

Geschlechterordnung und Staat
Legitimationsfiguren der politischen Philosophie
(1600 –1850)

Herausgegeben von Marion Heinz und Sabine Doyé

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

Zweimonatsschrift
der internationalen
philosophischen Forschung

Sonderband 27

Geschlechterordnung und Staat

Legitimationsfiguren der
politischen Philosophie
(1600–1850)

Herausgegeben von Marion Heinz und Sabine Doyé

Unter Mitwirkung von Friederike Kuster



Akademie Verlag

Redaktionelle Bearbeitung: Eva Bockenheimer

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2012
Ein Wissenschaftsverlag der Oldenbourg Gruppe

www.akademie-verlag.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Satz: Frank Hermenau, Kassel
Druck: MB Medienhaus Berlin
Bindung: Norbert Klotz, Jettingen-Scheppach

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-004358-6
E-Book: ISBN 978-3-05-005688-3

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Sabine Doyé Einleitung	9
Claudia Opitz-Belakhal Jean Bodin: Von der patriarchalen Hausherrschaft zur absoluten Fürstenherrschaft	43
Sabine Doyé Das Eherecht der deutschen Frühaufklärung im Spiegel des neuzeitlichen Nurrechts Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Christian Thomasius, Christian Wolff	57
Beate Rosenzweig John Locke: Zwischen kontraktualistischer Gleichheit und residualem Patriarchalismus Die liberale Begründung der Trennung von Familie und Politik	119
Jacqueline Broad Mary Astell: liberty of judgment for women	139
Anik Waldow David Hume: Geschlechterrollen unter dem Einfluss von Natur und Erziehung . . .	151
Marion Heinz Zur Konstitution vergeschlechtlichter Subjekte bei Rousseau	163
Wolfgang Kersting Immanuel Kant: Vom ästhetischen Gegenverhältnis der Geschlechter zum rechtlichen Besitzverhältnis in der Ehe	181
Stefan Greif Theodor Gottlieb von Hippel und Amalia Holst Kritisch-emanzipative Gegenentwürfe zur bürgerlichen Geschlechterordnung . . .	199

Gérard Gengembre	
Louis de Bonald und Joseph de Maistre: Theoretiker der Restauration	219
Sylvana Tomaselli	
Mary Wollstonecraft: The reunification of the domestic and political spheres . . .	235
Marion Heinz/Christoph Binkelman	
„der innigste Vereinigungspunct der Natur und der Vernunft“	
Untersuchungen zu Fichtes Eherecht	251
Marion Heinz	
Wilhelm von Humboldt: Die Idealisierung des Weiblichen und die Feminisierung der Sozialordnung	271
Andreas Arndt	
Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: „Unendliche Menschheit in der Hülle der Männlichkeit und der Weiblichkeit“	293
Eva Bockenheimer	
Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Von der natürlichen Bestimmtheit der Geschlechter zu ihrer intellektuellen und sittlichen Bedeutung in der bürgerlichen Ehe und Familie	305
Barbara Naumann	
Friedrich Schlegel: Die Dynamisierung der Geschlechtertheorie	341
Harald Bluhm	
Alexis de Tocqueville: Moderne Demokratie und maskuliner Republikanismus . .	351
Personenregister	363

Vorwort

Die hier vorgelegte Sammlung philosophischer Studien ist aus einem interdisziplinär angelegten Forschungsprojekt erwachsen, das – initiiert von Marion Heinz und Friederike Kuster, bei der gemeinsam mit Monika Schausten (Germanistik) die Federführung für das Gesamtprojekt lag – unter dem Arbeitstitel „Europäische Geschlechterdiskurse und politische Ordnungen“ zwischen 2006 und 2008 an der Universität Siegen entwickelt wurde. Aus finanziellen und personellen Gründen konnte dieses Vorhaben nicht in dem geplanten Umfang realisiert werden. Die vorliegende Publikation enthält mit wenigen Ausnahmen Beiträge, die für das philosophische Teilprojekt konzipiert waren. Die philosophische Thematik zielt darauf, das auch für die Geschlechterbeziehungen verwendete Konzept der Ordnung im Licht der Entwicklungen zu untersuchen, die auf dem Gebiet der Rechtsphilosophie und der politischen Philosophie in der Zeitspanne zwischen Frühaufklärung und Spätidealismus zu verzeichnen sind, und auf diese Weise dem Wandel der legitimatorischen Funktionen auf die Spur zu kommen, die der Ordnungsbegriff bedient.

Wir danken Kerstin Grahn und Tobias Bender für die Erstellung des Registers, Dr. Christoph Binkelman für vielfältige Unterstützung bei der Fertigstellung des Manuskripts, insbesondere aber Dr. Elisabeth Heinrich, der Gleichstellungsbeauftragten der Universität Siegen, für ausdauernde ideelle und materielle Unterstützung; nicht zuletzt auch Dr. Mischka Dammaschke vom Akademie Verlag für beharrliche Ermutigungen.

Marion Heinz / Sabine Doyé

Siegen, im Februar 2012

SABINE DOYÉ

Einleitung

1. Thematische Vorklärungen

Die im Buchtitel angezeigte Relation zweier Arten von Ordnung, der „natürlichen“ der Geschlechter und der hergestellten Ordnung, die der Sphäre des Politischen zugehört, will den Problemhorizont umreißen, in den die hier rekonstruierten Geschlechtertheorien gestellt sind. Geschlecht und Geschlechtlichkeit scheinen von sich her der Naturseite des menschlichen Lebens anzugehören und bedürfen daher einer normierenden Regelung, die die Verträglichkeit der natürlichen Ordnung mit den Normvorstellungen sicher stellt, die aus den Sphären von Sitte, Moral und Recht stammen und die den Ordnungsrahmen bilden, der den bestehenden sozio-politischen Verhältnissen einer Epoche Legitimität verleiht und die Sphäre des Natürlichen in die Grenzen dieser Ordnung setzt.

Da nun die Geschlechterverhältnisse als Zellenform menschlicher Gemeinschaft gelten, steht die Regulierung dieser Naturform immer schon im Licht der Grundfrage danach, welches die leitenden Zwecke sind, die den Normierungen und Kultivierungen natürlich-menschlichen Lebens durch Ordnungsformen wie Sitte, Moral und Recht zugrunde liegen: Gefragt wird nach den Wertvorstellungen, die eine Gesellschaft für sich als verbindlich begreift und die für ihr Selbstverständnis jenseits des bloßen Überlebens leitend sind, Vorstellungen also über das, was eine Gemeinschaft als ihr gutes, d. h. als menschlich gelungenes Leben verstehen will, und es wird gefragt, welches die Instanz ist, die diesem Selbstverständnis Ausdruck und Geltung verschafft.

Zu Zeiten des Absolutismus, als den traditionellen Herrschaftsformen der ständischen Gesellschaft ihre Legitimität abgesprochen wurde, war es der Nationalstaat, der diese Instanz gegen die überkommene Macht der Kirche besetzte und die entscheidenden Schritte in Richtung einer Modernisierung beförderte, deren ordnungspolitische Akzentuierung sich gerade angesichts der Normierung der Geschlechterverhältnisse erkennen lässt. So prüfen Philosophen und Juristen der Frühaufklärung das Institut der Ehe mit Blick auf den Zweck der Sexualität, die biologische Reproduktion der Gattung, und schlagen vor, die Ehe zwar als rechtsförmiges Geschlechterverhältnis anzuerkennen, so aber, dass die Dauer der ehelichen Gemeinschaft durch den Reproduktionszweck be-

grenzt werden kann. Diese Vorschläge übernimmt die weltliche Obrigkeit, greifen sie doch das kirchliche Normierungsmonopol für Ehe und Familie an. Als einschlägiges Beispiel in diesem Zusammenhang lässt sich die Ehegesetzgebung unter Friedrich II. anführen. Die Beratungen über die Vereinfachung der Ehescheidung unterstützte dieser mit der Überlegung, es hindere die „Population“, wenn es allzu „difficil“ werde, die Scheidung zu erreichen: Eheleute, die „in beständiger Verbitterung wider einander“ leben, werden „auch keine Kinder miteinander erzeugen, und das ist der Population zum Nachtheil. Dagegen wird ein solches Paar geschieden, und das Weib heirathet dann einen andern Kerl, so kommen doch noch eher Kinder davon“ (zitiert bei Buchholz 1988, 412). Dass die unter demographischen Nützlichkeitsaspekten erwogenen Maßnahmen zur konsensuellen Ehescheidung wegen der Unterminierung des kirchlichen Monogamiegebots auch aus der Sicht der Betroffenen – trotz des dekretierten Ehezwecks – als Fortschritt zu bewerten wären, ist nicht zu bestreiten: Zugleich aber haftet diesem Fortschritt der Makel eines „ethisch-religiösen Indifferentismus“ an, der ein bezeichnendes Licht auf die für das Ordnungsmodell des aufgeklärten Absolutismus charakteristische „sozialinstrumentelle Sicht des Menschen“ wirft (Buchholz 1988, 413).

Diese Indifferenz gegenüber der ethisch-normativen Dimension in der Verständigung über fundamentale Fragen der Lebensgestaltung ist bezeichnend für ein sozialtechnisch verkürztes Fortschrittsverständnis, das im aufgeklärten Souverän den Schrittmacher der geschichtlichen Bewegung sieht und die Adressaten staatlicher Modernisierungsmaßnahmen nicht aus dem Status von Untertanen entlässt. Die Staatszwecklehre des aufgeklärten Absolutismus, die Wohlfahrt und Sicherheit der Bürger zu Leitzwecken erklärt, gerät nicht zuletzt ins Visier des sich formierenden liberalen Gegenentwurfs, weil die staatlicherseits verordnete gemeine Wohlfahrt an Kontrolle gebunden ist, weil der Wohlfahrtsstaat an den Polizeistaat gekoppelt ist (s. Link 1979, 132ff.). Die Beschränktheit dieses Moderneverständnisses, das auch heute noch bzw. wieder am Phänomen des paternalistischen Sozialstaates demonstriert wird, zeigt sich im Lichte der Idee individueller Selbstbestimmung: Die Überzeugung, dass Fortschritt an Emanzipation gebunden ist, dass die Befreiung von überholten Herrschaftsverhältnissen nicht Resultat rechtlich-politischer Maßnahmen sein kann, sondern sich den betroffenen Subjekten und deren Bedürfnis nach Selbstbestimmung verdankt, hat ihren Ursprung in einem Freiheitsverständnis, das den instrumentalistischen Horizont des aufgeklärten Absolutismus überschreitet und sich der moralisch-praktischen Dimension der emanzipatorischen Postulate versichert.

Aus dieser Sicht eignen sich die Individuen nicht nur die Bestimmungsmacht über die Art und damit auch den Zweck ihrer Lebensverhältnisse als mögliche Geschlechtspartner an: Sie wollen frei von Direktiven über Präferenzen und Handlungsoptionen überhaupt bestimmen und im eignen Erleben die Differenz zwischen dem, was Natur und was Wille und Vernunft ist, beglaubigen. Dass auf diese Weise die Maßnahmen der überindividuellen institutionalisierten Deutungs- und Ordnungsmächte unter Legitimationszwang geraten, liegt auf der Hand: ebenso freilich, dass die tendenziell anarchischen Konsequenzen dieses Freiheitsverständnisses die alten Ordnungsmächte wieder auf den Plan rufen.

Das Selbstverständnis dieser an individuelle Emanzipation geknüpften Moderne findet seinen für die Geschlechterbeziehungen paradigmatischen Ausdruck im Liebesbegriff

der Romantik. Dieser steht beispielhaft für die Abwehr des sozialinstrumentellen Zugriffs auf die Ehe und eine Befreiung, die – im Unterschied zu den veräußerlichenden Tendenzen des kontraktualistischen Ehebegriffs – auf dem Wege der Verinnerlichung zustande kommt. In der Abwehr institutionell vermittelnder Instanzen wird die je individuelle innere Welt des subjektiven psychischen Erlebens in ihrer Unmittelbarkeit freigesetzt und als Sphäre *sui generis* entdeckt. Dieser Binnenraum authentischen Erlebens wird zum Ort jener Entgrenzungserfahrungen, die mit dem Gefühl der Liebe verbunden sind. Da die Sehnsucht nach Entschränkung, nach Aufhebung der festen Identitätsgrenzen, ursprünglich der Sphäre des religiösen Erlebens innewohnt, nimmt es nicht Wunder, dass das pietistische Verständnis der Ehe als „geistliche Lebens- und Erlebnisgemeinschaft“ (Buchholz 1988, 120) von der Romantik adoptiert wird.

Auf dem Wege dieser Verinnerlichung werden zugleich die emanzipatorischen Impulse einer Individualisierung freigesetzt, die, weil sie die Dimension der je eigenen Erlebnis- und Empfindungswelten erschließt, für die Beziehung der Individuen andere Grundmodi entdeckt als es auf der Grundlage des abstrakten Gleichheitspostulats der Aufklärung möglich scheint: Wo dieses das vertragliche Aushandeln auch der Ehezwecke als emanzipatorischen Vorgang zu denken erlaubt und unter den Schutz des Gesetzes stellt, negiert die Gegenbewegung den Zweckgedanken überhaupt und entdeckt den sentimental Liebesbegriff als Grundlage einer singulären, von sozialen Pflichten befreiten Beziehung – einer Beziehung, in der vor allem dem Institut der Familie als dem der ehelichen Verbindung innewohnenden Telos der motivationale Boden entzogen wird.

Die Absage an die abstrakte Gleichheit des Vertragsdenkens und seiner Institutionen, die mit der neuen Bindungsqualität der im subjektiven Gefühlsleben konkreter Individuen erwachsenen wechselseitigen Begehungen verbunden ist, wird freilich schnell als gefährliche Unterminierung nicht nur der herrschenden Geschlechterordnung verstanden und führt im 19. Jahrhundert zu einer Kehrtwendung, die die emanzipatorischen Errungenschaften der Moderne überhaupt perhorresziert. Die Kritik am sozial-instrumentellen Eheverständnis, die vor allem die Aufklärungskritik der Frühromantik inspirierte, kehrt sich in der Spätromantik zur Gegenaufklärung, zur Revision des Konzepts selbstgewisser, mündiger Subjektivität – eines Konzepts, das als Grundlage auch des Konzepts der Ehe als Vertragsgemeinschaft unverzichtbar ist. Angesichts der Erschütterungen, die durch die egalitären Impulse der Aufklärung in dem aus der Tradition vertrauten Ordnungsgefüge menschlicher Beziehungen entstehen, werden die rehabilitierten Institutionen von Ehe und Familie als soziale Inseln verstanden, die den Widrigkeiten der Moderne die Geltungskraft einer hierarchisch gefügten, dem vormodernen Ordo-Prinzip gehorchenden Weltordnung entgegenhalten (Buchholz 1988, 17). Die Vermutung, dass solche Revisionen die Rehabilitierung eines vorneuzeitlichen Naturbegriffs zur Voraussetzung haben und in der Folge zur Naturalisierung von Vernunftkompetenzen führen, die in das Konzept der Geschlechterdifferenz eingehen, bildet den Fokus dieser einleitenden Überlegungen.

