

- Raj, Rita (2002) (Hrsg.): *Women at the Intersection. Invisible Rights, Identities and Oppressions*, New Brunswick: Rutgers University Press
- Riegraf, Birgit (2010): Intersektionen von Ungleichheiten und Differenzen: Kursbestimmung im Nebel zwischen Gesellschaftstheorie und politischem Gestaltungsanspruch, in: Böllert, Karin/Oelkers, Nina (Hrsg.): *Frauenpolitik in Familienhand? Neue Verhältnisse in Konkurrenz, Autonomie oder Kooperation*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 39–55
- Riegraf, Birgit (2008): Anwendungsorientierte Forschung und der Wandel der Wissensordnung zu Geschlecht: Konzeptionelle Annäherungen, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie, Themenheft „Soziologie und Geschlechterforschung“*, 33 (4), S. 62–78
- Riegraf, Birgit/Plöger, Lydia (Hrsg.) (2009): *Gefühlte Nähe – faktische Distanz: Geschlecht zwischen Wissenschaft und Politik. Perspektiven der Frauen- und Geschlechterforschung auf die „Wissensgesellschaft“*, Opladen/Farmington Hills: Budrich
- Sauer, Birgit/Wöhl, Stefanie (2008): *Governing intersectionality. Ein kritischer Ansatz zur Analyse von Diversitätspolitiken*, in: Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli (Hrsg.): *Über Kreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 249–273
- Schiersmann, Christiane (1987): *Computerkultur und weiblicher Lebenszusammenhang: Zugangsweisen von Frauen und Mädchen zu neuen Technologien*. Bundesministerium für Bildung und Wissenschaft, Bad Honnef/Bonn: Vertrieb K.H. Bock
- Schmerl, Christiane (2006): *Und sie bewegen sich doch ... Aus der Begegnung von Frauenbewegung und Wissenschaft*, Tübingen: dgvt
- Scott, Joan W. (2001): *Die Zukunft von gender. Phantasien zur Jahrtausendwende*, in: Honegger, Claudia/Arni, Caroline (Hrsg.): *Gender – die Tücken einer Kategorie*, Zürich: Chronos, S. 39–63
- Scott, Joan W. (1986/1994): *Gender: Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse*, in: Kaiser, Nancy: *Selbst bewusst. Frauen in den USA*, Leipzig: Reclam, S. 27–75
- Verloo, Mieke (2006): *Multiple Inequalities, Intersectionality and the European Union*, in: *European Journal of Women's Studies* 13 (3), S. 211–228
- Villa, Paula-Irene (2003): *Judith Butler*, Frankfurt am Main/New York: Campus
- Walgenbach, Katharina/Eggers, Maureen Maisha/Grohs, Telse S. (2006): *Interdependenzen: Geschlecht, Ethnizität, Klasse. Virtuelles Seminar an der FU Berlin*, Online-Ressource: <http://www2.gender.hu-berlin.de/geschlecht-ethnizitaet-klasse/www.geschlecht-ethnizitaet-klasse.de>
- Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld: Transcript
- Yuval-Davis, Nira/Anthias, Floya/Kofman, Eleonore (2005): *Secure Borders and Safe Haven and the Gendered Politics of Belonging: Beyond Social Cohesion*, in: *Ethnic and Racial Studies* 28 (3), S. 513–535

Anfang und Ende des bürgerlichen Geschlechterdiskurses: Philosophisch-feministische Forschungen zur Autonomie der Frau

Marion Heinz

Einleitung

In Geschlechtertheorien wird kein von der Alltagspraxis getrennter Gegenstandsbereich verhandelt: Sie stehen vielmehr in unmittelbarem oder vermitteltem Konnex zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, indem sie in biografische oder gesellschaftspolitische Prozesse der Selbstverständigung konservierend, retardierend oder forcierend eingreifen. Im *philosophischen* Geschlechterdiskurs wird das Wirkliche in Hinsicht auf seine Vernünftigkeit abgeschätzt und auf den Begriff gebracht, und das setzt voraus, die Prinzipien für die vernünftige Gestaltung und Normierung von Handlungen und Institutionen im Rückbezug auf den Lehrbestand zu erörtern, den die Tradition im Zuge der philosophischen Debatten als bewahrenswert ausgezeichnet hat.²⁸

Wie prägend der philosophische Geschlechterdiskurs für das Selbstverständnis von Individuen und die kurrenten Vorstellungen gesellschaftlicher Ordnung ist, lässt sich im Ausgang von der durch Jean-Jacques Rousseau um die Mitte des 18. Jahrhunderts initiierten bürgerlichen Geschlechtertheorie zeigen. Dieser Diskurs liefert die entscheidenden Parameter für das Gerüst der bürgerlichen Gesellschaft, soweit dieses auf dem für die Stabilität des Staates entscheidenden Ordnungsgefüge von Ehe und Familie errichtet ist. An diesen Leitlinien bürgerlicher Lebensordnung richtet sich nicht nur das alltägliche Bewusstsein von Frauen und Männern aus, sondern an ihnen arbeiten sich auch alle nachfolgenden Theoretiker implizit oder explizit, zustimmend oder ablehnend ab.

Im vorliegenden Beitrag geht es darum, die philosophischen Lehrstücke zur Geschlechtlichkeit des Menschen und zur gesellschaftlichen Ordnung der Geschlechter in wenigen wegweisenden und für die eigene Gegenwart noch relevanten Stationen skizzenhaft präsent zu machen. Nur durch eine solche Selbstvergewisserung im Horizont der Geschichte philosophischer Geschlechtertheorien

28 Die feministisch motivierten Bemühungen um die „Relektüre“ des Kanons der klassischen Texte der Philosophie sind zuerst im angelsächsischen Raum entstanden; das Hörbarmachen der verschwiegenen weiblichen Stimme in der Philosophie der männlichen Meisterdenker hat auch die Relektüre der Klassiker im deutschsprachigen Raum maßgeblich geprägt. Eine Auswahl der mittlerweile selber als Klassiker der feministischen Philosophie zu bezeichnenden Arbeiten: Benhabib (1995), Doyé/Heinz/Kuster (2002) [vgl. in diesem Band die für die hier vorgestellten Überlegungen einschlägigen Beiträge von Kuster und Heinz], Clark/Lange (1979), Lloyd (1984), Shanley/Pateman (1991), Moller Okin (1979), Nagl-Docekal (2001), Nagl-Docekal/Pauer-Studer (1996).

und ihrer Kritik als ideologisches Konstrukt ist den im Zuge des Neoliberalismus entstandenen neuen Ideologemen von weiblichem Subjekt und von Gleichstellung der Frau wissenschaftlich und politisch entgegenzutreten.

