



Inhalt

Angelika Ebrecht

Die Herrschaft der wilden Kerle. Zum Verhältnis von Wildheit, Macht und Gewalt im Geschlechterverhältnis.

Das Wilde als außergesellschaftlicher Raum und Wildheit als überbordende Triebhaftigkeit	3
Thomas Hobbes als Theoretiker einer regulierten Wildheit	5
Wildheit und Moral im 18. und frühen 19. Jahrhundert	7
Geschlechtscharakter und Wildheit	10
Die Bannung der Leidenschaften und ihre Macht	14
Theorien über den Naturzustand in der Psychoanalyse	18
Zum begrifflichen Verhältnis von Gewalt und Macht	20
Fazit	21
Literatur	23
Über die Autorin	25
Kontakt	25



Angelika Ebrecht

Die Herrschaft der wilden Kerle.

Zum Verhältnis von Wildheit, Macht und Gewalt im Geschlechterverhältnis

„Was ist ein echter Kerl?“ - „Ein echter Kerl ist ein Mann, der enorme Mengen Bier trinkt und sich mit anderen Männern prügelt; er kennt keine Angst und reißt viele Frauen auf. Kurz gesagt: Ein echter Kerl ist wild.“ Mit solchen und ähnlichen Klischees sind nicht wenige Angehörige der Nachkriegsgenerationen in Deutschland aufgewachsen. Doch im Kontext der neuen Frauenbewegung wurden diese Klischees nicht nur infrage gestellt, sondern in ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit wenn schon nicht ganz und gar außer Kraft gesetzt, so zumindest in ihrem Anspruch entscheidend geschwächt. Auch wenn typisierende Geschlechtscharaktere grober Männlichkeit ihre selbstverständliche Geltung zu verlieren beginnen, bedeutet dies nach wie vor keineswegs, dass die durch sie gestützte gesellschaftliche Macht von Männern faktisch verschwunden wäre. Im Gegenteil: Sie lebt vermittelt weiter in den Erfahrungen politischer Herrschaft.

Bezeichnet Wildheit traditionell das Unkultivierte, Ungezähmte, Natürliche und Triebhafte, die grausamen, selbstbezogenen, unmoralischen, leidenschaftlichen und rohen Instinkte der Menschen, so wurde der Begriff in der politischen Philosophie der frühen Neuzeit zunächst verwendet, um einen generellen Gegensatz zur politischen Ordnung, zur Kultur und zur Moral zu markieren. Diese zur Bändigung der Leidenschaften konstruierte Polarität wird im 18. Jahrhundert psychologisch differenziert neu definiert. Die großen Leidenschaften sind in der Politik doch nicht vollends entbehrlich. Die Zähmung muss nun anderweitig erfolgen. Die Lösung liegt in der Geschlechterordnung. Karin Hausen (1976, S. 377) hat die Polarisierung von Geschlechtscharakteren als „Herrschaftsideologie“ dargestellt und gezeigt, dass mit Hilfe dieser Polarisierung seit dem 18. Jahrhundert nicht nur Orientierungsmuster für die Identität beider Geschlechter entstanden, sondern auch die fast fraglos geltende Macht von Männern über Frauen im öffentlichen Raum gesichert wurde. Meist wird in der Darstellung dieser Machtsicherung auf das Gewicht verwiesen, das man der Vernunft und dem Körper in den jeweiligen Geschlechtscharakteren zumisst. „Charakterisiert die Analogisierung von Mann und Vernunft das männliche Prinzip politischer Öffentlichkeit, bildet die

Gleichsetzung von Frauen und Körper die Grundlage ihrer Ausgrenzung als Subjekt wie auch die Instrumentalisierung ihrer Körperlichkeit.“ (Kerchner/ Wilde 1999, S. 13) Welche Bedeutung aber hat in diesem Kontext die Männern zugeschriebene besondere Neigung zur Wildheit und zur Gewalt? Welches Maß an Wildheit und wie viel Gewalt sind in die jeweiligen Konstruktionen der Geschlechterverhältnisse als Machtverhältnisse eingelassen? Vor allem aber: Welche Rolle spielt in solchen Konstruktionen die Vorstellung vom Mann als einem wilden Kerl? Und wie sind in diesem Urbild triebhafter Männlichkeit Gewalt und Macht aufeinander bezogen?

Ich möchte mich im Folgenden mit den hier aufgerufenen Fragen befassen, indem ich zunächst mit Schwerpunkt auf philosophischen und pädagogischen Theoremen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts einen kurzen Abriss der psychologischen und politischen Anthropologie zur Darstellung und zum Begriff des Wilden im Geschlechterverhältnis jener Zeit gebe und dann in Anknüpfung an die Psychoanalyse Sigmund Freuds einige Grundannahmen zum Verhältnis von Gewalt, Macht und Herrschaft zu klären suche. Dabei gehe ich mit Brigitte Rauschenbach (2004) davon aus, dass es keineswegs von nur archivarischem „Interesse ist, sich über die Gründe und Erklärungsfiguren“ der politischen Ideengeschichte Klarheit zu verschaffen, sondern „dass die Ideengeschichte ein reales Fundament der Politikwissenschaft wie auch unseres Vorrats an politischen Grundbegriffen ist“. Ich möchte zeigen, dass Frauen aus der Sphäre gesellschaftlicher Macht nicht nur (wie meist behauptet wird) weitgehend ausgegrenzt oder sogar ausgeschlossen worden sind, sondern dass sie zugleich auf besondere Weise in sie eingebunden blieben und dass sie gerade dadurch indirekt die Vormachtstellung von Männern in der Gesellschaft sicherten.

Die politische Philosophie und Anthropologie hat spätestens seit dem 18. Jahrhundert die einander widerstrebenden Triebe, auf die sich die Machtverteilung zwischen den Geschlechtern gründet, unter dem Begriff der „Leidenschaften“ zusammengefasst. Als Leidenschaften galten dabei in erster Linie jene unkultivierten, wilden Begierden, in denen sich ungebändig-

te libidinöse wie aggressive, ja destruktive Energien äußern. Die sollten, so hoffte man, im Verlauf einer lebensgeschichtlichen Entwicklung zu weichen, moralisch geläuterten Gefühlen kultiviert werden. Und in dieser ebenso typisierenden wie idealisierenden Perspektive ließen sie sich jeweils einem der beiden Geschlechter zuordnen. Männer galten demzufolge als das wilde, ungebändigte und Frauen als das sanfte, moralische Geschlecht.

Diese Zuordnungen haben sich mit einer Vielzahl von Varianten bis heute erhalten. In den Vorstellungen von einer genuin männlichen Wildheit überleben

Ueber
Gesellschaft, Geselligkeit
und
U m g a n g.



Von
Carl Friedrich Vockels,
Hofrath zu Braunschweig.
Erster Band.
Hannover, 1815.
bei den Brüdern Schönb.

zudem Reste des jeder Kultur zugrunde liegenden Gewaltpotentials. Das Wilde und Ungebändigte, das Unbeherrschte und Zügellose wird in solchen Männlichkeitsvorstellungen zusammengefasst, von denen man hofft, es lasse sich seiner sprengenden Kraft durch eine Erziehung zu gehobenen Umgangsformen berauben und für die Kultur nutzbar machen. Indem es klar einem der beiden Geschlechter zugewiesen wird, kann das ande-

re Geschlecht einen scheinbar von aller Destruktivität freien, durch und durch moralisch kultivierten Bereich symbolisieren, gleichsam das utopische Bild einer von aller Gewalt geläuterten, in sich zurückgenommenen Macht, die rein aus Vernunft und Moral heraus Bestand zu haben scheint.

Mit der Destruktivität bleibt dann die reale, gewaltbereite Macht auf Seiten der Männer konzentriert, während die Macht der Frauen darin bestehen soll, die männliche Gewaltbereitschaft zu neutralisieren, indem sie durch ihre eigene Unterordnung männliche Gewaltausbrüche verhindern. Unter dieser Voraussetzung können Männer gerade durch Gewaltverzicht an ihrer Macht festhalten und sie erfolgreich dazu nutzen, um ihre Herrschaft über Frauen zu etablieren und zu festigen. Sie erlangen diese Präpotenz, indem sie nach wie vor über ein latentes Gewaltpotential verfügen, sich dessen bewusst bleiben und zugleich darauf verzichten, es manifest zur Durchsetzung eigener Interessen einzusetzen.

Das Wilde als außergesellschaftlicher Raum und Wildheit als überbordende Triebhaftigkeit

In dem Kinderbuch *Wo die wilden Kerle wohnen* (Sendak 1967) unternimmt ein kleiner Junge namens Max, der von seiner Mutter als „wilder Kerl“ gescholten und in sein Zimmer gesperrt wird, einen nächtlichen Ausflug aus der geordneten Realität der Erwachsenenwelt in das unzivilisierte Traumland der Wilden Kerle. Dort tobt er mit freundlich-gruseligen Ungeheuern herum und wird von ihnen, weil er sie zu zähmen weiß, zum König erkoren. Nach seiner Rückkehr aus der wilden Traumwelt kann er sich dann ruhiger in die Welt der Erwachsenen einfügen. Die tiermenschliche Gestalt der Monster, das Wolfskostüm von Max und der Wald, der plötzlich in seinem Zimmer wuchert, deuten an, dass das Wilde als eine Macht erfahren wird, die in die Sphären des Animalischen, ja sogar Vegetabilischen hinabreicht. Wie in den wilden Kerlen so steckt auch im jungen Menschen etwas Tierisches, und ein Kinderzimmer ist nicht ganz und gar verschieden von einer durch Pflanzen überwucherten Höhle im Wald. In beiden findet sich ein Rest ungebändigter, triebgesteuerter und wilder Natur, der sich dem Reglement der Zivilisation nicht restlos eingefügt hat und mit dessen dunklen Risiken und Gefahren man sich gleichwohl konfrontieren muss, um sich in der helleren Gesellschaft zu recht finden zu können.



Solche Ausflüge in das undurchsichtig machtvolle Reich animalischer und vegetabilischer Wildheit sind in der westlichen Geistesgeschichte keineswegs selten. Wir kennen sie aus Märchen und Sagen, besonders aber aus der Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hier erscheint die Sphäre des Wilden als außergesellschaftlicher Raum, der an den Rändern der politischen Ordnung liegt und sie potentiell bedroht. In manchen epischen Texten des Mittelalters wird der männliche Held aus der höfischen Gesellschaft verstoßen oder durch einen Streit ausgegrenzt. Er gerät in den wilden Wald und muss dort etliche Abenteuer bestehen, um sich letztendlich nur desto besser in die Gesellschaft eingliedern zu können. Der wilde Wald repräsentiert hier den außergesellschaftlichen Bereich bzw. den triebhaft natürlichen Untergrund gesellschaftlicher Beziehungen; ihm zu begegnen und die mit gesellschaftlichem Ausschluss verbundenen Gefahren zu durchleben oder Konflikte zu bewältigen, bildet die Voraussetzung dafür, dass eine friedliche Ordnung wieder hergestellt werden kann. Meist gewinnt der Held nach seinen Abenteuern nicht nur Macht und soziale Anerkennung, sondern auch noch die Hand eines adeligen Fräuleins und mit ihr das Recht auf politische Herrschaft. In dieser literarischen Tradition ist das Wilde also eng mit den Abenteuern der Männlichkeit und ihrer Triebssphäre assoziiert. Es stellt eine Herausforderung für junge Adelige dar und ermöglicht es ihnen, ihre kriegerisch-aggressive, triebhafte Potenz für die Gesellschaft nutzbar zu machen.

Daneben repräsentiert das Wilde in manchen solcher Geschichten auch mächtige Versuchungen, denen sich Männer durch Frauen ausgesetzt sehen. Denn Männer laufen vor allem in der mittelalterlichen Welt Gefahr, sich zu „verlügen“, also der machtvollen sexuellen Attraktion von Frauen zu verfallen, statt der Aufgabe nachzukommen, ihre außerhäusliche Herrschaft und mit ihr die feudale Ordnung zu sichern. Das Wilde, so zeigt sich hier, soll in seiner Macht durchaus nicht unbedingt und ausschließlich Männern eigen sein. Es repräsentiert in der mittelalterlichen Vorstellungswelt vielmehr auch das sexuell Triebhafte, das Frauen und ihrer verführerischen Machtentfaltung zugeschrieben wird. Kraft ihrer Reize drohen Frauen, Männer machtlos werden zu lassen; sie gefährden potentiell deren Herrschaftseignung und stellen damit (wenn auch meist nur in den angstbesetzten Projektionen von Männern) ein hohes Maß an weiblicher Eigenmacht unter Beweis.

Als weitere Beispiele dafür, wie das Wilde als Triebgrund aller Zivilisation nicht nur die gesellschaftliche, sondern auch die psychische Ordnung beider Geschlechter mit hemmungsloser moralischer Entgrenzung, grausamer Gewalt und orgiastisch enthemmter Sexualität zu bedrohen vermochte, sei zudem auf die Kulte des Dionysos und auf den Karneval verwiesen. Die Dionysosfeste, oft phallische Prozessionen zu Ehren des griechischen Gottes der Fruchtbarkeit und des Weines, hat Nietzsche (1844-1900) in der Geburt der Tragödie als eine wilde „Mischung von Wollust und Grausamkeit“ (Nietzsche 1872/1958, S. 27) bezeichnet. Sie gingen einher mit intensivem Genuss alkoholischer Rauschmittel, mit sexueller Orgiastik und blutigen Ritualen, entweder durch Selbstverstümmelung oder durch Opferung, zuweilen selbst von Kindern. Meist kulminierten diese Rituale in überbordender Geschlechtlichkeit und ekstatischer Enthemmung. So opferten zum Beispiel Mänaden und Bachanten, die rasenden Verehrerinnen und Verehrer des Dionysos, dem Gott nicht nur gekochte Spermien, sondern verschlangen im Taumel ihrer Verzückung das rohe Fleisch junger Tiere, die sie eigenhändig in den Wäldern gerissen hatten.

Abkömmlinge dieser enthemmten sexuellen Wildheit beider Geschlechter haben im Mittelalter und der frühen Neuzeit in die zügellosen und ungebändigten Praktiken des Karnevals (Ebrecht/Bettinger 2000, S. 16 f.) Eingang gefunden. Der Karneval bot Männern wie Frauen die Lizenz, in wechselseitiger „Erhöhung und Erniedrigung“ von den Machtverhältnissen des „Gewöhnlichen und allgemein Üblichen“ (Bachtin 1929/1990, S. 50 ff.) abzuweichen. „Der Karneval ist das Fest der allvernichtenden und allerneuernden Zeit. So kann man seinen Grundgedanken formulieren.“ Er führte unter anderem zu einer triebhaft-ritualisierten Verkehrung eingespielter Geschlechterrollen (Davis 1965/1987, S. 142 f. und S. 170). Er bot vor allem auch Frauen vorübergehend größere Verhaltensfreiheit außerhalb der Ehe und vermochte „für Männer und für Frauen gleichermaßen, Aufruhr und politischen Ungehorsam in einer Gesellschaft zu legitimieren [...], die den unteren Schichten wenig formale Protestmöglichkeiten einräumte.“ Auf dem Hintergrund karnevalistischer Traditionen erschien das Wilde nicht bloß als zivilisationsfeindliches Prinzip, das die politische Ordnung mit Gewalt, Zerstörung und Desintegration bedrohte. Das Wilde erinnerte vielmehr jahraus jahrein daran, dass es auch als ein die Ordnung menschlichen Zusammenlebens fundierendes



Prinzip aufgefasst werden muss. Denn solche kulturspezifischen Formen von Wildheit dienten zugleich einer kathartischen Entlastung, indem sie machtvolle innergesellschaftliche Widerstandspotentiale und desintegrative Tendenzen kurzfristig auszuleben, also mittelfristig einzubinden und längerfristig zu neutralisieren gestatteten. Sie galten geradezu als unverzichtbare Bedingung der Zivilisation, als ein unaufhebbarer Naturgrund, auf dem die gesellschaftliche und politische Ordnung aufbaut.

