

MARION HEINZ

## Zur Konstitution vergeschlechtlichter Subjekte bei Rousseau

### 1. Biographie

Jean-Jacques Rousseau wird am 28.6.1712 in Genf als Sohn einer wohlhabenden Genfer Uhrmacherfamilie geboren. „Ich kostete meiner Mutter das Leben, und meine Geburt war mein erstes Unglück“ – so kommentiert Rousseau den Tod seiner Mutter wenige Tage nach seiner Geburt in seinen *Bekenntnissen* (1782). Bis zu seinem 16. Lebensjahr bleibt Rousseau in Genf; angeregt durch seinen Vater beginnt schon das Kind mit intensiver Lektüre von zeitgenössischen Romanen, Geschichtswerken und klassischer Literatur.

Im Haus von Mme. De Warens, seiner Mentorin und späteren Geliebten, wird Rousseau veranlasst, zum Katholizismus zu konvertieren, und hier kann er sich erstmals gründlich mit Musik beschäftigen. Im Jahr 1740 geht Rousseau als Hauslehrer nach Lyon; während dieser Zeit verfasst er eine Schrift zur Pädagogik (*Projet pour l'Éducation*) und entwickelt ein neues musikalisches Notationssystem. Unterbrochen durch seinen Aufenthalt in Venedig – als Sekretär des französischen Botschafters (1743/44) – lebt Rousseau seit 1742 in Paris, wo er in Kontakt mit den musikalischen (Rameau) und philosophischen Größen der Zeit, insbesondere mit Diderot und d'Alembert, später auch mit D'Holbach, Melchior Grimm und Condillac tritt. Die preisgekrönte Akademie-Schrift *Sur les sciences et les arts* von 1750 macht Rousseau mit einem Schlag berühmt. In den folgenden Jahren verfasst Rousseau seine philosophischen Hauptschriften, den sog. zweiten *Discours sur l'inégalité parmi les hommes* und im selben Jahr 1755 den für die politische Philosophie und Ökonomie des 18. Jahrhunderts folgenreichen Artikel *Économie ou Oeconomie (morale et politique)*; nach dem auch für die philosophische Geschlechtertheorie bedeutsamen *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (1758) und dem Roman *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761) erscheinen seine Epoche machenden, die politische Philosophie und die Pädagogik gleichermaßen auf neue Fundamente stellenden Arbeiten *Du contrat social* und der sogenannte Erziehungsroman *Émile ou de l'éducation* gleichzeitig im Jahr 1762. Die radikale Religions- und Gesellschaftskritik dieser Schriften führt zur Anklage des Pariser Parlaments und zum Beschluss der

Verhaftung, Flucht und Exil lassen Rousseau bis zu seinem Tod am 2.7.1778 nicht mehr zur Ruhe kommen.

## 2. Kurze Bemerkung zur Rezeption von Rousseaus Geschlechtertheorie

Rousseaus Geschlechtertheorie ist im Kontext feministischer Philosophie mit unterschiedlicher Perspektivierung der relevanten Disziplinen Anthropologie und Rechts- bzw. Staatsphilosophie breit diskutiert worden; im Vordergrund stand zunächst das emanzipatorische Interesse, die von Rousseau erfundene sog. bürgerliche Geschlechtertheorie in ihrem ideologischen Charakter transparent zu machen (vgl. dazu Doyé/Heinz/Kuster 2002 und Kuster 2004; zur Forschungsliteratur vgl. Lange 2002; Kuster 2005). Die Aufgabe, den Kanon wieder zu lesen,<sup>1</sup> wird inzwischen neu akzentuiert durch die Intention, der Eigenlogik der untersuchten Theorie verstärkt Rechnung zu tragen und ihre Stellung im philosophiegeschichtlichen Kontext nach dem Fortschritt ihrer Problembewältigung zu beurteilen. In der Absicht einer so verstandenen Korrektur männlich dominierter Philosophiegeschichtsschreibung, die sich einseitig mit der Ordnung des Staates unter Vernachlässigung der Familie auseinandergesetzt hat und damit die an die Wertung der Geschlechter gebundene Wertung der Herrschaftsbereiche Haus und Staat noch einmal auf der Ebene der Forschung reproduziert hat, galt es, die weiter reichende Frage nach dem Verhältnis beider Ordnungen zu thematisieren. Diese Aufgabenstellung hat Friederike Kuster in ihrer 2005 veröffentlichten Studie *Rousseau – Die Konstitution des Privaten. Zur Genese der bürgerlichen Familie* entwickelt und bearbeitet. Im Mittelpunkt steht die Rekonstruktion von Rousseaus Theorie der Familie – unter Berücksichtigung der mehr oder weniger geschlossenen Untersuchungen im 2. *Discours* und im *Émile* unter Einbeziehung der in der *Nouvelle Héloïse* in literarischer Form gebotenen Überlegungen zur Familien- und Geschlechterthematik (vgl. Kuster 2005, 13).

Im Fokus des vorliegenden Beitrags steht die Analyse der argumentativen Strategien zur Begründung von Mann und Frau als maßgeblich durch ihren Geschlechtscharakter bestimmter Subjekte und des daraus resultierenden Geflechts ihrer wechselseitigen Abhängigkeiten. Rousseaus Innovationen auf diesem Feld der Geschlechteranthropologie in ihrer Relevanz für die politische Philosophie zu erörtern, ist die Absicht des letzten Teils. Hier geht es zunächst um die Frage danach, mit welchen Gründen Rousseau, der die angeborene Freiheit des Menschen emphatisch wie kein Philosoph vor ihm zur Geltung gebracht hat, die Hälfte dieser Subjekte, die Frauen, vom Staatsbürgervertrag ausschließen konnte. In welchem Verhältnis die im *Émile* erarbeitete Geschlechterordnung zu den anderen Konzeptionen von Ordnung, die Gegenstand der praktischen Philosophie Rousseaus sind – der in der Ethik behandelten moralischen und der politischen Ordnung des Staatsrechts –, steht, ist das abschließend nur skizzenhaft aufzunehmende Problem,

---

<sup>1</sup> Re-reading the canon ist der Untertitel der von Mary Lyndon Shanley und Carole Pateman herausgegebenen Reihe *Feminist Interpretations of ...*

in dem sich die alte Frage nach der Einheit von Rousseaus disparaten Werken neu artikuliert.

### 3. Die Konstitution geschlechtlich differenzierter Subjekte und die Architektonik der Geschlechterordnung im *Émile*

Am Anfang des fünften Buches seines Erziehungsromans *Émile* entwickelt Rousseau die grundlegenden Parameter differenztheoretischer Geschlechtertheorien; die hier gebotenen neuen Begründungen des Geschlechterdualismus als Prinzip der Geschlechterordnung und als Grundlage einer neuen Konzeption von Familie werden zum Paradigma einer ganzen Epoche, für die Theoriebildungen der Folgezeit nicht minder als für das familienpolitische Leitbild des Bürgertums bis zum 20. Jahrhundert.

Die Weichen stellenden Veränderungen des begrifflichen Instrumentariums sind ebenso raffiniert wie unauffällig, und verdienen auch im Zusammenhang mit der durch feministische Philosophie und Wissenschaft inzwischen vielseitig ausgearbeiteten politischen Kritik noch theoretische Aufmerksamkeit und analytische Anstrengung. Wie schon Platon und Aristoteles geht es auch Rousseau darum, Identität und Differenz von Mann und Frau zu bestimmen, um einen Maßstab dafür zu haben, wie sie „ihren Platz in der physischen und geistigen Ordnung ausfüllen“ können (vgl. *Émile*, 385).

Zunächst einige wenige Vorklärungen zur Fragestellung: Der Begriff „Platz“ meint hier in Analogie zur räumlichen Bestimmung eines in der dreidimensionalen Ordnung des Raumes definierten Punktes oder Ortes, die in der logischen und ontologischen Ordnung eines Systems definierte Position (vgl. *Émile*, 14, 56, 183, 261, 289ff., 353; Burgelin 1961). Als ein nach Prinzipien erzeugtes, und deshalb vollständig gegliedertes Ganzes, weist dieses jedem möglichen Element vorweg eine Stelle in einem seiner Teile an. Wie seine Vorgänger geht Rousseau von der Annahme eines vernünftig geordneten Ganzen der Natur aus (vgl. *Émile*, 264, 286, 311, 321). Die Natur ist als vollständiges Ganzes von Zwecken vorgestellt, und sofern die Teile mit einem Gesamtzweck und folglich untereinander zusammenstimmen, handelt es sich um ein harmonisches Ganzes. Der Platz eines Seienden ist mithin durch seine Position in der Hierarchie aller Mittel-Zweckbeziehungen, d. h. in der Kette der Wesen (vgl. ebd., 60) und zugleich funktional durch seinen Beitrag zum qualitativ bestimmten Gesamtzweck definiert. Die Überzeugung, dass jeder Teil einen spezifischen Beitrag zum Zweck des Ganzen leistet, ist für Rousseau durchaus vereinbar mit dem skeptischen Eingeständnis, dass dieser Endzweck seinem Inhalt nach menschlicher Erkenntnis entzogen ist (vgl. ebd., 278, 285f.). Unstrittig ist nur der aus der stoischen Tradition übernommene Gedanke, dass das Ganze ebenso wie die Teile Selbsterhaltung als inhaltlich gänzlich unbestimmten und in diesem Sinne formalen Zweck beabsichtigen (vgl. ebd., 288).