Im Zentrum steht damit die Frage nach dem, was Autonomie der Frau heißen kann. Versteht man Autonomie hier im Sinne der alltagssprachlichen Bedeutung als Selbstbestimmung in rechtlicher, politischer und biografischer Hinsicht, so ist der Befund unübersehbar, dass mit der konzeptionellen Grundlegung der bürgerlichen Gesellschaft bei Rousseau Frauen Autonomie in den genannten Hinsichten – dem Postulat der Freiheit und Gleichheit des Bürgers widersprechend – verweigert wird (vgl. Kuster 2009). Diese Ausgrenzung des Weiblichen beruht bei Rousseau darauf, dass der *partikulare* männliche Geschlechtscharakter mit den Attributen dessen ausgestattet wird, was im Aufklärungsdiskurs die normative Auszeichnung des *allgemein* Menschlichen bildet, jenen Attributen also, die als Inbegriff des Geistigen gelten. Es ist nun Wilhelm von Humboldt, dem eine unterschiedene Umwertung zu verdanken ist: Dem Ideal des Menschen entspricht nicht der Mann in seiner die abgehobene Sphäre des Intellekts repräsentierenden Gestalt, sondern es ist das weibliche Geschlecht, welches als das dem Ideal des Menschen entsprechende gedacht wird (vgl. Menze 1993; Vogel 1987: 106–126). Während Rousseau der aristotelischen Linie der Geschlechtertheorien darin folgt, dass er aus dem maßgeblichen Bestimmtsein der Frau durch ihre biologische Natur und dem entsprechenden Mangel an geistigen Fähigkeiten ihre Zuordnung zur Sphäre der Familie begründet, entwirft Humboldt eine neue Konfiguration von Geschlechtscharakteren und Sozialordnung, die zugleich eine Umwertung in der gängigen Bestimmung der Herrschaftsbereiche von Haus und Staat mit sich bringt: Die klassische Zuordnung des eigentlich Menschlichen repräsentierenden Geschlechts zum Staat wird aufgegeben; das überlegene Geschlecht wird dem Haus zugeordnet: Es ist dies eine Konfiguration, die die Sphäre des Staats gegenüber der des Hauses abwertet. Das wahrhaft Humane entfaltet sich im herrschaftsfreien Raum der vom Staat als Herrschaftsgebilde weitestgehend untangiert zu lassenden Gesellschaft. So progressiv nun Humboldts Geschlechterkonzept im Vergleich zu Rousseau erscheinen mag, es gehört gleichwohl noch zum Strang der bürgerlichen Geschlechtertheorie, deren ideologische Grundfigur darin besteht, den Gewinn des Aufklärungsdenkens für die Geschlechterproblematik zu torpedieren: Während es bei Poullain de la Barre (1673: 109) heißt: „Der Geist hat kein Geschlecht“, bemühen sich die Rousseau folgenden Geschlechtertheorien zu demonstrieren, dass und wie der faktische biologische Unterschied der Geschlechter auf die geistig-seelische Verfasstheit des Menschen durchschlägt.

Dies gilt *mutatis mutandis* bis zum Jahr 1949, in dem mit Simone de Beauvoir Buch „Das andere Geschlecht“ ein vollkommen neuer, und doch an die Aufklärungphilosophie vor Rousseau anschließender Typ von Geschlechtertheorie die Arena betritt (vgl. Beauvoir 2002; Galster 2010; Paul 2002: 34 f.). Beauvoirs Epoche machendes Buch markiert den Anfang der sogenannten zweiten Phase feministischer Bewegung, in deren Zuge die Herausbildung feministischer Philosophie erfolgt: Frauen definieren sich selbst explizit als Subjekte politischen Handelns,

fordern den ihnen als Menschen zukommenden rechtlichen und politischen Status in der realen Welt ein und erschließen sich in konsequentem Rückbezug auf ihre emanzipatorischen Interessen auch den Raum wissenschaftlicher, empirischer und philosophischer Erkenntnis. Beauvoirs kritische Einsicht in den ideologischen Charakter vermeintlich natürlicher Geschlechtseigenschaften destruiert nicht nur den gegenaufklärerischen Diskurs, den Rousseau mit seiner Berufung auf die Natur als Quelle normativer Vorgaben für die Geschlechterordnung initiiert hat; Beauvoir begründet auch das feministische Interesse an der ideologiekritischen Analyse der philosophischen Tradition: Deren in zahlreichen Varianten auftretende grundsätzlich herrschaftsstabilisierende Leistung besteht nämlich darin, eine bereits als unvernünftig erkannte vormoderne Ordnung unter Berufung auf Vernunft auf neue Weise und mit fataler Überzeugungskraft für das Gros der Frauen selber zu legitimieren.

1 Rousseau und der Beginn der bürgerlichen Geschlechtertheorie

Rousseaus wegweisende Neuerungen in der philosophischen Grundlegung der Geschlechterordnung erscheinen heute so selbstverständlich und ihre scheinbare theoretische Schlichtheit macht sie unauffällig und damit übersehbar, sodass es gewisser gedanklicher Anstrengungen bedarf, um das allzu Vertraute fremd werden zu lassen und in seinen konstruktiven Mitteln sichtbar zu machen. Als politischer Autor der Neuzeit kann Rousseau nicht – wie es in antiken Geschlechtertheorien der Fall war – die Ordnung des Privaten auf eine teleologisch verfasste Natur gründen. Unter Wahrung des Gleichheitspostulats der Neuzeit gelingt es ihm gleichwohl, die natürliche Geschlechterdifferenz erneut zur Grundlage der Geschlechterordnung zu machen.

Der Kontext für diese Geschlechtertheorie ist die Kulturkritik (vgl. insbes. Reich 1947/2001). Die Übel dieser Welt entstammen Kultur und Zivilisation, und d. h., sie sind als vom Menschen selbst gemachte weder Gott noch der durch ihn geschaffenen menschlichen Natur als solcher zuzuschreiben. Gemessen am Zustand der Natur und der darin sich auslebenden ursprünglichen Natur des Menschen erscheint der Zustand der Kultur als solcher problematisch; Selbstentfremdung, Neid, Pleonexie (Unersättlichkeit) und andere Untugenden sind Folgen des kulturell entwickelten Lebens von Menschen in der Gesellschaft mit anderen. Die kulturelle Entwicklung des Menschen im Sinne des seinem Wesen immanenten Strebens nach Vervollkommnung geht bei Rousseau einher mit einer Aberration, Verfehlung seines Menschseins: Kultivierung steht im Widerspruch zur Moralisierung des Menschen. Mit der Trennung beider Sphären und der Einsicht in die von Wissenschaft und sogenannten verfeinerten Sitten ausgehenden Gefährdungen ergibt sich – verkürzt gesprochen – ein neuer zu normierender Bereich, eben die Kultur selber. Die praktische Philosophie hat sich nicht mehr nur mit den

Prinzipien moralischen Handelns und denen der Einrichtung von Staat und Haus zu befassen (vgl. Cassirer 1998: 32 ff.); zu thematisieren sind auch Sitten, Meinungen, Geschlechterverhältnisse, Kindererziehung, Theater als die in einer Kultur wirksamen, die Ausbildung des moralischen Menschen maßgeblich beeinflussenden gesellschaftlichen Faktoren.

Die richtige Einrichtung des Geschlechterverhältnisses wird von Rousseau als für das Gedeihen menschlichen Zusammenlebens und für das Gelingen des Lebens von Individuen gleichermaßen bestimmendes Ordnungsgefüge erkannt und wird als solches – nicht weniger als der Staat – einer philosophischen Neubegründung unterzogen. Grundlegend für die Geschlechterproblematik ist das fünfte Buch von Rousseaus „Emile“, in dem Rousseau zur Begründung der vernünftigen Ordnung der Geschlechter den antiken Theorien vergleichbar die Geschlechterdifferenz in Ansatz bringt. Es gehe darum, so Rousseau, Identität und Differenz von Mann und Frau zu bestimmen, damit sie „ihren Platz in der physischen und geistigen Ordnung ausfüllen“ (Rousseau 1963: 719) können. Anders als die antiken Vorgänger sieht sich Rousseau der Aufgabe entzogen, die Relevanz der Geschlechterdifferenz für die soziale und politische Verortung von Menschen eigens zu begründen. Auch Vorklärungen wie die, welche Bedeutung dieser mit allem tierischen Leben geteilte Unterschied für das spezifisch Menschliche, die rationale Seele, haben könne, sind für Rousseau offensichtlich uninteressant. Er geht von der Dichotomie zweier Klassen von Eigenschaften aus: solchen, die allen Menschen gemeinsam sind, den sogenannten Gattungseigenschaften, und solchen, durch die sich Menschen unterscheiden in Männer und Frauen, das sind die sogenannten Geschlechtseigenschaften. Die logische Differenz von gemeinsamen und differenten Merkmalen wird also verbunden mit der inhaltlichen Bestimmung der Klasse differenter Eigenschaften als Geschlechtseigenschaften. Das den Menschen als Menschen zukommende Gemeinsame, ihre Gattungsbestimmtheit, bleibt inhaltlich unbestimmt. Unangesehen dessen, als was die Gattung des Menschen genau zu definieren ist, bedeutet diese anscheinend harmlose Neuvermessung von Identität und Differenz in Bezug auf Menschen, dass jede Differenz zwischen Menschen als geschlechtsbedingt anzusehen ist, und das wiederum bedeutet, dass auch intellektuelle, emotionale und moralische Eigenschaften als grundsätzlich durch den Geschlechtsunterschied betreffbare oder betroffene erscheinen. Mit diesen Verschiebungen wird zugleich das Menschsein logisch als Gattung und die Geschlechterdifferenz als grundlegender, Art bildender Unterschied in Ansatz gebracht, der sogar die Gattungseigenschaft selbst, die Vernunftfähigkeit, zu affizieren vermag. „Mensch“ ist nicht mehr – wie etwa bei Platon und Aristoteles – unterste Art, *species infima*; vielmehr werden jetzt Mann und Frau als Arten des Menschseins konstituiert, die einen jeweils besonderen Endzweck, eine ihnen jeweils eigene Bestimmung zu erfüllen haben. Kennzeichnend für die bürgerlichen Geschlechtertheorien ist diese Konzeption von maßgeblich, durch ihren Geschlechtscharakter bestimmten Subjekten, durch die – das neuzeitliche Gleichheitspostulat unterlaufend – die hierarchisch strukturierte Geschlechterordnung der bürgerlichen Gesellschaft legitimiert wird. Dabei wird sogar das männliche Geschlecht als das von

