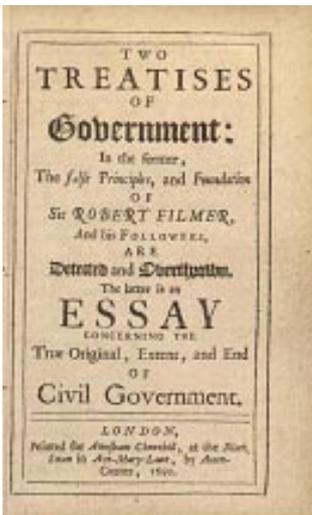
Fazit: Seit der Renaissance gibt es eine erneute Diskussion über die Gleichheit von Mann und Frau. Die politische Philosophie der staatlichen Souveränität greift diese Diskussion auf, tritt ihr aber zugleich entgegen. Für Jean Bodin wiederstreitet die Macht von Frauen jeglicher Ordnung. Hobbes verknüpft mit der Gleichheit der Geschlechter den Naturzustand als Zustand des Bürgerkriegs. Erst der starke Staat gibt den Untertanen Frieden und Sicherheit, nimmt Frauen aber ihr natürliches Vorrecht, über ihre Kinder selber bestimmen zu können. Frauen sind an der Staatsgründung denn auch unbeteiligt. Derart findet eine geschlechtliche Umpolung statt. Frauen verbleiben in ihrem Naturzustand, sie sind vom politischen Fortschritt ausgeschlossen. Männer treten in die politische und zivilisierte Gesellschaft ein. Fortan regiert eine heilige Allianz von männlicher Ratio, männlich bestimmtem Staat und Fortschritt.

4.2 John Locke (1632-1704)

Es ist dieser angenehme Zustand der Zivilisation, den John Locke 50 Jahre später in England vorfindet und theoretisch neu zu begründen sucht. Die 1679 durch König Karl II. erlassenen Habeas-Corpus-Akte garantieren in England persönliche und ökonomische Freiheit gegenüber der Königsgewalt. Sie sind die Grundlage zur

weiteren Entwicklung eines starken Unternehmertums. 1688 kommt es in England in einer „Glorious Revolution“ zur Garantie der Parlamentarischen Souveränität durch die „Bill of Rights“ und damit zur Errichtung einer konstitutionellen Monarchie. Die Zeiten des Bürgerkriegs gehören der Vergangenheit an. Es kann das eintreten, was Hobbes für den Zustand des Friedens vorausgesagt hatte: Wohlstand und die Entwicklung der Künste und Wissenschaften.

Zwei Jahre nach der Glorreichen Revolution veröffentlicht Locke, der ebenfalls Jahre im Exil verbrachte und darum trotz der bahnbrechenden Veränderungen vorsichtig ist, anonym *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (*Two Treatises of Government*), in denen er Hobbes revidiert. Hobbes Begründung zur Einwilligung in den *Leviathan* ebenso wie die Ausformulierung der Macht des Staates ist in einer Epoche des Friedens, des Wohlstands und der bürgerlichen Freiheiten nicht mehr angemessen. Locke entwickelt nicht nur eine neue Version vom Naturzustand, sondern auch eine andere Auffassung von der Staatsfunktion. Der absolutistische Staat wird für Locke dysfunktional.



John Locke:
Two Treatises of Government

Auch Locke begründet den Staat auf dem Hintergrund der Konstruktion eines Naturzustands. Nur hat dieser Zustand wenig Ähnlichkeit mit dem Szenario des Bürgerkriegs, das Hobbes zur Begründung des Staates unterstellt. Locke geht von eher paradisischen Anfängen aus. Zwar sind auch bei Locke die Menschen von Natur aus frei und gleich. Anders als bei Hobbes herrscht aber schon in dieser Phase ein Naturgesetz, das jedem gebietet, keinem zu schaden und nach Möglichkeit auch die anderen zu erhalten (*Abhandlungen* 203). Auch wenn Locke nicht ausschließt, dass es schon im Naturzustand zu Verbrechen kommt, haben die Menschen im Prinzip wenig Grund dazu. Gott habe die Erde den Menschen nämlich gemeinsam gegeben, so dass sich jeder davon leicht ernähren konnte. Es gibt in dieser frühen Phase der Menschheit keine Not. Alle haben zum Leben so lange genug, als jeder nur so viel, wie er selber zum Leben braucht, nimmt. Der Naturzustand ist ein Zustand der Subsistenz und Suffizienz. Denn als Bedingung der Aneignung und Bewirtschaftung der Natur durch eigene Arbeit gilt das Gebot, dass nichts verdirbt.

Der Ausgang aus diesen paradisischen Zuständen beginnt mit der Erfindung des Geldes. Nur der Besitz von Geld ermöglicht es Menschen, mehr zu besitzen, als sie selber verzehren können. Erst jetzt wird es wichtig, ob einer viel oder wenig arbeitet und erst jetzt kann es zu ungleichen Besitztümern kommen. Dies wiederum hat zur Folge, dass es einer Instanz bedarf, die das Erworbene als privates Eigentum schützt. Für Locke fällt die Entstehung des Staates mit der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft zusammen. Die politische Gesellschaft ist eine bürgerliche Gesellschaft, die sich zu „einem einzigen Körper vereinigt“, um Streitigkeiten um das Eigentum schlichten und den privaten Reichtum schützen zu können.

Ein halbes Jahrhundert später wird Rousseau genau diese Entwicklung kritisch beleuchten. Für Locke, der ein annehmlches Leben für gottgefällig erachtet, sind Wohlstand und eine politische Ordnung indes von klarem Vorteil, sofern der Staat dem Bürger seine Freiheiten lässt. Auch Locke braucht den Staat, aber nur als liberaler Staat kann er seine neue Funktion für die bürgerliche Gesellschaft wahrnehmen. Die absolute Monarchie ist mit dieser Gesellschaft unverträglich [*Abhandlungen* 255].

Was sagt nun ein liberaler Philosoph, für den die Menschen von Natur aus frei und gleich sind, zur Geschlechterordnung? Interessanterweise stellt Locke diese Frage sogar an den Anfang. Auf dem Frontispiz der Erstausgabe ist zu sehen, dass die Auseinandersetzung mit Sir Robert Filmers Deduktion der königlichen Souveränität aus Abrahams väterlicher Gewalt und der Unterwerfung von Eva Gegenstand der ersten Abhandlung ist. Locke wendet sich strikt gegen Filmers Genealogie eines patriarchalen Absolutismus: Weder hat der Vater über seine Kinder absolute, noch hat er über sie allein die Gewalt. Vater und Mutter sind zugleich in der Pflicht und haben über die Kinder relative Gewalt [*Abhandlungen* 239]. Die Macht der Eltern über ihre Kinder ist so wie die Macht des Staates über seine Bürger begrenzt; auch gibt es für Locke keinen vernünftigen Grund, die Fürsorgepflicht der Eltern durch die Alleinherrschaft des Vaters zu ersetzen:

„Denn die Gewalt des Vaters reicht nicht weiter, als durch die Zucht, die ihm am wirksamsten scheint, ihrem Körper Stärke und Gesundheit, ihrem Geist jene Schärfe und Rechtschaffenheit zu verleihen, die seine Kinder dazu in die Lage versetzten, sich und anderen möglichst



nützlich zu sein und sie (...) für den eigenen Unterhalt arbeiten zu lassen, sobald sie dazu imstande sind. An dieser Gewalt hat aber auch die *Mutter*, gemeinsam mit dem *Vater*, ihren Anteil“ [Abhandlungen 238f].

Locke redet also von elterlicher Gewalt und weist patriarchale Auffassungen entschieden zurück. Es gibt für ihn ebenso gut eine „Herrin der Familie“, die wie der Herr relative Gewalt ausüben kann [Abhandlungen 252]. Dennoch liegt die politische Herrschaft beim Mann. Nur Männern wird von der Gemeinschaft die Autorität verliehen, Gesetze zu machen und Recht zu sprechen. Warum? Locke gibt eine explizite Antwort hinsichtlich der Vorherrschaft des Mannes in der Familie. Wo eine letzte Entscheidung gefällt werden muss, falle diese, so Locke, „naturgemäß dem Manne als dem fähigeren und stärkeren Teil zu“ [Abhandlungen 250]. Warum begründet ein Mehr an Stärke oder Fähigkeit, anders als bei Platon, aber den Ausschluss der Frauen vom Staat? Die Antwort auf diese Frage ist nur implizit über die Begründung des Staates zu gewinnen, die Locke als erster einbringt und von nun an die bürgerliche Gesellschaft bestimmt.

Für Locke werden Staaten geschaffen, um das Privateigentum zu schützen. Daraus lässt sich schließen, dass diejenigen nach staatlichem Schutz verlangen, die viel besitzen und reich sind. Das sind in der Logik von Locke diejenigen, die besonders fähig und fleißig waren. Reichtum ist für Locke ein Ergebnis von Arbeit und zwar von Arbeit, die mehr hervorbringt, als einer allein zum Leben braucht. Hier liegt die Trennlinie zum Zustand der bloßen Natur. Im Naturzustand war Arbeiten über das eigene Bedürfnis hinaus überflüssig und sogar unzulässig, weil die Produkte der Natur verdorben wären. In der bürgerlichen Gesellschaft, die eine Gesellschaft des Geldes ist, ist Arbeit zur Anhäufung von Reichtum indes gut, denn sie bestätigt ein göttliches Testament:

„Gott gab die Welt den Menschen gemeinsam. Doch da er sie ihnen zu ihrem Nutzen gab und zu den größtmöglichen Annehmlichkeiten des Lebens (...) kann man nicht annehmen, er habe beabsichtigt, dass sie immer Gemeingut und unkultiviert bleiben sollte. Er gab sie den Fleißigen und Verständigen zur Nutznießung (und *Arbeit* sollte seinen *Rechtsanspruch* darauf bewirken)“ [Abhandlungen 220].

Locke begründet mit dieser These die Gottgefälligkeit des aufkommenden Kapitalismus. Gleichzeitig schließt er Frauen mit ihrer Arbeit vom Rechtsanspruch auf die

Aneignung privaten Vermögens durch Arbeit aus. Fast nebenbei macht Locke nämlich deutlich, dass nur die Väter Gottes Gebot recht zu befolgen verstehen. Locke spricht über die Möglichkeit der Väter, auf ihre Kinder Druck auszuüben:

„Der schuldige Gehorsam eines Minderjährigen verleiht dem Vater eine vorübergehende Herrschaft, die mit der Minderjährigkeit endet“ [Abhandlungen 241]. „Obwohl die Verpflichtung der Eltern, ihre Kinder *aufzuziehen*, und die Verpflichtung der Kinder, ihre Eltern *zu ehren*, auf der einen Seite alle Gewalt und auf der anderen Seite alle Unterwerfung enthält (...), so liegt gewöhnlich doch noch eine andere *Gewalt in der Person des Vaters*, durch die seine Kinder ihm gegenüber zum Gehorsam verpflichtet sind. (...) Das ist die Macht, die Menschen gewöhnlich besitzen, *ihr Vermögen denen zu vermachen*, die ihnen am liebsten sind. Denn der Besitz des Vaters ist für gewöhnlich in einem ganz bestimmten Verhältnis, je nach dem Gesetz und der Sitte des jeweiligen Landes, die Erwartung und Erbschaft der Kinder. (...) Dies ist kein geringer Druck auf den Gehorsam der Kinder. (...) Durch diese Gewalt verpflichten Väter in der Tat ihre Kinder zum Gehorsam gegen sich, selbst wenn sie der Minderjährigkeit entwachsen sind“ (ebd. 244f).

Die Textstelle ist in mehrerer Hinsicht aufschlussreich. Erstens sind es offenbar nur Väter, die etwas vererben können. Warum? Es gibt nur eine Erklärung. Wir müssen unterstellen, dass Frauen bei dem, was sie tun, nur das aneignen, was zum Leben und Überleben erforderlich ist. Frauenarbeit ist Subsistenz- und Reproduktionsarbeit. Sie häuft keinen Reichtum an, sondern folgt dem Prinzip, das im Naturzustand auch für Männer normal und von Gott geboten war. Zweitens üben Väter über das mögliche Erbe Druck auf den Gehorsam der Kinder aus. Wer reich ist, hat Mittel zur freiwilligen Unterwerfung der Kinder, die ihm zivilere Formen des elterlichen Umgangs erlauben. Reich allerdings sind nur Väter und daher löst drittens in der bürgerlichen Gesellschaft die Macht der Väter aufgrund ihres privaten Vermögens die Macht der Mütter im Naturzustand ab. Hatten dort Mütter, laut Hobbes, das Interesse, ihre Kinder nicht gegen sich aufzubringen, so ist den Bürgersöhnen jetzt daran gelegen, sich dauerhaft gut mit dem Vater zu stellen. Viertens wird klar, dass Frauen und Töchter so lange kein Interesse am Staat entwickeln, als sie selber kein eigenes Eigentum haben bzw. selber erwirtschaften können.



Fazit: Auch bei Locke finden wir im Naturzustand eine Gleichheit von Mann und Frau, die daraus resultiert, dass jeder nur so viel in der Natur aneignen kann, als er zum Leben braucht. Mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft wächst trotz der liberalen Komponente im Elternrecht mit der Ungleichheit des Wohlstands auch die Ungleichheit im Verhältnis von Mann und Frau. Ab jetzt arbeiten Frauen nur noch für die Reproduktion des Lebens, während Männer mit der ökonomischen auch in den Besitz der politischen Macht und des entsprechenden Selbstbewusstseins gelangen. Reichtum und Macht beruhen auf männlicher Leistung: ihrer Fähigkeit, ihrem Fleiß, ihrem Verstand. Das Leistungsvermögen der Frauen verharrt im unentwickelten Stand der Natur.