Die beiden paradigmatisch als gegenläufig gezeichneten Formen von Geschlechterbeziehungen lassen sich als Eckpunkte einer geschichtlichen Entwicklung verstehen, die der Prozess der Modernisierung durchläuft. In seiner Entwicklungslogik ist dieser Prozess als „Rationalisierung“ im Sinne Max Webers zu charakterisieren, d. h. als Ausdifferenzierung vormals als zusammengehörig erfahrener Lebensbereiche auf der Ebene

der sozialen Handlungssysteme wie auf kultureller Ebene. In der Perspektive der Betroffenen spiegeln sich diese soziologisch neutral als systemische Differenzierungsvorgänge erfassenden Modernisierungsprozesse in Erfahrungen von Fragmentierung und Desintegration – Erfahrungen, für die Hegel den Begriff der Entzweiung (s. u.) bereitstellt. Damit ist der Hintergrund für jene Ambivalenzen angedeutet, die dem Fortschrittsbegriff der Moderne anhaften und die den Streit über die normativen Grundlagen des Projekts der Moderne lebendig halten.

Die Leitthese des hier vorgelegten Bandes lautet: Die Gewinn- und Verlustbilanzen dieser Modernisierung lassen sich auf vertiefte Weise erfassen, wenn sie im Licht jener Analysen der philosophischen Klassiker gelesen werden, in denen die Geschlechterbeziehungen und ihre Institutionalisierungen thematisiert werden; in diesen Texten stehen die Leitvorstellungen über das, was natürliche und was hergestellte Ordnung, was von sich her ist und was sich vernünftigen Eingriff verdankt, zur Debatte – lassen sich mithin die Grundmuster jener unbewussten Interessen geschuldeten Verkürzungen und ideologieträchtigen Verstellungen aufweisen, die die Legitimationsprobleme des Prozesses der Moderne bis heute begleiten.

2. Die Moderne vor dem Hintergrund aristotelischer und scholastischer Ordnungsvorstellungen

Das Geschlechterverhältnis, dessen institutionelle Form die Ehe als „Vertragsgesellschaft“ ist, das also nach dem Muster des kontraktualistisch verbundenen Verkehrs von Privatleuten verstanden wird, lässt sich bezüglich seiner Modernität auf der Folie traditionaler Gesellschaften bestimmen; deren Grundcharakteristika sind vorab als Hintergrund für die Entstehungsbedingungen der Moderne zu skizzieren.

Es sind diese – am Maßstab der durch Hegels Definition der „bürgerlichen Gesellschaft“ markierten „Modernität“ – vormodernen Gesellschaften, auf die der Begriff der Ordnung in der spezifischen Bedeutung des *ordo* zugeschnitten ist: des teleologisch strukturierten Weltganzen, innerhalb dessen jedes Seiende, indem es die Verwirklichung seiner ihm im Schöpfungsakt Gottes zugewiesenen Bestimmung erstrebt, seine Funktion als Teil des Ganzen und Mittel zur Verwirklichung der Schöpfungsordnung insgesamt erfüllt. Die onto-theologische Explikation dieser Schöpfungsordnung in der scholastischen Philosophie erfüllt für den Ordnungsrahmen diesseitiger menschlicher Praxis, der hierarchisch gegliederten Sozialstruktur des Feudalismus, die erforderliche Legitimationsfunktion, d. i. die Rechtfertigung der in der Herrschaftsordnung fixierten Ungleichheit. Die teleologische, auf der Übernahme des aristotelischen Entelechiebegriffs beruhende Grundstruktur dieses *ordo* erfährt freilich durch den scholastischen Begriff der Schöpfungsordnung eine gravierende Umdeutung, die vor allem die Wesensbestimmung des Menschen und der dieser gemäßen Praxis betrifft. Für Aristoteles bedeutet Praxis im eminenten Sinne ein Tätigsein, dessen Zweck das gute und tugendhafte Leben selber ist, ein Tätigsein also, das nicht der Realisierung eines außerhalb seiner liegenden Zwecks dient – wie im Herstellen von etwas: *poiesis*. Den unterschiedlichen Formen des Tätigseins entsprechen unterschiedliche Wirksphären: die *polis* ist der Ort der Praxis, der *oikos* der der Arbeit. Während das Handeln im Raum der Polis die öffentlichen, d. h. die-

jenigen Angelegenheiten zum Gegenstand hat, die die Gemeinschaft der freien Bürger in gleicher Weise betreffen – Angelegenheiten, die nicht durch Herrschaft, sondern durch den im öffentlichen Gespräch sich bildenden gemeinsamen Willen bewältigt werden, ist der Oikos definiert als Raum, der *privat* ist im Sinne der strikten Trennung von der Polis: Hier geht es um die Herstellung der Mittel, die der Bewältigung der biologischen Reproduktion dienen – das Tätigkeitsfeld derjenigen, denen der Bürgerstatus nicht zukommt, der Unfreien, der Familienmitglieder, der Frauen und Sklaven, die der Herrschaft des Hausherrn, des Oikodespoten unterliegen.

Diese Entgegensetzung von gutem im Sinne des die Wesensauszeichnung des Menschen erfüllenden, geglückten Leben und bloßem Überleben, von politischer Praxis und ökonomischer Arbeit, von Bürgern und Sklaven lässt sich vor dem Hintergrund der christlichen Schöpfungsordnung nicht aufrecht erhalten. Bekanntlich übersetzt Thomas die griechische Begriffsbildung *zoon politikon* durch *animal sociale*. Die Ersetzung des Politischen durch das Soziale nimmt der Polis ihre Auszeichnung als Ort des guten Lebens und führt zu jener Umdeutung der aristotelischen Kategorien, die für die scholastische Sozialphilosophie charakteristisch sind: Der *oikos*, die vopolitische Gesellschaft des Haus- und Familienlebens, deren Funktionszusammenhang sich der Herrschaft des *pater familias* verdankt, wird zum Muster der *civitas*, des Staates, die Macht des politischen Herrschers gleicht strukturell der des Oikodespoten (s. hierzu Habermas 1971, 53ff.). Mit der Umdeutung der *civitas* zur *societas* wird zugleich die Abwertung jener für die Sphäre des Oikos typischen Tätigkeitsformen beendet, die der Reproduktion der Gattung und des einzelnen dienen, die materielle Reproduktion in Form der Sklavenarbeit und der physischen in der als Erleiden erfahrenen Form des Gebärens.

Wenn im Bezugsrahmen der theologisch fundierten teleologischen Ontologie der Scholastik die ökonomische Verfügungsgewalt des Hausherrn – nach griechischem Maßstab die Ordnung des Privaten – sich als Modell für die Ordnung der Gesellschaft insgesamt verstehen lässt, ändern sich nicht nur die Grundannahmen der praktischen Philosophie: Die kategoriale Differenz von politischer und ökonomischer Herrschaft weicht einer gesellschaftlichen Stufenordnung, in der Herrschaft gemäß den Statushierarchien der ständisch gegliederten Feudalgesellschaft als ökonomische und politische Verfügungsgewalt gleichermaßen bestimmt ist. Mit der Annahme einer Schöpfungsordnung ändert sich vor allem das Kriterium für das, was als gut, d. h. gelungen, geglückt gilt: Gut, gelungen ist grundsätzlich ein jedes Seiende als ein von Gott geschaffenes, und die weltliche Ordnung hat nur sicherzustellen, dass ein jegliches in die Lage versetzt wird, die seinem Rang in der Schöpfungsordnung entsprechende Wesensbestimmung zu verwirklichen. Damit wird Bestandssicherung, Ruhe und Frieden zur Aufgabe, die weltlicher Herrschaft obliegt. Vor dem Hintergrund dieser Ordnungsvorstellung verliert die in öffentlicher Rede auf die Bildung eines gemeinsamen Willens gerichtete Praxis der Polisbürger ihren Ort und ihre Funktion.

Es deutet sich freilich das Aufkommen einer Vorstellung an, die für die Leitideen der bürgerlichen Welt entscheidend ist, die der menschlichen Gleichheit. Während die griechische Antike nur die Gleichheit der Polisbürger kennt, kommt mit der Konzeption der göttlichen Schöpfung die Idee der Vernunft als das die menschlichen Gattung vor den übrigen Lebewesen Auszeichnende und so als ihre Gleichheit als Menschen bestimmende Wesensmerkmal in die Welt – scholastisch verstanden im Sinne der gleichen Zugehö-

rigkeit zur Schöpfungsordnung, innerhalb derer einem jeden ein nach seiner Zweckbestimmung differenter Ort zugewiesen wird. Die der Seinsweise nach gleiche Qualität lässt Verschiedenheit nur noch des Grades zu: im Hinblick auf die Verwirklichung der Wesensbestimmung und des Ranges innerhalb der Herrschaftsordnung, die als System allseitiger Abhängigkeiten die eindeutige Zuordnung von Herrscher und Beherrschtem nicht mehr zulässt. – Dass die Reformation dieses der scholastischen Ordovorstellung geschuldete Amalgam von Differenz und Gleichheit verwirft und in dem Gedanken der Gleichheit der Seelen vor Gott der entscheidende Schritt in Richtung auf eine bürgerlichen Gesellschaft zu sehen ist, die unter Verzicht auf revolutionäre Umstürze zustande kommt, ist der bekannte Gedanke Hegels und seiner Einschätzung der unterschiedlichen Verlaufsformen der Modernisierung in den katholisch-romanischen und protestantischen Ländern.

Die Einebnung der in der praktischen Philosophie des Aristoteles unterschiedenen Bereiche des Ökonomischen und des Politischen im Begriff des Sozialen, die Verschmelzung ökonomischer und politischer Herrschaftsbefugnisse zu einer Einheit und die Nivellierung der den unterschiedlichen Tätigkeitsformen zugesprochenen Zwecke in dem des Bestandes und der Bestandssicherung verschüttet auch den bei Aristoteles ontologisch fundierten Ansatz, vom dem her sich die Differenz der Geschlechter erfassen lässt. Die Zuordnung der Frau aufgrund ihrer biologisch fundierten Geschlechtseigenschaften zur Sphäre des Ökonomischen und die korrelative des Mannes zur Polis wird hinfällig, wenn die *societas* insgesamt nach dem Muster öcodespotischer Herrschaft strukturiert ist und die vertikalen Abhängigkeitsverhältnisse des Feudalsystems der Schöpferordnung entsprechen.

Zu fragen ist, wie Differenz bzw. Gleichheit der Geschlechter sich darstellen, wenn die Hintergrundannahmen der alten Ordnung delegitimiert werden und sich in den Postulaten der Freiheit und Gleichheit die normativen Grundlagen einer neuen Ordnung abzeichnen.

3. Sozio-politische Strukturbestimmungen der Moderne

Das qualitativ Neue des die bürgerliche Gesellschaft prägenden Konzepts der Gleichheit besteht eben darin, dass die Idee der Gleichheit an die der Freiheit gebunden ist: Gleichheit bezieht sich auf den Bereich individueller Handlungsfreiheiten, deren Terrain die „Gesellschaft“ im engeren Sinne der von staatlicher Herrschaft befreiten Sphäre des Ökonomischen ist. Die Polarisierung von Gesellschaft und Staat, die Konstituierung des eigenständigen Bereichs wirtschaftlichen Handelns als Sphäre des Privaten, der von politischen Direktiven unabhängigen Warenproduktion wird zur realhistorischen Grundlage für die Erfüllung der durch das Denken der Aufklärung proklamierten Ideen von Freiheit und Gleichheit. Die personalisierten politischen Herrschaftsbeziehungen werden ersetzt durch Abhängigkeitsverhältnisse sachlicher Natur: Das sind die horizontalen ökonomischen Beziehungen, in denen die privaten Warenproduzenten über die anonymen Gesetze des Marktes vernetzt sind (s. Habermas 1990,71). Mit der Auflösung des nach dem Muster der patriarchalischen Hausherrschaft konzipierten Ordnungsgefüges der Gesellschaft im Ganzen in die polar aufeinander bezogenen Sphären von Gesellschaft und

Staat werden die theologisch fundierten Weltbilder obsolet, welche die legitimierende Grundlage für die überlieferten Zweck- und Werteordnungen bildeten. Die endlich-menschliche Vernunft wird zur rationalen Legitimationsgrundlage für die Ordnung gleicher, d. h. gesetzlicher Freiheit, also für die Ordnungsformen des Rechts. An die Stelle personaler Herrschaft tritt die „Herrschaft“ der Gesetze, deren Geltungsanspruch darin besteht, dass sie als Ausdruck des allgemeinen Willens vernünftige Allgemeinheit für sich reklamieren können. Weil der Gesetzesnorm aufgrund ihrer Differenz vom irrational-dezisionistischen Willkürgebot Rationalität innewohnt und so die „die Intention auf Auflösung von Herrschaft überhaupt“, lässt sich die Hobbes'sche Formel („*auctoritas non veritas facit legem*“) umkehren: die „*auctoritas*“, unerlässliches Moment willentlicher Durchsetzung, wird reduziert auf das Invollzugsetzen des vernünftig Allgemeinen: „*veritas non auctoritas facit legem*“ (s. Habermas 1990, 152/118).

Die staatliche Exekutive wird also auf die Einhaltung und Durchsetzung des vernünftig Allgemeinen eingeschränkt, auf das sich die Adressaten des Gesetzes selber als das sie verbindende Allgemeine, als ihren allgemeinen Willen geeinigt haben. Das Demokratieprinzip unterscheidet den Rechtsstaat der entwickelten Moderne von der sich formierenden des aufgeklärten Absolutismus. Der „Staat der Vernunft ist demokratischer Gesetzgebungsstaat“ (Kersting 1993, 448), und demgemäß ist das Grundmerkmal der Moderne, die Trennung von Gesellschaft und Staat in entscheidender Hinsicht zu differenzieren: Die Individuen sind als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur Wirtschaftsbürger, *bourgeois* und Adressaten sowie Nutznießer der Gesetze, sondern als Staatsbürger, *citoyens*, die Autoren der Gesetze, denen sie als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft unterworfen sind. Diesem „demokratischen Gedanken“, von Rousseau entfaltet und von Kant in der Denkfigur der „Selbstgesetzgebung“ philosophisch expliziert, liegt eben die Differenzierung zwischen subjektiver Handlungsfreiheit und der Idee staatsbürgerlicher Autonomie, also zwischen privater und öffentlicher Autonomie zugrunde: Die Zumutung, „aus der Rolle privater Rechtssubjekte herauszutreten“ und mit der Übernahme der Staatsbürgerrolle die Einstellung rationaler Egoisten aufzugeben, bildet freilich für beide Autoren eine Wegscheide, die für die politiktheoretischen Debatten auch heute noch bestimmend ist (Habermas 1992, 50f.).