Rousseaus Verständnis der Natur unterscheidet sich von einer aristotelischen Idee des Kosmos als eines teleologischen, hierarchisch geordneten Ganzen von Wesenheiten, deren Erkennbarkeit in der ersten Wissenschaft, der Metaphysik, sicher gestellt wird, auch durch eine metaphysik- oder philosophiekritische Erkenntnislehre. Nur im Ausgang und auf der Grundlage von empirischer Erkenntnis sind Vernunft Einsichten zu erreichen, die im *Émile* freilich nicht einmal mehr als Philosophie, sondern als Inhalt natürlicher Reli-

gion auftreten (*Émile*, 275ff.). Für die Erkenntnis des Menschen als Gattung, im *zweiten Discours*, und als Einzelwesen, im *Émile*, sind daher genetische Verfahren – Naturgeschichte im ersten, Ontogenese im zweiten Fall – zu verwenden. Das, was etwas ist, muss aus dem, wie es geworden ist, und d. h. aus den zeitlichen, kausalen und sonstigen Relationen, in denen es zu beobachten ist, erschlossen werden. „Ich beurteile die Ordnung der Welt, obwohl ich ihren Zweck nicht kenne, weil es zur Beurteilung der Ordnung genügt, die Teile untereinander zu vergleichen, ihr Zusammenwirken und ihre gegenseitigen Beziehungen zu beobachten und deren Harmonie zu erkennen.“ (*Émile*, 286) Damit verlagert sich der Fokus von der Substanz auf die Relationen, die Rousseau der stoischen Auffassung entsprechend als Gesetze der natürlichen Ordnung versteht; die grundlegende Gliederung der Natur in die physische und geistige Ordnung selbst nimmt indessen den cartesischen Substanzdualismus auf (vgl. ebd.): Sich bewegende materielle, durch Passivität bestimmte Körper machen die physische Ordnung aus, die geistige Ordnung besteht aus immateriellen, durch Verstand und Willen ausgezeichneten, aktiven und freien Wesen.

Interessant wird Rousseaus Insistieren auf Lehrstücken traditioneller teleologischer Ontologie freilich erst im Kontext seiner Kulturkritik, und relevant sind diese vor allem in Hinsicht auf die menschliche Praxis und Lebensführung, für Ethik und Geschlechtertheorie. Es ist gerade die überaus moderne Erfahrung vom Verlust orientierender Verortung des Menschen im vernünftigen Gefüge der Welt in seiner Gegenwart, die Rousseaus Bemühungen um die Wiedergewinnung dieses Horizontes motiviert. Nach Rousseau ist der Mensch im Zuge der Kulturentwicklung vom rechten, durch die Natur vorgezeichneten Weg eines einfachen, bedürfnisarmen und darum glücklichen Lebens abgekommen und durch eigene Tat in einen durch Übel, Laster, Perversionen und Entfremdung gekennzeichneten Zustand der Kultur geraten. So ist Gott entlastet, und der Mensch selbst dafür verantwortlich gemacht, diesen von ihm verschuldeten schlechten Zustand zu bessern (vgl. ebd., 294). Die einzige Chance, diese Fehlentwicklung zu revidieren, besteht darin, die vernünftige Ordnung der Natur gegen die Missstände der Kultur zur Geltung zu bringen (vgl. ebd.). Begreift sich der Mensch als vernünftiger Teil des vernünftigen Ganzen, gewinnt er in dieser Erkenntnis seines Platzes, oder seines objektiven Zwecks zugleich den Maßstab für sein Handeln und für die Einrichtung der vorpolitischen Gesellschaft (vgl. *Émile*).

So offensichtlich es ist, dass Rousseau mit der geschlechtertheoretischen Problemstellung des fünften Buches Lehrbestände der antiken und mittelalterlichen Philosophie fruchtbar zu machen sucht, um den Erfahrungen von Entfremdung und Entsittlichung philosophisch begegnen zu können; so originell und eigenständig sind die angewendeten argumentativen Mittel und Methoden zu ihrer Lösung. Anders als etwa für die platonische und aristotelische Geschlechtertheorie spielt die Definition des Menschen keine Rolle; es werden auch keine allgemeinen Vorklärungen über die Relevanz der den Körper betreffenden Geschlechtseigenschaften für die Zuweisung des Platzes von Männern und Frauen vorgenommen, und auch kategoriale Differenzierungen wie die zwischen essentiellen und akzidentellen Bestimmungen sind offensichtlich verzichtbar. Die Feststellung, dass zur Bestimmung des Platzes von Mann und Frau zwei Gesichtspunkte, nämlich sowohl die Art als auch das Geschlecht zu berücksichtigen seien, bildet den scheinbar trivialen Ausgangspunkt und die Grundlage von Rousseaus Geschlechtertheorie (vgl.

ebd., 385f.). So heißt es in Bezug auf die Protagonisten seines Erziehungsromans: „Sophie muß eine Frau sein, wie Emil ein Mann ist, d. h. sie muß alles besitzen, was zu ihrer Art [espèce] und zu ihrem Geschlecht [sexe] gehört, um ihren Platz in der physischen und moralischen Ordnung der Dinge auszufüllen.“ (ebd., 385/OCP IV, 693) Indem von „ihrem“ und „unserem“ Geschlecht die Rede ist, wird implizit die Geschlechterdifferenz des Männlichen und Weiblichen als dichotomischer Unterschied aufgerufen (vgl. ebd., 386). Zwischen den Gesichtspunkten Art und Geschlecht ist damit indirekt ein Unterschied in logischer Hinsicht gemacht worden: die Art betrifft *alle* durch Artmerkmale gedachten Individuen; unter dem Gesichtspunkt des Geschlechts kommen entgegengesetzte Merkmale in den Blick, von denen sich jedes nur auf *einen Teil* der durch den Artbegriff denkbaren Dinge beziehen kann, durch die also eine – wie auch immer inhaltlich bestimmte – Art in Unterarten teilbar wird. Die entscheidenden argumentativen Weichenstellungen besteht nun erstens darin, dass keine inhaltliche Festlegung der Artbestimmungen in einer Definition erfolgt und dass zweitens unter den das Geschlecht betreffenden Merkmalen die gesamte Klasse der differenten Eigenschaften und nur diese verstanden wird. D. h. es gibt weder identische Geschlechtsmerkmale noch nicht mit dem Geschlecht zusammenhängende Differenzen. „In allem, was mit dem Geschlecht zusammenhängt, gibt es bei der Frau und bei dem Mann aber gleich viele Ähnlichkeiten wie Verschiedenheiten. Die Schwierigkeit, sie zu vergleichen, kommt daher, dass schwer festzustellen ist, was bei der Konstitution geschlechtsgebunden ist und was nicht. Mit Hilfe der vergleichenden Anatomie, aber schon bei bloßer Betrachtung findet man allgemeine Unterschiede, die nichts mit dem Geschlecht zu tun zu haben scheinen. Trotzdem hängen sie damit zusammen, aber in Verbindungen, die wir nicht wahrnehmen können: wir wissen nicht, wie weit sie sich erstrecken. Das einzige, was wir sicher wissen, ist, dass alles, was sie gemeinsam haben, zur Art, alles, was sie unterscheidet, zum Geschlecht gehört.“ (Ebd., 385f.) Beliebige beobachtbare Eigenschaften von Männern und Frauen werden von Rousseau zunächst mit Art oder Geschlecht als möglichen Gründen in Verbindung gebracht. Unter der Voraussetzung, dass die Ursachen wahrgenommener Eigenschaften nicht ohne weiteres erkennbar sind, ist das Wahrgenommene konsequent gemäß den als gewiss geltenden begrifflich hergestellten Relationen zu erfassen. Damit aber wird nicht nur eine Unterordnung realer, kausaler Verhältnisse unter begriffliche Vorgaben vorgenommen, sondern unmissverständlich erklärt: Durch das Geschlecht wird nicht nur etwas von den Artmerkmalen Verschiedenes gedacht, sondern *alles*, was verschieden ist, ist geschlechtsbedingt, auch wenn es *prima facie* nichts mit der Geschlechterdifferenz zu tun hat. So muss eine Eigenschaft, wie z. B. eine bestimmte Verfassung des Geistes, sich als letztlich geschlechtsbedingt erweisen, wenn sie bei Männern und Frauen unterschiedlich ist. Allem phänomenalen Anschein oder allen tradierten Selbstverständlichkeiten entgegen ist das Geschlecht als Grund für *jede* Art feststellbarer Differenz zwischen Männern und Frauen in Ansatz zu bringen. Damit sind alle Versuche, – etwa von Seiten der Cartesianer – faktisch feststellbare Unterschiede zwischen den Geschlechtern als bloß zufällig Gewordenes und damit auch als Veränderbares aufzufassen, hinfällig.