5. Das aufgeklärte Gespann: Gleichheit für die einen, Ausgleich für das Ganze

5.1 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Ein gutes halbes Jahrhundert später wird Rousseau die von Locke positiv ins Auge gefasste politische und ökonomische Entwicklung allerdings aufs Schärfste kritisieren. Die Entwicklung des Privateigentums hat die Massen verarmen lassen und sie in die Knechtschaft gezwungen. Eigentum wird für Rousseau zum genuinen Feind der natürlichen Freiheit. Im *Discours sur l'inégalité* (Diskurs über die Ungleichheit) von 1755 beschreibt Rousseau den Teufelskreis einer Entwicklung, die von der natürlichen Freiheit und Gleichheit zur Unfreiheit und Ungleichheit in der Gesellschaft führt. Wie schon für Locke beendet das Eigentum den Naturzustand, aber anders als für Locke beginnt mit dem Eigentum eine Abwärtsspirale der Menschheit.

Auch Rousseau reflektiert von Anfang das Geschlechterverhältnis. Dabei geht er als Zeitgenosse der Aufklärung von den rein animalischen Anfängen der Menschheit aus, die noch keine emotionalen Beziehungen untereinander entwickelt. Die Menschen leben daher am Anbeginn solitär. Es bedarf großer Veränderungen, damit sich Frauen und Männer zueinander gesellen. Am Ende einer langen Entwicklungsspanne steht eine erste Revolution der Menschheit, von der die Unterscheidung in Familien und die Herausbildung von Eigentum ausgeht:

„Damals kam der erste Unterschied in der Lebensweise der beiden Geschlechter auf, die bis dahin nur ein und dieselbe gehabt hatten. Die Frauen wurden häuslicher und gewöhnten sich daran, die Hütte und die Kinder zu hüten,

während der Mann den gemeinsamen Lebensunterhalt suchen ging“ [*Discours* 183].

Rousseau bewertet diese Entwicklung ambivalent. Einerseits bezeichnet er den neuen Zustand als „die wahrhafte Jugend der Welt“ und die „glücklichste und dauerhafteste Epoche“ der Menschheit [*Discours* 193]; andererseits beginnt aber schon hier der Verfall.

„Sobald man bemerkte, dass es für einen einzelnen nützlich war, Vorräte für zwei zu haben, verschwand die Gleichheit, das Eigentum kam auf, die Arbeit wurde notwendig und die weiten Wälder verwandelten sich in lachende Felder, die mit dem Schweiß der Menschen getränkt werden mussten und in denen man bald die Sklaverei und das Elend sprießen und mit den Ernten wachsen sah“ [*Discours* 195 ff].

Die Schrift über die Ungleichheit zeigt die Etappen des Fortschritts als zunehmenden „Fortschritt der Ungleichheit“ zwischen Reichen und Armen, Mächtigen und Schwachen, Herren und Sklaven. Erst im letzten Stadium der Entwicklung werden wieder alle im Zustand der völligen Nichtigkeit gleich. Nur ein gewaltsamer Umsturz könnte diesen Zustand beenden. Nun könnte ein neuer Zustand der Gleichheit in Freiheit entstehen. Die Gleichheit der Geschlechter ist indes kein Thema.

Als Kritiker des Eigentums, des bürgerlichen Fortschritts und des politischen Absolutismus ist Rousseau der Vordenker der Französischen Revolution. Sein 1762 erschienenen und sogleich verbotenes Werk *Du Contrat social* (Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts) zielt auf die Herbeiführung einer auf der Gleichheit aller beruhenden Republik. Erst der Gemeinwille (die *volonté générale*) wird für das Gemeinwohl aller sorgen. Anders als in den Vertragstheorien von Hobbes und Locke zielt Rousseau daher auf das soziale Richtmaß des Vertragszwecks sowie auf die Dimension der souveränen Vertragsgemeinschaft. Nicht jeder mit jedem, sondern alle gemeinsam schließen als Volk den Gesellschaftsvertrag. Das Volk ist der Souverän, der nur das Wohl des Ganzen im Auge hat. Das erinnert an Platons Gerechtigkeitskonzept. In der Republik ist jeder Teil des Souveräns und derart sich selbst verpflichtet [*contrat* 76]. Das lässt sich so lesen, als beziehe der Souverän den weiblichen Teil des Volkes mit ein.

Das hätte Rousseau auch nicht prinzipiell in Abrede gestellt und dem Gesellschaftsvertrag lässt sich ohne-



hin nicht ansehen, ob Rousseau an Männer und Frauen denkt, denn die Rede ist von den Menschen – *les hommes* –, was prinzipiell Frauen einschließen kann. So gesehen ist ein Mensch auch als Frau „von Geburt an frei und Herr seiner selbst“ und kann nicht ohne persönliche Einwilligung unterworfen werden [*contrat* 171]. Abgesehen von der sprachlichen Unklarheit im Gesellschaftsvertrag findet Rousseau die spezifische Arbeit von Frauen tatsächlich sehr wichtig. Im selben Jahr, in dem der Gesellschaftsvertrag erscheint, publiziert Rousseau den Erziehungsroman *Emile oder über die Erziehung*. „An dich wende ich mich, zärtliche und klarblickende Mutter, die du abseits von der großen Straße zu gehen und das heranwachsende Bäumchen vor dem Schock der menschlichen Irrtümer zu schützen wusstest“ steht im *Emile* gleich auf der ersten Seite [*Emile* 107]. „Die Gesetze (...) gestehen den Müttern zu wenig Autorität zu“, kritisiert der Erziehungsratgeber Rousseau. Er hält dies für falsch, da die erste Erziehung nicht nur die wichtigste sei, sondern auch unbestreitbar die Sache der Frauen (ebd.).

Schon die Tatsache, dass der *Gesellschaftsvertrag* und der *Emile* zeitgleich erscheinen, deutet an, dass es zwischen den Werken eine Verbindung gibt. Tatsächlich verweisen sie explizit aufeinander: Der Gesellschaftsvertrag braucht Menschen, die sich als Teil eines Ganzen verstehen. Derart bedarf es einer Erziehung, die das Gefühl für das Ganze in die Menschen einpflanzt. Anders als Hobbes, dessen *Leviathan* durch Schrecken die Menschen zähmt, und anders als bei Locke, dessen konstitutionelle Monarchie dem Eigennutz der Menschen Rechnung trägt, setzt die Republik einen gewissen Patriotismus voraus. Im *Contrat social* wird der wunde Punkt genannt, mit dem schon Platons Staatsidee kämpfte:

„Wer es wagt, einem Volk eine Verfassung zu geben, muss auch wagen, sozusagen die menschliche Natur umzuwandeln. Jeden einzelnen, der ein in sich vollkommenes und selbständiges Ganzes ist, in einen Teil eines größeren Ganzen umzuformen, von dem diese Einzelwesen gewissermaßen ihr Sein und ihr Leben erhalten (...). Eine anteilige und moralische Existenz an die Stelle einer physischen und unabhängigen Existenz zu setzen, die wir von der Natur mitbekommen haben“ [*contrat* 100].

Der Gesellschaftsvertrag enthält mit dem Werk der Verfassung also nur die eine Hälfte der republikanischen Wahrheit. Die andere Hälfte, weitaus umfangreicher, entwickelt Rousseau im *Emile*. Er ist das Lehrbuch des neuen moralischen Menschen. Gleich im ersten Buch wird das Ziel

einer staatsbürgerlichen Erziehung deutlich benannt:

„Die guten gesellschaftlichen Einrichtungen sind diejenigen, die es am besten verstehen, dem Menschen seine Natur zu nehmen, ihm seine absolute Existenz zu entziehen und ihm dafür eine relative zu geben und das *Ich* auf die Gemeinschaft zu übertragen, so dass jeder einzelne sich nicht mehr als Eines, sondern als Teil der Einheit fühlt, der nur noch im Ganzen empfindungsfähig ist“ [*Emile* 112].

Es ist daher eine politische Frage, nach welchen Prinzipien und durch wen erzogen wird. Platon hoffte, dass durch die Frauen- und Kindergemeinschaft das Gemeinschaftsgefühl im Staat geweckt werden könne. Er brauchte dazu die Geschlechtergleichheit. Rousseau, der Platon an vielen Stellen bewundert, folgt ihm darin nur eingeschränkt: Frauen und Männer sind zwar in allem gleich, sofern es nicht das Geschlecht betrifft. Enttäuscht wendet er sich jedoch gegen Platons Idee, Frauen wie Männer erziehen zu wollen. Platon habe Frauen zu (einer Art von) Männern gemacht. Rousseau weist diese Vermischung der Geschlechter kategorisch zurück.

„Ich spreche (...) von jener Vermischung der Geschlechter im bürgerlichen Leben, die beide in allem zusammenwirft, in den gleichen Beschäftigungen und Arbeiten, was natürlich zu den unerträglichsten Missbräuchen führen muss. Ich spreche von der Zerstörung der süßesten natürlichen Empfindungen, die einem künstlich erzeugten Gefühl geopfert werden, das nur durch sie bestehen kann. Als ob nicht alle konventionellen Bande erst durch ein natürliches Gefühl geknüpft würden und die Liebe zu den Nächststehenden nicht die Grundlage der Liebe wäre, die man dem Staat schuldet; als ob nicht durch das kleine Vaterland der Familie das Herz an das große gefesselt würde“ [*Emile* 420].

Die Liebe zum Vaterland soll also im Schoß der Familie erwachsen. Wie sollte sie in der Gesellschaft der Konkurrenz gedeihen? Wenn Frauen an den Geschäften der Männer teilhaben, fehlt der Ort, an dem in früher Kindheit die Voraussetzungen des moralischen Menschen entstehen. Das fünfte Buch über Sophie, die Gefährtin von *Emile*, zieht daher alle Register, um Frauen anders als Männer zu machen. Ausgerechnet der Theoretiker der Gleichheit und Freiheit wird zum entschiedenen Vertreter der Geschlechterdifferenz und der Abhängigkeit der Frau vom Mann. Frauen sollen diese Abhängigkeit immer fühlen, sonst könnten sie nicht jene Fürsorge

entwickeln, die am Anbeginn der neuen Erziehung zum Einsatz für das Vaterland steht [*Emile* 744].



Die Erziehung des Menschen beginnt bei seiner Geburt

Rousseau schreibt Frauen also als Mütter in der natürlichen Differenz zum Mann eine politische Rolle zu. Diese Differenz ist gleichsam der Preis, den die Revolution von Frauen verlangt. Rousseau will nicht zum Naturzustand des Anfangs zurück. Die Entwicklung der Menschheit erlaubt keine Rückkehr. Dennoch entspricht der neue Fortschritt der Menschennatur.

Denn die Entwicklung der Menschen verläuft in zwei Phasen. „Wir werden“, heißt es zu Beginn des 4. Buches des *Emile*, „sozusagen zweimal geboren: einmal, um zu existieren, das andere Mal, um zu leben: als Gattungs- und Geschlechtswesen“ [*Emile* 439]. Mit der Herausbildung der Geschlechterdifferenz hat die Menschheit für Rousseau den erwachsenen natürlichen Zustand erreicht, der dem Gesellschaftsvertrag entspricht und ihn stützt. Derart versöhnt der Spätaufklärer Rousseau, der dem Fortschrittsglauben seiner Zeit den Spiegel vorhält, mit dem evolutionären Naturkonzept den Fortgang der Gesellschaft zugleich mit der Natur.

Fazit: Der Gleichheit der Geschlechter im Naturzustand folgt die Ungleichheit der Geschlechter in der Republik. Der Gemeinwille braucht das Refugium der Familie und dazu die Differenz der Frau im hingebungsvollen Vorbild des uneingeschränkten Füreinanderseins. Geschlechterdifferenz ist derart der Preis für die innere Einheit, das Faustpfand der Mitmenschlichkeit in einer von Konkurrenz durchwirkten Gesellschaft. Obwohl der Gesellschaftsvertrag auf die Revolution der Gesellschaft zielt, bleibt sie in Übereinstimmung mit der Evolution der Natur, die dem entwickelten Leben den Stempel der Differenz aufdrückt.

5.2 Immanuel Kant (1724-1804)

Rousseau hat sowohl durch den *Contrat social* als auch durch den *Emile* eine beträchtliche Wirkung auf seine Zeitgenossen gehabt. Kant, der nur zwölf Jahre jünger war als Rousseau, soll den *Emile* im Jahr 1762 in einem Zug durchgelesen haben (Schulz 1965: 28). Immanuel Kant war damals knapp vierzigjährig, Privatdozent in Jena und von seiner kritischen Phase noch weit entfernt. Vor allem

seine politischen Schriften entstehen in einem Alter, das Rousseau nie erreicht hat. Rousseau stirbt ein gutes Jahrzehnt vor Ausbruch der Französischen Revolution. Kant wacht durch die Revolution politisch erst auf. Die Revolution finde, sagt Kant im „Streit der Fakultäten“ 1798, „in den Gemütern aller Zuschauer (...) eine Teilnahme dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt“ [*Streit* 9, 358, A144] und auf eine moralisch einfließende Ursache verweist. Diese moralisch einfließende Ursache, die „das Fortschreiten zum Besseren“ erkennen lässt, ist die Idee einer republikanischen oder bürgerlichen Verfassung, die das Volk sich gibt.