Schon auf dem Höhepunkt der Epoche des klassischen deutschen Idealismus hat Schelling (1775-1854) diesen Zusammenhang von Zivilisation und Wildheit in seinen Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände hellseherisch dargestellt. Ihm zufolge erscheint in der „Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt.“ (Schelling 1809/1975, S. 54)

Thomas Hobbes als Theoretiker einer regulierten Wildheit

Den verstörenden, ja beängstigenden Zusammenhang von gewalttätiger Wildheit und zivilisatorischer Regulierung hat niemand in seinen politischen Voraussetzungen und Konsequenzen früher und genauer beschrieben als Thomas Hobbes (1588-1679). Er ist der eigentliche Theoretiker einer archaischen politischen Wildheit, die nach seiner Darstellung zu entschiedenem politischem Handeln zwingt. Denn Wildheit bildet ihm zufolge einen Triebgrund der Natur des Menschen wie des zwischenmenschlichen Geschehens. Im hemmungslosen Ausleben seiner Natur wird der Mensch dem Menschen ein Wolf („homo homini lupus“). Die Gesellschaft wie den Staat sieht Hobbes auf einen unausrottbaren Kern ursprünglich hemmungsloser Gewalttätigkeit gegründet. Im ersten Teil seines *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil* rechtfertigt er die Notwendigkeit eines Gesell-

schaftsvertrages durch Rückgriff auf einen regellosen und anders unkontrollierbaren Naturzustand sowie auf den in ihm herrschenden „Krieg aller gegen alle“ („bellum omnium contra omnes“) (1651/1980, S. 117).

Dem theoretischen Konstrukt des von Hobbes konzipierten Naturzustands systematisch vorgelagert ist ein differenziertes Konzept menschlicher Leidenschaften. Es soll dem Begriff der Glückseligkeit, der der älteren philosophischen Ethik entstammt, ein bis dahin unerhörtes anthropologisches Fundament verleihen. Leidenschaften entspringen nach Hobbes in ungezügelter Wildheit, und zwar aus den Wünschen der Menschen ebenso wie aus ihrer Erfüllung; denn jede Wunscherfüllung bringt ihm zufolge neue Wünsche hervor: „Glückseligkeit schließt in sich einen beständigen Fortgang von einem Wunsch zum andern“ ein (1651/1980, S. 90). Durch ihre quasi naturhaft gegebene, wilde Unersättlichkeit setzen Leidenschaften und Wünsche, wie Hobbes meint, bei den Einzelnen ein Machtstreben in Gang, das den leidenschaftlichen Wünschen und dem Machtstreben anderer prinzipiell entgegensteht. Macht wird damit zu einer allen Menschen potentiell verfügbaren und gerade deshalb streitigen Ressource, und der Kampf um sie erscheint als Grundlage der Politik. Denn Macht zu haben bedeutet für Hobbes, die (natürlichen oder künstlichen) Mittel zu besitzen, sich gegen die Macht anderer jene Güter anzueignen, die für den fortdauernden Erhalt der je eigenen Glückseligkeit erforderlich scheinen (1651/1980, S. 79). Hobbes nimmt an, dass die Menschen „beständig und unausgesetzt eine Macht nach der anderen sich zu verschaffen bemüht sind“, nicht etwa aus Machtgier, „sondern weil sie ihre gegenwärtige Macht und die Mittel, glücklich zu leben, zu verlieren fürchten, wenn sie sie nicht vermehren.“ (1651/1980, S. 90f.) Demnach wäre also ein Zwang zu gesteigertem Machtgewinn insofern ein unerlässlicher Antrieb für menschliches Machtstreben, als er notwendig zur Absicherung eigener Wunscherfüllung und Selbsterhaltung gegen die Machtansprüche anderer diene.

Wenn Leidenschaften bei Hobbes in sich schon auf eine Steigerung des Machterwerbs ausgerichtet sind, so sind sie stets auch darauf aus, sich der Macht eines anderen als eines Objekts zu bemächtigen, um ihn für die Erfüllung eigener Wünsche zu benutzen. Darin ist Macht aber noch nicht destruktiv. Destruktiv im gewalttätigen Sinn wird sie erst, wenn das jeweilige Objekt



der Macht, das aus Gründen der Wunscherfüllung und Selbsterhaltung nicht aufgegeben werden kann, seinerseits von anderen begehrt wird. Sobald zwei Menschen „ein und dasselbe wünschen“, schreibt Hobbes (1651/1980, S. 113f.), „wird einer des andern Feind“; denn sie können dieses Objekt ja nicht beide zugleich besitzen. Zum Zwecke der Selbsterhaltung werden also „beide danach trachten, sich den andern entweder unterwürfig zu machen oder ihn zu töten.“ Macht geht mithin Hobbes zufolge fast zwingend in eine Androhung von Gewalt über, sobald das zur Selbsterhaltung und Wunscherfüllung benötigte Objekt an andere verloren zu gehen droht. Wichtig erscheint hier, dass die konstruktive Konnotation von Macht, sich etwas zum Zwecke der Wunscherfüllung zu eigen zu machen, in dem Moment in destruktive Macht umzuschlagen droht, in dem ein Dritter hinzutritt, der das leidenschaftlich erstrebte Objekt ebenfalls begehrt. Die Leidenschaften sind folglich ihrem Prinzip nach so sehr Quelle und Antrieb gesellschaftlicher Macht, wie sie zugleich auch Ursache der Zerstörung dieser Macht im Krieg aller gegen alle werden können.

In einem, wie Hobbes einräumt, fiktiven Naturzustand ursprünglicher Wildheit hat jeder Mensch die Freiheit, seine Kraft und Macht zur Selbsterhaltung auch gegen andere einzusetzen. Diesem (positiven) Freiheitsrecht, einem von der Natur verliehenen Recht, konfrontiert Hobbes umgekehrt das Naturgesetz als (negative) Vernunftregel, „nach welcher keiner dasjenige unternehmen darf, was er als schädlich für sich selbst anerkennt“ (1651/1980, S. 118). Und da es schädlich sei, einen Krieg aller gegen alle zu führen, müsse diese Form der gewalttätigen Auseinandersetzung verhindert werden. Dadurch begründen und legitimieren die Leidenschaften den Gesellschaftsvertrag: Gerade weil Leidenschaften, so argumentiert Hobbes, „ungesellige“, d.h. antisoziale Tendenzen enthalten, müssen sie im Dienste der Selbsterhaltung sowie des Strebens nach Glück und Lust im Zaum gehalten werden. Deshalb bilden sie in Übereinstimmung mit der Vernunft den wesentlichen Antrieb zur Schaffung bzw. Sicherung sozialer Regeln und Gesetze (1651/1980, S. 116). Zweierlei Strebungen treiben Hobbes zufolge den Menschen dazu, auf das natürliche Recht der gewaltsamen Lebenssicherung zu verzichten: einerseits die Todesfurcht sowie das Glücksverlangen und andererseits die Vernunft. Hobbes geht also davon aus, dass die Leidenschaften mit der Vernunft zusammenwirken müssen, um die potentielle

Bedrohung der Lebensordnung durch die ungezügelte Wildheit der Triebe in Schach halten zu können.

Um den Frieden dauerhaft zu sichern und so dem Glücksverlangen aller ebenso wie den Naturgesetzen Genüge zu tun, müsse jeder Einzelne, so schreibt Hobbes, sein Recht auf zügellose Gewalt einer übergeordneten Instanz abtreten. Dazu bedürfe es der Entstehung einer „allgemeinen Macht“, die so stark sei, dass sie allen anderen Mächten das Gleichgewicht halten und die Menschen vor Angriffen schützen könne (1651/1980, S. 155,114). Diese allgemeine Macht entstehe, indem alle ihre jeweilige „Macht oder Kraft“ auf eine Person übertragen bzw. in ihr vereinigen und sich deren Willen und Urteil „freiwillig“ unterwerfen (1651/1980, S. 155). Und da eine „wechselseitige Übertragung des Rechtes“ aller Vertrag genannt werde, handele es sich hierbei um einen Gesellschaftsvertrag (1651/1980, S. 121). Der Rekurs auf die Theorie der (zuvor als kaum bezähmbare dargestellten) Leidenschaften macht klar, dass es sich um einen Vertrag zur Eindämmung der ungezügelten Selbstmächtigkeit der Einzelnen handelt, der die Unterwerfung unter eine fremde Macht auch deshalb fordert, um über diesen Umweg die zerstörerischen Triebe und Leidenschaften aller eindämmen und beherrschen zu können.

Es handelt sich beim Repräsentanten und Garanten des Gesellschaftsvertrages somit auch um einen externalisierten und über eine äußere Repräsentanz auf Dauer gestellten Selbstzwang (Elias 1936/1977, S. 312ff.). Der Staat, sagt Hobbes, „ist eine Person“, die aufgrund gegenseitiger Verträge die Kraft aller Einzelnen bündeln und zum Aufbau wie zum Erhalt des Friedens nutzen kann (1651/1992, S. 155f.). Der Staat bildet nicht nur ein „Monopolinstitut körperlicher Gewalttat“ (Elias 1936/1977, S. 320), sondern auch eine allgemeine, politisch wie psychisch bedeutsame Repräsentanz als Zentrum der in Macht umgewandelten Gewalt. Aus dieser Perspektive besteht seine konstruktive wie kollektive politische Macht dann darin, individuelle Gewaltausübung zu hemmen oder im Idealfall unmöglich zu machen und im Gegenzug seine Bürger von den Schrecken des Naturzustandes der Wildheit zu befreien und ihnen Daseinssicherheit zu garantieren. Er ist nicht bloß eine Zwanganstalt, sondern zugleich ein Apparat, durch den die Verbindlichkeit von Normen überhaupt erst geschaffen und gesichert werden kann. Dies geschieht durch fortdauernde staatliche Gewaltandrohung; denn



ohne diese Gewaltandrohung blieben Gesetze und Verträge nicht mehr als bloße Worte (vgl. 1651/1992, S. 151).

Die Vorstellung, dass die gesamte Gesellschaft nach innen befriedet werden kann, indem alle Gesellschaftsmitglieder ihr Gewaltpotential auf einen Stellvertreter übertragen, der ihnen Schutz garantiert, weil (und wenn!) sie ihm gehorchen, erscheint bestechend. Jenseits der historischen Realität, um die es hier nicht gehen kann, heißt dies, dass eine vertraglich gesicherte Gesellschaft phantasiert bzw. konzipiert wird als ein sozialer Raum, in dem die destruktive Wildheit der Leidenschaften eingesetzt wird, um Gewalt durch ihre Umwandlung in Macht zu neutralisieren, dadurch Frieden zu sichern und das Ausufern von Feindseligkeiten zu verhindern. Gerade die potentiell gewaltförmigen, ungeselligen Leidenschaften der Einzelnen bilden die Grundlage dafür, Gewalt zu delegieren, sie zu staatlicher Macht zu bündeln und in eine stabile Herrschaft umzusetzen, der sich alle unterordnen und der zuliebe sie darauf verzichten, ihre wilden Leidenschaften ungezügelt auszuleben.

Die Frage aber, unter welchen konkreten empirischen Voraussetzungen die Einzelnen tatsächlich bereit und in der Lage sein sollen, sich der Zentralgewalt unterzuordnen, stellt Hobbes sich nicht. Ebenso wenig beschäftigt er sich damit, wie die Gewaltverhältnisse in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern unter diesen Vorgaben zu regeln sind. Er fragt auch nicht, was unter der Herrschaft des Gesellschaftsvertrags aus der zuvor herrschenden Wildheit der Menschen werden soll. Geht man davon aus, dass der Naturzustand in jedem Einzelnen wie in der Gemeinschaft weiter latent vorhanden und wirksam bleibt, dann muss die destruktive Wildheit, die der politischen Macht in der Gesellschaft zur Entstehung verhilft, als eine fortdauernde Bedrohung jeder staatlichen Ordnung erscheinen. Denn diese Ordnung verfügt über keine andere Legitimation als die Sicherheit, die erkaufte wird durch den Zwang, ihr zu gehorchen. Weil bloße Zwangsgewalt jedoch noch keinerlei Verpflichtung zum Gehorsam nach sich zieht, entspringt hier jede Verbindlichkeit nur aus einer willentlich übernommenen Verpflichtung. Und die bleibt gerade auch im Modell eines Vertrages in hohem Maße prekär.

Wildheit und Moral im 18. und frühen 19. Jahrhundert

Im 18. Jahrhundert, in dem sich die normativen Vorstellungen der Moderne herauszubilden begannen, sollte und durfte Wildheit für die Konstitution der gesellschaftlichen Ordnung keine wesentliche Rolle mehr spielen. Ihr wurde kein eigener Geltungsanspruch zuerkannt; somit wurde sie auch nicht systematisch in den gesellschaftlichen oder politischen Raum integriert oder gar zu dessen Grundlage erklärt. Entweder wurde sie aus einer sich als aufgeklärt begreifenden Welt in einen längst vergangenen Urzustand projiziert, in ferne exotische Länder verlagert (vgl. Stein 1984) und dort als ein letztlich unbedenklicher Zustand betrachtet. Oder aber sie sollte, wo sie sich trotz aller Verleugnung in den Handlungen und im Verhalten scheinbar zivilisierter Menschen unabweislich Geltung verschaffte, mit Hilfe moralischer Normen und Regeln gezügelt bzw. gebändigt werden.