Natur defizitäre vorgestellt, womit zwar einerseits sein notwendiges weibliches Komplement sogar aufgewertet ist. Der physischen, genauer gesagt sexuellen Überlegenheit der Frau entspricht jedoch auf der anderen Seite die mangelhafte Ausprägung ihres Vernunftcharakters, woraus dann – dem vormodernen Muster folgend – die Notwendigkeit der Unterordnung des Weiblichen in privater und öffentlicher Sphäre – zum Zweck des biologischen Erhalts der Gattung und der Stabilität einer unentfremdeten Gesellschaft gleichermaßen – philosophisch begründet wird.

Die Pointe dieser „bürgerlichen“ Geschlechtertheorie besteht aber darin, dass der Gleichheitsdiskurs verändert werden kann, indem die Gleichheit zur Gleichwertigkeit umgedeutet wird und so die in ihrer Differenz als gleich wert behaupteten Geschlechter zugleich als komplementär aufeinander bezogene Teile eines Ganzen gedacht werden können. Frauen sind „andere“ Menschen, sie sind primär Geschlechtswesen und sekundär Vernunftwesen; damit ist aber das männliche Gegenstück implizit als diejenige Art gesetzt, die dem tradierten Gattungsbegriff des Menschen entspricht, oder als Mensch im eigentlichen Sinne. Paradox formuliert: Der Mann ist die die Gattung repräsentierende Art. Ungeachtet der politisch korrekt vertretenen Gleichheit von Männern und Frauen als Menschen und ungeachtet der wortreich beschworenen funktionalen Gleichwertigkeit der Geschlechter als dynamisch aufeinander bezogene Glieder eines organischen Ganzen, ist der alte Vorzug des Mannes, das eigentliche Menschsein zu repräsentieren, bewahrt. Kaschiert unter den neuen argumentativen Zurüstungen kann dieses Theorem weiterhin zur Stütze der sozialen und politischen Degradierung der Frau dienen, ohne zum Skandalon zu werden.

2 Wilhelm von Humboldt und die Umwertung der Geschlechterhierarchie

Das demonstriert bereits der knapp ein halbes Jahrhundert später durch Wilhelm von Humboldt vollzogene Bruch mit diesem Dogma, der das weibliche Geschlecht – die klassischen Hierarchien umkehrend – als überlegene Ausprägung des Menschseins begreift und – ebenfalls entgegen der philosophischen Tradition – die als höherwertig definierten Subjekte der Sphäre des Hauses zuordnet und aus der des Staates und der Öffentlichkeit ausschließt. So revolutionär Humboldt in dieser Hinsicht auch ist, setzt er doch die von Rousseau eröffnete Linie bürgerlicher Geschlechtertheorien fort, in der die Geschlechterdifferenz als Grund für fundamental verschiedene Gestalten des Menschseins reklamiert und für ihre Einweisung in die verschiedenen Bereiche der sozialen Ordnung in Ansatz gebracht wird. Eine Übereinstimmung mit Rousseau ist auch darin zu konstatieren, dass der Geschlechterdiskurs sich systematisch mit einem kulturkritischen Diskurs verbindet – mit der Diagnose von Defiziten, die der kulturellen Entwicklung geschuldet sind und entsprechenden kulturphilosophischen Vorschlägen zu ihrer Beseitigung.

Anknüpfend an Rousseau, aber zugleich auf den Schultern Kants stehend, nehmen Denker wie Humboldt und Schiller die eigene Gegenwart zeit- und kulturkritisch wahr, und sie wissen ihre Deformationen als Entfremdung, Vereinseitigung, Uniformierung, Fragmentierung wirkmächtig zu beschreiben. Diesen Denkern kommt es – vereinfacht gesagt – darauf an, ein philosophisches Rüstzeug zu entwickeln, das verspricht, den von Kant in Ansatz gebrachten hehren Vernunftforderungen Eingang in die empirische Welt zu verschaffen. Dies gilt ihnen nicht als abstraktes philosophisches Problem: Im Kontext der französischen Revolution wird gerade das praktisch-politische Interesse zur treibenden Kraft für die Philosophen.²⁹ Den Missständen einer Übergangsgesellschaft zwischen Ancien Régime und Etablierung einer funktional ausdifferenzierten bürgerlichen Gesellschaft ist im Rückbezug auf Prinzipien Kantischer Philosophie zu begegnen, um letztendlich den Weg des Fortschreitens der Menschheit insgesamt zum Besseren zu ebnet.

Dazu freilich bedarf es über Kant hinausgehender Theoriepotenziale, solcher nämlich, die es ermöglichen, den Übeln der eigenen Zeit, ihren Spaltungen, Entzweiungen und Reduktionen, etwas entgegenzusetzen, das Einheit auf höherer Ebene verspricht. Es gilt, das Geistige mit dem Sinnlichen im Menschen zur Versöhnung zu bringen, Möglichkeiten einer Erziehung oder Bildung des Menschen zu begründen, die Harmonie seiner widersprüchlichen Natur als Vorschein und als Voraussetzung vernunftbestimmten Lebens gelingen lassen kann. Nun ist es vor allem die in verschiedenen Disziplinen wie Naturphilosophie, Anthropologie, Ästhetik und Sozialphilosophie durchdeklinierte Geschlechtertheorie, aus der Humboldt die den Gefährdungen der Autonomie des Menschen entgegenwirkenden Potenziale zu gewinnen sucht. Nicht eine zum System ausgearbeitete philosophische Vernunft – wie bei Hegel und in den Systemen der Philosophie des deutschen Idealismus – verspricht für Humboldt Rettung aus den Entzweiungen; die Kraft, sich nicht in der „Entfremdung zu verlieren“, ist für ihn im menschlichen Leben und seinen kulturellen Manifestationen selbst zu suchen.

Dahinter steht ein Denken, das im Rückgriff auf ein philosophisches Konzept von organischem Leben die Versöhnungs- und Vereinigungsmotive der nachfolgenden Generation auf seine Weise präfiguriert: Am Lebendigen als Einheit von Körper und Seele, von Stoff und Form, hat sich das Denken zu orientieren, um den das Humane bedrohenden Spaltungen der Gegenwart entgegenarbeiten zu können. Das Prinzip der organischen Natur bestimmt Humboldt als Lebenskraft; deren Modifikation, der Bildungstrieb, vollbringt mit der Erweckung roher Materie zum Leben ebenso wie mit der Ausbildung und Erhaltung des Lebendigen eine der menschlichen Tätigkeit und ihrem höchsten Produkt, der Kunst analoge Leistung (vgl. Humboldt 1960a: 288). In der verwandelnden Aneignung von Kants *Kritik der Urteilskraft* sucht Humboldt nach eigenen Möglichkeiten, die Dualismen von Natur und Kunst, von Sinnlichkeit und Verstand zugunsten eines integrativen, als organisches Leben konzipierten Ganzen zu überwinden.