Über die Idee dieser Verfassung hatte sich Kant bereits fünf Jahre früher in seiner Schrift „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ in kritischer Auseinandersetzung mit Hobbes ausgelassen. Kant formuliert in dieser Schrift drei Prinzipien des bürgerlichen Zustands, die a priori, also vor aller Erfahrung, erkannt werden können. Es sind dies die Prinzipien der Freiheit als Menschen, der Gleichheit als Untertanen und der Selbständigkeit als Bürger. Kant definiert, was die Freiheit und Gleichheit anbelangt, die Verfassungsgrundsätze analog zur Französischen Revolution. Das Prinzip der *Freiheit* umfasst, dass jeder seine Glückseligkeit auf dem Weg suchen kann, „welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer (...) nicht Abbruch tut“ [*Gemeinspruch* 145, A 235]. Sie umfasst in erster Linie also die Glaubensfreiheit und die Freiheit im Bereich des Privaten unter allgemeinen Gesetzen. Die *Gleichheit* formuliert die gleichmäßige Unterworfenheit unter Zwangsgesetzen, welche die Freiheit in Grenzen gewährleisten sollen. Originell ist das dritte Prinzip der *Selbständigkeit*. Gemessen an den Prinzipien der Französischen Revolution ersetzt es deren dritten Programmpunkt der Brüderlichkeit durch die Anforderungen für das Recht auf die Mitgesetzgebung.¹⁴ Das Volk beschließt in einer Republik ja über sich selbst. Es schafft seine eigenen Gesetze. Aber nicht jeder ist nach Kant zur Gesetzgebung tauglich. Selbständigkeit soll die Voraussetzung sein, die den Bürger zum Citoyen qualifiziert.

Selbständigkeit ist in der berühmten Aufklärungsschrift von 1783 die Befähigung des Menschen zum aufrechten Gang. Statt dass andere für ihn denken und er sich am Gängelband fortbewegt, erwirbt der Mensch die Fähigkeit, sich „seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ [*Werke* 9: 53, A 481]. In der Schrift über den Gemeinspruch zehn Jahre später

definiert Kant die Voraussetzungen dieser Selbständigkeit ökonomisch:

„Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heißt ein *Bürger* (citoyen, d.i. *Staatsbürger*, nicht Stadtbürger, bourgeois). Die dazu erforderliche Qualität ist, außer der *natürlichen* (dass es kein Kind, kein Weib sei), die einzige: dass er *sein eigener Herr* (...) sei, mithin irgend ein *Eigentum* habe (...), welches ihn ernährt (...); folglich dass er niemandem (...) *diene*“ [*Gemeinspruch* 151, A 246].

Selbständig ist, wer ökonomisch auf eigenen Beinen steht, also nicht Diener oder Handlanger eines anderen ist. Kant weiß, dass die Menschen vor der Herstellung der Gleichheit unter Zwangsgesetzen im gesellschaftlichen Leben ungleich sind. Er sieht, dass daraus Privilegien entstehen und tut sich schwer damit, den Stand im einzelnen zu legitimieren. Auf keinen Fall dürfe das Vorrecht des Standes vererbt werden: Talent, Fleiß und Glück müsse vielmehr jeden prinzipiell in den Stand versetzen, Eigentum zu erwerben und selbständig zu werden. Nur an einem Punkt macht Kant eine Ausnahme, wenn er nämlich Frauen aus *natürlichen* Gründen das Recht auf Mitsprache abspricht. Frauen können qua Geburt niemals Staatsbürgerin sein. So selbstverständlich ist diese These für Kant, dass er sie noch nicht einmal zu begründen sucht.

Das erstaunt nicht nur, weil Kant ansonsten ein kritischer Denker ist. In der *Metaphysik der Sitten* von 1798 heißt es ziemlich nüchtern egalitär formuliert, dass die Geschlechtsgemeinschaft nach dem Gesetz „die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften“ ist [*Rechtslehre* 389, AB 106], auch wenn Kant einschränkend hinzufügt, dass das Gesetz dem Mann kraft seiner „natürlichen Überlegenheit“ und zum Zweck „des gemeinschaftlichen Interesses des Hauswesens“ die Herrschaft zuweist [ebd. 392, AB 109].

Es konnte Kant wohl kaum entgangen sein, dass die Lebensumstände viele Frauen zwangen, sich und ihre Kinder selbst zu ernähren. Den Anteil der Frauen bei der Französischen Revolution haben schon Zeitgenossen häufig dargestellt. Vor allem aber waren es keine natürlichen Gründe, die Frauen von der Erwerbstätigkeit abhielten. Kant fällt, wenn es um das Stimmrecht der Frauen geht, hinter seine kritische Haltung weit zurück. Genau das Kriterium, das für den Stand des Bürgers unmaßgeblich sein soll, die Geburt, wird zum Argument für die politische

Diskriminierung von Frauen.

Auf der Suche nach einer systematischen Rechtfertigung für den Ausschluss von Frauen vom Stimmrecht des Citoyen stößt man allenfalls auf die Ausführungen Kants zum Charakter des Geschlechts in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* von 1798. Auffallend an dem Text ist zweierlei. Erstens überrascht der ungewöhnlich unsystematische, geradezu aphoristische Charakter des Textes. Zweitens weist Kant den Geschlechtern eine jeweils „heterogene Art“ der Überlegenheit zu: Überlegen sei der Mann dem Weibe durch sein körperliches Vermögen und seinen Mut, die Frau dem Mann aber „durch ihre Naturgabe, sich der Neigung des Mannes zu ihr zu bemeistern“ [*Anthropologie* 648, A 285]. Der Text ist voll von ähnlich launigen Erläuterungen.

„Die *Weiblichkeiten* heißen Schwächen. (...) Toren treiben damit ihren Spott, Vernünftige aber sehen sehr gut, dass sie gerade die Hebewerkzeuge sind, die Männlichkeit zu lenken (...). Er liebt den *Hausfrieden* und unterwirft sich gern ihrem Regiment, um sich nur in seinen Geschäften nicht behindert zu sehen; sie scheut den *Hauskrieg* nicht, den sie mit der Zunge führt und zu welchem Behuf die Natur ihr Redseligkeit und affektvolle Beredtheit gab, die den Mann entwaffnet [*Anthropologie* 649, A 286].

Den Bemerkungen lässt sich entnehmen, dass Kant den Frauen im Haus einige Macht zugesteht, ja dass Frauen im Haus die Hosen anhaben: „Die Frau will herrschen, der Mann will beherrscht sein (vornehmlich vor der Ehe)“ [*Anthropologie* 652: A 290]. Der Mann fürchtet den Streit und scheut den Hauskrieg. Kant ist mit dieser Auffassung in seiner Zeit nicht allein. War es da nicht



Hosenkampf, um 1800 häufiges Bildmotiv

naheliegender dem, der von Natur aus der Weiblichkeit verfällt, im Kunstwerk des Staates einen Ausgleich zu geben? War es nicht gerecht, der weiblichen Natur im bürgerlichen Recht ihre Grenzen zu setzen?

Fazit: Wie seine Vorgänger schließt Kant Frauen aus der Politik aus. Dabei erstaunt neben der nüchternen Definition der Ehe zum wechselseitigen Gebrauch der Geschlechtseigenschaften die unbegründete Formulierung, Frauen könnten aus natürlichen Gründen nicht selbständig sein. Interpretationshilfe geben die Annahmen Kants über die Machtstellung der Frau im Haus und im natürlichen Umgang mit Männern. Nach Jahrhunderten des Streits um die Hosen steht jetzt eine rechtlich fixierte Trennung der Aufgaben an. Der Mann überlässt zu Hause der Frau das Regiment, die Frau überlässt dem Mann die Herrschaft in der Republik. Der Streit ist geschlichtet und jeder „auf heterogene Art“ dem anderen überlegen.

6. Politische Romantik: der Staat und die Liebe

6.1 Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

Kant schreibt seine politischen Texte zwar nach der Französischen Revolution als Bewunderer ihrer Prinzipien, gehört aber einer Generation an, die in den Zeiten des Absolutismus groß wurde. Man könnte es Kant daher nachsehen, wenn er die Prinzipien der Französischen Revolution noch nicht auf das Geschlechterverhältnis bezieht. Erstaunlich ist, dass es sich genau andersherum verhält. Die Französische Revolution vergrößert die Ungleichheit der Geschlechter: Männer werden nämlich frei und gleich; Frauen werden erst recht ungleich. Die Geschlechterordnung wird zur letzten natürlichen Ständeordnung der Welt. Freilich ändert sich der Begriff der Natur. Die Seite der Biologie wird moralisch und sittlich überhöht. Die Gleichheitsvorstellungen des Naturrechts werden am Geschlecht nun gebrochen. Die Revolution verheißt Gleichheit, das Naturrecht verlangt Geschlechterungleichheit. Autor dieser verwegenen Neugründung des Naturrechts ist der Philosoph Johann Gottlieb Fichte.



Olympe de Gouges: Autorin der Erklärung der Rechte der Frau

Fichte ist der erste Philosoph, der die Anforderungen zur Kenntnis nimmt, die mit der Französischen Revolution an die Geschlechterordnung ergehen, und mit einer detaillierten philosophischen Begründung der Ungleichstellung der Geschlechter beantwortet. Auch Fichte ist unmittelbarer Zeitgenosse der Revolution, die er 40 Jahre jünger als Kant erlebt.

Fichte ist zudem seit drei Jahren verheiratet, als er 1796 eine *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* verfasst, in deren erstem Anhang ein *Grundriss des Familienrechts* steht. Anders als Kant sieht Fichte in der Ehe eine nicht bloß juristische, sondern natürliche und moralische Gesellschaft.

Auch Fichte ist von den Prinzipien der Französischen Revolution beeindruckt und weiß darüber hinaus, dass es Zeitgenossen gibt, die Frauen dieselben politischen Rechte wie Männern einräumen wollen. Mehrfach wendet er sich in seinem Text gegen „einige unberufene Schutzredner“ der Weiber [*Grundlage* 344] und mokiert sich über Frauen, die der Meinung seien, Frauen könnten wie Männer freien. Das ist für ihn so, als wenn man sage, der Mensch habe das Recht, wie der Vogel zu fliegen (ebd. 309). Es ist durchaus möglich, dass Fichte die „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“ von Olympe de Gouges von 1791 kannte und es ist sogar wahrscheinlich, dass ihm die Darlegungen von Jean Antoine de Condorcet „Über die Zulassung der Frauen zum Bürgerrecht“ von 1789 und Theodor Gottfried von Hippels Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber“ von 1792 vertraut waren, denn Fichte setzt sich, ohne Namen zu nennen, Punkt für Punkt mit deren Argumenten auseinander.¹⁵ Gegen diese Positionen plädiert Fichte für die moralisch gebotene Unterwerfung der Frau unter den Mann. Seine Begründung der freiwilligen Unterwerfung ist dabei unübertroffen.

Fichte geht von einer naturalistisch formulierten, metaphysisch überhöhten Prämisse asymmetrischer Geschlechtseigenschaften aus: Der Mann ist tätig, die Frau leidend. Von hier aus folgt alles Weitere. Durch sein Tätigsein entspricht der Mann von Natur aus der Vernunft und steht es ihm frei, ohne moralische Probleme seinem Geschlechtstrieb zu folgen. Leiden widerspricht der Vernunft und erlaubt es der Frau nicht, ohne Verlust ihrer Würde sich sexuell hinzugeben. Frauen müssen an Stelle des Geschlechtstriebes darum einen anderen Trieb haben, der es ihnen gestattet, vernünftige und moralische Wesen sein. Fichte nennt diesen edlen Naturtrieb der Frau Liebe. Liebe macht für Fichte das Wesen der Frau aus, aus dem die Unterwerfung, ja die Aufopferung der Frau mit Naturnotwendigkeit folgt. In der Liebe gibt die Frau sich für den anderen hin – auf immer und ewig.

„Liebe aber ist es, wenn man um des Andern willen, nicht zufolge eines Begriffes, sondern zufolge eines



Naturtriebes, sich aufopfert“. [*Grundlage* 310). „Die Ruhe des Weibes hängt davon ab, dass sie ihrem Gatten ganz unterworfen sey, und keinen anderen Willen habe, als den seinigen“ (ebd. 314).

Es gibt in der Liebe keine Symmetrie der Geschlechter. Fichte gestaltet das Modell einer romantischen Liebe vielmehr als totale Unterwerfung der Frau mit allen Implikationen. Es ist selbstverständlich, dass die Frau dem Mann folgt, ihm „ihr Vermögen und alle ihre Rechte abtrete, und mit ihm ziehe. Nur mit ihm vereinigt, nur unter seinen Augen und in seinen Geschäften hat sie noch Leben und Thätigkeit. Sie hat aufgehört, das Leben eines Individuums zu führen; ihr Leben ist ein Theil seines Lebens geworden“ (*Grundlage* 312f).

Aus Liebe ist die Frau ökonomisch rechtlos geworden. Wie sieht es mit den politischen Rechten aus? Wer nicht selbständig ist, kann nach Kant kein eigener Herr sein. Fichte geht einen Schritt weiter. Einerseits ist es nur konsequent, dass die Frau für den Staat durch die Ehe „ganz vernichtet“ ist (*Grundlage* 325). Alle öffentlichen juridischen Handlungen besorgt der Mann.

„Der Mann wird ihre Garantie bei dem Staate; er wird ihr rechtlicher Vormund; er lebt in allem ihr öffentliches Leben; und sie behält lediglich ein häusliches Leben übrig“ (*Grundlage* 326).