Denn unter „wild“ wurde im 18. Jahrhundert generell all das gefasst, was als ungesittet, der moralischen bzw. „gesellschaftlichen Kultur beraubt und ihr entgegen gesetzt“ galt (Adelung 1811, S. 775). Begriffsgeschichtlich führte man das Wort wild (italienisch selvaggio, französisch sauvage) unter Berufung auf das Lateinische selvacicus und silvestris in einer schief konstruierten Etymologie noch bis ins 19. Jahrhundert hinein auf das Wort Wald zurück. Als „wild“ galt der Wald, „weil ein Wald eben nicht der Ort ist, wo eine wohlstandige Sittsamkeit ihre Wohnung aufschlagen kann“. Generell pflegte man „alles, was unbändig, rau, eigensinnig, ungezogen, unfreundlich, und vor sich nach eigenem Gefallen zu leben geneigt ist, wild zu nennen“ (Zedler 1748, Art. wild, S. 681). Als „wild“ galt demzufolge nicht zuletzt auch alles Triebhafte, das sich der bürgerlichen Gesellschaft und ihren sittlich-moralischen Vorstellungen weder fügte noch fügen wollte. Dem Grimmschen Wörterbuch zufolge steckt in der Wildheit etwas „vom Urzustand des Menschen, sowohl was die Lebensweise als was den Charakter betrifft, im Gegensatz zur Cultur, Civilisation, Menschlichkeit“. Schiller (1759-1805) nennt dieses archaische Moment „das alte barbarische Dunkel thierischer Wildheit“ (Schiller zit. nach Grimm 2004, Art. „Wildheit“). Das Wilde repräsentierte somit gegenüber der Sphäre der Kultur die unzivilisierten, ungebändigten Reste des von Hobbes beschriebenen Naturzustands.



An die Stelle dieses Naturzustands und des Gesellschaftsvertrages, der ihn aufheben sollte, suchte man im 18. Jahrhundert das Konzept bürgerlicher Geselligkeit im Sinne eines moralisch gesitteten Umgangs der Menschen miteinander zu setzen. Dabei fiel nicht mehr dem vertraglich gesicherten Gewaltmonopol des Staates, sondern es fiel der Sozialität, Vernunft und Moral seiner Bürger die Aufgabe zu, die wilden Leidenschaften zu zähmen, ein gewisses Maß an Macht für alle herzustellen und auf diese Weise Daseinssicherheit zu schaffen. Die Aufklärung pflegte die Vorstellung von einem natürlichen Bedürfnis der Menschen nach gleichrangiger und friedfertiger Geselligkeit. Diese Vorstellung sollte ihr zufolge den durch Hobbes vorgegebenen Zwangszusammenhang ersetzen, der den wilden, gewaltförmigen Beziehungen zwischen den Menschen abgerungen war. „Die Wildheit einer Nation“, heißt es bei dem braunschweigischen Hofrat und Pädagogen Carl Friedrich Pockels (1757-1814) (1813, S. 24), „ist durchaus kein gültiger Grund zu ihrer Ungeselligkeit, und zu dem ewigen Kriege des Hobbesischen Systems.“ Wie jeder Mensch so bedürfe auch „der Wilde, auch der Natursohn“ letztlich „zu seinem Leben und Fortkommen anderer Menschen“, also einer wie immer gearteten Form von ausgleichender Gesellung. Daher kommt Pockels (1813, S. 28) zu dem Schluss: „Mich dünkt, der Naturmensch ist fast das Gegenteil von dem Fechtmeister des Hobbes, - ein ruhiges, friedfertiges Wesen, das gern mit den Seinen in ungestörtem Genusse seiner Tage behaglich dahin lebt, und sich wenig geneigt fühlt, in steten Kämpfen Lust und Ruhm zu suchen. Seine Bedürfnisse sind ja noch so gering, seine Natur ist mit wenigem zufrieden, seine Leidenschaften sind noch wenig gereizt und gespornt. Kein glühendes Ehrgefühl treibt ihn in die Welt hinaus; sein ganzes Leben ist einfach, ohne alle Vielseitigkeit und Künsteley des verwöhnten bürgerlichen Menschen, ohne heftiges Verlangen, ohne Geneigtheit, es von einem Tage zum andern immer besser haben zu wollen. Das Gold verblendet und martert ihn noch nicht; der Neid macht ihn noch nicht zum Menschenhasser.“

Dieses idyllische Bild geht offenkundig auf die von Rousseau (1712-1778) gegen Hobbes entwickelten Thesen über die Wildheit zurück. In seiner Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen (1755/1978, S. 205) erklärt Rousseau, der Wilde sei den Leidenschaften als einem „bloßen Antrieb der Natur“ unterworfen, während beim

gesitteten Menschen die Vernunft „durch die Wirksamkeit der Leidenschaften vollkommener gemacht“ werde. Rousseau (1755/1978, S. 217, 216 f. und 218) meint, „Hobbes schließe, der Mensch müsse von Natur böse sein, weil er keinen Begriff von der Güte hat, er müsse lasterhaft sein, weil er keine Tugend kennt, er würde seinesgleichen alle Dienstgefälligkeit versagen, weil er nicht glauben könne, dass ihm solches obliege, oder er würde sich mit der wahnwitzigen Einbildung tragen, er sei ganz allein der Eigentümer der ganzen Welt, weil er sich mit Recht alles aneignen kann, was er nötig hat.“ In Wahrheit aber sei der wilde Mensch im Vergleich zum geselligen Menschen eigentlich „weder gut noch böse, weder tugendhaft noch lasterhaft“. „Hobbes hat nicht bedacht, dass dieselbe Ursache, die die Wilden hindert, ihre Vernunft zu gebrauchen, wie unsere Rechtsgelehrten vorgeben, sie gleichzeitig davon abhält, ihre Fähigkeiten zu missbrauchen, wie er selbst meint. Dergestalt kann man sagen, der Wilde sei eben deswegen nicht boshaft, weil er nicht wisse, was gut sein heißt. Denn ihn kann weder die Entwicklung seiner Einsichten, noch der Zaum der Gesetze anhalten, Böses zu tun, sondern er tut nichts Böses, weil er von Leidenschaften befreit ist und von keinem Laster etwas weiß.“

Daraus folgert Rousseau, Hobbes hätte vielmehr „sagen sollen, der Stand der Natur sei unserer eigenen Erhaltung zuträglich, ohne der eines anderen nachteilig zu sein, und folglich ein Stand, der zum Frieden am meisten aufgelegt ist und sich am besten für das menschliche Geschlecht schickt.“ Mit dieser Argumentation eliminiert Rousseau sowohl aus der Gesellschaft als auch aus der Natur des Einzelnen alles Destruktive. Der nach seiner Auffassung edle Wilde erscheint nun als Urbild eines kultivierten, vernünftigen Menschen. In Wahrheit stellt dieser Wilde zweifellos eine Projektion der Selbstidealisierung des vermeintlich Zivilisierten ins Exotische oder historisch Entlegene dar. Und diese Projektion verdankt sich der keineswegs unproblematischen Verleugnung eigener Destruktivität.

Seiner Tendenz zu Idealisierungen und Stilisierungen entsprechend erhebt Rousseau den von Hobbes als Leviathan beschriebenen Staat zu einer „sittlichen Gesamtkörperschaft“, zu einer „öffentlichen“ oder „moralischen Person“, in der alle Einzelnen ihre „Person“ und ihre „ganze Kraft“ zur „obersten Richtschnur des Gemeinwillens“ vereinigen (Rousseau 1762/1986, S. 18). In dieser idealisierten Körperschaft erscheinen Macht

und Herrschaft ungebrochen positiv, von allem Negativen wie von aller gefährlichen Gewalt entkleidet.

Wenn Rousseau den „Naturzustand“ mit dem „bürgerlichen Stand“ kontrastiert, treten in letzterem „Gerechtigkeit“ und sittliches Handeln ihm zufolge an die



Stelle des wilden „Instinkts“. Und er formuliert ein Credo der Aufklärung, wenn er behauptet: „Erst jetzt, wo die Stimme der Pflicht an die Stelle des körperlichen Triebs und das Recht an die des Begehrens tritt, sieht sich der Mensch gezwungen, der bislang nur sich selbst im Auge hatte, nach anderen Grundsätzen zu handeln und seine Vernunft zu befragen, bevor er seinen Neigungen Gehör schenkt“ (Rousseau 1762/1986, S. 22). Um eine vernünftige Gesellschaft optimal einzurichten, wäre allerdings, so schreibt er, ein gleichsam übermenschlicher Standpunkt erforderlich, „bedürfte es einer höheren Vernunft, die alle Leidenschaften der Menschen sieht und selbst keine hat, die keinerlei Ähnlichkeit mit unserer Natur hat und sie dabei von Grund auf kennt“ (Rousseau 1762/1986, S. 43).

Trotz dieser Wendung ins ersehnte Allgemeine und Höhere der Vernunft und ihrer Regelungen hegt Rousseau den Verdacht, dass vielleicht die durch die Leidenschaften verursachten „Unordnungen mit den Gesetzen zugleich entstanden“ seien (Rousseau 1755/1978,

S. 222). Folglich erscheint es ihm zweifelhaft, die im einzelnen Bürger vorhandenen Leidenschaften, Neigungen und Triebe zu reglementieren. Sofort denkt er dabei an das Verhältnis zwischen den Geschlechtern. Denn als eine der schlimmsten Leidenschaften erscheint ihm die Liebe, die wie „alle anderen Leidenschaften erst in dem gesellschaftlichen Leben die loderende Hitze erlangt“ habe, „durch die sie dem menschlichen Geschlecht oft so schädlich“ werde (Rousseau 1755/1978, S. 223). Die gerade durch gesetzliche Regulierungen hervorgerufenen und verstärkten sinnlich-triebhaften Beziehungen zwischen Männern und Frauen werden damit für diesen Denker des Fortschrittspessimismus zu einem Risikofaktor in der moralischen Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft. Die zivilisatorisch induzierte Wildheit der Liebe bedroht die Gesetze, kraft derer diese Wildheit allererst entstanden ist und die sie vergeblich unter Kontrolle zu bringen suchen: „Wie wird es also um die Menschen stehen, wenn sie dieser ausgelassenen viehischen Raserei zum Raube werden und sich beständig ohne Scham und Zurückhaltung den Gegenstand ihrer Liebe auf Tod und Leben einander mit Blutvergießen streitig machen?“ (Rousseau 1755/1978, S. 222f.) Bei keinem Wilden findet sich dagegen nach Rousseaus Überzeugung diese bis zum Wahnsinn gesteigerte Liebesintensität. „Sie stützt sich auf gewisse Begriffe von Verdienst und Schönheit, die er nicht haben, und auf gewisse Vergleichen, die er nicht anstellen kann. Denn da er noch keine abstrakten Begriffe von Regelmäßigkeit und Verhältnis hat, so kann sein Herz weder von Bewunderung noch von Liebe eingenommen sein, weil Bewunderung und Liebe sich immer auf solche Begriffe stützen, auch wenn man es nicht merkt. Der Wilde gehorcht allein dem Temperament, das er von der Natur empfangen hat, aber nicht dem Geschmack, den er erst hätte erlangen müssen. Eine jede Frau muß ihm gut genug sein.“

Zum Risikofaktor wird jedoch im 18. Jahrhundert auch das Gegenteil dieser wilden Raserei unter Zivilisierten, der Herrschaftsanspruch einer vornehmlich männlichen Vernunft im Verhältnis zur sinnlichen Natur. Erstaunlicherweise finden sich bereits in dieser Zeit Texte, in denen ein solcher Anspruch infrage gestellt wird. Sie ergreifen Partei gegen die verbreitete Auffassung, „schon die größere Körperkraft des Mannes“ lasse „auf eine größere Geisteskraft schließen“, sodass das männliche Geschlecht „zu mehr Einsichten und zu größerer Denkfertigkeit gelangen“ könne (Gerhard 1798,



S.45). Mit deutlicher Anspielung auf Hobbes schreibt die pädagogische Schriftstellerin Amalia Holst (1758-1829), im „rohen Naturzustande“, dem „Zustand der Wildheit“, in dem „bloß das Recht des Stärkeren, Kraft gegen Kraft“ als das „einzige Gesetz des Naturmenschen“ geherrscht habe, sei es notwendig gewesen, „daß dem körperlich schwächeren Weib die zweite Stelle ward, daß es der Gewalt wich und duldete. Lange konnten die Menschen sich aber nicht in diesem Zustand der Wildheit erhalten, ohne aufgerieben zu werden; so wollte es der Urheber der Natur, der sie bestimmte ihre gesammten Kräfte zu entwickeln. Sie fühlten dies bald und lernten die Vortheile einsehen, welche ihnen der gesellschaftliche Vertrag gewähren würde. Um diese aber zu genießen, mussten sie nothwendig von dem, was die rohen Menschen als Naturrecht betrachteten, etwas nachgeben“ (Holst 1802, S. 17f.). Dies sei jedoch unterm Aspekt der Aufklärung nicht mehr nötig, sobald der Verstand die Überzeugung gewonnen habe, „daß die Vernunft das einzige Vorrecht sey, welches uns über das Thier erhebt.“ Denn „dann schwindet alles Recht des Stärkeren, die Körperkraft wird zu dem untergeordneten Range verwiesen wohin sie gehört“. Wenn dann Rousseau und andere „von der physischen Schwäche des Weibes“ sprächen und „daraus ihren untergeordneten Rang folgern wollen“, so trügen sie „das Naturrecht des rohen, ungebildeten Menschen in den gesellschaftlichen Vertrag des sittlichen gebildeten Menschen über.“ Ein solcher Irrtum erwachse „aus dem Hange des Menschen, vermöge dessen wir nicht gern Rechte theilen, welche wir so lange ungetheilt und abschließend genossen haben“ (Holst 1802, S. 20f.). Wie konnte und durfte dann noch verhindert werden, dass Frauen als Vernunftwesen dasselbe Recht auf Bildung und in dessen Folge derselbe Machtanspruch beim öffentlichen Gebrauch ihrer geistigen Fähigkeiten zuerkannt wurde wie Männern?

Geschlechtscharakter und Wildheit

Kein anderer hat Rousseaus Vorstellung „einer höheren Vernunft, die alle Leidenschaften sieht und selbst keine hat, die keinerlei Ähnlichkeit mit unserer Natur hat und sie dabei von Grund auf kennt“, konsequenter ausgeführt als Immanuel Kant (1724-1804). In seiner Reflexionsphilosophie unternahm er erhebliche Anstrengungen, die aus der Verstrickung in die Wildheit der Triebe befreiten, reinen Erkenntniskräfte des Menschen in ihrer äußersten Abstraktheit darzustel-

len. Menschen erfasste er nicht als Männer und Frauen, sondern als überhistorische, geschlechtsneutrale Gattungssubjekte. Aus diesem Grund suchte er die Bedingungen ihrer Erkenntnisvermögen gegen alle sinnlichen Bestimmungen konkreter Erfahrung abzugrenzen. Und von ähnlichen Voraussetzungen ging er in seiner Theorie der Moral aus. Bereits in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten trennte Kant (1785, S. 12ff.; B VIff.) die Moralphilosophie, die er „von allem Empirischen sorgfältig gesäubert“ sehen wollte, klar von der praktischen Anthropologie und Psychologie. Die Unbedingtheit der Moral schloss nach seiner Überzeugung eine ins Einzelne gehende Darstellung der alltäglichen Bedingungen moralischen Handelns, also auch der Moral zwischen den Geschlechtern, prinzipiell aus. In seiner Kritik der praktischen Vernunft räumte er schließlich der unbedingten Pflicht gegenüber der selbstsüchtigen Neigung, dem freien Willen gegenüber der bloßen Naturkausalität und dem allgemeinen moralischen Gesetz gegenüber der empirischen Glückseligkeit absolute Priorität ein (vgl. Kant 1788).