Bevor diese demokratiethoretisch entscheidende Differenz zwischen liberalen und republikanischen Konzepten skizziert wird, ist das Fortschrittsmoment der strukturellen Trennung zwischen Gesellschaft und Staat noch einmal im Lichte der für die griechische Antike charakteristischen Merkmale zu kennzeichnen: In gewisser Weise kehrt in der modernen Trennung die Konstellation von *oikos* und *polis* zurück. Was in der scholastischen *societas* als untrennbar vorgestellt wurde, tritt wieder auseinander: Die Sphäre des Ökonomischen gilt nun freilich nicht mehr als die der physischen Notdurft und des bloßen Überleben; vielmehr ist der Bereich der materiellen Produktion eben das Tätigkeitsfeld jener spezifischen Handlungsrationalität, in der es um den zweckrationalen Einsatz von Mitteln für selbstgesetzte Zwecke geht. Dieser Sphäre individueller Handlungsfreiheit als Bereich strategischen, im Rahmen gesetzlicher Freiheit den eigenen Nutzen maximierenden Handelns steht das Politische als Wirkungsfeld einer Praxis gegenüber, die im Absehen von den je eigenen Interessen die Bildung des allgemeinen Willens zum Ziel hat: im Unterschied zur politischen Theorie des Aristoteles nicht aufgeteilt auf unterschiedliche Trägergruppen, Bürger und Nichtbürger, Freie und Sklaven,

sondern – auf der Grundlage der Idee der Gleichheit – als Handlungsoptionen und Tätigkeitsfelder aller Individuen unabhängig von Stand und Geschlecht.

Damit durchzieht die Trennung von Gesellschaft und Staat, von ökonomischer und politischer Sphäre, von egoistischen und Gemeinwohlinteressen die Individuen selber: Was der griechische Polisbürger – dank seiner Stellung als Ökodespot – als Ausdruck seiner Wesensauszeichnung verstehen konnte, nämlich die Praxis der staatsbürgerlichen Deliberation, ist für den Bourgeois der bürgerlichen Gesellschaft an Selbstdistanzierung gebunden, jenen Einstellungswechsel, ohne den die Ausübung der Staatsbürgerrechte nicht vorstellbar ist. Hegel versteht diese Trennung als Erscheinungsform einer Grundverfassung, die er der Moderne selber zuschreibt und deren Prinzip die Selbstvergewisserung der Vernunft ist: Mit der Subjektivierung der Vernunft geht der die Philosophie von altersher auszeichnende Anspruch auf eine Wahrheit verloren, die sich nicht der Selbstgewissheit des Subjekts verdankt, kommen mit dem Gegensatz von Wahrheit und Gewissheit jene Dualismen auf, für die Hegel das diagnostische Grundwort „Entzweiung“ prägt (Hegel 1970b, 20). Die Anomien und Pathologien der Moderne, die dieser Begriff anzeigt, sind für Hegel freilich Quelle seines eigenen Projekts. Die mit den Mitteln der spekulativen Philosophie ins Werk gesetzte Vereinigung von Gewissheit und Wahrheit versteht sich als Aufhebung jener Verkürzungen, die auf den subjektiven Idealismus, Schrittmacher der Aufklärung, zurückgehen. Dieses Versöhnungsprojekt Hegels ist als Modell einer Aufklärungskritik gelesen worden, die als Revision zu verstehen ist und der Gegenauflklärung zuarbeitet.

4. Liberalismus versus Kommunitarismus

Nun verfügt das sozio-politische System vom Typ der bürgerlichen Gesellschaft über eine Einrichtung, die ihrem Anspruch nach die beschriebene strukturelle Entzweiung zwar nicht aufhebt, aber die Möglichkeit einer temporären Versöhnung schafft: die Familie, die als exklusive Enklave zwar ihren Ort innerhalb der Sphäre des Privaten hat, so aber, dass sie ihrer Struktur nach weder dem Modus der individualistischen Gesellschaft noch auch dem des Gegenmodells einer die Desintegration der Gesellschaft versöhnenden Gemeinschaft nachgebildet ist, vielmehr die eigenständige Sphäre eines Dritten beansprucht, in denen die jeweiligen Verkürzungen aufgehoben scheinen.

Von welcher Art die Eigenständigkeit dieser Sphäre ist und wie sie mit der Entdeckung der Geschlechterordnung zusammenhängt, lässt sich begrifflich nur erfassen, wenn zuvor das Phänomen der Entzweiung aus der Perspektive der Politiktheorie expliziert und in den Horizont der uns vertrauten Debatte gerückt wird. Die Begriffe „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“, von Ferdinand Tönnies Ende des 19. Jahrhunderts als soziologische Grundbegriffe eingeführt und in den 1980er Jahren in der Kontroverse zwischen Liberalismus und Kommunitarismus wieder aufgenommen, sind, was den gesellschaftspolitischen Bedeutungsgehalt anlangt, den sie abstecken, bis heute virulent; sie lassen sich zurückführen auf jene politiktheoretischen Konzepte, in denen die Koordinaten abgesteckt werden, innerhalb derer die Selbstverständigungsprozesse der Moderne ablaufen: das „liberale“ Modell, das im Rückgang auf die Grundannahmen von Hobbes und Locke formuliert wird und der „republikanische“ Gegenentwurf, der

auf den Einspruch zurückgeht, den Rousseau gegen die sich entwickelnde bürgerliche Gesellschaft erhebt. – Mit der Kontrastierung beider Konzepte in dem die Auseinandersetzung vereinfachenden Begriffspaar „liberal“ und „republikanisch“ stellt sich Habermas, dessen politiktheoretische Deutung hier zum Leitfaden gemacht wird, in die politische Tradition, die die anglo-amerikanische Debatte mit der Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse angestoßen hat (Habermas 1992, 129). Diese Traditionslinie schützt vor allem den Rousseauschen Begriff des Republikanismus vor einseitigen Interpretationen – davor nämlich, mit dem anti-liberalen Bedeutungsgehalt von Gemeinschaft identifiziert zu werden und jene neoaristotelische Motivlage zu bedienen, die sich aus antimodernen Affekten speist und die tief in die „trüben Quellen der Gegenaufklärung und des Faschismus“ reicht, wie Kersting anmerkt (Kersting 1997, 402). Dass die kommunitaristischen Impulse, denen amerikanische Theoretiker wie Charles Taylor u. a. folgen, sich vielmehr mit einer entschieden „antitotalitären Liberalismuskritik“ verbinden, die sie auch an die Seite von Marx stellt, betonen Brumlik und Brunkhorst in ihrem Vorwort zu „Gemeinschaft und Gerechtigkeit“ (Brumlik/Brunkhorst 1993, 12).

In pointierter Form und idealtypisch vereinfacht lässt sich das Gegeneinander beider Konzepte wie folgt charakterisieren: Während das liberale Modell die emanzipatorische Seite der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Trennung vom Staat festschreibt und so die für diese konstitutiven Grundrechte in ihrer Priorität vor dem Demokratieprinzip hervorhebt, privilegiert das republikanische Modell die Volkssouveränität und begründet so einen Etatismus, der die Eigenständigkeit der Gesellschaft aufzuheben droht. Während nach liberaler Auffassung dem Staat die Funktion des „Hüters einer Wirtschaftsgesellschaft“ zukommt, kämpft der Republikanismus gegen die Entpolitisierung einer Gesellschaft, deren Einheit sich liberalem Verständnis zufolge vorpolitisch, im Verkehr interessegeleiteter Privatleute bildet. Die Reintegration der ökonomischen Sphäre in die politische, die Aufhebung der Trennung von Wirtschaft und Staat führt denn auch nach republikanischem Verständnis zur Idee einer „staatlich institutionalisierten sittlichen Gemeinschaft“ (Habermas 1992, 359), in der die Staatsbürgerschaft ethisch, nicht rechtlich verstanden wird.

Gegen das republikanische Tugendideal gemeinwohlorientierter Staatsbürger setzt der Liberalismus das Interesse der Bürger am Schutz ihrer vorpolitischen gesellschaftlichen Autonomie, die diese als Privatleute in der Etablierung einer Wirtschaftsgesellschaft bereits erworben haben und die zu bewahren Aufgabe des Staates ist. Die politischen Rechte, die zur Kontrolle dieser Aufgabe durch die Bürger erforderlich sind, haben nach liberalem Verständnis nicht nur dieselbe Struktur, sondern auch denselben Sinn wie subjektive Privatrechte: Sie ermöglichen die Aggregation der Privatinteressen zu einem auf den Staatsapparat einwirkenden politischen Willen (ebd., 328). Für den Liberalismus konstituiert sich Individualität innerhalb der Rechtssphäre, im Rahmen der Grundkonstellation äußeren Handelns also, in der die Individuen ihre Handlungssphären gegeneinander abgrenzen und das Ich seine Individualität als das ihm eigene im Sinne seiner Eigenschaft als Privatrechtssubjekt begreift. Der Verhaltensmodus dieser possessiven Individualisten ist der von Konkurrenten, die sich wechselseitig als strategisch handelnder Subjekte wahrnehmen und auf diesem Wege ihre Handlungen koordinieren.

Diesem System des rationalen Egoismus setzt der Republikanismus die umfassende Einheit des allgemeinen Willens entgegen, Resultat jener merkwürdigen „Transsubstantiation“ (Fetscher 1973, 107), in der die individuellen Interessen sich in denen des Gemeinwohls auflösen. Dem verkürzten Vernunftkonzept des Liberalismus antwortet der Republikanismus mit einer komplementären Verkürzung. Der instrumentellen, als Mittel der Selbstbehauptung begriffenen Vernunft steht Vernunft als Vermögen des Transzensus gegenüber, des Überstiegs über die partikulären Zwecke der Selbstbehauptung. Die Überzeugung Rousseaus, dass der allgemeine Wille nicht der Wille aller sein müsse – so die zustimmende Wiedergabe Hegels (Hegel 1970c, 313) – führt eben zu einer Idee von Volkssouveränität, die als umfassende Vergemeinschaftung imaginiert, die Vorstellung einer „totalen politische Lebensgemeinschaft“ (Kersting 1993, 361) hervorruft, die aus der Sicht der Individuen und ihrer subjektiven Handlungszwecke Repression bedeutet.

In dieser vereinfachenden Kontrastierung wird nun freilich gerade die Version nicht fassbar, die Kant entwickelt hat; ihm gelingt es, das verkürzte Rechtskonzept des Liberalismus, eben seine Trennung vom Demokratieprinzip, zu überwinden und zwar so, dass die liberalen Grundannahmen nicht aufgegeben werden. Die Idee der Selbstgesetzgebung führt auf der Grundlage von Kants Konzeption praktischer Vernunft zu einer Lesart, die eine Korrektur beider Konzepte zur Folge hat: der ethischen Überforderung der Willensbildung bei Rousseau und des atomistischen Individualitätskonzepts des Liberalismus. Bekanntlich bezieht sich der entscheidende Einwand, den Kant gegen Hobbes' Leitvorstellung vom System des wohlgeordneten Egoismus auf der Grundlage des aufgeklärten Selbstinteresses der Individuen erhebt, auf den strukturellen Unterschied zwischen einem Privatvertrag und dem „Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung“; im Unterschied zu den bestimmten Zwecken, die Privatverträgen zugrunde liegen, ist letzterer „an sich selbst Zweck“ und begründet „das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen“ zu leben (Kant 1968, 289). Dieser ursprüngliche Kontrakt stellt an sich selbst „das Modell für eine Vergesellschaftung unter der Herrschaft des Rechtsprinzips“ dar (Habermas 1992, 122). Das *pactum unionis*, das den Naturzustand beendet und das zu schließen Pflicht ist, unterscheidet sich nicht nur vom Privatvertrag, sondern stellt auch den Gesellschaftsvertrag Rousseauscher Prägung in den kategorialen Rahmen der Kantischen praktischen Philosophie: Als Instituierungsakt des positiven Rechts entzieht er dem Vergesellschaftungsgedanken Rousseaus den existentiellen Geist und reduziert den Pflichtgedanken, ähnlich dem der Moral, auf ein formales Universalisierungsprinzip. Der Liberalismus kantischer Prägung ist also von dem seiner Vorgänger Hobbes und Locke zu unterscheiden: Letztere, so differenziert Kersting, vertreten einen Liberalismus, dem eine „individualistische Rationalität“ zugrunde liegt, während Kant eben den Liberalismus „universalistischer Rationalität“ prägt (Kersting 1997, 403f.).

Auf der Folie der Hegelschen Entzweigungsproblematik gelesen, bleibt das Versöhnungspotential dieser Version freilich zu schwach. Im Lichte der Staatstheorie Hegels, Quelle des Gemeinschaftskonzepts und seines antiliberalen Geistes, steht das einem formalen Vernunftbegriff geschuldete Liberalismusverständnis Kants auf der Seite des Liberalismus der strategischen Vernunft und des generalisierten Egoismus. Hegel, für den die Aufklärung jene Entzweigung verschuldet, die der Moderne die Signatur verleiht, ordnet Kant gerade wegen seines formalistischen Vernunftkonzepts dem Geist der Aufklärung zu: Weil die praktische Vernunft über das ohnmächtige Sollen nicht hinaus-

kommt, begründet das Kantische Denken erst eigentlich einen Dualismus, der geeignet ist, dem Aufklärungsdenken das methodische Fundament zu liefern.

5. Geschlechterordnung und Moderne: Ehe und Familie

Vor dem Hintergrund des Kontrastes von Liberalismus und Republikanismus in seiner vereinfachten Form lässt sich nun Ort und Funktion markieren, die nach der jeweiligen politischen Grundauffassung für den Bereich von Ehe und Familie vorgesehen sind. Die These lautet: Liberalismus wie Republikanismus sehen zwar im Unterschied zum antiken Modell des Oikos, der biologische und materielle Reproduktion gleichermaßen umfasst, einen gesonderten Bereich für Ehe und Familie vor, seiner Funktion nach ist dieser aber genau besehen nur als eine Fortschreibung der Funktionen zu begreifen, die in den jeweiligen Grundkonzepten festgelegt sind. Erst die in dieser Fortschreibung sich meldende Geschlechterfrage ist es, mit deren Thematisierung sich die kategorialen Mittel erschließen, die das Konzept jener dritten Sphäre jenseits des Ökonomischen und Politischen zu erfassen erlauben, das dem Anspruch nach im Modell der bürgerlichen Kleinfamilie vorliegt.

Der Liberalismus, der dem für die ökonomische Sphäre bestimmenden Modell der Rechtsbeziehungen zwischen Privatrechtssubjekten den Primat zuspricht und das Politische in die Dienststellung gegenüber dem Ökonomischen verweist, konzipiert die Geschlechterbeziehungen, wie zu Beginn angezeigt, auf der Grundlage des Vertragsparadigmas. Für Ehe und Familie ist – nicht anders als für den Äquivalententausch der Marktteilnehmer – das egalitäre Modell der Vertragsbeziehungen vorgesehen: die Ehe wird nicht nur vertraglich geschlossen, sondern sie besteht als Vertrag, d. h. auf der Grundlage der konsensuell ausgehandelten Zwecke mit den entsprechenden Konsequenzen etwa für die Dauer der Ehe. Auch die Kinder können ihre Interessen gegenüber den Eltern geltend machen, solange sie noch unmündig sind, vor Gericht vertreten durch einen Erwachsenen ihres Vertrauens (s. Schwab 1995, 189ff.)