Indem die Artmerkmale inhaltlich völlig unbestimmt bleiben, setzt Rousseau stillschweigend die normative Relevanz der Art- oder Wesensbestimmung, in Bezug auf die erst der Stellenwert anderer Bestimmungen für ein Seiendes und dessen Verhalten oder

Handeln zu erlauben ist, außer Kraft und ebnet alle den antiken Geschlechtertheorien zugrunde liegenden hierarchisch gestuften, ontologischen und kategorialen Unterschiede, wie die zwischen Körper und Seele, Essenz und Akzidenz oder von verschiedenen Klassen von Akzidenzien<sup>2</sup> ein. Diese nominalistische Einebnung der Essenz macht es möglich, dass das Geschlecht als Grund für Differenz schlechthin alle – auch die zuvor als essentiell geltenden – Bestimmungen des Menschen betreffen kann; und erst durch diese epistemischen Verschiebungen wird es möglich und notwendig, etwa von einem männlichen und weiblichen Denken zu sprechen. Indem die Geschlechterdifferenz so zum Prinzip aller möglichen Differenz und damit zu einer formierenden Kraft des Menschseins als solchen erhoben wird, werden die an ihre biologische Natur rückgebundenen und dadurch in ihrer privaten und öffentlichen Rolle maßgeblich definierten bürgerlichen Subjekte qua Mann und Frau konstituiert.

Wie sich diese begrifflichen Weichenstellungen für die ontogenetisch verfahrenende Anthropologie des *Émile* auswirken und darin ihre wissenschaftliche Validität bewähren, ist im Folgenden genauer auszuführen. Im Vorgriff auf die Bestätigungen durch die konkreten Resultate der Geschlechteranthropologie des fünften Buches soll aber zunächst den Folgerungen aus den begrifflichen Neuvermessungen *in abstracto* nachgegangen werden.

Mit dem begrifflichen Instrumentarium von zwei nicht hierarchisch gestuften, prinzipiell also gleichwertigen Merkmalsklassen – Art und Geschlecht – ist ein neuer Ansatz zur Bestimmung des Unterschiedes von Mann und Frau gewonnen: Es wird erstmals möglich, vermittelt der Gewichtung von Gattungs- und Geschlechtseigenschaften die Differenz der Geschlechter zu definieren. Während der Mann „nur in gewissen Augenblicken“ Mann ist, ist die Frau in ihrem ganzen Leben Frau (ebd., 389). Die inhaltliche Unbestimmtheit der Gattungseigenschaften einerseits und die Unbestimmtheit des ontologischen Status beider Klassen von Bestimmungen andererseits sind die Voraussetzung für diese Innovation, die das klassische Bild des Mannes bestätigt, für die Konzeption der Frau aber eine nie da gewesene durchgreifende Sexualisierung ihrer gesamten Person bedeutet. Der Mann ist nicht ein Partikulares, sondern das Allgemeine. Denn das Bestimmte durch das männliche Geschlecht ist von anderem Gewicht als das durch das weibliche Geschlecht. Jenes ist eine akzidentelle und periphere, dieses aber eine wesentliche und zentrale Bestimmung. Ontogenetisch betrachtet: Die Geschlechtsreife des männlichen Jugendlichen lässt ihn zu einem nicht signifikant durch sein Geschlecht bestimmten Erwachsenen werden; das weibliche Geschlecht aber determiniert die gesamte Existenz der Frau.

Rousseau folgend ist diese Erkenntnis über die Differenz der Geschlechter zugleich normativ zu verstehen: Die Bestimmung des Menschen ist für Männer anders als für Frauen zu fassen und Gleiches gilt für das Ideal oder Musterbild der Vollkommenheit. Jedes der beiden Geschlechter wird vollkommener, wenn es den von der Natur vorgesehenen Plan erfüllt (vgl. ebd., 386), differente Charaktere und Rollen auszubilden: „Als ob nicht jedes von beiden [Geschlechtern], wenn es nach seiner Sonderveranlagung [destination particulière] die naturbedingten Ziele anstrebt, vollkommener wäre, als wenn es dem anderen ähnlicher zu sein trachtete!“ (Ebd.) „Eine vollkommene Frau und ein

<sup>2</sup> So bestimmt Aristoteles etwa die Geschlechtseigenschaft als *accidens per se*. Vgl. *Metaphysik*, Buch X, 9, 1058 a 29ff.

vollkommener Mann dürfen sich im Geist ebenso[wenig] gleichen wie im Gesicht; auch in der Vollkommenheit gibt es kein Mehr oder Weniger.“ (Ebd., 386)

Daraus ergibt sich für die Prinzipien zur Bewertung der Geschlechter: Das Streben nach Gleichheit der Frau etwa in Hinsicht auf wissenschaftliche Kompetenz wird als Verlust der von der Natur beabsichtigten und daher normativ geforderten Differenzierung und als Verminderung ihrer genuin weiblichen Vollkommenheit zugleich kritisierbar. Ein solches Streben entbehrt nicht zuletzt deshalb jeder rationalen Grundlage, weil der Streit über den Vorrang eines Geschlechts *a priori* als sinnlos zu erweisen ist. Der Verzicht auf eine Wesensangabe des Menschen ist die entscheidende Voraussetzung, um Gleichheit qua Gleichwertigkeit der Geschlechter behaupten zu können. In Bezug auf die klassischen Typen von Geschlechtertheorie, die das Menschsein allgemein definierende Vermögen angeben, bestehen hingegen logisch nur die beiden von Platon und Aristoteles vertretenen Möglichkeiten: Entweder der Geschlechtsunterschied ist für die Ausbildung dieser Vermögen vollkommen irrelevant, und also sind Mann und Frau in wesentlichen Bestimmungen gleich und gleichwertig – wie Platon lehrt; oder dieser Unterschied ist relevant, dann aber kann es sich unter der Voraussetzung qualitativer Gleichheit als Mensch nur um einen quantitativen Unterschied zwischen Mann und Frau, d. h. um die Feststellung minderer Vollkommenheit des einen, weiblichen Geschlechts handeln. Rousseaus neue Fassung des Unterschieds von Mann und Frau vermittelt der Gewichtung von Geschlechts- und Gattungseigenschaften bildet die Grundlage für eine neue Matrix des Wertens: Ungeachtet dessen, dass der Mann die Gattung repräsentiert, ist die primär als Geschlechtswesen definierte Frau ihm gleichwertig.

Nachdem im ersten Schritt des 5. Buches die begrifflichen Voraussetzungen für den Gedanken maßgeblich durch das Geschlecht bestimmter Subjekte geschaffen sind, geht es darum, auf dem Wege einer genetischen Rekonstruktion die kulturellen Geschlechtscharaktere und Geschlechterverhältnisse herauszuarbeiten, um die abstrakten begrifflichen Vorklärungen zu konkretisieren und empirisch zu verifizieren. Auszugehen ist von der physischen Ordnung und ihrem für das Geschlechterverhältnis zunächst maßgeblichen „Gesetz der Natur“. (Émile, 386). Wenn das Ziel der Natur bezüglich der Geschlechter in der Erzeugung von Nachkommen und d. h. in der Erhaltung der Gattung besteht (vgl. ebd., 338), ist das von der Natur bereitgestellte Mittel zur Erreichung dieses Ziels, die Sexualnatur von Frauen und Männern, zu beachten, um ihre „natürliche“ Rolle in dem zur Erreichung des Zwecks notwendigen Akt zu bestimmen. „In der Vereinigung der Geschlechter tragen beide gleichmäßig zum gemeinsamen Zweck [der Fortpflanzung – M. H.] bei, aber nicht auf die gleiche Weise. Daraus ergibt sich der erste bestimmbare Unterschied in ihren gegenseitigen moralischen Beziehungen. Der eine muß aktiv und stark sein, der andere passiv und schwach: notwendigerweise muß der eine wollen und können; es genügt, wenn der andere wenig Widerstand leistet.“ (Ebd., 386) Dieser „Grundsatz“ (ebd.), der das von der Natur vorgegebene Prinzip zur Bestimmung aller Mann und Frau betreffenden Charaktere und zur Bestimmung ihres Verhältnisses formuliert, wird *e contrario* bewiesen. Vorausgesetzt, dass es zur Erreichung des natürlichen Zwecks der *procreatio hominis* mindestens ein aktives Geschlecht geben muss, bedarf es nur noch des Nachweises, dass zwei „mit der gleichen Kühnheit“ agierende Partner „undenkbar“ sind (ebd.). In der Tat ist es unter der Annahme einer vernünftig geordneten Natur undenkbar, dass „das Menschengeschlecht durch die zu