Doch im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert leiteten Publikationen zur Natur der Geschlechter, die sich unter anderem auf die politische Philosophie und Anthropologie von Hobbes sowohl wie Rousseau beriefen, in Deutschland eine Wende ein, die von der Transzendentalphilosophie der Kantschen reinen Vernunft weg zu einer Anerkennung der Naturgrundlage des Empfindens, Wollens und Denkens im Menschen führen sollte. Diese anthropologische „Wendung zum Körper, zu den Sinnen, zum Triebleben“ machte Front gegen eine „Spiritualisierung und Halbierung des Menschen“ in der Vernunftphilosophie Kantscher Prägung (Schings 1994, S. 5). Einer Verbindung von reiner Morallehre und praktischer Anthropologie kam dabei die Scharnierfunktion zu beim Übergang aus der Reflexionsphilosophie zur Empirie. Während in jener nur denkende Wesen in Erscheinung traten, die dem Sittengesetz „in seiner Reinigkeit und Echtheit“ folgen sollten (Kant 1785, S. 14, B IX), ging es in der anthropologisch bestimmten Populärphilosophie um Männer und Frauen, die notwendig die reinen Prinzipien der Moralität mit empirischen auf je eigene Weise sinnlich vermischten. Insbesondere sollten sie die Moral auf die ihnen jeweils als Frauen oder Männern zukommende Art verinnerlichen. Und das hieß: sie sollten sie sich in weiblich spontaner Unwillkürlichkeit gleichsam zur Natur werden lassen oder sie sich durch ihre starke männliche Willensanstrengung

auch gegen fast übermächtig erscheinende Widerstände zu eigen machen.

Unter diesen Voraussetzungen entstanden in Deutschland während des 18. Jahrhunderts Theorien von zwei unterschiedlichen Geschlechtscharakteren (Hausen 1976, S. 377). Männern wurde von ihnen ein eher aktiver und Frauen ein eher passiver Charakter zugesprochen. Der reformierte Theologe Friedrich Ehrenberg (1776-1852) schrieb: „Wo Kraft des Willens ist, da wird sich auch die Kraft im Handeln zeigen, die in dem vollendeten Bild edler Männlichkeit nicht vermisst werden darf. Handeln ist das Wesen des Mannes. Zu großer Thätigkeit hat ihm die Natur das Vermögen gegeben [...] ohne sie wird kein rechter Charakter gebildet. Der Wehrt [sic] des Mannes für die Welt fällt



zusammen mit seinem Wirken. Das Weib wird in sehr vielen Fällen durch Dulden verherrlicht; Geduld ist seine Seelenstärke. Bei dem Manne ist das Dulden Bedingung des Thuns; er soll den Schmerz überwinden, damit er durch denselben nicht aufgehalten werde in seiner Bahn. Sein Dulden selbst ist Entgegenwirken, während das Dulden des Weibes mehr stilles Hingeben ist.“ (Ehrenberg 1808, S. 23f.)

Bemerkenswert an diesen Ausführungen ist, dass schon hier (und nicht erst in den Männerphantasien des 20. Jahrhunderts, die diesen Zusammenhang oft militaristisch heroisierten) die Verbindung von Willenskraft und Schmerzüberwindung als Kennzeichen männlicher Weltbewältigung erscheint. Frauen hingegen wird (damals wie heute) die dulddende Hinnahme von Schmerzen abverlangt und weniger die wilde Entschlossenheit, mit ihnen fertig zu werden.

Doch wenn darüber hinaus bei der Bestimmung der beiden Geschlechtscharaktere die Moralität eine entscheidende Rolle spielen sollte, so mussten zunächst zwar allgemeine, dann aber auch ethisch getönte Idealtypen von Männlichkeit und Weiblichkeit entwickelt und mit Vorstellungen von der Natur beider Geschlechter

Beiblicher Sinn und weibliches Leben.

Charakterzüge, Gemälde und Reflexionen.

Von

Friedrich Ehrenberg,

Königlichem Hofprediger zu Berlin.

Mit einem Titelfupfer.

Berlin,

Bei Friedrich Maurer, 1809.

normativ in der Weise verbunden werden, dass sie empirische Gültigkeit beanspruchen durften (vgl. Ebrecht 1992). Diese Idealtypen griffen die zuvor über Jahrhunderte hinweg existierenden Deutungsmuster auf, mit denen der Gegensatz von Männern und Frauen in den allegorischen Bildern von Mars und Venus dargestellt wurde, die nun ihre Geltung zu verlieren begannen.



Der „Charakter des Mannes“, so lesen wir, sei der eines „genußsuchenden Wesens“ (Pockels 1805/1808, S. 151). Diese auf den ersten Blick überraschende These gewinnt einige Plausibilität erst durch ihre nicht ganz so überraschende Begründung: „Überall springt die Erfahrung hervor, dass sich in der Regel der Mann weniger, als das Weib versagen, weniger entbehren kann; dass er mehr genießen will als sie; dass seine Genüsse von gröberer Art sind; dass er sich dabei weniger, als das Weib, beherrschen kann.“ (Pockels 1805/1808, S. 100 f.) Die mangelnde Fähigkeit des Mannes zur Selbstbeherrschung beim Sinnengenuss, so sollen wir glauben, lässt im Vergleich zu der von Frauen nicht etwa auf fehlende Disziplin, sondern auf ein größeres Maß an Sinnlichkeit schließen. Dieses Argument ist von zentraler Bedeutung für die gesamte Epoche. Der Mann, so wird immer wieder behauptet, sei „sinnlicher, affectvoller, feuriger und unersättlicher, als das Weib“ (Pockels 1805/1808, S. 99). „Die größere Sinnlichkeit des Mannes im Begehren sowohl als Genießen“ bedeutet: „er will genießen, weil die Kraft ihn dazu spornt – und die Kraft kommt ihm zu Hülfe, weil er will. [...] Er ist eben darum in der Regel weniger Herr über sich selbst, als das Weib, deren Mangel an Kraftgefühl und beschränkter Thätigkeit – sie vor tausend Ausschweifungen und Verirrungen sichert, in welche der Mann allein durch seine größere Sinnlichkeit stürzt.“ (Pockels 1805/1808, S. 103.)

Als größer, wilder und mächtiger gilt die männliche Sinnlichkeit vor allem deshalb, weil sie deutlicher hervortritt. Wie wenig überzeugend diese Feststellung ist, wird den zeitgenössischen Autoren, die sie vielfältig variieren, meist nicht bewusst. Ihnen erscheint ganz einfach die Sinnlichkeit des Mannes „wie sein ganzes Wesen brausend und stark. Sie kennt keine Regel als die, welche ihr von einem entschlossenen Willen aufgedrungen wird.“ (Ehrenberg 1806, S. 40). Doch zeichne der Mann sich auch „durch Grundsätze, Entschlossenheit, Muth, Festigkeit, Kraft, Gewalt über sich selbst“ aus sowie durch ein „edles Selbstgefühl“ (Ehrenberg 1808, Vorrede o.S.). Der weibliche Charakter hingegen sei durch „Schwäche“, „Reizbarkeit“, „Empfänglichkeit“, „Sanftheit“, „Demuth, Ergebung“, „Keuschheit und Sittsamkeit“ gekennzeichnet (Ehrenberg 1808, o.S.). Und die Sinnlichkeit der Frau sei „mit natürlicher Sanftheit gepaart“, stehe „unter der Zucht eines zarten Gefühles“ (Ehrenberg 1806, S. 40).

Diese Typisierungen entstammten einer anthropologisch orientierten Populärphilosophie, in der vor allem Pädagogen, aber auch Theologen den Ton angaben. In den Publikumszeitschriften und in allerlei Ratgeberbüchern der Epoche fand sie weite Verbreitung. Ihre zuweilen durchaus in polemischer, fast stets aber in aufklärerischer Absicht vorgetragenen moralpsychologischen Überlegungen zu den unterscheidbaren Geschlechtscharakteren von Männern und Frauen führten Gedanken anthropologisch aus, die Kant auf theoretisch abstrakterem Niveau schon in seiner vorkritischen Zeit entwickelt hatte.

Denn bereits 1764 hatte Kant (1764/1963) in seine Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen einen Abschnitt eingefügt, der den Titel trägt „Von dem Unterschiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältnis beider Geschlechter“. In diesem Abschnitt, der in den feministischen Debatten bisher nur wenig Beachtung gefunden hat, unternimmt er den vorsichtigen Versuch, die beiden Kategorien des Schönen und des Erhabenen den Geschlechtscharakteren von Frauen und Männern zuzuordnen. Es heißt dort, dass bei „einem Frauenzimmer alle anderen Vorzüge sich nur dazu vereinigen sollen, um den Charakter des Schönen zu erhöhen, welcher der eigentliche Beziehungspunkt ist, und dagegen unter den männlichen Eigenschaften das Erhabene als das Kennzeichen seiner Art deutlich hervorstechte.“ (1764/1963 A 49, S. 850). Dies soll gelten, obwohl man nach Kants Meinung erwarten darf, „dass ein jedes Geschlecht beide [i.e. das Schöne und das Erhabene] vereinbare“ (ebda.). Dennoch ist Kant überzeugt, dass Frauen über „ein angebornes stärkeres Gefühl vor alles, was schön, zierlich und geschmückt ist“ verfügen (1764/1963 A 50, S. 851). Im Einzelnen führt er aus: „Zur Schönheit aller Handlungen gehört vornehmlich, dass sie Leichtigkeit an sich zeigen und ohne peinliche Bemühung scheinen vollzogen zu werden; dagegen Bestrebungen und überwundene Schwierigkeiten Bewunderung erregen und zum Erhabenen gehören.“ (1764/1963 A 51, S. 852) Interessant ist, wie sich in diesen frühen Erörterungen die späteren Bestimmungen aus der Kritik der Urteilskraft vorbereiten. Noch ist nicht die Rede von einer Vereinigung von Natur und Freiheit im Schönen als dem zwecklosen Zweck bzw. dem „Symbol des Sittlichguten“ (1790, S. 461, B 257). Ebenso wenig geht es beim Erhabenen schon um das Gefühl einer Überlegenheit der Vernunft über die wilde und scheinbar unbezähmbare Natur (1790,



S. 344ff., B 97ff.). Und doch sind diese im Spätwerk scheinbar rein ästhetischen Bestimmungen in den frühen Erörterungen der weiblichen und männlichen Geschlechtscharaktere bereits angedeutet.

Die Populärphilosophie des späten 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts griff Kants erste, noch nicht geschlechtsindifferente Konzeptionen des Schönen und des Erhabenen auf und sah in ihnen das Vorbild für ihre anthropologischen Idealvorstellungen vom Charakter des männlichen wie des weiblichen Geschlechts. Und sie tat dies, weil sie (zumal nach der Veröffentlichung der dritten Kritik im Jahr 1790) sehen konnte, welches ästhetische Potential sich aus diesen Gleichsetzungen gewinnen ließ. So fasst Ehrenberg (1807, S. 315, S. 75) diese Idealkonzeptionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts in der Forderung zusammen, Frauen sollten eine „schöne Seele“ und körperliche „Anmuth“, Männer dagegen „Würde“ durch eine erhabene Gesinnung entwickeln. Das Fühlen der schönen Seele sei selbst schön, nämlich „frey von dem Heftigen und Stürmischen, lauter in seinen Quellen, zart in seinen Regungen, leise und sanft in seinen Übergängen, im richtigsten Wohlverhältnisse mit seinen Veranlassungen“, ein „sich selbst verständliches, sich selbst beherrschendes und an sich haltendes Durchfühlen dessen, was ein menschliches Herz zu treffen werth ist, dessen einzelne Momente leicht zu einem gefälligen Ganzen in einander fließen.“ (Ehrenberg 1809a, S. 12).

Diese gefühlige Argumentation bezieht sich freilich nicht nur auf Kant, sondern auch auf die Kant-Rezeption in Friedrich Schillers (1759-1805) Aufsatz Über Anmut und Würde von 1793. In dieser Schrift wird deutlich, dass durch die moralische Idealisierung der beiden Geschlechter nicht bloß ästhetisch, sondern zugleich auch psychologisch eine Beherrschung der Triebe ermöglicht und bezweckt werden soll. Während die erhabene Gesinnung des Mannes nach Schiller (1793/1993, S. 471) die wilde und ungezügelter Gewalt seiner Begierden bricht und sie durch den „Schritt zur moralischen Freiheit des Willens, durch Brechung der Naturnotwendigkeit in sich“ unter ihre Kontrolle bringt, erreicht die „schöne Seele“ der Frau in körperlicher Anmut eine unwillkürliche Harmonie zwischen Pflicht und Neigung, also zwischen den moralischen Normen der Vernunft und den Strebungen des „Naturtriebes“. Wie sehr eine moralische Triebreglementierung zu dieser besonderen Seelenbildung gehören soll, zeigen die folgenden Sät-

ze: „Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, dass es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. [...] Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als dass sie ist. Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloß der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmütigste Opfer, das sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebes in die Augen.“ (1793/1993, S. 468) Diese Seelenbildung sollte also, Schiller zufolge, nicht nur anmutig wirken, sie sollte überdies auch noch so erscheinen, als sei dies das ureigenste und spontane Bedürfnis ihrer Natur. Sie unterlag der paradoxen (weil von außen an sie gerichteten) Forderung, spontan und zwanglos ganz sie selbst zu sein.

Damit versucht Schiller, die bei Kant geforderte Moralität in der Natur der Geschlechtscharaktere selbst zu verankern. Moral übernimmt bei ihm die Funktion einer unausdrücklichen Geschlechterpolitik: Triebbeherrschung wird nicht durch ein öffentliches Reglement der Obrigkeit gefestigt, sondern durch eine charakterliche Idealisierung, die zwischen Ästhetik, Ethik und Psychologie changiert. Macht erwächst hier nicht aus direkter Gewalt zwischen den Geschlechtern, sondern aus der wechselseitigen Bannung des in den Trieben eingelagerten Gewaltpotentials, das das moralisierende Harmoniegebot der Aufklärung bedrohte. Sie wird eingesetzt, um Gewalt zu verhindern bzw. im Zaum zu halten. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass die moralisierte Macht zwischen den Geschlechtern, gerade weil sie in enger Beziehung zur Ästhetik konzipiert wird, bei Frauen wie bei Männern gewaltfrei und zwanglos funktioniert. Schon in den frühen Theorien Kants zum Schönen und Erhabenen steckten Andeutungen zu deren Gewaltfreiheit. Beim Erhabenen lag diese Gewaltfreiheit in der faszinierten männlichen Lust am Davonkommen angesichts einer wilden Übermacht bzw. an einer rein im Willen und in der Phantasie stattfindenden Überwältigung übermächtiger Gewalten. Beim Schönen verbarg sie sich in der meist weiblich konnotierten Absenz jeder Gewalt.