Dennoch stellt Fichte die Frage, ob das weibliche Geschlecht nicht doch alle Menschen- und Bürgerrechte habe. Als postrevolutionärer Philosoph will Fichte das nicht in Abrede stellen. Dann gibt es jedoch einen Vorbehalt:

„Aber darüber: ob und inwiefern das weibliche Geschlecht alle seine Rechte ausüben auch nur *wollen* könne, könnte allerdings die Frage entstehen“. (*Grundlage* 344) „Das Weib ist nicht unterworfen, so dass der Mann ein Zwangsrecht auf sie hätte, sie ist unterworfen durch ihren eigenen fortdauernden nothwendigen Wunsch, unterworfen zu seyn. Sie dürfte wohl ihre Freiheit zurücknehmen, wenn sie *wollte*; aber gerade hier liegt es; sie kann es vernünftigerweise nicht *wollen*. Sie muss, da ihre Verbindung nun einmal allgemein bekannt ist, allen, denen sie bekannt ist, erscheinen wollen, als gänzlich unterworfen dem Manne, als in ihm gänzlich verloren. Also, zufolge ihres eigenen nothwendigen Willens ist der Mann der Verwalter aller ihrer Rechte“ (ebd. 345).

Freiwillige Unterwerfung unter den Mann verlangt das eigentümliche Sittengesetz, das den Frauen zum Erhalt ihrer Würde auferlegt ist. Nur in einem einzigen Augenblick ihres Lebens muss die Frau frei sein. Es ist der Zeitpunkt, an dem sie in die Ehe einwilligt. Würde eine Frau zu dieser Entscheidung gezwungen, wäre das Menschenrecht des Mannes (!) verletzt, in einer glücklichen Ehe leben zu können, die ihm nur die Liebe der Frau garantiert (*Grundlage* 321). Darum muss der Staat auch die Oberaufsicht über das Jawort der Braut haben. Geradezu komisch muten die Zugeständnisse an, die Fichte den Witwen und nicht verheirateten Frauen macht. Da sie keinem Mann unterworfen seien, hätten sie in der Republik auch das Recht, ihre Stimme zu geben und vor Gericht zu treten. Auch könne eine ledige oder verwitwete Frau Eigentum besitzen, Ackerbau, Handel und Handwerk betreiben. Nur öffentliche Staatsämter kommen auch für diese Frauen nicht in Betracht, da eine Frau im Falle einer Heirat die erforderliche Unabhängigkeit verliert. Daraus wiederum folgt, dass Frauen kein Recht auf ein Studium haben, weil dies im Falle einer Heirat für den Staat zu teuer wäre, während der Vorsatz nicht zu heiraten der Bestimmung der Frau widerspricht (*Grundlage* 348 ff). Ohnehin tröstet Fichte die Frauen damit, dass sie, anders als Männer, schon von Natur aus vernünftig seien (ebd. 351) und großen Einfluss auf ihre Männer ausüben. Fichte unterstellt, dass die Stimme des Mannes faktisch das Resultat des „gemeinsamen Willens“ sei, so dass Frauen recht besehen im Besitz eines Stimmrechts sind. Die Geschichte aller großen Staatsveränderungen sei derart sogar von Frauen ausgegangen oder von diesen gelenkt worden (ebd. 346).

Auf den ersten Blick wirkt diese Art der Anerkennung weiblicher Politikfähigkeiten einfach nur zynisch. Es spiegelt indes ein nahezu zwanghaftes Bedürfnis nach Einheit, Harmonie und Versöhnung. Die Zweiheit ist da, um sich zur Einheit zu fügen. Zweiheit ist aber die metaphysische Folge der Idee der Selbsttätigkeit des freien Subjekts, das nur als ein Objekt hervorbringend gedacht werden kann. Auch Mann und Frau müssen als Subjekt und Objekt zur Verbindung zusammenfinden. Alle Einzelheiten in der Ausformulierung der Beziehung sind daraufhin angelegt, die vernünftige Verzahnung zur Einheit durch Gleichheit und Freiheit zunächst beim Ehekontrakt und dann in der Ehe selbst durch Ungleichheit sicherzustellen.



Die Bedeutung dieser Einheit für den Staat ist zunächst nicht ersichtlich. Es ist jedoch auffällig, dass die eheliche Einheitskonstruktion von 1796 in dieselbe Richtung weist, in die zwölf Jahre später Fichtes patriotische „Reden an die deutsche Nation“ zielen. Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation ist 1807 endgültig zerfallen. „Bedenket, dass ihr die letzten seyd, in deren Gewalt diese grosse Veränderung steht. Ihr habt doch noch die Deutschen als Eins nennen hören, ihr habt ein sichtbares Zeichen ihrer Einheit (...) gesehen“ [Reden 486]. Nur noch „Entschluss und That“ kann der Zerrissenheit des Landes ein Ende setzen (ebd. 266). Die politische und soziale Krise gebiert die große romantische Sehnsucht nach Einheit. Sie bedarf eines Wandels der Emotionen. Das Bedürfnis nach Einheit muss gefühlt werden. In der Ehe muss die Frau in Vorlage gehen, in der Politik schürt Fichte bereits den Hass gegen die „Ausländerei“ (ebd.).

Fazit: Fichte geht als erster Philosoph auf die Herausforderungen für die Geschlechterordnung ein, die mit der allgemeinen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte entstehen. Fichte gesteht diese Rechte Frauen zwar generell zu, die sie als moralische Wesen konkret aber nicht ausüben wollen können, da die moralische Natur Frauen zur Liebe, Ehe und damit zur freiwilligen Unterwerfung bestimmt. Fichte ist der große postrevolutionäre Konstrukteur der Geschlechterungleichheit, der die Parolen der Freiheit und Gleichheit ad absurdum führt. Nur beim Jawort zur Ehe bedarf es des freien Willens der Frau, nach diesem freien Entschluss sind Frauen dem Mann in jeder Hinsicht unterworfen. Zugleich ist er der Konstrukteur einer romantischen Einheit, die nunmehr politisch das Denken bestimmt.

6.2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Fichte hat besonders mit seine *Reden an die deutsche Nation*, die er 1807/08 in Berlin hält, großen Einfluss auf die Jugend gehabt: 1810 wird Fichte der erste gewählte Rektor der neu gegründeten Berliner Universität. Er stirbt, erst 52jährig, im Jahr 1814. Vier Jahre später wird sein Nachfolger auf dem philosophischen Lehrstuhl Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Auch Hegel, nur acht Jahre jünger als Fichte, hat die Französische Revolution und zwar als Student am Tübinger Stift miterlebt. Sein Leben lang feiert er den 14. Juli mit einer guten Flasche Bordeauxwein. In der *Philosophie der Geschichte* beschreibt er die Revolution als herrlichen Sonnenaufgang, mit dem die Menschheit in den Stand der Freiheit gelangte. Früher, heißt es an anderer Stelle, waren nur einige frei, nunmehr seien es

alle. Gibt es endlich einen Philosophen, der die Frauen in die Freiheit aller einschließt?

Sieht man sich Textstellen aus der Jenaer Zeit an, fällt auf, dass Liebe als wechselseitige Anerkennung erscheint. Das Verhältnis des Mannes und der Frau ist zuerst, heißt es in der *Phänomenologie des Geistes* von 1807:

„das unmittelbare sich Erkennen des einen Bewusstseins im andern und das Erkennen des gegenseitigen Anerkanntseins“ [Phänomenologie 325].

„Dies Erkennen ist Liebe“, hatte Hegel schon in den Jenaer Vorlesungen von 1805/06 gesagt. Für Hegel macht das „Sein für Andres“ in der Liebe keinen Unterschied zwischen Mann und Frau. Das ist immerhin beachtlich und unterscheidet Hegel deutlich von Fichte. In seinen frühesten Schriften schwärmt Hegel sogar von einem in Liebe vereinten Volk, das in der lebendigen Vielheit der Bindungen untereinander Freiheit erlangt. Allerdings zeigt die Frühschrift vom „Geist des Christentums und sein Schicksal“ auch, dass die schöne Idee vom Liebesbund unter verschiedenen Menschen zur Erweiterung unfähig ist [Werke I: 393ff). Das subjektive Prinzip der Liebe hat keinen Bestand, es bedarf der Objektivierung durch Verfassung und Institutionen; das gilt für die Liebe von Mann und Frau genau so wie für größere Menschengruppen. Zeitgleich mit der Schrift vom „Geist des Christentums“ schreibt Hegel an seiner Verfassungsschrift. Auch ihn beschäftigt als drängende Frage die nach der deutschen Einheit. Hegel formiert diese Frage als Neugestaltung des universellen und abstrakten Freiheits- und Gleichheitsanspruchs der Französischen Revolution. Ihr Prinzip absoluter Freiheit und Gleichheit brachte den Terror hervor: das Werk war die Tilgung der Differenzen.¹⁶ Statt dessen setzt der deutsche Idealismus und an vorderster Stelle Hegel das andere Paradigma einer die Differenzen verbindenden Identität. Politische Freiheit verlangt statt abstrakter Gleichheit eine Verfassung, die Unterschiede sowohl organisch belässt, als sie auch in ein staatliches Ganzes einbezieht und vereint. Dialektik ist Hegels methodische Antwort, aus Unterschieden und Gegensätzen zu höheren Formen der Versöhnung zu kommen. Ausgerechnet das Geschlechterverhältnis dient Hegel schon in der *Phänomenologie des Geistes* als Folie zur Demonstration der sittlichen Notwendigkeit des modernen Staates.

Hegel benennt in der *Phänomenologie des Geistes* drei Verhältnisse von Mann und Frau: Nur das eine Verhältnis beruht auf Liebe und im Liebesverhältnis auf Gleichheit, die Hegel als wechselseitige Anerkennung der Liebenden fasst. Hegel begrenzt dieses Verhältnis nicht auf die Ehe. Es hat daher nur die Ahnung der Sittlichkeit. Zweitens nennt Hegel das Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern, das im Fortgang der Geschlechter seinen Bestand im Volk hat. Schließlich spricht Hegel vom Verhältnis zwischen Bruder und Schwester.

Die Erwähnung dieses Verhältnisses ist völlig ungewöhnlich. Befremdlich ist aber auch der Titel des entsprechenden Abschnitts der *Phänomenologie*, in dem die drei Verhältnisse dargestellt werden: „Die sittliche Welt, das menschliche und das göttliche Gesetz, der Mann und das Weib“. Erst im Verhältnis der ebenbürtigen Geschwister klärt sich die Bedeutung des Titels auf. Hegel geht nämlich von der sittlichen Notwendigkeit zweier gleichwertiger Sphären aus. Würde er diese Notwendigkeit nur auf die Liebenden, Mann und Frau beziehen, bliebe es bei der bloßen Entwicklung zum Volk und zum Staat, in der Mann und Frau aufgrund ihrer Gleichheit auch gleichberechtigt sein müssten. Hegel schiebt nun Bruder und Schwester im Verhältnis dazwischen. Die Frau finde, behauptet Hegel, die „höchste Ahnung des sittlichen Wesens“ in der natürlichen Beziehung, die sie als Schwester zum Bruder, ungetrübt von sexueller Begierde, einnimmt.

Die Passage ist irritierend. Zum einen zeigt das Geschwisterbeispiel, das Hegel heranzieht, von einem Gleichgewicht wenig, da nur das leuchtende Vorbild Antigone Ruhm und Ehre genießt, während der Bruder bedeutungslos bleibt. Zum anderen ist Antigone zwar Schwester, exponiert sich aber als Gegenspielerin gegen den Repräsentanten des Staates. Antigone verkörpert das göttliche Gesetz, indem sie auf der Bestattung ihres rebellischen Bruders und damit auf der Erfüllung der ungeschriebenen ewigen Gesetze der Pietät und Menschlichkeit beharrt. Damit widersteht sie der Staatsraison, dem von Menschen gemachten und vom Mann verkörperten positiven Gesetz. Es ist ein auswegsloser, tragischer Widerstreit. Keiner kann in ihm siegen. Es gibt keine vernünftige Lösung im Kampf zweier ebenbürtiger Grundprinzipien.

Was folgt daraus? Für Hegel resultiert aus dieser Grunderkenntnis die moderne Variante einer vernünftigen Lösung. Sie enthält das Modell einer Versöhnung durch Sphärentrennung. Der Bruder geht in die Sphäre des menschlichen Gesetzes über. Indem er sich hier als Bürger betätigt, „erkauft“ er sich sogar „das Recht der

Begierde“ [*Phänomenologie* 326]. Die Frau bleibt engsgleich, pflegt im inneren des Hauses die Pietät und bestattet, wenn Kriege das Land erschüttern, Männer, die für die Allgemeinheit ihr Opfer brachten. Hegel ist in der bürgerlichen Gesellschaft angekommen. Von Zeit zu Zeit müssen Kriege sein: sie sind das historische Exzerzierfeld der Dialektik, in denen die in Friedenszeiten dahinschwindende Einsatzbereitschaft für das Ganze wieder hochgepuscht wird.¹⁷ Bei Frauen ist da wenig zu holen. Sie intrigieren gar gegen den Staat, wenn dieser die Familienglückseligkeit stört [*Phänomenologie* 340].



Hegel am Katheder,
Lithographie von Franz Kugler

Systematisch ausformuliert hat Hegel die Prinzipien der modernen Geschlechterordnung in den Vorlesungen zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, die Hegel seit 1821 mehrfach in Berlin gelesen hat. Hier werden die Geschlechterpolaritäten deutlich benannt.