seiner Erhaltung bestimmten Mittel vernichtet würde.“ (Émile, 387) Diese Konsequenz der Vernichtung des Mannes und schließlich der Menschheit ergäbe sich aber aus den unterschiedlichen Triebnaturen von Frau und Mann – erwägt man sie nämlich bloß nach ihrer schieren natürlichen Potenz. Anders als das Tierweibchen, ist die Frau durch negativen Instinkt gekennzeichnet und anders als der Mann ist sie zugleich schrankenlosen Begierden ausgeliefert (vgl. ebd., 387). Würde nun der Frau eine aktive Rolle zugestanden, so dass sie ihr grenzenloses Liebesverlangen, das mit unbegrenzter Potenz einhergeht, ausleben könnte, „würden die Männer von den Frauen tyrannisiert und schließlich ihre Opfer werden; sie sähen sich dem Tod überliefert, ohne sich jemals verteidigen zu können.“ (ebd.) Das aber heißt: die Natur stünde im Widerspruch mit sich selbst, indem sie Mittel hervorbringt, die das Gegenteil von dem bewirken, was beabsichtigt ist. Um dieser fatalen Lage zu entkommen – so folgert Rousseau – muss die Frau sich selbst durch Zurückhaltung diejenige Mäßigung auferlegen, die dem Mann die Natur befiehlt (vgl. ebd.). Sexualität und Generativität des Menschen können also nur in sublimierter Form Teil einer zweckmäßigen Natur sein. Es ist das zarte Gefühl weiblicher Scham, dem die Aufhebung des desaströsen natürlichen Widerstreits zwischen weiblichem und männlichem Sexualtrieb, und also dem zwischen Mittel und Zweck der Fortpflanzung, zugetraut und zugemutet wird: Indem die Frau ihren vor der männlichen Begierde entstehenden Triebwünschen widersteht, setzt sie der Natur Schranken und kann ihre Triebpotentiale sublimieren. Die Scham ist so als die erste und für alles weitere grundlegende durch die Frau erbrachte Kulturleistung angesetzt, die ihren im Vergleich zum Tierweibchen negativen Instinkt<sup>3</sup> kompensieren kann und die zur entscheidenden Voraussetzung dafür wird, dass das männliche Geschlecht erhalten bleibt und der Gattungszweck der Fortpflanzung realisiert wird.

Im Fokus der weiteren Überlegungen zur Scham steht die eminente Bedeutung dieses weiblichen Gefühls für die moralische Entwicklung des männlichen Kindes zum Erwachsenen, womit zugleich das Thema, wie die Bildung der Menschheit zu einem moralischen Ganzen möglich werden kann (vgl. auch Kuster 2005, 180ff.), angesprochen ist. Das Gefühl der Scham bahnt einen Übergang von der physischen zur geistigen, d. h. moralischen Ordnung, indem es die Dynamik des Begehrens nicht nur initiiert, sondern zugleich konfiguriert, so dass die Rolle und der soziale Status von Mann und Frau darin vorgezeichnet sind. Indem die Frau ihre eigene Begierde durch Scham verdeckt, erweckt sie erst die Begierde und die Kraft des Mannes. Die Scham erscheint so als ohne Grund gezeigter oder bloß antizipierter Widerstand, der seinen Gegenpart, den aktiven Angriff, als dessen Beantwortung sie sich gibt, paradoxerweise doch erst provoziert. Anders gesagt: Der Mann entsteht als Geschlechtswesen, indem er die im weiblichen Widerstand liegende Projektion seiner Rolle annimmt. Die offensichtliche Stärke des Mannes erweist sich so als Folge der andersartigen und verborgenen Stärke der Frau, die in Folge

---

<sup>3</sup> Allgemein gilt für Rousseau, dass der Mensch vom Tier nur negativ, nämlich durch Instinktfreiheit unterschieden ist. *Perfectibilité* als das maßgebliche Konzept von Rousseaus Anthropologie ist entsprechend nicht als Streben nach Vervollkommnung oder Realisierung eines positiv bestimmten Wesens aufzufassen, sondern als „eine reine Überschreitungspotenz, die negativ als Möglichkeit, den Naturzustand zu verlassen erscheint, aber nicht positiv auf ein humanes Telos ausgerichtet ist.“ (Kuster 2005, 44f.)



der Sublimierung ihrer Triebe über die Initiative zur Freisetzung männlichen Begehrens sowie über die Macht zur Definition des männlichen Geschlechtscharakters verfügt und so das amouröse Leben über ihre Reize als Mittel der Manipulation männlicher Begierden lenken kann. Die tödliche Tyrannei durch den weiblichen Sexualtrieb verwandelt sich durch Kultur in eine mit dem Naturzweck kompatible Form der Unterwerfung des Mannes durch die ihre eigene Triebnatur souverän beherrschende Frau, die sich indes mit der ihre partielle Souveränität begründenden Entwicklung von Scham ihrerseits unterwirft (vgl. ebd.) Sofern die Begierde des Mannes bedingt ist, erst vermittelt weiblicher Reize ins Spiel kommt, und die Frau ihre eigenen Triebziele nur vermittelt der männlichen Begierde realisieren kann, muss die Frau danach trachten zu gefallen – das ist ihre natürliche Bestimmung (vgl. *Émile*, 386). Der Mann ist am Gängelband inszenierter weiblicher Reize, das Joch der Frau ist der Zwang zu gefallen.

Durch ihre natürliche Rolle als Geschlechtswesen sind Männer und Frauen mithin in qualitativ verschiedene, wechselseitige Abhängigkeits- bzw. Herrschaftsverhältnisse gestellt, durch die zugleich ihr Platz in der sozialen und – wie sich später zeigen wird – auch in der politischen Ordnung definiert ist. Es ist eine Konsequenz aus Rousseaus Postulierung uneingeschränkter Gleichwertigkeit von Mann und Frau, dass sie nicht mehr in eine hierarchische Ordnung von Herrschaftsbeziehungen wie in Aristoteles' Oikos platziert werden können, sondern in einem Geflecht komplementärer Herrschaftsbeziehungen, das durch die Natur begründet wird, aufeinander bezogen sind: „Emil wurde als ihr Gatte auch ihr [Sophies] Herr. Sie müssen gehorchen, so hat es die Natur gewollt. Gleicht die Frau Sophie, so ist es jedoch gut, wenn der Mann von ihr gelenkt wird. Auch das ist das Gesetz der Natur. Um sie zur Herrin über sein [Emils] Herz zu machen, wie sein Geschlecht ihn zum Herrn über Ihre Person macht, habe ich Sie zum Schiedsrichter über seine Lüste gemacht.“ (*Émile*, 529) Im Hinblick auf die Differenz von Gattungs- und Geschlechtseigenschaften, deren Gewichtung den jeweiligen Geschlechtscharakter ausmacht, werden die konstitutiven Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Mann und Frau in ihrer Eigenart und in ihrer Komplementarität definiert: Während der Mann als *Geschlechtswesen* durch die Frau beherrscht wird, ist er als Rechts- und d. h. als Willenssubjekt frei; umgekehrt stellt es sich bei der Frau dar; sie ist als Geschlechtswesen „souverän“ und als Person unfrei.