Nicht zuletzt aus diesem Grund konnten die moralischen Ideale, welche die Anthropologie im Anschluss an die Ästhetik entwarf, helfen, die „eigensüchtigen Triebe“ beider Geschlechter aufeinander zu beziehen, vor allem aber ihr destruktives Potential „durch die Zumischung der erotischen Komponenten“ sozial konstruktiv zu wenden (Freud 1915/1981, S. 333). Mithin verkörperten diese Kulturideale keine archaische Moral mehr, sondern eine, die durch ihre Orientierung an allgemeinen, zwar geschlechtsspezifischen, aber überindividuellen Ich-Idealen bereits einen höheren Freiheitsgrad und weniger direkten Zwang sowie fast völlige Gewaltfreiheit repräsentierte.

Allerdings bedeutete dies nicht, dass Frauen ihr eigenes Selbst, ihre Triebe und Leidenschaften öffentlich freier sollten entfalten können als Männer. Im Gegenteil: Über ihre sexuellen wie sozialen Beziehungen zu Männern wurden sie in eine auf den Privatbereich abstellende Geschlechterpolitik eingebunden, die einer moralisch-psychologischen Absicherung männlicher Herrschaft in der Öffentlichkeit diene. Die Aufklärung versuchte, die sinnliche Verführung zur Wildheit, die für den Mann von der Frau ausging, moralisch zu bannen bzw. so zu sublimieren, dass sie entschärft und ungefährlich gemacht wurde. Und gerade aus männlicher Macht entstand weibliche Gegenmacht. Mit den Worten eines geheimen Canzley-Sekretärs zu Hannover: „Die Macht der Weiber ist am allgemeinsten auf die Sinnlichkeit der Maenner gegruendet“ (Brandes 1787, S. 59).

Die Bannung der Leidenschaften und ihre Macht

Das 18. Jahrhundert machte die Entdeckung, dass gewaltförmige und sanfte Leidenschaften sich in der Geschlechterbindung neutralisieren können. Der disziplinierende Kunstgriff dieser wechselseitigen Neutralisierung wurde in der Aufklärung moralisch perfektioniert; er führte im Verhältnis von Männern und Frauen zu einer ebenso prekären wie dauerhaften (und zuweilen gar virtuos gehandhabten) Balance. Im Verhältnis zwischen den Geschlechtern diene sie dazu, die sich konstituierende aufklärerische Geschlechtermoral durch eine keineswegs konfliktfreie Ausgewogenheit der Machtsphären von Männern und Frauen abzusichern. Denn mit dieser Neutralisierung ließ sich offenbar auch das sprengende Potenzial ungezügelter Triebhaftigkeit und Wildheit bändigen, das die Gesellschaft sonst von innen heraus bedroht und die politische Ordnung ge-

fährdet haben würde. Dass dies gerade und vor allem für die Leidenschaften im Verhältnis der Geschlechter zueinander galt, hat die Aufklärung, obwohl dies auf den ersten Blick kaum so scheint, durchaus gesehen und sich zunutze gemacht. „Eine unerträgliche Rauheit, eine immer in Thätlichkeiten ausbrechende Wildheit würde unter den Maennern herrschen, wenn sie nur eine Generation hindurch ohne Weiber lebten. Allersanften Empfindungen, dieses Balsams des Lebens, waren die Maenner beraubt“ (Brandes 1787, S. 56).

Das Naturrecht, das ja immer auch die personale Existenz, den Körper, seine Triebe und seine Bedürfnisse und mit ihnen auch die destruktiven Potentiale menschlicher Beziehungen berücksichtigte, wurde im 18. Jahrhundert dem Herrschaftsanspruch einer moralischen Ordnung unterworfen. Diese Ordnung beruhte auf einer fortdauernd wechselseitigen, meist unbewusst wirksamen psychophysischen Machtentfaltung zwischen den Geschlechtern. Und die berücksichtigte auch Frauen in ihrer Existenz als Trägerinnen geschlechtsspezifischer Eigenmacht. Wenn sie als solche respektiert werden sollten, dann mussten sie sich als moralisch integer erweisen, dann durften sie ihre Leidenschaften nicht öffentlich erkennbar werden lassen oder gar für ihre persönlichen Interessen einsetzen. Sie mussten ihre ‚wilden Triebe‘, soweit sie sie sich überhaupt einzugestehen gestatten durften, in gesellschaftlich und moralisch akzeptierte Formen der Liebe verwandeln und denen der Männer formell unterordnen.

„Das zweite Geschlecht“, so heißt es in Fichtes (1762-1814) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796/o.J., S. 308f.), stehe „der Natureinrichtung nach um eine Stufe tiefer, als das erste; es ist Object einer Kraft des ersteren, und so musste es seyn, wenn beide verbunden seyn sollten.“ Denn der Mann könne im Unterschied zur Frau, der dies verstattet bleibe, „ohne seine Würde aufzugeben, sich den Geschlechtstrieb gestehen, und die Befriedigung desselben suchen“. Auf diesem „Naturgesetze“ gründete sich nach Fichte der „ganze übrige Unterschied der beiden Geschlechter“. Die menschlichen Leidenschaften seien zwischen den Geschlechtern aufgeteilt worden. Die Wildheit der Wollust wurde dabei auf die Seite des männlichen Geschlechtscharakters geschlagen, die „Schamhaftigkeit“ auf die des weiblichen. Das nährt bei heutigen Lesern den wohl nicht unbegründeten Verdacht, die Annahmen über die größere Triebin-



tensität des Mannes würden abhängig gemacht von der Lizenz, sie zu zeigen. „Das Weib sieht nicht weiter, und ihre Natur geht nicht weiter, als bis zur Liebe: sonach ist sie nur so weit.“ „Ihre eigene Würde beruht darauf, das [sic] sie ganz, sowie sie lebt und ist, ihres Mannes sey, und sich ohne Vorbehalt an ihn und in ihm verloren habe. Das Geringste, was daraus folgt, ist, dass sie 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“.

Und gerade dieser Selbstaufgabe zur Befriedigung der Zwecke des Mannes verdankt sie ihre Eigenmacht, die sie nun zu dessen moralischer Läuterung befähigen soll. Denn weil die Frau sich dem Mann mit vollem Zutrauen hingibt, „entkleidet er sich aller seiner Gewalt“ (Fichte 1796/o.J. S. 311ff.). Das kehrt seine Großmut hervor und hat zur Folge, dass er seine Frau moralisch achtet und hingebungsvoll verehrt. „Jeder Theil will seine Persönlichkeit aufgeben, damit die des anderen Theils allein herrsche; nur in der Zufriedenheit des anderen findet jeder die seinige; die Umtauschung der Herzen und der Willen wird vollkommen“ (Fichte 1796/o.J. S. 314).

Solche moralische Läuterung durch den wechselseitigen Bezug zweier Machtsphären aufeinander erscheint in der einschlägigen Literatur nicht selten als idealisierende Vergeistigung. Denn der „cultivierte Mensch“, so heißt es bei einem anderen Autor, gleiche eben „nicht mehr dem Barbaren; die wilde Natur des Sinnlichen sey in ihm zerstört, und das Geistige, das Ideale in ihm wundersam herausgehoben.“ (Pockels 1805/1808, S. 186) Gerade weil die Liebe „eine der wirksamsten Triebfedern in der menschlichen Natur“ sei, könne man sie, so Ehrenberg (1806, S. 192), veredeln und „zu einer Triebfeder für alles Gute“ machen. Möglich sei dies, weil die Liebe eher als andere Formen der Sinnlichkeit moralisierbar sei. Nach Pockels (1805/1808, S. 7) ist die Liebe von einer „edlern Art“ als die „andern Leidenschaften“, weil sie sich „näher an die moralische Natur des Menschen anschließt“ und „auf edlere Zwecke hindeutet“. Mit Hilfe einer derart moralisch veredelten, die Eigenmacht beider Geschlechter gegeneinander neutralisierenden Liebe werde die zweigeteilte Menschheit, die sich sonst im wilden Geschlechterkampf zerfleischen

würde, „befestigt, vereinfacht und vollendet“, kurz: ein harmonisches Ganzes.

Denn zu Gewalttätigkeiten durfte es in den Auseinandersetzungen um die Macht zwischen den Geschlechtern nicht kommen, weil, wie Hobbes gezeigt hatte, die Opfer auf beiden Seiten so hoch gewesen wären, dass sich der Kampf für beide kaum gelohnt hätte. Der staatswissenschaftliche Autor Jacob Mauvillon (1743-1794) (1791, S. 15 f.) schreibt: „Es ist unmöglich, sich ein Geschlecht ohne das andere zu denken. Die Natur hat sie gar zu innig mit einander verwebt. Sobald man dieß überlegt, muß man einsehn, dass das körperlich schwächere Geschlecht nothwendig untergeordnet werden musste, und von dem stärkern nur die Beschäftigungen, und also in der Erziehung auch nur die Bestimmungen erhalten konnte, die dieses verschmähte. Wollte das schwächere Geschlecht sich das nicht gefallen lassen, so konnte den Streit nichts als Gewalt entscheiden; und da müsste es entweder gänzlich an dem stärkern zerschellen und von demselben aufgerieben werden, oder nachgeben und sich unterjochen lassen. Das Band, womit die Natur beide Geschlechter verbunden hat, ist freylich von ganz besonderer Art, und es lässt sich dabey ein solcher Streit nie denken.“ Schon vorher hatte Immanuel Kant auch nicht gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen den Geschlechtern als geschmacklos verworfen. Er hatte geschrieben: Jeder Streit um die Vorherrschaft sei hier „läppisch, und, wo er sich eräugnet, das sicherste Merkmal eines plumpen oder ungleich gepaarten Geschmacks. Wenn es dahin kommt, dass die Rede vom Rechte des Befehlshabers ist, so ist die Sache schon äußerst verderbt; denn wo die ganze Verbindung eigentlich nur auf Neigung errichtet ist, da ist sie schon halb zerrissen, so bald sich das Sollen anfängt hören zu lassen. Die Anmaßung des Frauenzimmers in diesem harten Tone ist äußerst hässlich, und des Mannes im höchsten Grade unedel und verächtlich.“ (Kant 1764/1963, A17f., S. 868)

Das hieß jedoch, dass zwar einer spezifischen Eigenmacht, nicht aber einer Gleichrangigkeit der Geschlechter das Wort geredet wurde. Im Gegenteil: Der Mann, so wurde generell behauptet, sei dazu bestimmt, zu herrschen und eine bestimmende Macht auszuüben. Doch galt dies nur mit einer wesentlichen Einschränkung; denn seine Machtausübung, so glaubte man, gelinge ihm überzeugend und nachhaltig nur, wenn er sich selbst in der Gewalt habe, also „das Feuer seiner

Leidenschaften“ unter Kontrolle zu halten wisse (Pockels 1805/1808, S. 100). „Gewalt über sich selbst“ sei die Bedingung dafür, nicht seinerseits „trauriges Opfer der Leidenschaft“ zu werden. „Sich selbst in der Gewalt zu haben ist sehr schwer. Man muß da gegen die mächtigsten Triebe kämpfen; man muß sehr mühsame Anstrengungen aufbiethen; und von niemandem wird man leichter betrogen, als von sich selbst. Wer nicht Gewalt über sich hat, der fällt unvermeidlich unter fremde Gewalt. [...] Man kann ihn überall fassen, um aus ihm zu machen, was man will“ (Ehrenberg 1808, S. 332, S. 331). Da der Mann jedoch von der Natur zum Kampf bestimmt sei, müsse er sich auch moralisch im Kampf mit sich selbst bewähren. „Er ist für die Gefahr geboren, im Kampfe mit ihr soll er seine Ansprüche geltend machen. Schon seine Sittlichkeit besteht nicht ohne Muth; sie, die beim Weibe eine Frucht schöner Herzenstribe ist, muß bei ihm im Streite mit widerstrebenden Neigungen erzwungen werden“ (Ehrenberg 1808, S. 22). Männliche Macht setzte demnach ein hohes Maß an moralischer Eigenmacht durch Selbstkontrolle voraus. Allerdings blieben Wildheit und Triebhaftigkeit die Voraussetzungen einer genuin männlichen Moralität wie des männlichen Machtanspruchs.



Auch weil dieser Anspruch in sich moralisch gerechtfertigt erscheinen musste, durfte er nicht mit dem Rückgriff auf Gewalt durchgesetzt werden; denn das wäre als barbarisch gewertet worden: „Als Barbar“, so meinte man, herrsche der Mann nur despotisch über „das schwächere Geschlecht“, indem er sich aber „aus

der Thierheit zur Geistescultur“ erhebe, werde seine Herrschaft nicht mehr einseitig durch „physische Stärke“, sondern durch die „Pflicht“ geboten (Pockels 1808, S. 194).

Der Kunstgriff, den die spätaufklärerische Anthropologie hier verwendet, bestand darin, dass männliche Herrschaft im Geschlechterverhältnis nicht über das Ausleben von Wildheit und roher Gewalt hergestellt werden sollte, sondern durch die Konstitution einer Macht, die gerade in deren Bändigung bestand. „Uns Weibern ist es leicht, Der Männer Wildheit zu ersticken“, zitiert das Adelungsche Wörterbuch (1811, S. 777) eine Zeile von Christian Fürchtegott Gellert (1715-1769). In der wilden „Sinnlichkeit des Mannes“ liege eben auch „das magische Band“, durch welches „das sanftere Geschlecht den ungestümen Charakter des Mannes leitet, und ihn gleichsam aus dem Thiere zum Menschen umbildet“ (Pockels 1806, S. 115). Indem die Frau besänftigend auf die wilden Triebe des Mannes einwirke, könne sie durch ihr „zärtliches Entgegenkommen“ die leidenschaftlichere Natur des Mannes bändigen und seine Moralität entfalten helfen (Pockels 1806, S. 108). Dadurch wurden dann Frauen nicht der wilden,

gewaltsamen Kraft der Männer unterworfen, sondern gleichsam mäßigend in sie eingebunden.

Die Bändigung der wilden Triebe verlieh ihnen, so glaubte man, eine Macht über die männliche Natur, die sie diesen Trieben entzog und doch zugleich unterwarf.



Dadurch wurden sie von der Abhängigkeit der Männer vom eigenen Triebleben ihrerseits abhängig. Entgingen sie dieser Abhängigkeit liefen sie Gefahr, Opfer der dann erneut durchbrechenden Wildheit der Männer zu werden.