²⁹ Vorbild für diese Ausbildung eines neuen Selbstverständnisses der Philosophie als Kraft der politischen Aufklärung war Karl Leonhard Reinhold (vgl. Stolz 2010).

Es ist dieser Rekurs auf organische, teleologisch auf Herstellung von Unendlichkeit ausgerichtete Kräfte, der für Humboldts Geschlechtertheorie das Fundament darstellt, und die Naturphilosophie ist der Ort, an dem die konstitutive Bedeutung der Geschlechterdifferenz für die als unendliches Wirken endlicher Kräfte definierte Natur in einer auch für den Menschen gültigen Weise demonstriert wird. Denn Natur und Geist sind eben nicht kartesisch als Gegensätze, sondern als durch einheitliche Kräfte und Gesetze bestimmte und zusammen erst ein Ganzes konstituierende Teile gedacht. Es ist unleugbar, „dass die physische Natur nur ein großes Ganzes mit der moralischen ausmacht, und die Erscheinungen in beiden nur einheitlichen Gesetzen gehorchen“ (Humboldt 1960a: 271).

Der für das Sein und Werden der Natur unverzichtbare Begriff des Geschlechts „in seiner völligen Allgemeinheit“ bezeichnet nichts anderes, „als eine so eigentümliche Ungleichartigkeit verschiedener Kräfte, dass sie nur verbunden ein Ganzes ausmachen, und ein gegenseitiges Bedürfnis, diess Ganze durch Wechselwirkung in der Tat herzustellen“ (ebd.: 269).

Organische Kräfte sind wirkend und leidend zugleich, wobei Leiden jedoch nicht als reine Passivität, sondern als Rückwirkung, d. h. als durch anderes Wirken bedingtes eigenes Wirken zu denken ist. Von diesem Begriff der organischen Kraft aus entwickelt Humboldt zunächst angelehnt an das natürliche Phänomen der Zeugung ein Argument für die Notwendigkeit geschlechtlicher Differenzierung: Geschlechtliche Differenzierung ist für Humboldt Signum der Endlichkeit organischer, leibgebundener Kräfte, deren aktives und passives Vermögen nur im Nacheinander der Zeit realisierbar ist. „Hier nun beginnt der Unterschied der Geschlechter: Die zeugende Kraft ist mehr zur Einwirkung, die empfangende mehr zur Rückwirkung gestimmt“ (ebd.: 277f.).

Die Identifizierung von „zeugend, wirkend“ mit männlich bzw. von „empfangend, rückwirkend“ mit weiblich lässt das alte aristotelische Muster der Geschlechterdifferenz anklingen. Diese Traditionslinie wird noch deutlicher, wenn die männliche Kraft als Form bzw. Seele und die weibliche Kraft als Stoff gekennzeichnet wird (vgl. ebd.: 284f.). Die Substanz der aristotelischen Geschlechtertheorie ist jedoch grundlegend revidiert. In Humboldts Konzeption der Geschlechterdifferenz ist die Kluft zwischen weiblichem Stoff und männlicher Form insofern überwunden, als sich beide Kräfte gar nicht hinsichtlich ihres Vermögens unterscheiden. Verschieden ist allein die Richtung ihres Wirkens, und d. h. bloß die Orientierung auf Wirkung oder Rückwirkung differiert (vgl. ebd.: 290). Der Gedanke der prinzipiellen Gleichheit männlicher und weiblicher Kraft in dem Sinne, dass jede Kraft der Wirkung und Rückwirkung fähig ist, wobei jedoch in der männlichen Kraft das Moment des Wirkens, in der weiblichen das Moment der Rückwirkung primär ist, ist in Humboldts Geschlechterkonzeption von eminenter Bedeutung: Nur weil jede Kraft prinzipiell als Ganzes von Momenten konstituiert ist, wird ihre vereinseitigende Zuständlichkeit als Mangel empfunden und so zum Grund eines Bedürfnisses oder einer Sehnsucht, sich mit dem komplementären Part zu verbinden, um die als Anlage gegebene Ganzheit auch aktual herzustellen. Mit diesem Gedanken adelt Humboldt die Vereinigung der

Geschlechter als innige und notwendige Verbindung, die sich nicht einem äußeren Zweck wie dem der Fortpflanzung, sondern der inneren Beschaffenheit des Wesens der Verbundenen verdankt (vgl. ebd.: 270, 279, 291). Geschlechtlichkeit ist demzufolge nicht nur definiens der Endlichkeit, sondern zugleich Ausdruck und Ermöglichungsgrund der dem Endlichen möglichen Unendlichkeit: die in einem Seienden als Anlage gegebene Einheit des Gegensätzlichen verliert sich notwendig in Einseitigkeit und Endlichkeit, um zu höherer produktiver Einheit in Gestalt der Verbindung der Gegensätze, und d.h. zu einer das Endliche überwindenden Versöhnung überzugehen.

Isoliert man im Gedankenexperiment die geschlechtlich definierten Kräfte voneinander, zeigt sich: Das Wirken jeder Kraft für sich würde die Natur vernichten (vgl. zum Folgenden ebd.: 285 f.). Uneingeschränktes Wirken männlicher Kraft führt zu Trennung und Zerstörung, uneingeschränktes Wirken weiblicher Kraft zu untätiger Beharrlichkeit unterschiedsloser Einheit. Die als reine Wirksamkeit oder Energie gefasste männliche Kraft ist Prinzip der Zerstörung in mehrfachem Sinne: Sie zerstört ohne Rücksicht auf seine Eigenheit den mit ihr zu vereinigen Stoff; sie zerstört, was sich ihr entgegenstellt und tendiert durch unausgesetztes Tätigsein zur Selbsterstörung. Die sanftere, als Rückwirkung bestimmte weibliche Kraft hingegen ist Prinzip der Erhaltung und Verbindung: Sie schont die zu assimilierende Materie in ihrer Besonderheit und erhält sich selbst in minder intensiver, aber ausdauernder Tätigkeit. Und nur die Wechselwirkung von männlicher und weiblicher Kraft ermöglicht die Unbeschränktheit der Natur. Diese naturphilosophischen Vorgaben werden nun als Humboldts Anthropologie fundierende Elemente fruchtbar; sie gehen über seine Bildungstheorie in die Geschlechtertheorie ein, welche die Vorstellung sozialer Ordnung maßgeblich bestimmt.

