

Femme sociologue - femme diable

Jenny P. d'Héricourt: Eine frühsoziologische Denkerin im Frankreich des 19. Jahrhunderts

Caroline Arni

Schriftenreihe Kultursoziologie
Bern: Institut für Soziologie, 1998

Postprint

Inhalt

1. Einleitung	4
1.1. Die Ordnung der Gesellschaft und die Zukunft der Frau: Eine Debatte, ein Diskurs, eine Soziologin.....	4
1.2. Fragestellungen	7
<i>Eine Frühsoziologin? 7 - Der soziologische Diskurs 10 - Theorie und Praxis 12 - Die Geschichte der Soziologie 12.</i>	
1.3. Literatur.....	13
<i>Die Historiographie des Feminismus und Literatur zu Jenny P. d'Héricourt 13 - Geschlechtersozilogie und Klassikerinnen der Soziologie 15.</i>	
2. Jenny P. d'Héricourt: Person, Werk und einige „pages d'histoire“	16
<i>Die dramatische Bilanz 16 - Auftakt in protestantischem Milieu 17 - Nachgeborene der Revolution von 1789 und zwei kapitale Probleme 18 - Vier sorgenvolle Jahre und die Verhinderungen einer Medizinerin 20 - Frühsozialismus, Feminismus und Schritte auf männlichem Terrain 21 - Femme intellectuelle, femme diable 22 - Die internationale Organisation der Frauenbewegung, unpublizierte Werke und ein Massengrab 24.</i>	
3. Geschlecht und Gesellschaft:	
Jenny P. d'Héricourts Kritik an den „novateurs modernes“	25
3. 1. „L'annihilation de la femme“: Auguste Comte	25
<i>Der soziale Ort der Frau im Positivismus Auguste Comtes 27 - „Une morale fausse“: D'Héricourts Kritik an Comte 30 - Fazit: Der Rückfall ins Mittelalter und die Entgesellschaftung der Frau 34.</i>	
3.2. Im Frack des Auguste Comte: Pierre Joseph Proudhon.....	36
<i>Pierre Joseph Proudhons Variante der Geschlechterordnung 36 - „l'illusion d'un cerveau malade“: D'Héricourts Kritik an Proudhon 38 - Fazit: Frauen, Männer, Individuen 44.</i>	
3.3. „de classer l'homme et la femme séparément“: Theorie und Wirklichkeit der Geschlechterdifferenz.....	45
<i>Rechte und Funktionen: Die Ausreden der inkonsequenten Theoretiker 45 - „les procédés par grand écart“: Die Konstruktionen der Geschlechtertheorien 46 - „après un ou deux siècles“: D'Héricourts Konzeption der Geschlechterdifferenz 50 - Essenz und Konstruktion: Erkenntnistheoretische Begründungen 53 - „pour la pratique sociale“: Der soziologische Doppelblick 56 - Fazit: Ideologien, Konstruktionen und Wirklichkeiten der Geschlechter 58.</i>	

4. „Sociabilité et Justice“: Jenny P. d’Héricourts Gesellschaftstheorie.....	60
4.1. Anthropologische Grundlagen von Gesellschaft	60
4.2. „un ensemble organisé“: die Bildung von Gesellschaft.....	64
<i>Vergesellschaftung durch Kooperation 64 - Rechte und Pflichten: Die Organisation sozialer Beziehungen 66 - „les sentiments généraux d’un ordre plus élevé“: Die kollektive Dimension individuellen Handelns 69 - „le corps social“: Biologie als Metapher und Erklärung von Gesellschaft 71.</i>	
4.3. „la femme est mûre“: Sozialer Wandel und Fortschritt	74
<i>„en raison de la culture“: Die Differenzierung der Gesellschaft 74 - „la route de l’humanité se divise par étapes“: Die Egalisierung der Gesellschaft 76 - „la loi du progrès“: Die dialektische Fortschrittsbewegung und die kritische Idee 80.</i>	
4.4. Kooperation und Moral: Fazit und Einordnung.....	82
5. Geschlecht, Gesellschaft und eine Frühsoziologin? Schlussfolgerungen	86
Bibliographie	91
A) Werkverzeichnis Jenny P. d’Héricourt	91
B) Primärliteratur	93
C) Sekundärliteratur.....	94

1. Einleitung

1.1. Die Ordnung der Gesellschaft und die Zukunft der Frau: Eine Debatte, ein Diskurs, eine Soziologin

L'existence des femmes en société est encore incertaine...dans l'état actuel, elles ne sont pour la plupart, ni dans l'ordre de la nature, ni dans l'ordre de la société. (Mme de Staël, 1800)

Les choses extérieures ne sont point du domaine de la femme. (Giulia Molino-Colombini, 1856)

La richesse du système musculaire peut faire un athlète, mais non un penseur. (Jenny P. d'Héricourt, 1856)

Wenn Kunst und Literatur zunehmend zu weiblichen Aktivitäten werden, so scheint das andere Geschlecht dies zuzulassen, um sich mehr auf die Wissenschaft zu konzentrieren. (Emile Durkheim, 1893)

Als die französische Publizistin Jenny P. d'Héricourt 1855 in einer Turiner Zeitschrift den Zugang für Frauen zu allen „fonctions d'où l'égoïsme masculin l'a écartée jusqu'à présent“¹ einforderte, reagierte die norditalienische Öffentlichkeit auf die Kühnheit dieses Postulates ebenso schockiert wie auf die Rationalität der Begründung. Giulia Molino-Colombini, eine gelehrte Turinerin, die sich insbesondere durch pädagogische Schriften einen Namen gemacht hatte, nahm die Herausforderung an: zwischen den beiden Frauen entbrannte eine Debatte.²

Die zukünftige Gesellschaft – so d'Héricourt – müsse das unveräusserliche Recht der Frauen auf Selbstverwirklichung in allen Bereichen menschlichen Lebens anerkennen. Alle Berufe und Tätigkeitsfelder müssten dem weiblichen Geschlecht zugestanden werden, denn es gebe keine anatomischen oder physiologischen Bedingungen weiblicher Existenz, die dies natürlicherweise verhindern würden: „L'examen phrénologique constate que les organes cérébraux sont les mêmes, existent également chez l'homme et chez la femme, quoiqu'ils acquièrent un degré de développement qui varie en raison de l'éducation que reçoit l'individu.“³ Die Hirne von Frauen und Männern seien gleichermassen entwicklungsfähig und begründeten das Prinzip der Geschlechtergleichheit, „une égalité parfaite devra régner entre les deux sexes“⁴. Bedingung dieser Gleichheit sei die Freiheit, denn nur in Freiheit könnten Frauen wie Männer sich entfalten: „Mais

¹ D'Héricourt zit. nach: La Cecilia, *La Revue philosophique et religieuse* (im folgenden abgekürzt als RPR), III/février 1856, 341.

² Der folgenden Darstellung liegen nicht die italienischen Originaltexte zugrunde, sondern deren Rezeption in Frankreich. Vgl. La Cecilia, RPR III/février 1856, 340-343 und ders., RPR IV/mai 1856, 220-225. Die bibliographischen Angaben zu den italienischen Originaltexten finden sich im Werkverzeichnis am Schluss der Arbeit. Zur Polemik vgl. auch: Anteghini 1988, 22f und Montalbetti 1981, 256ff. Giulia Molino-Colombini (1812-1879) war ausgebildet in Poesie und Pädagogik und von 1855-1856 als Redaktorin der Genueser Wochenzeitschrift *La Donna* tätig. Ausserdem war sie Inspektorin der *Istituti d'istruzione femminile di Torino*. 1869 publizierte sie ihr wichtigstes Werk *Sulla educazione della donna* (vgl. Anteghini 1988, 22).

³ D'Héricourt zit. nach: La Cecilia, RPR III/février 1856, 341.

⁴ D'Héricourt zit. nach: La Cecilia, RPR III/février 1856, 341.

l'égalité sans la liberté n'est qu'une chimère, et de plus, cette liberté, il faut veiller à sa conservation.“⁵

Molino-Colombini ihrerseits schöpfte aus einem offenbar reichlichen Fundus eine Fülle an organischen und physiologischen Besonderheiten der Frau, die für deren mangelnde intellektuelle Befähigung verantwortlich seien: „son tempérament lymphatique, la sensibilité excessive de ses nerfs, la faiblesse des fibres de son cerveau font obstacle à ce qu'elle puisse jamais s'adonner aux études suivies, aux méditations profondes, aux spéculations métaphysiques“⁶. Eindeutiger Ort der Frau sei deshalb die Familie, ausschliessliche Aufgabe die Liebe zu ihrem Gatten und ihren Kindern und die Pflege sozialer Beziehungen. Die Frau habe keine Existenz ausserhalb der Familie: „en dehors de cela, elle est tout à fait déplacée“⁷. Diese Zuordnung realisiere die naturgemässe Ordnung der Dinge, sie entspreche dem Gesetz der Natur.

Jenny P. d'Héricourt gab sich mit dieser Begründung nicht zufrieden: „Qu'est-ce que la loi de la nature?...Par ces mots, Madame Colombini n'entend certainement pas *la loi de tout ce qui est*; c'est de la loi de la nature humaine qu'elle veut parler, loi d'après laquelle toute créature humaine vit matériellement, sentimentalement, intellectuellement.“⁸ Ein solches universell gültiges Gesetz menschlichen Daseins jenseits der rein triebgeleiteten Existenz sei der Wissenschaft indes noch nicht zugänglich: „dans l'état actuel de la science, il est impossible de trouver la loi de cette variété infinie des sentiments et d'aptitudes qui mettent l'intelligence à leur service, quand celle-ci n'est pas soumise aux instincts; d'où il s'ensuit qu'il existe autant de natures qu'il y a d'individus humains et que chaque individu *est sa propre loi*.“⁹ Es gebe soviele menschliche Naturen und daher soviele Gesetze menschlicher Existenz, wie es Individuen gebe, argumentierte d'Héricourt. Die Geschlechterklassifikation sei nicht soziales Abbild eines natürlichen Gesetzes und die soziale Position der Frau könne deshalb nicht aus der Geschlechterdifferenz hergeleitet werden, sondern allein aus der Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung: „La femme est *essentiellement* la même que l'homme, elle vit dans le même ordre social.“¹⁰

Gesellschaftliche Ordnung entsteht nach d'Héricourt dann, wenn anerkannt wird, dass Frauen und Männer als Menschen gleich und als Individuen different sind. In der Befreiung der Frauen zu einem individualisierten und zugleich gesellschaftlichen Dasein sah sie die nächste Etappe in der Fortschrittsgeschichte der Menschheit. Die gegenwärtig duale Geschlechter- und Gesellschaftsordnung sei im Namen der zukünftig gerechten, vernünftigen und folglich harmonischen Gesellschaft zu bekämpfen. Molino-Colombini ihrerseits sah soziale Harmonie dann garantiert, wenn die Geschlechtergleichheit unter die Geschlechterdifferenz subsumiert blieb: die Frau müsse auf ihre Rechte verzichten. Dieser Verzicht sei ihr als Bewahrerin der Harmonie gleichsam wesensinhärent. Die Frauen perfektionierten sich durch Ausbildung ihres Geschlechtscha-

⁵ D'Héricourt zit. nach: La Cecilia, RPR III/février 1856, 341.

⁶ Molino-Colombini zit. nach: La Cecilia, RPR III/février 1856, 342.

⁷ Molino-Colombini zit. nach: La Cecilia, RPR III/février 1856, 342.

⁸ D'Héricourt zit. nach: La Cecilia, RPR IV/mai 1856, 223.

⁹ D'Héricourt zit. nach: La Cecilia, RPR IV/mai 1856, 223f. Alle Hervorhebung werden hier und im folgenden originalgetreu wiedergegeben.

¹⁰ D'Héricourt zit. nach: La Cecilia, RPR IV/mai 1856, 221.

rakters, nicht ihrer Individualität. Insofern hätten sie ihre „carrière du progrès“ bereits durchlaufen, „elles n’ont plus de perfectionnement à espérer.“¹¹

Während d’Héricourt um des menschlichen Fortschritts willen die Befreiung aus der dualistischen Gesellschaftsordnung propagierte, lag für Molino-Colombini das Heil der Gesellschaft in ebendieser Struktur. Wenn sie ihrer Kontrahentin vorwarf, sie verwische die Unterschiede zwischen Frau und Mann, so hatte sie wie d’Héricourt erkannt, dass und wie die Ordnung der Gesellschaft auf der Grenze zwischen den Geschlechtern aufruhte. Die dualistische Gesellschaftsorganisation garantierte die Wahrung der Geschlechterdifferenz, wie die dualen Geschlechtscharaktere die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung gewährleisteten. Eine Kritik der Geschlechterdifferenz musste die Reproduktion der gesellschaftlichen Ordnung ernsthaft gefährden – was d’Héricourt schliesslich auch konkret anstrebte.

Die Polemik zwischen d’Héricourt und Molino-Colombini wurde in Italien wie in Frankreich aufmerksam verfolgt und kommentiert. Napoléon La Cecilia, Mitarbeiter der Zeitschrift *La Revue philosophique et religieuse*, feierte in Paris die „hauteur des vues, la vigueur et la hardiesse des idées“¹² d’Héricourts, während in Italien die Zeitschrift *La Donna* die Argumentation ihrer Redaktorin Molino-Colombini als Ausdruck italienischer Wesensart lobte. Die Polemik demonstrierte „la superiorità del sentimento italiano sul freddo razionismo francese“¹³. Die Erschütterung, welche d’Héricourt im norditalienischen Geistesleben verursacht hatte, wurde über das nationale Selbstverständnis abgefedert und die italienische Gesellschaft gegen mögliche Veränderungen im Geschlechterverhältnis immunisiert. Diese nationalistische Argumentation hatte und hat indes kaum Erklärungskraft. D’Héricourt formulierte ihre Thesen und Argumente auch in ihrer „rationalistischen“ Heimat nicht unwidersprochen, sie fand dort ebenso Gegner, wie sie unter ItalienerInnen auch MitstreiterInnen gewann. D’Héricourt ist zwar wie Molino-Colombini in ihrer nationalen Zugehörigkeit und soziohistorischen Verortung nicht austauschbar, dennoch können die Positionen, wie sie die beiden Autorinnen in ihrer Polemik vertraten, als Repräsentationen eines umfassenden Diskurses gelesen werden. Zur Diskussion standen die Ordnung der Geschlechter und die Organisation der Gesellschaft. Im Schnittpunkt dieser beiden Fragen sind die Debatten d’Héricourts mit ihren ZeitgenossInnen angesiedelt. Wie Molino-Colombini strukturierten diese die Gesellschaft anhand einer dualen Geschlechterordnung, während d’Héricourt diese Verknüpfung bestritt und für eine gleichberechtigte soziale Existenz der Frau plädierte. Ihre provozierende Antwort auf die Frage nach der Gesellschafts- und Geschlechterordnung begründete sich aus den „preuves tirées de la phrénologie, de la physiologie et de la loi philosophique du progrès“. „En outre“, fügt die Autorin an, „j’avais [...] cité des faits qui confirmaient de plus en plus ma doctrine“¹⁴ – ein Vorgehen, das sie von vielen

¹¹ Molino-Colombini zit. nach: La Cecilia, RPR III/février 1856, 342.

¹² RPR III/février 1856, 341.

¹³ Montalbetti 1981, 257.

¹⁴ D’Héricourt zit. nach: La Cecilia, RPR IV/mai 1856, 220.

ihrer KontrahentInnen unterschied und ihr Denken dorthin lenkte, wohin diese Arbeit ihr folgen soll: aufs Terrain eines beginnenden soziologischen Diskurses.

1.2. Fragestellungen

Jenny P. d'Héricourt schrieb ihr Werk nicht als soziologisches, sondern nannte es eine „théorie philosophique du droit“¹⁵. Wortmächtiger zwar als die meisten ihrer Zeitgenossen und Kontrahenten, aber weitaus weniger vollmundig erklärte sie sich nicht zur Mitbegründerin einer entstehenden Gesellschaftswissenschaft. Sie schrieb und publizierte, weil sie sich selbst zur Einmischung in die Frage nach der zukünftigen sozialen Stellung der Frau autorisierte: „D’ailleurs c’est aux femmes et non aux hommes qu’il appartient de juger.“¹⁶ Proklamiertes Ziel ihres Hauptwerkes *La femme affranchie* war nicht, Gesellschaft zu erklären, sondern „de prouver que la femme a les mêmes droits que l’homme“¹⁷ und so das aufklärerische Projekt der Emanzipation des Menschen zu vollenden. Indes führte just die Analyse der Geschlechterdifferenz und des Verhältnisses der Frau zur Gesellschaft d’Héricourt dort auf soziologisches Terrain, wo es ihre Kontrahenten verliessen, um sich andernorts dem Bau an der dualistischen Geschlechterordnung zu widmen. Wie im einzelnen zu zeigen sein wird, ist es daher angemessen, Jenny P. d’Héricourt als Soziologin zu lesen und die soziologischen Elemente ihres Denkens als solche zu identifizieren.

Eine Frühsoziologin?

Von diesem heuristischen Postulat leiten sich die Fragen an das d’héricourtsche Werk ab. Zentral ist die Frage nach der Konzeption von Gesellschaft und Gesellschaftlichkeit: Was versteht d’Héricourt unter Gesellschaft? Welches sind deren Ursprünge und Bedingungen – oder mit Simmel gefragt: Wie ist Gesellschaft möglich? In einem weiteren Schritt ist nach ihrer Deutung von gesellschaftlicher Ordnung und sozialem Wandel zu fragen, und schliesslich wird das Verhältnis der Gesellschaftskonzeption zur real existierenden Gesellschaft geklärt werden müssen.

D’Héricourts Denken über die gesellschaftliche Existenz ist nicht loszulösen von seinem Ursprung in der Motivation, den sozialen Ort und die soziale Rolle der Frau neu zu definieren. Wie bedingen sich in ihrem Werk das Denken über die Geschlechter und der gesellschaftstheoretische Entwurf gegenseitig? Hat die d’héricourtsche Auffassung vom Geschlechterverhältnis für ihre Gesellschaftstheorie konstitutive Bedeutung und umgekehrt: welches Denken der Geschlechterdifferenz wird im Rahmen ihrer Konzeptualisierung von Gesellschaft möglich?

Antworten auf diese Fragen sind vorwiegend im Buch *La femme affranchie* zu suchen. In diesem Werk versammelte d’Héricourt verschiedene, zum Teil ergänzte Artikel, die sie in den 1850er

¹⁵ D’Héricourt, *La femme affranchie* I, Paris/Brüssel 1860 (im folgenden abgekürzt als LFA I, resp. LFA II), 8.

¹⁶ D’Héricourt, RPR III/février 1856, 341.

¹⁷ LFA I, 5.

Jahren in der *Revue philosophique et religieuse* veröffentlicht hatte und die ausführliche Kritiken an zeitgenössischen sozialen Bewegungen und Gesellschaftstheoretikern zum Gegenstand haben. Sie ergänzte diesen kritischen Teil um die bereits erwähnte philosophische Rechtstheorie und um Analysen der rechtlichen, sozialen, kulturellen und ökonomischen Lebensbedingungen von Frauen in der aktuellen französischen Gesellschaft. Wenn Auguste Comte seinen Schreibtisch gegen einen Spiegel gerichtet hatte und „schreibend immer sich selbst sah,“¹⁸ so müsste d’Héricourt an einem offenen Fenster geschrieben haben. Ihr Denken war durchdrungen vom Blick auf soziale Realitäten, der Ausgangspunkt, Referenz und Korrektur ihrer kritischen und theoretischen Tätigkeit war. Insofern verweist die Interpretation d’Héricourts immer auch auf soziale und politische Realitäten als Entstehungskontext ihrer Theorie. Schliesslich publizierte sie in *La femme affranchie* auch ein Programm zur Organisation der Frauenbewegung, das unter anderem Ausführungen zu einer aufgeklärten Pädagogik beinhaltet. Die Darstellung und Interpretation vorliegender Arbeit wird sich auf dieses Hauptwerk konzentrieren. Ausserdem werden einige Zeitschriftenartikel beigezogen, in denen d’Héricourt einzelne Gedanken weiter ausführt.¹⁹

D’Héricourts Theoriebildung ist eng mit der Kritik an zeitgenössischen Theoretikern verknüpft. Insbesondere in der Auseinandersetzung mit Pierre Joseph Proudhon und Auguste Comte entwickelte d’Héricourt zentrale Elemente ihrer Theorie. Die Kritik am „founding father“ (Talcott Parsons) der Soziologie, Auguste Comte, wirft die Frage auf, inwiefern d’Héricourts Argumentation als die einer Klassikerin neben diejenige des Klassikers Comte in die Geschichte der Soziologie eingeordnet werden könnte. Das Projekt, in der soziologischen Kontur des d’Héricourtschen Denkens theoretische und methodische Elemente ausfindig zu machen, die als klassisch soziologische gelten könnten, ist ein ehrgeiziges und vielleicht zu anspruchsvolles Vorhaben. Die Theoretikerin d’Héricourt hatte als Frau keine Möglichkeiten, ihr Werk in universitäre oder akademische Institutionen einzufügen, und sie verstand sich selbst eher als in einem politischen Kampf engagierte Frau denn als Theoretikerin, die in ihrer Kritik zeitgenössisches gesellschaftstheoretisches Denken weiterentwickelte. So sehr ihr Werk ohne diese enge Bindung an eine gesellschaftspolitische Motivation nicht denkbar war, setzten ihre Geschlechtszugehörigkeit und ihr Selbstverständnis ihrem Werk auch Grenzen. Die Geschlechtszugehörigkeit war verantwortlich für die strukturellen Barrieren, die ihr eine akademische Karriere verschlossen; das politische Selbstverständnis lenkte ihre Aktivität immer wieder auf andere Tätigkeitsgebiete. Schliesslich sind auch die schwierigen materiellen Produktionsbedingungen der Autorin mitzubedenken. So sind vielversprechende theoretische Ansätze in ihrem Denken zuweilen nur ansatzweise ausgeführt, viele Ideen wurden möglicherweise gar nicht niedergeschrieben und theoretische Elemente erscheinen an verschiedenen Stellen in verschiedenen Kontexten. Das Interpretationsverfahren kann deshalb nicht erst bei der Frage nach der Bedeutung von d’Héricourts Denken einsetzen, sondern muss vorgängig den Aussagenzusammenhang rekonstruieren. Eine

¹⁸ Lepenies 1985, 48.

¹⁹ Die Rezeption d’Héricourts kann in dieser Arbeit nur wenig zur Sprache kommen. Ich werde zwar an einigen Stellen auf Rezeptionen und Urteile von ZeitgenossInnen hinweisen, kann aber mangels Material keine eigentliche Rezeptionsgeschichte und -analyse vorlegen.

Interpretation, die das Soziologische im d'héricourtschen Denken ausmachen will, muss sich zudem immer fragen, wohin es geführt hätte, wären die Produktionsbedingungen andere gewesen.

Ich will es dennoch nicht ganz unversucht lassen, nach klassischen Elementen in d'Héricourts Werk zu suchen. Niklas Luhmann hat Kriterien, die KlassikerInnen zu solchen machen, in seinem Vorwort zu Durkheims *Über soziale Arbeitsteilung* formuliert; ich lese und übernehme sie sozusagen als Anleitung zur Lektüre und Konstruktion soziologischer KlassikerInnen. „Klassisch ist eine Theorie,“ so definiert Luhmann, „wenn sie einen Aussagenzusammenhang herstellt, der in dieser Form später nicht mehr möglich ist, aber als Desiderat oder als Problem fortlebt. Die Bedingungen dieser Form sind historische, sie können als solche ermittelt werden.“²⁰ Der klassische Text sei aber nicht historisch zu interpretieren, sondern gerade darauf hin zu befragen, inwiefern seine Problemstellung kontinuierbar sei. „Man kann an ihm ablesen, was zu leisten wäre; aber nicht mehr: wie es zu leisten ist.“²¹ Nachfahren des soziologischen Klassikers sollen an die Problemstellung, nicht aber an die Problemlösung anknüpfen können, denn die Ausdifferenzierung des Faches Soziologie und die Entwicklung soziologischen Denkens vollziehe sich nicht entlang einer bestimmten Theorie, sondern entlang einer zentralen Problemstellung.