Zwar wüssten „wilde Wüstlinge“, so schreibt Mary Wollstonecraft Shelley (1797-1851), auf „die Empfindsamkeit der Weiber“ zu wirken (Wollstonecraft 1794, S. 96), aber „Hausvater und Hausmutter“ dürften „nicht jenen Aufwallungen sinnlicher Gefühle nachhängen, welche die Ordnung der Gesellschaft stören“ (Wollstonecraft 1793, S. 98). Leidenschaften sollten zwar „zur Thätigkeit anspornen“, sie sollten aber „mit dem Augenblicke, wo ihr Ziel erreicht ist, hinter den neutraleren sozialen Gefühlen wie Freundschaft zurücktreten“ (Wollstonecraft 1793, S.97). Der „Vortheil unserer Civilisation“, so bewertet Pockels (1805/1808, S. 238) dies, bestehe darin, „daß durch ihren Einfluß die Weiber unsere Freundinnen sind, und doch zugleich von uns abhängig sein wollen.“ Auch in dieser Hinsicht schlägt Fichte (1796/o.J., S. 312, 310) einen besonders rigorosen Ton an. Bei ihm wird die bis zum Selbstverlust gehende, aufopferungsvolle Liebe von Frauen zur alles entscheidenden Tugend erklärt. Indem die Frau, so führt Fichte aus, sich „zum Mittel der Befriedigung des Mannes“ mache, gebe sie ihre „Persönlichkeit“ auf, erhalte diese sowie ihre „ganze Würde“ jedoch „dadurch wieder, dass sie es aus Liebe für diesen Einen gethan habe.“ Im Mann sei „ursprünglich nicht Liebe, sondern Geschlechtstrieb“. Die Liebe werde für ihn erst durch die „Verbindung mit einem liebenden Weibe“ zu einem „entwickelten Trieb“. Der Frau hingegen sei die Liebe als „der edelste aller Naturtriebe, angeboren“, und durch sie komme dieser Trieb „unter die Menschen“, erhalte „der Geschlechtstrieb eine moralische Gestalt“.

Die Bannung und moralische Veredelung der wilden Triebe des Mannes wurde mithin als Aufgabe des weiblichen Eros gesehen. Dessen größere Beständigkeit galt als Voraussetzung solcher Veredelung. Denn die Liebe der Frau sei „dauerhaft“, die des Mannes dagegen „veränderlicher“ (Ehrenberg 1806, S. 48f.). Ermöglicht wurde diese Aufgabe nicht durch die sinnliche, triebhafte Liebe, sondern durch eine in sich zurückgenommene, durch eine, wie Freud schreibt, „zielgehemmte“, also ins Geistige sublimierte Liebe (1930/1976, S. 462). In der Spannung zwischen Mann und Frau erhielt die weibliche Triebnatur die Funktion eines Erziehungsmit-

tels: „Die Liebe erzieht zur Tugend“ (Ehrenberg 1805, S. 147). Mit Hilfe der erotischen Spannung sollten die sinnlich-körperlichen Triebe und Leidenschaften in rein seelisch-moralische Antriebe und Empfindungen umgewandelt und ebenso verlässlicher wie dauerhafter beherrschbar gemacht werden. Diese „Ökonomie der Lüste“ diene nicht nur dazu, die moralische „Herrschaft, die man selbst über sich ausübt“ (Foucault 1984, S. 308), zu festigen. Indirekt half sie darüber hinaus, die politische Herrschaft von Männern über Frauen dadurch zu konstituieren, dass Frauen Männer fortdauernd moralisch unter Kontrolle hielten. Die Koppelung von Tugend und Sinnlichkeit im Geschlechterverhältnis verfolgte das Ziel, Frauen wie Männer psychisch auf das Sozialverhalten und die Affektkontrolle zu orientieren, die zur Aufrechterhaltung der patriarchalen Herrschaft in Gesellschaft und Staat notwendig schienen.

Macht bedeutete nun also, die den Geschlechtern auf den Leib geschriebenen widerstrebenden Strebungen und konfligierenden Gefühle von Frauen und Männern so einzusetzen, dass sie sich wechselseitig neutralisierten oder hemmten, um entweder umfassendere oder eingeschränktere Handlungsorientierungen zu erzeugen oder die Handlungsmöglichkeiten beider Geschlechter zu erweitern. Dabei diene die Geschlechtermoral als ein Machtmittel, das strategisch mehr oder weniger gezielt eingesetzt wurde. So weit sie das vermeintlich Wilde in den Männern bändigte und kultivierte, band diese Moral auch Frauen in das geschlechtsspezifische Herrschaftsgefüge ein: Indem sie die wilden männlichen Leidenschaften hemmten, transformierten sie als Repräsentantinnen des „moralischen Geschlechts“ (Steinbrügge 1987) Gewalt in Macht. Und indem sie dadurch den Handlungsspielraum der Männer erweiterten, trugen sie zugleich dazu bei, die Spielräume ihrer eigenen Macht zu begrenzen. Auf diese Weise stellte sich ein labiles Machtgleichgewicht zwischen Möglichkeiten und Hemmungen her, das eine Desintegration der Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern und damit das Ausbrechen von Gewalt verhindern konnte, aber nicht notwendig und jederzeit verhindern musste.

Die Wildheit der Männer sollte durch Frauen zu bändigen sein, weil sie von Männern allein angeblich nicht zu beherrschen war. Denn ihre Gewalt blieb wie eine Naturkraft in ihnen wirksam und wurde als solche generell anerkannt. „Bei dem stillern Weibe“, so Ehrenberg (1808, S. 334), „schlichtet sich das Leben mehr



von selbst.“ Zwar brauche das schwächere Geschlecht weniger Gegenkraft, doch immerhin bedürfe es auch seinerseits „der Gewalt über seine Gefühle, damit es nicht durch sie unglücklich, und seiner Pflicht ungetreu werde“. Trotz ihrer natürlichen Anlagen zur Sanftmut müssten Frauen die auch bei ihnen vorhandene moralischen Schwächen durch „Selbstbeobachtung“ und „Selbsterkenntnis“ verbessern, um durch diese „sittliche Selbstbearbeitung“ ihren „Geschlechtscharakter“ so weit wie möglich zu entwickeln (Ehrenberg 1807, S. 414ff., 316). Forderungen wie die von Ehrenberg, Frauen müssten beständig an sich arbeiten und nach einer konstant mittleren Stimmungslage streben, die jene „Flammen nicht“ kennt, „welche die Leidenschaft“ entzündet (Ehrenberg 1809a, S. 14), dienten letztlich dazu, die soziale Reglementierung weiblicher Triebe und Wünsche auf Dauer zu stellen, um die öffentliche Ordnung zu sichern. Auf diese Weise wurde ein Zirkel von Selbstbeherrschung und Machtentfaltung zwischen den Geschlechtern konstituiert: Frauen sollten ihre Leidenschaften mit Hilfe moralischer Selbstzucht unter Kontrolle halten, um ihrerseits liebevoll besänftigend auf die wilden Gewalten im Mann einwirken zu können, dessen höhere Moralität durch seine dann großmütigere Herrschaft wieder auf die Frauen zurückwirken sollte.

Diese Anthropologisierung der Moral und des Geschlechterverhältnisses wurde in den politischen Raum hinein fortgeschrieben. Christian Gotthilf Salzmann (1744-1811), ein bedeutender philanthropischer Pädagoge der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, erwähnt in seiner Vorrede zu Mary Wollstonecrafts Rettung der Rechte des Weibes, „das Verhaeltnis zwischen Fürsten und Unterthanen“ habe „mit der Verbindung zwischen Mann und Weib allerdings eine große Aehnlichkeit“. „Ein kluger Mann macht keine Verordnung in seinem Hause, ohne auf die Stimme des vernünftigen Weibes zu hören; und ein kluger Fürst giebt kein Gesetz, ohne erst mit Klugheit die Stimme der Aufgeklärten seiner Untertanen zu hören.“ (Salzmann in Wollstonecraft 1793, S. XVII)

Theorien über den Naturzustand in der Psychoanalyse

Im Laufe des 19. Jahrhunderts geriet das Verhältnis von Wildheit, Macht und Geschlecht weitgehend in Vergessenheit. In seiner Wirksamkeit ungebrochen, war es aus der theoretischen Reflexion zunehmend verdrängt

worden. Es ist Sigmund Freud (1856-1939), der mit seinen Bemerkungen über Macht und Gewalt in *Jenseits des Lustprinzips* (1920/1969) auf Hobbes zurückgreift und dabei auch die Wende zum Geschlechterverhältnis thematisiert. Er reformuliert dessen Theoreme im Zusammenhang der späten Trieblehre, die er in dieser Schrift entfaltet. In ihr postuliert Freud einen Todestrieb, also die Tendenz aller Lebewesen zur Rückkehr in einen anorganischen Zustand, als grundlegend für die kulturelle Entwicklung. Er vertritt dabei die Auffassung, dass die destruktiven Kräfte des Todestriebes gemeinsam mit den libidinösen Bindungskräften sowohl die individuelle Persönlichkeitsentwicklung als auch alle menschlichen Beziehungen nicht nur gestalten, sondern zugleich bedrohen. Wie für Hobbes besteht auch für Freud der „ursprüngliche Zustand“ des menschlichen Zusammenlebens in einer „Herrschaft der größeren Macht, der rohen oder intellektuell gestützten Gewalt“ (Freud 1932/1968, S.15). Diese rohe Gewalt wird nach Freud durch Macht ersetzt, wenn sie auf eine „übergeordnete Instanz“ bzw. „Zentralgewalt“ übertragen werden kann (1932/1968, S. 18), wenn also die „Macht des Einzelnen“ durch die „Macht dieser Gemeinschaft“ zu ersetzen ist, die sich nun als „Recht der Macht des Einzelnen“ entgegengestellt, die als „rohe Gewalt“ verurteilt wird“ (1930/1976, S. 454f.). Dass hier im Grunde die gegen die Söhne wie auch das Mutterrecht gewaltsam errungene und erhaltene Macht des Patriarchen nach Art eines allmächtigen Gottes etabliert wird, macht Freud (1937/1978, S.186ff.) in seiner späten Schrift *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* deutlich. Sowohl seine Ableitung der monotheistischen Religion als auch seine Darstellung der kulturellen Entwicklung zeigen, dass patriarchale Macht stets auf Gewalt aufgebaut ist.

Denn Freud behauptet über Hobbes hinausgehend, dass der Zentralinstanz der politischen Ordnung im Inneren der Menschen ein moralisches Über-Ich korrespondiert, das Gewissen. Dieses Über-Ich entwickelt sich in der von ihm unterstellten Form der Urgeschichte aus der ödipalen Auseinandersetzung zwischen Vätern und Söhnen, die bestimmt wird durch den „Ambivalenzkonflikt“ zwischen „Liebe und Todesstreben“ (1930/1976, S. 493). Aus Liebe verzichten die Söhne der Vorzeit auf ihren Impuls, den Vater zu töten und ihm die begehrte Mutter zu rauben. Stattdessen verwenden sie die Libido dazu, sich mit den vom Vater repräsentierten Normen und Werten zu identifizieren und daraus in ihrem In-



nen das Über-Ich als Gewissensinstanz zu errichten. Die zuvor nach außen gerichteten destruktiven Strebungen werden vom Über-Ich übernommen und dazu verwendet, die Triebregungen im Inneren in Schach zu halten und sie davor zu bewahren, in konkreter Gewalttätigkeit nach außen zu treten.

Diese im Verlauf der Menschheitsentwicklung zunehmende Selbstbannung von zuvor ungezügelter Aggression sichert nach Freud die Kultur, d.h. die Gemeinschaftsbindungen, ihre Normen und Werte vor einem ungehemmten Ausbrechen destruktiver Wildheit. Doch ist Destruktivität damit keinesfalls endgültig beseitigt. Sie wird lediglich im Gesamtzusammenhang der individuellen und kulturellen Entwicklung auf andere Gebiete verlagert oder zeitlich aufgeschoben. Mit wachsender Selbstbannung von Aggressivität, also mit jedem kulturellen Fortschritt, erhöht sich der vom Über-Ich ausgeübte Gewissensdruck im Innern der Menschen und mit ihm das psychische Unbehagen in der Kultur sowie eine latent jederzeit drohende Destruktivität. Und da das individuelle neurotische Leiden an der Kultur aus der im Über-Ich erfolgenden Wendung der Aggressivität gegen das eigene Ich entsteht, müsste es konsequenterweise eine solche Wendung auch im „Kultur-Über-Ich“ geben (Freud 1930/1976, S.502). Denn wie das individuelle Über-Ich beruhen auch Kultur und Gesellschaft bei Freud auf einem latenten Gewaltverhältnis, auf einem unter Vätern und Söhnen ausgetragenen „Kulturkampf“ (1930/1976, S. 482). Daher ist es nur konsequent, wenn Freud (1930/1976, S. 506) mit besonderem Nachdruck die Auffassung vertritt, die „Schicksalsfrage“ der Menschheit bestehe darin, ob es den „Kulturentwicklungen“ gelingen könne, „der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressionstrieb Herr zu werden“.

Als wie ungemein konsequenzenreich sich die Machttheorie von Hobbes bis ins 20. Jahrhundert hinein erwiesen hat, macht nicht zuletzt ihre unterm Aspekt der gender studies konzipierte Reinterpretation durch Seyla Benhabib deutlich. Benhabib zufolge ist der von Hobbes unterstellte Naturzustand eine durch und durch männliche Phantasie, mit der ungezügelter Gewaltvorstellungen in die Vorgeschichte zurück projiziert werden. Darüber hinaus bietet dieser Naturzustand ihrer Meinung nach das Bild eines unumschränkt narzisstischen Universums; denn in ihm sind den wilden „Begierden und Leidenschaften“ und den mit ihnen einhergehen-

den männlichen Größenideen so gut wie keine Grenzen gesetzt (1989, S. 464). Für jeden Mann stelle allerdings die Wahrnehmung, dass auch andere Männer derlei Größenphantasien unterliegen, eine schwere Kränkung dar, weil sie ihn zwingt, seine ihm zunächst uneinholbar erscheinende Einmaligkeit und Einzigartigkeit in Zweifel zu ziehen. Diese Kränkung werde abgefangen durch die Errichtung eines allgemeinen Gesetzes, das es dem „männlichen Ego“ erlaubt, sich von dem Verlust „durch die Begegnung mit dem Anderen“ zu erholen, also von dem Verlust der Überzeugungen von eigener Omnipotenz und Unsterblichkeit. Das Gesetz lehre, „wie die Angst zu unterdrücken und der Narzißmus aufzugeben ist“ (Benhabib 1989, S. 465). In den grandiosen Vorstellungen von einem Naturzustand erkenne „der bürgerliche Mann seine Schwächen, Ängste, Befürchtungen wie auch seine Träume“ wieder (Benhabib 1989, S. 464). Denn dieser Zustand repräsentiere die ungezügelter Freiheit der von allen Bindungen (und vor allem von der Beziehung zum anderen Geschlecht) abgeschnittenen triebhaften Leidenschaften. Und die verschaffen sowohl den Männern selbst die Illusion, sich als einsame Helden fühlen zu dürfen, wie sie im Gegenzug die politische und kulturelle Ordnung von innen heraus infrage stellen, weil sie die Männer immer erneut zu einem Rückfall in eine fortdauernd idealisierte Wildheit verführen. Umgekehrt könne in diesem Zustand einer von allen sozialen Bindungen entbundenen männlichen Potenz das Weibliche als verfolgende Natur erscheinen, die dämonisiert wird und die Leidenschaften der Männer mit einer eigenen, aber anderen Wildheit sowie die Kultur mit Zerfall bedroht.