Wendet man den Blick von den äußeren Relationen zwischen Männern und Frauen zu dem, was sich aus dem Bezug auf das andere Geschlecht für das eine ergibt, wird Rousseaus Idee einer dialektischen Bildungsgeschichte des Individuums als Geschlechtswesen fassbar: In seiner Abhängigkeit als Geschlechtswesen erfährt der Mann eine Art von Befreiung gerade in dieser Hinsicht, indem er nämlich durch die Initiative und die steuernde Rolle der Frau von eigenen Triebmechanismen entlastet und zugleich als aktives und d. h. vernünftiges Wesen ins Spiel gebracht wird, so dass er schließlich zur Beherrschung seiner Leidenschaften durch eigene Vernunft befähigt wird (vgl. ebd., 387). Komplementär verhält es sich bei der Frau: Ihre Fähigkeit zur Beherrschung ihrer eigenen Triebe und die daraus erwachsende Rolle der Herrin über männliche Lust machen die Frau zum Geschlechtswesen *par excellence* und halten sie als Mensch in kindlicher Unmündigkeit. Als erotisches Wesen ist die Frau dem Zwang zu gefallen ausgeliefert und als moralisches Wesen wird sie dadurch von der Meinung anderer abhängig: Um den Mann als Geschlechtswesen „aktivieren“ zu können, muss sie sich selbst

in eine passive Rolle begeben: sie muss gefallen – das ist der paradoxe Akt einer Unterwerfung vermittelt der Beherrschung ihrer Triebe.<sup>4</sup> Die Frau macht sich aber nicht nur abhängig in der Weise, dass sie einem konkreten Mann gefallen muss, sich also zum Objekt seines Begehrens machen muss; des Weiteren kommt es „nicht nur darauf an, daß die Frau treu ist, sondern daß sie auch von ihrem Mann, ihren Nächsten und von jedermann dafür gehalten wird.“ (Ebd., 390) Schließlich ist die Frau als Mutter angewiesen auf die Hilfe und Liebe des Mannes, und zugleich ist sie ihm gegenüber „verantwortlich“ – vor allem natürlich im Sinne der Gewährleistung seiner Vaterschaft (vgl. ebd., 389f.). Durch ihren Geschlechtscharakter ist mithin die doppelte Abhängigkeit der Frau – ihre Abhängigkeit als moralisches Wesen vom Urteil anderer und ihre ökonomische Abhängigkeit als physisches Wesen – begründet, woraus folgt, dass ihr der Status des Herrn über sich zu verweigern ist.<sup>5</sup>

Paradox und zugespitzt formuliert: die Frau ist als Geschlechtswesen Kind; der Mann als Erwachsener befreit vom Geschlecht. Nach Rousseaus gern wiederholtem Diktum sind Frauen lebenslang große Kinder (vgl. *Émile*, 210). Wie diese Charakterisierung des spezifischen Geschlechtscharakters der Frau durch den Begriff Kind mit dem Gebrauch dieses Begriffs zur Bezeichnung des Status von Menschen, in dem sie sich als Menschen vor der Geschlechtsreife gleich sind, zu vereinbaren ist, erhellt wie folgt: Der Begriff vom Menschen als eines freien und darum zugleich gefährdeten Wesens, das zwischen Tier und Engel stehend weder durch Instinkt noch durch Vernunft determiniert sein kann und als dieses Zwischenwesen darin seine Auszeichnung hat, sich Tugend als Verdienst zusprechen zu können (vgl. ebd., 308, 387), macht die Tragweite der durch die Geschlechterdifferenz vorgezeichneten unterschiedlichen Formen der Triebregulierung für die Ausprägungen des Menschseins als freien Wesens verständlich. Die dem Mann mögliche vernünftige Beherrschung seines Trieblebens ist zwar als das gleichwertige Pendant zur gefühlsmäßigen Regulierung ihrer Triebe durch Scham auf Seiten der Frau in Ansatz gebracht. Auf das Gefühl als Steuerungsinstanz qua Geschlechtswesen festgelegt zu sein, bedeutet jedoch zugleich in einer Vorform menschlicher Freiheit, die in der willentlichen und vernünftigen Bestimmung von Zielen und Mitteln des Handelns liegt, verharren zu müssen. Die Geschlechterdifferenz fungiert für Rousseau mithin als Prinzip, das die Radien des möglichen Freiheitsgebrauchs erwachsener Menschen schon in anthropologischer Beurteilung unterschiedlich absteckt. „Wir werden sozusagen zweimal geboren: einmal, um zu existieren, das zweite Mal, um zu leben; einmal für die Gattung und einmal für das Geschlecht. Wer die Frau als einen unvollkomme-

<sup>4</sup> Der Umstand, dass die Frau nicht zu einer vernünftigen, d. h. aktiven und willentlichen Steuerung ihrer Triebnatur gelangen kann, lässt die Notwendigkeit einer äußeren Lenkung der Frauen durch öffentliche Meinung plausibel erscheinen. Und diese gesellschaftliche Abhängigkeit der Frau ist für ihre Verortung im politischen Raum natürlich nicht folgenlos. Nach den Überlegungen zur Kultur der öffentlichen Meinung im *Brief an D'Alembert* kann die Frau z. B. nicht an Beratungen über das Gemeinwohl teilnehmen. Sie ist kein aktives, unabhängiges Subjekt der Meinungsbildung. Vgl. dazu Kuster 2005, 197ff.

<sup>5</sup> Wegen seines Geschlechts ist der weibliche Erwachsene schwach wie das Kind, aber seine Schwäche betrifft nicht seine eigene körperliche und geistige Kapazität; es handelt sich um eine Schwäche in Relation zu anderen Menschen oder man könnte auch sagen: um eine gesellschaftliche Schwäche. Vgl. *Émile*, 61ff.; 386ff., 402.

nen Menschen betrachtet, hat zweifelsohne unrecht; doch spricht der äußere Schein für die Kritiker. Bis zum Heiratsalter haben die Kinder beiderlei Geschlechts nichts, was sie unterscheidet: Die Mädchen sind Kinder, die Knaben sind Kinder; ein Name genügt für so ähnliche Wesen. Knaben, bei denen man die Weiterentwicklung des Geschlechts verhindert, behalten diese Gleichheit ihr ganzes Leben hindurch. Sie sind immer große Kinder. Die Frauen, die diese Gleichheit nie verlieren, scheinen in vieler Hinsicht nie etwas anderes zu sein. Der Mann aber ist nicht geschaffen, um in der Kindheit stehen-zubleiben. Zu gegebener Zeit läßt er sie hinter sich.“ (Ebd., 210; zum „wahren Mann“ vgl. ebd., 61ff., 148, 153) Zufolge ihrer inneren Disposition als Geschlechtswesen können Frauen das Kindheitsstadium nie hinter sich lassen, d. h. ihnen bleibt der Status des vernunftbestimmten Erwachsenen auch unabhängig von konkreten Umständen, wie z. B. Schwanger- oder Mutterschaft, verwehrt (vgl. ebd., 391).

Die Analyse von Rousseaus Strategien zur Begründung der Geschlechterordnung hat damit folgendes Resultat erbracht: Die Ersetzung der in der Definition erfassten Wesensbestimmung des Menschen und hinzukommender kontingenter Bestimmungen durch zwei gleichrangige Merkmalsklassen, die inhaltliche Unbestimmtheit der Arteigenschaften in Verbindung mit der Angabe von Geschlechtseigenschaften, sind die neu eingeführten begrifflichen Mittel zur Bestimmung des Platzes von Männern und Frauen in der natürlichen und geistigen Ordnung, die sich mit einer auf Beobachtungen und Tatsachen gestützten genetischen Argumentation verbinden. Ohne diese Methoden und Instrumente wären die neuen Inhalte von Rousseaus Geschlechtertheorie nicht zu gewinnen gewesen: weder die Behauptung der wesentlichen Differenz von Mann und Frau noch die darauf aufbauende Begründung ihrer Unvergleichlichkeit und Gleichwertigkeit noch die Idee ihrer wechselseitigen, reziproken Herrschafts- bzw. Abhängigkeitsverhältnisse in der natürlichen und sozialen Ordnung. Dieses Novum heterogener Unter- und Überordnungsverhältnisse zwischen den Geschlechtern bedeutet indessen für die Frau, dass ihre traditionelle rechtliche Position der Unmündigkeit vermittelt dieser neuen Begründungsfiguren auf Jahrhunderte zementiert werden kann, und zwar gerade weil sie dem von Rousseau selbst emphatisch zur Geltung gebrachten Prinzip neuzeitlicher politischer Philosophie „der Mensch ist frei geboren“ nicht widerspricht. Ob oder in welcher Weise die Geschlechterdifferenz auch für den Vollzug der äußeren Freiheit relevant ist – das ist die Transformation der klassischen Fragestellung, nach dem Ort der Frau im Gefüge sozialer Ordnung, die Rousseau vorgenommen und auf der Höhe des von ihm selbst vorangetriebenen Problemstands der Rechts- und Sozialphilosophie ebenso nüchtern wie konsequent durchgeführt hat. So erweist sich Rousseaus Geschlechtertheorie als eine – das Bürgertum einschließlich seiner Zerfallsprodukte der Neosexualitäten (vgl. Sigusch 2005) bis ins Innerste prägende – gedankliche Komposition, der es gelingt, das in der europäischen Tradition von Philosophie und Religion schlechterdings unvereinbar Erscheinende zu verbinden: die Gleichwertigkeit der Frau zu begründen und dem Postulat der Gleichheit aller Menschen seine Geltung zu sichern, *indem* die Frau als das schlechthin sexualisierte Wesen erfunden wird. Als und *nur als* sexualisiertes Wesen gleich und gleichwertig sein zu können, ist eine doppelte Paradoxie: der rational demonstrierte Widerspruch einer Aufwertung durch Herabsetzung, und diese Schizophrenie im Verständnis und Selbstverständnis der Frau ist keineswegs Vergangenheit.