„Das *eine* ist daher das Geistige, als das sich Entzweieude in die *für sich* seiende persönliche Selbständigkeit und in das Wissen und Wollen der *freien Allgemeinheit*, in das Selbstbewusstsein des begreifenden Gedankens und in das Wollen des objektiven Endzwecks, – das *andere* das in der Einigkeit sich erhaltende Geistige als Wissen und Wollen des Substantiellen in Form der konkreten *Einzelheit* und der *Empfindung*; – jenes im Verhältnis nach außen das Mächtige und Betätigende, dieses das Passive und Subjektive. Der Mann hat daher sein wirkliches substantielles Leben im Staate, der Wissenschaft und dergleichen, und sonst im Kampfe und der Arbeit mit der Außenwelt und mit sich selbst, so dass er nur aus seiner Entzweigung die selbständige Einigkeit mit sich erkämpft, deren ruhige Anschauung und die empfindende subjektive Sittlichkeit er in der Familie hat, in welcher die *Frau* ihre substantielle Bestimmung und in dieser *Pietät* ihre sittlich Gesinnung hat“ [*Grundlinien* § 166].

Jetzt hat die Geschlechterordnung System gewonnen: Der Mann hat von Natur aus die schlechte Karte gezo-



gen, sich entzweien zu müssen. Ruhelos tanzt er auf zwei, ja letztlich auf drei Hochzeiten, denn einerseits muss er sich in der bürgerlichen Gesellschaft durch Arbeit bewähren, andererseits hat er sich in der Wissenschaft und im Staat zu betätigen, bevor er sich zu Hause der Anschauung seiner in sich ruhenden, stillen und empfindsamen Ehefrau zuwenden kann. Die Geschlechterrollen sind klar verteilt. Frau und Mann erscheinen als würdige Repräsentanten einer modernen vernünftigen Welt, die ihre Differenzen begraben, sprich miteinander versöhnt hat – jedenfalls so lange bis ein Krieg die drohende Gefahr der Fäulnis des Staates durch die Verselbständigung der Privatinteressen abwehrt. Allerdings – und dies ist doch bemerkenswert – hat nicht die Natur, sondern der Lauf der Geschichte diese vernünftige Ordnung zustande gebracht. Insofern müsste sie auch veränderbar sein.

Fazit: Anders als Fichte geht Hegel von der wechselseitigen Anerkennung der Liebenden aus. Zwischen Mann und Frau gibt es hier keinen Unterschied. Außerhalb der Liebe nimmt die Gleichheit der Stärke indes ein tragisches Ende. Hegel konzipiert eine moderne Form der Versöhnung durch klare Geschlechtertrennung. Der Frau wird die Ehre als Repräsentantin des göttlichen Gesetzes zuteil. Sie sorgt zu Hause für die nötige Pietät. Der Mann geht hinaus ins feindliche Leben und widmet sich den öffentlichen Angelegenheiten. Dafür erkaufte er sich bei der Frau das Recht auf Begierde und wird zum Repräsentanten der menschlichen Gesetze. Hin und wieder müssen Männer allerdings bluten und für die Allgemeinheit ihr männliches Opfer bringen, das Frauen dann wieder betrauern.

7. Arbeit für alle: eine Rechnung, die nicht aufgeht?

7.1 Karl Marx (1818-1883)

Auffallend an Hegels Philosophie ist, dass sie in der Folge unterschiedlichen, ja konträren Positionen als Folie gedient hat. So etwa ist die wechselseitige Anerkennung des anderen ein von Hegel entwickeltes Grundprinzip, das im Verhältnis von Herr und Knecht, aber auch von Mann und Frau seine Bedeutung hat. Vor allem hat Hegel mit der Methode der Dialektik das Wissen befördert, dass nichts so bleibt, wie es war, und dann doch als preußischer Staatsphilosoph die Vernunft der Geschichte ans Ende platziert, wenn ohnehin nichts mehr zu machen ist. Hegels Philosophie brachte derart ihren eigenen Widerspruch in den Umlauf der Philosophie. Zu den wichtigsten Personen, die an Hegel anknüpften und ihm zugleich widersprachen, gehört zweifellos Karl Marx. Marx übernahm von Hegel

die historische Dialektik, kehrte den Idealismus aber in Materialismus um.

In seine historischen Analysen bezieht Marx von Anfang an das Geschlechterverhältnis mit ein. In den noch stark unter dem Einfluss von Hegel verfassten ökonomisch-philosophischen Manuskripten steht der Satz, dass sich am Geschlechterverhältnis der Fortschritt der Menschlichkeit und die Entwicklung des Gemeinwesens ablesen lässt.

„Das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das *natürlichste* Verhältnis des Menschen zum Menschen. In ihm zeigt sich also, inwieweit das *natürliche* Verhalten des Menschen *menschlich* oder inwieweit das *menschliche* Wesen ihm zum *natürlichen* Wesen, inwieweit seine *menschliche Natur* ihm zur *Natur* geworden ist. In diesem Verhältnis zeigt sich auch, inwieweit das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis, inwieweit ihm also der *andre* Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist [*Nationalökonomie* 234f].

Als der junge Marx 1844 diese Sätze schreibt, gibt es bereits Ansätze einer ersten Frauenbewegung. In Deutschland publiziert Louise Otto-Peters Artikel zur Emanzipation der Frauen, in Frankreich üben Flora Tristan und George Sand scharfe Kritik an der Unterdrückung der Frau, in England arbeiten Harriet Taylor und John Stuart Mill schon an ihrem gemeinsamen Werk zur „Hörigkeit der Frau“. Die Zeit ist für eine andere Sicht der Geschlechterverhältnisse reif. Zu erwarten wäre, dass der Autor der Kritik der Politischen Ökonomie dieser neuen Entwicklung Rechnung trägt. Diese Erwartung trägt. Im *Kapital* steht zum Geschlechterverhältnis nahezu nichts, so als gäbe es aus ökonomischer Perspektive keine Geschlechterfrage. Auch das ist allerdings falsch. Gründlich besehen stellt die Analyse von Marx die Geschlechterordnung sogar ins Zentrum seiner Kritik. Nur bleibt dieses Zentrum eigentümlich dunkel und begrifflich ein blinder Fleck.

Marx geht im ersten Band des *Kapital* davon aus, dass der Wert einer Ware durch die Zeit bestimmt wird, die zur Produktion einer Ware erforderlich ist. Gezeigt wird dies an einfachen und „durchsichtigen“ Beispielen, etwa der Geschichte von Robinson, der auf eine einsame Insel verschlagen seinen Tagesablauf protokolliert und festhält, wie viel Zeit er z. B. zum Herstellen von Werkzeugen, seiner Möbel oder zum Fischen und Jagen braucht

[*Kapital* 90f]. Derart lernt Robinson den Wert seiner Arbeit zu ermessen. Eine weitere Illustration zur Erklärung der Wertbestimmung ist für Marx die Bauernfamilie, die für den Eigenbedarf produziert, aber beim Ackerbau, der Viehzucht, dem Spinnen, Weben und Schneidern bereits eine naturwüchsige Teilung der Arbeit vornimmt und dafür jeweils ein gewisses Quantum an Zeit veranschlagen muss. Bei beiden Darstellungen fällt auf, dass Marx nur von Tätigkeiten spricht, die im Prinzip käufliche Produkte herstellen, notwendige Arbeiten aber unerwähnt lässt, die Robinson nach dem Jagen für die Zubereitung des Wildes oder die Bauernfamilie nach der Herstellung von Kleidern zum Flickern und Waschen veranschlagen muss.

Nun ist der Einwand natürlich richtig, dass es Marx bei diesen Beispielen nur um die Einführung in das komplizierte Verständnis des Werts einer Ware im Kapitalismus geht. Auch hier gilt nämlich die Zeit als Maß für den Wert einer Ware. Das neue Problem ist dabei, dass es zweierlei Waren gibt. Zum ersten Typ von Ware gehören die Produkte, die für den Markt industriell hergestellt werden. Da sie verkauft werden sollen, ist es wichtig zu wissen, was Waren wert sind und wie man den Wert einer Ware berechnet. Zum anderen Typ von Waren zählt Marx die Arbeitskraft, die der Lohnarbeiter auf dem Arbeitsmarkt gegen Lohn anbietet. Auch für diese Ware gilt, dass die Arbeitszeit, die zu ihrer Produktion bzw. Reproduktion erforderlich ist, ihren Wert bestimmt. Ein Arbeiter muss so viel verdienen, dass er davon leben kann. Mehr noch: der Lohn muss in einer konkreten gesellschaftlichen Situation so bemessen sein, dass auch die nächste Generation ihr Auskommen hat. Lohnkosten schließen die individuelle wie kollektive Reproduktion ein. Mit der faktisch geleisteten Arbeit der Arbeitskraft haben sie theoretisch daher nicht viel zu tun. Dennoch ist für das Kalkül des Unternehmers die Differenz zwischen dem Wert der Arbeitskraft und dem Wert der verfertigten Waren der entscheidende Punkt. Aus dieser Differenz errechnet sich das, was dem Unternehmer als Mehrwert zufließt. Wäre der Lohn genauso hoch wie der Warenwert, gäbe es keinen Kapitalismus. Ist er erheblich geringer, macht das Unternehmen großen Gewinn.

Aus dem Gesagten lassen sich zwei Konsequenzen ziehen: Die erste Schlussfolgerung ist, dass sich der Mehrwert erhöht, je mehr Waren bei gleichbleibenden Lohnkosten hergestellt werden. Um diesen Effekt zu erreichen kann ein kapitalistisches Unternehmen bei gleichbleibendem Lohn entweder die Arbeitszeit verlängern oder durch Zeitersparnis bei der Produktion den Warenausstoß erhöhen. Die zweite Konsequenz ist, das Lohnniveau niedrig

zu halten oder zu senken. Beide Prinzipien haben bis in die Gegenwart eine große Bedeutung. Erst feministische Arbeiten haben indes darauf aufmerksam gemacht, dass die Kosten der Reproduktion schon bei Marx und bis in die heutige Zeit bloß als Kosten des Lebensunterhalts (einschließlich Bildung und Versicherungen) quantifiziert worden sind, ohne die Arbeit mitzubewerten, die als Hausarbeit für die Reproduktion anfällt. Wie knapp 200 Jahr zuvor bereits Locke setzt auch Marx diese Arbeit als im ökonomischen Verständnis wertlos und gleichsam „natürlich“ voraus. Arbeit, die keinen Mehrwert erzeugt und auf dem Markt nicht verkauft wird, entzieht sie sich wie die Natur dem Kalkül der politischen Ökonomie.



Bürgerliche Küche im 19. Jahrhundert

Tatsächlich wird der Wert weiblicher Arbeit, sofern sie nicht Lohnarbeit ist, bis heute nur in Abhängigkeit von dieser und d.h. in der Regel von der Arbeit des Mannes bestimmt. Ist der Verdienst eines Mannes hoch, steigt im Steuersplittung der Eheleute der Wert der Hausfrau. Ist der Lohn des Mannes niedrig, wird die Ehefrau zuarbeiten müssen. Im Rahmen einer Arbeitswerttheorie, die den Faktor Zeit in Rechnung stellt, stimmt das Kalkül allerdings nicht. Zehn Stunden Hausarbeit müssten dann ebensoviel wert sein wie zehn Stunden außerhäusliche Lohnarbeit. Die Vision eines Vereins freier Menschen verfolgt eben diesen Gedanken der Entlohnung entsprechend der verausgabten Zeit [*Kapital* 92f], allerdings – und das ist die Crux der Berechnung – ist ein gewisses Niveau der Produktivkraftentwicklung vorausgesetzt. Folglich stellt sich die Frage, ob jede Art Tätigkeit an dieser Entwicklung teilhaben kann. Da Marx das Verhältnis von nichtbezahlter Haus- und bezahlter Lohnarbeit jedoch weder systematisch noch geschlechtsspezifisch erörtert, umgeht er auch die Frage nach der Zukunft entsprechender Unterschiede, ihrer Bewertung und Verteilung in einer menschlichen Gesellschaft.

Allerdings hatte Marx klar vor Augen, dass die Fabrikarbeit von Frauen und Kindern im 19. Jahrhundert für die meisten proletarischen Familien eine Frage des Überlebens war. Der Lohn des Mannes war zu niedrig,



um eine Familie zu ernähren, schon allein darum, weil der Mehrwert stieg, wenn mehr Menschen für entsprechend niedrigeren Lohn auf dem Arbeitsmarkt waren. Marx wusste, dass „die große Industrie“ von „Weibern, jungen Personen und Kindern beiderlei Geschlechts“ Lohnarbeit jenseits des Privathaushalts verlangte. So „furchtbar und ekelhaft“ Marx diese Verhältnisse auch fand, so boten sie doch die Chance „eine höhere Form der Familie und des Verhältnisses beider Geschlechter“ zu schaffen.

„Ebenso leuchtet ein, dass die Zusammensetzung des kombinierten Arbeitspersonals aus Individuen beiderlei Geschlechts und der verschiedensten Altersstufen, obgleich in ihrer naturwüchsig brutalen, kapitalistischen Form (...) Pestquelle des Verderbs und der Sklaverei, unter entsprechenden Verhältnissen umgekehrt zur Quelle humaner Entwicklung umschlagen muss [*Kapital* 514].

Die Stelle gibt eine Probe aufs Exempel der materialistisch gewendeten Dialektik: Marx stellt Hegel vom Kopf auf die Füße. Bezogen auf die Möglichkeiten der Emanzipation von Frauen aus der persönlichen Abhängigkeit vom Mann war er damit einen großen Schritt weiter gekommen. Nur so konnte Kants Diktum, eine Frau könne nicht selbständig sein und kein Stimmrecht besitzen, faktisch entkräftet werden. Eine Neubewertung und Neuverteilung „weiblicher“ Nichterwerbsarbeit fiel damit aber zugleich flach. Nur Frauen mussten fortan einen doppelten Mehrwert durch zweifach unbezahlte Arbeit erbringen: im Rahmen der Lohnarbeit fürs Kapital und in Form von Hausarbeit für den Mann. Die Rechnung der Emanzipation ging für Frauen nicht auf.