Die Frage nach der Möglichkeit sozialer Ordnung sei als diese zentrale Problemstellung zu identifizieren, sie habe die Frage nach dem Entstehen sozialer Ordnung abgelöst und damit die spezifisch soziologische Theorietradition begründet. Diesem Wechsel der Problemstellung entspreche der Paradigmawechsel von der Gleichheit im Sinne von „identisch sein“ zur Differenz, den das 19. Jahrhundert vollzogen habe. Die Erkenntnis, dass vorgängige Identität der Menschen nie anders als theologisch oder metaphysisch erklärbar sei, legte den Begründern einer rationalen und säkularen Gesellschaftstheorie den Verzicht auf diese Annahme nahe. Adam Smith hatte mit der Ablehnung einer vorgängigen Gleichheit alle Gesellschaftstheorien unterlaufen, die sich aus einer natürlichen Gleichheit der Menschen begründeten: „Statt dessen wird die Andersheit des anderen zu dem Befund, der Sozialität – nicht nur notwendig oder förderlich, sondern überhaupt erst möglich macht.“²² Gesellschaftstheorie war nur mehr unter Annahme der Differenz zu begründen. Darin bestand die „Notlage des Denkens“ (Gerhard Wagner) im 19. Jahrhundert, die zu den historischen Entstehungsbedingungen des d'héricourtschen Werkes gehört.

Die Frage an d'Héricourt als Klassikerin wäre also, inwiefern sie eine Problemstellung formuliert, die kontinuierbar ist oder: inwiefern und wie sie die Frage nach der Möglichkeit von Gesellschaft stellt und damit am „katalysatorischen“ (Niklas Luhmann) Effekt in der Ausdifferenzierung des Faches Soziologie durch diese zentrale Problemstellung beteiligt ist. Der Entstehungskontext ihres Denkens ist – immer noch streng nach Luhmann – als historische Bedingung der Form, in welche sie den kontinuierbaren Aussagenzusammenhang kleidet, zu ermitteln.

²⁰ Luhmann 1996, 19.

²¹ Luhmann 1996, 20.

²² Luhmann 1996, 22.

Der soziologische Diskurs

Zu den historischen Bedingungen des d'hericourtschen Denkens gehört die Tatsache, dass die Soziologie als Disziplin zur Zeit d'Héricourts noch gar nicht existierte. Zwar hatte Comte den Begriff „sociologie“ bereits geprägt, und in den intellektuellen Kreisen von Paris unterhielt man sich über die „science sociale“²³. Der eine selbsternannte Soziologe machte aber noch keine Disziplin aus, und der Begriff „science sociale“ meinte einen breiten sozialphilosophischen und gesellschaftspolitischen Diskurs. Mit Björn Eriksson verstehe ich unter dem Diskurs einer Wissenschaft die „basic conceptualizations of the world to be investigated made by a science *in spe*“, während mit der Disziplin einer Wissenschaft die Resultate und Effekte einer organisierten und formalisierten Reproduktion der Wissenschaft gemeint sind.²⁴ In den 1850er Jahren war die Soziologie noch keine etablierte Wissenschaft und die Reproduktion des soziologischen Diskurses bewegte sich noch nicht entlang disziplinär definierter Bahnen.

Der soziologische Diskurs entstand als theoretische Bewältigung des krisenhaften sozialen, kulturellen, politischen und ökonomischen Wandels im nachrevolutionären Frankreich. Selbsternannte „novateurs modernes“ (Jenny P. d'Héricourt) wie Auguste Comte und Pierre Joseph Proudhon beanspruchten die Kompetenz, die gegenwärtige Gesellschaft zu erklären und die zukünftige zu definieren. „Die Soziologie“, so Wolf Lepenies, „entstand als Wissenschaft, die aus unterschiedlichen politischen Motiven ihrer Gründer den Anspruch erhob, den gesellschaftlichen Wandel, der zur Herausbildung der modernen Industriegesellschaften führte, erklären und seine weitreichenden Folgen voraussehen, wenn nicht gar kontrollieren zu können.“²⁵

In die Deutung des gesellschaftlichen Zustandes und in die Frage nach der Neuordnung der Gesellschaft war seit der Französischen Revolution ein zweites Problem konstitutiv eingelassen: die Frage nach dem sozialen Ort der Frau. Geneviève Fraisse beschreibt diesen Sachverhalt prägnant: „En parallèle à l'élaboration d'un nouveau lien social, un autre lien sexuel s'avère nécessaire.“²⁶ Der andere „lien sexuel“ blieb indes – wie sich erweisen sollte – in vielem der alte, er bestand geradezu darin, dass das patriarchale Geschlechterverhältnis des Ancien Régime durch alle universalistischen Emanzipationspostulate hindurch gerettet werden konnte.

Die Frage nach der neuen sozialen Ordnung war also präzisiert: sie begriff die Reformulierung der Geschlechterordnung mit ein. Auch das Geschlechterverhältnis unterlag dem sozialen Wandel und die Ordnung der Geschlechter war immer konstitutiver Bestandteil der Organisation und Kontrolle von Gesellschaft. Derart präzisiert müssen Gesellschaftstheorien als Antworten auf diese Problemkomplexe gelesen werden; der Entstehungsort der Soziologie wird so deutlicher: „Entstanden in Frankreich in Auseinandersetzungen mit den tumultuarischen Ereignissen der Französischen Revolution und deren Folgen, trat sie zunächst als soziale Physik auf, als ein

²³ Juliette Adam (Lambert, La Messine) berichtet in ihrer Autobiographie ausführlich über den Kreis um die *Revue philosophique et religieuse*. Zentrale Gesprächsthemen seien die Philosophie und die „science sociale“ gewesen. Vgl. Adam 1904, 31.

²⁴ Eriksson 1993, 251f und Giddens 1981, 96f.

²⁵ Lepenies 1985, 11.

²⁶ Fraisse 1992, 49.

System, das es erlauben sollte, die Gesellschaft in ihren positiven Gesetzmässigkeiten zu durchschauen und in die richtige Richtung zu steuern, das heisst Fortschritt zu garantieren und Chaos zu vermeiden. Die Soziologie als positive Gesellschaftslehre sollte vor allem dazu beitragen, eine neue, säkulare Form des Humanismus zu begründen, eine neue Moral. In diesem Zusammenhang hatte der französische Begründer der Soziologie, Auguste Comte, den Frauen eine wichtige Sonderrolle zugewiesen: Im Haus sollten sie ihre neue Funktion als 'häusliche Priesterinnen der Menschheit' erfüllen, während sie in der Gesellschaft nichts zu suchen hatten. Die Frauen wurden also bereits in den ersten soziologischen Entwürfen aus der Gesellschaft ausgegrenzt und damit auch aus der *Gesellschaftstheorie*.²⁷

Der gesellschaftstheoretische Diskurs verknüpfte das Geschlechterverhältnis konstitutiv mit der Gesellschaftsordnung, indem er die Frau aus seinem Feld hinausdefinierte. Der neu entworfene „*lien social*“ zeichnete sich dadurch aus, dass er den theoretisch mitentworfenen „*lien sexuel*“ naturalisierte und so das Geschlechterverhältnis und die Existenz der Frau den naturwissenschaftlichen Instanzen überantwortete, an die sie um 1800 delegiert worden waren.²⁸

Der gesellschaftstheoretische Diskurs, in welchem d'Héricourts Denken sich situiert, kann über die erläuterten Merkmale eingegrenzt werden. Zum einen sind ihm die Auseinandersetzungen zuzurechnen, welche die Ordnung der Geschlechter an die Organisation der Gesellschaft knüpfen. Darunter fallen die Gesellschaftstheorien im Frankreich des 19. Jahrhunderts, die gemeinhin als Klassiker des soziologischen Denkens oder aber als Beiträge zum klassischen soziologischen Denken verstanden werden.²⁹ Zum andern ist dieser Diskurs mit Wolf Lepenies als eine Konstellation der „drei Kulturen“ Naturwissenschaft, Sozialwissenschaft, Literatur zu begreifen, wobei hier nur die Schnittstelle von natur- und sozialwissenschaftlichen Erklärungsangeboten sichtbar wird.³⁰ Diese „zwei Kulturen“ überschneiden sich im d'héricourtschen Denken, sie sind in der Kritik und in der Theoriebildung zentral.

An der Gestalt des d'héricourtschen Werkes selbst wird deutlich, wie sehr ihr Denken sich in einem Diskurs bewegt. Nahezu alle Texte sind Bestandteil oder Resultat einer Auseinandersetzung mit anderen Theoretikern – und sehr vereinzelt Publizistinnen – oder sozialen Bewegungen. Diskursivität war geradezu *die* Produktionsbedingung ihres Schreibens; stilistischer Ausdruck dafür ist die häufig gewählte Darstellungsform des fiktiven Dialoges mit realen oder imaginierten GesprächspartnerInnen. Kritik, Auseinandersetzung, Debatten waren Anlass und Rahmen ihrer publizistischen Tätigkeit.

²⁷ Honegger 1994, 69.

²⁸ Honegger 1991, Sydie 1987.

²⁹ An diesem Diskurs waren nicht nur gesellschaftstheoretisch oder sozialphilosophisch orientierte Denker beteiligt, sondern beispielsweise auch Naturwissenschaftler, Literaten, politische Philosophen etc.

³⁰ Lepenies 1985. Auch die literarischen Aspekte des d'héricourtschen Werkes wären ausführlicher zu behandeln. Dazu böten die verschiedenen Sozialdramen, welche d'Héricourt in den 1840er Jahren verfasste (vgl. Werkverzeichnis), aber auch eine Stilanalyse der theoretischen Werke genügend Material. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass d'Héricourt ihre Kritik an Comte mit einer Dequalifizierung seines Stiles beginnt und dass sie selbst sich ausdrücklich von einem „comteschen Stil“ distanziert. Vgl. LFA I, 9 und 110.

Theorie und Praxis

Der Entstehungskontext des Werkes von Jenny P. d'Héricourt reduziert sich nicht auf den Diskurs unter Politikern, Literaten und Gesellschaftstheoretikern. Ihr Denken ist in einer gesellschaftspolitischen Situation verankert und wurzelt wie jede Wissensproduktion in der sozialen Praxis. Es ist mir deshalb daran gelegen, mit Karl Mannheim festzuhalten, „dass das Wissen von Anfang an ein kooperativer Gruppenprozess ist, in dem jeder sein Wissen im Rahmen eines gemeinsamen Schicksals, eines gemeinsamen Handelns und in der Überwindung gemeinsamer Schwierigkeiten entfaltet (woran jedoch jeder in verschiedener Weise teilnimmt).“³¹ Wissensproduktion verdankt sich erstens nicht einer rein individuellen Leistung und sie geht zweitens nicht allein aus theoretischer Betrachtung hervor. Dem theoretischen Wissen liegt gruppenspezifisches Erleben und Handeln zugrunde. D'Héricourt reflektierte diesen Sachverhalt ausgiebig, indem sie immer wieder auf den Ort ihres Sprechens – ihr Geschlecht – und auf das politische Ziel ihres Denkens – die Emanzipation der Frau – hinwies. Sie benannte damit implizit ihre Doppelposition: als Frau war sie Objekt und als Theoretikerin Subjekt desselben Diskurses. Dass sie sich nicht scheute, ihre Theorie als gesellschaftspolitisch motivierte zu deklarieren und deren Darstellung gar mit einem Appellcharakter auszustatten, gereicht dem Erkenntnisgewinn ihres Denkens nicht zum Nachteil, denn: „die Chance einer relativen Befreiung von der gesellschaftlichen Determiniertheit [vergrößert] sich proportional mit der Einsicht in diese Determiniertheit.“³² Vorbehaltlich aller Schwierigkeit im Umgang mit dem Begriff Objektivität liesse sich behaupten, dass d'Héricourt, indem sie das „ich als Frau, die mein Geschlecht befreien will“ ihren Argumentationen voranstellt, objektiver dachte als ihre Kontrahenten, die sich nie in ihrer geschlechtlichen Position thematisierten. Für die vorliegende Arbeit bedeuten diese Überlegungen, dass der soziohistorische Kontext und die Denkstruktur d'Héricourts als wechselseitig verknüpfte Ebenen berücksichtigt werden müssen.

Die Geschichte der Soziologie

Wenn d'Héricourt dem soziologischen Diskurs zu- und in die Geschichte der Soziologie eingeordnet wird, so kann diese Geschichte nicht nur Hintergrund der Lektüre und Analyse ihres Werkes sein. Vielmehr richten sich dann vom d'héricourtschen Werke aus Fragen an die Geschichte dieser Wissenschaft, die ich im Rahmen vorliegender Arbeit nicht eingehend erörtern kann. Ich will sie hier dennoch als weitergehende Interessen formulieren, um nicht die Illusion zu nähren, „neuentdeckte Soziologinnen“ liessen sich in die Wissenschaftsgeschichte einfach einordnen, zusätzlich sozusagen, als Supplement oder Ergänzung. Man wird dem Denken d'Héricourts nicht gerecht, wenn man simpel konstatiert: „Da war auch noch eine Frau.“ Die Fragen, die ihr Werk an die Soziologie und ihre Geschichte bzw. an ihre Geschichtsschreiber richtet, sind ernstzunehmen. D'Héricourt verweist auf einen Horizont des Denkens über die Ge-

³¹ Mannheim 1969, 27.

³² Mannheim 1969, 43.

schlechter- und die Gesellschaftsordnung, der weiter gespannt ist als derjenige, der in Comtes oder Proudhons Werken sichtbar wird. Das Denken dieser Theoretiker wäre vor der Folie des Möglichen wieder neu zu lesen, und die frühen Gesellschaftstheorien müssten daraufhin befragt werden, was es für die Soziologie als Disziplin bedeutet, dass sie entlang eines rigiden geschlechterdualistischen Modells gedacht wurden.

Würde in der Geschichte der Soziologie viel stärker als bisher die Formation der Wissenschaft aus einem umfassenden Diskurs wahrgenommen, so dürften noch weitere dem d'héricourtschen Werk möglicherweise ähnliche Beiträge zum klassischen soziologischen Denken sichtbar werden. Dies gilt insbesondere für Beiträge seitens der Frauen, die keine Anbindung an institutionelle akademische oder universitäre – und damit disziplinäre – Strukturen aufweisen. Die Frage stellt sich dann, welche Geschichte der Soziologie geschrieben werden müsste, wenn nicht nur die Theorien der „Gründerväter“, sondern auch die Auseinandersetzungen anderer mit diesen und darunter insbesondere die Publikationen von Frauen wahrgenommen würden. Gewiss bemächtigten sich Männer des Problems nach der Ordnung der Geschlechter und der Organisation von Gesellschaft insofern, als dass sie die Definitionsmacht behaupteten; am Diskurs beteiligt – auch in öffentlicher Form – waren aber nicht sie allein.

1.3. Literatur

Die Historiographie des Feminismus und Literatur zu Jenny P. d'Héricourt

Jenny P. d'Héricourt scheint historischen, soziologischen und philosophischen Studien geradezu abhandeln gekommen zu sein. Im Gegensatz zu einigen ihrer Zeitgenossinnen und Mitstreiterinnen, denen detaillierte Analysen gewidmet und deren Bücher neu aufgelegt wurden,³³ taucht zwar d'Héricourts Name in manchem Register auf – um in den Ausführungen meist lediglich erwähnt zu bleiben. Die Rezeption d'Héricourts bleibt eine punktuelle und auf einzelne Aspekte reduzierte.

Erwähnt wird d'Héricourt in Werken über die Geschichte des französischen Feminismus im 19. Jahrhundert;³⁴ Anlass ist dort ihre Auseinandersetzung mit Pierre-Joseph Proudhon Ende der 1850er Jahre, in welche ausserdem Juliette Lambert (Adam) involviert war und die auch als „seconde querelle des femmes“³⁵ bezeichnet wird. Für Claire Moses markiert das d'héricourtsche Werk den Übergang vom saint-simonistischen Dualismus zu einem liberalen und individualistischen Feminismus. Käppeli schliesst sich dieser Meinung an, indem sie d'Héricourt neben James Stuart Mill der liberal-egalitären Strömung des Feminismus zuordnet.³⁶

³³ Vgl. beispielsweise: Flora Tristan 1986, Maria Desraismes 1990.

³⁴ Albistur/Armogathe 1977, 319-321; Devance 1976, 87; Evans 1977, 118; Moses 1984, xii und 152-172; Käppeli 1994, 496f; Rendall 1985, 295ff; Robertson 1982, 295.

³⁵ Moses 1984, 152.

³⁶ Moses 1984, 169f und Käppeli 1994, 541.

Karen Offen hält es für sehr wahrscheinlich, dass die Frauenrechtlerin Jeanne-Marie, die während der 48er Revolution in der Zeitung *La voix des femmes* publizierte, mit Jenny P. d'Héricourt identisch sei.³⁷ Trifft diese Vermutung zu, so fand d'Héricourt als Jeanne-Marie auch Eingang in Darstellungen der Saint-Simonistinnen und dann insbesondere in Studien zur Frauenbewegung während der 1848er Revolution.³⁸ Laura Strumingher stellt die Identität von d'Héricourt und Jeanne-Marie infrage. Sie hält sie aber zumindest für möglich, während gemäss ihrer Darstellung Joan S. Moon diese Vermutung entschieden zurückweist.³⁹ Schliesslich wird d'Héricourt in Handbüchern zur Geschichte der Frauen erwähnt, aber auch hier nie ausführlich behandelt.⁴⁰

Nur drei Darstellungen widmen sich eingehender der Person Jenny P. d'Héricourt: Karen Offen rekonstruiert in ihrem Aufsatz auf der Basis eines wahrscheinlich verschleiert autobiographischen Textes, der 1869 in einer amerikanischen Frauenzeitschrift abgedruckt wurde, und aufgrund von Archivrecherchen die biographischen Daten Jenny P. d'Héricourts.⁴¹ Offen stellt d'Héricourt als Schriftstellerin und „medical practitioner“ vor und würdigt ihr Werk als „significant contribution to the debate on the woman question, which had become by the mid-nineteenth century a central theme in European political and intellectual discourse, especially in France, where it focused on the importance of women to the material and moral regeneration of the nation.“⁴²

Alessandra Anteghini interessiert sich in ihrem Buch aus einer eher politologisch orientierten Perspektive an der Verknüpfung feministischen und sozialistischen Denkens im Werk d'Héricourts.⁴³ Carlo Montalbetti ordnet d'Héricourt in die Geschichte der italienischen Frauenbewegung ein und würdigt sie als Initiatorin derselben.⁴⁴ Er analysiert die Publikationen d'Héricourts in der Turiner Zeitschrift *La ragione* und stellt die Polemik zwischen d'Héricourt und Molino-Colombini ausführlich dar: „Una polemica che datava l'avvio del dibattito sulla questione femminile in Italia e che aveva lasciato 'nell'animo dei più intelligenti lettori de *La ragione* il sentimento della vittoria della d'Héricourt', mentre 'la Colombini che aveva sfruttato un tesoro d'ingegno si trovò la penna asciutta e rifinita'.“⁴⁵

In allen erwähnten Darstellungen, die sich mehr oder weniger ausführlich mit d'Héricourt beschäftigen, wird diese als Feministin und allenfalls zusätzlich als Sozialistin verstanden und ein-

³⁷ Offen 1987, 153.

³⁸ Devance 1976, Fraisse 1975 und 1992, Grubitzsch/Lagpacan 1980, Kleinau 1987, Strumingher 1993, Taylor 1983.

³⁹ Strumingher 1993, 263 und 284. Offen zufolge lassen biographische Parallelen auf die Identität d'Héricourts mit Jeanne-Marie schliessen, gestützt werde die Vermutung durch kontextuelle Analysen. Moon hingegen beruft sich auf einen Vergleich der Unterschriften der beiden, welche zu verschieden seien.

⁴⁰ Anderson/Zinsser 1995, Duby/Perrot 1994.

⁴¹ Offen 1987a und 1987b. Der französische Text (1987b) beinhaltet eine Übersetzung des original englischen (auto)biographischen Textes und einen umfangreicheren historiographischen Kommentar. Die englische Version (1987a) enthält hingegen zusätzliche Kontextinformationen.

⁴² Offen 1987a, 144f.

⁴³ Anteghini 1988.

⁴⁴ Montalbetti 1981.

⁴⁵ Montalbetti 1981, 264.

geordnet. Diese Kategorisierungen sind zwar durchaus zutreffend, aber auch dringend zu erweitern und zu präzisieren. D'Héricourt ist selbstverständlich als Frauenrechtlerin und auch als Sozialistin zu lesen, diese Lektüre müsste aber auch die Erklärungslogik und das methodische Vorgehen d'Héricourts zur Kenntnis nehmen. Eine solche erweiterte Lektüre würde die Argumentation d'Héricourts als gesellschaftstheoretische deutlich machen.⁴⁶

Geschlechtersoziologie und Klassikerinnen der Soziologie

Bislang löste die Geschichte des soziologischen Denkens die Thematisierung des Geschlechterverhältnisses aus der Entstehung des soziologischen Denkens heraus.⁴⁷ Wissenschaftshistoriographisch wird damit der Spaltung zwischen der Lehre von der Gesellschaft schlechthin und der Familienlehre entlang gedacht, welche seit Comte die Männer der ersten, die Frauen der zweiten Kategorie zuschlägt. Dass die Geschlechterordnung lange nicht als grundlegende Kategorie soziologischen Denkens ernstgenommen wurde, ist wohl der nachhaltigen Wirksamkeit der Naturalisierung und der Ver(natur)wissenschaftlichung des Geschlechterverhältnisses zu verdanken.⁴⁸ Zunehmend erscheinen Darstellungen, welche sich genau diesem Problem widmen und die geschlechtsspezifische Strukturierung der klassischen soziologischen Theorien thematisieren.⁴⁹ In dieser Hinsicht sind insbesondere Auguste Comte, Emile Durkheim, Georg Simmel und Max Weber ins Zentrum des Interesses gerückt. Ganz neueren Datums sind schliesslich die Bemühungen, Beiträge von Frauen zum soziologischen Denken sichtbar zu machen. Die Suche nach der abgebrochenen Tradition soziologischer Klassikerinnen hat eben erst begonnen.⁵⁰

⁴⁶ Um Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich hier eine Überlegung zum Verhältnis zwischen Feminismus und Gesellschaftstheorie anbringen. Unter Feminismus verstehe ich mit Fraise „nicht nur eine seit 150 Jahren wiederkehrende gesellschaftliche Realität, sondern auch eine ideologische Reflexionsform, wie der im 19. Jahrhundert auftretende Neologismus ‘Feminismus’ deutlich macht. Trotz praktischer und theoretischer Meinungsverschiedenheiten kann man sagen, dass der Feminismus als gleichzeitig mit der Demokratie auftretende politische Praxis eine einheitliche Lehre vertritt, die die Unterdrückung und Ausbeutung der Frauen anprangert und zugleich eine Strategie zur Gleichberechtigung der Geschlechter verfolgt.“ (Vgl. Fraise 1995, 143) Feministisches Denken als Gesellschaftskritik ist immer auch gesellschaftstheoretisches Denken. Da der Begriff Feminismus aber - v.a. in der historiographischen Darstellung feministischen Denkens - als sehr umfassendes und kaum definitorisch eingegrenztes Label verwendet wird, kann diese Implikation nicht für alle DenkerInnen gelten, die gemeinhin als Feministinnen gehandelt werden.

⁴⁷ Während gleichzeitig sozialistische Theorien und Bewegungen durchaus als Bestandteile des sozialwissenschaftlichen Diskurses beachtet wurden.

⁴⁸ Vgl. Fussnote 28.

⁴⁹ Beispielsweise: Kandal 1988, Kofman 1978, Meurer 1992, Roth 1992, Sydie 1987 und 1994, Wallace 1989.

⁵⁰ Beispielsweise: Deegan 1991, Hahn 1994, Honegger 1994, Wobbe 1994.