Das Gegenmodell des Republikanismus spricht der Sphäre des Politischen und der durch den allgemeinen Willen bestimmten Praxis den Primat zu und zwar so, dass diese Sphäre im Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft – Inbegriff interessegeleiteten Handelns – durchzusetzen ist: Auch hier ist für Ehe und Familie zwar ein exklusiver Ort vorgesehen, aber die familialen Motivationsstrukturen und Handlungsformen sind auf die Heranbildung des männlichen Tugendbürgers hin angelegt, der, wie der Polisbürger der Antike, in der Praxis des Citoyen den Staat als sittliches Gemeinwesen erhält.

Im Blick der Geschlechtertheorie ist nun im republikanischen Modell ein entscheidendes Novum zu entdecken, die Einführung nämlich des Gedankens der Geschlechterdifferenz: Während das liberale Konzept der Vertragsbeziehungen das Gleichheitspostulat auf die Geschlechter ausdehnt und die faktische Ungleichheit der Frauen als Defizit, als graduellen Mangel an Wirksamkeit wesentlicher gleicher Kompetenzen begründen muss, macht der Ausschluss der Frauen aus der männlichen Tugendrepublik eine Differenz geltend, die nicht nur gradueller Natur ist, sondern als konstitutiv reklamiert wird: Rousseau begründet diesen Ausschluss mit Hinweis auf ihren dem männlichen

entgegenstehenden „Geschlechtscharakter“.¹ Im Unterschied zur These von der wesentlichen Gleichheit der Geschlechter als mit Vernunft begabter Lebewesen bestimmt die Differenztheorie Gleichheit als Gleichwertigkeit komplementär aufeinander bezogener Geschlechtscharaktere und „erfindet“ auf diese Weise eine Argumentationsfigur, deren legitimierende Funktion offensichtlich ist: die Vernunft, die als Vermögen, das bloß Gegebene und von Natur Seiende zu überschreiten, Wesensauszeichnung des Menschen ist, wird als Naturausstattung des Mannes festgeschrieben und als „verkörpert“ im männlichen Geschlecht vorgestellt, während die Frau komplementär als Verkörperung von Sinnlichkeit und Rezeptivität, jenes Syndroms des Anderen der Vernunft, des Vor- bzw. Antirationalen vorgestellt wird, das noch S. de Beauvoir in ihren Studien zum *Anderen Geschlecht* als „Immanenz“ der männlichen „Transzendenz“, der Auszeichnung selbstbewusster Subjektivität entgegenstellt sieht.

Was die Frauen also aus der Republik ausschließt, kommt ihnen an anderer Stelle als positive Bestimmung zu. Rousseau sieht ein Familienkonzept vor, das die dem weiblichen Geschlecht zugeschriebenen Fähigkeiten zur Heranbildung des männlichen Tugendbürgers einsetzt. Zu diesem Zweck entwirft er ein Beziehungsmodell, das von eben diesen als spezifisch weiblich konnotierten Vermögen getragen wird: Es gehört in die Binnenwelt des Gemüts und entfaltet dort jene spezifische Sensitivität, für die der Terminus „Empfindsamkeit“ als Inbegriff einer im Pietismus entstehenden Kultivierung des Gefühlslebens geprägt wurde. Die auf dieser Grundlage praktizierten intersubjektiven Beziehungen realisieren gleichsam individuell und von innen, was im Staat als Gemeinschaft der Willen angestrebt wird. Das heißt also: Die Gemeinwohlorientierung des Staatsbürgers bildet sich in jener exklusiven Einheit heran, die sich im Modus der Innigkeit der Gefühlsbeziehungen entwickelt und als Vorgriff auf den romantischen Liebesbegriff verstanden werden kann. Als Einspruch gegen den possessiven Individualismus der bürgerlichen Gesellschaft verstanden, wurde dieses mit dem weiblichen Geschlechtscharakter verknüpfte Beziehungsmuster als Gegenmodell des kontraktualistischen Ehebegriffs eingeführt: In der Abwehr einer auf wechselseitige Interessenwahrung reduzierten Intersubjektivität bricht sich im romantischen Liebesbegriff eine Vorstellung von Intimität Bahn, in der es um die Aufhebung der im äußeren Handeln fixierten Grenzen individueller Selbstidentität geht.

Es ist offensichtlich, dass das gesuchte Konzept der bürgerlichen Kleinfamilie gerade nicht bei Rousseau und seinem Familienbegriff zu finden ist: Rousseau braucht die Familie wegen ihrer die bürgerliche Gesellschaft unterminierenden Funktion und gerade nicht als stabilisierenden Faktor. Es ist eben die gesellschaftskritisch inspirierte Fixie-

¹ In ihrer zu den Klassikern feministischer Forschung zählenden Studie über die *Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“* hat Karin Hausen (1976, 363–393) die „Erfindung“ der Geschlechtscharaktere auf die Desorientierung zurückgeführt, die mit der Anwendung vertragsrechtlicher Prinzipien auf die Familie (371) einhergeht; während noch bei Christian Wolff Aussagen über Mann und Frau im Bezugssystem von Standesdefinitionen gemacht werden (370), tritt mit der Polarisierung der Geschlechtscharaktere ein neuartiges Orientierungsmuster in Kraft, dessen Funktion als Herrschaftsideologie (377) auf der Idee der Ergänzungsbedürftigkeit der Geschlechter beruht: die Polarisierung wird gleichsam zum Zweck der Komplementarisierung erfunden, dient der Vervollkommnung der Menschheit – einer Vervollkommnung, so die Aufklärungskritik, die der einzelnen Persönlichkeit unmöglich ist.

rung auf die vermeintliche Wahrhaftigkeit der interpersonalen Beziehungen, die in der Binnensphäre des Gemüts ihren Ort haben, die es Rousseau erlaubt, in der Familie als Gemütsgemeinschaft die Antizipation der Willensgemeinschaft der Staatsbürger zu sehen (so auch Kuster 2005, vor allem 17 u. 200).

Die Funktion der bürgerlichen Kleinfamilie lässt sich geschlechtertheoretisch erst erfassen, wenn die bei Rousseau explizierte Komplementarität der Geschlechtscharaktere im Sinne der Polarität ausformuliert wird: Es ist dies eine Polarität, die auf das Spezifikum der Moderne zugeschnitten ist. Was – in Hegelscher Perspektive – der subjektive Idealismus bewusstseinsphilosophisch ausbuchstabiert, wird der Moderne in der Erfahrung des Verlusts ursprünglicher Einheit zur anthropologischen Grundbestimmung: Wenn angesichts des Gleichheitspostulats nicht mehr gilt, was Aristoteles zur Grundlage seiner politischen Philosophie machte, dass nämlich nur dem Polisbürger das Menschsein im eminenten Sinne des mit Vernunft begabten Lebewesens zukommt, wenn vielmehr ein jeder beiden Welten zugehört, der des Endlichen und des Unendlichen, von Verstand und Vernunft, Neigung und Pflicht usw., dann wird die Aufspaltung zwischen Eigennutz und Allgemeinwohl, zwischen privater und öffentlicher Existenz zum prägnantesten Ausdruck jener als Entzweiung charakterisierten Grundverfassung, die nun im männlichen Geschlechtscharakter zugleich personalisiert und naturalisiert wird: Spezifikum des männlichen Geschlechts ist es, die Entzweiung zu verkörpern, den Riss zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat, zwischen der Existenz als *bourgeois* und der als *citoyen* auszutragen (s. mit etwas anderer Akzentuierung C. Kucklick in seinen Studien zur *Negativen Andrologie* (2008, 150), in denen die „Grundkonstitution“ männlicher Subjektivität in der Moderne als „fragmeniert“ und „selbstentfremdet“ erfasst wird).

So gewinnt das weibliche Geschlecht mit dem ihm polar zugeordneten männlichen Komplementärcharakter erst eigentlich seine Bestimmung im Bezugsrahmen der Familie. Während der Mann seine prekäre Identität der Entzweiung abzurufen hat, verkörpert die Frau jene Einheit, die der Entzweiung entweder vorausliegt oder in der diese als überwunden vorgestellt wird: Aus der Perspektive des Mannes gründet diese Einheit in dem als positive Qualität wahrgenommenen Grunddefizit, dem Fehlen jener den Dualismen des Selbst- und Weltverhältnisses zugrunde liegenden Selbstreflexivität; es ist dies ein Mangel, den er zugleich als Fundament der weiblichen regenerativen Potenz, ihrer nicht überwundenen Herkunft aus der Natur vorstellt. Im Institut der Ehe findet er jene Einrichtung vor, die ihm die dauerhafte Verbindung mit diesem im weiblichen Geschlechtscharakter naturalisierten Vermögen ermöglicht – eine Verbindung, in der er die eigene Entzweiung im Horizont möglicher Versöhnung erlebt. Die familialen Intimbeziehungen, die symbiotische Einheit von Mutter und Kind und die Liebesbeziehungen der Gatten, werden damit zum Vorschein nichtentfremdeter Humanität, wie sie in anderer Weise, aber gleichfalls grundlegend vom weiblichen Geschlechtscharakter zehend, in den Sphären von Kunst und Religion vorgestellt wird.

Der mit dieser Familienstruktur erschlossene Bereich einer jenseits des Gegensatzes von bürgerlicher Gesellschaft und Staat angesiedelten selbständigen Sphäre hat zur Grundlage die als komplementäre Naturalisierung rekonstruierte Polarität

der Geschlechtercharaktere.² Deren ideologieträchtiger Charakter besteht in einer undurchschauten Rehabilitierung jenes Verständnisses einer lebendigen, zweckbestimmten Natur, das überwunden zu haben die Aufklärung sich als Errungenschaft anrechnet: Im Ideologem des Geschlechtscharakters wird als „natürliche Bestimmung“ festgeschrieben, was zu- oder abzusprechen der Vernunft zukommt.

Diese Naturalisierung ist im Rahmen der hier angestellten Überlegungen freilich als Rückseite eines verkürzten Vernunftverständnisses zu lesen. Der ideologische Geltungsanspruch entdeckt sich in der Perspektive der Aufklärungskritik Hegels und seiner Entzweigungsdiagnose: Das Denken in unvermittelten Gegensätzen, praktisch-politisch in dem von Einzelem und Allgemeinem, Egoismus und Gemeinwohl, dessen politiktheoretischer Ausdruck der von Liberalismus und Republikanismus ist, bereitet jener Naturalisierung den Boden, die in der Figur der Geschlechtercharaktere einen gelungenen Ausdruck findet und in Gestalt der Familie eine Existenzform schafft, welche die Entzweigung temporär aufhebt und dieser so erst eigentlich als sozio-politische Lebensform die Dauer garantiert.

Die Vermutung liegt nahe, dass eine Theoriebildung, die sich in der Kritik des verkürzten Vernunftkonzepts und des diesem inhärenten Entzweigungstheorems konstituiert – freilich in anderer Weise als Hegel dies auf der Grundlage seiner spekulativen Grundannahmen zu bewerkstelligen sucht –, den Legitimationszwängen entgeht, die die kritische Suche nach Vernunftgründen still stellen und sich in jenen Naturalisierungen festsetzen, die dem Aufbau einer stabilen Geschlechterordnung dienen. Gemeint ist der Paradigmenwechsel, der mit der nachhegelischen Philosophie die spekulativen Grundannahmen Hegels ablehnt, aber durch die methodische Rezeption seines dialektischen Denkansatzes zu einem gesellschaftstheoretisch fundierten Neuansatz der Philosophie findet. Gewonnen wird auf diesem Wege ein Konzept von Intersubjektivität, das die an das individuelle Selbst gebundene Vorstellung abstrakter Selbstidentität ebenso vermeidet wie die Auflösung der individuellen Identität in der Vorstellung des Allgemeinen.

² Einen anderen Akzent setzt Cornelia Klinger (2003) in ihren auf der Folie der „Dialektik der Aufklärung“ explizierten Überlegungen zur Geschlechterordnung. Sie fragt nach der Funktion der familialen Privatsphäre als demjenigen sich ausdifferenzierenden Teilsystem neben Wirtschaft und Staat, in dem der Mann weder *bourgeois* noch *citoyen* ist, sondern „*homme*, d. h. Mensch schlechthin“ (206) und entdeckt diese Funktion „in ihrer Funktionslosigkeit, in ihrer Andersartigkeit, Jenseitigkeit und Gegenstrebigkeit zum Modernisierungsprozeß“ (217). Da nun diese Andersartigkeit dem weiblichen Geschlechtscharakter eingeschrieben ist – die Frau „*ist* Privatsphäre, aber sie *hat keine* Privatsphäre“ (222) – scheidet, so Klinger, jene der Dialektik der Aufklärung zugehörige Utopie, in der Moderne selbst „das Anderen der Moderne“ präsent zu halten (228), ist doch diese Utopie gebunden an ein Herrschaftsverhältnis, eben die „hierarchisch strukturierte Geschlechterordnung“ (ebd.). Was sich als „einziges Refugium vor der ‚Welterkaltung‘ im Rationalisierungsprozeß“ anbietet, entpuppt sich als „letzte Bastion personaler Herrschaft“ (227) in der Moderne. – Es fragt sich freilich, ob der Begriff personaler Herrschaft der Logik dessen gerecht wird, was Klinger selber in der Sprache der Systemtheorie als funktionale Differenzierung beschreibt; was als Spezifikum die patriarchale Geschlechterordnung der Tradition bestimmt, der Ehemann bzw. Familienvater als personales Herrschaftssubjekt, hat in der Funktionslogik des Teilsystems Familie gerade keinen Ort mehr. Nur auf der Folie eines Konzepts struktureller Herrschaft ließe sich die auch bei Klinger angeführte Analogie zwischen den Exklusionsformen von Klasse und Geschlecht (200) vertreten.

Es geht darum, die Extreme des Einzelnen und Allgemeinen als vermittelt zu denken, in der Entgegensetzung von individuellem Selbst und umfassendem Allgemeinen die immanente Identität und diese wiederum als den Gegensatz enthaltend zu erkennen. Im Begriff der Intersubjektivität ist Selbstidentität an Alterität gebunden, erkennt sich das Selbst in seinem Anderen zugleich als Gattungsgemeines, das sich als Selbst wiederum in jenem erkennt: Das ist die Idee der wechselseitigen Anerkennung – wie es in Hegels *Phänomenologie des Geistes* heißt: „Es ist ein *Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*. Erst hierdurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein;“ – zusammengefasst in der Wendung: „*Ich, das Wir, und Wir, das Ich* ist“ (Hegel 1970a, 144f.). Bekanntlich wird Hegels Vorstellung der reziproken Anerkennung in G. H. Meads Sozialpsychologie aufgenommen und in der Einsicht, dass Individuierung und Sozialisierung als die komplementären Seiten eines Bildungsprozesses zu begreifen sind, zum „Leitfaden einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie“ (Honneth 1992, 148).