Den „wahren Zweck des Menschen“ bestimmt Humboldt als Vervollkommnung, genauer als „höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen“ (Humboldt 1960b: 64). Die maximale Ausbildung von Kräften, so jedoch, dass sie sich zu einem harmonischen Ganzen fügen, setzt nach Humboldt zweierlei voraus: Freiheit und „Mannigfaltigkeit der Situationen“ (ebd.). Unter Freiheit ist nicht nur negativ die Absenz von äußerem Zwang, sondern auch positiv die selbstbestimmte Wirksamkeit der Individuen zu verstehen. Weil die Individuen als solche beschränkt sind, erstens, indem sie sich auf mehrere Gegenstände richtend ihre innere Energie schwächen und zweitens, indem sie nicht die ganze Fülle menschlicher Vollkommenheit, sondern nur einen Teil repräsentieren, bedarf es zur Erreichung des Ideals maximaler Bildung zweierlei: Das Individuum hat seine je und je entwickelten Kräfte in den Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überspannenden *einen* Lebenszusammenhang zu integrieren, um damit seine inneren Potenziale zu steigern. Diese durch Integration von ausgebildeten Fähigkeiten erworbene Identität nennt Humboldt Charakter. Der kontinuierlichen Anreicherung durch Vereinigung eigener sukzessiv entwickelter Kräfte korrespondiert die Bereicherung durch die von anderen ausgeprägten Vollkommenheiten. Bildung durch Aneignung fremder Vollkommenheiten vollzieht sich als Wechsel-

spiel von Innigkeit und Selbstständigkeit, von Aufgeschlossenheit für das Andere und Fähigkeit zur Verwandlung in Eigenes, und erst der gebildete Mensch kann sich seiner Freiheit bewusst werden und sich demgemäß selbst im prononcierten Sinne zum Handeln bestimmen. Bildung ist mithin zur Realisierung von Freiheit unabdingbar, und zwar Bildung in der von Humboldt gemeinten Bedeutung einer spezifischen Form von Tätigkeit: Sie ist Tätigkeit im Sinne der Entfaltung, Auswicklung innerer Potenziale durch Formierung eines vorgegebenen Stoffs, sodass dessen Vollkommenheiten in der ihm verliehenen neuen Form wiederum das Innere des tätigen Subjekts bereichert. Da dieser Bildungsbegriff in der Vorstellung organischen Lebens fundiert ist, erstreckt er sich auch auf den Umgang mit der äußeren Natur: Diese kann als lebendige nicht zum bloßen Gegenstand materieller Aneignung werden, sondern in der Formierung der Natur gilt es, deren Leben aneignend zu bewahren. Telos dieses Bildungsprozesses ist die Herstellung von Individualität, deren Ausprägung zur nie vollendbaren Aufgabe wird. Der Begriff der Individualität wird für Humboldt zu einer anthropologischen Kategorie, die er der aufklärerischen Vorstellung des durch seine Vernunft ausgezeichneten abstrakt allgemeinen Menschen entgegensetzt; in dem Maße, in dem der Mensch alle seine Fähigkeiten entfaltet, wird er zum Individuum, das in der Lage ist, sich ein Maximum der der Menschheit überhaupt möglichen Vollkommenheiten anzueignen. So bildet er sich idealiter zum Menschen schlechthin, und die als Summe aller menschlichen Vollkommenheiten verstandene Menschheit kann ihrerseits als Individuum, als *ein* Mensch vorgestellt werden (vgl. Humboldt 1960b: 68).

Im Rahmen dieser Bildungstheorie entfaltet Humboldt nun seine Lehre von der Ehe als Vorform und Katalysator der Höherentwicklung der Menschheit zu der Gesellschaft als apolitischer, herrschaftsfreier Form der Vergemeinschaftung. Zur Realisierung seines wahren Zwecks, d.h. zur Selbstperfektionierung bedarf es des Austauschs mit anderen Menschen. Dieser stellt sich für Humboldt als ein komplexes Wechselverhältnis von innerem und äußerem Sein dar: Das Innere des zur Einheit eines Charakters durchgebildeten Menschen stellt sich im Äußeren dar und durch die Wahl geeigneter äußerer Situationen setzt sich der Prozess der Selbstvervollkommnung fort (vgl. ebd.: 78). „Das höchste Ideal des Zusammenstehens menschlicher Wesen wäre mir dasjenige, in dem jedes nur aus sich selbst, und um seiner selbst willen sich entwickelte. Physische und moralische Notwendigkeit würde diese Menschen schon noch an einander führen“ (ebd.: 67).

Die Ehe, verstanden als „[e]ine Verbindung von Personen beiderlei Geschlechts, welche sich gerade auf die Geschlechtsverschiedenheit gründet“ (ebd.: 78) ist für Humboldt das Paradigma und die Keimzelle einer solchen herrschaftsfreien Vereinigung von Menschen: „Durch Verbindungen also, die aus dem Innren der Wesen entspringen, muss einer den Reichtum des andren sich eigen machen. Eine solche charakterbildende Verbindung ist, nach der Erfahrung aller, auch sogar der rohesten Nationen, z.B. die Verbindung der beiden Geschlechter.“ (ebd.: 65).

Humboldt reklamiert die Geschlechterdifferenz als den die sinnlich-vernünftige Natur des Menschen als solche zum Ausdruck bringenden Unterschied. Durch die Vereinigung der Geschlechter entsteht also jene Dynamik, die sich der Verschie-

denheit der das Menschsein als Ganzes bestimmenden Teile, des primär Sinnlichkeit repräsentierenden Weiblichen mit dem insbesondere Vernunft repräsentierenden Männlichen verdankt – einer Dynamik, die die Ganzheit der menschlichen Natur im Wechselspiel von Innerem und Äußerem zur Darstellung und Entfaltung bringt.

Die Stereotypen der Geschlechtscharaktere werden mithin von Humboldt konserviert, aber völlig neu bewertet, sodass das traditionelle Schema, wonach der Mann das Paradigma des Menschseins ist, durchbrochen wird: „die Weiber [sind] eigentlich dem Ideale der Menschheit *näher*, als der Mann“ (ebd.: 80).

Diese Aufwertung des Weiblichen ist eine Folge der Neubewertung der Sinnlichkeit, d. h. der Rezeptivität: Wenn das Ideal der Menschheit, die maximale Ausdifferenzierung und zugleich harmonische Ausbildung von Kräften, nur durch Aneignung der Vollkommenheit anderer erreichbar ist, dann ist das auf Rezeptivität angelegte weibliche Geschlecht bevorzugt. Indem das weibliche Geschlecht in der Lage ist, vieles aufzunehmen, es aber zugleich in sich zu bilden und als so geformtes weiterzugeben, erfüllt es eher als das männliche das Ideal des Menschen (vgl. ebd.). Aber nur dem Zusammenwirken der Geschlechter verdanken sich Kultivierung und Versittlichung der Menschheit.

Die Vorstellungen nun, die Humboldt zur Art dieses Zusammenwirkens entwickelt, zeigen die Grenzen seines Geschlechterkonzepts auf. Der spezifische Geschlechtscharakter der Frau kann sich nach Humboldt nämlich nur unter günstigen gesellschaftlichen Verhältnissen entwickeln. Denn zufolge ihrer „Reizbarkeit“ und ihrer auf innere Einheit angelegten Natur ist die weibliche Kraft tendenziell gefährdet, durch äußere Missverhältnisse in ihrem Inneren bedroht. Nur die Arbeitsteilung der Geschlechter entlang der Trennung von oikos und polis, von Privatem und Öffentlichem, sodass das Weibliche in dem nicht auf Kampf und Durchsetzung gerichteten Schonraum des Hauses den genuinen Ort seiner Wirksamkeit findet, schafft die optimalen Voraussetzungen zur gedeihlichen Entfaltung seines Wesens.

Die von Rousseau konzipierte Auffassung der Ehe als essentiell auf der Sittlichkeit der Frau basierende Institution, der sich die zur Aufrechterhaltung bürgerlicher Gesellschaft erforderliche Moralisierung des Mannes und der Menschheit verdankt, greift Humboldt verwandelt auf. Dem Wirken der spezifisch weiblichen, zur Aneignung des Fremden und zur Weitergabe des durch Bildung im Inneren geläuterten Anderen prädestinierten Kraft verdanken sich in erster Linie die Höherentwicklung und der Zusammenhalt der Gesellschaft. Die spezifische Einheit der Geschlechtsgemeinschaft – jedes Geschlecht ist das Ganze, da es aber nur eines seiner Momente aktualisiert, strebt es nach Verbindung mit dem anderen, um (sich im Anderen ergänzend) seine Endlichkeit zu überwinden – denkt Humboldt als Paradigma der Gesellschaft, die in der ehelichen Gemeinschaft bereits in nuce vorliegt. Die Gesellschaft als natürliche, teleologisch auf Selbstbildung gerichtete Vergemeinschaftung von Menschen wird zum Gegenbild des Staates, der die Beziehung der Menschen auf äußere, rechtliche Verhältnisse reduziert: In dem Maße, als die Gesellschaft in der herrschaftsfreien Geselligkeit der ehelichen und

familialen Gemeinschaft, der Wirksphäre der Frau, ihren Grund hat, hat dieser Staat sich abgeschafft, und die Gesellschaft als Sphäre des Privaten, der Produktion und des Warenaustauschs hat bei Humboldt eigentlich keinen Ort. Als Privatsphäre wird vielmehr jener Bereich konzipiert, den die Gesellschaft in ihrem Innern und als Gegenpol zur Sphäre des Markts errichtet, eben der Bereich von Ehe und Familie, den Humboldt nicht nur als herrschaftsfreie Sphäre der Selbstverwirklichung von Mann und Frau vorstellt, sondern der für ihn dank seiner Prägung durch das Weibliche zum entscheidenden Katalysator der Bildung der Menschheit wird.