2. Jenny P. d'Héricourt: Person, Werk und einige „pages d'histoire“

Elle a dans la style la toute-puissance de la barbe. (Jules de Concourt über Jenny P. d'Héricourt)

Une femme qui se trouve heureuse de s'entendre dire: Vous êtes un homme, n'est à mes yeux qu'une sottise, une créature indigne avouant la supériorité du sexe masculin; et les hommes qui croient lui faire un compliment ne sont que d'impertinents vaniteux. (Jenny P. d'Héricourt, 1860)

Oui, je mérite le nom d'insurgée comme nos pères de 89. (Jenny P. d'Héricourt, 1860)

Mme d'Héricourt, malveillante, cancanière... (Juliette Adam, 1904)

Die dramatische Bilanz

Am 13. Januar 1875 versammelte sich auf dem Friedhof Saint-Ouen eine Handvoll Menschen, darunter einfache Leute des Volkes und ein protestantischer Pastor, „libéral parmi les plus libéraux“. Saint-Ouen, Friedhof der Armen und der kollektiven Gräber, befand sich ausserhalb von Paris, „son éloignement joint à un aspect désolé et solitaire, rappelle toutes les tristesse de l'exil lointain.“ Ort und Verlauf der Zeremonie entsprachen den Wünschen Jenny P. d'Héricourts, um deren Weggang ins letzte entlegene Exil getrauert wurde. Die Zeitschrift *L'Avenir des femmes* berichtete am 7. Februar über die Bestattung; „La cause des femmes“, so Charles Fauvety, langjähriger Freund und Mitarbeiter d'Héricourts, „vient de faire une perte sensible.“⁵¹

Fauvety zog eine Bilanz über das Leben d'Héricourts, die der Schilderung ihrer Bestattung an Pathos in nichts nachsteht, ja sich gar durch eine gewisse Tragik auszeichnet: „Ce qui la distinguait par-dessus tout, c'est une grande franchise d'allure et un amour ardent de la vérité. Ces qualités lui suscitèrent souvent des obstacles, et, malgré son instruction sérieuse et très variée, malgré son amour du travail et une fermeté toute virile, l'empêchèrent, probablement plus que les défauts qu'elle pouvait avoir, de faire son chemin dans la monde.“ Die Biographie d'Héricourts habe nicht dem entsprochen, was „ihr Weg in der Welt“ gewesen wäre. Und Fauvety schliesst gleich an, worin dieser Weg bestanden hätte: in der Realisierung einer medizinischen Laufbahn, die sich im Leben d'Héricourts auf Abtreibungen reduziert hatte. Was Fauvety wohl als überzeugter Mitstreiter für die Sache der Frau auch gewusst haben dürfte: Ihre Qualitäten, die „franchise d'allure“ und die Liebe zur Wahrheit, waren nicht an sich verantwortlich für diese Verhinderungen. Vielmehr wurden sie es erst im Zusammentreffen mit den Be-

⁵¹ Fauvety, *L'Avenir des femmes* 125/7.2.1975, 1. Charles Fauvety, 1813-1894, begann seine politische Tätigkeit 1846 in Opposition zur Juli-Monarchie, er tendierte zum Saint-Simonismus und Antikatholizismus. Fauvety gründete drei Zeitschriften: 1847 *Le Représentant du peuple* (bis 1848; in dieser Zeitschrift arbeitete Pierre Joseph Proudhon mit), 1849 *Le Positif* (Arbeiterzeitschrift, erschien 5 Monate), 1866 *La Solidarité* (bis 1868). Ausserdem war Fauvety seit 1855 Redaktor der *Revue philosophique et religieuse*, deren MitarbeiterInnen - darunter d'Héricourt - den Salon der Mme Fauvety frequentierten. In den 60er Jahren wandte er sich der Freimaurerei zu und 1870 publizierte er eine „Religion universelle“. (Angaben aus: Dictionnaire de Biographie française, tome 13ème, Paris 1975, 811).

grenzungen des den Frauen zugedachten Handlungsspielraumes in der französischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. Schliesslich war es gerade d'Héricourt, welche die Analyse dieser gesellschaftlichen Bedingungen mit Brillanz betrieb. Und schliesslich schilderte Fauvety selbst d'Héricourt als Fall, der exemplarisch veranschauliche, wie schwierig es für Frauen sei, von ihrer Arbeit zu leben. „Celle là, qui était des plus intelligentes, des plus capables, des mieux armées pour la lutte de l'existence, n'y parvient que bien péniblement.“⁵²

Auftakt in protestantischem Milieu

Jenny P. d'Héricourt wurde am 10. September 1809 in Besançon als Jeanne-Marie-Fabienne Poinsard geboren.⁵³ In – wahrscheinlich eigenen – Worten verdankt d'Héricourt ihrem aufgeklärt protestantischen Elternhaus eine republikanische Gesinnung und die Erziehung zu Rationalismus und Moral. Ihre Mutter, Marguerite-Baptiste-Alexandrine Brenet, war Calvinistin schweizerischer Herkunft, eine „zélée protestante et d'une grande sévérité de moeurs“⁵⁴. Jean-Pierre Poinsard, der Vater d'Héricourts, war seinerseits Protestant, er stammte aus dem Lutheranerndorf Héricourt in der Nähe Besançons und bestritt die bescheidene Existenz der Familie durch seine Arbeit in der Uhrenmacherei.

Vermutlich fühlte sich d'Héricourt ihrem Elternhaus sowohl ideell als auch emotional verbunden. An verschiedenen Stellen in ihrem Werk zitiert sie die bewundernswerte moralische Strenge ihrer Mutter, und dass sie sich nach der Revolution von 1848 das Pseudonym „d'Héricourt“ zulegte, kann als Ausdruck ihrer Liebe zum früh verstorbenen Vater und als Symbol ihrer konfessionellen Herkunft verstanden werden. Dieser Herkunft sollte sie auf zwei Ebenen verpflichtet bleiben. D'Héricourt wurde nie zur Atheistin, obwohl sie sich vollständig von religiösen Doktrinen jeglicher konfessioneller Couleur emanzipierte. Sie verwarf die calvinistische Prädestinationslehre wie auch die lutheranischen Dogmen und attackierte insbesondere scharf den katholischen Mystizismus. Dennoch hielt sie an der Existenz eines religiösen Gefühles und einer diesem entsprechenden objektiven Realität fest. Die Religiosität, war d'Héricourt überzeugt, sei aber immer einer an Rationalität und Wissenschaftlichkeit orientierten Erziehung zu unterziehen.⁵⁵ Auf einer zweiten, mentalen Ebene, blieb d'Héricourts Denken geprägt von der „pro-

⁵² Fauvety, *L'Avenir des femmes* 125/7.2.1975, 1.

⁵³ Ich beziehe mich bezüglich der biographischen Daten vor allem auf Offen 1987a und 1987b, d.h. auf die archivalischen Recherchen der Autorin und auf den (auto)biographischen Text d'Héricourts, der in diesen Aufsätzen ediert vorliegt. Einige wenige Ergänzungen zu dieser Darstellung bietet Anteghini 1988. Weiterhin werde ich den Nachruf Fauvetys beziehen, ausserdem zwei zusätzliche Quellen (Adam 1904, Deroin 1954) und einige Informationen von d'Héricourt selbst (LFA und Publikationen in Zeitsungen). Bei der Angabe des Geburtsdatums folge ich den archivalischen Recherchen Offens. Im (auto)biographischen Text wird hingegen 1819 als Geburtsdatum angegeben, im Nachruf von Fauvety das Jahr 1807. Vgl. Offen 146 und 150.

⁵⁴ LFA I, 24.

⁵⁵ Die Existenz des „sentiment religieux“ der Menschen beweise die Existenz Gottes, da es kein menschliches Bedürfnis gebe, dem nicht eine objektive Realität entspreche. Alle religiösen Doktrinen hingegen seien Ausdruck bestimmter gesellschaftlicher und politischer Situationen, nicht Emanationen göttlicher Offenbarung. Die Ausführungen d'Héricourts zur sozio-kulturellen Grundlage von Religionsystemen enthalten einen

testantischen Ethik“ (Max Weber). Dieser kulturelle Hintergrund äusserte sich in Prinzipienstrenge, einem ausgeprägten Arbeitsethos und fand seinen adäquaten Ausdruck im d’Héricourtschen pädagogischen Entwurf, welcher methodische Lebensführung vorsah und in der täglichen Gewissensprüfung jedem jungen Mädchen und jeder Frau einen ebenso treuen wie gestrengen „juge interne“ beigesellte.⁵⁶

Wie die konfessionelle Prägung war die Herkunft d’Héricourts aus einfachen mittelständischen Verhältnissen zumindest mitverantwortlich für ihren beruflichen Ehrgeiz. Anders als die Töchter aristokratischer oder besitzbürgerlicher Eltern, waren die weiblichen Sprösslinge einer handwerklich-gewerblichen oder auch bildungsbürgerlichen Mittelschicht nicht auf elterliche finanzielle Rosen gebettet. Erwerbsarbeit war eine Notwendigkeit, die vollständige ökonomische Abhängigkeit vom Ehemann die einzige Alternative. Ob sich die finanzielle Situation der Familie nach dem Tode Jean-Pierre Poinards 1817 verschärft hatte, bleibt eine Hypothese; sicher ist, dass Marguerite Poinard-Brenet zu diesem Zeitpunkt mit ihren beiden Töchtern nach Paris zog. Möglicherweise steht dieser Umzug in Beziehung zur von d’Héricourt behaupteten Verwandtschaft mit dem in Paris lebenden Georges Cuvier.⁵⁷ Vielleicht war es Cuvier, der d’Héricourts Interesse für Naturwissenschaften und Medizin weckte; schliesslich sei sie bereits als Kind „literally [...] hungry and thirsty for knowledge“⁵⁸ gewesen.

Nachgeborene der Revolution von 1789 und zwei kapitale Probleme

Neben dem familiären Hintergrund ist die „historische Herkunft“ d’Héricourts von Interesse, „fille de mon siècle“ sei sie gewesen, „élève des doctrines résumées par notre glorieuse Révolution.“⁵⁹ Nachgeborene der Revolution von 1789 zu sein, war für eine Frau indes nicht unproblematisch und nicht immer komfortabel.

In seiner Emanzipation von der feudalen Gesellschaftsordnung hatte sich das Bürgertum des mächtigen symbolischen Gehaltes des Geschlechterdualismus bedient. Die bürgerliche Gesellschaft setzte sich im eigenen Verständnis als männliche gegen die verweiblichte feudale Kultur durch, durchlief dabei aber krisenhafte Zustände, die sich erwartungsgemäss als „Unordnung der Geschlechter“ äusserten.⁶⁰ In Frankreich markierte die Revolution sowohl auf symbolischer Ebene als auch konkret in der beängstigend aktiven revolutionären Praxis der Frauen eine ent-

religionssoziologischen Ansatz, dessen Analyse zu leisten wäre. Vgl. LFA II, 7-11 und 264-270, ausserdem die Artikel zu Frau und Christentum: RPR VIII/août 1857 und RPR IX/décembre 1857.

⁵⁶ LFA II, 240. Zur Gewissensprüfung vgl. LFA II, 239-244. Sowohl die ausgeprägte Moral wie auch das Arbeitsethos d’Héricourts verdanken sich selbstverständlich nicht monokausal dem konfessionellen Hintergrund. Die Moralität entspricht ausserdem einer historisch bedingten Respektabilitätsanforderung an den Feminismus der 1850er Jahre und das Arbeitsethos steht in Zusammenhang mit der d’Héricourtschen Konzeption von Gesellschaft. Vgl. unten Kapitel 4.

⁵⁷ Georges Cuvier (1769-1830) gilt als bedeutendster Naturalist und als Begründer der komparativen Anatomie und Paläontologie. Offen hält die Verwandtschaft für möglich, konnte sie aber nicht verifizieren. Vgl. Offen 1987a, 149f.

⁵⁸ Offen 1987a, 151f.

⁵⁹ LFA II, 7.

⁶⁰ Honegger 1991, 46-54.

scheidende Wegmarke dieses Übergangs: „Une rupture historique, politique: le moment est à la fois opportun et nécessaire pour transformer les rôles sexuels et la relation entre les sexes; plus encore, ces changements entraînent une reformulation, une rédéfinition des deux sexes et de leur différence.“⁶¹

Die Proklamierung universeller Menschenrechte implizierte die Frage nach der Reichweite des Begriffes „homme“. Fiel die Frau auch darunter? Die Frage wurde gestellt und vereinzelt positiv beantwortet. Olympe de Gouges deklarierte 1791 die „droits de la femme“ und durfte dafür das Recht auf die Besteigung des Schaffotts in Anspruch nehmen.⁶² Der Marquis de Condorcet forderte die zivile und politische Gleichberechtigung der Frauen als Menschen, indem er die Universalität der Menschenrechte mit einem cartesianischen Feminismus kombinierte. Er verfolgte damit eine Argumentationsstrategie, die zum Scheitern verurteilt war.⁶³ Denn statt ihrer gelangte die Überwindung der cartesianischen Körper-Geist-Trennung bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zu höchstem gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Ansehen, indem die weiblichen und männlichen Körper für die geschlechtsspezifischen Rollen verantwortlich gemacht wurden.⁶⁴ Zur Verwissenschaftlichung des Geschlechterverhältnisses trug der nachrevolutionär sich formierende soziologische Diskurs das seine bei. Schliesslich fiel die „*élaboration d'un nouveau lien social*“, welche einen neudefinierten „*lien sexuel*“ erforderte, in seinen Zuständigkeitsbereich.

Institutionell fixiert wurde der neue „*lien sexuel*“ in der Entkoppelung des produktiven vom reproduktiven und konsumptiven Bereich, womit sich die Dichotomie von gesellschaftlich-öffentlichem Raum für den autonomen männlichen Staatsbürger und persönlich-privater Sphäre der Familie für die Frau etablierte.⁶⁵ Symbolisch entsprach dieser Aufspaltung die Gleichsetzung der Frau mit der ahistorischen Natur und die Identifizierung des Mannes mit der geschichtlichen Kultur. Dieser Diskurs fand Eingang in die Rechtsetzung. Der napoléonische Code Civil von 1804 entsprach exakt dem Bedürfnis nach der Reetablierung der männlichen Autorität in Staat und Familie.⁶⁶ Er buchstabierte weit hinter die progressive revolutionäre Gesetzgebung zurück und kodifizierte konsequent die Ideologie des Bürgers/Mannes. Eigentum und Familie wurden geschützt, das Autoritätsprinzip gestärkt und die Frau als unmündig oder Eigentum ihres Gatten erklärt.

Die schliesslich an Napoleons Regierungszeit anschliessende konservative Restauration war nicht die einzige Antwort auf die Frage nach einem neuen „*lien social et sexuel*“. Als junges Mädchen begegnete d'Héricourt in Paris seltsam gekleideten Männern, welche sich, so sollte sie später erfahren, die Lösung zweier „*problèmes capitaux de notre époque*“ zum Anliegen gemacht hatten: „*l'émancipation de la femme et du travailleur*“⁶⁷. Es handelte sich dabei um die Saint-

⁶¹ Fraisse 1992, 49.

⁶² Bell/Offen 1983 I, 104-109.

⁶³ Bell/Offen 1983 I, 71-73, 79-83, 96-103; Condorcet 1976, 193-222; Fauré 1991, 91-97. Vgl. ausserdem zu dieser „Frühgeschichte“ des Feminismus: Albistur/Armogathe 1977, Devance 1976.

⁶⁴ Honegger 1991.

⁶⁵ Zur Dissoziation der produktiven und der reproduktiven Sphäre: Hausen 1976 und 1992, Fraisse 1992, Benhabib/Nicholson 1987.

⁶⁶ Albistur/Armogathe 1977, 239-245; Fraisse 1992, 51f; Kleinau 1987, 36ff; Offen 1987, 339ff.

⁶⁷ LFA I, 25.

Simonisten, von deren angeblichen „dogmes immoraux“⁶⁸ d’Héricourt bereits gehört hatte und die ihr für eine Sache zu kämpfen schienen, „qui était mienne ou méritait ma sympathie“.⁶⁹ Der Frühsozialismus in seinen verschiedenen Gestalten und seinem durchaus launischen Verhältnis zur Sache der Frau stand am Anfang seiner Entwicklung.

Vier sorgenvolle Jahre und die Verhinderungen einer Medizinerin

1827 schloss d’Héricourt eine erste Ausbildung mit einem Lehrerinnendiplom ab. Fünf Jahre später heiratete sie Michel-Gabriel-Joseph Marie, Sprachprofessor und Beamter. Die Erfahrung ihrer Ehejahre – „four years of sorrow“⁷⁰ – dürfte sie mit vielen Frauen geteilt haben, ebenso die Verärgerung über das Scheidungsverbot.⁷¹

Nach der Trennung von ihrem Gatten 1836 belegte d’Héricourt Privatkurse in Anatomie, Physiologie und Naturgeschichte und erlangte ein Diplom in homöopathischer Medizin; der Zugang zum formal-akademischen Medizinstudium blieb den Französischen vorläufig verwehrt.⁷² Ab 1852 liess sie sich wahrscheinlich an der Maternité in Paris zur Hebamme ausbilden. Sie schloss mit dem Titel „maitresse sage femme“ ab und eröffnete eine Praxis für Frauen- und Kinderkrankheiten und Geburtshilfe. Von dieser Tätigkeit zu leben, erwies sich aber als schwierig, weil nur Abtreibungen finanziell einträglich waren.

Man kann wohl sagen, dass d’Héricourt als Naturwissenschaftlerin verhindert wurde und dass sie als praktizierende Ärztin scheiterte. Gleichzeitig ist aber festzustellen, dass diese Erfahrungen sie wesentlich zum gesellschaftskritischen und -theoretischen Denken hingeführt haben. 1848 reagierte sie auf die institutionellen Barrieren mit einer klaren Forderung: „Ce qu’elle veut [la femme] c’est que le sanctuaire de la science ne soit plus fermé pour elle seule; c’est qu’aucunes des professions pour lesquelles elle se sent de l’aptitude, ne lui soient interdites.“⁷³ Während der 50er Jahre machte sie die praktische Erfahrung zum soziologischen Feld, dessen Analyse sie

⁶⁸ LFA I, 24.

⁶⁹ LFA I, 25.

⁷⁰ Offen 1987a, 152.

⁷¹ Die Scheidung wurde in Frankreich mit der Revolutionsgesetzgebung eingeführt, 1804 im Code Civil verschärften Bestimmungen unterzogen und 1816 schliesslich abgeschafft. Sie wurde erst 1884 wieder eingeführt.

⁷² Als mögliche Lehrer d’Héricourts nennt Offen einen Arzt aus Buenos Aires, Dr. Malatier, welcher in den 40er Jahren in Paris Kurse für Frauen durchführte, und einen Dr. Crosério, dessen Handbuch zur Geburtshilfe d’Héricourt 1857 in der RPR rezensierte; vgl. Offen 1987a, 152f. Zum Ausschluss der Frauen aus der Medizin vgl. auch: LFA II, 53. Möglicherweise bot die paramedizinische Homöopathie, die weniger institutionalisiert und damit im Zugang weniger formalisiert und restringiert war, dem Frauenstudium eine Nische. Dass in der homöopathischen Gemeinschaft aber dieselben Argumente gegen die ärztliche Ausbildung und Praxis geltend gemacht wurden wie in der akademischen Medizin, legte d’Héricourt in der RPR IV (octobre 1856) dar. Sie protestierte gegen den Ausschluss zweier Homöopathinnen von einem Kongress, welcher formal mit deren nicht-gültigen Diplomen begründet wurde, tatsächlich aber in der Ablehnung der Frauen überhaupt motiviert war. D’Héricourt übte eine feministische Wissenschaftskritik *avant la lettre*, analysierte verschiedene Argumentationstypen und deutete den Ausschluss der Frauen aus der Wissenschaft als Strategie, sie von der Moderne überhaupt fernzuhalten. Vgl. auch die interessante Reaktion eines Homöopathen in: RPR VI/décembre 1856. Ein Auszug: „Laissez faire les combatants, Mesdames, fournissez-leur des armes, au besoin, et sachez attendre.“ Vgl. weitere Artikel d’Héricourts zur Homöopathie: RPR III/février 1856 und RPR IV/mai 1856.

⁷³ *La voix des femmes*, 31/23.4.1848.

direkt in die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Geschlechter- und Gesellschaftsdiskurs führte. Die ärztliche Praxis „discovered to her all the bitter fruits of woman's serfdom. Her heart is not one to be broken, but it can be put on fire by indignation, and she swore that she would shake laws and society, avenge and awake women. She understood, that to attract the attention, she should place herself on the ground which men preserve for themselves, saying that women have not such und such faculties.“⁷⁴

Frühsozialismus, Feminismus und Schritte auf männlichem Terrain

In den 1830er und 1840er Jahren erreichte die Frage nach dem „lien social et sexuel“ eine neue Virulenz. Nachdem sie auf vielfältige Weise theoretisiert worden war, fand diese Fragestellung Ausdruck in den sozialen Bewegungen des frühen Sozialismus und des frühen Feminismus und auf literarisch-kultureller Ebene im Romantizismus. Diese drei Strömungen waren nicht immer so klar differenziert, wie dies die kategoriale Scheidung suggeriert. Als Victor Hugo sich nicht ohne Pathos zum Ausruf „La femme contient le problème social et le mystère humain“⁷⁵ hinreissen liess, verlieh er damit einem Amalgam von Sozialkritik, Geschlechterpolitik und mystischem Romantizismus Ausdruck, das die Jahre unter dem Bürgerkönig Louis-Philippe durchaus treffend charakterisierte. In dieser Situation trat d'Héricourt – soweit bekannt ist – das erste Mal an die Öffentlichkeit. 1844 publizierte sie unter dem Pseudonym Félix Lamb den zweibändigen sozialkritischen Roman *Le fils du réprouvé*, ab 1847 war sie Mitarbeiterin in der Zeitung *Le populaire*, dem Organ des Kommunisten Etienne Cabets.⁷⁶ Sie veröffentlichte Fortsetzungsnovellen über das Elend der Arbeiterklasse, Literaturrezensionen, eine Hymne und ein Lied und frequentierte Cabets Club. Später wandte d'Héricourt sich von Cabet ab, sie warf ihm vor, die Sache der Frau zu vernachlässigen. Diese Abwendung von der sozialistischen war zugleich eine Hinwendung zur feministischen Bewegung und Folge der Einsicht, dass die Sache der Frau unabhängig von jedem politischen „drapeau“ geführt werden müsse.⁷⁷ D'Héricourt publizierte in der Folge in „La voix des femmes“ unter dem Namen Jeanne-Marie, sie trat in Männerclubs öffentlich auf und war Mitbegründerin der „Société pour l'Émancipation des femmes“.⁷⁸

Bereits im Februar 1848 zeichnete sich ab, dass in der Republik von 1848, „qui a pour mission d'abolir tous les privilèges, il existera encore des parias, et ces parias seront vous [les

⁷⁴ Offen 1987a, 156.

⁷⁵ Hugo zit. nach Albistur/Armogathe 1977, 257. Vgl. zu den sozialen Bewegungen und zur Romantik unter Louis-Philippe: Albistur/Armogathe 1977, 252-299, ausserdem zur Verbindung von Sozialismus und Feminismus: Fraisse 1992.

⁷⁶ Im selben Jahr hatte *Le populaire* 4000 AbonnentInnen, war also überaus weit verbreitet; vgl. Albistur/Armogathe 1877, 278. Zur persönlichen Bekanntschaft d'Héricourts mit Cabet und zu ihrer Mitarbeit in *Le populaire* vgl. Johnson 1874, 84.

⁷⁷ LFA II, 217.

⁷⁸ *La voix des femmes* 28/20.4.1848. Zur Geschichte der feministischen Presse in Frankreich vgl. Adler 1979. Ich nehme mit Offen vorläufig die Identität Jenny P. d'Héricourts und Jeanne-Maries an, die Angaben im (auto)biographischen Text scheinen mir hinreichend darauf hinzudeuten.

femmes]!“⁷⁹ Noch war der schmählige Verrat der Revolution von 1789 an den Frauen fester Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses, als auch die Republikaner von 1848 den Interessen der Frauen den Laufpass gaben. Worauf die Frauen ihrerseits der Revolution die Rechnung präsentierten: „Alors les femmes indignées abandonnèrent en masse la République et ne permirent plus à leurs maris ni à leurs fils de la défendre. Puisqu’on avait pas voulu de l’égalité dans le droit, on devait l’avoir dans le non-droit.“⁸⁰ Die republikanische Revolution mündete in ein zweites Kaiserreich, die erste organisierte Frauenbewegung wurde von der Republik attackiert und unter der Repression Napoléons III endgültig zerschlagen.⁸¹

Femme intellectuelle, femme diable

Mit ihrem gesellschaftspolitischen Engagement bewegte sich d’Héricourt wie so viele ihrer Zeitgenossinnen auf einem Terrain, welches die Männer hartnäckig symbolisch wie konkret für sich reserviert hielten. In den 50er Jahren, als die dualistische Gesellschaftsstruktur durch den Ausgang zweier Revolutionen bestärkt schien und doch in einem vielfältigen Diskurs immer wieder bekräftigt werden musste, drang d’Héricourt noch weiter auf männliches Terrain vor – dorthin, wo das Geschlechterverhältnis theoretisch definiert und legitimiert wurde. In dieser Auseinandersetzung schuf sie ihr philosophisch-soziologisches Werk.