#### 4. Geschlechtertheorie, Ethik und Staatsrecht

In einer die beiden Formen sozialer Ordnung, Familie und Staat, berücksichtigenden, feministisch imprägnierten Perspektive auf das Werk Rousseaus ist nicht nur die Frage nach den Konsequenzen von Rousseaus Geschlechtertheorie für den Bürgerstatus der Frau zu thematisieren. Im heuristischen Vorgriff auf eine wie auch immer zu denkende systematische Einheit zumindest der Hauptwerke aus den 60er Jahren ist auch zu untersuchen, wie das Verhältnis der im *Émile* entwickelten Konzeption von Geschlechterordnung zu der im *Contrat Social* präsentierten Idee des Staates zu bestimmen ist. Es empfiehlt sich, vorbereitend zumindest skizzenhaft auf den Zusammenhang von Geschlechtertheorie und Ethik einzugehen.

Die Grundbegriffe der Ethik, gut und böse, sind Begriffe, die Relationen zwischen dem Individuum und dem Ganzen der Menschheit innerhalb einer geistigen Ordnung kennzeichnen. Gut ist eine solche Beziehung, in der sich der Einzelne der vorgegebenen Ordnung gemäß als Teil des Ganzen versteht und entsprechend verhält. Die umgekehrte Relation, in der der Einzelne sich zum Mittelpunkt des Ganzen macht, läuft der zweckmäßigen Ordnung der Natur, in der der Einzelne nur als Teil in wechselseitiger Abhängigkeit mit anderen Teilen existieren kann, zuwider und gilt als böse (vgl. *Émile*, 307f.). Diese Begriffe von gut und böse werden als moralische Prinzipien weder durch die Vernunft erkannt, noch werden sie durch Vernunft wirksam; sie sind dem Menschen im moralischen Gefühl gegeben und werden entsprechend als Gefühl der zum Mitleid erweiterten Selbstliebe (*amour de soi*) bzw. als Gefühl der Eigenliebe (*amour propre*) erfahren und sind durch diese Gefühle handlungsleitend. Eine metaphysik-skeptische Philosophie wie die Rousseaus hat sich an die Rekonstruktion dieser Gefühle zu halten, um an Stelle schimärer Vorstellungen reelle, auf Affektionen des Individuums gegründete Begriffe des Guten und Gerechten zu gewinnen. Nicht zufällig ist also der Erziehungsroman *Émile* auch der entscheidende Text zur Ethik.

In ontogenetischer Betrachtung der Moralentwicklung erweist sich die Pubertät, in der nach Rousseau mit der sexuellen Reifung zugleich die ersten sozialen Beziehungen und Gefühle entstehen, als eine Zeit der Krise (vgl. Kuster 2005, 164ff.). Es ist die einzige Lage im Leben des Menschen, die die Eigenliebe (*amour propre*) ohne Vorsatz und Verschulden entstehen lässt. Die dem Trieb der Natur folgende, gleichwohl rationale Wahl einer Geliebten bewertet und vergleicht, um zu bevorzugen und selbst bevorzugt zu werden. Rivalität und Eifersucht, schließlich Feindschaft und Hass – Gefühle, die ihrerseits eine Dezentrierung des Selbst und eine durch Konkurrenz geprägte Sozialität bewirken – sind die quasi naturwüchsigen Folgen dieser ersten, unkultivierten Regungen der Geschlechterneigung (vgl. *Émile*, 213f.). Zwischen den natürlich sich entwickelnden sozialen Beziehungen und der moralischen Ordnung der Natur tut sich ein Widerspruch auf, dessen schädliche Folgen für Individuen und Gesellschaft nur abzuwenden sind, wenn den geschlechtertheoretischen Vorgaben entsprechende erzieherische und institutionelle Gegenmaßnahmen ergriffen werden.

In einer Art Parallelführung zur Ontogenese des *Émile* verortet Rousseau auch in der phylogenetischen Perspektive des *zweiten Discours* das Entstehen der Familie an dem Punkt des Übergangs von der isolierten Existenzform des Menschen in die moralische Ordnung (vgl. Kuster 2005, 168). Die Familie ist in beiden Hinsichten als Gefühlsge-

meinschaft gedacht, d. h. als Institution, die ihren Ursprung im Gefühl der Abhängigkeit und Angewiesenheit des Menschen auf seinesgleichen hat, das sich nach dem *Emile* zuerst in der Geschlechterneigung äußert, aus der nach dem 2. *Discours* das wechselseitige Wohlwollen entsteht, das die Familie als erste Form der Vergesellschaftung von Menschen konstituiert (vgl. ebd.). Wird diese genetische Bestimmung der Familie normativ gewendet, erscheint die Familie als Potential, das gegen die Gefahren der Individualentwicklung und die Aberrationen und Persionen der bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft einzusetzen ist.

Diese Bedeutung der Geschlechterordnung für die Sittlichkeit von Individuen und sozialen Beziehungen setzt voraus, dass die Tugend selbst als Naturzweck zu begreifen ist, der durch Mittel der Natur zu befördern ist. Die Auffassung, dass Glück und Tugend als von der Natur beabsichtigter Zweck anzusehen sind, verbindet Rousseau mit einem kynischen Menschenbild: Bedürfnisarmut ist die natürliche Ausstattung des Menschen, die der Realisierung dieses Zwecks zuträglich ist; erst durch Zivilisierung und damit einhergehende Luxurierung der Bedürfnisse hat er sich selbst von diesem Weg eines genügsamen, glücklichen und tugendhaften Lebens abgebracht

Warum der Geschlechterordnung tatsächlich die Bedeutung eines unverzichtbaren Mittels der Moralisierung zuzuweisen ist, erhellt aus dem kynischen Menschenbild. Daraus resultiert die Abkehr Rousseaus von dem sog. Kulturmoralismus seiner Zeitgenossen – etwa Shaftesburys (vgl. Reich 2001a). Nicht auf die Ausbildung intellektueller Vollkommenheiten ist zu setzen, um das Ziel der Moralisierung zu befördern; es sind die nach der Natur erzogenen Individuen und die der Naturordnung gemäß verfasste Institution der Familie, die als Schutz gegen die in der Individualentwicklung liegenden Gefahren moralischer Verkehrung und gleichermaßen als Korrektiv einer durch Zivilisation herbeigeführten gesellschaftlichen Fehlentwicklung in Ansatz zu bringen sind.

Rousseaus Staatsrecht ist anders als die Ethik von teleologischen Erkenntnissen gänzlich, und von anthropologischen weitestgehend unabhängig. Der von Hobbes eingeleitete „Bruch mit der kosmischen Teleologie des Mittelalters“ wird von Rousseau noch vertieft (Ebbinghaus 1988b, 255). Für Rousseau ist die gesellschaftliche, d. i. hier die staatliche Ordnung, die das Fundament allen erworbenen Rechts bildet, von der Ordnung der Natur radikal, d. h. durch ihren Ursprung (vgl. CS, I. 1) unterschieden. Dass das Recht zum Gebrauch äußerer Freiheit gegen andere Menschen in seiner Geltung nicht durch Berufung auf ein natürliches Recht begründet werden kann, sondern eines Vertrags als Grundlage seiner Legitimation bedarf, ist die Einsicht, die Rousseau Hobbes verdankt. Die Erkenntnis, dass Hobbes' Vorstellung von diesem Vertrag als einem Unterwerfungsvertrag der Qualität des Menschen als eines freien und rechtsfähigen Subjekts widerspricht, ist seine eigene epochale Leistung. Das Problem legitimer Herrschaft stellt sich daher vollkommen neu. Die Aufgabe besteht darin, das sog. *problème fondamental* zu lösen: Es gilt, eine Form von Herrschaft zu konzipieren, die nicht im Widerspruch zur Freiheit<sup>6</sup> der Unterworfenen steht. Revolutionär ist Rousseaus Auflösung dieses Problems vermit-

---

<sup>6</sup> Von diesem Begriff der natürlichen Freiheit sind die beiden anderen Freiheitsbegriffe: politische oder bürgerliche Freiheit und sittliche Freiheit zu unterscheiden. Vgl. dazu Reich 2001, 212 f.; CS, I. 8.

telst des Gedankens, dass die Art der Unterwerfung selbst die Freiheitsgarantie enthalten muss, indem nämlich kein zufälliger Wille einer juristischen oder physischen Person der Souverän ist, sondern die *volonté générale*, der allgemeine Wille, der will, dass „alle in ihrer Freiheit in gleicher Weise, d. h. aufgrund von Gesetzen, die alle über alle beschließen, geschützt sein sollen.“ (Ebbinghaus 1988a, 163) Dies ist dann der Fall, wenn jeder das Recht zur Rechtsentscheidung und -durchsetzung allen anderen unter der Bedingung konzidiert, „dass jeder andere ihm selbst und allen übrigen dieselbe rechtliche Konzession macht“ (Ebbinghaus 1988b, 256). Dieser so geartete omnilaterale Vertrag ist der Akt, der rechtliche Freiheit und Gleichheit zur Folge hat und durch den sich zugleich das Gemeinwesen konstituiert (vgl. Reich 2001, 209).