Wo die Traditionslinien des von Hobbes bestimmten Denkens keine Geltung besitzen, setzen sich politische Ordnungen, die der Wildheit als Repräsentanz des ungezügelter Triebhaften (auch in den gespannten Beziehungen zwischen den Geschlechtern) keinen Raum lassen oder sie gar leugnen, dem Risiko von Verharmlosungen und Bagatellisierungen aus. Und eben dieses Risiko wird zu einem der bevorzugten Argumente antiliberalen Denkens. Ihm zufolge begünstigen solche Ordnungen soziale Desintegrationstendenzen, die alles andere als harmlos sind. Denn in diesen Tendenzen droht das von den jeweiligen Ordnungen Ausgeschlossene immer erneut destruktiv hervorzubrechen. Dabei erscheinen die Bilder des Wilden oder der Wildheit als symbolische Verdichtung all dessen, was diese Ordnungen – sei es von innen oder von außen – gefährdet. Es kann sich dabei



um den Ausschluss der niederen Stände oder des Proletariats aus dem Prozess der politischen Willensbildung ebenso handeln wie um den Ausschluss von Frauen aus weiten Teilen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Soweit solche Ordnungen von Männern dominiert sind, kann in ihnen das Weibliche in Angstbildern einer rächenden, verfolgenden und bösen Natur auf die Männer zurückwirken. Dieses weiblich konnotierte Bild einer wilden Natur verdankt sich nicht selten der paranoiden Wiederkehr des zuvor aggressiv Verdrängten in den Formen rächender Gewalt. Solche Gewalt abzufangen und einzubinden, um die Macht der Vernunft für Männer wie für Frauen zu sichern, war das erklärte Ziel der aufklärerischen Geschlechtermoral.

Zum begrifflichen Verhältnis von Gewalt und Macht

Neuere politische Theorien, die sich mit dem Verhältnis von Gewalt, Macht und Herrschaft auseinandersetzen, berücksichtigen das Geschlechterverhältnis kaum mehr. Dennoch wird in ihnen mehr oder weniger verdeckt die Macht der traditionell männlichen Leidenschaft 'Gewalt' ungebrochen herbeizitiert, um die Funktionsweise von Herrschaft zu erklären. Traditionell gilt Macht als ein Unterdrückungsverhältnis, das soziale Hierarchien begründet; als solche ist sie asymmetrisch, latent oder manifest gewaltförmig konstituiert und strukturiert. Nach zwei häufig zitierten Definitionen von Max Weber (1864-1920) (1972, S. 28) bedeutet Herrschaft „die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“, wogegen Macht die Chance bezeichnet, „innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht“. Folglich verweisen beide Begriffe zumindest insofern auf etwas potentiell Gewalttames, als sie durch die Unterstellung vorhandener und angemessener einsetzbarer Zwangsmittel den Willen eines oder mehrerer anderer einschränken und ein Zuwiderhandeln (wie immer indirekt) mit Sanktionen bedrohen.

Doch gegen derartige Theorien, die „Macht als eine Art gemilderte Gewalt“ betrachten und ihr somit eine destruktive Konnotation verleihen, setzt Hannah Arendt (1905-1975) (1970, S. 39) ihre Auffassung von Macht als einer konstruktiven Kraft, die soziale Handlungsmöglichkeiten nicht einschränkt, sondern verstärkt, indem sie die Kräfte Einzelner in einem Gemeinwesen bündelt. Für Arendt ist Macht „allen menschlichen Ge-

meinschaften immer schon inhärent“ (S. 53). Denn sie entspreche, so meint sie, „der menschlichen Fähigkeit“, nicht nur als Einzelner zu agieren, „sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (Arendt 1970, S. 45). Gewalt betrachtet Arendt also lediglich als ein Mittel, das dazu dient, „menschliche Stärke“ zu vervielfachen (S. 47). Sie sei weder tierisch noch triebhaft irrational, sondern instrumental und unterliege einer Zweck-Mittel-Rationalität. Gewalt könne zwar „Macht vernichten“, sei aber „gänzlich außerstande, Macht zu erzeugen.“ (S. 57) Sie entstehe gerade nicht aus Macht, sondern aus Ohnmacht, und zwar dort, „wo Macht in Gefahr ist“. Gewalt wäre demzufolge ein Symptom gesellschaftlicher Desintegrationsprozesse, das auftritt, wenn ein auf kollektiver Übereinkunft beruhendes politisches Handeln zerfällt. Damit rückt Arendt den Begriff der Macht in den Kontext einer politischen Ethik, die gesellschaftliches Handeln auf rein positiv konzipierte Gemeinschaftsbeziehungen gründet und ihnen Gewalt als instrumentell eingesetzte, destruktive Kraft entgegenstellt. Diese destruktive Kraft bedroht oder vernichtet ihr zufolge Macht im Sinne eines auf Gemeinsamkeit ausgerichteten, konstruktiven Handelns.

In ihren Überlegungen zur Macht übersieht Hannah Arendt allerdings, dass dieses Phänomen sich nicht rein handlungstheoretisch konzipieren lässt. Denn es kann zwar manifest physisch durch gewaltsames Handeln in Erscheinung treten, aber es bringt latent immer auch psychische Erscheinungsformen mit sich und erzielt gerade durch sie sehr viel weiter reichende Wirkungen. So impliziert Macht unter den allermeisten Voraussetzungen die Möglichkeit, Gewalt nicht direkt auszuüben, sondern lediglich anzudrohen oder sie in zwischenmenschlichen Beziehungen anzuwenden, um Angst zu erzeugen bzw. vor desintegrativen Tendenzen zu warnen.

In dieser Richtung wäre dann Macht von anderen Formen psychischer bzw. sozialer Beeinflussung nur schwer zu unterscheiden. Die Systemtheorie sucht dem Rechnung zu tragen und das Problem abstrakter zu fassen. Sie will den Nachweis führen, dass Macht wie Geld, Wahrheit und Liebe in der Dimension des Handelns als ein symbolisch generalisiertes Medium der Kommunikation aufgefasst werden kann. Als solches dient sie zur Abgleichung unterschiedlicher Bedürfnisse und Motive zwischen beliebigen Interaktionspartnern. Wird Macht



unter diesem relationalen Aspekt einer wechselseitigen Beeinflussung definiert, so muss prinzipiell jedem an einer Interaktion Beteiligten ein gewisses Maß an Macht zugesprochen werden. Das hat eine wie immer weit gehende „Neutralisierung“ der klassischen Annahmen zur Folge. Dies gilt vor allem insofern, als Macht nun nicht mehr unbedingt oder gar unter allen Umständen zur „Brechung“ des Willens von „Unterworfenen“ führt (Luhmann 1975/1988, S. 11f.). Denn sie schließt in ihre Voraussetzungen und Folgen jetzt die (zuweilen sogar selbstschädigenden) Verhaltensdispositionen auch der Machthaber mit ein. Mit ihr kann unter dieser Maßgabe oft wenig mehr als eine Verengung des „Selektionsspielraums“ der am jeweiligen Machtvollzug Beteiligten erreicht werden, also eine Beeinträchtigung ihrer Wahlmöglichkeiten und Handlungsoptionen. Das aber bringt eine (nicht unbedingt gezielte) Einflussnahme auf die Emotionen aller in ein Machtgeschehen Verwickelten mit sich und kann den Charakter peinlicher Rücksichtnahme oder psychischer Hemmungen annehmen oder sogar bis zu destruktiven Zwängen gehen. Solche mehr oder minder diffusen und häufig unbewussten Einflussnahmen haben allerdings oft auch den Zweck, sich die konstruktiven oder produktiven Kräfte, also die Macht anderer anzueignen und sie für eigene Ziele zu verwenden. Rücksichtnahmen, Hemmungen und Zwänge sind dann insofern Machtmittel, als sie dazu dienen, andere zu Handlungen zu bewegen, die diese anderen sonst nicht ausführen würden.

Betrachtet man dagegen Machtkonstellationen in ihrer psychischen Dimension genauer, so wird deutlich, dass sie sich keineswegs nur auf interpersonale Beziehungen erstrecken. Sie schließen vielmehr das Selbstverhältnis von Menschen in sich ein. Jeder von ihnen verfügt als Subjekt über ein gewisses Maß an Eigenmacht, ohne das er sich rechtens kaum als Subjekt würde erkennen und als handlungsfähig erweisen können. Dieses reflexive Moment in der Macht der Menschen, ihre „Rückwendung auf sich selbst oder gar gegen sich selbst“ (Butler 1997/2001, S. 9), ist ein entscheidendes Gründungsmoment menschlicher Subjektwerdung. Folglich bleibt im schwer bestimmbaren semantischen Feld der Macht kaum etwas unsinniger als deren Gleichsetzung mit institutioneller Herrschaft. Wer gegen Macht antritt und sie mit Herrschaft verwechselt, der muss sich fragen lassen, ob er denn selbst ohnmächtig sein und bleiben will. In der Tat erweist sich so manche Machtverachtung als Ohnmachtswut oder schlimmer

noch als Ohnmachtssehnsucht. Jede akzeptable Kritik an Macht und Herrschaft sollte mit Nachdruck auf ihre Eigenmacht und Selbstmächtigkeit dringen und sie zu behaupten suchen. Wo dies nicht explizit geschieht droht ein Machtverlust durch abstrakte und folglich selbstschädigende Machtverleugnung. Gerade weil ernstzunehmende Machtkonzepte nicht ohne Berücksichtigung der Eigenmacht aller Beteiligten auskommen, sind an ihnen nicht nur aggressive Bestrebungen, sondern auch widerstreitende libidinös getönte Wünsche und Bedürfnisse zu erkennen. Nur zum Schein ist Macht beiden gegenüber indifferent. Aggressionen und libidinöse Regungen spielen vielmehr in Machtbeziehungen häufig eine bestimmende Rolle - wie auch immer vermittelt.

Und weil das triebhafte Potential menschlicher Beziehungen seinen Ursprung auch in der zweigeschlechtlichen Anlage und Entwicklung des Menschen hat, sind die Beziehungen zwischen den Geschlechtern dazu prädestiniert, als ein gesellschaftlicher Ort zu dienen, an dem Macht sich in besonderer Weise konstituiert und perpetuiert. Der Umstand, dass Menschen als Männer und als Frauen in Erscheinung treten, bietet eine scheinhafte Rechtfertigung dafür, die libidinösen und aggressiven Beziehungen zwischen ihnen durch ein wie immer geartetes Machtgefälle zu begründen. Nur zu plausibel scheint dann darüber hinaus die Zuordnung jeweils eines der beiden Geschlechter zu einer der Triebphären, die dann von der jeweils anderen getrennt sein soll. Auf diese Weise lässt sich eine trügerische Naturalisierung von männlicher Macht und weiblicher Gegenmacht erreichen. Sie kann den Anschein fragloser Geltung umso nachdrücklicher beanspruchen, als sie sich als kulturell geprägtes Triebgeschehen kaum zu erkennen gibt.

Fazit

Lange schon, spätestens aber durch die Neue Frauenbewegung, hat sich das Bild der „friedfertigen Frau“ (Margarete Mitscherlich 1987) als eine Vorstellung entlarvt, die der Sicherung patriarchaler Herrschaft dient und Emanzipation beeinträchtigt. Ebenso können Versuche, eine der beiden Triebphären (die Libido oder den Destruktionstrieb) ausschließlich einem der beiden Geschlechter zuzuordnen als ideologische Konstruktionen gelten, die meist dazu dienen, Männer als mächtig und Frauen als ohnmächtig hinzustellen. Die Entsubjektivierung und Entmächtigung von Frauen wird



vom Mythos, von der Religion sowie von der Ethik begonnen und von der Politik, den Rechtssystemen und den Ideologien der kulturellen Ordnung fortgesetzt. Indem man ihnen ihre gleichwertige geschlechtliche Macht aberkannte, indem man ihnen die Leidenschaftlichkeit bestreitet, werden Frauen nach wie vor entsubjektiviert. Eine Variante dieser Entsubjektivierung wurde im vorliegenden Aufsatz nachgezeichnet: Am Begriff des Wilden wurde zu zeigen versucht, wie Theorien, Vorstellungen und Bilder, die das ungezügelte, aggressiv triebhafte allein den Männern zuweisen, dazu dienen, Frauen aus der Sphäre gesellschaftlicher Macht auszugrenzen und sie zugleich so einzubinden, dass sie dadurch indirekt die Vormachtstellung von Männern in der Gesellschaft sichern.

Mit Hobbes und Freud wurde davon ausgegangen, dass die Selbstbannung von zuvor ungezügelter Aggression die politische Ordnung, die kulturellen Normen und Werte sowie die Gemeinschaftsbindungen vor einem ungehemmten Ausbrechen destruktiver Wildheit sichert. Weil aber diese Triebe in jedem Einzelnen wie in der politischen Gemeinschaft stets latent vorhanden sind und wirksam bleiben, muss die destruktive Wildheit, die der politischen Macht in der Gesellschaft zur Entstehung verhilft, als eine fortdauernde Bedrohung jeder staatlichen Ordnung erscheinen. Das, so sollte deutlich werden, zeigen die tradierten Vorstellungen des Wilden oder der Wildheit. Einerseits bilden sie eine symbolische Verdichtung all dessen, was diese Ordnungen von innen oder von außen gefährdet; insofern überleben in ihnen Reste des jeder Kultur zugrunde liegenden Gewaltpotentials. Andererseits versuchen gerade anthropologische Theorien der Aufklärung gegen ein solches sprengendes Potential einen moralisch geläuterten Begriff des Wilden zu behaupten und die ungezügelter Leidenschaft in die politisch-gesellschaftliche Ordnung zu integrieren.

Im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert sahen Publikationen zur Natur der Geschlechter, die sich unter anderem auf die politische Philosophie und Anthropologie von Hobbes sowohl wie Rousseau beriefen, die zivilisatorisch induzierte Wildheit der geschlechtlichen Liebe als Bedrohung der bürgerlichen Moral und ihrer Gesetze an. Dabei galt ihnen die Sinnlichkeit der Männer als größer, wilder und mächtiger als die der Frauen. Die Aufklärung versuchte, die sinnliche Verführung zur Wildheit, die für den Mann von der Frau ausgeht, nicht

nur moralisch zu bannen und in ihrem Gewaltpotential zu entschärfen, sondern sie auch so zu sublimieren, dass sie im Sinne einer Sicherung kultureller Macht von Männern genutzt werden konnte. Macht erwächst dann nicht mehr aus einem direkten Gewaltverhältnis zwischen den Geschlechtern, sondern aus der wechselseitigen Bannung des in den Trieben eingelagerten Gewaltpotentials. Leidenschaften werden eingesetzt, um Gewalt zu verhindern bzw. im Zaum zu halten und die gesellschaftlichen Beziehungen harmonistischen Moralvorstellungen unterzuordnen.