D’Héricourt frequentierte den Kreis um die *Revue philosophique et religieuse* in Paris.⁸² Diese Zeitschrift erschien in Paris von 1855-1858; sie widmete sich der Verknüpfung philosophischer, religionswissenschaftlicher, gesellschaftspolitischer und naturwissenschaftlicher Themen. Die *Revue* verstand sich als unabhängig von jeder sozialen Bewegung oder politischen Organisation. Sie verfolgte keine revolutionäre Strategie, denn nicht die Neuschaffung, sondern die Transformation der Gesellschaft sei die Aufgabe der Gegenwart. Nichtsdestotrotz orientierten sich die Redaktoren der *Revue* an einer Vision. In einer politisch und sozial aufgesplitterten Gesellschaft sollten die Prinzipien „Progrès, Liberté, Rationalisme“⁸³ zur Grundlage einer neuen, integrativen Doktrin werden.

Im Umfeld der *Revue* unterhielt d’Héricourt Freundschaften zu liberalen Kulturphilosophen und Intellektuellen des In- und Auslandes.⁸⁴ Dieses soziale Netz war für ihre Arbeit umso bedeu-

⁷⁹ Jeanne-Marie, *La voix des femmes* 26/18.4.1848.

⁸⁰ D’Héricourt, *Le droit des femmes* 7/22.5.1869. Dieser Artikel über die Geschichte und Organisation der Frauenbewegung stellt eine interessante Quelle zum Verhältnis der Frauen zur Revolution dar. D’Héricourt thematisiert hier die informelle Macht und die strukturelle Ohnmacht der Frauen in Zeiten der Revolution und gesellschaftlich-politischer Krisen.

⁸¹ Zu dieser Epoche vgl. Albistur/Armogathe 1977, 300-325.

⁸² Selbstdarstellungen der *Revue philosophique et religieuse* finden sich in den Ausgaben vom Mai 1855 (113ff), Juli 1855 (444ff) und vom März 1857 (403). D’Héricourt publizierte ausserdem in verschiedenen europäischen Ländern, vgl. LFA I, 13.

⁸³ RPR II/mai 1855, 115.

⁸⁴ Jenny P. d’Héricourt hatte nach Juliette Adam im Kreis um die *Revue philosophique et religieuse* eine „autorité justifiée par des sérieuses études“ erlangt. Sie nahm im Salon der Mme Fauvety eine zentrale Stellung ein und reagierte dort - schenken wir Juliette Adam Glauben - ziemlich empfindlich auf mögliche Konkurrenz; vgl. Adam 1904, 31f.

tender, als Feministinnen in den 50er Jahren vollständig isoliert waren. Es bot ihr nicht nur die Ermutigungen, die sie in *La femme affranchie* verdankte,⁸⁵ sondern schuf auch einen Rahmen, innerhalb dessen sie intellektuelle Auseinandersetzungen führen und ihre Theorien formulieren konnte. Die *Revue philosophique et religieuse* wurde d'Héricourt zur Plattform. Durch ihre Mitarbeit in der Zeitschrift verfügte sie über einen Raum, der zwar beschränkt und wahrscheinlich auch marginal war, aber doch so viel Öffentlichkeit schuf, dass sich Proudhon der dort publizierten Herausforderung d'Héricourts nicht entziehen konnte. Einen andern Ort, die Gesellschaft und ihre Theoretiker zu kritisieren und das soziale Gefüge selbst zu analysieren und zu theoretisieren, gab es für eine Frau in der französischen Gesellschaft kaum.

Von der *Revue* sollte die „seconde querelle des femmes“ ausgehen: Die Debatte zwischen d'Héricourt und Juliette Adam auf der einen, Pierre-Joseph Proudhon und Michelet auf der andern Seite wurde teilweise in der *Revue* geführt, fand dann aber vor allem Ausdruck in den *Idées antiproudhoniennes* (1858) von Adam, in *La femme affranchie* (1860) von d'Héricourt und in der *Pornocratie* Proudhons (1875, posthum). D'Héricourt wurde zur intellektuellen Herausforderung der männlichen Gesellschafts- und Geschlechtertheoretiker. Zwar scheinen ihre Kontrahenten in der Verteufelung ihrer Person souverän, unter der Oberfläche schwelte jedoch die Verunsicherung über die Grenzen des Geschlechts dieser Frau – und damit der Frauen überhaupt. D'Héricourt als Jeanne d'Arc oder weiblichen Teufel zu bezeichnen, war eine Gegenstrategie, sie als Ausnahmefrau zu vereinnahmen eine andere.⁸⁶ Eine dritte war es, einfach wegzuhören oder ihr wenn nicht die Stimme, so doch deren Lautstärke zu nehmen: 1858 wurde die *Revue* infolge der d'héricourtschen Artikel über das Christentum eingestellt, *La femme affranchie* wurde in Frankreich erst nach einer persönlichen Intervention d'Héricourts bei Napoléon III zum Druck und Verkauf freigegeben und fiel in der positivistischen Gemeinde wie bei Proudhon-Anhängern unter die Zensur.

⁸⁵ LFA I, 13.

⁸⁶ Eine Analyse der symbolischen Bedeutung d'Héricourts für das Denken über die Geschlechterdifferenz und die Grenzen des Geschlechts wäre sehr ergebnisreich. D'Héricourt vereinigte die männlich konnotierten Eigenschaften Sachlichkeit, Intellektualität und Rationalismus derart unverfroren auf sich, dass selbst ihre männlichen Zeitgenossen ihr diese ausdrücklich attestieren mussten. Verunsicherung machte sich sogar unter d'Héricourts Mitarbeitern in der *Revue philosophique et religieuse* breit. Dr. A. Chouippe anerkennt in einer selbstkritischen Darstellung der *Revue* zwar d'Héricourts intellektuelle Fähigkeiten: „Et la science entre les mains de madame d'Héricourt est, on peut le dire, représentée d'une façon à laisser peu de chose à désirer. Savoir profond, style vigoureux, clair et précis, critique spirituelle et mordante, raisonnement vif et pressé, tout abonde.“ Die Chose geht ihm dann aber doch zu weit: „Je reproche à madame d'Héricourt de se laisser aller un peu trop aux élans de la critique et de ne pas mesurer assez la portée du trait. Il ne suffit pas d'avoir de l'esprit, il faut encore qu'il soit goûté, et l'aigreur le gâte. Je lui reproche aussi de prendre parfois une certaine allure de MAGISTER; ceci vient sans doute du sentiment de sa force, mais n'ajoute rien à son mérite. Le tout ensemble fait qu'en la lisant, on croit quelquefois se heurter à des formes rudes et anguleuses qu'on serait heureux de ne pas rencontrer.“ Vgl.: Chouippe, RPR VI/janvier 1857, 147 und 149.

Die internationale Organisation der Frauenbewegung, unpublizierte Werke und ein Massengrab

1863 oder 64 emigrierte d'Héricourt in die USA. Sie hoffte – so die Darstellung Fauvetys –, dort ihren Beruf als Hebamme ausüben zu können. Möglicherweise erwartete sie auch – folgen wir den Spekulationen Anteghinis – eine Erweiterung ihrer beruflichen Perspektiven im liberalen Amerika, vielleicht holte sie eine Erbschaft ab oder wollte die amerikanische Frauenbewegung, die sie für vorbildlich hielt, aus der Nähe beobachten. Fest steht, dass d'Héricourt sich bis 1872 oder 1873 in Chicago niederliess, dort enge Kontakte zu amerikanischen Frauenrechtlerinnen knüpfte und solche publizistisch und persönlich zwischen der französischen und amerikanischen Frauenbewegung herstellte.⁸⁷ In New York propagierte d'Héricourt die Gründung einer *World Women's League*, die für die Rechte der Frauen und den Weltfrieden kämpfen sollte.

Die beruflichen Pläne jedoch hatten sich offenbar zerschlagen. D'Héricourt verdiente ihren Lebensunterhalt mit Französischunterricht und kehrte mit wenig Erspartem zu Beginn der 70er Jahre nach Frankreich zurück. Im Gepäck führte sie ein Manuskript über die Bräuche der Amerikaner und einen fiktiven Dialog dreier Philosophen. Die beiden Werke blieben wie mindestens zwei weitere – ein Artikel über die Phrenologie und ein „récit d'outre-tombe ou de roman spirit“⁸⁸ – unpubliziert und verschwunden. Die Briefe d'Héricourts wurden wahrscheinlich ihrem Wunsch entsprechend verbrannt und die von ihr gewünschte Zweitauflage von *La femme affranchie* lässt bis heute auf sich warten. D'Héricourt wurde 1875 auf Saint-Ouen in einem Massengrab begraben; die französische und englische Erstausgabe von *La femme affranchie* liegen noch im 20. Jahrhundert – mikroverfilmt – vor.⁸⁹

⁸⁷ *Le droit des femmes* 13/3.7.1869, 3 und 37/8.1.1870, 1f. Für Publikationen in amerikanischen Zeitschriften vgl. Offen 1987a und b. D'Héricourt dürfte zu diesem Zeitpunkt in der amerikanischen Frauenbewegung bereits bekannt gewesen sein, denn *La femme affranchie* war in den USA 1860 publiziert worden. Laut d'Héricourt war diesem Buch im Ausland weit mehr Aufmerksamkeit beschieden als in Frankreich. Vgl. *Le droit des femmes*, 7/22 mai 1869.

⁸⁸ *L'Avenir des femmes* 125/7.2.1875.

⁸⁹ Es war nicht meine Absicht, das Leben d'Héricourts in einer ungebrochenen Linearität und ihre Person wie ihr Denken als kohärent und widerspruchsfrei darzustellen. Gerade ihr Denken der Geschlechterdifferenz beispielsweise nimmt je nach Kontext - sozialistisches Engagement der 40er Jahre, organisierter Feminismus saint-simonistischer Tendenz während des Jahres 1848, Auseinandersetzung mit Comte, Proudhon und Michelet in den 50ern, Aufbau einer internationalen Frauenbewegung in den 60ern - unterschiedliche und zum Teil widersprüchliche Färbungen an. Das präzise Ausloten dieser Differenzen erfordert aber eine viel ausführlichere Darstellung und muss deshalb an dieser Stelle Programm bleiben.

3. Geschlecht und Gesellschaft: Jenny P. d'Héricourts Kritik an den „novateurs modernes“

Kein Mann aber wird ein Weib sein wollen. (Immanuel Kant, 1798)

Par une appréciation d'ensemble plus approfondie, on est, je crois, conduit à reconnaître que cet ordre social tant maudit est radicalement disposé, au contraire, de manière à favoriser essentiellement l'essor propre des qualités féminines. (Auguste Comte, 1843)

Hélas! je vois que les meilleurs d'entre les hommes n'ont pour les femmes ni amour profond ni estime complète. On avait raison quand on m'enseignait si soigneusement dans mon enfance que ce sexe joue sur la terre le rôle le plus abject et le plus malheureux! (Gabrielle, George Sand, 1840)

3. 1. „L'annihilation de la femme“: Auguste Comte

Die umfangreichen Bücher Auguste Comtes seien nur denjenigen zur Lektüre zu empfehlen, die glaubten, ein langjähriges Fegefeuer auf Erden verdient zu haben, schrieb d'Héricourt 1855. Lakonisch fällt sie dieses Verdikt über das Werk eines Mannes, der zu einem Gründervater der Soziologie werden sollte. Sie kritisierte nicht allein den schlechten Stil Comtes, sondern auch seine sozio-religiöse Theorie und deren Begründung. Erstere könne nicht das Werk eines gesunden Geistes sein, letztere setze voraus, dass die Leserin gewöhnt sei, denkend in den Wolken und Nebeln der Metaphysik zu schweben.⁹⁰

Comtes schlechter Stil ist geradezu legendär, seine zeitweilige geistige Verwirrung betonte nicht nur d'Héricourt, und die entscheidende Wende in seiner intellektuellen Biographie – die Beziehung zu Clotilde de Vaux – ging gar als „bizarre Episode“ in die Geschichte der Sozialwissenschaften ein.⁹¹ Dessen ungeachtet hat die Soziologiegeschichte den Ideen Comtes grosse Aufmerksamkeit geschenkt und ihn zu einem Klassiker gemacht. D'Héricourt wäre damit nicht einverstanden gewesen. Über den schlechten Stil hätte sie grosszügig hinweggesehen, wären die derart formulierten Ideen gut gewesen. Sie sind es nicht, behauptete d'Héricourt. Mit einer bemerkenswerten Souveränität trat sie 1855 Comte entgegen. Sie veröffentlichte eine ausführliche Kritik am *Catéchisme positiviste* in der *Revue philosophique et religieuse*, welche sie in *La femme affranchie* aufnahm und um eine Abhandlung der comteschen Vision der Parthenogenese ergänzte. Indem sie diese Kritik verfasse, so die Autorin, erfülle sie eine Mission, die Auguste Comte ihrem Geschlecht auftrage: „Etant femme, je suis, dans l'opinion de M. Comte, *une des meilleures représentations du Grand-Être, une parcelle de la plus haute providence sociale, une providence morale*. A tous ces titres, je dois être respectueusement écoutée par le grand-prêtre de l'humanité, qu'il m'écoute donc.“⁹² Der Begründer der soziokratischen Religion hatte an die

⁹⁰ LFA I, 110f und RPR III/décembre 1855, 47.

⁹¹ Lepenies 1985, 34. Vgl. ausserdem zu Comte: Kofman 1978, Lepenies 1985 und vor allem Pickering 1993.

⁹² RPR III/décembre 1855, 55.

Frauen als moralische Instanz appelliert, d'Héricourt griff diesen Appell an ihr Geschlecht auf und verkehrte ihn zu einer Autorisierung der Position, die sie als intellektuelle Kontrahentin Comtes einnahm. Indem sie die moralische Mission wahrnahm, negierte sie die ihr zugewiesene Rolle, konterkarierte die normative Vorstellung von Frausein und pervertierte die Ordnung der Geschlechter. In ihrer Kritik spreche sie als Frau, die „*sortant du domaine sentimental où veut la reléguer l'auteur, lui dira masculinement ce qu'elle pense de cette doctrine.*“⁹³ D'Héricourt entlarvte Comtes Weiblichkeitsnorm als Absurdität.

Selbstverständlich hatte Comte die Mission der Frau anders verstanden. Ihre Aufgabe besteht nicht in der theoretischen Kritik. Ihrem Wesen entspricht es nach Comte vielmehr, die moralischen Verwüstungen der gegenwärtigen Epoche kraft ihrer instinktiven Abneigung gegen die Moderne im Zaume zu halten. Frauen galten Comte als der moralische Rohstoff gegen die Anomalien des sozialen Wandels, der vom positivistischen Glauben zu einem veritablen Bollwerk gegen eine falsch verstandene Moderne zu systematisieren war. Die Diagnose der Gesellschaft, die dieser Mission zugrundelag, war Ausgangspunkt des comteschen Gesellschaftsentwurfes. Auguste Comte setzte den sozialen Wandel der nachrevolutionären Epoche mit Desintegration gleich. Er beschrieb den Individualisierungs- und Demokratisierungsprozess als Ausdruck intellektueller und sozialer Anarchie; die Grenzen zwischen den Klassen und Geschlechtern erschienen ihm verwischt, der soziale Zusammenhalt bedroht.⁹⁴ Dieser Gefahr wollte Comte mit einem einheitlichen und verbindlichen Wertsystem entgegentreten. Sein Bemühen um die Stiftung sozialer Kohäsion gipfelte schliesslich in der Gründung einer säkularen Religion, wie er sie im *Catéchisme positiviste* festschrieb. Die Grundlagen der „*religion de l'humanité*“ hatte Comte aber bereits in seinen früheren Schriften gelegt.⁹⁵ D'Héricourt verstand alle Elemente des comteschen Werkes, die von Saint-Simon abwichen, als religiös und metaphysisch geprägt. Die philosophische Leistung Comtes habe nur in der Verbreitung der Arbeiten Saint-Simons bestanden, der ganze Rest seines Werkes sei seinen religiösen Anwendlungen zuzuschreiben. D'Héricourt reduzierte den Philosophen Comte auf seine Funktion als „*vulgarisateur*“ saint-

⁹³ RPR III/décembre 1855, 48. Leslie Rabine hat am Beispiel der Saint-Simonistinnen gezeigt, wie Frauen Definitionsmacht und Bedeutungen brechen können, indem sie sich als Subjekte denjenigen Diskurs aneignen, den männliche Theoretiker und Politiker gebraucht hatten, um sie zu Objekten zu machen. Die Saint-Simonistinnen imitierten in Theorie und Praxis einerseits das bürgerliche Ideal der weiblichen Natur und andererseits die männliche Position des sprechenden Subjektes. Beide Positionen waren nicht für sie gedacht, denn sie waren Arbeiterinnen und Frauen. Indem sie diese Positionen kombinierten, brachen sie die symbolische Macht beider. Vgl. Rabine 1989. Eine methodisch ähnliche Analyse der Position Comtes hat Sarah Kofman durchgeführt; vgl. Kofman 1978. Lohnend dürfte eine solche Analyse auch bei d'Héricourts Person sein, die selbst den symbolischen Geschlechtswechsel, der ihr zugeschrieben wird, häufig thematisiert.

⁹⁴ Beispielsweise sieht Comte in der zunehmenden Zahl an Literatinnen ein Zeichen geistiger Anarchie; vgl. Lepenies 1985, 24. Gleichzeitig ist die steigende publizistische Tätigkeit von Frauen natürlich Ausdruck „sexueller Anarchie“: die Frauen verlassen den ihnen „natürlich“ zugewiesenen Raum. Zur positivistischen Politik als Abwehr eines Umsturzes der sexuellen Ordnung vgl.: Kofman 1978, 42. Zur Diagnose der Anarchie vgl. Pickering 1993, 609.

⁹⁵ Vgl. Pickering 1993, 691: „Particularly in the *Cours*, one can see that the seeds of the Religion of Humanity, the Positivist Society [...], and his establishment of morality as the seventh science had already been planted.“ Die Gründung der positivistischen Religion habe keinen Bruch im comteschen Denken vollzogen, sondern die im *Cours de philosophie positive* (1830-42) formulierten Konzeptionen weitergeführt. Inwiefern diese Entwicklung mit Comtes Biographie und insbesondere mit seiner Beziehung zu Clotilde de Vaux zusammenhängt, kann hier nicht ausführlich zur Sprache kommen.

simonschen Gedankengutes, seine originäre philosophische Arbeit schien ihr keiner Würdigung wert. Ihr Interesse galt allein dem „révélateur“⁹⁶ Comte.

Der soziale Ort der Frau im Positivismus Auguste Comtes

Der comtesche Mensch pendelt zwischen den Polen Persönlichkeit/Egoismus und Soziabilität/Altruismus, deren ersterer naturgemäss dominiert. Im menschlichen Hirn sind der soziale Instinkt und gleichzeitig als stete Bedrohung sozialen Zusammenhaltes der Trieb zur Persönlichkeit organisch angelegt. Gesellschaft wird dann möglich, wenn diese Gewichte verschoben werden: „Notre imparfaite nature aura toujours, en effet, besoin d'un véritable *effort* pour subordonner à la sociabilité cette personnalité qu'excitent continuellement nos conditions d'existence.“⁹⁷ Gesellschaftlichkeit ist angelegt, sie kann aber nur durch einen Effort zur Geltung kommen.

Sozialität hat zwei Dimensionen, sie besteht in der Kontinuität zwischen Toten, Lebenden und zu Gebärenden und in der Solidarität unter den Lebenden, wobei der Kontinuität die grössere Bedeutung zukommt. Indem die Menschen Gesellschaftlichkeit realisieren, transzendieren sie ihr weltliches Dasein und beteiligen sich am Werk „Humanité“. In dieser Wesenheit sind die Toten, die Lebenden und die zukünftigen Generationen inbegriffen.⁹⁸ Bedroht ist die Sozialität auch durch zunehmende Arbeitsteilung, die zwar Solidarität schafft, aber gleichzeitig als übertriebene Spezialisierung zu sozialer Zersplitterung führt.⁹⁹ Comte begegnet dieser Bedrohung, indem er ein Gesellschaftsmodell entwirft, das anhand eines verbindlichen Wertsystems, einer starren Rollenstruktur und eines starken Staates sozialen Zusammenhalt stiften soll.

Moralische Handlungsorientierungen verpflichten den Menschen seiner Bestimmung, „à regarder le triomphe de la sociabilité sur la personnalité“¹⁰⁰, und typisierte Rollen halten die Spezialisierung der Einzelnen im Zaume. Die Beschreibung dieser Rollen nahm Comte in der sozialen Statik vor. Die soziale Statik bildet zusammen mit der sozialen Dynamik die Soziologie als Wissenschaft von der sozialen Physik. Für wissenschaftlich bedeutender hielt Comte die Dynamik; diese zu begreifen, setze aber die Kenntnis der Statik voraus. Die statische Struktur der Gesellschaft besteht aus den drei Elementen Individuum, Familie, Gesellschaft.¹⁰¹ Zweck und Bestimmung der Familie ist die Entwicklung des Gemeinsinnes, der Sozialität und des Altruismus. In der Familie lernt der Einzelne, seine persönlichen Interessen einem gemeinsamen Ziel unter- und sich selbst in eine funktionale Hierarchie einzuordnen: „Welch klare Vorstellungen

⁹⁶ LFA I, 110. Vgl. zu den zwei Strängen der Comte-Nachfolge: Lepenies 1985, 35.

⁹⁷ Comte 1891, 274. Mit dem Modell der jedem Menschen inhärenten Neigung zur Sozialität kann sich Comte von der utilitaristisch und rational kalkulierten Vergesellschaftung abgrenzen. Als Begründung dient dabei die Phrenologie: McLaren 1981 und Vernon 1986. Das comtesche Individuum geht Sozialbeziehungen nicht aus Eigeninteresse und Kalkül ein, sondern letztere müssen überwunden werden, um Sozialität möglich zu machen.

⁹⁸ Comte 1891, 63.

⁹⁹ Comte 1923, 440.

¹⁰⁰ Comte 1891, 259.

¹⁰¹ Comte 1923, 391-452.

man sich heute von der sozialen Gerechtigkeit machen möge, jede Gesellschaft, selbst die beschränkste, setzt mit augenscheinlicher Notwendigkeit nicht allein Verschiedenheiten, sondern auch gewisse Ungleichheiten voraus. [...] Die vollkommenste Verwirklichung dieser elementaren Bedingungen, die möglich, kommt nun allein der Familie zu, wo die Natur alle wesentlichen Kosten der Institution bestritten hat.“¹⁰² Die Ungleichheiten manifestieren sich in den Unterordnungsverhältnissen zwischen den Generationen und den Geschlechtern. Insbesondere das ungleiche Geschlechterverhältnis hat eine weitreichende Bedeutung. Es sei „une des questions les plus fondamentales que la sociologie puisse agiter, [...] la principale base élémentaire, à vrai dire, de toute véritable hiérarchie sociale“.¹⁰³ Die Hierarchie zwischen Mann und Frau ist biologisch – so Comte – hinreichend begründet. Die Theorien Galls bewiesen anhand der Hirnanatomie und -physiologie, dass die „unvermeidliche, natürliche Unterordnung des Weibes unter den Mann“¹⁰⁴ in der physischen Minderwertigkeit der Frau beschlossen liege. Im Gegensatz zum Manne befindet die Frau sich in einem fortgesetzten Kindheitsszustand und in einiger Entfernung zum Idealtyp der Rasse. Ihre Intellektualität ist weniger ausgeprägt als die männliche, hingegen sind ihre affektiven Fähigkeiten stärker. Da der Intellekt gesellschaftlich relevanter ist, gilt die Frau als „entscheidend minderwertig“ und „untergeordnet überlegen“.¹⁰⁵

John Stuart Mill teilte 1843 Auguste Comte seine Skepsis über dessen Frauenbild mit, eine Kritik, die letzterer als „naïve confession hérétique“¹⁰⁶ abqualifizierte. Mill sei nicht einverstanden mit seiner Darstellung der sozialen Position der Frau, weil er in der Biologie nur mangelhaft bewandert sei: „vous ne prenez peut-être pas l'ensemble des études biologiques, même actuelles, en aussi intime et familière considération que celui des notions inorganiques dont les divers ordres vous sont, d'après l'évident témoignage de votre traité, profondément familiers depuis longtemps.“¹⁰⁷ Biologisches Wissen sei Voraussetzung der Gesellschaftstheorie, denn: „l'ordre vital domine nécessairement l'ordre social.“¹⁰⁸ Diese „vitale Ordnung“ verwies die Frau in die Familie als Hort der Affektivität. Nach seiner Begegnung mit Clotilde de Vaux hatte Comte zwar die Gewichtung von Gefühl und Intellekt verschoben. Er wertete das Gefühl auf und bestimmte die Frau folglich zur Hauptadressatin seiner Religion und zur moralischen „Missionarin“. Auf den sozialen Ort der Frau hatte diese Umwertung indes keinen Einfluss.¹⁰⁹

Die Familie verbindet ihre Mitglieder nur ansatzweise durch Spezialisierung der Arbeiten. Die Idee der Gesellschaft geht in der Familie nicht auf: „ist es doch unbestreitbar, dass das Ganze der häuslichen Beziehungen einer eigentlichen Vergesellschaftung nicht entspricht, sondern eine

¹⁰² Comte 1923, 409.