Nun hatte Rousseau in seiner Geschlechtertheorie mit neuen argumentativen Mitteln die alte Lehre von der Unmündigkeit der Frau und der daraus abzuleitenden Geschlechtsvormundschaft des Mannes bestätigt, so dass sich ein eklatanter Widerspruch zwischen diesem Lehrstück und der grundlegenden Einsicht in die angeborene Freiheit des Menschen, dem eigentlichen Fundament des *Contrat Social*, zu ergeben scheint. Eine Stellungnahme zu diesem vielfach diskutierten Problem verlangt, zunächst zwei Fragen zu unterscheiden: erstens die Frage, ob Frauen Staatsbürger im vollen Sinne sein können, und zweitens die Frage, ob die Ungleichheit von Mann und Frau in der Ehe – die der *Émile* lehrt – dem Gleichheitspostulat des *Contrat Social* widerspricht oder nicht.

Um mit dem zweiten Punkt zu beginnen: es kann spezielle Rechtsarten wie das Eherecht und das Elternrecht geben, die ein ungleiches Recht zwischen den in diesen Rechtsverhältnissen stehenden Gliedern rechtlich notwendig machen, ohne dem Staatsbürgerrecht oder dem Postulat der Gleichheit vor dem Gesetz zu widersprechen. Das ist dann der Fall, wenn eine dem positiven Recht voraus liegende Ungleichheit des Rechts in einer solchen natürlichen Abhängigkeit begründet ist, die die Bedingungen der Möglichkeit der Menschheit betreffen (vgl. Ebbinghaus 1988b, 272f.). So verhält es sich offensichtlich bei Kindern, die der Vormundschaft durch die Eltern bedürfen, um existieren zu können. Im Verhältnis der Geschlechter ist es nach Rousseau nicht anders: Die Existenz der Menschheit selbst ist davon abhängig, dass eine der Natur gemäße Ordnung ihrer Beziehungen hergestellt wird. Unter dieser Voraussetzung aber ist das ungleiche Recht zwischen Mann und Frau durch das Recht der Menschheit selber gefordert, und als solches durch die im Staat erfolgende Gesetzgebung zu schützen (vgl. ebd.).

Ob diese vorstaatliche Ungleichheit des Rechts eine Bedeutung für die Frage nach dem politischen Status der Frau hat, ist in Anbetracht der spärlichen Äußerungen Rousseaus zu diesem Punkt schwer zu entscheiden. Hält man sich an die einzige im *Contrat Social* genannte Bedingung für den Beitritt zum Staatsbürgervertrag, Herr seiner selbst zu sein, ist diese Frage in das Problem zu überführen, ob Frauen diese Qualität zukommt oder nicht. Herr seiner selbst ist derjenige, der den Naturzweck der Selbsterhaltung zu seinem Zweck macht und die zu seiner Erreichung geeigneten Mittel selbst wählt – dessen Handeln also der Vernunft und nicht dem momentanen Reiz folgt (vgl. CS, I. 2; Ebbinghaus 1988b, 255f.). Außer dieser Fähigkeit macht Rousseau ein Moment geltend, das auch über den Status eines Menschen in der Familie als der natürlichen, durch Abhängigkeits- und d. h. Herrschaftsstrukturen bestimmten Gemeinschaft von Menschen entscheidet, nämlich erwachsen zu sein: „und sobald der Mensch erwach-

sen ist, wird er so sein eigener Herr, da er der einzige Richter über den Zweck seiner Erhaltung ist.“ (vgl. CS, I. 2) Erwachsen zu sein, heißt nach Rousseaus Kriteriologie: keines anderen zur Verfolgung des Zwecks der Selbsterhaltung zu bedürfen (vgl. ebd.). Nun hatte die Geschlechtertheorie des *Émile* gezeigt, dass das weibliche Kind bloß in Folge seines Geschlechtscharakters unmittelbar vom Status des Kindes in den der zugleich unterworfenen und schutzbedürftigen Frau übergeht. Für Frauen gilt zufolge ihres Geschlechtscharakters dasselbe wie für Kinder: Sie sind zu ihrem Selbsterhalt auf andere angewiesen. Und deshalb können Frauen im politischen Gemeinwesen nur als Schutzbürger, aber nicht als Glied des Souveräns zugelassen werden. Das Kriterium der Unabhängigkeit erfüllen nur die männlichen Haushaltsvorstände und folglich können nur diese den Souverän bilden (vgl. *Émile*, 493; Kuster 2005, 122f., 201ff.).<sup>7</sup>

Abschließend ist die Frage zu erörtern, ob außer diesem indirekten und impliziten Rekurs des Staatsrechts auf die Geschlechtertheorie – und damit auf die Ordnung der Natur und die Anthropologie – eine weiter gehende Verschränkung beider Bereiche zu erkennen ist. Im Zusammenhang der hier anstehenden Thematik interessiert zunächst, ob der Geschlechterordnung und der Familie eine wesentliche Funktion für die „gesellschaftliche Ordnung“ (CS, I. 1) zuerkannt werden muss, die möglicherweise als Implikation oder als Desiderat der Staatskonzeption zu begreifen ist. Es steht außer Frage, dass den Geschlechterverhältnissen – wie oben gezeigt – eine Bedeutung für die sittliche Vervollkommnung von Individuen und Gesellschaft beizumessen ist. Ob aber dieser Beziehung von Geschlechterordnung und Sittlichkeit ihrerseits irgendeine Relevanz für die Frage der Dependenz der politischen Ordnung von der Institution Familie zukommen kann, hängt davon ab, welches Verständnis von Rousseaus Idee des Staatsvertrags und der *volonté générale* zugrunde gelegt wird. In einer von der oben gegebenen Skizze abweichenden traditionalistischen Lesart Rousseaus, die auf das *bonum commune* und die – im Gedanken des Gesellschaftsvertrags und der *volonté générale* implizierte – Verwandlung der inneren Disposition der Vertrag schließenden Egoisten zu Gemeinwohl orientierten Bürgern abhebt, wird man der Familie als Sozialisationsinstanz und als Organisationsform vorpolitischer sozialer Bindungen eine entscheidende Rolle für die Kultivierung einer für die Einheit des Staates konstitutiven Gesinnung der Einmütigkeit zusprechen müssen (vgl. Kuster 2005, 197ff.). „Nur weil der *volonté générale* die Idee eines material bestimmten Gemeinwohls zugrunde liegt, sind Maßnahmen erforderlich, die das Fortwirken der Gemeinwohlorientierung in den vergesellschafteten Subjekten sicherstellen.“ (Vgl. ebd., 204) Es ergibt sich demnach folgendes Bedingungsgefüge: Das Funktionieren der Republik ist abhängig von „intakten“, nicht durch Privatinteressen entstellten Entscheidungen des Volkes, die den allgemeinen Willen (*volonté générale*) zum Ausdruck bringen, der seinerseits auf den Zweck des Gemeinwohls rekurriert; dazu bedarf es der Kultivierung einer auf das Gemeinwohl gerichteten Tugendgesinnung und dazu einer naturgemäßen Geschlechterordnung.

<sup>7</sup> Das belegt der *Émile*: Im Kontext der Erziehungslehre ist außer der physischen und moralischen Ordnung die politische Ordnung, in der der Mensch als Bürger in bürgerlichen Beziehungen steht, zu berücksichtigen (vgl. *Émile*, 501ff.). Das diesem Beziehungsgefüge des Menschen entsprechende Erziehungsziel wird durch die Geschlechterdifferenz bestimmt: Nur das männliche Kind ist zum Staatsbürger zu bilden, das weibliche zur Gattin und Mutter (vgl. ebd.).