Mit Blick auf Simone de Beauvoir, die den bürgerlichen Geschlechterdiskurs beendet, muss das Urteil über die emanzipatorischen Intentionen dieses Konzepts eher kritisch ausfallen. Die auf der Differenz der Geschlechtercharaktere fußende bürgerliche Geschlechtertheorie wollte durch den Gedanken der Komplementarität für sich einnehmen: Weil diese Komplementarität Wechselseitigkeit impliziert, wird das aufklärerische Gleichheitspostulat nicht nur nicht verletzt, sondern es gilt sogar die Höherstellung der Frau, die dieser dank ihres erzieherischen und kultivierenden Wirkens zukommt – eine Höherstellung, die nicht einfach als Umkehrung der traditionellen männlichen Suprematie gedacht werden kann. Vor dem Hintergrund des Beauvoir'schen Neuansatzes fragt es sich freilich, ob in diesen Vorstellungen die alten Herrschaftsverhältnisse in Wahrheit nicht konserviert werden, wenn auch in verschleierter Form: Das Wirken der Frau wird in den Schonraum des Hauses verbannt, und dieser Schonraum wird von dem in den Konkurrenzkämpfen der bürgerlichen Gesellschaft sich behauptenden Ehemann als sein Eigentum erworben und geschützt – dies lässt das aristotelische Verständnis des oikos nicht wirklich hinter sich, sondern etabliert es für die bürgerliche Gesellschaft neu. Zwar gilt das Haus nicht mehr – wie in der Antike – als Ort schamhaft zu verbergender bloßer Reproduktion, sondern als Stätte der Bildung und herrschaftsfreier Geselligkeit, aber da es in seiner rein kompensatorischen Funktion durch die männliche Welt ernötigt wird, ändert sich strukturell nichts: Der Gedanke einer befreiend-verändernden Rückwirkung der weiblichen Sphäre auf die männliche bleibt ungedacht.

3 Beauvoir und das Ende des bürgerlichen Geschlechterdiskurses

Das umstürzende Resultat von Beauvoirs Geschlechtertheorie ist die Einsicht in die kulturelle Bedingtheit und geschichtliche Gewordenheit der Geschlechtscharaktere, verdichtet in ihrem viel zitierten Diktum: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“ (Beauvoir 2000: 334). Schon damit ist die bis dato bestehende Kontinuität bürgerlicher Geschlechtertheorien durchbrochen. Beauvoirs Frontstellung gegen die als natürlich deklarierte Geschlechterdifferenz und die auf dieser fußenden Platzierung von Männern und Frauen in der sozialen und politischen

Ordnung manifestiert sich aber vollends darin, dass sie zufolge der Einsicht in die Gemachtheit der Geschlechterdifferenz auch die Segregation von Individuen am Leitfaden des Geschlechts als Formen der Entfremdung des Menschen verurteilen muss. Die Geschlechtskategorie als ideologisches Instrument der Verhinderung vollen Menschseins zu erkennen, bedeutet demnach das Ende von Geschlechtertheorien im Sinne programmatischer Leitideen zur Bestimmung des Menschen als Individuum. Auf dem Boden der existenzialistischen Ethik und einer spezifischen Anverwandlung von Hegels Anerkennungslehre arbeitet Beauvoir folgerichtig eine neue Form philosophischer Thematisierung der Geschlechterverhältnisse aus, die zu Recht humanistischer Feminismus genannt wird. Mann und Frau sind nämlich zuerst Menschen, d. h. leibliche, zur freien Selbstbestimmung in unablässig sich transzendierenden Entwürfen ihrer selbst befähigte Subjekte. Diese Wesensbestimmung freier Subjektivität haben bislang weder Männer, noch viel weniger aber Frauen realisieren können. Von Mann und Frau zu sprechen, heißt daher von einseitigen, reduzierten, von sich selbst und voneinander entfremdeten hierarchisch geordneten Gestalten des Menschseins zu reden. Während es dem Mann nicht gelungen ist, seine Leiblichkeit als das seinen Subjektstatus bedrohende Natürliche zu integrieren, sodass er es absplattet und in Gestalt der Frau als „träumender Natur“ zu externalisieren und dadurch beherrschbar zu machen sucht, hat die Frau überhaupt noch keinen Subjektstatus erreicht. Erklärungsbedürftig für Beauvoir ist insbesondere, warum die Frau bislang bloß als Immanenz, d. h. als den Subjektstatus verfehlendes Anderes männlicher Transzendenz oder als Objekt des männlichen Subjekts wirklich geworden ist.

Formal kann durchaus eine gewisse Übereinstimmung zwischen Beauvoir und Humboldt festgestellt werden: Es geht ihr wie Humboldt um die Freisetzung der dem Menschen als Menschen zukommenden Potenziale, um die Aufhebung von Entfremdung und die Befreiung von Individuen und Gesellschaft, in deren Zentrum auch für Beauvoir das Gelingen der Geschlechterbeziehungen steht. Der wesentliche Unterschied zu Humboldt besteht aber in Folgendem: Während für Humboldt die natürliche Beschaffenheit der Geschlechter und ihr in der Natur vorgezeichnetes Verhältnis den Ansatzpunkt für ein den Krisen der Gegenwart entgegenwirkendes Korrektiv darstellen, ist für Beauvoir das geschichtlich vorfindliche Geschlechterverhältnis selbst Grund und Ausdruck fundamentaler Entfremdung, deren Aufhebung folglich verlangt, die auf der Geschlechterdifferenz begründete bürgerliche Geschlechterordnung zu überwinden. Auch für Beauvoir sind die Geschlechter komplementär aufeinander bezogen, aber nicht als gelungene Verbindung, sondern im Gegenteil: Auf den Begriff gebracht ist damit die real vorliegende Fehlform ihres Verhältnisses, eine wechselseitige Obstruktion dessen, wozu sie das ihnen gemeinsame Humanum aufruft, nämlich sich als Menschen im Sinne leiblich-vernünftiger, sich entwerfender Subjekte zu verwirklichen. Dem aufgeklärten Blick zeigt sich die Komplementarität der Geschlechter als Komplizenschaft der Unterdrückung und Verhinderung von Freiheit, indem einer dem anderen die volle Anerkennung vorenthält und damit sein eigenes situiertes Subjektsein verhindert. Zu überwinden ist diese Lage nur durch Vermittlung der einen

Gestalt reduzierten Menschseins mit ihrem Gegenstück: Die Frau hat sich ihrer abgründigen Freiheit zu stellen, um zum vollgültigen Subjekt werden zu können, der Mann hat seine Leiblichkeit mit seiner Freiheit zu vermitteln, damit aus Männern und Frauen Menschen werden. Sinn macht diese Befreiung von den Geschlechterstereotypen für Beauvoir freilich nur im Kontext einer Befreiung von den der sozioökonomischen Sphäre inhärenten Entfremdungen. Ohne eine grundlegende Transformation der Produktions- und Konsumtionsbedingungen würde sich die zum Subjekt gewordene, und damit auch zu ökonomischer Selbstständigkeit gelangte Frau bloß neuen Versklavungsmechanismen, nämlich denen der kapitalistischen Ökonomie, ausliefern.