¹⁰³ Comte à Mill, 5.10.1843, in: Lévy-Bruhl 1899, 245.

¹⁰⁴ Comte 1923, 414.

¹⁰⁵ Comte 1923, 415ff.

¹⁰⁶ Comte 1923, 230.

¹⁰⁷ Comte 1923, 231.

¹⁰⁸ Comte 1891, 164f.

¹⁰⁹ Comte 1923, 427. Mit der Aufwertung der gesellschaftlichen Funktion der Frau als moralische Instanz konnte die Familie dem späteren Comte nicht mehr als Modell der Gesellschaft dienen, denn implizit wäre damit der Frau eine politische Funktion zugewiesen worden. An dieser Stelle wurde das Selbst, respektive die Anatomie des Gehirns zum Modell für Gesellschaft. Vgl. den sehr interessanten Artikel: Vernon 1986.

wirkliche Vereinigung ausmacht.“¹¹⁰ Indem die Frau die familiäre Gemeinschaft als Domäne des Gefühls prägt und durch ihre blossе Existenz dem Mann die Möglichkeit gibt, sie anzubeten und so seinen Altruismus zu bilden, erfüllt sie ihre Mission, den Mann zu moralisieren.¹¹¹ Die Voraussetzung dieser Mission hatte Comte in der sozialen Statik bereits festgelegt, im Katechismus formulierte er sie in einer unmissverständlichen Deutlichkeit: „Toute femme doit donc être soigneusement préservée du travail extérieur, afin de pouvoir accomplir dignement sa sainte mission. Volontairement renfermée au sanctuaire domestique, elle y poursuit librement le perfectionnement moral de son époux et de ses enfants, dont elle y reçoit dignement les justes hommages.“¹¹² Allein die Mission der Moralisierung setzt die Frauen mit den andern sozialen Gruppen der positivistischen Gesellschaft in Beziehung. Mit der intellektuellen Kraft, den Priestern, bilden sie das moralische Rückgrat der Gesellschaft. Die Proletarier und die Patrizier, die Gruppe der tätigen Männer, sind die Adressaten ihrer moralischen Mission.

Durch die Moralisierungsmision kommt den Frauen aber nicht etwa eine politische Funktion zu, vielmehr sind sie zum Regieren ausgesprochen unbegabt. Die ordnungspolitische Aufgabe gehört den regierenden Männern, oder im religiösen Konzept den Priestern. Ordnungspolitische Aufgabe ist es, „diese fatale Neigung zur wesentlichen Zersplitterung der Ideen, der Gefühle und der Interessen [...] hinlänglich zu zügeln und ihr soviel als möglich vorzubeugen.“¹¹³ Der ordnungspolitischen Kompetenz der Regierung entspricht auf der Ebene der Regierten die Unterordnung, die nicht erzwungen werden muss, sondern die „spontan“ entsteht. Die einen sind wesensgemäss zum Leiten, die andern zum Gehorchen geboren. Mit der spontanen Unterordnung bringt die Gesellschaft Selbstheilungskräfte hervor. Denn Unterordnung wächst proportional zur Arbeitsteilung.

Den Aufbau der sozialen Physik orientierte Comte am Modell der Biologie. Legt die soziale Statik die gesellschaftliche Struktur, die sozialen Rollen und Beziehungen als „Anatomie“ fest, so widmet sich die soziale Dynamik der „Physiologie“, die eine Theorie des Fortschrittes ist.¹¹⁴ Fluchtpunkt des Fortschrittes ist die immer vollständigere Ausbildung der spezifisch menschlichen Fähigkeiten Sozialität und Moral. Gesetzmässig verläuft diese Entwicklung entlang der drei Stadien Theologie, Metaphysik, Positivismus. Die gesellschaftliche Dynamik perpetuiert die Statik, indem sie die dort angelegten Tendenzen progressiv ausbildet. So bestünde der Fortschritt des Geschlechterverhältnisses laut Comte in einer progressiven Ausdifferenzierung der Geschlechterrollen. Diese Entwicklung brächte jeden Beitrag des Mannes an die genuin weibliche Funktion der Reproduktion zum Verschwinden. Die Besten unter den Frauen könnten dank des technologischen Fortschrittes ohne Zutun der Männer schwanger werden; die Ehe wäre vom ungeschönen und nur vorübergehend unentbehrlichen Nebenprodukt Sexualität befreit und könnte sich auf ihre moralische und affektive Funktion konzentrieren. Comtes Systematisierung der ge-

¹¹⁰ Comte 1923, 429.

¹¹¹ Comte 1891, 286.

¹¹² Comte 1891, 289f.

¹¹³ Comte 1923, 440.

¹¹⁴ Comte 1923, 452-534.

schlechtsspezifischen Rollenteilung findet in dieser Vision ihren Abschluss, die positivistische Religion ihr „résumé synthétique“.¹¹⁵

„Une morale fausse“: D’Héricourts Kritik an Comte

D’Héricourts Kritik an Comte bewegt sich entlang der geschilderten Grundzüge des comteschen Gesellschaftsentwurfes. Sein System ruhe – so der Ausgangspunkt der Kritik – auf einem fiktiven Fundament: der überweltliche und überzeitliche Referenzpunkt gesellschaftlicher Organisation, das „Grand-Être“ oder die „déesse Humanité“, sei eine reine Gedankenkonstruktion. Als solche könne sie weder Grundlage einer Moral, noch eines Kultes oder einer Gesellschaft sein; die Menschheit „ne tire pas *quelque chose de rien*“.¹¹⁶ Die Begründung des positivistischen Kultes aus einer reinen „création cérébrale“¹¹⁷ sei ein hinfalliges Unternehmen, denn eine Moral, entsprechende soziale Institutionen und ein religiöses Dogma müssten sich auf etwas Reales oder doch zumindest etwas für real Gehaltenes beziehen.

Ebenso fiktiv wie die „déesse Humanité“ sei die Zerlegung der Menschheit in die drei sozialen Elemente Männer, Priester und Frauen. Comte gewinne diese Struktur aus einer Aufspaltung der menschlichen Integrität, die sich aus den Funktionen Aktivität, Intelligenz und Gefühl zusammensetze. Diese drei Funktionen seien aber jedem menschlichen Individuum gleichermassen eigen: „Est-ce que tout être humain, convenablement développé, n’est pas à la fois intelligence, sentiment, action, et cela tour à tour, et selon que la réaction nécessite la prédominance de telle ou telle face de son être? Si l’observation, si le sens commun répondent oui, que devient la base de votre hiérarchie sociale?“¹¹⁸ Comte spalte die individuelle Integrität auf, indem er diese drei Funktionen auf soziale Gruppen verteile und die Einzelnen auf je eine Funktion reduziere. Diese Vorstellung finde sich in der sozialen Realität nicht bestätigt, deshalb sei aus ihr nicht die Form gesellschaftlicher Organisation abzuleiten. So sei die Beschränkung der Frau auf ein familiäres Dasein nicht mit ihrer überwiegenden Affektivität zu begründen, denn auch der Mann sei affektiv, während die Frau ihrerseits auch intellektuell begabt und aktiv sei. Diese Dominanz einzelner Charakterzüge sei – falls vorhanden – nicht zwingend und dauerhaft und könne deshalb nicht Grundlage der sozialen Struktur sein: „Est-ce sur une prédominance tout accidentelle que l’on peut reléguer une moitié de l’espèce humaine par delà les nuages de la sentimentalité? Et toute discipline sérieuse ne doit-elle pas tendre à développer, non pas une face de l’être, mais la pondération, l’harmonie de toutes ses faces?“¹¹⁹ Wenn Comte die Menschen auf einen Aspekt ihres Seins reduziere, so stabilisiere dies die Gesellschaft keineswegs, sondern bringe sie aus dem Gleichgewicht: „La désharmonie est la source du désordre, du laid. La femme sentimentale

¹¹⁵ Comte zit. nach: d’Héricourt, LFA I, 117.

¹¹⁶ RPR III/décembre 1855, 56.

¹¹⁷ RPR III/décembre 1855, 56.

¹¹⁸ RPR III/décembre 1855, 56.

¹¹⁹ LFA I, 124 oder RPR III/1855, 60.

seulement commet d'irréparables écarts, l'homme rationnel seulement est une sorte de monstre, et celui chez lequel prédomine l'activité n'est qu'une brute."¹²⁰

Die Frau auf ihre affektiven Fähigkeiten zu reduzieren und ihren Handlungsspielraum auf die Familie zu beschränken, ist mehr als die Festschreibung des Status quo. Diese Ordnungspolitik geht, so d'Héricourt, hinter den sozialen Wandel der vergangenen Jahrzehnte zurück. „On dit, monsieur, que vous ne lisez plus, je m'en suis aperçue du reste, car vous paraissez ne pas savoir un mot de l'état mental et matériel des divers éléments de notre société française, particulièrement en ce qui concerne mon sexe.“¹²¹ Die Ideen der Aufklärung und der Revolution von 1789 hätten das Bewusstsein, die wachsenden Erwerbs- und Bildungsmöglichkeiten hätten die Lebensentwürfe und die materiellen Existenzbedingungen der Frauen nachhaltig verändert. Die Mehrheit der weiblichen Bevölkerung Frankreichs sei intelligent, weil ihr eine zusehends bessere Ausbildung zugestanden werde und aktiv, weil sie an der handwerklichen oder industriellen Produktion beteiligt sei. Diese veränderten Lebensbedingungen und –perspektiven der Frauen seien Ausgangspunkt ihrer Forderung nach ziviler Gleichberechtigung und Unabhängigkeit. Das comtesche Axiom, demzufolge die Frau vom Vater, Gatten oder Staat zu ernähren sei, verkenne diese Realität vollständig und dürfe kaum auf Akzeptanz unter den Frauen stossen: „Soyez bien convaincu que toute *vraie* femme rira du vêtement de nuages que vous prétendez lui donner, de l'encens dont vous voulez l'asphyxier; car elle ne se soucie plus d'adoration, elle veut du respect, de l'égalité; elle veut porter sans entraves son intelligence et son activité dans les sphères propres à ses aptitudes; elle veut aider l'homme, son frère, à défricher le champ de la théorie, le domaine de la pratique; elle prétend que chaque être humain est juge de ses aptitudes; elle ne reconnaît à aucun homme, à aucune doctrine le droit de fixer sa place et de jalonner sa route.“¹²² Comte verweise die Frau ins gesellschaftliche Nichts, indem er ihr die intellektuellen und aktiven Fähigkeiten und also die Partizipation an der Produktion abspreche: „Mais vous, monsieur, qui voulez annihiler la femme, de quel principe tirez-vous une semblable conséquence? De ce qu'elle est, dites-vous, puissance affective...“¹²³

D'Héricourt begründet ihre Kritik an Comtes Gesellschaftsentwurf mit derjenigen Wissenschaft, die Comte seinerseits zur letztinstanzlichen Legitimation seiner Theorie beizieht: sie beruft sich auf die Phrenologie. Die Hirne determinierten nicht verschiedene Befähigungen, wie Comte dies behauptet, sondern das Gehirn sei bei allen Menschen modifizierbar. Seine Entwicklung hänge nach Gall und Spurzheim von der jeweiligen Erziehung ab. „Comment“, wundert sich d'Héricourt, „ne vous est-il point venu à l'esprit que si l'homme est en masse plus rationnel que la femme, c'est parce que éducation, lois et moeurs développent chez lui les lobes antérieurs du cerveau; tandis que chez la femme l'éducation, les lois, les moeurs développent surtout les lobes postérieurs de cet organe“¹²⁴. Dass der hintere, für das Gefühl zuständige Teil des Hirns bei den Frauen im Verhältnis zum vorderen, intellektuellen Teil mehr entwickelt sei, könne gerade nicht

¹²⁰ LFA I, 124 oder RPR III/1855, 60.

¹²¹ RPR III/décembre 1855, 59.

¹²² LFA I, 122f oder RPR III/décembre 1855, 59.

¹²³ LFA I, 124 oder RPR III/décembre 1855, 60.

¹²⁴ LFA I, 124f oder RPR III/décembre 1855, 60.

als Determinante gesellschaftlicher Ordnung gelten, weil es Ausdruck einer fehlgeleiteten Erziehung sei. D'Héricourt weist hier nicht nur auf die private Erziehung, sondern auch auf den prägenden Einfluss von Gesetzen und Sitten, also des sozio-kulturellen Milieus hin. Unterlägen alle Menschen denselben Einflüssen, so gäbe es keine generellen Unterschiede, sondern nur individuelle Nuancen. Könnte die Frau alle Aspekte ihres Seins frei entwickeln, so müsste ihr auch eine vollberechtigte soziale Existenz zugestanden werden.

Die Verknüpfung sozialphilosophischer und naturwissenschaftlicher Begründungszusammenhänge war epistemologisch gegeben. Theologie und Metaphysik hatten in der Mitte des 19. Jahrhunderts als Legitimationsprinzipien von Gesellschaft ausgedient – d'Héricourt selbst wies häufig mit unmissverständlicher Deutlichkeit darauf hin. An ihre Stelle war die Naturwissenschaft getreten. Bereits im Vorwort ihres Buches wies d'Héricourt darauf hin, dass sie ihren Kontrahenten aufs naturwissenschaftliche Feld folgen werde: „plusieurs des adversaires de la cause que je défends, ont porté la discussion sur le terrain scientifique, et n'ont pas reculé devant la nudité des lois biologiques et des détails anatomiques: je les en loue: le corps étant respectable, il n'y point d'indécence à parler des lois qui le régissent; mais comme ce serait de ma part une inconséquence que de croire blamable en moi ce que j'approuve en eux, vous voudrez bien ne pas vous étonner que je les suive sur le terrain qu'ils ont choisi, persuadée que la science, chaste fille de la pensée, ne saurait perdre sa chasteté sous la plume d'une honnête femme, pas plus que sous celle d'un honnête homme.“¹²⁵ So wird die Phrenologie schliesslich zur Kronzeugin d'Héricourts: „en présence de la physiologie du cerveau toutes les théories de classement tombent: les femmes sont les égales des hommes devant le système nerveux: elles ne pouvaient leur être inférieures que devant la suprématie musculaire attaquée par l'invention de la poudre et que va réduire en poussière le triomphe de la mécanique.“¹²⁶ Die einzige Geschlechterdifferenz, die dem Mann Überlegenheit verleiht, hat eine Verfallszeit: In einer technisch aufgerüsteten Welt wird dessen grössere Muskelstärke hinfällig.

Die Moderne, so lässt sich d'Héricourt interpretieren, hebt die bisher bestehenden Geschlechterdifferenzen sukzessive auf, die Ordnung der Gesellschaft wird ohne eine Ordnung der Geschlechter auskommen. Folglich hat d'Héricourt für die comtesche Vision von der parthenogenetischen Reproduktion vor allem Spott übrig: „Il est fort à craindre, hélas! que les disciples du grand homme, quelqu'ardents chercheurs d'*harmonie vitale* qu'ils puissent être, ne trouvent jamais le *résumé synthétique* du Positivisme, l'*équivalent* de l'Eucharistie: et ce sera grand dommage: commander des enfants comme on commande des chaussures, et les laisser pour compte aux mères qui les auraient mal réussis, eût été fort commode.“¹²⁷ D'Héricourt ergeht sich aber nicht nur in Spott. Sie weist auf eine ernstzunehmende Implikation der parthenogenetischen Vision hin, wenn sie zeigt, dass Comte der Frau mit der alleinigen Zuständigkeit auch die alleinige Verantwortung für die Reproduktion zuschreibt. Damit bezeichnet sie den Widerspruch, der Comtes Vorstellung von der Frau durchzieht, und sie verweist auf die Konsequenz, die diese

¹²⁵ LFA I, 8f.

¹²⁶ LFA I, 125 oder RPR III/décembre 1855, 61.

¹²⁷ LFA I, 119f.

Vorstellung für die soziale Existenz der Frau hat: „En somme, vous voyez, lectrices, que si M. Comte nous croit moins fortes que l’homme de corps, d’esprit, de caractère, en revanche il nous croit meilleures que lui. Nous sommes la providence morale, des anges gardiens: il rêve pour nous l’affranchissement par le renversement d’une loi naturelle. Mais en attendant il nous place sous le joug de l’homme en nous dispensant du travail“¹²⁸.

Aus der Verpflichtung der Individuen in ein systemfunktionales und strikt rollenförmiges Dasein gewinnt Comte eine soziale Struktur, die an die vormoderne Ständegesellschaft erinnert. Die Ordnung der positivistischen Gesellschaft sei, so bezeichnet d’Héricourt diesen Sachverhalt prägnant, Ausdruck von Comtes Faszination für das Mittelalter. Dieselbe Regressivität zeigt sich auch in der comteschen Konzeption des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft und der daraus abgeleiteten Moral. „Une morale fausse, le droit nié, vous ne pouviez heureusement organiser la société“, wirft d’Héricourt Comte vor, „vous morcelez le sol, ce qui est diamétralement opposé aux tendances modernes; vous rétablissez les castes en expectative, en organisant des classes“¹²⁹. Die altruistische Moral Comtes setze ein einseitiges Verhältnis von Individuum und Gesellschaft voraus und sei deshalb „fausse et injuste; fausse parce qu’elle ne tient pas compte des deux éléments de tout code moral: l’individu et la société; injuste parce que, s’il est mauvais que le *collectif* soit absorbé par *l’individuel*, il ne l’est pas moins que *l’individuel* soit absorbé par le *collectif*.“¹³⁰ Individuum und Gesellschaft seien nicht aufeinander reduzierbar, weder dürfe das Individuum im Kollektiv, noch das Kollektiv im Individuum aufgehen. Nicht „vivre pour autrui“ müsse die moralische Maxime lauten, sondern „vivre pour soi en vivant pour autrui“, et cette morale ne pourra se formuler que lorsque sera définie d’une manière claire et nette la grande loi de solidarité“¹³¹.

Weil Comte das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft nicht als solidarisches begreife, negiere er alle persönlichen Rechte. „Vous déclarez le droit une chose absurde et immorale, parce que, dites-vous, il ne peut se fonder que sur une réciprocité impossible entre l’individu et l’humanité. L’individu naissant, chargé d’obligations immenses envers l’humanité, n’a donc pas de droits, il n’a que des devoirs.“¹³² Comte verpflichte die Einzelnen der transzendenten Grösse „Humanité“, den vergangenen und zukünftigen Generationen. Aus dieser Einordnung der Einzelnen in eine Kontinuitätsbeziehung seien tatsächlich keine Rechte abzuleiten, denn „il n’y a ni devoir ni droit envers les morts, mais seulement envers les vivants.“¹³³ D’Héricourt ihrerseits siedelt den Beziehungsmodus, aus welchem das Verhältnis Individuum – Gesellschaft abgeleitet werden muss, in den Verhältnissen unter den Lebenden an. Das Netz solidarischer Sozialbeziehungen unter Zeitgenossen setzt die Individuen in ein gleichermassen solidarisches Verhältnis zur Gesellschaft, aus welchem dann wie aus jedem Solidarverhältnis Rechte und Pflichten abzuleiten sind: „Ne confondons pas, monsieur, deux choses *essentiellement* distinctes: la *continuité*

¹²⁸ LFA II, 121.

¹²⁹ RPR III/décembre 1855, 58.

¹³⁰ RPR III/décembre 1855, 57.

¹³¹ RPR III/décembre 1855, 57f.

¹³² RPR III/décembre 1855, 58.

¹³³ RPR III/décembre 1955, 58.

humaine et la solidarité contemporaine. Ce n'est pas de la première qu'émerge la notion de droit ni de devoir, c'est de la seconde¹³⁴.

Comtes Ausführungen zur Organisation der positivistischen Gesellschaft liefern d'Héricourt einen weiteren Anlass, seine mangelhafte Kenntnis sozialer Realitäten und Mechanismen zu kritisieren. Würde er besser um die Funktionsweise sozialer Macht oder wäre sein Denken konsequenter, so unterliefen ihm nicht Konstruktionsfehler, die zu vermeiden jedes theokratische und aristokratische Regime zu Recht bemüht war. Auch Comte müsste wissen, dass „les classes inférieures ne pouvaient demeurer soumises qu'à trois conditions: que l'organisation cérébrale resterait inférieure: de là, prohibition du mariage entre les classes; que l'instruction ne serait donnée qu'aux privilégiés; qu'il y aurait pour les simples la perspective de peines et de récompenses futures“¹³⁵. Statt dessen propagiere Comte eine allen Schichten gleichermassen zugängliche und nur leicht geschlechtsspezifisch modifizierte Erziehung und erlaube klassenübergreifende Heiraten.

Fazit: Der Rückfall ins Mittelalter und die Entgesellschaftung der Frau

Auguste Comtes Antwort auf die desintegrierenden Tendenzen der Moderne war die Stiftung einer säkularen Religion, die sowohl die Organisation der Gesellschaft als auch ein einheitliches Wertesystem vorschrieb. D'Héricourt identifizierte Comtes Entwurf der positivistischen Gesellschaft, die sich entlang der Kategorien Geschlecht und Klasse hierarchisch organisiert, als Rückfall ins Mittelalter. Die Menschen werden unter Preisgabe ihrer Integrität und Individualität in eine Rolle gezwungen und in ein einseitiges Verhältnis zum Kollektiv verpflichtet. Systemfunktional zur positivistischen Gesellschaftsstruktur, so macht d'Héricourt weiter deutlich, bestimmt Comte die Rolle und den sozialen Ort der Frau. Im Hirn legt er die Determinanten fest, welche die Frauen auf Affektivität beschränken, sie in die familiäre, reproduktive und nicht-gesellschaftliche Sphäre verweisen. Die Frau ist gleichzeitig als minderwertiges Wesen der politischen Kontrolle der Männer unterworfen und als „moralische Missionarin“ mit der Lösung des dringlichsten Problems der Gesellschaft beauftragt. D'Héricourt deckt diesen Widerspruch auf und verweist damit auf das Paradox, das im positivistischen Gesellschaftsentwurf beschlossen ist: Derselbe Wesenszug, der die Frau aus der Gesellschaft ausschliesst, kann allein soziale Kohäsion garantieren.

Das ungleiche Geschlechterverhältnis stand Comte Modell für die Form, in welcher die Gesellschaft aus der Anarchie herausfinden sollte: Zunehmende Ungleichheit und Unterordnung markiert den Weg der modernen Gesellschaft. Diese Vorstellung ignoriert den sozialen Wandel, der gerade auch die Frauen zunehmend erfasst und sie aus der traditionellen Rollenbindung herauslöst. Dieser Sachverhalt steht d'Héricourt im Gegensatz zu Comte deutlich vor Augen. Weil der von Comte angebotene Ausweg aus der Desintegration sowohl regressiv wie repressiv ist, ver-

¹³⁴ RPR III/décembre 1855, 58.