Fazit: Marx misst der Emanzipation der Frau einen hohen Bedeutung bei. Obwohl er zur Wertbestimmung der Arbeitskraft die Kosten ihrer Reproduktion zugrundelegt, bleibt die Hausarbeit im ökonomischen Kalkül aber konkret unberücksichtigt. Auch wenn sie wie jede andere Arbeit in Arbeitsstunden gefasst werden kann, hat sie keinen eigenen Wert. Nur Erwerbstätigkeit ermöglicht die Befreiung der Frau. Was mit der anderen Arbeit geschieht, wer sie macht und wie sie verteilt wird, bleibt außer Betracht.

7.2 Friedrich Engels (1820-1895)

Diesen theoretischen Mangel im *Kapital* hat Friedrich Engels erkannt, dessen Abhandlung *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884) sich konkret und intensiv mit der Geschlechterfrage befasst. Dafür gibt es zwei Anlässe. 1865 war der „Allgemeine Deutsche

Frauenverein“ gegründet worden und damit die erste deutsche Organisation der Frauenbewegung entstanden.¹⁸ Für die sozialistische Bewegung ist dies eine neue Herausforderung, die August Bebel mit seinem Werk *die Frau und der Sozialismus* (1879) aufgreift. Daneben gibt es für Engels einen wissenschaftlichen Grund, über die Frage des Ursprungs von Familie, Privateigentum und Staat nachzudenken. Johann Jakob Bachofen hatte bereits 1861 seine Untersuchung über *Das Mutterrecht* veröffentlicht. Zehn Jahre später erscheinen die Forschungsergebnisse von Lewis Henry Morgan zu den wilden und barbarischen Frühphasen in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit.¹⁹ Für Engels sind diese Werke wissenschaftliche Fundamente zur Begründung der kommunistischen Zukunftsvision.

Mit der Interpretation der mutterrechtlichen Anfänge als einer Form des Urkommunismus erhält die Idee des Naturzustands eine neue konkrete Ausformulierung. Erstmals erhält die Annahme der Vertragstheorien von der Gleichheit der Geschlechter im Naturzustand eine wissenschaftliche Bestätigung. Erstmals kann sich darum aber auch die wissenschaftlich begründete Frage stellen, inwieweit die Entstehung des Privateigentums und des Staates die Geschlechterordnung hervorgebracht hat. Klar ist, dass Frauen in warenproduzierenden und staatlich geordneten Gesellschaften von Männern überall abhängig sind. Warum? Engels Antwort ist (ähnlich wie die von Platon und Rousseau), dass das Privateigentum für dieses Verhältnis die Verantwortung trägt.

„In der alten kommunistischen Haushaltung, die viele Ehepaare und ihre Kinder umfasste, war die den Frauen übergebene Führung des Haushalts ebensogut eine öffentliche, eine gesellschaftlich notwendige Industrie wie die Beschaffung der Nahrungsmittel durch die Männer. Mit der patriarchalischen Familie und noch mehr mit der monogamen Einzelfamilie wurde dies anders. Die Führung des Haushalts verlor ihren öffentlichen Charakter. (...) Sie wurde ein *Privatdienst*; die Frau wurde erste Dienstbotin, aus der Teilnahme an der gesellschaftlichen Produktion verdrängt. Erst die große Industrie unsrer Zeit hat ihr (...) den Weg zur gesellschaftlichen Produktion wieder eröffnet. Aber so, dass, wenn sie ihre Pflichten im Privatdienst der Familie erfüllt, sie von der öffentlichen Produktion ausgeschlossen bleibt und nichts erwerben kann; und dass, wenn sie sich an der öffentlichen Industrie beteiligen und selbständig erwerben will, sie außerstand ist, Familienpflichten zu erfüllen. (...) Die moderne Einzelfamilie ist

gegründet auf die offene oder verhüllte Haussklaverei der Frau (...). Der Mann muss heutzutage in der großen Mehrzahl der Fälle der Erwerber, der Ernährer der Familie sein (...) und das gibt ihm eine Herrscherstellung, die keiner juristischen Extrabevorrechtung bedarf. Er ist in der Familie der Bourgeois, die Frau repräsentiert das Proletariat“ [Ursprung 75].

Engels macht mit seiner These im Binnenverhältnis der Geschlechter genau die Rechnung auf, für die Marx im *Kapital* noch die Rechenschaft schuldig blieb. Marx enthüllte an der „verborgene(n) Stätte der Produktion“ das große „Geheimnis der Plusmacherei“ im ungleichen Tausch zwischen Lohn und Warenwert [Kapital 189]. Engels deckt an der verborgenen Stätte der Reproduktion die Haussklaverei auf. Der Ehekontrakt entspricht dem Arbeitsvertrag. Hier wie dort werden die Verträge zwar formell aus freien Stücken geschlossen, die recht besehen das Ergebnis ungleicher ökonomischer Stellungen sind. Wie im Kapitalverhältnis willigt auch im Geschlechterverhältnis der Schwächere aus Existenznot in die ungleichen Tauschbedingungen ein. Nur in der öffentlich-rechtlichen Sphäre bleibt der Schein der Gleichheit gewahrt, der im Privatbereich weder hier noch dort existiert. In seiner Kritik am Privaten erneuert Engels Platons alte Utopie der Geschlechtergemeinschaft. Sozialismus und Privateigentum schließen sich aus: das gilt für Frauen und Kinder nicht anders als für die Produktionsmittel.



Vor dem Frauenwahlrecht: das Recht der Frau auf Arbeit

Auch für Engels dient der Naturzustand als heuristische Folie für die Fortentwicklung der Menschheit. Ähnlich wie bei Rousseau schließt sich nach Stufen der Wildheit und anschließenden Barbarei ein Stadium der Zivilisation basierend auf Ungleichheit an, in dem es zur Sicherung des Privateigentums staatlicher Institutionen bedarf. Bedarf es des Staates auch zur Sicherung des Privateigentums von Männern an Frauen? Das wäre eine neue und weiterreichende Erklärung, die der aktiven Rolle des modernen Staates bei der Definition der Nationalität, im Familien- und Eherecht und vor allem im Erbrecht Rechnung trägt. Tatsächlich richtet das Gesetzeswerk der Revolution, der *Code napoléon*, im ersten Buch über die Zivilrechte sein

Hauptaugenmerk auf die Heirat und Ehe, die Rechte des Vaters, der Kindschaft etc. Der Mann ist der „Chef“ der Familie, die Frau muss bei ihm wohnen und ist ihm zum Gehorsam verpflichtet (Lange 1992: 225). Der moderne Staat, der im 19. Jahrhundert entsteht, verwehrt der Frau gleiche Rechte. Aber Engels geht einen Schritt weiter. Erst die rechtliche Gleichstellung werde zeigen, was die Ungleichstellung der Geschlechter bedingt.

„In der industriellen Welt tritt aber der spezifische Charakter der auf dem Proletariat lastenden ökonomischen Unterdrückung erst dann in seiner vollen Schärfe hervor, nachdem (...) die volle juristische Gleichberechtigung beider Klassen hergestellt worden (...). Und ebenso wird auch der eigentümliche Charakter der Herrschaft des Mannes über die Frau in der modernen Familie (...) erst dann in grelles Tageslicht treten, sobald beide juristisch vollkommen gleichberechtigt sind. Es wird sich dann zeigen, dass die Befreiung der Frau zur ersten Vorbedingung hat die Wiedereinführung des ganzen weiblichen Geschlechts in die öffentliche Industrie“ [Ursprung 76.].

Man muss das Zitat aufmerksam lesen. Denn Engels unterstellt nicht, dass Frauen durch Lohnarbeit sich befreien, sondern dass der Eingang der Frauen in die „gesellschaftliche Industrie“ eine Vorbedingung für die Frauenbefreiung ist. Dem Eintritt in die Industrie muss die Befreiung vom Privateigentum generell folgen. Erst unter solchen Voraussetzungen würde freie Liebe das Geschlechterverhältnis bestimmen können.

„Die Privathaushaltung verwandelt sich in eine gesellschaftliche Industrie. Die Pflege und Erziehung der Kinder wird öffentliche Angelegenheit; die Gesellschaft sorgt für alle Kinder gleichmäßig, seien sie eheliche oder uneheliche. Damit fällt die Sorge weg wegen der „Folgen“ [Ursprung 77]. „Die volle Freiheit der Eheschließung kann also erst dann allgemein durchgeführt werden, wenn die Beseitigung der kapitalistischen Produktion (...) alle die ökonomischen Nebenrücksichten entfernt hat, die jetzt noch einen so mächtigen Einfluss auf die Gattenwahl ausüben. Dann bleibt eben kein anderes Motiv mehr als die gegenseitige Zuneigung (ebd. 82)“.

Engels schließt aus, dass sich die „Ordnung der Geschlechterverhältnisse“ ohne die Abschaffung des Privateigentums ändern wird. Erst die soziale Revolution sprengt das Geschlechterverhältnis. Aber dies ist nicht



das Ende der ganzen Geschichte. Denn die Frage ist offen, was passiert mit dem Staat?

Die Vertragstheoretiker der Neuzeit konvergieren in der Auffassung, dass Staaten zum Schutz des Eigentums und zur Eindämmung von sozialen Konflikten gegründet wurden. Sobald Staaten entstehen, haben wir es also mit gesicherten, geregelten und dementsprechend *zivilisierten* Gesellschaften zu tun, die soziale Kämpfe unter Kontrolle halten [*Ursprung* 170]. Nun hätte die Schutzfunktion des Staates wenig Sinn ohne eine dauerhafte Garantie der sozialen Ordnung. Wie die Erbfolge bei Bodin die Schwachstelle des Souveränität war, so ist sie auch die Schwachstelle des Privateigentums. Nicht der Besitz der Frauen, sondern die Regelung der Erbschaft ist für Engels der Grund für das notwendige Verhältnis zwischen Privateigentum, Familie und Staat. Nur über die gesetzlich geregelte Erbfolge kann das Privateigentum seine historische Mission ausüben. Dazu bedarf es der monogamen Familie, die den Erben als Erbe des Mannes ausweist (ebd. 77). Wenn der Staat Ehe und Familie unter seinen besonderen Schutz stellt, festigt er durch die Erbfolge auch die ökonomische Vormachtstellung des Mannes.

Die Konsequenzen dieser Kritik sind dreifacher Art. Erstens enthüllt Engels einen Zusammenhang zwischen der ökonomischen und häuslichen Unantastbarkeit des Privaten, die hier wie dort das Geschlechtervorrecht des Mannes erhält. Damit ist die Trennung von Öffentlichem und Privatem als Geschlechtertrennung markiert. Der Auftritt in der Öffentlichkeit wird zweitens die Vorbedingung zur Befreiung der Frau, die sich politisch *und* ökonomisch vollzieht. Drittens stellt sich die Frage, ob nach dem Ende der Ordnungsfunktionen es noch eines Staates bedarf. Engels weist dem Staat einen Platz im „Museum der Altertümer“ zu [*Ursprung* 168]. Aber auch hier stellt sich die Frage, ob die Rechnung aufgeht.

Fazit: Engels erörtert die Frage der Befreiung der Frau auf dem Hintergrund einer historischen Untersuchung der Gleichursprünglichkeit von Familie, Privateigentum und Staat. Wie Marx schließt auch Engels die Emanzipation der Frau im Rahmen des Kapitalismus grundsätzlich aus. Anders als Marx konkretisiert Engels aber die Umwandlung privater Leistungen in öffentliche Aufgaben. Damit sprengt Engels das durch die Moderne propagierte, auf der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit beruhende Geschlechtermodell. Freilich klammert Engels die Frage aus, wie diese Veränderung ohne Staat vonstatten gehen soll.

8. Schlusswort mit offenem Ausgang

Die Frauenbewegung des 20. Jahrhunderts hat aus der Kritik am politischen und ökonomischen Patriarchat gelernt, dass es keine Gleichstellung ohne Zugang zur Öffentlichkeit und Politik, aber auch nicht ohne ökonomische Unabhängigkeit gibt. Dennoch bleibt Engels Kritik ambivalent. Wie soll der hohe Aufwand an Organisation der öffentlichen Dienstleistungen in einer Gesellschaft ohne Staat organisiert werden? So richtig Engels voraussah, dass die bloße Rechtsgleichstellung der Geschlechter ihre ungleiche Lage nicht aufheben würde, so falsch lag er in der Annahme, dass die Vergesellschaftung der Produktionsmittel den Staat zum Absterben bringt. Was tritt an die Stelle staatlicher Institutionen? Verlangt das Mehr an öffentlicher Organisation der Reproduktionsarbeit nach mehr Schutz des Privaten? Welches Private muss privat bleiben, welches Private *ist* politisch? Zudem unterschätzte Engels die Eigendynamik bürgerlicher Gesellschaften. Weder erkannte er, dass der Staat in der Rolle von Wohlfahrtsstaaten diverse Zugeständnisse an Frauen machen kann, noch erfasste er die neuen Formen der Diskriminierung, die ausgehend von neuen Identitätspolitiken am Ende des 19. Jahrhunderts nationale Postulate vor Geschlechterfragen schoben und Geschlechterfragen mit völkischen und rassistischen Argumenten verknüpften.²⁰

Derart hat das 20. Jahrhundert sowohl die meisten Probleme der klassischen politischen Philosophie weitergeschleppt, als auch neue hinzugefügt. Das sicherlich nicht letzte Wort, aber ein wichtiges Wort hat Hannah Arendt gesprochen, als sie nach der Erfahrung des „Zivilisationsbruchs“ die These formulierte, dass zivilisierte Gesellschaften schon immer die Tendenz hatten, aus sich heraus den „Naturzustand“ als einen Zustand der Barbarei zu erschaffen, auch um derart die Gleichen und Freien von den Ungleichen und Unfreien abzugrenzen (Arendt 1991: 468). Über Jahrhunderte hinweg wurden Frauen als Repräsentantinnen bloßer Natur von den fortgeschrittenen Männern wie selbstverständlich beherrscht. Auch Frauen können indes zu den Gleichen avancieren, die sich von weniger fortgeschrittenen Ungleichen abgrenzen. Die Geschichte zeigt, dass Geschlechterordnungen vergänglich sind. Aber ihre Vergänglichkeit allein stellt nicht sicher, dass alle Menschen dann gleich sein werden und frei.