Beauvoir kehrt also zum „alten“ emanzipatorischen Gleichheitsdiskurs der Aufklärung zurück. Um Frauen aus ihrer Immanenz, d. h. ihrer Gebundenheit an das Geschlecht befreien zu können, ist dessen „Natürlichkeit“ als Effekt der gesellschaftlichen Verhältnisse zu entlarven. So gesehen ist Beauvoir Feministin und ihre Philosophie ist keine politisch neutrale Reflexion auf Gender als ungeschichtlicher Kategorie ubiquitärer gesellschaftlicher Stratifikation. Gleichwohl ist diesem Feminismus zu Recht das Attribut humanistisch zuzuerkennen, denn die Selbstbefreiung der Frau zum Menschsein geht nicht zufällig mit der Möglichkeit einher, dass auch das Männliche des Mannes obsolet wird, also zugunsten des wahrhaft übergeschlechtlich Humanen aufgegeben werden kann.

4 Endlich befreit und erneut versklavt? Überlegungen zur Autonomie der Frau heute

Die Forderungen der Feministinnen des 20. Jahrhunderts sind heute weitgehend erfüllt: In politischer und rechtlicher Hinsicht ist Gleichheit von Frauen und Männern hergestellt; in gesellschaftlicher und ökonomischer Hinsicht holen Frauen langsam, aber doch stetig auf. Beurteilt man den Status quo aber im Lichte von Beauvoirs Überlegungen zur Befreiung der Frau, ist durchaus Skepsis angebracht. Die dem neoliberalen Zeitgeist geschuldeten Erfordernisse zur Ausbildung multipler Funktionalität sprechen der Idee des Humanen und dem damit einhergehenden Gedanken personaler Identität Hohn. Schlimmer noch: Der sogenannte „neue Feminismus“ geht mit dem Zeitgeist konform (vgl. die Debatte in der ZEIT 2008 sowie Klaus 2008: 176–186).

Die in der bürgerlichen Sozialordnung geltende Norm der Heterosexualität, an der sich das Selbstverständnis von Individuen und die Ordnung des Privaten orientiert haben, löst sich – nach dem Befund von Psychologen und soziologisch informierten Sexualwissenschaftlern (vgl. Sigusch 2005) – im Zuge der Modernisierung auf. Zu beobachten ist dies nicht nur an Phänomenen wie Transsexualität oder an der Vervielfältigung von Geschlechtern (von Butler [1991] geradezu propagiert als Mittel der Befreiung von der sogenannten „Zwangsheterosexualität“ und ihren repressiven Folgen), an der heute verbreiteten Form von Patchwork-

Familien und der Zulässigkeit gleichgeschlechtlicher Ehen einschließlich der rechtlichen Möglichkeit, Kinder zu adoptieren: Es handelt sich um einen Vorgang, der das Gegenverhältnis der Geschlechter überhaupt auslöscht und für Michel Foucault beim total sexuierten, quasi neutralen übergeschlechtlichen Körper endet.

Diese Phänomene lassen sich zeitdiagnostisch als Erosion jener Formen von Identitätsbildung erklären, die wir traditionell als Grundlage von Ordnungsfunktionen verstehen: Die Zugehörigkeit zu einem biologischen Geschlecht, das sich definiert aus der Polarität zu einem gegengeschlechtlichen Anderen, stiftet ebenso wie die Zugehörigkeit zu ethnischen oder kulturell definierten Kollektiven Identitäten, die die individuelle Identität mit bestimmen und einfärben.

Wenn nun Modernisierung heißt, dass traditionelle Ordnungen dieser Art überflüssig oder gar dysfunktional werden, dann verbindet sich mit der Entlassung der Individuen aus solchen vormals verbindlichen Lebensordnungen eine Form von Individualisierung, welche die einst bürgerlich-emanzipatorische Bedeutung verabschiedet hat. Individualität heißt nicht mehr: in Ich-Stärke fundierte Selbstidentität; nicht die kritische Aneignung gesellschaftlicher Normen ist geboten, sondern die Anpassung an und die Konformität mit Anforderungen, die mit vermeintlich neutralen, subjektfreien Systemfunktionen gesetzt sind. Deren paradoxe Leistung besteht in der funktionsadäquaten Auflösung der eigenen Individualität, der Fragmentierung der selbstbewussten Subjektivität im Sinne einer totalen Flexibilität und Fungibilität.

Vor dem Hintergrund dieses zeitdiagnostisch aufgezeigten Befundes zeigen sich die Erwartungen, die an die Entgrenzung vormals getrennter Sphären geknüpft sind, als illusorisch: So wenig die Auflösung der Geschlechterdualität die Freisetzung der Individuen aus den Zwängen geschlechtsspezifischer Rollenerwartungen mit sich bringt, d. h. die Bildung autonomer Individuen fördert, die in der selbstbewussten Aneignung gesellschaftlicher Normen ihre Ich-Stärke im Medium der Intersubjektivität gewinnen, so wenig führt die Entdifferenzierung der geschlechtskonnotierten Sphären des Privaten und des Öffentlichen dazu, dass beide Sphären in der wechselseitigen Aneignung der Potenziale der jeweils anderen beginnen, den Bereich zu erschließen, der – in der Sprache der Aufklärung – als der universelle des wahrhaft Humanen zu bezeichnen wäre.

Die mit der Befreiung der Gesellschaft der Warenproduzenten aus staatlichen Direktiven sich festsetzende Trennung von „bourgeois“ und „citoyen“, von Wirtschaftsbürger und Staatsbürger, des legitimen Bereichs egoistischer Interessenbefriedigung von dem Bereich, den das Politische als Sphäre des allgemeinen Willens auszeichnete – diese das soziopolitische Denken des 19. Jahrhunderts bewegenden Entgegensetzungen scheinen heute dem fraglosen Primat des Ökonomischen gewichen zu sein. Dass diese Sphäre – einst als bloßes Mittel im Streben nach dem „guten“, d. h. am Maße dessen, was menschliches Leben heißen könnte, gelungenen Leben verstanden – heute Selbstzweck geworden ist und das menschliche Leben zum bloßen Überleben, zur bloßen („transzendenzfreien“) Reproduktion regrediert, wird in kulturkritischen Zirkeln beklagt, aber als Naturgeschick hin- genommen.

Angesichts der Entdifferenzierung vormals getrennter geschlechtsspezifisch bestimmter Lebensbereiche kann unter dem Imperativ der Anpassung an die funktionalistisch definierten Parameter des ökonomischen Systems die geforderte Gleichheit nur die nach den gleichen geschlechtsneutralen Startbedingungen für ein allseits störungsfreies systemkompatibles Funktionieren bedeuten.

Wenn diesem Befund nicht resignativ begegnet werden soll, kann die hier vorgetragene Überzeugung nicht überraschen: Aus dem aufgeklärt humanistischen Feminismus theoretische Impulse zur Wiedergewinnung normativer Konzepte von Freiheit und Gerechtigkeit zu entwickeln, die den versklavenden Ideologemen des Zeitgeistes („Jeder ist seines Glückes Schmied“, „Das Glück ist mit dem Tüchtigen“) entgegenwirken, ist kein antiquiertes Projekt.³⁰