¹³⁵ RPR III/décembre 1855, 58f.

mag er in der Sicht d'Héricourts soziale Harmonie nicht herbeizuführen. Er verursacht selbst den pathologischen Zustand gesellschaftlicher Unordnung, den er bekämpfen will.

D'Héricourt orientiert ihre Kritik immer an alternativen Vorstellungen, die auf ihre eigene Theorie verweisen. Nicht in Repression und Regression, sondern in Freiheit und zunehmender Gleichheit sieht sie ihrerseits die Zukunft der Gesellschaft. Nur die freie und integrale Entfaltung der Individuen kann soziale Harmonie garantieren und die Moral der Zukunft besteht gerade nicht in der Auflösung des Individuums ins Kollektiv. Die Sozialbeziehungen aller Menschen untereinander wie das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft müssen als Solidarbeziehungen verstanden werden; insofern wird die Moderne Ungleichheit als soziales Strukturprinzip durch Gleichheit ersetzen. Wie Comte begründet d'Héricourt ihre Ansichten naturwissenschaftlich. Weil sie das Verhältnis zwischen „Natur“ und Gesellschaft als wechselseitiges und die natürlichen Anlagen der Menschen als modifizierbar versteht, dient die „Natur“ bei d'Héricourt im Gegensatz zu Comte aber nicht als Instanz, die gesellschaftliche Phänomene und individuelle Befähigungen vollständig determiniert. Comte hatte sein theoretisches System durch Naturalisierung gegen Kritik immunisiert. Gerade weil d'Héricourt sich auch auf dem naturwissenschaftlichen Feld mit ihm auseinandersetzt, bricht sie diesen Mechanismus auf. Sie denunziert seine Ableitungen des sozialen Geschlechterverhältnisses und sozialer Geschlechterrollen aus der Biologie als Resultate blanker Ignoranz phrenologischen Wissens.

Wo d'Héricourt die Naturalisierung der Geschlechterordnung hintertreibt und auf das comtesche Paradox von der nicht-vergesellschafteten, moralischen Retterin der Gesellschaft hinweist, trifft sie den theoretischen Zusammenhang von Geschlecht und Gesellschaft. D'Héricourts Kritik an Auguste Comte lässt sich als frühe geschlechtersoziologische Kritik an einer Theorie lesen, die den „lien social“ konstitutiv mit dem „lien sexuel“ verknüpft und gleichzeitig vorgibt, letzteren in der Natur bzw. im Hirn der Menschen, vorgefunden und wahrheitsgetreu wiedergegeben zu haben. In anderen Worten: Die Klassiker der Soziologie waren nicht „sex-blind“, sondern sie legten ihren Vorstellungen über Genese und Organisation von Gesellschaft immer auch eine Ordnung der Geschlechter zugrunde.¹³⁶ Comte selbst hielt das Geschlechterverhältnis für eine der grundlegendsten Frage der Soziologie. Er entzog es aber gerade der gesellschaftstheoretischen Analyse dadurch, dass er es in die soziale Statik verortete. Die Soziologie ist, so liesse sich zugespitzt sagen, für diejenigen Phänomene und Räume zuständig, in denen die Frau abwesend ist oder doch zumindest nichts zu suchen hat. Nur wo die Frau nicht ist, forscht der Soziologe, denn wo die Frau zu sein hat – in der Familie –, herrscht nicht Gesellschaftlichkeit, sondern „Innigkeit“.

So sind nicht die vielzitierten blinden Flecken verantwortlich für das Verschwinden der Frau aus dem Gegenstand und dem Diskurs der Soziologie. Vielmehr ist dieses Verschwinden ein „Hinausdefinieren“ und als solches konstitutiv für die Grundlegung der Wissenschaft und ihres Forschungsfeldes. Die Frau sollte auch im späteren soziologischen Diskurs nicht eigentlich „verschwinden“, sondern als das Andere immer präsent bleiben. Sie sollte die Grenze zwischen

¹³⁶ Sydie 1987, 172.

Gemeinschaft und Gesellschaft markieren, die Statik von der Dynamik unterscheiden und die Familienlehre von der Gesellschaftslehre abgrenzen. D'Héricourt hatte auf diese Implikation des comteschen Gesellschaftsentwurfes hingewiesen: Comte hatte die Frau nicht vergessen, sie fiel nicht dem „oubli“, sondern einer am Schreibtisch entworfenen „annihilation sociale“ anheim.

3.2. Im Frack des Auguste Comte: Pierre Joseph Proudhon

*Mal armé pour la défense, plus mal armé peut-être pour l'attaque, vous voudriez bien échapper.
(Jenny P. d'Héricourt an Pierre-Joseph Proudhon, 1860)*

1860 erklärte d'Héricourt dem führenden Theoretiker der west- und südeuropäischen Arbeiterbewegung, Pierre Joseph Proudhon, den Krieg: „Eh bien! Monsieur Proudhon, vous avez voulu la guerre avec les femmes!... Guerre vous aurez.“¹³⁷ Dieser Ankündigung war bereits ein längerer Disput in der *Revue philosophique et religieuse* vorausgegangen, den d'Héricourt in *La femme affranchie* vollständig abdruckte. Die Auseinandersetzung mit Proudhon kann als Weiterführung der Comte-Kritik gelesen werden. D'Héricourt verwies denn auch im Kapitel über Comte auf ihre Kritik an Proudhon: „Ce que nous aurions à en dire, sera plus utilement placé dans l'article consacré à M. Proudhon qui a largement puisé dans la doctrine de M. Comte.“¹³⁸ Proudhon habe sich, was die Theoretisierung des Geschlechterverhältnisses betreffe, den „frac disgracieux d'Auguste Comte“¹³⁹ übergezogen. Dasselbe gelte für Jules Michelet: „Le livre de M. Michelet et les deux études de M. Proudhon sur la femme ne sont que deux formes d'une même pensée. La seule différence qui existe entre ces messieurs, c'est que le premier est doux comme miel et le second amer comme absinthe. Et cependant j'aime mieux le brutal que le poète, parce que les injures et les coups révoltent et font crier: liberté! liberté! tandis que les compliments endorment et font supporter lâchement les chaînes.“¹⁴⁰ Die Theorien der Autoren Comte, Proudhon und Michelet unterschieden sich nur in der Intonation: Michelet poetisiere das Ideal der positivistischen Frau, Proudhon stimme dieselbe Melodie auf einer misogynen Klaviatur an.

Pierre Joseph Proudhons Variante der Geschlechterordnung

Proudhon verstand wie Comte die Geschlechterdifferenz als gegeben. Männer und Frauen unterschieden sich etwa in dem Grade, in welchem verschiedene Tiergattungen differierten. Die Frau sei nicht nur vom Manne verschieden, sondern sie sei ihm in jeder Hinsicht minderwertig. Die Minderwertigkeit der Frau ergebe sich aus einem biologischen Mangel. Der Frau fehle das sper-

¹³⁷ LFA I, 162.

¹³⁸ LFA I, 122.

¹³⁹ LFA I, 203.

¹⁴⁰ LFA I, 94. Vgl. zur Kritik an Michelet: LFA I, 91-109.

mienproduzierende Organ und analog dazu die Fähigkeit, Ideen hervorzubringen: „La femme est un DIMINUTIF de l’homme à qui il manque un organ pour devenir autre chose qu’un éphèbe.“¹⁴¹ Aus diesem organischen Mangel schloss Proudhon auf ein intellektuelles und moralisches Defizit der Frau. Die Qualität der Geschlechterdifferenz lässt sich arithmetisch ausdrücken: „Puisque dans l’action économique, politique et sociale, la force du corps et celle de l’esprit concourent ensemble et se multiplient l’une par l’autre, la valeur physique et intellectuelle de l’homme sera à la valeur physique et intellectuelle de la femme comme 3 x 3 est à 2 x 2, soit 9 à 4 [...]. Au point de vue moral comme au point de vue physique et intellectuel, sa valeur, (*celle de la femme*) est encore comme 2 est à 3. Leur part d’influence comparée entre eux, sera comme 3x3x3 est à 2x2x2, soit 27 à 8.“¹⁴²

Diese Wertdifferenz habe Folgen für die soziale Stellung der Frau und das Geschlechterverhältnis: „Dans ces conditions la femme ne peut prétendre à balancer la puissance virile; sa subordination est inévitable. De par la nature et devant la justice, elle ne pèse pas le tiers de l’homme.“¹⁴³ Im Gegensatz zum Mann sei die Frau kein soziales Wesen, weil Vergesellschaftung die Gleichheit der beteiligten Personen voraussetze: „La liberté est un droit absolu, parce qu’elle est à l’homme comme l’impénétrabilité est à la matière, une condition sine qua non d’existence. L’égalité est un droit absolu, parce que sans égalité il n’y a pas de société.“¹⁴⁴ Genau auf diese Gleichheit habe aber die Frau keinen Anspruch, insofern könne sie keine sozialen Beziehungen eingehen. Auch der zweite Weg zur Vergesellschaftung – produktive und spezialisierte Arbeit – stehe der Frau nicht offen, argumentierte Proudhon, sie sei nämlich allein für die unspezialisierte Tätigkeit der Reproduktion zuständig.

Die Frau entfalte ihre positiven Qualitäten nur unter männlichem Einfluss: „*sans l’homme qui lui sert de révélateur et de verbe, elle ne sortirait pas de l’état bestial.*“¹⁴⁵ In diesem tierischen Zustand verortet Proudhon die unbeeinflusste sogenannte „thetische“ Frau, die erst unter männlicher Leitung zur sogenannten „antithetischen“ Frau wird. Die thetische Frau ist inkompatibel mit dem Mann, während die antithetische Frau das Komplement zum Mann bildet. Seinerseits bleibe der Mann solange unzivilisiert, als ihn keine antithetische Frau komplementär ergänze. Die antithetische Frau inspiriere den Mann, sie veredle, moralisiere und ästhetisiere seine Existenz. Sie verschmilzt mit dem Mann zu einer Einheit, zum menschlichen Androgyn: „La femme n’est ni la moitié, ni l’égale de l’homme, elle est son complément, elle achève de faire de lui une personne; les deux sexes forment l’androgynie humaine!“¹⁴⁶ Die Frau bleibt indes stets der schwächere Teil

¹⁴¹ Proudhon zit. nach: d’Héricourt, LFA I, 167.

¹⁴² Proudhon zit. nach: d’Héricourt, LFA I, 174f.

¹⁴³ Proudhon zit. nach: d’Héricourt, LFA I, 175.

¹⁴⁴ Proudhon zit. nach: d’Héricourt, LFA I, 141. Man beachte die Symbolik: Die Freiheit des Menschen/Mannes macht ihn „impénétrable“, undurchdringlich. Die Frau, die auf diese Freiheit grundsätzlich kein Recht hat, ist penetrierbare und zu penetrierende Masse, sie ist das passive Objekt/Geschöpf des Menschen/Mannes. Sie weist als solches keine feste Grenze gegen aussen auf und verfügt über keinen Schutz vor Verletzung ihrer Integrität.

¹⁴⁵ Proudhon zit. nach: d’Héricourt, LFA I, 170.

¹⁴⁶ Proudhon zit. nach: d’Héricourt, LFA I, 137.

dieser Verbindung und so wird die emotionale Bande immer nur aus der Barmherzigkeit des Mannes gegenüber der Frau bestehen.¹⁴⁷

„l’illusion d’un cerveau malade“: D’Héricourts Kritik an Proudhon

Proudhons Geschlechterordnung gipfelte in der Behauptung: „la femme, *par nature et par destination*, n’est ni *associée*, ni *citoyenne*, ni *fonctionnaire public*.“¹⁴⁸ Mit anderen Worten: die Frau hat keinen Anspruch auf staatsbürgerliche, ökonomische und politische Rechte und folglich keinen Anspruch auf eine gesellschaftliche Existenz. Gegen diese Entgesellschaffung der Frau richtete d’Héricourt ihre Kritik. Selbst wenn sich die Frau so umfassend vom Mann unterscheidet, wie Proudhon dies behauptete, sei damit ihre Entgesellschaffung nicht gerechtfertigt: „Donc il serait vrai que les qualités respectives des sexes diffèrent comme vous le prétendez, que, par cela même qu’elles sont *également* nécessaires à l’oeuvre collective, elles sont *essentiellement* matière à contrat et *équivalentes*.“¹⁴⁹ Gerade wenn die Geschlechter sich in der von Proudhon beschriebenen Weise unterscheiden würden, wären sie auf Kooperation angewiesen und ihre unterschiedlichen Befähigungen bildeten die Grundlage eines Vertrages, der als Austausch spezifischer Leistungen zu verstehen ist: „si la femme seule est inadéquate à sa destinée, l’homme seul est inadéquat à la sienne, et que l’adéquation de l’un et de l’autre se fait par la synthèse de leurs qualités respectives. [...] Il n’est pas besoin d’être bien fort en philosophie, en économie, Monsieur, pour savoir *qu’un contrat quelconque est un aveu d’insuffisance personnelle*; que l’on ne s’associerait pas si l’on pouvait se passer des autres; et qu’en général les contractants ont pour motif de se compléter, sous un certain point de vue, *en mettant la commutabilité où la nature des choses ne l’a pas mise*.“¹⁵⁰ D’Héricourt kehrt die Achse, auf welcher Proudhon die Geschlechter vertikal zwischen Gesellschaft und Nicht-Gesellschaft anordnet, in die Horizontale. Wenn die Frauen fundamental von den Männern differieren, so leisten sie einen Beitrag an die gesellschaftliche Existenz, den die Männer nicht erbringen können, auf den sie aber angewiesen sind. Die geschlechterspezifischen Fähigkeiten wären also Grundlage eines Vertrages und die Geschlechterdifferenz würde nicht Ungleichheit, sondern Gleichheit begründen. In dieser Argumentation ist unschwer das „Gleichheit in der Differenz“-Modell zu erkennen, das im franzö-

¹⁴⁷ Interessant ist, dass Proudhon bezüglich des Körpers ein Differenzmodell vertritt, das um die Mitte des 19. Jahrhunderts eigentlich bereits ausgedient hatte. Die Definition der Frau als nicht kompletter Mann/Mensch, als Diminutiv des Mannes, setzt die beiden Geschlechter als Pole *eines* biologischen Kontinuums. Diese Vorstellung wird abgelöst vom „Zweigeschlechtmodell“, das die beiden Geschlechter als unvergleichbar different, als inkommensurable Gegensätze begreift, die dann komplementär zusammengefügt werden. Proudhon vertritt in seiner Konzeption der Geschlechterbeziehung auch dieses Modell. Die Koexistenz beider Modelle ist nicht einfach ein Widerspruch. Sie schliessen sich im Denken Proudhons nicht aus, weil sie zwei verschiedene Sachverhalte beschreiben: Das Eingeschlechtmodell bestimmt die Definition der Geschlechter und dient der Disqualifizierung der Frau; hier erhält Proudhons Geschlechtertheorie ihre misogynen Note. Das Zweigeschlechtmodell ordnet die komplementären sozialen Sphären Öffentlichkeit-Privatheit. Zum Ein- und Zweigeschlechtmodell vgl. Laqueur 1992.

¹⁴⁸ Proudhon zit. nach: d’Héricourt, LFA I, 127.

¹⁴⁹ LFA I, 193f.

¹⁵⁰ LFA I, 192f.

sischen Feminismus des 19. Jahrhunderts dominierte und um die Jahrhundertwende vor allem in der bürgerlichen Frauenbewegung Deutschlands Hochkonjunktur hatte.¹⁵¹

Es geht d'Héricourt aber weniger darum, diese Argumentation zu unterfüttern, als vielmehr zu zeigen, dass sämtliche Differenzen zwischen Frauen und Männern, die von Proudhon geltend gemacht werden, um die Frau aus der Rechts- und Gesellschaftsordnung auszuschliessen, irrelevant sind. Wenn, wie Proudhon dies behauptete, „*la simple qualité d'être humain*“ Grundlage des Rechts sei und vor dem Recht „*tout ce qui distingue les individus*“¹⁵² verschwinde, so könne nicht im gleichen Atemzug die Geschlechterdifferenz die rechtliche Diskriminierung der Frau rechtfertigen – selbst wenn der Unterschied tatsächlich in der Minderwertigkeit der Frau bestehen würde: „*Il n'y a pas deux justices, il n'y en a qu'une, il n'y a pas deux droits, il n'y en a qu'un, dans le sens absolu.*“¹⁵³ Da Gerechtigkeit sich auf den Menschen bezieht und nur eine Gattung Mensch existiert, kann es nur eine Gerechtigkeit und nur eine davon abgeleitete Rechtsordnung geben.

Diese Argumentation d'Héricourts kann als Anschluss an den abstrakten Individualismus interpretiert werden, der seit der französischen Revolution liberal-demokratische Theorien von links bis rechts prägte.¹⁵⁴ Der abstrakte Individualismus propagiert die Anerkennung natürlicher und universeller Menschenrechte, welche der sozialen Organisation vorausgehen und vom Gesetz zu garantieren sind. Diese Rechte eignen dem Menschen als Individuum, abstrahiert von den Kontexten, Eigenschaften und körperlichen Merkmalen, die ihn von den andern unterscheiden. Das abstrakte Individuum hat kein Geschlecht und gehört keiner Klasse und keiner Rasse an, es ist der „Typ Mensch“. Wenn dieser „Typ Mensch“ näher bestimmt wird, verkehrt sich jedoch die Doktrin des abstrakten Individualismus, artikuliert als System universeller Inklusion, zu einem Ausschlussmechanismus. Genau dies geschah sowohl 1789 wie auch 1848. Der „Typ Mensch“ verlor seine neutralen Umrisse und fand seine Repräsentation im weissen und je nach politischer Couleur zusätzlich besitzenden Mann. Die Frau war das Nicht-Individuum; sie wich von diesem „Typus Mensch“ ab und blieb somit von den Rechten des abstrakten Individuums ausgeschlossen. Es gehört weiter zu den paradoxen Implikationen des abstrakten Individualismus, dass das Individuum sich als solches durch seine Differenz zu andern konstituiert und zugleich aus der Abstrahierung von diesen Differenzen seine Ansprüche auf Rechte bezieht. Die Typisierung des abstrakten Individuums als Mann und der Frau als dessen Abweichung war ein vermeintlicher Ausweg aus dem Dilemma. Wenn die Frau als das Nicht-Individuum, als das Andere des Mannes galt, dann konnte dieser sich in Wahrnehmung der Differenz zur Frau individualisieren, während er gegenüber seinen männlichen ‚Gleichen‘ gerade von dieser Individualität abstrahieren musste. Die Geschlechterdifferenz versicherte den Mann seiner Individualität, die solange gewahrt blieb, wie die Frau im Status des Nicht-Individuums verharrte.

¹⁵¹ Offen 1987c und 1993, Moses 1992. Ein prominenter Vertreter dieser Argumentation war d'Héricourts Zeitgenosse Ernest Legouvé, vgl. Offen 1986 und LFA I, 56-77.

¹⁵² LFA I, 154.

¹⁵³ LFA I, 154f.

¹⁵⁴ Vgl. zu den folgenden Ausführungen über den abstrakten Individualismus: Scott 1994. Vgl. ausserdem zum Ausschluss der Frauen aus dem modernen Liberalismus: Fauré 1991.

D'Héricourt wies auf genau diese Paradoxa des abstrakten Individualismus hin, die Proudhon in geradezu idealtypischer Weise nachvollzog: „Alors vous ne pouvez, en raison de sa faiblesse et même d'une infériorité supposée, exclure la femme de l'égalité de droit: vos principes vous l'interdisent, à moins que vous ne prouviez: *Qu'elle est au dessus ou au dessous de l'espèce humaine, qu'elle n'en fait pas partie; qu'elle est dépourvue de conscience, de justice, de raison; qu'elle ne travaille pas, qu'elle n'exécute pas des travaux spécialisé.* Il est évident, Monsieur, que votre doctrine sur le droit générale est en contradiction avec votre doctrine sur le droit de la femme“¹⁵⁵. Proudhon blieb den Beweis, dass die Frau kein Mensch sei schuldig, er sprach ihr aber genau das ab, was den Menschen auszeichnet, nämlich mentale Fähigkeiten, Gerechtigkeitssinn, Vernunft, Arbeitsvermögen und Individualität. Mit dieser Typisierung, die nach d'Héricourt eine „illusion d'un cerveau malade d'orgueil et de haine pour la femme“¹⁵⁶ ist, schloss Proudhon die Frauen aus dem Typus des rechts- und gesellschaftsfähigen Individuums aus. Er verriet in d'Héricourts Sicht die Postulate von 1789 und 1848; er sei der Feind der Revolution, „qui ose enfin, au nom des principes d'émancipation générale, proclamer l'annihilation sociale et la servitude conjugale de toute une moitié de l'humanité.“¹⁵⁷

Proudhon muss sich die Frage gefallen lassen, inwiefern die Klassifizierung der Gesellschaft in Geschlechter überhaupt gerechtfertigt sei: „Voyons maintenant ce que vaut votre série *homme et femme*. Quant à la reproduction de l'espèce, ils forment série; ceci est hors de conteste. Quant au reste, forment-ils série? Non.“¹⁵⁸ Um diese Behauptung zu belegen und die proudhonschen Geschlechtertypen zu widerlegen, zitiert d'Héricourt zunächst empirische Fakten: „*Si c'était une loi que la femme fût musculairement plus faible que l'homme, la plus forte des femmes serait plus faible que l'homme moins fort: or, les faits démontrent journellement le contraire.*“¹⁵⁹ Tatsächlich ist die stärkste Frau nicht schwächer als der schwächste Mann und sie ist auch nicht, wie Proudhon behauptet, zu lediglich reproduktiver und unspezialisierter Tätigkeit verurteilt: „la femme est un *travailleuse*, c'est-à-dire une productrice d'utilité; elle ne différerait donc de l'homme que par le genre de la production“¹⁶⁰. Frauen wie Männer lassen sich als Individuen nicht unter einen imaginären Typus Frau bzw. Mann subsumieren. D'Héricourt zog das Fazit „votre série est fausse, puisque les faits la détruisent“¹⁶¹ und kritisierte in einem weiteren Schritt das methodisch unzulässige Vorgehen Proudhons: „Vous avez choisi quelques hommes remarquables; et, par un procédé d'abstraction commode, vous avez vu en eux *tous* les hommes, même les crétins; vous avez ensuite pris quelques femmes, sans tenir compte le moins du monde des différences de culture, d'instruction, de milieu, et vous les avez comparées aux hommes éminents, avec le soin d'oublier celles qui vous auraient gêné; puis, concluant du particulier au général, créant deux *entités*, vous avez conclu.“¹⁶² Durch Abstraktion von kulturellen, bildungs-

¹⁵⁵ LFA I, 151f.

¹⁵⁶ LFA I, 176.

¹⁵⁷ LFA I, 166.

¹⁵⁸ LFA I, 155.

¹⁵⁹ LFA I, 155.

¹⁶⁰ LFA I, 210.

¹⁶¹ LFA I, 155.

¹⁶² LFA I, 156.

mässigen und sozialen Unterschieden habe Proudhon in induktivem Vorgehen aus einzelnen Frauen und Männern den Typus Frau und den Typus Mann gewonnen. Er generalisiere Ausnahmen, um ihnen dann alle Individuen des Typs zu subsumieren und die Gesellschaft in zwei Geschlechter zu klassifizieren.

Diese Generalisierung sei rational nicht zu begründen, oder wie d'Héricourt Michelet gegenüber anmerkt: „généraliser *quelques* faits, sans tenir compte de milliers de faits plus nombreux qui les contredisent, ce n'est pas faire de la science, mais de la métaphysique poétique“¹⁶³. Proudhon müsste dies wissen, schliesslich habe er sich selbst gegen derartige Vorgehen immer verwahrt, bemerkt d'Héricourt: „singulière manière de raisonner, en vérité. Vous êtes tombé dans la manie d'imposer des règles à la nature au lieu d'étudier les siennes, et vous avez mérité que je vous applique vos propres paroles: 'La plupart des aberrations et chimères philosophiques sont venues de ce qu'on attribue aux séries logiques *une réalité qu'elles n'ont pas; et l'on s'est efforcé d'expliquer la nature de l'homme par des abstractions.*'“¹⁶⁴ Gemessen an seinen eigenen Kriterien erweist sich Proudhons Geschlechtertheorie als „aberration philosophique“.