9. Fragen zum Text:

9.1 Welchen Stellenwert hat die Geschlechterfrage im philosophischen Entwurf der griechischen Polis? Welche anthropologischen Begründungen geben Platon und Aristoteles für ihr Geschlechtermodell? Welchen Widerstand erwartet Platon bei der Umsetzung seines Modells und welche Bedeutung hat in diesem Zusammenhang das Höhlengleichnis? Welche praktischen Wege werden zur Überwindung des Widerstands vorgeschlagen? Worin liegt der größere historische Erfolg von Aristoteles in der Geschlechterfrage begründet? Vergleichen Sie die Positionen von Platon und Aristoteles mit aktuellen Einstellungen.

9.2 Worin besteht das vernünftige Motiv für den Gesellschaftsvertrag und die Staatenbildung der Neuzeit? Vergleichen Sie die Positionen von Hobbes und Locke. Wie wird das Geschlechterverhältnis im Naturzustand gekennzeichnet? Warum haben Frauen an der Staatenbildung keinen Anteil? Welche Erklärungen gibt es für den Wandel der Theorien von Bodin, Hobbes und Locke? Inwiefern haben diese Erklärungen noch heute eine Bedeutung?

9.3 Wie charakterisiert die Philosophie der Spätaufklärung das Geschlechterverhältnis? Welche Unterschiede und Parallelen in der Konstruktion des Naturzustandes und der Notwendigkeit zum Gesellschaftsvertrag gibt es zwischen Rousseau, Locke und Hobbes? Warum müssen Rousseau und Kant andere Gründe für den Ausschluss der Frauen aus der Politik suchen als Hobbes oder Locke? Warum schließt das neue politische Konzept der Gleichheit Frauen überhaupt aus? Inwiefern entsprechen die Erklärungen von damals Erklärungen für die anhaltende Unterrepräsentanz von Frauen in der Politik?

9.4 Gibt es nach der Französischen Revolution eine veränderte Haltung des Mannes zur Frau? Was sind die Charakteristika des weiblichen und männlichen Geschlechts, wofür stehen Männer und wofür Frauen? Wie kennzeichnen Fichte und Hegel das Geschlechterverhältnis? Welches sind die Gründe für ihren Ausschluss von Staat und Wissenschaft? Vergleichen Sie die Sichtweise der Philosophen mit heutigen Auffassungen.

9.5 Für die Kritik der politischen Ökonomie ist die Kategorie der Arbeit und die Wertbestimmung der Arbeitskraft durch die für ihre Reproduktion erforderliche Zeit grundlegend. Warum bleibt die Reproduktionsarbeit der Frau bei Marx dennoch völlig unterbelichtet? Welche Konsequenzen hat diese Nichtbeachtung bis in die heutige Zeit? Nennen

Sie Beispiele. Welche Schlussfolgerungen lassen sich aus den Überlegungen zur Gleichursprünglichkeit von Familie, Privateigentum und Staat bei Engels ziehen? Wie viel Staat braucht eine Transformation der Geschlechterordnung?

10. Links zum Text

<http://gutenberg.spiegel.de/index.htm> (enthält Textsammlungen in deutscher Sprache von Platon, Aristoteles, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Engels)

<http://un2sg4.unige.ch/athena/html/athtexts.html> (enthält Textsammlungen besonders von französischsprachigen Autoren, insbesondere von Rousseau)

<http://www.mlwerke.de/me/> (elektronische Ausgabe der Werke von Marx und Engels)

<http://www.mlwerke.de/index.shtml> (Elektronische Ausgabe von Klassikern des Sozialismus)

<http://abu.cnam.fr/BIB/auteurs/> (enthält Textsammlungen zu französischsprachigen Autoren)

<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/> (Archiv für historisches und ökonomisches Denken, enthält Texte von Hobbes, Locke)

<http://buecherei.philo.at/index.htm#Inhalt> (sehr umfangreiche, gut geordnete Datensammlung zur Philosophie: enthält Internetquellen mit Linksammlungen zu Texten von Klassikern, Angaben zu Personen, zur Literatur, Rezensionsorganen)

<http://www.utm.edu/research/iep/> (The Internet Encyclopedia of Philosophy; enthält englischsprachige Texte und Hinweise auf Autoren)

http://evakreisky.at/onlinetexte/onlinereihe_pol_denken.php

<http://www.information-philosophie.de/>

<http://www.philtalk.de/boards/politik.htm>

http://www.wiwi.uni-rostock.de/%7Epolreg/content/poltheo_ideengeschichte.htm



11. Literatur

11.1 Werke der im Text zitierten Klassiker

Aristoteles (1995): Nikomachische Ethik [NE], Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd 3, Hamburg (<http://gutenberg.spiegel.de/autoren/aristote.htm>).

Aristoteles (1995): Politik [Politik], Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 4, Hamburg.

Augustinus, Aurelius 1991: Vom Gottesstaat (De Civitate Dei) [Gottesstaat], Bd. 1 und 2, aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme, München.

Bodin, Jean (1973): Vom aussgelasnen wütigen teufelsheer, 1591, Nachdruck der Ausgabe Straßburg 1591, Graz.

Bodin, Jean (1981): Sechs Bücher über den Staat, Bd. I-III [sechs Bücher], hrsg. v. Peter Cornelius Mayer-Tasch, München.

Engels, Friedrich: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates [Ursprung] (1884), in: Marx Engels Werke (MEW), Bd. 21, Berlin (DDR) 1973 (auch: http://www.mlwerke.de/me/me21/me21_025.htm).

Fichte, Johann Gottlieb (1971): Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre 1796 [Grundlage], in: Fichtes Werke, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. III, Berlin.

Fichte, Johann Gottlieb (1971): Reden an die deutsche Nation (1808) [Reden], in: Fichtes Werke, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. VII, Berlin (<http://gutenberg.spiegel.de/autoren/fichte.htm>).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1952): Phänomenologie des Geistes (1807) [Phänomenologie], hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg (<http://www.gutenberg2000.de/hegel/phaenom/pha6aa01.htm>)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821) [Grundlinien], Werke in 20 Bänden 1971 ff., Bd. 7, hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main.

Hobbes, Thomas: Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III (1658 u. 1647) [de cive], hrsg. v. Günter Gawlick, Hamburg 1994

(<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hobbes/hobbes1>;

<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hobbes/hobbes2>).

Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (1651) [Leviathan], hrsg. v. Iring Fetscher, Frankfurt am Main 1991 (<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/>

[hobbes/Leviathan.pdf](#)).

Kant, Immanuel: Werke in zehn Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt

Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, in: Werke in zehn Bänden [Rechtslehre], Bd. 7.

Kant Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Werke in zehn Bänden, Bd. 9: 51-61.

Kant Immanuel: Streit der Fakultäten [Streit], in: Werke in zehn Bänden, Bd. 9: 265-393.

Kant Immanuel: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793) [Gemeinspruch], in: Werke in zehn Bänden, Bd. 9: 125-172.

Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1800) [Anthropologie], Werke in zehn Bänden, Bd. 10.

Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung (1690) [government], Frankfurt am Main 1977 (<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/locke/government.pdf>)

Machiavelli, Niccolò (1990): Der Fürst (Il Principe) (1513-1516) [Principe], in: Politische Schriften, hrsg. v. Herfried Münkler, Frankfurt am Main.

Marx, Karl (1953): Nationalökonomie und Philosophie (1844) [Nationalökonomie], in: Karl Marx: die Frühschriften, hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart (http://www.mlwerke.de/me/me40/me40_533.htm).

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie (1867), Bd. I [Kapital], Marx Engels Werke (MEW), Berlin (DDR) 1968, Bd. 23, (<http://www.mlwerke.de/me/me23/>)

Pizan, Christine de (1990): Das Buch von der Stadt der Frauen (1405) [Stadt], hrsg. v. Margarete Zimmermann, München.

Pizan, Christine de (1978): Le Ditié de Jehanne d'Arc, Oxford

Pizan, Christine de (1996): Der Schatz der Stadt der Frauen, hrsg. von Claudai Opitz, übersetzt von Claudia Probst, Freiburg, Basel Wien.

Platon: Politeia [Politeia], Werke in acht Bänden, Bd. 4. Werke in acht Bänden, griechisch u. deutsch, hrsg. v. Gunther Eigler, Darmstadt 1990.

Platon: Nomoi [Nomoi], Werke in acht Bänden, griechisch u. deutsch, hrsg. v. Gunther Eigler, Darmstadt 1990, Bd. 8/1 u. 8/2.

Rousseau, Jean-Jacques: Diskurs über die Ungleichheit - Discours sur l'inégalité (1755) [discours], hrsg. v. Heinrich Meier, Paderborn, München, Wien 1984

(<http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjrcont.html>)



Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts (1762) [contrat], in: Politische Schriften Bd. 1, Paderborn, München, Wien (http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_cont.html)

Rousseau, Jean Jacques: Emile oder Über die Erziehung [Emile], hrsg. v. Martin Rang, Stuttgart 1986.

11.2 Weiterführende Literatur

Annas, Julia 1987: Platon, in: Pipers Handbuch der Politischen Ideen, hrsg. v. Iring Fetscher und Herfried Münkler, Bd. 1, München, Zürich: 369-395.

Arendt, Hannah 1991: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (engl. Original 1951, dt. Erstausgabe 1955), München, Zürich.

Aischylos 1988: Die Orestie, deutsch von Emil Staiger, Stuttgart.

Bebel, August 1994: Die Frau und der Sozialismus (1879), Bonn.

Benhabib, Seyla 1995: Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne (engl. Original 1992), Frankfurt/Main.

Benhabib, Seyla/Nicholson, Linda 1987: Politische Philosophie und die Frauenfrage, in: Pipers Handbuch der Politischen Ideen, hrsg. v. Iring Fetscher und Herfried Münkler, Bd. 5, München, Zürich: 513-562.

Bennent, Heidemarie 1985: Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur, Frankfurt am Main 1985.

Biester, Elke u. a. (Hrsg.) 1994: Demokratie oder Androkratie? Theorie und Praxis demokratischer Herrschaft in der feministischen Diskussion, Frankfurt/Main.

Braun, Eberhard, Heine, Felix, Opolka, Uwe 1994: Politische Philosophie. Eine Lesebuch. Texte, Analysen, Kommentare, Reinbek b. Hamburg

Braun, Kathrin/Dieckmann, Anne 1994: Individuelle und generative Reproduktion in den politischen Philosophien von Hobbes, Locke und Kant, in: Elke Biester u. a. (Hrsg.): 157-187.

Brodocz, André/ Schaal, Gary S. 2001 (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung, Opladen.

Cavarero, Adriana 1992: Platon zum Trotz. Weibliche Gestalten der antiken Philosophie, Berlin.

Code Napoléon (1807), Auszüge in: Lange, Sigrid (Hrsg.) 1992: 225-248.

Condorcet, Jean Antoine de 1799: Über die Zulassung der Frauen zum Bürgerrecht (1789), in: Schröder, Hannelore (Hrsg.): Die Frau ist frei geboren, München, Bd. I:

55-65.

Davies, John K. 1983: Das klassische Griechenland und die Demokratie (engl. Original 1978), München.

Duby, Georges/ Michelle Perrot (Hrsg.) 1993-1995: Geschichte der Frauen, Bd. 1-5, Frankfurt/Main.

Elshtain, Jean Bethke 1981: Public Man, Private Woman. Woman in Social and Political Thought, Oxford.

Euripides 1991: Medea, deutsch von J.J.C. Donner, Stuttgart.

Fraisse, Geneviève 1995: Geschlecht und Moderne. Archäologien der Gleichberechtigung, Frankfurt/Main.

Fraisse, Geneviève 1996: Geschlechterdifferenz, Tübingen.

Gerhard, Ute 1990: Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht, München.

Gerhard, Ute (Hrsg.) 1997: Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, München.

Gouges, Olympe de 1992: Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin, in: Ob die Weiber Menschen sind. Geschlechterdebatten um 1800, hrsg. v. Sigrid Lange, Leipzig: 112-124.

Gournay, Marie de 1997: Zur Gleichheit von Männern und Frauen (1622), in: Hervé, Florence/ Nödinger, Inge (Hg.) 1997: Marie le Jars de Gournay: Zur Gleichheit von Frauen und Männern, zweisprachige Ausgabe, Aachen.

Greven, Michael Th./Schmalz-Bruns, Rainer (Hg.) 1999: Politische Theorie heute, Baden-Baden.

Hagengruber, Ruth (Hg.) 1998: Klassische philosophische Texte von Frauen, München.