Literaturliste

- Benhabib, Seyla (1995): *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Aus dem Amerikanischen von Katharina Menke, Frankfurt am Main: Suhrkamp (Originalausgabe: (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York/London: Routledge)
- Cassirer, Ernst (1998): *Die Einheit des Werkes von Jean Jacques Rousseau*, Köln: Dinter
- Clark, Lorene M. G./Lange, Lynda (Hrsg.) (1979): *The Sexism of Social and Political Theory, Women and Reproduction from Plato to Nietzsche*, Toronto: University of Toronto Press
- de Beauvoir, Simone (1949/2000): *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, aus dem Französischen übersetzt von Aumüller, Uli/Osterwald, Grete, Hamburg: Rowohlt (Originaltitel: *Le Deuxième Sexe*)
- Doyé, Sabine/Heinz, Marion/Kuster, Friederike (Hrsg.) (2002): *Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Reclam
- Galster, Ingrid (2010): *Französischer Feminismus: Eine Verbindung im Streit*, in: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hrsg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, 3. erw. und durchges. Aufl., Opladen: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 45–51
- Heinz, Marion (2002a): *Humanistischer Feminismus. Simone de Beauvoir: Das andere Geschlecht*, in: Doyé, Sabine/Heinz, Marion/Kuster, Friederike (Hrsg.): *Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Reclam, S. 422–429
- Heinz, Marion (2002b): *Idealisierung des Weiblichen. Wilhelm von Humboldt: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, in: Doyé, Sabine/Heinz, Marion/Kuster, Friederike (Hrsg.): *Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Reclam, S. 283–295
- Humboldt, Wilhelm von (1960 a): *Ueber den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur*, in: Flitner, Andreas/Giel, Klaus (Hrsg.): *Wilhelm von Humboldt: Werke in 5 Bänden, Bd. 1: Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung

³⁰ Sowohl unter philosophiegeschichtlichen als auch unter systematischen Gesichtspunkten ist der Band von Ludwig/Sauer (2009) ein wertvoller Beitrag. Sabine Doyés Skizzen zur Vorbereitung eines Forschungsprojekts konnte ich für die Überlegungen des letzten Teils einsehen und verwenden.

- Humboldt, Wilhelm von (1960b): Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, in: Flitner, Andreas/Giel, Klaus (Hrsg.): Wilhelm von Humboldt: Werke in 5 Bänden, Bd. 1: *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung
- Kiyak, Mely (2008): „Und was ist mit uns?“ In: ZEIT-online. Kultur, Online-Resource: <http://www.zeit.de/2008/28/Feminismus> (28. 11. 2010)
- Klaus, Elisabeth (2008): Antifeminismus und Elitfeminismus – Eine Intervention, in: *Feministische Studien* Heft 2/2008, Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 176–186
- Kuster, Friederike (2009): *Rousseau – die Konstitution des Privaten: zur Genese der bürgerlichen Familie*, Berlin: Akademie
- Kuster, Friederike (2002): Die Erfindung des bürgerlichen Geschlechts. Jean-Jacques Rousseau: *Emile oder Über die Erziehung*, in: Doyé, Sabine/Heinz, Marion/Kuster, Friederike (Hrsg.): *Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Reclam, S. 158–164
- Lloyd, Genevieve (1984): *The Man of Reason. Male and Female in Western Philosophy*, London: Methuen
- Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit (Hrsg.) (2009): *Staat und Geschlecht. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen*, Baden-Baden: Nomos
- Menze, Clemens (1993): *Wilhelm von Humboldt. Denker der Freiheit*, Sankt Augustin: Comdok
- Moller Okin, Susan (1979): *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press
- Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.) (2001): *Feministische Philosophie: Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer
- Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer, Herlinde (Hrsg.) (1996): *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Paul, Heike (2002): „Artikel: Beauvoir“, in: Kroll, Renate (Hrsg.): *Metzler-Lexikon Gender Studies. Geschlechterforschung: Ansätze, Personen, Grundbegriffe*, Stuttgart: Metzler, S. 34 f.
- Poullain de la Barre, François (1673): *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, Paris: Chez Jean du Puis (2. Aufl. 1676)
- Reich, Klaus (2001): *Staatsrecht und Ethik bei Rousseau*, in: Baum, Manfred/Rameil, Udo et al. (Hrsg.): *Klaus Reich Gesammelte Schriften*, Hamburg: Meiner, S. 200–214
- Rousseau, Jean-Jacques (1963): *Emile oder über die Erziehung*, hrsg., eingeleitet und mit Anmerkungen von Rang, Martin, Stuttgart: Reclam
- Shanley, Mary Lyndon/Pateman, Carol (Hrsg.) (1991): *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge: Polity Press
- Sigusch, Volkmar (2005): *Neosexualitäten. Über den kulturellen Wandel von Liebe und Perversion*, Frankfurt am Main/New York: Campus
- Stolz, Violetta (2010): *Geschichtsphilosophie bei Kant und Reinhold*, Würzburg: Königshausen & Neumann
- Vogel, Ursula (1987): „Humboldt and the Romantics: Neither Hausfrau nor Citoyenne“, in: Kennedy, Ellen/Mendus, Susan (Hrsg.): *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche*, Brighton: Palgrave Macmillan, S. 106–126

Zum Verhältnis von Gewalt und Geschlecht: Entwicklungen und Perspektiven der soziologischen Geschlechterforschung

Mechthild Bereswill

Einleitung

In seinem Buch „Phänomene der Macht“ entwickelt der Soziologe Heinrich Popitz (1992: 43 ff.) das Begriffspaar der „Verletzungsmächtigkeit“ und „Verletzungsoffenheit“ und vertritt die Ansicht, dass alle Menschen über die Möglichkeit verfügen, andere zu verletzen und durch andere verletzt zu werden. Macht, in letzter Konsequenz ausgeübt durch unmittelbare, physische Gewalt, ist somit an die Aktionsmacht der einzelnen Gesellschaftsmitglieder gebunden, deren Möglichkeiten, sich verletzungsmächtig oder verletzungsoffen zu zeigen und zu erleben, durch die Chancenstrukturen und die soziale Ordnung einer Gesellschaft bestimmt werden. Verletzungsmächtigkeit und -offenheit korrespondieren dabei stets miteinander, insofern „[d]ie Verletzbarkeit des Menschen durch den Menschen [...] nicht aufhebbar [ist]“ (ebd.: 44).

Lesen wir die anthropologische Prämisse von Popitz, dass der Mensch Gewalt zur Durchsetzung seiner Interessen einsetzen kann, aber nicht muss, und alle Menschen sowohl Opfer- als auch Täterpositionen einnehmen können, aus einer geschlechtertheoretischen Perspektive, fällt ins Auge, dass die soziale Ordnung einer Gesellschaft für ihn keine Geschlechterordnung ist. Diese Leerstelle seiner machttheoretischen Perspektive auf Gewalt hat Teresa Wobbe schon 1994 diskutiert und darauf hingewiesen, dass im Kontext soziokultureller Deutungssysteme von Zweigeschlechtlichkeit unterschiedliche „leibgebundene Subjektpositionen“ hervorgebracht werden, die handlungsleitend sind im Umgang mit der Verteilung von Verletzungsmächtigkeit und Verletzungsoffenheit zwischen den Geschlechtern (vgl. ebd.: 191).

Mit anderen Worten: „Der Mensch“, von dem bei Popitz die Rede ist, erlangt seine Aktionsmacht im Zusammenhang einer symbolischen Ordnung der Geschlechter, die Frauen und Männern nicht gleichermaßen Spielräume im Umgang mit Macht und Gewalt zugesteht. Frauen und Männer sind deshalb nicht quasi naturgemäß Opfer oder Täter aufgrund ihrer Geschlechtszugehörigkeit oder ihrer körperlichen Konstitution. Sie nehmen solche Positionen vielmehr ein (oder weisen sie zurück), weil der gesellschaftliche Umgang mit Macht und Gewalt Teil der gesellschaftlichen Organisation von Geschlechterverhältnissen ist.

Dennoch ist auch im 21. Jahrhundert die Gewaltforschung im soziologischen Mainstream noch erstaunlich „geschlechtervergessen“ (Dackweiler 2003: 49). Geschlecht, genauer die soziale Ordnung der Geschlechter, gerät allenfalls als Sonderthema, nicht aber als grundlegendes Strukturmerkmal von gesellschaftli-

Barbara Rendtorff/Claudia Mahs/
Verena Wecker (Hrsg.)

Geschlechterforschung

Theorien, Thesen, Themen
zur Einführung

Verlag W. Kohlhammer