Vor diesem Hintergrund wird der Zeitindex des für die hier vorgestellte Epoche rekonstruierten Geschlechterkonzepts deutlich. Wie für eine gesellschaftstheoretisch fundierte ideologiekritisch angelegte Intersubjektivitätstheorie die Geschlechterdifferenz mitsamt den Funktionen von Ehe und Familie für die Stabilität des sozio-politischen Lebenszusammenhangs zum Thema werden, soll als offene Frage diese einleitenden Überlegungen beenden.

In der Perspektive der politischen Theorie gewinnt die Neuzeit ihre Signatur in der Lehre von der absoluten Souveränität des Staates, die in Jean Bodin, wie C. Opitz-Belakhal in ihrem Beitrag ausführt, einen Repräsentanten hat, der maßgebliche Schritte in Richtung der ein halbes Jahrhundert später von Thomas Hobbes wirkmächtig ausgearbeitet Konzeption vornimmt.

Anders als die gängigen Bestimmungen seiner Zeit, die das Merkmal staatlicher Souveränität mit Hinweis auf äußere Faktoren wie etwa die bevormundende Rolle der katholischen Kirche oder die überlieferte Ordnung der ständischen Gesellschaft markieren, definiert Bodin unumschränkte Souveränität als inhärente Qualität des Staates selbst; auf der Grundlage dieser Bestimmung unterscheidet er die drei Staatsformen (Demokratie, Aristokratie, Monarchie) anders als die aristotelische Tradition völlig unabhängig von Kriterien der politischen Ethik nach der Anzahl der Herrschaftsträger. Die Entscheidung für die Monarchie und damit einen Herrschaftsträger wird im Rekurs auf Ordnungsgesichtspunkte begründet: die beste Staatsform ist die, die am effektivsten Ruhe und Sicherheit gewährleistet. Es ist nun die Erläuterung dieser funktionalen Souveränitätsbestimmung durch die Herrschaftsstruktur im Haus, mit der Bodin das Thema vorzeichnet, das dem vorliegenden Band den Titel gibt. Aus der „Analogie“ zwischen Familie und Staat, zwischen „Geschlechterordnung und staatlicher Ordnung“, so Opitz-Belakhal, entsteht eine Legitimationsfigur, die vor allem für die Abkehr vom Politikverständnis des Aristoteles entscheidend ist, – wies die Sphäre des Politischen doch gerade darin über die Herrschaftsbeziehungen, die für den Oikos gelten, hinaus, dass dieser, Inbegriff des Privaten, den Selbsterhaltungsinteressen seiner Bewohner dient, die Polis aber der Ver-

wirklichung der menschlichen Natur. Die Nivellierung der ethischen Differenz zwischen Oikos und Polis ist freilich schon das Spezifikum des scholastischen *societas*-Begriffs – hier ist die Einheit der Gesellschaft freilich begründet und aufgehoben in der Einheit der Schöpfungsordnung Gottes. Der theologische Bezugsrahmen ist auch für Bodin verbindlich: Die Herrschaft des *pater familias* ist Vorbild der Herrschaft des Monarchen, der seinerseits als Abbild und Ebenbild des Schöpfergottes zu verstehen ist. Das einzige Kriterium, das die Evidenz dieses Verweisungszusammenhangs stützt, ist freilich der absolute Herrschaftsanspruch. Die absolutistischen Befugnisse des Monarchen lassen eine weltliche Instanz, vor der sie sich zu legitimieren hätten, sowenig zu wie die des göttlichen Machthabers selbst, und für den Bereich des Hauses gilt dies ebenso für die Befugnisse des Familienoberhauptes. Dergestalt geht die Staatssouveränität in der Person ihres Trägers, des Herrschers auf: Dieser vereinigt mit der Verfügung über das Gesetzgebungs- und Gewaltmonopol alle staatlichen Grundgewalten in seiner Hand. In der Erläuterung der göttlichen und irdischen Souveränität an der Herrschaft des Familienoberhauptes, sowie umgekehrt dessen Fundierung in der des göttlich legitimierten Monarchen formiert sich jene für die frühe Neuzeit charakteristische Argumentationsfigur, die in der Koppelung der Herrschaftsposition an eine Person die ordnungsstiftende Funktion der Herrschaft fixiert.

Die Orientierung an Ordnungsgesichtspunkten macht Bodin zum Vorläufer von Hobbes und „Vordenker der Moderne“; die Begründung für die Dominanz der Ordnung gegenüber den traditionellen Gesichtspunkten gerechter Herrschaft liefert aber erst Hobbes. Während Bodin davon ausgeht, dass dem Staat die Haushaltungen zugrunde liegen und sich die Herrschaftsform der Familie in der Souveränität des Staates zu höchster, ein geschlossenes nationales Territorium umgreifenden Effizienz heranbildet, ist bei Hobbes die Legitimationsgrundlage staatlicher Souveränität der Vertrag; indem er das neuzeitliche Prinzip der Subjektivität im atomistischen Individualismus seiner Naturzustandsbewohner verankert, wird die staatliche Souveränität auf deren Zustimmung zurückgeführt, und die Begründungsdimension der transzendenten Ordnung erübrigt sich. Diese theonome Dimension bleibt aber unverzichtbar, wenn wie bei Bodin die für die Moderne konstitutive Selbstermächtigung des Subjekts sich allein in der Gestalt des omnipotenten Monarchen manifestiert und an Stelle des zu befriedenden Naturzustands der *status civilis* in den Haushaltungen bereits eine Vorform hat, die den Rekurs auf vertragliche Einigung verzichtbar macht.

Dass die theologische Fundierung bei Bodin freilich brüchig wird, zeigt die Konzeption und Rolle des Naturrechts. Was die Staatsform der absolutistischen Monarchie nämlich von Willkürherrschaft trennt, ist der Orientierungsrahmen des Naturrechts, d. i. bei Bodin des gottgegebenen, aber der menschlichen Ratio zugänglichen Rechts, dessen Geltung in der unterstellten Urbildfunktion des göttlichen Souveräns liegt und das als Maßstab für das positive, gesetzte Herrscherrecht fungiert. Es ist aber evident, dass, da der kritisch-rationale Orientierungsrahmen des Naturrechts den imperialen Grundelementen des Souveränitätskonzepts widerstreitet, die voluntaristische Prägung des Naturrechts durch die Fundierung in der göttlichen Allmacht vorrangig wird und auf diese Weise nicht der Eingrenzung, sondern der Legitimierung der Gesetzgebungskompetenz des Monarchen dient. So erscheint die Modernität Bodins in jenem Verlust der ethisch-rechtlichen Dimension der Politik, die mit der Reduktion der Vernunft auf ihre instru-

mentelle Funktion bei der Durchsetzung der voluntaristisch gesetzten Machtansprüche des Souveräns einhergeht.

Dem rationalistisch-voluntaristischen Doppelcharakter des Naturrechts im Prozess der Modernisierung geht *S. Doyé* in ihrem Beitrag nach. Das Naturrecht der Tradition unterscheidet sich von dem der Neuzeit in mancherlei Hinsicht, entscheidend für den Argumentationsgang des Beitrags ist zum einen der bezüglich des Umfangs geltend gemachte Normierungsanspruch und zum anderen die aus diesem Anspruch folgenden Konsequenzen methodischer Art. Das traditionelle Naturrecht versteht sich als philosophische Rechtslehre im weiten Verstande: Die Wesensbestimmung des Gerechten, das dem zwangsbewehrten, gesetzten Recht des Staates die normative Grundlage liefern soll, ist von der des Sittlichen nicht zu trennen. Die Politik als Lehre von den legitimen Herrschaftsformen des Gemeinwesens hat ihre Grundlagen in Recht und Ethik. Fragen des Naturrechts greifen auf die Sphäre des Normativen in dem Umfang aus, den die Grunddisziplinen der praktischen Philosophie abstecken. Zugleich wird das Recht im weiten Sinne der Einheit des Gerechten und des sittlich Guten wegen seines höheren Rangs als einheitsstiftenden Grundes auf eine Gegebenheitsweise zurückgeführt, die mit dem Begriff „Natur“ angezeigt wird: als sei mit diesem Recht, so Hegel, „ein in unmittelbarer Naturweise vorhandenes“ zu verstehen, das gleichsam vorbegrifflich von sich her vorliegt – und nicht das, was unter „Naturrecht“ für Hegel zu verstehen ist, nämlich das Recht, wie es durch die „Natur der Sache, d. i. den *Begriff*, sich bestimme“ (Hegel 1970d, 311). Die Überzeugung, die sich in dieser Definition ausspricht, dass nämlich das von Natur Rechte in seinem normierenden Anspruch für vorstaatliche und staatliche Gemeinschaftsformen sich dem spekulativen Begriff verdankt, d. h. eben in seiner objektiven Weisungsfunktion für die menschliche Praxis sich subjektivem Erkennen auch erschließt, setzt jene traditionelle Korrespondenz zwischen objektiver weltimmanenter und subjektiv menschlicher Vernunft voraus, die Hegel rehabilitieren will. Die Trennung der Grunddisziplinen praktischer Philosophie und das heißt, die Etablierung eines Naturrechts im Sinne der Differenz von Recht und Ethik, des Gerechten und des sittlich Gebotenen mit der entsprechenden Konsequenz für die Frage nach der Legitimität staatlicher Herrschaft lässt sich als Aufkündigung dieser Korrespondenz, als Selbstvergewisserung menschlicher Vernunft verstehen, die sich unmittelbar als Emanzipation des theoretischen Wissens aus dem Geltungsbereich der Metaphysik vollzieht. Auf dem Gebiet der praktischen Philosophie wird der Kampf um die Bestimmung von Grenze und Reichweite menschlicher Vernunft auf dem Gebiet des Naturrechts und seiner Rechtsgebiete ausgetragen.

Es bildet nun der Streit um die Normen des Eherechts gleichsam die vorderste Linie jener Kampffeldes, und der von Hegel angesprochene Widerspruch zwischen Natur und Vernunft, von an sich als richtig und gerecht Gegebenem und dem kraft menschlicher Satzung als Recht Gesetztem stellt sich auf diesem Gebiet in seiner ursprünglichsten Form dar. Die natürliche Ordnung der Geschlechter, als Keimzelle aller komplexeren Gemeinschaftsformen verstanden, erscheint als das genetisch Erste und damit zugleich als Muster für die höheren Ordnungsformen: Insbesondere die höchste dieser Formen, das staatliche Gemeinwesen, in dem sich aller Normierungsanspruch bündelt, der subjektiv-menschliche Satzung zur Grundlage hat, scheint durch die ursprüngliche normative Ordnung der Natur in die Schranken gewiesen.

Freilich ist das Naturrecht der Frühaufklärung zunächst mit einer Ordnungsmacht konfrontiert, die ihrerseits den Anspruch erhebt, die Grenzen subjektiv-menschlicher Satzung abzustecken: die der Kirche und der durch die Theologie ausbuchstabilten christlichen Weltordnung, die in der Lehre der Scholastik die Philosophie an ihrer Seite hat. Das Denken der Scholastik bildet in der Perspektive der Kritiker jene Bastion, der die Prinzipien eines von theologischen Prämissen freien Wissens abzurufen sind; die Selbstgewissheit menschlicher Vernunft allein bildet die Grundlage für eine in objektivierender Einstellung gewonnene Naturerkenntnis. In der Orientierung an dem neu gewonnenen Wissenschaftsbegriff formuliert Hobbes eine anti-scholastische Philosophie des Sozialen, die bei den deutschen Naturrechtlern zu ambivalenten Reaktionen führt. Diese Ambivalenz ist Ausdruck eines Denkens des Übergangs, in dem sich die Prinzipien der von Kant beschworenen Mündigkeit mit dem Rückgriff auf die Tradition auf unterschiedliche Weise mischen.

Grotius, der für die Hobbes-kritische Profilierung des deutschen Naturrechts von großer Bedeutung ist, macht die im Rückgang auf die Stoa entwickelte Idee der einen umfassenden Menschheit bekanntlich in erster Linie für die Konzeption des Völkerrechts fruchtbar: gegen den Souveränitätsanspruch der absolutistischen Staaten gerichtet lassen sich die anti-modernen Bedeutungselemente der Idee der Einheit der Menschheit freilich nicht übersehen. Nicht die Idee der Menschenrechte ist Grundlage dieser Einheit, sondern der ewige Nomos, der die Gesamtheit des Seienden durchherrscht und einem jeden seine Bestimmung zuweist gemäß dem Ort, der diesem im Ordnungsgefüge des Ganzen zukommt. Danach gilt für menschliche Gemeinschaften: Diese sind nicht Ergebnis subjektiv-intentionalen Handelns, sondern sie sind entstanden kraft eines Gemeinschaftstriebes (*appetitus socialis*), der im Unterschied zu dem tierischer Gemeinschaften sich nicht blind, sondern im Einklang mit der menschlichen Ratio vollzieht. Die Ordnungsformen, die sich diesem Sozialitätstrieb gemäß als hierarchisch gegliederte korporative Gebilde entfalten, behalten ihre Grundstruktur auch bei quantitativer Zunahme der Gemeinschaftsglieder: kleinste und größte Gemeinschaft, Ehe und Staat sind dadurch ausgezeichnet, dass sie sich nicht vertraglicher Einigung verdanken.

Für das Geschlechterverhältnis resultiert aus dem organizistisch verstandenen Konzept der Ehe als korporativem Gebilde ein asymmetrisches Verpflichtungsverhältnis: der Schutzpflicht des Mannes korrespondiert das Treuegelöbnis der Frau. Die generelle Überlegenheit des Mannes, die in der Tradition zur Fixierung der Herrschaftsrechte des Mannes in der Ehe führt, wird eingeschränkt auf die Schutz- und Erhaltungsfunktion der ehelichen Gemeinschaft; für die Regelung der Angelegenheiten, die außerhalb dieses Funktionszusammenhangs liegen, bemüht die Frau ihre eigenen rationalen Fähigkeiten. Dieses Funktionsmodell erlaubt es Grotius, die nach Neuem Testament geltenden Verbote aufzulockern: naturrechtlich sind weder Polygamie noch Konkubinat verboten; die Ehescheidung ist erlaubt, wenn die eheliche Gemeinschaft nicht aufrecht zu erhalten ist.