Holland-Cunz, Barbara 2003: Die alte neue Frauenfrage, Frankfurt am Main.

Horn, Christoph 2003: Einführung in die Politische Philosophie, Darmstadt.

Jauch, Pia 1988: Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft, Wien.

Joosten, Andrea 1980: Mann, Marx spricht nicht über Hausarbeit, Berlin.

Kerstenholz, Salomé, 1988: Die Gleichheit vor dem Schafott. Portraits französischer Revolutionärinnen, Darmstadt.

Kersting, Wolfgang 1994: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt.

Kittler, Gertraude 1980: Hausarbeit. Zur Geschichte einer Natur-Ressource(r), München.

Krause, Ellen 2003: Einführung in die politikwissenschaftliche Geschlechterforschung, Opladen.

Kreisky, Eva 1999: Wider verborgene Geschlechtlichkeit. Die maskuline Unterseite politischer



Gerechtigkeitsdiskurse, in: Dornheim, Andreas, Franzen, Winfried, Thumfart, Alexander, Waschkuhn, Arno (Hrsg.), *Gerechtigkeit. Interdisziplinäre Grundlagen*, Opladen/Wiesbaden, S. 168–207.

Kymlicka, Will 1997: *Politische Philosophie heute. Eine Einführung*, Frankfurt am Main.

Lange, Sigrid (Hrsg.) 1992: *Ob die Weiber Menschen sind. Geschlechterdebatten um 1800*, Leipzig.

Lefkowitz, Mary R. 1995: *Die Töchter des Zeus. Frauen im alten Griechenland* (engl. Original 1986), München.

Meier, Christian 1988: *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München und Dresden.

Münkler, Herfried 1987: *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main.

Nagl-Docecal, Herta/Pauer-Studer, Herlinde (Hrsg.) 1996: *Politische Theorie, Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt/Main.

Pateman, Carole 1988: *The Sexual Contract*, Oxford.

Pernaud, Régine 1990: *Christine de Pizan* (franz. Original 1982), München.

Pipers Handbuch der Politischen Ideen 1987 ff., hrsg. v. Iring Fetscher und Herfried Münkler, Bd. 1-5, München, Zürich.

Planert, Ute (Hg.) 2000: *Nation, Politik und Geschlecht. Frauenbewegungen und Nationalismus in der Moderne*, Frankfurt am Main.

Popper, Karl Raimond 1957: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1: *Der Zauber Platons*, Bern.

Rauschenbach, Brigitte 1998: *Politische Philosophie und Geschlechterordnung. Eine Einführung*, Frankfurt/Main.

Rauschenbach, Brigitte 2000: *Der Traum und sein Schatten. Frühfeministin und geistige Verbündete Montaignes: Marie de Gournay und ihre Zeit*, Königstein/Taunus.

Schrupp, Antje 1999: *Nicht Marxistin und auch nicht Anarchistin: Frauen in der Ersten Internationale*, Königstein.

Schubert, Andreas 1995: *Platon: Der Staat. Ein einführender Kommentar*, Paderborn.

Schulz, Uwe 1965: *Immanuel Kant in Selbstzeugnissen und Dokumenten*, Reinbek b. Hamburg.

Shakespeare, William 1984: *The Taming of the Shrew - Der Widerspenstigen Zähmung*, Stuttgart.

Shanley, Mary Lyndon/ Pateman, Carole (eds.) 1991: *Feminist Interpretations and Political Theory*, Oxford.

Sissa, Giulia 1993: *Platon, Aristoteles und der Geschlechterunterschied*, in: Georges Duby/Michelle Perrot (Hrsg.): *Geschichte der Frauen*, Bd. 1, Antike, Frankfurt/Main: 67-102.

Songe-Moller, Vigdis 1988: *Ein griechischer Traum: die*

Überflüssigkeit der Frau, in: Z. f. Didaktik der Philosophie, H. 1, 10. Jg.: 8-16.

Späth, Thomas/ Wagner-Hasel (Hrsg.) 2000: *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Darmstadt.

Steinbrügge, Lieselotte 1987: *Das moralische Geschlecht. Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Aufklärung*, Weinheim, Basel.

Vovelle, Michel 1987: *Die Französische Revolution: Soziale Bewegung und der Umbruch der Mentalitäten*, Frankfurt/Main.

Zaidman, Louise Bruit 1993: *Die Töchter der Pandora*, in: Duby, Georges/ Michelle Perrot (Hrsg.): *Geschichte der Frauen*, Bd. 1: 375-417, Frankfurt/Main.

Zühlke, Bärbel 1994: *Christine de Pizan in Text und Bild. Zur Selbstdarstellung einer frühhumanistischen Intellektuellen*, Stuttgart, Weimar.

12. Endnoten

¹ Beispielhaft die Sammel- bzw. Einführungs-bände von Kymlicka 1997, Greven/Schmalz-Bruns 1999; Brodocz/Schaal 2001, Horn 2003.

² Der vorliegende Beiträge beruht auf Vorarbeiten in: Rauschenbach 1998 und 2000.

³ Die Werke der erörterten und zitierten Klassiker sind unter 11.1 ausgewiesen. Belege im Text erfolgen durch Kurztitelbezeichnung und Seitenangaben in eckigen Klammern.

⁴ Zum Wortführer der Kritik wurde Popper 1957.

⁵ Aristophanes, der von ca. 445 bis 385 v.u.Z. lebte, hat Sokrates (470-399) und Platon (427-374) nicht nur persönlich erlebt; Dichtung und Philosophie nehmen wechselseitig aufeinander Bezug. Zu den Nachweisen vgl. Rauschenbach 1998: 23.

⁶ Vgl. Zaidman 1993: 390 ff.:

⁷ Vgl. dazu Rauschenbach 2000: 35 ff.

⁸ 1453 wird Konstantinopel durch den Islam eingenommen und die dort ansässigen christlichen Mönche nach Italien vertrieben. In ihrem Gepäck sind antike Schriften, die eine Renaissance des Platonismus überhaupt erst möglich machen.

⁹ Elisabeth I., Königin von England, die durch den Humanisten Roger Ascham eine vorzügliche Bildung erhielt und mehrere Sprachen spricht, ist, als Bodin sein sechstes Buch über den Staat verfasst, bereits zwei Jahrzehnte an der Macht.

¹⁰ Es handelt sich um die sogenannte Unterwerfungserklärung der Katharina: „Pfuui, pfuui, glätte jene drohend gerunzelte, böse Stirn, und schieße nicht zornige Pfeile aus jenen Augen, um deinen Herrn, deinen König und Herrscher zu verwunden. (...) Eine aufgebrauchte Frau ist wie eine aufgewühlte



Quelle, schlammig, häßlich anzusehen, trübe, ihrer Schönheit beraubt. (...) Dein Ehemann ist dein Herr, dein Leben, dein Erhalter, dein Haupt, dein Souverän; einer, der für dich sorgt und für deinen Unterhalt; der seinen Körper mühevoller Arbeit überantwortet, sowohl zur See wie zu Land, und die stürmische Nacht, den kalten Tag hindurch wachsam ist, während du warm zu Hause liegst, geschützt und sicher. Und der keinen anderen Tribut von dir erheischt als Liebe, freundliche Blicke und wahren Gehorsam, eine zu geringe Bezahlung für eine so große Schuld. Den Gehorsam, den ein Untertan seinem Fürsten schuldet, eben den schuldet eine Frau ihrem Ehemann. Und wenn sie eigensinnig, launisch, mürrisch und sauertöpfisch ist und seinem berechtigten Willen nicht gehorsam, was ist sie anderes als ein verrückter, kriegführender Rebell und gottloser Verräter an ihrem gütigen Herrn? Ich schäme mich, daß Frauen so einfältig sind, Krieg zu erklären, wo sie um Frieden knien sollten, oder nach Herrschaft, Oberhoheit und Gewalt zu streben, wenn sie verpflichtet sind zu dienen, zu lieben und zu gehorchen.“ Shakespeare 1984: 181.

¹¹ Vgl. Rauschenbach 2000: 122.

¹² 1642 veröffentlicht Madeleine de Scudéry unter dem Namen ihres Bruders die Schrift *Die berühmten Frauen oder die Ruhmesreden*, wo in zwanzig Reden über heldenhafte Taten von Frauen der Antike berichtet wird. Ein Jahr später publiziert Jacqueline Guillaume ein Buch mit dem Titel *Die hochherzige Frau*, das in der Tradition von Agrippa von Nettesheim zeigt, dass das weibliche Geschlecht edler, politisch besser, wachsamer, gelehrter, tugendhafter und wirtschaftlicher als das männliche ist (ein weiteres Buch derselben Autorin mit dem Titel *Die berühmten Frauen* erscheint 1665). Im Jahr 1645 erscheint von Jacques du Bosc das Buch über *Die heldenhafte Frau*; 1647 bringt der Jesuit und Dichter Jean Le Moyne das Werk *Die Galerie der starken Frauen* heraus. In bewusster Hinwendung zur humanistischen Tradition von Erasmus verfasst Samuel Chappuzeau 1656 seine komische Unterhaltung über *Den Kreis der Frauen*, der fünf Jahre später die Sittenkomödie *Die Akademie der Frauen* folgt. Sowohl Jean de La Forge mit seinem *Versepos* von 1663 *Der Kreis der gelehrten Frauen* als auch Molière mit seinen Komödien *Die Schule der Frauen* von 1663 und *Die gelehrten Frauen* von 1672 knüpfen an Chappuzeau unmittelbar an. Marguerite Buffet berichtet 1668 im Rahmen ihrer *Neuen Beobachtungen über die französische Sprache* ausführlich auch über Leben und Werk gelehrter und berühmter Frauen. In den siebziger Jahren greift François Poullain de La Barre mit seiner berühmten Schrift *Über die Gleichheit der beiden Geschlechter* schließlich die provozierende These von der Geschlechtergleichheit erneut auf. Literaturangaben im einzelnen in: Rauschenbach 2000: 153 ff.

¹³ Ebd. 147f.

¹⁴ Für Kant hat die Brüderlichkeit oder Mitmenschlichkeit allenfalls eine ästhetische Dimension, denn sie gehört zur

moralischen Zierde des Menschen, nicht aber zu den Rechtspflichten. Vgl. Rauschenbach 1991: 188-194.

¹⁵ Vgl. den Band: *Ob die Weiber Menschen sind. Geschlechterdebatten um 1800*. Condorcet, Hippel

¹⁶ „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ lautet das berühmte Kapitel in der *Phänomenologie des Geistes*.

¹⁷ Hegel: *Phänomenologie des Geistes* 341, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 7: 493.

¹⁸ Zu den Gründerinnen gehören die Frauenrechtlerinnen Louise Otto-Peters (1819-1895), Auguste Schmidt (1833-1902) und Helene Lange (1848-1930); Antje Schrupp 1999; Holland-Cunz 2003.

¹⁹ Johann Jakob Bachofens Werk: *Das Mutterrecht* erschien 1861, Lewis Henry Morgans veröffentlichte seine Arbeit über die *Ancient Society* 1871.

²⁰ Vgl. Planert 2000.

13. Über die Autorin

Brigitte Rauschenbach, Grenzgängerin zwischen den Disziplinen, Philosophie, Politikwissenschaft, Psychologie ist Professorin für Politikwissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der Geschlechterverhältnisse am Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft der Freien Universität Berlin (FB Politik- und Sozialwissenschaften). Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie, Politische Psychologie, Geschlechterforschung, Mentalitätsgeschichte, Erinnerungspolitik.

Kontakt:

Inh. 21

1495 Berlin

Email: werausch@zedat.fu-berlin.de

14. Veröffentlichungen der Autorin zu Geschlechterthemen seit 2000

Der Traum und sein Schatten. Frühfeministin und geistige Verbündete Montaignes: Marie de Gournay und ihre Zeit, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag 2000.

Politische Philosophie und Geschlechterordnung, Frankfurt a. M.: Campus 1998.

„Wenn Sokrates eine Frau gewesen wäre...“. Denken an der Grenze des Undenkbaren, in: *Philosophinnen im 3. Jahrtausend*, hrsg. von Ruth Hagenhuber, Bielefeld 2004.

Kultur, die nicht eins ist – oder die systematische Zweideutigkeit von Kultur, in: *Kultur, Pluralität und Ethik. Perspektiven in Sozialwissenschaft und Ethik*, hrsg. von Christof Mandry, Münster, Hamburg und Wien



2004.

„Die Zeit ist aus den Fugen“. Epochen des Umbruchs und Geschlechterordnung, in: Gerald Steinhardt und Andrea Bierbaumer (Hrsg.): *Der flexibilisierte Mensch – Subjektivität und Solidarität im Wandel*, Heidelberg und Kröning: 2003.

Gerechtigkeit und Solidarität. Zwei Seiten der Medaille Geschlechterdemokratie vorgestellt am Beispiel des französischen Paritätengesetzes, in: *Demokratie und Alltagshandeln: individuelle Selbstbestimmung, kollektive Mitbestimmung, und Solidarität*, Festschrift für Bodo Zeuner zum 60. Geburtstag, Münster 2002.

Grenzüberschreitungen zur Geschlechterdemokratie. Notizen zu einem Kolloquium über die Hälfte der Macht, in: *Feministische Studien* H 2, 2002.

„Über einen Abgrund der Zeiten hinweg“. Im unterbrochenen Lauf der Geschichte die Spur der Geschlechter. Anknüpfungspunkte im Frühwerk von Simone de Beauvoir, Emmanuel Lévinas und Hannah Arendt, in : *Feministische Studien* H. 1, 2001.