Im 18. und frühen 19. Jahrhundert verfolgte die Koppelung von Tugend und Sinnlichkeit im Geschlechterverhältnis das Ziel, Frauen wie Männer psychisch auf das Sozialverhalten und die Affektkontrolle zu orientieren, die zur Aufrechterhaltung der patriarchalen Herrschaft in Gesellschaft und Staat notwendig schienen. Heute übernehmen in vielen Staaten Religion und Kulturindustrie diese Aufgaben. Wenn das Wilde klar einem der beiden Geschlechter zugewiesen wird, kann das andere Geschlecht einen scheinbar von aller Destruktivität freien, durch und durch moralisch kultivierten Bereich symbolisieren, das Bild einer von aller Gewalt geläuterten, in sich zurückgenommenen Macht, die rein aus Vernunft und Moral Bestand zu haben scheint. Mit der Destruktivität bleibt dann die reale, gewaltbereite Macht auf Seiten der Männer konzentriert, während die Macht der Frauen darin bestehen soll, die männliche Gewaltbereitschaft zu neutralisieren, indem sie durch ihre eigene Unterordnung männliche Gewaltausbrüche verhindern.

So wurden Frauen über ihre sexuellen wie sozialen Beziehungen zu Männern in eine auf den Privatbereich abstellende Geschlechterpolitik eingebunden, die einer moralisch-psychologischen Absicherung männlicher Herrschaft in der Öffentlichkeit diene. Dabei galten sie aber zunehmend als Trägerinnen geschlechtsspezifischer Eigenmacht: Dabei galt das weibliche als das Geschlecht, das seinen wilden Trieben und Leidenschaften nicht unterworfen schien, sondern dazu fähig sein sollte, diese in gesellschaftlich und moralisch akzeptierte Formen der Liebe zu verwandeln, die Wildheit der Männer zu zähmen und zugleich ihre Leidenschaften denen der Männer unterzuordnen. Doch gerade auch aktuelle Versuche von Frauen, sich aus ihren angestammten Rollenklischees zu befreien, indem sie ihre Eigenmacht nutzen, um ihre eigene Kraft zu entfalten, zeigt einmal



mehr, wie aus männlicher Macht weibliche Gegenmacht entstehen kann. Konstruktionen einer triebhaft begründeten Geschlechterdichotomie dienen somit zwar der Festigung männlicher Herrschaft, sie ermächtigen Frauen aber auch, aus ihrer Unterlegenheit moralischen und listigen Gewinn zu ziehen. So sehr sie die Herrschaft des Mannes festigen, indem sie seine Wildheit bändigen, so sehr könnten sie aus dieser Macht über die Triebe auch politisches Kapital schlagen. Würden Frauen versuchen, in den Bildern des Wilden und unter dem Deckmantel einer noch immer wirksamen Geschlechtermoral ihre genuin weibliche Triebhaftigkeit zu entdecken oder zu entbinden, hätte eine andere (auch weibliche) Form politischer Subjektivität eine Chance.

Literatur

- Adelung, Johann Christoph (1811): Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Art. „Wild“, 3. Teil. Wien (B. Ph. Bauer).
- Anonymus (1754): Briefe an einen jungen Prinzen von einem alten Manne, aus dem Schwedischen übersetzt. Leipzig (Bernhard Christoph Breitkopf).
- Arendt, Hannah (1970): Macht und Gewalt. München (Piper).
- Bachtin, Michail M. (1929/1990): Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. Frankfurt/M (Fischer-Taschenbuch-Verlag).
- Basedow, Johann Bernhard (1770): Das Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker. Altona (Cramersche Handlung in Bremen).
- Benjamin, Jessica (1988/1990): Die Fesseln der Liebe: Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Frankfurt/M (Roter Stern).
- Benjamin, Jessica (1989): Herrschaft-Knechtschaft: Die Phantasie von der erotischen Unterwerfung. In: List, Elisabeth / Studer, Herlinde: Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik. Frankfurt/M (Suhrkamp), S. 511-538.
- Benhabib, Seyla (1989): Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie. In: List, Elisabeth / Studer, Herlinde: Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik. Frankfurt/M (Suhrkamp) S. 454-487.
- Brandes, Ernst (1787): Ueber die Weiber, Leipzig (bei Waidmanns Erben und Reich).
- Brunner, Otto/ Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (2004): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Studienausgabe. Band 2 E-G. Band 3 H-Me. Band 7: Verw-Z. Stuttgart (Klett-Cotta).
- Butler, Judith (1997/2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt/M: (Suhrkamp).
- Davis, Natalie Zemon (1965/1987): Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich. Frankfurt/M (Fischer-Taschenbuch-Verlag).
- Ebrecht, Angelika (1996): Zwischen Produktivität und Destruktion. Die psychische Konstitution von Macht und Herrschaft im Geschlechterverhältnis. In: Penrose, Virginia / Rudolf, Clarissa (Hg.): Zwischen Machtkritik und Machtgewinn. Feministische Konzepte und politische Realität. Frankfurt/M (Campus), S. 35-52.
- Ebrecht, Angelika / Bettinger, Elfi (2000): Einleitungssessay. In: Bettinger, Elfi / Ebrecht, Angelika (Hg.): Transgressionen: Grenzgängerinnen des moralischen Geschlechts. In: Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung. Band 5. Stuttgart (Metzler), S. 9-27.
- Ehrenberg, Friedrich (1805/1806): Euphranor. Über die Liebe. Ein Buch für die Freunde eines schönen, gebildeten und glücklichen Lebens. Elberfeld und Leipzig, Erster Theil 1805. Zweyter Theil 1806 (bey Heinrich Büschler)
- Ehrenberg, Friedrich (1807): Handbuch für die ästhetische, moralische und religiöse Bildung des Lebens. Mit besonderer Hinsicht auf das weibliche Geschlecht. Leipzig und Elberfeld (Heinrich Büschler).
- Ehrenberg, Friedrich (1808): Der Charakter und die Bestimmung des Mannes. Ein Gegenstück zu des Verfassers Reden an Gebildete aus dem weiblichen Geschlechte. Leipzig (bei Heinrich Büschler in Elberfeld gedruckt).
- Ehrenberg, Friedrich (1809a): Blätter dem Genius der Weiblichkeit geweiht. Berlin (Karl Friedrich Amelang).
- Ehrenberg, Friedrich (1809b): Weiblicher Sinn und weibliches Leben. Charakterzüge, Gemälde und Reflexionen. Berlin (Maurer).
- Ehrenberg, Friedrich (1815): Das Volk und seine Fürsten. Volkswesen und Volkssinn. Leipzig (Gerhard Fleischer).
- Elias, Norbert (1936/1977): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde. Frankfurt /M (Suhrkamp).
- Fichte, Johann Gottlieb (1796/o.J.): Grundlage des



Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. In: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke [1845-46], Hg. I[mmanuel] H[ermann] Fichte, Bd. 3, Zweite Abtheilung, A. Zur Rechts- und Sittenlehre, Erster Band, Leipzig (Mayer und Müller).

Foucault, Michel (1984): Sexualität und Wahrheit. Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt /M (Suhrkamp).

Freud, Sigmund (1915/1981): Triebe und Triebchicksale. In: Gesammelte Werke. Hg. Anna Freud u.a., Bd. X, 7. Aufl. Frankfurt /M (S. Fischer), S. 209-232.

Freud, Sigmund (1920/1969): Jenseits des Lustprinzips. In: Gesammelte Werke. Hg. Anna Freud u.a., Bd. XIII, 6. Aufl., Frankfurt/M. (S. Fischer), S. 2-69.

Freud, Sigmund (1930/1976): Das Unbehagen in der Kultur. In: Gesammelte Werke. Hg. Anna Freud u.a., Bd. XIV, 5. Aufl. Werke aus den Jahren 1925-1931. Frankfurt /M (S. Fischer), S. 421-506.

Freud, Sigmund (1932/1968): Warum Krieg? In: Gesammelte Werke. Hg. Anna Freud u.a., Bd. XVI, 3. Aufl., Frankfurt /M (S. Fischer), S. 12-27.

Freud, Sigmund (1937/1978): Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: Gesammelte Werke. Hg. Anna Freud u.a., Bd. XVI, 5. Aufl. Werke aus den Jahren 1925-1931. Frankfurt /M (S. Fischer), S. 103-246.

Gerhard, Paul (1798): Worte des Trostes für Weiber, welche schlechte Männer haben. In moralischen Vorlesungen. Leipzig (Günthersche Buchhandlung).

Grimm, Jacob und Wilhelm (2004): Deutsches Wörterbuch. Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung. Frankfurt /M (Zweitausendeins).

Hausen, Karin (1976): Die Polarisierung der Geschlechtscharaktere – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerb- und Familienleben. In: Werner Conze (Hg.) (1976): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen. Stuttgart (Klett), S. 363-393.

Hobbes, Thomas (1651/1980): Leviathan. Erster und zweiter Teil. Stuttgart (Reclam).

Holst, Amalia, geb. von Justi (1802): Ueber die Bestimmung des Weibes zur höhern Geistesbildung, Berlin (bei Heinrich Frölich).

Kant, Immanuel (1764): Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. In: Ders. (1963): Werke in sechs Bänden. Hg. Wilhelm Weischedel. Bd. I: Vorkritische Schriften bis 1768. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), S. 821-884.

Kant, Immanuel (1785): Grundlegung zur Metaphy-

sik der Sitten. In: Ders. (1963): Werke in sechs Bänden. Hg. Wilhelm Weischedel. Bd. IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), S. 11-102.

Kant, Immanuel (1788): Kritik der praktischen Vernunft. In: Ders. (1963): Werke in sechs Bänden. Hg. Wilhelm Weischedel. Bd. IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), S. 105-302.

Kant, Immanuel (1790): Kritik der Urteilskraft. In: Ders. (1963): Werke in sechs Bänden. Hg. Wilhelm Weischedel. Bd. V: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft), S. 233-620.

Kerchner, Brigitte und Gabriele Wilde (1999): Die Politisierung des Körpers. Eine Einleitung. In: femina politica. Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft. 8. Jg. H. 2: Die Politisierung des Körpers. S. 10-17.

List, Elisabeth (1986): Homo politicus – Femina privata? Thesen zur Kritik der politischen Anthropologie. In: Conrad, Judith / Konnertz, Ursula (Hg.): Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik. Tübingen (edition diskord)

List, Eveline (1990): Frauenmacht und Psychoanalyse. In: Graf, Andrea (1990): Zur Politik des Weiblichen: Frauenmacht und -ohnmacht. Beiträge zur Innenwelt und Außenwelt. Wien (Verlag für Gesellschaftskritik), S. 139-147.

Luhmann, Niklas (1975/1988): Macht. Stuttgart (Ferdinand Enke).

Mauvillon, [Jacob] (1791): Mann und Weib nach ihren gegenseitigen Verhältnissen geschildert. Ein Gegenstück zu der Schrift: Ueber die Weiber, Leipzig (Verlag der Dykischen Buchhandlung).

Mitscherlich, Margarete (1987): Die friedfertige Frau. Eine psychoanalytische Untersuchung zur Aggression der Geschlechter. Frankfurt/M (Fischer).

Nietzsche, Friedrich (1872/1958): Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. In: Werke in drei Bänden, Hg. Karl Schlechta. München (Carl Hanser).

Pockels, Carl Friedrich (1792): Fragmente zur Kenntniss und Belehrung des menschlichen Herzens. Zweite Sammlung. (Briefe über die Weiber) Hannover (Schmidt).

Pockels, Carl Friedrich (1797): Versuch einer Charakteristik des weiblichen Geschlechts. Ein Sittengemälde des Menschen, des Zeitalters und geselligen Lebens. Erster Band. Hannover (Ritscher).



Pockels, Carl Friedrich (1805/08): Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines Geschlechts. Ein Gegenstück zu der Charakteristik des Weiblichen Geschlechts. Erster Band 1805. Vierter Band 1808. Hannover (Ritscher).

Pockels, Carl Friedrich (1813): Über Gesellschaft, Geselligkeit und Umgang. Erster Band. Hannover (bei den Brüdern Hahn).

Rauschenbach, Brigitte (2004): Politische Theorie - Ideengeschichte. gender...politik...online.

Rousseau, Jean-Jacques (1755/1978): Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. In: Ders. (1978): Schriften. Hg. Henning Ritter, Bd.1. München und Wien (Hanser), S. 191-302.

Rousseau, Jean-Jacques (1762/1986): Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Stuttgart (Reclam).

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1809/1975): Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Frankfurt /M (Suhrkamp).

Schiller, Friedrich (1793/1993): Über Anmut und Würde. In: Ders. (1993): Sämtliche Werke. Hg. Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert. Bd. 5: Erzählungen, Theoretische Schriften, 9. Aufl. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), S. 433-488.

Schings, Hans-Jürgen (1994): Vorbemerkungen des Herausgebers. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.) (1994): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposion 1992. Stuttgart und Weimar (Metzler), S. 1-6.

Sendak, Maurice (1967): Wo die wilden Kerle wohnen. Zürich (Diogenes).

Sharpe, Lesley (1992): Über den Zusammenhang der tierischen Natur der Frau mit ihrer geistigen. Zur Anthropologie der Frau um 1800. In: Jürgen Barkhoff und Eda Sagarra (Hg.) (1992): Anthropologie und Literatur um 1800. München (Iudicium-Verl.), S. 213-225.

Stein, Gerd (Hg.) (1984): Die edlen Wilden : die Verklärung von Indianern, Negern und Südseeinsulanern auf dem Hintergrund der kolonialen Greuel ; vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Frankfurt/M (Fischer-Taschenbuch-Verlag).

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

Weber, Max (unver./1972): Wirtschaft und Gesell-

schaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen (J.C.B. Mohr).

Wollstonecraft, Maria (1793): Rettung der Rechte des Weibes mit Bemerkungen über politische und moralische Gegenstände. Aus dem Englischen übersetzt. Mit einigen Anmerkungen und einer Vorrede von Christian Gotthilf Salzmann. Erster Band. Schnepfen-thal (im Verlage der Erziehungsanstalt).

Wollstonecraft, Maria (1793/1794): Rettung der Rechte des Weibes mit Bemerkungen über politische und moralische Gegenstände. Aus dem Englischen übersetzt. Mit einigen Anmerkungen von Christian Gotthilf Salzmann. Zweiter Band. Schnepfenthal (im Verlage der Erziehungsanstalt).

Zedler, Johann Heinrich (1748): Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste ... Bd. 61. Halle und Leipzig (Verlegts Johann Heinrich Zedler).

Über die Autorin

Ebrecht, Angelika; Dr. phil.; Diplom Psychologin, Politologin und Germanistin, Psychologische Psychotherapeutin, Privat-Dozentin am Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft der Freien Universität Berlin (Fachbereich Politik und Sozialwissenschaften); Forschungsschwerpunkte: psychoanalytische Sozialpsychologie und Kulturtheorie, Genderforschung, politische Psychologie und Philosophie, kulturelle Anthropologie, ästhetische Theorie und Literaturwissenschaft.

Kontakt

Angelika Ebrecht
Duisburger Straße 7
10707 Berlin
E-Mail: ebrechtang@aol.com