Der funktionalistische Grundzug der Ehelehren ist kennzeichnend für die weitere Entwicklung des deutschen Naturrechts. Pufendorf, der in seiner antischolastischen Orientierung dem modernen Wissenschaftsverständnis Hobbes' nahe kommt, aber dessen anthropologische Grundannahmen ablehnt, entwickelt eine Naturrechtslehre, in der die für die kritische Philosophie Kants entscheidende Differenz zwischen theoretischer und

praktischer Vernunft antizipiert wird. Er unterscheidet von der Seinsart des Physischen die *entia moralia*, einen Gegenstandsbereich also, der nicht der Naturgesetzlichkeit zugehört, sondern seinen Ursprung in intentionalem menschlichen Handeln hat: Danach ist ein handelndes Subjekt als Person ausgezeichnet und gilt als *persona moralis*, weil und solange der Person ihre Handlungen zuzurechnen sind. Diese kategoriale Grundunterscheidung bestimmt nun auch Pufendorfs Staatstheorie. In Anlehnung an die teleologische Terminologie bei Grotius definiert er den Staat zwar als vollkommenste Gemeinschaft: Diese verdankt ihr Dasein aber nicht einem natürlichen Sozialitätstrieb, sondern – im Anschluss an Hobbes – vertraglicher Einigung. Wo dessen Vertragskonzept freilich vorsieht, dass mit der Staatsgründung die vertragschließenden Parteien ihre naturrechtlich verbürgten Qualitäten als Rechtssubjekte aufgeben und an den staatlichen Souverän übertragen, entwickelt Pufendorf ein mehrstufiges Vertragskonzept, das den normativen Geltungsanspruch des Naturrechts in seiner die Herrschaftsbefugnisse des Souveräns eingrenzenden Qualität begründet.

Im Lichte der Frage nach dem Verhältnis von ehelicher Gemeinschaft und Staat lassen sich die charakteristischen Ambivalenzen der pufendorfschen Begriffsbildung, d. i. die Vermischung eines modernen antischolastisch-kontraktualistischen Denkansatzes mit traditionellen teleologischen Motiven als unbewusster Versuch entziffern, einen handfesten Funktionalismus zu verschleiern: Zu den Bestandsvoraussetzungen einer Gemeinschaft – auf welcher Ebene auch immer – gehört die Fähigkeit der Planung und Koordinierung von Einzelleistungen, über die zwar alle Mitglieder verfügen, die aber aus funktionalen Gründen in zentralisierter Form und das heißt durch eine Person ausgeübt werden sollten. Dass diese Aufgabe im Falle der ehelichen Gemeinschaft dem Mann zufällt, ist auf Gewohnheit zurückzuführen, die das *imperium maritale* bloß faktisch festschreibt. Erst in der Hochzeit der Aufklärung kommt der Gedanke auf, dass die Merkmale, die Menschen aufgrund ihres unterschiedlichen Geschlechts voneinander unterscheiden, essentieller Natur sind und – zu Geschlechtscharakteren hypostasiert – unabhängig von Fragen der Funktionalität Beziehungen asymmetrischer Natur legitimieren. Bei Pufendorf sind die Gründe, die für die monogame Ehe und das Herrschaftsrecht des Mannes ins Feld geführt werden, noch ausschließlich auf die Funktionstauglichkeit von Gemeinschaftsformen bezogen.

Für diese vor dem Hintergrund des emphatisch-emanzipatorischen Freiheitsverständnisses der Aufklärung befremdlich erscheinende pragmatische Einstellung der Frühaufklärer, die den funktionalistischen Horizont eines auf Bestandssicherung eingeschränkten Vernunftgebrauchs nicht zu überschreiten scheinen, steht vor allem Christian Thomasius. Er entwickelt – freilich erst in der reifen Phase seines Denkens – eine Naturrechtskonzeption, die auf die Bedürfnisse des aufgeklärten Absolutismus zugeschnitten ist. Diese klassische Konzeption ist Resultat einer tiefgreifenden Kritik, die Thomasius selbst an den Prämissen seines früheren Naturrechts übt. Charakteristisch für diese Frühphase ist die starke Akzentuierung der *voluntas* gegenüber der *ratio*, die schon bei Pufendorf die Kritik des aristotelisch-scholastischen Rationalismus prägt. Die voluntaristische Wende bei Thomasius ist motiviert durch den fundamentalen Zweifel an der Verpflichtungskraft einer Vernunft, der das Ansichsein, die Perseitas der Normgehalte vorgeordnet ist. Dass diese Perseitas ihre Geltung in Wahrheit einem zuhöchst machthabenden Willen verdankt, ist die Grundüberzeugung, die

Thomasius *via negationis* entfaltet: durch die Demonstration der normativen Orientierungsschwäche einer auf ihre bloß kognitive Kompetenz reduzierten Vernunft. Zum Anwendungsfeld macht Thomasius das Eherecht: Dem *lumen rationis* scheint einzig der Ehezweck der Fortpflanzung einzuleuchten, mit welchen Mitteln dieser Zweck zu verfolgen ist, bleibt dem Belieben der Geschlechtspartner anheimgestellt. Die drastische Vorführung eines von normativen Einschränkungen freien, auf seine krude Animalität reduzierten Triebens hat Thomasius in den Augen der restaurativen Sozialethiker des 19. Jahrhunderts zum Protagonisten jener aggressiv-kritischen und traditionsfeindlichen Impulse der Aufklärung gemacht, die zu bekämpfen die Gegenaufklärung angetreten ist. Mit dieser Rezeption erliegen die Interpreten einem Missverständnis, nicht anders als die feministisch engagierten Autoren des 20. Jahrhunderts, die – unter umgekehrten Vorzeichen – ihre begeisterte Zustimmung für ein Denken äußern, das vermeintlich im Dienste der Emanzipation der Frau stand: Thomasius wollte die soziale Destruktivität einer Rationalität vorführen, die meint, die anti-rationalen dezisionistisch-imperativen Momente des Willens einhegen zu können. Den Rückverweis der Ratio an ein dem göttlichen Willen entspringendes Rechts verwirft Thomasius in der reifen Version seines Naturrechts, verfügt dieser Wille doch nicht über Sanktionsmittel, die für die Regulierung der äußeren Handlungssphäre entscheidend sind. An die Stelle Gottes tritt der weltliche Souverän, der freilich anders als im absolutistischen Staatsverständnis eines Thomas Hobbes vorgesehen in seinen Machtbefugnissen im Sinne des aufgeklärten Absolutismus eingeschränkt ist.

Es ist die Verbindung von Staatsmacht und Wissenschaft, von Thron und Katheder, der sich die stark sozialdisziplinäre Ausrichtung dieses Ordnungsmodells verdankt. Die Aufklärungsleistung einer pädagogisch engagierten und dem normativen Anspruch des Naturrechts verpflichteten Wissenschaft bezieht sich primär auf die Natur des Menschen: Auf der Grundlage der These vom Vorrang des Willens gegenüber der Vernunft weicht sie den Souverän in die anthropologischen Grundzüge des von seinen Affekten geschüttelten, den Bestand des Gemeinwesens gefährdenden Triebwesens Mensch ein und empfiehlt wirksame Gegenmaßnahmen.

Dieses Ordnungsmodell spiegelt sich in der Konzeption der ehelichen Gemeinschaft. Das Verhältnis der beiden Geschlechter entspricht dem des staatlichen Souveräns zu seinem Volk: Wie das Volk, weil dumm und töricht, der Lenkung bedürftig, ist die Frau aufgrund ihres turbulenten Affekthaushaltes in besonderem Maße auf ordnungsstiftende Maßnahmen angewiesen, die der Ehemann gleichsam in Vertretung des staatlichen Ratgebers übernimmt. Dabei ist diese Aufgabenzuweisung selber als erzieherische Maßnahme zu verstehen, ist doch das männliche Geschlecht anthropologisch nicht vorteilhafter ausgestattet als das weibliche. Die Gleichheit der beiden Geschlechter im Negativen demonstriert Thomasius an seinem Begriff „unvernünftiger Liebe“: gemeint ist das *commercium sexuelle* der dem Furor ihrer *voluptas* sich ergebenden Triebwesen, von Thomasius als „bestialisch“ qualifiziert.

Dieser Bestialität kontrastiert er einen Begriff „vernünftiger Liebe“, der durch den starken Einfluss pietistischer Innerlichkeitskultur geprägt ist; hier imaginiert er ein Geschlechterverhältnis, das den sentimental Liebesbegriff der bürgerlichen Ära zu antizipieren scheint: Die Zivilisierung der Triebnatur gelingt im Medium des völligen Gleichklangs der Gemüter. Im Rahmen seines Naturrechts kommt diesem Liebeskon-

zept freilich eine normative Funktion nur zu, sofern die Vereinigung der Seelen jene *pax interna* anzeigt, den inneren Frieden des Gemüts, der in der stoisch geprägten anthropologischen Grundauffassung des Thomasius Glückseligkeit bedeutet: Es ist dies ein Zustand der Ruhe und Sicherheit, das höchste Gut, das *summum bonum* für die innere Sphäre des Gemüts wie für die äußere Handlungssphäre.

Der Umstand, dass disziplinäre bis repressive Mittel um willen eines Zwecks eingesetzt werden, der als höchstes Gut diesseitiger Glückseligkeit die überkommenen Formen der Unterdrückung historisch überwunden hat, ist kennzeichnend für das technokratisch geprägte, auf Herstellbarkeit hin konzipierte Ordnungsmodell der Frühaufklärung. Während das Naturrecht bei Thomasius dank seines voluntaristischen Ansatzes aber den emanzipatorischen Geist des anti-scholastischen Denkens atmet, gewinnt in der Gestalt Christian Wolffs ein dogmatischer Rationalismus Einfluss an den deutschen Universitäten, den erst die kritische Philosophie Kants in die Schranken weist. Dieser auf der Grundlage der rehabilitierten teleologischen Denkmuster der Scholastik *more geometrico* entwickelte Rationalismus ruft den Geist des „preußischen Naturrechts“ ins Leben und bedient die Legitimationsinteressen jenes Bündnisses von „Thron und Katheder“, dem der aufgeklärte Absolutismus zuarbeitet. Insbesondere das Wolffische Ehe- und Familienrecht ist in seiner Mixtur aus Fürsorge und Repression auf die sprichwörtliche Doktrin vom „beschränkten Untertanenverstand“ zugeschnitten und erstickt die bei den Vorgängern noch lebendigen emanzipatorischen Impulse.

In der Geschichte des politischen Denkens gilt John Locke, so *B. Rosenzweig* in ihrem Beitrag, als der bedeutendste Schrittmacher auf dem Wege zu einem liberalen Rechts- und Verfassungsstaat. Von seinem Antipoden Hobbes unterscheidet ihn zuvörderst die Konzeption des Naturzustandes: Während der Zustand der natürlichen Gleichheit und Freiheit bei Hobbes aufgrund des Selbsterhaltungsinteresses der Individuen der einer latenten Aggression ist, der die Geltung des Naturrechts ausschließt, sind es bei Locke eben naturrechtliche Normen, die unabhängig vom Willen des staatlichen Gesetzgebers für die Verhältnisse der Individuen natürliche, vom Gesetzgeber zu respektierende Rechtsverhältnisse statuieren. Die Geltung des Naturrechts bindet Locke freilich an die schöpfungstheologischen Begründungsmuster der Tradition: Als Geschöpf Gottes hat der Mensch sich als Gattungswesen zu verstehen, dem die Selbsterhaltung als Pflicht obliegt. Dieser Pflicht entspricht der Mensch zum einen dadurch, dass er sich die äußere Natur zu eigen macht: Durch die Bearbeitung der Natur dehnt er gleichsam sein ursprüngliches Freiheitsrecht auf den bearbeiteten Gegenstand aus und macht sich diesen zum Eigentum so, wie das arbeitende Subjekt ursprünglich sich selbst zu eigen und keinem fremden Willen untertan ist. Zum anderen aber leitet Locke auch die Entstehung der Familie aus der Verpflichtung zur Erhaltung der Gattung ab. Daraus erschließt sich die Deutung der Ehe als eines zeitlich begrenzten zweckgebundenen Vertragsverhältnisses zwischen den Geschlechtspartnern als freien und gleichen Rechtssubjekten. Diese geschlechteregalitären Bestimmungen kontrastieren nun drastisch mit patriarchalen Deutungsmustern, die umso überraschender sind, als Locke den Patriarchalismus Filmerscher Provenienz einer furiosen Kritik unterzogen hat. Diese patriarchalen Deutungen sind offenbar mit einem Motiv verknüpft, das erst mit dem Verlassen des Naturzustandes plausibel wird. Der Faktor,

der zur stillschweigenden Fortschreibung der „natürlichen Superiorität“ des Mannes und der zugehörigen patriarchalen Deutungen führt, ist das überkommene Privileg der männlichen Besitzbürger, als Vertragspartner bei der Gründung des Vertragsstaates zu fungieren, – ein Privileg, das den Ausschluss der Frauen aus der politischen Bürgerschaft zur Folge hat. Irritierend besonders bei Locke ist eben der Umstand, dass der Bruch zwischen Naturzustand und politischer Ordnung im Hinblick auf die Stellung der Frau nicht vermerkt, jedenfalls mit dem Hinweis auf die Natur und die Gewohnheit bezüglich des männlichen Letztentscheidungsrechts einer Rechtfertigung entzogen wird: thematisch übergangen und verschwiegen wie schon im deutschen Naturrecht – und noch heute im *main-stream* der Forschung.

Im Kontext der politischen Philosophie tritt David Hume als Kritiker eines Staatskonzepts auf, das den Gesellschaftsvertrag als entscheidendes politisches Legitimationsinstrument einsetzt. Auf der Grundlage seiner Zurückweisung des cartesianischen Rationalismus, die ihn in der Erkenntnistheorie zu einem noch für Kant wegweisenden Konzept empirischen Wissens anregt, will er das Vergesellschaftungsmotiv in einem Interesse festmachen, das, wie A. Waldow in ihrem Beitrag zeigt, die „Wissenschaft von der menschlichen Natur“ thematisiert. Das Vorhaben, die menschliche Natur zum Gegenstand empirischer Wissenschaft zu machen, weist Hume insofern als „Naturalisten“ aus, als auf der Grundlage dieser mit den bewährten Methoden empirischer Naturwissenschaft gewonnenen Kenntnisse Grenze und Reichweite menschlicher Fähigkeiten auf theoretischem wie praktischem Gebiet abgesteckt werden sollen. Für eine in naturalistischer Einstellung konzipierte Moralphilosophie stellt sich im Ausgang von der anthropologisch begründbaren defizitären Situation des vereinzelt Individuums die Frage, wie privates und öffentliches Interesse, Egoität und Sozialität zum Zwecke einer stabilen Vergesellschaftung zusammenspielen. Der Antwort auf diese Frage liegt jene Überzeugung zugrunde, die den utilitaristischen Strömungen in der Moralphilosophie generell und im Besonderen denen der schottischen Aufklärung als Prämisse dient: Auf längere Sicht wächst der individuelle Nutzen, wenn die Bedürfnisse und Interessen des Einzelnen nicht unmittelbar, sondern in Abstimmung mit denen der anderen befriedigt werden. Die Herstellung kooperativer Verhältnisse, die Bündelung der Kräfte kompensiert die Knappheit der materiellen Güter, ermöglicht die Bildung von Eigentum und sichert so den gesellschaftlichen Zusammenhang, der wiederum den Nutzen des Einzelnen mehrt. Dabei ist die Fähigkeit, eigene Interessen durch Berücksichtigung der fremden einzuschränken, in der menschlichen Natur angelegt; entscheidend für die Verwirklichung dieser am Gemeinwohl orientierten Potentiale ist der faktische Grad der Vergesellschaftung. Unabhängig davon, dass es die staatlich verfasste Gesellschaft ist, die die Einhaltung des gesellschaftlich Gebotenen überwacht, ist es bei Hume so die Gesellschaft selbst, die als „formende Lebenswelt der Individuen“ (Waldow) fungiert.