Dass Proudhon wider besseren Wissens gegen die „méthode rationnelle“¹⁶⁵ verstösst, hat Gründe; die „aberration“ ist keine zufällige Nachlässigkeit. Mit der Generalisierung der Geschlechtertypen werde nämlich, so d'Héricourt, die Vormachtstellung des einen Geschlechtes und die Unterwerfung des andern begründet: „C'est donc une dérision d'établir le droit de prépotence d'un sexe d'après des qualités qui, d'une part, ne sont pas chez chacun de ses membres, et de l'autre se trouvent souvent à un plus haut degré dans le sexe qu'on prétend soumettre.“¹⁶⁶ Offensichtlich beschrieben die Geschlechtertypen nicht die soziale Realität, sondern sie lieferten normative Vorgaben zur Etablierung gesellschaftlicher Ungleichheit. D'Héricourt entlarvte die Geschlechtertypen Proudhons als die Konstrukte, die den abstrakten Individualismus in ein Ausschlussprinzip verkehrten und als solche eine Funktion von Herrschaft waren.

Auch in dieser Auseinandersetzung folgte d'Héricourt ihrem Kontrahenten aufs naturwissenschaftliche Terrain: „Avant de choisir pour preuves de vos assertions des faits anatomiques et physiologiques, consultez un médecin instruit: voilà ce que vous conseille non seulement ma *sagacité obstétricale, mais aussi ma sagacité médicale.*“¹⁶⁷ Weder Proudhons Ausführungen über die Gebärmutter, noch seine Erläuterungen des spermien- und ideenproduzierenden Organs seien dem Stand des biologischen Wissens adäquat. Wo Proudhon naturwissenschaftlich argumentieren wolle, lege er lediglich seine physiologische Unkenntnis dar: „Vous avez pris naïvement le scalpel de votre imagination pour celui de la science.“¹⁶⁸ Die Natur, die Proudhon Instanz für seine Geschlechterordnung sein sollte, sei nichts anderes als seine Phantasie. Seine biologischen Argumente seien nicht verifizierbar: „Pour prouver que la femme n'est qu'un mâle

¹⁶³ LFA I, 99.

¹⁶⁴ LFA I, 156.

¹⁶⁵ LFA I, 96.

¹⁶⁶ LFA I, 194.

¹⁶⁷ LFA I, 153.

¹⁶⁸ LFA I, 154.

imparfait, il faudrait établir par des faits, que l'homme auquel on retranche la virilité, voit se développer en lui les organes propres à la femme; devient apte à la conception, à la gestation, à l'accouchement, à l'allaitement. Or je n'ai jamais appris qu'aucun gardien du sérail se fut transformer en odalisque; et vous, mon Maître?¹⁶⁹ Wenn der Mann nur durch sein männlichkeitskonstituierendes Organ Mann wäre, so müsste er zur Frau degenerieren, wenn er kastriert würde. D'Héricourt dekonstruierte Proudhons Kausalzusammenhang zwischen dem männlichen Organ und der sozial überlegenen Position des Mannes und entzog damit der proudhonschen Geschlechtertheorie ihre Legitimation in der Natur. Die Geschlechter differierten zwar biologisch, da ihr Beitrag zur Reproduktion ein anderer sei, alle andern Unterschiede zwischen Männern und Frauen seien aber vorläufig der Kultur, der Erziehung und dem Milieu zuzuschreiben. Genau von diesen Faktoren abstrahiere Proudhon, um seinen Typus der organisch, intellektuell und moralisch minderwertigen Frau zu begründen. Proudhon habe nicht einmal daran gedacht, die Ableitung charakterlicher Eigenschaften und sozialer Rollen aus dem biologischen Geschlecht zu verifizieren: „Il s'agissait donc, pour convaincre vos lecteurs de la vérité de vos affirmations, d'établir que *les deux sexes sont soumis aux mêmes exercices du cerveau, aux mêmes excitants*, et que, malgré cette identité d'éducation, la femme reste constamment inférieure. Avez-vous fait cette preuve? Y avez-vous même songé? Non. Car si vous y aviez songé, votre thèse était coulée à fond, puisque vous auriez été obligé de vous avouer que l'homme et la femme ne peuvent se ressembler¹⁷⁰. Nur unter gleichen Bedingungen wäre eine „natürliche“ Minderwertigkeit der Frau zu beweisen. Dieser Beweis geriete aber, d'Héricourt nimmt das Resultat vorweg, zur Falsifizierung der Theorie Proudhons. Nicht das biologische Geschlecht sei verantwortlich für eine faktische Minderwertigkeit der Frau, sondern eine Erziehung, welche die Ungleichheit der Geschlechter zum Ziel habe: „ces gymnastiques diamétralement opposées, l'une tendant à développer l'être, à l'ennoblir, l'autre à l'abaisser, à l'imbécilifier [...]. Je serais curieuse de savoir, Monsieur, ce que seraient vos mâles s'ils étaient soumis au même système que nous.“¹⁷¹

Die Geschlechtertypisierung, so d'Héricourt weiter, äussere sich in einer geschlechterspezifischen Erziehung, welche die Frauen zu den minderwertigen Wesen heranbilde, die sie angeblich natürlicherweise seien. Daraus könne kein prinzipieller Ausschluss der Frau aus der Rechts- und Gesellschaftsordnung begründet werden, denn die Frauen hätten wie die Männer das Potential, sich zu entwickeln. D'Héricourt unterläuft die proudhonsche Argumentation, indem sie die Geschlechtertypen dort, wo sie real vorkommen, als anerzogene ausweist und sie dort, wo sie theoretisch formuliert werden, als normative Vorgaben entlarvt.

Die Geschlechtertheorie Proudhons funktioniert als Inversion des abstrakten Individualismus und trägt dessen Widersprüche in sich: „il est évident, Monsieur, que votre doctrine sur le droit général est en contradiction avec votre doctrine sur le droit de la femme; il est évident que vous êtes très inconséquent et que, quelque habile que vous soyez, vous ne pouvez sortir de cet

¹⁶⁹ LFA I, 177.

¹⁷⁰ LFA I, 178f.

¹⁷¹ LFA I, 180.

embarras.“¹⁷² Die Listen des paradoxalen abstrakten Individualismus waren indes lange erfolgreich. Auch wenn die Frau nicht als nicht-Mensch deklariert wurde, konnte der Mensch/homme lange als Mann/homme gedacht werden. Proudhon widerstand wie viele andere dem Dilemma. Was d’Héricourt als Vorwurf formulierte, erweist sich im Nachhinein als geradezu prophetisch: „Homme terrible, vous serez donc toujours inconséquent, toujours en contradiction avec vous-mêmes et avec les faits!“¹⁷³ D’Héricourt gab den Rekurs auf den abstrakten Individualismus aber selbst nicht preis: „Où vous êtes fantasque, contradictoire, j’en appelle moi, *femme*, à la logique. Où vous manquez de méthode, moi, *femme*, j’emploie la méthode scientifique et rationnelle. Où vous démentez vos propres principes, j’en appelle à ces mêmes principes pour vous juger et vous condamner. Lequel de nous deux, Monsieur, est le plus raisonnable et le plus rationnel?“¹⁷⁴ Der Fehler lag nicht im Prinzip, sondern in der Anwendung, die das Prinzip pervertierte. Das Prinzip an sich erachtete d’Héricourt als richtig und sie klagte seine konsequente Realisierung ein, indem sie die Gleichheit aller vor dem Recht verlangte. Die gerechte Rechtsordnung kennt keine Geschlechter, sondern nur Menschen, die sich individuell unterscheiden.¹⁷⁵ Ausgehend von diesem Grundsatz wird die Geschlechterdifferenz irrelevant: „*Devant le droit*, l’homme et la femme *sont égaux*, soit qu’on admette l’égalité de facultés, soit qu’on la repousse.“¹⁷⁶ Die Tatsache, dass Frauen und Männer vor dem Recht primär menschliche Individuen sind, schreibe der Gesellschaft eine Regelung der Sozialbeziehungen vor, die diesen Sachverhalt respektiere: „La reconnaissance et le respect de l’autonomie individuelle dans le plus infime des êtres humains, aussi bien que dans l’homme et la femme de génie, telle est la loi qui doit présider aux relations sociales“¹⁷⁷.

Genau dieses Gesetz sieht d’Héricourt in Proudhons Ideal von der Geschlechterbeziehung übergangen. Wenn die Paarbeziehung als „soziales Androgyn“ gelebt werde, bedeute dies letztlich, dass die Frau in der Liebesbeziehung zum Mann aufgehe und von allen Bindungen zur Gesellschaft abgeschnitten werde: „Votre notion du couple ou de l’androgynie, au fond une seule et même chose, tend fatalement à l’asservissement de mon sexe: quand, par une métaphore, une fiction l’on a fait de deux êtres doués chacun d’une volonté, d’un libre arbitre et d’une intelligence à part, une seule unité; *dans la pratique sociale*, cette unité se manifeste par une seule intelligence, une seule volonté, un seul libre arbitre; et l’individualité qui prévaut dans notre monde, est celle qui est douée de la force du poignet: l’autre est annihilée, et le droit donné au couple n’est en réalité que le droit du plus fort. L’usage que fait M. Proudhon de l’androgynie devrait vous guérir de cette fantasie-là“¹⁷⁸. Im Rahmen der gegenwärtigen Moral und Gesetzgebung, die den Mann gegenüber der Frau strukturell privilegieren, muss die Vereinigung der Ge-

¹⁷² LFA I, 151f.

¹⁷³ LFA I, 154.

¹⁷⁴ LFA I, 219.

¹⁷⁵ Auch d’Héricourt typisiert ihrerseits „den Menschen“ und liefert damit potentielle Ausschlusskriterien. Als Mensch galt ihr jedes Wesen, das über „intelligence, volonté, libre-arbitre, aptitudes divers“ (LFA II, 43) verfügte. Vgl. unten Kapitel 4.1.

¹⁷⁶ LFA I, 160.

¹⁷⁷ LFA I, 155.

¹⁷⁸ LFA I, 222f.

schlechter auf Kosten der Frau gehen. Nochmals macht d'Héricourt hier deutlich, dass in diesem Modell allein die männliche Individualität existiert, während die Frau als das Nicht-Individuum in einer nur relativen Existenz aufgeht. Diese Vorstellung vom Geschlechterverhältnis sei so fiktiv wie die Geschlechtertypen, denn die Individualität eines Menschen löse sich in der Beziehung zu einem andern nicht auf: „L'Androgyne, par définition, est un être réunissant les deux sexes. Or, le mariage ne fait point de l'homme et de la femme *un seul être*; chacun d'eux conserve son individualité; donc votre Androgyne humanitaire ne vaut pas la peine d'être discuté: ce n'est qu'une fantaisie.“¹⁷⁹ Die Androgynität könne sich faktisch nie realisieren, weil sie eine grundlegende anthropologische Tatsache ignoriere: „Où la nature a mis deux *extériorités*, deux volontés, elle dit deux unités, deux entiers, non pas un, ni deux *demies*; l'arithmétique de la nature ne peut être détruite par les fantasmes de l'imagination.“¹⁸⁰

Fazit: Frauen, Männer, Individuen

D'Héricourts Fazit fällt vernichtend aus: „Votre théorie, si théorie il y a, n'est qu'un tissu de paradoxes; vos prétendus principes *sont démentis par les faits*; vos conséquences *sont également démenties par les faits*; vous *affirmez* comme un révélateur, mais vous *ne prouvez jamais* comme doit le faire un philosophe. Il y a tellement d'ignorance et de sottise métaphysique dans tout ce que vous dites, que j'aime mieux vous croire de *mauvaise foi*, que d'être obligée de vous prendre en dédain.“¹⁸¹ Proudhon verweigere der Frau das Recht auf gesellschaftliche Existenz mit einer Begründung, die empirisch unzulässig und methodisch unhaltbar sei. Diese Begründung, so zeigt ihre Kritik, besteht darin, die Frau in Abgrenzung zum Mann als Repräsentanten des rechtsfähigen abstrakten Individuums zu definieren. D'Héricourt entlarvt diese Definition als normatives Konstrukt, das nur vermeintlich in der Natur der Menschen beschlossen liegt. Proudhons Behauptung, die Frau habe kein Recht auf Individualität, weil sie die Fähigkeit zur Individualisierung nicht besitze, wird durch ihre Kritik als ideologische Verzerrung deutlich. Diese Verzerrung verschleierte die Widersprüche, die d'Héricourt in Proudhons Argumentation aufdeckt und die zur Verkehrung des abstrakten Individualismus gehören.

D'Héricourts Kritik macht deutlich, inwiefern das Geschlechterverhältnis in Proudhons Antwort auf die zentrale Problemstellung des gesellschaftstheoretischen Denkens eingelassen war. Wenn seit Smith die Andersheit des anderen Sozialität erst möglich macht, so sind es in den Gesellschaftstheorien Comtes und Proudhons lediglich die Männer, die gesellschaftsfähig sind. Weil die Männer allein sich in Abgrenzung zu den Frauen individualisieren können, begründen sie Gesellschaft unter sich. Die Inversion des abstrakten Individualismus bedeutet nicht nur, dass die Frauen von den Rechten, sondern auch, dass sie von der Gesellschaft ausgeschlossen werden. Der Mann konstituiert sich als gesellschaftsfähiges Individuum in Abgrenzung zum Nicht-Indi-

¹⁷⁹ LFA I, 205.

¹⁸⁰ LFA I, 138.

¹⁸¹ LFA I, 175.

viduum Frau und bezieht den Anspruch auf Rechte durch die Abstraktion von den Differenzen unter Männern. Weil die Frau unproduktiv, unspezialisiert und nicht-individuell ist, partizipiert sie nicht an Rechten und auch nicht an der Gesellschaft.

Die Vorstellungen Proudhons haben also keinen anderen Sinn und Zweck, als die „annihilation sociale“ der Frau theoretisch festzuschreiben. D’Héricourt analysierte diese Argumentationsstrategie und unterlief sie, indem sie die Gleichheit der Frau vor dem Recht und ihren Anspruch auf eine gesellschaftliche Existenz nicht mit der Gleichwertigkeit ihrer Fähigkeiten begründete, sondern mit der Behauptung, dass auch die Frau ein Individuum sei und dass auch ihre Individualität irreduzibel sei. Daraus ergibt sich dann die ganz andere Antwort d’Héricourts auf die geschilderte Problemstellung des gesellschaftstheoretischen Diskurses. Diese Antwort soll im 4. Kapitel ausgeführt werden.

3.3. „de classer l’homme et la femme séparément“: Theorie und Wirklichkeit der Geschlechterdifferenz

Rechte und Funktionen: Die Ausreden der inkonsequenten Theoretiker

D’Héricourt kritisierte Proudhon als exemplarischen Fall. So wie er argumentierten viele „adversaires de l’Émancipation des femmes, pour nier l’égalité des sexes devant le Droit“¹⁸². Nicht im eigentlichen Sinne konservativen Theorien galten ihr Interesse und ihre Kritik, sondern den „novateurs modernes“ (Jenny P. d’Héricourt), denjenigen Theoretikern, die sich als Erben der revolutionären Freiheitsdoktrin verstanden und gleichzeitig die Frauen zu Minderwertigkeit und Gehorsam verurteilten. D’Héricourt fasste deren Begründungen idealtypisch zusammen: Die Frau, so werde argumentiert, sei intellektuell und physisch schwächer, sie erfülle untergeordnete Funktionen, sei weniger an der industriellen Produktion beteiligt, habe einen Charakter, der sie von gesellschaftlich-öffentlichen Funktionen ausschliesse, sie gehöre vollständig dem häuslichen Leben an und ihre Berufung sei es, Mutter, Hausfrau und Erzieherin zu sein, sie werde von ihrem Mann ernährt, beschützt und rechtlich vertreten und schliesslich fehlten ihr Zeit und Fähigkeit, gewisse Rechte auszuüben.¹⁸³ In einer Reihe von Syllogismen zeigte d’Héricourt auf, dass die Vertreter solcher Argumentationen wie Proudhon verfahren. Sie definierten die Eigenschaften des Typs Frau derart, dass sie vom Typ des berechtigten Individuums abwichen. Dabei verstrickten sie sich in den Widerspruch, dass sie für den Ausschluss der Frau genau diejenigen Kriterien – nämlich die Fähigkeiten – anwandten, von welchen sie zuvor abstrahiert hatten, um die Gleichheit der Männer/Menschen zu begründen. Es stelle sich heraus, so d’Héricourt, dass letztlich die blanke Geschlechterdifferenz und nicht – wie behauptet – die „identité d’espèce“¹⁸⁴ Kriterium für die Partizipation an Rechten sei: „Il se trouve que vous reconnaissez le Droit aux

¹⁸² LFA II, 33.

¹⁸³ LFA II, 33f.

¹⁸⁴ LFA II, 43.

qualités et fonctions, *parce qu'on est homme*, et que vous cessez de le reconnaître dans le même cas, *parce qu'on est femme*.¹⁸⁵

Die „novateurs modernes“ setzten „droit“ und „fonction“¹⁸⁶ ineins, wenn sie der Frau das Recht mit der Begründung absprachen, sie könne nur spezielle Funktionen erfüllen. Indes, so d'Héricourt, seien Recht und Funktion klar zu differenzieren: „Marquons d'abord la différence profonde qui existent entre le droit et la fonction [...]. Le *Droit* est la condition *sine qua non* du développement et des manifestations de l'être humain: il est absolu, général pour toute l'espèce, parce que les individus qui la composent, doivent légitimement pouvoir se développer et se manifester.“¹⁸⁷ Das Recht ist absolut, es kennt keine Differenzen unter den Menschen. Funktionen hingegen sind individuell: „La *Fonction* est l'emploi des facultés de l'individu en vue d'un but utile à lui-même et aux autres: la fonction est donc une production d'utilité et, en dernière analyse, la manifestation des aptitudes prédominantes chez chacun de nous, soit naturellement, soit par suite de l'éducation et de l'habitude.“¹⁸⁸ Das Recht ist Bedingung dafür, dass die Menschen sich durch die Anwendung ihrer Fähigkeiten nützlich betätigen können.

„les procédés par grand écart“: Die Konstruktionen der Geschlechtertheorien

Die Klassifikation der Gesellschaft in zwei Geschlechter mit unterschiedlichen Funktionen habe, so d'Héricourt, Tradition und sei bisher auch insofern erfolgreich gewesen, als sie über soziale Realitäten hinwegzutäuschen vermochte: „Les hommes, et les femmes à leur suite, ont jugé convenable jusqu'ici de classer l'homme et la femme séparément; de définir chaque type, et de déduire de cet idéal les fonctions propres à chaque sexe. Ni les uns ni les autres ont voulu voir que des faits nombreux démentent leur classification.“¹⁸⁹ Diese Klassifikationen hätten keinen Realitätsbezug bzw. seien die Grundlagen für eine solche Theoriebildung gegenwärtig nicht vorhanden. Deshalb wolle sie nicht in das Konzert der Geschlechtertheorien einstimmen: „Me croyez-vous un homme pour exiger de moi l'abus de l'*a priori*, et les procédés par grand écart et à coups de sabre?“¹⁹⁰ Nur um zu zeigen, dass es ihr nicht an der Fähigkeit zur Theoriebildung mangle, werde sie vier Theorien über die „Natur der Frau“ präsentieren. Die Bedeutung dieser Demonstration liegt indes weniger im Nachweis ihrer Fähigkeiten, als vielmehr darin, dass d'Héricourt mittels einer parodistischen Nachahmung der Geschlechtertheoretiker deren Theorien ad absurdum führt und sie so als willkürliche Konstruktionen entlarvt.

¹⁸⁵ LFA II, 45.

¹⁸⁶ LFA II, 101.

¹⁸⁷ LFA II, 101.

¹⁸⁸ LFA II, 101f. D'Héricourt zählt folgende Funktionen auf: wissenschaftliche und philosophische, industrielle, künstlerische, bzw. kunsthandwerkliche, erzieherische, medizinische, sicherheitsgarantierende, juristische, ökonomische (Tausch und Zirkulation), administrative und exekutive, legislative, solidarische und sozialpolitische. Dies sei nur eine „classification très imparfaite et insuffisante“ (LFA II, 102). Die Gesellschaft verfüge über all diese Funktionen, weil sie alle nötig habe: „La société, ayant besoin de toute espèce, a des fonctions de toute nature et de portée diverse.“ (LFA II, 102). Vgl. dazu unten Kapitel 4.

¹⁸⁹ LFA II, 102.

¹⁹⁰ LFA II, 103.

In der ersten Theorie reduziert d'Héricourt die Geschlechterdifferenz auf den unterschiedlichen Beitrag zur Reproduktion. Alle übrigen physischen und psychischen Funktionen seien nicht geschlechtsspezifisch, weil sie nicht vom Reproduktionsapparat, sondern vom Hirn abhingen. Das Hirn weise aber in seiner Grösse, seiner Zusammensetzung und seiner Struktur grundsätzlich keine signifikanten geschlechtsspezifischen Dispositionen auf. Da körperliche Organe sich je nach Übung entwickeln oder zurückbilden könnten, seien allfällige Unterschiede zwischen Frauen- und Männerhirnen allein auf „la gymnastique éducationnelle, les moeurs, les préjugés, les habitudes imposées“¹⁹¹ zurückzuführen: „d'où il résulte que les différences constatées empiriquement ne sont nullement le résultat de la nature, mais celui des causes accidentielles qui les ont produites.“¹⁹² Abgesehen von ihrem Beitrag zur Reproduktion seien die beiden Geschlechter identisch.

In einer zweiten Theorie entwirft d'Héricourt die Vorstellung einer Psyche wie Physis vollständig durchdringenden Geschlechterdifferenz. Diese Differenz begründe geschlechtsspezifische Rollen und eine hierarchische Ordnung unter den Geschlechtern: „ils doivent se subordonner l'un à l'autre en raison de leur excellence relative; et nous prenons pour pierre de touche de leur valeur respective la destinée de l'espèce.“¹⁹³ D'Héricourt griff damit das Kriterium auf, das von den „novateurs modernes“ in der Regel angeführt wurde, um die Minderwertigkeit der Frau zu belegen, wandte es aber genau gegensätzlich an: „nous constatons d'une manière générale que l'homme n'est qu'une femme enlaidie sous tous les rapports; nous constatons en second lieu qu'il est bien plus animal que la femme, puisque son système pileux est plus développé et qu'il respire de plus bas; en sorte qu'il est très évidemment un intermédiaire entre la femme et les grandes espèces de singes.“¹⁹⁴ Dagegen sei die Frau die Schöpferin und Bewahrerin der Menschheit: „La femme seule renferme et développe le germe humain; elle est créatrice et conservatrice de la race.“¹⁹⁵ Da sie den menschlichen Keim in sich trage, verfüge auch sie allein über die intellektuellen und moralischen Keime bzw. über intellektuelle und moralische Fähigkeiten. Es ist Proudhons Argumentation, die d'Héricourt hier umwertet und die ihr nebenbei auch dazu dient, diesen Theoretiker mit seinen eigenen Waffen zu schlagen: „l'homme n'est propre qu'à construire des paradoxes et à se perdre dans l'abîme métaphysique“¹⁹⁶. D'Héricourt führt die Umwertung konsequent zu dem Ende, das sie andernorts als „strategisches“ Ziel Proudhons identifiziert hatte: „C'est vraiment à la femme seule qu'est dû le progrès social“¹⁹⁷. Angesichts dieser natürlichen Gegebenheit müsse der Mann einsehen, dass seine Unterordnung notwendig sei: „Est-ce à dire que la femme doive opprimer l'homme? Non certes; elle méconnaîtrait les services rendus et faillirait à sa douce nature; mais elle lui fera comprendre que *sa gloire est d'obéir*, de se subordonner à l'autre sexe, parce qu'il est moins parfait, et que ses

¹⁹¹ LFA II, 104.

¹⁹² LFA II, 104.

¹⁹³ LFA II, 104.

¹⁹⁴ LFA II, 105.

¹⁹⁵ LFA II, 105.

¹⁹⁶ LFA II, 105.

¹⁹⁷ LFA II, 106.

qualités ne sont plus nécessaires au bien général.“¹⁹⁸ Die Strukturlogik dieser Theorie verfährt in drei Schritten. Sie lässt erstens Differenz mit Ungleichwertigkeit zusammenfallen. Zweitens leitet sie Verhaltensweisen und Fähigkeiten aus biologischen Differenzen ab und drittens bestimmt sie den Wert der Geschlechter als ungleich hinsichtlich ihres Beitrages zur Entwicklung der Menschheit.