Anders stellt es sich dar, wenn man den an Kant orientierten Interpreten folgt, die den unvergleichlichen Fortschritt Rousseaus darin erkennen, dass es ihm gelingt, mit der neuen Konzeption des Staatsvertrags und der Idee der *volonté générale* Prozeduren oder Akte zu bestimmen, denen sich eine durch Freiheit und Gleichheit bestimmte Gesellschaft in ihrer Stiftung und in ihrem Erhalt verdankt (vgl. Reich 2001, 209; Maus 2011, 259f.). Das Gemeinwohl ist der Zweck des Staates und es (vgl. CS, II. 1) kann als Objekt des allgemeinen Willens, auf dem der Staat beruht, nur durch die Freiheit und Gleichheit herstellenden jeweiligen Entscheidungen der *volonté générale* konkretisiert und durch entsprechende Maßnahmen des Staates realisiert werden. Es wäre mit den Prämissen von Rousseaus Staatslehre nicht vereinbar, wenn der Erfolg des Gemeinwillens von vorpolitischen Formen der Kultivierung einer Gesinnung abhängig gemacht würde, deren Prinzipien einer andersartigen Ordnung, nämlich der Vereinigung von Menschen in wechselseitiger Abhängigkeit zu einer natürlichen Zweckordnung, entstammen. Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass die moralische Ausrichtung des Einzelnen auf die Gattung des Menschen den Einzelwillen innerlich so verändern könnte, dass er nicht nur kontingenterweise mit der *volonté générale* übereinstimmen würde. Die Tugendgesinnung bestimmt Menschen dazu, als voneinander abhängige durch wechselseitige empathische Berücksichtigung ihrer jeweiligen Zwecke zur Beförderung des Ganzen der Menschengattung beizutragen. Das allgemeine Wohl der Gattung des Menschen ist aber von dem Gemeinwohl als Objekt des Gemeinwillens zu unterscheiden. Ein durch Tugendgesinnung geleiteter Wille bleibt mithin ein Privatwille, auch wenn er sich die Zwecke anderer oder sogar das Wohl der Gattung zum Zweck macht. Der Gemeinwille definiert sich nicht durch seinen Zweck, sondern definiert diesen, und zwar jeweils vermittelt durch ihn auszeichnenden Prozeduren zur Selektion von Inhalten oder Zwecken. Zum Gelingen einer solchen Freiheitsordnung kann die in der Naturordnung begründete und durch die Geschlechterordnung zu befördernde Tugendgesinnung – nach den Überlegungen von Reich – allenfalls dann beitragen, wenn das moralische Gefühl bloß als Triebfeder zur Verwirklichung des in der Vernunft begründeten Zwecks der Herstellung von Freiheit und Gleichheit und des dem entsprechenden Gemeinwohls eingesetzt würde (vgl. Reich 2001, 213). Das als Antrieb zur Vereinigung des Menschen mit seinesgleichen von der Natur eingepflanzte moralische Gefühl würde eben diesen natürlichen Zweck unter eine vernunftgewirkte Idee stellen, indem es zum Motor für die Herstellung und Erhaltung einer künstlichen Ordnung würde, in der allein Freiheit möglich ist.

Dieser Harmonisierungsversuch ist indessen ungeeignet, die Kluft zwischen dem vernunftbegründeten Staatsrecht und der empirisch und teleologisch argumentierenden Geschlechtertheorie zu verringern oder zu beseitigen. Rechtsphilosophisch gesehen dient die Geschlechteranthropologie dazu, zivilrechtliche und staatsrechtliche Einschränkungen der Rechte von Frauen zu legitimieren. Das Verdienst, die konsequente Umsetzung des universalen Menschenrechts auf Freiheit für beide Geschlechter eingefordert zu haben und d. h., die geschlechtlichen Unterschiede für rechtlich gänzlich irrelevant erklärt zu haben, kommt Olympe de Gouges und nicht dem Protagonisten der Menschenrechte selber zu. Rousseau erneuert und bekräftigt die tradierten Auffassungen von der Unmündigkeit der Frau und ihrem Ausschluss von politischer Partizipation trotz des von ihm herbeigeführten Fortschritts in der Rechts- und Staatsphilosophie. Um mit diesen Begründungen ungleichen Rechts nicht in Widerspruch zum Univer-



salismus seiner rechtsphilosophischen Position zu geraten, bedurfte es des – zuvor erörterten – neuen begrifflichen Grundrisses der Geschlechtertheorie. Die Differenz der Geschlechter bezeichnet danach keinen Unterschied in der Wertigkeit oder Vollkommenheit des Menschseins, sondern sie begründet die gleichwertige, alle Aspekte des Menschseins betreffende Verschiedenheit von Ausprägungen erwachsener Menschen. Zur Verteidigung ungleichen Rechts stellt Rousseau dem Gedanken des abstrakten, aller natürlichen Bestimmungen entkleideten Menschen der Rechtsphilosophie die neue und trotz ihrer theoretischen Fragwürdigkeit und ihres ideologischen Charakters zweifellos erfolgreiche Idee vergeschlechtlichter Subjekte seiner Anthropologie an die Seite. Rechtlich ist das Konzept der Frau als Geschlechtswesen sinnlos geworden, auf dem Boden ökonomischer Interessen und medialer Inszenierungen führt es aber ein ziemlich stabiles Eigenleben.

## 5. Literatur

### a. Quellen

- Émile Rousseau, Jean-Jacques: Emil oder Über die Erziehung. In neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts, Paderborn/München/Wien/Zürich 1993 (11. Aufl.)
- CS Ders.: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes, in: ders.: Politische Schriften, hg. von Ludwig Schmidts, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995 (2. Aufl.)
- OCP Ders.: Oeuvres complètes. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, 5 Bde., Paris 1959–1995 (Bibliothèque de la Pléiade)

Ders.: Diskurs über die Ungleichheit – Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu editiert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier, Paderborn/München/Wien/Zürich 1993 (3. Aufl.)

Ders.: Brief an d'Alembert, in: Jean-Jacques Rousseau: Schriften, Bd. 1, hg. v. Henning Ritter, Frankfurt a.M. 1988, 333–474

### b. Forschungsliteratur

- Burgelin, Pierre 1961: L'idée de place dans „l'Émile“, in: Ré de Littérature Comparée 35, 529–537
- Doyé, Sabine/Heinz, Marion/Kuster, Friederike (Hg.) 2002: Philosophische Geschlechtertheorien. Ausgewählte Texte mit Kommentar und Bibliographie, Stuttgart
- Ebbinghaus, Julius 1988a: Die Idee des Rechtes, in: ders.: Gesammelte Schriften. Hg. v. Georg Geismann und Hariolf Oberer, Bd. 2, Bonn, 141–198
- Ebbinghaus, Julius 1988b: Das Kantische System der Rechte des Menschen und des Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung, in: ders.: Gesammelte Schriften. Hg. v. Georg Geismann und Hariolf Oberer, Bd. 2, Bonn, 249–281
- Kersting, Wolfgang 2002: Jean-Jacques Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“, Darmstadt
- Kersting, Wolfgang (Hg.) 2003: Die Republik der Tugend. Jean-Jacques Rousseaus Staatsverständnis, Baden-Baden
- Kuster, Friederike 2004: Aufklärung und Restauration: Rousseaus Geschlechtertheorie, in: Hüning, Dieter/Michel, Karin/Thomas, Andres (Hg.) 2004: Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred Baum, Berlin

- Kuster, Friederike 2005: Rousseau – Die Konstitution des Privaten: Zur Genese der bürgerlichen Familie, Berlin
- Lange, Lynda (Hg.) 2002: Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau, University Park
- Masters, Roger D. 1968: The Political Philosophy of Rousseau, Princeton
- Maus, Ingeborg 2011: Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie, Frankfurt a.M.
- Nagl-Docekal, Herta 1994: Geschichtsphilosophie als Theorie der Geschlechterdifferenz – Das Beispiel Rousseaus, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42, 571–589
- Pateman, Carole 1988: The Sexual Contract, Stanford
- Reich, Klaus 2001: Staatsrecht und Ethik bei Rousseau, in: ders.: Gesammelte Schriften, hg. v. Baum, M. u. a., Hamburg, 200–214
- Schwab, Dieter 1971: Artikel „Gleichberechtigung (der Geschlechter)“, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, hg. von Adalbert Erler und Ekkehard Kaufmann, Bd. 1, Sp. 1696–1702
- Schwab, Dieter 1995: Die Familie als Vertragsgesellschaft im Naturrecht der Aufklärung, in: ders.: Geschichtliches Recht und moderne Zeiten. Ausgewählte rechtshistorische Aufsätze, Heidelberg, 179–195
- Shklar, Judith N. 1978: Jean-Jacques Rousseau and Equality, Daedalus 107, 13–25
- Sigusch, Volkmar 2005: Neosexualitäten: Über den kulturellen Wandel von Liebe und Perversion. Frankfurt a.M.
- Vogel, Ursula 1995: But in a Republic Men are needed. Guarding the Boundaries of Liberty, in: Wokler, Robert (Hg.): Rousseau and Liberty, Manchester, 213–230
- Vogel, Ursula 1997: Gleichheit und Herrschaft in der ehelichen Vertragsgesellschaft – Widersprüche der Aufklärung, in: Gerhard, Ute (Hg.): Frauen in der Geschichte des Rechts, München, 265–292