Die auf dieser Grundlage eingeführten „sozialen Tugenden“ – das sind „künstliche“, also gesellschaftlich bedingte und erlernte im Unterschied zu „natürlichen“ Tugenden, die nur das Glück des Individuums mehren – eröffnen interessante Perspektiven für die Erklärung der Geschlechterdifferenz: Auf der Grundlage der Gleichheit beider Geschlechter, was intellektuelle und moralische Potenzen betrifft, erscheinen die spezifisch weiblichen Tugenden wie vor allem Keuschheit und Schamhaftigkeit als künstliche, also auf die Bedürfnisse der Gesellschaft bezogene erlernte Tugenden. Die gesellschaftlichen

Interessen werden nun freilich vom männlichen Geschlecht vertreten, das in Gestalt des Ehemanns die Frau zur Schamhaftigkeit erzieht, um sie vor ihren „natürlichen“ polygamen Neigungen zu schützen und in der Kontrolle über die Generativität der Frau seine Vaterschaft zu sichern – gesellschaftlich erwünscht in dem Maße, als zur Stabilität der Gesellschaft die Möglichkeit gehört, Eigentum durch Erbfolge zu übertragen. Als sozial bedingt erscheint diese Dominanz des männlichen Geschlechts vor allem vor dem Hintergrund der humeschen Rezeption des platonischen Mythos von der ursprünglichen Androgynität des einen Menschengeschlechts: Das „totum“, zu dem beide Geschlechter als „complementa“ vereinigt werden sollen, lässt sich ganz pragmatisch als ein Ganzes verstehen, das im Sinne der Nützlichkeitshypothese für beide Geschlechter in gleicher Weise von Vorteil ist und damit soziale Tugenden begünstigt, die den Fortbestand der Gesellschaft sichern, ohne individuelle Neigungen und Präferenzen zu unterdrücken.

Rousseau, mit den Hobbes-kritischen Akzenten seiner Lehre vom Gesellschaftsvertrag für die Demokratietheorie der Moderne wegweisend, hat zugleich eine Geschlechtertheorie entwickelt, die bedeutende Lehrstücke seiner politischen Theorie konterkariert. Während die gängige Rousseau-Rezeption seine Ausführungen zur Geschlechtertheorie nicht der politischen Theorie zuordnet, sondern in der Ethik mit ihren der Privatsphäre zugehörigen Themenbereichen Erziehung und Familie verhandelt, hat die feministische Kritik die unterschiedlichen disziplinären Zuordnungen schon immer zurückgewiesen und im Ausschluss der Frauen aus dem Staatsbürgervertrag und dem politischen Leben der Republik jenen eklatanten Widerspruch zum Theorem von der dem Menschen angeborenen Freiheit und Gleichheit hervorgehoben, mit dem Rousseau sich den prominenten zeitgenössischen Parteigängern der Revolution an die Seite stellt. *M. Heinz* sucht diesen Widerspruch durch die Markierung der unterschiedlichen Theoriekonzeptionen zu erklären, die zum einen dem *Contrat social* und zum anderen dem *Émile* zugrunde liegen – und rückt so den Widerspruch in ein neues Licht. Im Mittelpunkt ihres Beitrags steht die Rekonstruktion des differenztheoretischen Ansatzes in der Geschlechtertheorie, ein Ansatz, der mit seinem Versuch, das Postulat der Gleichheit der Geschlechter durch das der Gleichwertigkeit zu ersetzen, ersichtlich durch aufklärungskritische Impulse geleitet wird. Dem Theorem der Gleichwertigkeit liegt die These von der Differenz der Geschlechter zugrunde, und Rousseau ist es, so Heinz, der zum ersten Mal diese Differenz radikal denkt, der also die Geschlechter nicht nach den Gradunterschieden der Wirksamkeit von gattungsgleichen Vermögen unterscheidet, sondern der diese Differenz substantiell versteht. Der vermeintliche Vorteil, der mit diesem Vorgehen verbunden ist, besteht im Verzicht auf die explizite Angabe des Gattungsgesamten – ein Verzicht, der, wird er ontologisch nicht ausgewiesen, zu einer ungewollten Verkehrung führt: Die dem Menschen als Vernunftwesen selber normativ zugeschriebenen übergeschlechtlichen Attribute treten in der Gestalt eines der differenten Geschlechter, nämlich des männlichen auf, und umgekehrt wird die Frau *in toto* zum Ausdruck des Natürlich-Geschlechtlichen, d. h. des Vor- bzw. Widervernünftigen selbst.

Wird der differenztheoretische Ansatz nun aber wie bei Rousseau naturphilosophisch fundiert, wird fassbar, worin der „Vorteil“ des Theorems der Gleichwertigkeit besteht: Während die graduell markierten Defizite der Frau gegenüber dem Mann zu Hierarchisierungen führen, lassen sich die gegeneinander differenten Geschlechter als

komplementäre Teile eines Ganzen verstehen, das nach Maßgabe der Naturordnung als zweckmäßig zu gelten hat. Die teleologische Auffassung von der zweckmäßigen und das heißt, vernünftigen Ordnung der Natur erlaubt es, aus dem Maßstab für das, was als gutes, im Sinne des Naturgemäßen gelungenes Leben anzusetzen ist, zugleich das normative Prinzip einer Gesellschaftskritik zu entwickeln, das in der Ethik und Pädagogik Rousseaus zur Anwendung kommt.

Vor diesem Hintergrund spricht die naturteleologisch fundierte These von den komplementären Funktionen der Geschlechter der Frau zunächst die dominante Rolle bei der Reproduktion der Gattung zu: Die Natur hat die Geschlechter mit spezifischen Formen der Triebregulierung ausgestattet, und es ist die Frau, die vermöge der Regulierung ihres Trieblesbens durch das Gefühl der Scham – einem zentralen Gefühl, in dem sich der Übergang von der physischen zur moralischen Ordnung entdeckt – dem Mann erst eigentlich seine eigene Geschlechtlichkeit zu Bewusstsein bringt und damit zugleich die diesem eigene Regulierung durch die Vernunft aktualisiert. Dadurch wird die Frau zum Subjekt einer Kultivierung, die zur Revision der naturwidrigen Zivilisation und ihrer Entfremdungen in der gegenwärtigen Gesellschaft beiträgt. Der weiblichen Dominanz in der Geschlechterbeziehung und den sittlichen Beziehungen in der Familie entspricht nun eine umgekehrte Komplementarität in rechtlich-politischer Beziehung: Hier wird die Frau, weil sie aufgrund ihres Geschlechtscharakters den Status des mündigen Erwachsenen nie erreicht, als „ewiges Kind“ zur Schutzbefohlenen des Mannes.

Spätestens an dieser Stelle nun wird klar, so Heinz, dass Rousseau faktisch die alte Lehre von der Unmündigkeit der Frau mit neuen argumentativen Mitteln bestätigt. In kritisch feministischer Sicht sind der Schritt von der Rechtlosigkeit der Frau im vorpolitischen Raum hin zum Ausschluss aus der Staatsbürgerschaft und damit der Widerspruch zum Gleichheitspostulat evident. Versucht man freilich in einer an Kant orientierten Interpretation die kategorialen Grundannahmen des Gesellschaftsvertrags zu rekonstruieren, verschieben sich die Akzente der Kritik.

Während die Anhänger der traditionellen Rousseau-Rezeption im Einklang mit dem Gleichwertigkeitstheorem den Ausschluss der Frauen aus der Republik durch die Bedeutung ausgeglichen sehen, die diesen aufgrund ihrer sozialisatorischen Funktion in der Familie für die Erziehung der männlichen Kinder zu Staatsbürgern zukommt, betont die an Kant orientierte Interpretation des Gesellschaftsvertrags den neuartigen kategorialen Grundrahmen der politischen Theorie: Mit dem Abweis des teleologischen Zugriffs wird die Annahme einer Ordnung materialer Zwecke, in die auch der Staat und die gesellschaftlichen Bedingungen des Lebens im Staat gehören, obsolet; nicht die angeborene Freiheit und Gleichheit bilden den Fokus für die Rekonstruktion der rousseauschen Staatslehre, sondern der vernünftige Wille, der in Freiheit und Gleichheit die gleichsam regulativen Prinzipien für einen erst herzustellenden Zustand gesetzlicher Freiheit entdeckt – einer „Ordnung“ mithin, in der das Gattungswesen Mensch als normative Leitidee und kritischer Maßstab für die Beurteilung des gesellschaftspolitischen *status quo* fungiert.

Kants Geschlechtertheorie liegt in zwei Versionen vor, die der *Beobachtungen* aus der Phase der vorkritischen Philosophie und die der späten Rechtslehre – Versionen, die, so W. Kersting in seinem Beitrag, den differenten philosophischen Grundannahmen

entsprechen, die die kritische Philosophie Kants von der vorkritischen Phase seiner Philosophie unterscheiden. Während der frühe Kant eine Theorie des männlichen und weiblichen Geschlechtscharakters entwickelt, die das Grundarsenal stereotyper Urteile über männliche Überlegenheit und weibliche Inferiorität ausbreitet, gilt für den Kant der Rechtslehre: „Das Geschlechterverhältnis kann [...] nur als Rechtsverhältnis dargelegt werden“.

Auf der Grundlage eines „moralischen Sensualismus“ entwickelt die frühe Schrift eine „ästhetisch-ethische Deutung der Geschlechterdifferenz“; ausgehend von der Annahme, die unterschiedlichen Gemütsverfassungen der Menschen ließen sich zurückführen auf das „Gegenverhältnis“ zweier ethischer Grundverfassungen, denen je unterschiedliche Empfänglichkeiten für das Schöne und das Erhabene zugrunde liegen, wird das „Gegenverhältnis beider Geschlechter“ entwickelt. Wegen des spezifischen Schönheitssinns stellt sich die weibliche „Moralitätsverfassung“ in der Form „schöner Tugendhaftigkeit“ dar: Kennzeichnend für diese Disposition ist das Fehlen der Einsichtsfähigkeit in die Verbindlichkeitsdimension von Grundsätzen – ein Defizit, das auch die „intellektuelle Limitiertheit“ im kognitiven Weltverhältnis bestimmt. Dagegen weist das für das Erhabene empfängliche Gemüt des Mannes dank seiner „vernunftnahen Gemütsdisposition“ immerhin ein „Verbindlichkeitsgefühl“ auf, das sich zum „Verbindlichkeitsbewusstsein“ ausbilden lässt.

Nun bleiben den beiden Geschlechtern die jeweils andere ästhetische Empfänglichkeit und moralische Gemütsverfassung nicht verschlossen; sie schreiben einander wechselseitig die jeweils komplementäre Verfassung als Geschlechtseigenschaft zu: „So begegnet jedes Geschlecht im anderen auch sich selbst, spiegelt und bekräftigt seinen Eigentümlichkeit in der Sicht des anderen“. Vergegenwärtigt man sich die naturteleologischen Prämissen der frühen Schrift, liegt die Pointe dieser Geschlechterkonstruktion auf der Hand: Es ist die Natur selbst, die auf listige Weise über diese wechselseitige Anerkennungsbeziehung den „Geschlechtertrieb“, das „sexualbiologische Begehungsverhältnis“, ästhetisch-ethisch „verbrämt“ und die, indem sie den Naturzweck der Fortpflanzung mit dem sexuellen Begehren verbindet, den „Doppelzweck“ biologischer Reproduktion und Kultivierung zu bedienen weiß.

Die praktische Philosophie Kants, in deren Zentrum die Lehre von der Selbstgesetzgebung der reinen praktischen Vernunft steht, eine Lehre, die den „Traditionsgestalten substantieller Vernunft“ und den „material-ethischen Orientierungssystemen der metaphysischen Tradition“ den Boden entzieht, ist auch Geltungsgrundlage der Rechtslehre. Im Bezugsrahmen der Rechtslehre hat die Geschlechtertheorie ihren Ort im Eherecht, dem ersten Teil des Rechts der häuslichen Gemeinschaft, das durch Elternrecht und Herrenrecht komplettiert wird. Die aus drei Teilgemeinschaften bestehende *societas domestica* gehört rechtssystematisch ins Privatrecht mit seinem zentralen Lehrstück, dem des rechtlichen Besitzes; es ist dies eine Zuordnung, welche, so Kersting, die in den drei Hausgemeinschaften herrschenden Rechtsverhältnisse als Besitzverhältnisse deutet; entscheidend ist nun die Ergänzung durch den von Kant entwickelten Privatrechtstyp neuer dritter Art, der die beiden ersten Rechtsgebiete, Sachen- und persönliches Recht, verbindet und so auf die Besitzverhältnisse der häuslichen Gemeinschaft zugeschnitten ist. Diesen Rechtstyp, das „auf dingliche Art persönliche Recht“, charakterisiert Kersting als „theoretische Missgeburt“, dem vergeblichen Versuch geschuldet, die reale sozialhisto-

rische Rückständigkeit seiner Zeit auf das Niveau der vernunftrechtlichen Prinzipien zu heben.

Auf Kants rechtsphilosophische Geschlechtertheorie trifft diese negative Einschätzung nicht zu, abgesehen von einer Reverenz gegenüber dem biblischen Gesetz, die sich den Prinzipien des vernunftrechtlichen Egalitarismus, denen das Eherecht Kants folgt, nicht fügen will. Der überraschende Ansatzpunkt für die emanzipatorische Wende ist das *commercium sexuelle*, jener spezifische Gebrauch (analog zum Gebrauch von Sachen), den die Geschlechtspartner im Geschlechtsverkehr voneinander, d. i. von ihren *membra sexualia* machen. Dass in solchem Gebrauch Personen sich wechselseitig verdinglichen, d. h. ihrer Qualität als Person verlustig gehen, irritiert solange nicht, als das Naturrecht – und in Sonderheit das christliche – die menschliche Sexualität dem Naturzweck der Gattungserhaltung unterstellt. Wenn aber nun „Zweckerwägungen vor der Rechtsvernunft nichts gelten“, bedarf es einer Rechtsform, die die geschlechtliche Vereinigung mit der Vernunftwürde der Partner vereinbar macht: Das ist eben der Ehevertrag, den zu schließen bedeutet, dass die Partner einander rechtlich erwerben und so ein lebenslangliches wechselseitiges Besitzverhältnis eingehen, in dem ein jeder Partner „zugleich Besitzer und Besitzgegenstand, Person und Sache ist“.

So wird der „mensenrechtlich prekäre Verdinglichungseffekt“ des sexuellen Verkehrs durch die kontraktualistisch begründete eherechtliche Gleichheit entschärft – freilich gilt diese Gleichheit nur, solange die „natürliche Überlegenheit des Mannes“ unangetastet bleibt. Durch diese Einschränkung, so Kersting, erweist Kant denn doch dem christlichen Naturrecht eine Reverenz, die die emanzipatorischen Intentionen seines Vernunftrechts empfindlich einschränkt.

Der neue Blick Kants auf die Triebseite der Geschlechterbeziehung, das *commercium sexuelle* und seine menschenrechtlichen Probleme, wird auch für Fichte, so Heinz/Binkelman in ihrem Beitrag, zum Ausgangspunkt seiner eherechtlichen Konzeption. Aber während Kant im wechselseitigen Erwerb von Mann und Frau, d. h. im Eingehen der Ehe, die Lösung des Problems sieht, wird die Vertragskonzeption der Ehe für Fichte hinfällig: Er sieht nämlich die Gefahr der Verdinglichung nicht bei beiden Geschlechtspartnern, sondern einseitig beim weiblichen Geschlecht, und es ist die Frau, die aufgrund der ihr eigenen seelischen Disposition, der Hingabefähigkeit und Unterwerfungsbereitschaft, d. h. der Liebe zum Geschlechtspartner, das Problem ihrer Entwürdigung auch löst. Das Naturrecht der vorkantischen Ära hat die Rechtsfigur des „pactum tacitum“, des stillschweigenden Vertrags, zitiert, wenn es darum ging, den Status des Untertanen („subditus“), des Herrschaftsunterworfenen, mit dem des vertragsfähigen Rechtssubjekts zu verbinden; Fichte macht aus der unterstellten Einwilligung in die Unterwerfung eine in das Innere des Gemüts verlegte vorrationale Disposition, die er der Frau als deren Geschlechtscharakter zuspricht – ein Schritt, der die Ehefrau als Rechtssubjekt vernichtet.

Heinz/Binkelman vermuten, dass diese für die feministische Kritik skandalträchtige Revision auf Fichtes philosophischen Ansatz zurückzuführen ist, jene Überbietung der kritischen Transzendentalphilosophie Kants, die das Verhältnis von Rechts- und Sittenlehre neu bestimmt und die eheliche Gemeinschaft in den Bezugsrahmen der Sittenlehre rückt, jedenfalls die Vertragsform der Ehe hinfällig macht. Diese Überbietung, die Fichte zum Schrittmacher des deutschen Idealismus gemacht hat, besteht bekanntlich darin, dass der bei Kant bezüglich der Freiheitsproblematik entdeckte Primat der praktischen

Philosophie zum Prinzip der Philosophie selber erklärt wird; dieses ist, so Fichte, nichts anderes als absolute Selbsttätigkeit, die Seinsweise, die dem Ich als Subjekt-Objekt-Identität zukommt. Mit diesem Prinzip ist zugleich das methodische Fortschreiten der Wissenschaftslehre gesetzt: Die beiden Grunddisziplinen der Philosophie mit den diesen eigenen Aufgabenstellungen sind als Bedingung des als Tathandlung gesetzten absoluten Ich zu deduzieren. In der Sittenlehre nun wird die absolute Selbsttätigkeit als Gesetz menschlichen Handelns, also als Sittengesetz abgeleitet: Das Ich muss sich seine Freiheit zum Handlungsgesetz machen. Der Sittenlehre aber geht die Rechtslehre voraus, und deren Aufgabenfeld konstituiert sich im Bezugsrahmen der theoretischen Philosophie; hier geht es um die durch selbst gesetzte Zwecke geleitete Tätigkeit leiblich individuierter Subjekte, die ihre Handlungssphären gegeneinander abstecken und deren Grenzen wechselseitig anerkennen; es ist dies eine Anerkennung, welche die Anerkennung als Rechtsperson impliziert: geboten freilich nur hypothetisch, als Konsequenz der Kompatibilisierbarkeit der individuellen Handlungssphären. Da der Gültigkeit des Rechtsgesetzes nicht praktische Vernunft, sondern das bloße Denkgesetz zugrunde liegt, kann Fichte nun fragen, inwieweit der Rechtsbegriff anwendbar ist auf gegebene Formen menschlicher Gemeinschaft, wie es die Ehe ist. Als nicht durch das Recht gesetzte Gemeinschaftsform, eben die von männlichem und weiblichem Geschlecht, muss die Ehe freilich in ihrer Notwendigkeit deduziert werden, und erst nach erfolgter Deduktion kann nach der Rechtsform gefragt werden, die auf die Ehe passt.

In dieser Deduktion will Fichte zeigen, dass die Ehe die Gemeinschaftsform ist, die der Doppelnatur des Menschen, d. i. seiner vom Sittengesetz geforderten absoluten Selbsttätigkeit und seiner sinnlich-endlichen Natur als begehrendem und handelndem Einzelsubjekt gerecht wird. Diesen Nachweis führt er in traditioneller Manier: durch die Kombination der menschlichen Doppelnatur mit der differentiellen Geschlechtlichkeit von Mann und Frau. Diese wird nämlich in ihrer essentiellen Differenz mit Hinweis auf die unterschiedlichen Funktionen begründet, die schon Aristoteles auf der Grundlage der normativen Dualität von Stoff und Form, Tun und Leiden den Geschlechtsorganen bei der Zeugung zuspricht. Wegen der aktiven Rolle des Mannes beim Zeugungsvorgang kommt dieser nicht in Konflikt mit der gebotenen absoluten Selbsttätigkeit. Die Frau hingegen darf sich wegen ihres passiven Parts ihren Geschlechtstrieb nicht eingestehen, sie sublimiert ihn in der Form des edlen Triebs, der Liebe und Hingabebereitschaft für den Mann, und ermöglicht so die Vereinigung der Willen in einem. Indem Fichte so die Unangemessenheit der Vertragsform der Ehe demonstriert, rehabilitiert er die in der Tradition dem weiblichen Geschlecht unterstellte Naturaffinität – freilich mit überraschenden Konsequenzen für die Systemkonzeption Fichtes, verdankt sich doch die spezifische „Leistung“ der Frau, die Veredelung, d. h. Sublimierung ihrer Triebnatur eben nicht der Vernunft: Es ist vielmehr die Natur selbst, in der die Bedingung für diese Leistung angelegt ist. In diesem „teleologischen“ Grundzug erkennen die Autoren das Überschreiten der Grenzen des subjektiven Idealismus hin auf die späteren Systemkonzeptionen, die Fichte in die Nähe Hegels bringen.

Die konterrevolutionären Bestrebungen, die nach der Revolution von 1789 einsetzten, haben in Frankreich mit den intellektuellen Wortführern de Bonald und de Maistre einen gegenrevolutionären Diskurs angestoßen, der auf ein europaweites Echo stieß.

Im Ursprungsland der Revolution entwickelte sich eine Form von Kritik, die diesen Bewegungen besonders in den romanischen Ländern ihre spezifisch christlich-katholische Färbung gab: Das Grundübel, das dem Wirken der Aufklärung anzulasten ist, besteht im Machtverlust der katholischen Kirche. Aus den Schriften der beiden Wortführer spricht die Überzeugung, dass sich in den Ideen der Aufklärung eben nicht, wie deren Funktionäre propagieren, die materiell schon im Entstehen begriffene neue bürgerliche Gesellschaft ihres Selbstverständnisses versichert, sondern dass es die Philosophen sind, die als Stichwortgeber des Umsturzes fungieren: Indem diese, wie *G. Gengembre* in seinem Beitrag ausführt, die Ordnungsprinzipien des *ancien régime* vor den Gerichtshof der Vernunft zerren und ihrer Legitimationsfunktion berauben, negieren sie die einzige Kohäsionskraft, die den Atomisierungstendenzen der Gesellschaft entgegenwirkt: die Religion. Die autonome menschliche Vernunft, so die Überzeugung, kann in sich das ordnungsstiftende Prinzip nicht entdecken, sie fördert vielmehr die Triebkräfte eines schrankenlosen Individualismus, wie sie sich in Rationalismus und Materialismus als den für die französische Philosophie der Aufklärung bedeutendsten Komponenten manifestiert. Weil der menschlichen Vernunft die Wahrheit im emphatischen Sinne verborgen bleibt, ist der Mensch seiner Natur nach moralisch verdorben. Als wirksames Gegenmittel wollen de Bonald und de Maistre die Überzeugung reaktivieren, die das Grundprinzip der überlieferten Ordnung trägt; dass nämlich allein die Wahrheit, die ihren Ursprung in göttlicher Offenbarung hat, die ontologischen Rangunterschiede klärt: die Dignität des geschichtlich Gewordenen gegenüber dem menschlich Gemachten – politisch: der theoretisch legitimierte Monarchie gegenüber Volkssouveränität und Republik. Für die Ebene der Gesellschaft heißt das: Gegen Individualismus und Egoismus gilt es nicht nur, die Anerkennung der Familie als substantiellem Bestandteil der Gesellschaft zu sichern, sondern es geht zuvörderst um die fundamentale Einsicht, dass die Familie die Geburtsstunde der Gesellschaft selber ist; deren trinitäre Struktur (Vater-Mutter-Kinder) nämlich, so Bonald, durchzieht alle Ebenen der Gesellschaft und wird so zum Konstitutionsprinzip der politischen Ordnung. Der Umstand, dass Mann und Frau nur als Vater und Mutter für die sozio-politische Struktur relevant sind, dem Vater aber allemal die Trägerfunktion zukommt, bildet die Grundlage eines „Antifeminismus“, so Gengembre, dem de Maistre in besonders aggressiver Manier zuarbeitet.

Nicht die Revision, sondern eine „Dialektik der Aufklärung“ *avant la lettre* bildet den Kontext, der den radikalen Wortmeldungen der beiden Frauenrechtler von Hippel und Holst das ihnen gebührende Gewicht verleiht. Als Hintergrund für die öffentlichen Einsprüche des Kriminaldirektors und Mitglieds der Gesetzeskommission zur Reform des *Allgemeinen Preußischen Landrechts* von Hippel sind, so *S. Greif* in seinem Beitrag, jene „Krisenerfahrungen der Moderne“ auszumachen, die mit der Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft vom Staat, mit der Trennung von ökonomischer und politischer Sphäre anbrechen und in der Doppelexistenz des Mannes als *bourgeois* und *citoyen* einen Nährboden haben, der insbesondere für die Geschlechterrolle der Frau einschneidende Konsequenzen hat. Die Einschwörung der Frau auf die Reparaturdienste für die „fragmentierte“ männliche Identität provoziert den ebenso vehementen Protest der Pädagogin und Journalistin Holst, der bei dieser obendrein unterfüttert ist durch ein weiblich genährtes Misstrauen in den preußischen Reformgeist. Diese Einsprüche

speisen sich aus der Überzeugung, dass das Projekt der Aufklärung nur dadurch zu verteidigen ist, dass die Deformationen erkannt werden, die einer „abstrakten bürgerlichen Vernunftphilosophie“ geschuldet sind. In diesem Sinne gilt es, das Recht des Heterogenen und Vielgestaltigen gegen die Identitätszwänge eines dogmatischen Rationalismus zu stärken und eine „männlich instrumentalisierte Vernunft“ durch die Empathiepotentiale „moralisch“ gebildeter Frauen zu korrigieren. Dergestalt soll die Ehe als Freizone verstanden werden, in der „Unordnung erste Bürgerinnenpflicht“ ist und „soziale Instabilität“ legal provoziert wird. Als Hort der „Renitenz“ gegenüber gesellschaftlichen und staatlichen Normen fußt dieses Ehemodell auf dem „autonomen Selbstentwurf“ beider Partner und ist unvereinbar mit der gängigen Vorstellung von der Komplementarität der Geschlechterrollen: Konzipiert als partnerschaftliches Zusammenleben und „Freiheit in der Differenz“ trägt die Ehe dieses Zuschnitts freilich ihren Zweck nicht in sich, sondern soll gleichsam als Vorgriff auf jene Verfassung einer „vielgestaltigen Weltgemeinschaft“ begriffen werden, die jenseits aller lokalen und nationalen Bornierungen als Leitidee dem Projekt der Aufklärung die Richtung weist.

Mary Wollstonecraft – zu ihrer Zeit berühmt geworden durch die engagierte Zurückweisung der Kritik, die Edmund Burke an der Französischen Revolution und den emanzipatorischen Postulate der Aufklärung übte – will wie die nur ein Jahr ältere Amalia Holst aufgrund ihrer Praxis als Pädagogin die verschwiegene Exklusion der Frauen aus der Idee der Menschenrechte vor allem auf dem Gebiet der Erziehung korrigieren. Anders als Holst, die mit ihren religionskritischen Ansichten ihrer Zeit weit voraus ist, will Wollstonecraft, wie *S. Tomaselli* ausführt, mit John Locke den Begriff der Einheit der Menschheit auf schöpfungstheologischer Grundlage verstehen. Nicht weniger vehement als Holst weist sie aber die von Rousseau im *Émile* propagierten Erziehungsideale für Frauen zurück. Diese sollen vielmehr im lockeschen Sinne zur Selbständigkeit erzogen werden, und die Einheit, die durch die Ehe gestiftet wird, verdankt sich nicht der Vorstellung der Komplementarität der Geschlechter, sondern der Freundschaft und Partnerschaft unter Gleichen: Im Licht dieser Vorstellung lassen sich dann, so Tomaselli, häusliche und öffentliche Sphären als wieder vereint begreifen.

Zu den ersten feministischen Theoretikerinnen der westlichen Welt zählt Mary Astell, die, ein Jahrhundert vor Wollstonecraft lebend und Zeitgenossin von John Locke, die Selbständigkeit ihres Denkens im Kampf gegen den Geist des bürgerlichen Liberalismus unter Beweis stellt. Als dezidierte Royalistin, so *J. Broad*, kritisiert sie Locke aber vor allem wegen dessen Freizügigkeit in Sachen des Glaubens. Ihrem Kampf für die Gleichberechtigung der Frauen liegt die Überzeugung von der Gleichheit der intellektuellen und moralischen Vermögen der beiden Geschlechter zugrunde; diese sollten aber, weil in ihrer Ebenbürtigkeit in Gottes Schöpfungsplan vorgesehen, auch vornehmlich, so die frühe Feministin, in den Dienst des Glaubens gestellt werden. Es ist dies eine Option, die Astell vor allem Frauen, die sich aus den Fesseln von Ehe und Familie befreien wollen, empfiehlt. Auf dem Wege einer religiösen Bildung, die – weil unterstützt durch philosophische Studien – auch ihre rationalen Kompetenzen schult, sollen die Frauen sich befähigen, allein im Gehorsam gegenüber der Autorität Gottes, aber auch gegenüber den weltlichen Autoritäten konservativer Provenienz, in der Gemeinschaft mit anderen Frauen im Rahmen ihrer intellektuellen Bildung Selbständigkeit zu erzielen.