In einer dritten Theorie stellt d’Héricourt die Geschlechterdifferenz überhaupt in Frage: „Toute classification de l’espèce humaine est une pure création subjective, c’est à dire qui n’a de raison d’être que dans la forme donnée à la perception par l’intelligence“¹⁹⁹. Tatsächlich existiere keine Klassifikation jenseits der Wahrnehmung: „La vérité est que pas un être humain ne se ressemble; qu’il y a autant d’hommes et de femmes différents que d’hommes et de femmes pour composer l’espèce.“²⁰⁰ Die Natur hasse Wiederholung und Identität, sie schaffe nur Individuen. Klassifizierungen existierten demnach nur mental, „au nom de cette autre chose qui n’existe que dans notre cerveau malade: le genre, la classe!“²⁰¹. Diese Manie zur Klassifikation stehe in schlechten Diensten, sie diene nämlich allein der verhängnisvollen Teilung der Menschheit in Stände oder Klassen, Rassen und Geschlechter und damit der Produktion gesellschaftlicher Ungleichheit: „N’est-ce pas encore grâce à elles que le roi et le sujet, le maître et le serf, le blanc et le nègre, l’homme et la femme se démoralisent par l’oppression, l’injustice, la cruauté d’une part; la ruse, la bassesse, la vengeance de l’autre?“²⁰² Soziale Ungleichheiten führten bei den Unterdrückten und Diskriminierten ebenso zu Korruption wie bei den Unterdrückern und Privilegierten. Eine Gesellschaft, die sich in Stände, Klassen, Rassen und Geschlechter strukturiert, pervertiert sich selbst: „Est-ce que le mal et le malheur ne sont pas partout, parce que l’inégalité, fille de classifications insensées, est partout?“²⁰³ D’Héricourt lässt diese Theorie in die Forderung nach gleichen Rechten und Bedingungen einmünden. Harmonie entstehe dann, wenn jedes Wesen nach seinem eigenen Gesetze handeln könne. Die Menschheit verfüge über eine prästabilisierte Ordnung, die sich in der uneingeschränkten Konkurrenz zwischen den individuellen Fähigkeiten realisiert. Klassifikationen, so das Fazit dieser „*théorie nominaliste*“²⁰⁴ seien folglich nicht nur falsch, sondern auch ungerecht und sie schadeten der ganzen Menschheit.

In einer vierten Theorie präsentiert d’Héricourt die beiden Geschlechter als zwar vollumfänglich verschieden, aber gleichwertig. Da alle Organe eines Organismus aufeinander einwirkten, differenziere der Reproduktionsapparat den Rest des Körpers geschlechtsspezifisch. Es entstünden die „différences organiques que la sexualité fait subir à l’homme et à la femme.“²⁰⁵ So unterscheiden sich die Nervensysteme, das motorische System, das Zellgewebe und die Hirn- und Atmungssysteme der beiden Geschlechter. Die Frau hat empfindsame Nerven, ein unterentwickeltes Kleinhirn, weniger kompakte Knochen und Muskeln etc. Diesen organischen Diffe-

¹⁹⁸ LFA II, 107.

¹⁹⁹ LFA II, 107.

²⁰⁰ LFA II, 107.

²⁰¹ LFA II, 108.

²⁰² LFA II, 108.

²⁰³ LFA II, 109.

²⁰⁴ LFA II, 110.

²⁰⁵ LFA II, 110.

renzen korrespondierten intellektuelle und moralische Unterschiede: ihr empfindsames Nervensystem mache sie den Eindrücken leichter zugänglich, ihre körperliche Schwäche begründe sowohl List als auch Bedürfnis nach Schutz, ihre Mütterlichkeit mache sie zur Feindin des Kampfes und der Zerstörung und verleihe ihr den Sinn fürs Konkrete, die Liebe zum Schönen und das Mitleid für die Schwachen. Derart, so d'Héricourt, stellten die meisten Theoretiker die Frau dar und sie leiteten daraus ab, dass die Frau nur Liebende, Mutter und Hausfrau sein könne. Diese Ableitungen, so d'Héricourt, seien nicht zwingend; die hier geschilderte Geschlechterdifferenz könne auch anders gedeutet werden. Da die Frau konkret denke und scharf beobachte, eigne sie sich zu wissenschaftlicher und philosophischer Tätigkeit. Sie korrigiere den männlichen Abstrahierungsdrang und schaffe so jede Ontologie aus der Welt; sie verstehe Hypothesen als die nur vorläufigen Erkenntnisse, die sie seien, und sie lege dar, dass Generalisierungen unzulässig seien: „nous aurons ainsi une véritable philosophie, de vraies sciences humaines, parce qu'elles porteront l'empreinte des deux sexes.“²⁰⁶ In ähnlicher Weise perfektioniere die Frau gerade durch ihre geschlechtsspezifischen Anlagen alle gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen, wie etwa die Güterproduktion, die Berufsausbildung, die Medizin, die Rechtsetzung und -sprechung, den Strafvollzug, die öffentliche Verwaltung und die Aussenpolitik.

Ausgehend von denselben Prämissen, die den Männern dazu dienten, die Frau von öffentlichen gesellschaftlichen Funktionen auszuschliessen, verortet d'Héricourt die Frau ganz anders: „la femme placée partout à côté de l'homme, excepté dans les rudes travaux dont les machines vous dispenseront vous-mêmes, et dans les institutions militaires qui disparaîtront un jour selon tout probabilité.“²⁰⁷ D'Héricourt folgt in dieser Umwertung der „Gleichheit in der Differenz“-Argumentation.²⁰⁸ Gerade weil die Geschlechter sich unterscheiden, sind alle gesellschaftlichen Institutionen auf die Partizipation beider angewiesen: „Jusqu'ici les institutions, les lois, les sciences, la philosophie portent surtout l'empreinte masculine: toutes ces choses ne sont humaines qu'à demi; pour qu'elles le deviennent tout à fait, il faut que la femme s'y associe ostensiblement et légalement; conséquemment qu'elle soit cultivée comme vous: la culture la rendra pas semblable à vous, ne le craignez pas“.²⁰⁹

Mit der Präsentation dieser vier Theorien parodiert d'Héricourt das Konstruktionsverfahren der Geschlechtertheoretiker. Wenn aus denselben Prämissen genau entgegengesetzte Konsequenzen für die gesellschaftliche Funktion der beiden Geschlechter abgeleitet werden können, so ist weder die eine noch die andere Ableitung zwingend. Wenn mit demselben analogisierenden Verfahren einmal der Mann und einmal die Frau als höherwertig eingestuft werden können, so erweist sich das Verfahren als unzulässig und ungültig. D'Héricourt leistet mit dieser Präsentation zusätzlich zur Kritik auch eine Typologie möglicher Geschlechtertheorien. In der ersten Theorie sind sich die beiden Geschlechter weitgehend identisch, in der zweiten unterscheiden sie sich radikal und die Unterscheidung schliesst Ungleichwertigkeit ein. Die dritte Theorie versteht die

²⁰⁶ LFA II, 114.

²⁰⁷ LFA II, 117.

²⁰⁸ Vgl. Anmerkung 62.

²⁰⁹ LFA II, 117f.

Geschlechterdifferenz als Konstrukt und die vierte Theorie unterscheidet zwar in zwei Geschlechter, sieht aber gerade in der Verschiedenheit die Gleichwertigkeit begründet. Damit legt d'Héricourt vier Konzeptualisierungen von Geschlechterdifferenz und -verhältnis dar, in die alle Geschlechtertheorien ihrer Zeit eingeordnet werden können.

„après un ou deux siècles“: D'Héricourts Konzeption der Geschlechterdifferenz

Aus d'Héricourts Kritik an jeder einzelnen Theorie wird ihr eigener Standpunkt deutlich. Die Theorie der identischen Geschlechter sei vom anatomisch-biologischen Standpunkt her unangreifbar. Dennoch könne sie ihr nicht vollumfänglich zustimmen, weil die Geschlechterdifferenz sich nicht auf das Reproduktionsorganische beschränke: „Je n'admet pas la théorie de l'identité des sexes, parce que je crois avec la Biologie qu'une différence organique essentielle modifie l'être tout entier; qu'ainsi la femme doit différer de l'homme.“²¹⁰ Dass es eine Geschlechterdifferenz gibt, die den Menschen in allen seinen Aspekten prägt, begründet d'Héricourt mit einem rein biologischen Prinzip. Dies sollte trotz all ihrer Kritik an den Naturalisierungsbestrebungen ihrer Kontrahenten nicht erstaunen, schliesslich war d'Héricourt naturwissenschaftlich ausgebildet und sie ging grundsätzlich von einem Zusammenhang zwischen Physis und Psyche aus. Damit bewegte sie sich innerhalb der epistemologischen Parameter ihrer Zeit, die biologische Erklärungsmuster zu materiellen Grundlagen des Theoretisierens von Gesellschaft machten.²¹¹

Die zweite Theorie verwirft d'Héricourt, weil die Hierarchisierung der Geschlechter – zugunsten welchen Geschlechts auch immer – verleugne, dass die Menschheit aus zwei Geschlechtern bestehe, da sie auf beide angewiesen sei. Die Beziehung zwischen den Geschlechtern sei wie jede Beziehung eine wechselseitige: „l'humanité est homme-femme ou femme-homme; on ne sait ce que serait un sexe, s'il n'était pas incessamment modifié par ses rapports avec l'autre, et nous ne les connaissons qu'ainsi modifiés: ce qu'il y a de certain, c'est qu'ils sont ensemble la condition d'être de l'humanité; qu'ils sont également nécessaires, également utiles l'un à l'autre et à la société.“²¹² Die Frauen und Männer können nicht – wie Proudhon dies mit seiner thetischen Frau tut – jenseits der Sozialbeziehungen, die sie zum andern Geschlecht unterhalten, bestimmt werden.

Übertrieben nominalistisch sei die dritte Theorie über die rein subjektiv mentale Existenz der Geschlechterdifferenz. In der Menschheit unterschieden sich zwar die Angehörigen desselben Geschlechtes voneinander weit mehr als dies in andern Gattungen der Fall sei. Mit anderen Worten: Die Menschen individualisieren sich im Gegensatz zu den Tieren über ihre Geschlechtszugehörigkeit hinaus. Dennoch sei es legitim, die Existenz einer ontologischen Geschlechterdifferenz anzunehmen: „il n'en est pas moins vrai qu'une classification, fondée sur un caractère anatomique constant, est légitime, et que le principe de classification est dans la nature

²¹⁰ LFA II, 119.

²¹¹ Vgl. unten Kapitel 4.2.

²¹² LFA II, 119.

des choses“²¹³. Wieder verweist d’Héricourt an die biologische Instanz. Sie begründet diese Argumentation zusätzlich erkenntnistheoretisch: „car si les choses nous apparaissent classées, c’est qu’elles le sont: les lois de l’esprit sont les mêmes que celles de la nature en ce qui touche la connaissance: il faut l’admettre, à moins d’être scéptique ou idéaliste, or je ne suis ni l’un ni l’autre; je ne suis pas non plus réaliste dans l’acceptation philosophique du mot, car je ne crois pas que l’espèce soit quelque chose en dehors des individus en qui elle se manifeste: elle est en eux et par eux, ce qui revient à dire qu’il y a des individus identiques sous un ou plusieurs rapports, quoique différents sous tous les autres.“²¹⁴ D’Héricourt grenzt sich von Skeptizismus und Idealismus ab, weil sie die aussermentalen, materiellen Realitäten der „Natur“ nicht auf das Wirklichkeit menschliche Bewusstsein reduzieren will. Ebenso wenig versteht sie sich als Realistin, denn Wirklichkeit geht in ihren Augen im faktisch Gegebenen nicht auf.

Obwohl das Prinzip der vierten Theorie – die biologische Induktion – richtig sei, müsse auch sie verworfen werden, „parce que les faits nombreux qui contredisent les caractères différentiels, ne me permettent pas de croire que ces caractères soient des lois établies par la sexualité.“²¹⁵ Es gebe schliesslich zahlreiche unsensible und starke Frauen, schüchterne und listige Männer, aggressive und gewalttätige Frauen, unterwürfige und sanfte Männer etc. Das Gesetz der Geschlechterdifferenz äussere sich also nicht in den Eigenschaften, die gegenwärtig als Geschlechtscharaktere gelten: „C’est que la loi des différences sexuelles ne se manifeste pas par les caractères généraux qu’on a établis.“²¹⁶ Charaktereigenschaften und physische Merkmale entstünden in der Erziehung, durch Beschäftigungen und Vorurteile: „C’est que, de ces généralités pouvant être le fruit d’une différence de gymnastique et de milieu, l’on ne peut rien légitimement conclure quant aux fonctions de la femme“²¹⁷. Folglich lässt sich das Wesen der Geschlechterdifferenz inhaltlich weder aus den körperlichen Merkmalen, noch aus den psychosozialen Eigenschaften bestimmen. Weil „das Geschlecht“ aus einer Abstraktion von individuellen Verschiedenheiten gewonnen wird, darf es gerade nicht zur Begründung geschlechtsspezifischer Funktionen beigezogen werden: „Les fonctions appartiennent à ceux qui prouvent leur aptitude et non pas à une abstraction qu’on appelle sexe: car en définitive toute fonction est individuelle dans sa totalité ou dans ses éléments.“²¹⁸

Offen bleibt nach dieser Kritik die Frage, worin die Geschlechterdifferenz besteht, deren Nachweis d’Héricourt als biologisch induktiv erbracht sieht: „Une induction biologique nous permet d’affirmer qu’elle [une classification des sexes] existe“²¹⁹. Näher könne die Geschlechterdifferenz nicht bestimmt werden: „dans le milieu actuel, il est impossible d’en dégager la loi: le véritable cachet féminin ne sera connu qu’après un ou deux siècles d’éducation semblable et de

²¹³ LFA II, 119.

²¹⁴ LFA II, 119f.

²¹⁵ LFA II, 120.

²¹⁶ LFA II, 121.

²¹⁷ LFA II, 121.

²¹⁸ LFA II, 122.

²¹⁹ LFA II, 122.

droits égaux²²⁰. Was Frauen zum gegebenen Zeitpunkt von Männern unterscheidet, ist Resultat geschlechtsspezifischer Erziehung und ebenso geschlechtsspezifischer struktureller Existenzbedingungen. Diese Differenz legitimiert sich nicht dadurch, dass sie faktisch ist: „La domination de l’homme sur la femme, et la minorité civile de celle-ci avaient leur prétexte quasi légitime lorsque la femme, maintenue dans l’ignorance, était réellement inférieure à l’homme en intelligence, en caractère, en activité [...] Les choses étaient-elles bien ainsi?“²²¹ Die gegebene Geschlechterdifferenz ist soziokulturell generiert; sie resultiert aus den herrschenden Geschlechtertheorien. Diese Theorien hat d’Héricourt bereits als ideologische entlarvt, insofern sie die soziale Realität vieler Frauen ignorieren. Hier macht sie zusätzlich deutlich, dass diese Theorien geschlechtsspezifische Normen in die Praxis umsetzen, indem sie die Erziehung der Menschen bestimmen und die institutionelle Fixierung geschlechtsspezifischer sozialer Rollen und Positionen legitimieren. Geschlechtertheorien rechtfertigen und verwirklichen zugleich die soziale Ungleichheit zwischen den Geschlechtern. Die Frauen und Männer der aktuellen Gesellschaft sind Produkt einer Politik der Unterdrückung: „Eh! non, Messieurs, ce ne sont pas là des hommes et des femmes: ce sont les tristes produits de votre égoïsme, de votre affreux esprit de domination, de votre imbécillité.....“²²² Die Klassifikation der Gesellschaft habe immer als Instrument zur Herstellung und Rechtfertigung gesellschaftlicher Ungleichheit gedient: „Jusqu’ici ne s’est-on pas servi de classifications basées sur des caractères qu’on a reconnu purement transitoires plus tard, pour opprimer, déformer et calomnier ceux qu’on reléguait dans les rangs inférieurs?“²²³ Diese instrumentelle Funktion der „classification de l’espèce humaine soit en castes, en classes, en sexes“²²⁴ lasse sich historisch nachweisen. Jede Klassifizierung, die mit der Differenz auch die Ungleichwertigkeit mitliefere, indem sie eine „série inférieure“ von einer „série supérieure“²²⁵ unterscheide, reduziere die Angehörigen der ersteren auf ihre Zugehörigkeit zur „série“, während sie den Mitgliedern zweiterer eine Individualisierung über den Typus hinaus zugestehe: „La première [iniquité] est de faire un crime à l’individu rejeté dans la série inférieure, de ne point ressembler au type de convention qu’on s’est formé, tandis qu’on permet fort bien à l’être, dit supérieur, de ne pas ressembler à son type“²²⁶. D’Héricourt generalisiert hier die Kritik an Comte und Proudhon: Gesellschaftliche Ungleichheit funktioniert unter anderem dadurch, dass den Unterdrückten die Individualisierung abgesprochen wird. Individualität ist das Privileg der weissen besitzenden Männer.

Weiter dienten die klassifizierten Typen dazu, Emanzipationsbewegungen der Unterdrückten abzufangen: „La seconde iniquité est de se servir du type de convention pour déformer l’être classé dans la série inférieure, pour tuer ses énergies, empêcher son progrès.“²²⁷ Dementsprechend würden Erziehung und soziales Milieu organisiert. Mit anderen Worten: die Unter-

²²⁰ LFA II, 122.

²²¹ LFA II, 271f.

²²² LFA II, 124.

²²³ LFA II, 123.

²²⁴ LFA II, 123.

²²⁵ LFA II, 123.

²²⁶ LFA II, 123.

²²⁷ LFA II, 123.

ordnung wird ansozialisiert. Schliesslich würden die Unterdrückten entmündigt. Diese Entmündigung legitimiere eine Stellvertreterpolitik bzw. die Konzentration gesellschaftlicher Entscheidungen in den Händen der Privilegierten: „La troisième iniquité est de se servir de l'état d'abaissement où l'on a réduit l'opprimé pour le calomnier et nier ses droits: on s'écrie: regardez: Voilà le serf! Voilà l'esclave! Voilà le nègre! Voilà l'ouvrier! Voilà la femme! Quels droits voulez-vous reconnaître à ces natures inférieures et débiles? *Ils sont incapables de se connaître et de se régir*: nous devons donc penser, vouloir et gouverner pour eux.“²²⁸

Solange diese Politik weitergeführt werde, zeige sich die „Natur“ der Geschlechter nicht, „car on ne peut connaître la nature d'une créature humaine que lorsqu'elle se développe en toute liberté dans l'égalité.“²²⁹ Erst, wenn geschlechtsneutrale Bedingungen hergestellt seien, könne etwas über die „eigentliche“ Geschlechterdifferenz ausgesagt werden. Was das Wesen der Geschlechterdifferenz jenseits gesellschaftlicher Einflüsse ausmacht, zeigt sich gerade dann, wenn die Gesellschaft nicht mehr in die persönliche Entwicklung der Individuen interveniert: „C'est précisément parce que la nature s'y oppose, que je trouverais la Société peu raisonnable de s'en mêler. Ce qui est impossible, on n'a pas besoin de l'interdire et, si ce que l'on a déclaré impossible, se fait, c'est que c'était possible: or la Société n'a pas le droit d'interdire le possible à aucun de ses membres“²³⁰.

Essenz und Konstruktion: Erkenntnistheoretische Begründungen

D'Héricourt stützt ihre Kritik an den Geschlechtertheorien und ihre eigene Position erkenntnistheoretisch ab. „Le seul objet de notre connaissance“, so hält sie im pädagogischen Programm fest, „est ce que nous pouvons observer, soit en nous soit hors de nous; [...] cet objet de l'observation externe ou interne, ne nous est connu que parce qu'il *apparaît*, c'est à dire est un *phénomène* ou bien une loi des phénomènes“²³¹. Die nicht-soziale Geschlechterdifferenz ist der Erkenntnis unzugänglich, weil sie zum gegebenen Zeitpunkt nicht beobachtet werden kann. Beobachtbar hingegen ist der anatomische Unterschied zwischen Frauen und Männern, der nach d'Héricourt den induktiven Schluss zulässt, dass es eine vorsoziale Geschlechterdifferenz gibt. Indes führt diese biologische Induktion aus zwei Gründen zu keiner Bestimmung dessen, was das „Wesen“ der weiblichen bzw. männlichen Existenz ausmacht. Erstens lässt sie sich gegenwärtig nicht von den soziokulturell generierten Geschlechterdifferenzen unterscheiden, zweitens dringt die Erkenntnis, die aus Anschauung gewonnen werden kann, nie zur Essenz der Dinge vor. Die Essenz hinter den Phänomenen ist der menschlichen Erkenntnis nicht zugänglich: „notre Raison n'est faite que pour connaître les phénomènes et leurs lois, non pour connaître l'essence des choses ni les causes premières qui ne sont pas du domaine de la science.“²³²

²²⁸ LFA II, 124.

²²⁹ LFA II, 124.

²³⁰ LFA II, 181.

²³¹ LFA II, 252.

²³² LFA II, 253.

Zwar zeugen Phänomene, die durch vernünftige Anschauung wahrgenommen werden können, von einer objektiven Realität: „De ce que nous ne pouvons connaître le côté fixe des phénomènes, s’ensuit-il que nous ne devons les nier? Ce serait absurde: puisque cette fixité est un phénomène perçu par la Raison.“²³³ Wenn uns also etwas als unterschieden erscheint, so ist es unterschieden: „si les choses nous apparaissent classées, c’est qu’elles le sont: les lois de l’esprit sont les mêmes que celles de la nature en ce qui touche la connaissance“²³⁴. Antworten auf die Frage nach der Essenz der Phänomene sind indes immer „des hypothèses invérifiables“²³⁵. Die Wirklichkeit kann nie integral und adäquat vom Wissen repräsentiert werden, weil Wissen sich immer in Kategorien organisiert, die von der Vielfalt der sozialen Realität abstrahieren. Erkenntnis ist ein Abstraktionsprozess, der Realität nur in Idealtypen erfassen kann: „L’élève sait que les classifications ne sont que des méthodes artificielles: elle a pu s’en assurer en voyant les différences qu’elles négligent, et par les variations et modifications qu’elles ont subies. [...] elles sont le produit de nos facultés: nous *observons* les phénomènes concrets, lui avez-vous dit; nous les *comparons* et, par là, nous en constatons les ressemblances et les différences; par notre faculté d’*abstraire*, nous détachons les similitudes individuelles, et nous en formons une sorte d’être de raison qu’on appelle une espèce, un groupe, une famille, etc.; mais en réalité, dans la nature, il n’y a des individus plus ou moins dissemblants ou ressemblants: *les abstractions ne sont pas des choses*.“²³⁶ Begriffe systematisieren und klassifizieren Wirklichkeit, sie fallen aber mit ihr nicht zusammen. Antisubstantialismus und Antirealismus gehören zum rationalen Denken: „Anti *substantialistes* et anti *réalistes* par éducation, elles ne croiront qu’aux individus; les phénomènes seront pour elles les seules choses en soi“²³⁷.

Die Realität, auf welche Kategorien oder Typen verweisen, manifestiert sich nur in konkreten Gegebenheiten: „toute idée générale et abstraite n’a de réalité que dans les faits: que, par exemple, la couleur bleue n’existe pas en dehors des objets qui ont cette coloration, pas plus que la pensée en dehors des cerveaux qui pensent, et les lois en dehors des individus d’où on les a abstraites.“²³⁸ Übertragen auf die Kategorie Geschlecht hiesse das: Es gibt weibliche Frauen und männliche Männer, aber keine Weiblichkeit oder Männlichkeit an sich. Die Abstrakta „Frau“ oder „Mann“ als Repräsentanten von „Weiblichkeit“ bzw. „Männlichkeit“ existieren nur als Qualitäten eines weiblichen oder männlichen Individuums. Darin unterscheiden sie sich nicht von jedem anderen Phänomen: „une idée abstraite ou générale n’exprime qu’une qualité des choses; que lorsque l’on dit, par exemple: par la loi d’attraction, les corps tendent vers le centre

²³³ LFA II, 253.

²³⁴ LFA II, 119.

²³⁵ LFA II, 253. Mit derselben Argumentation begründet d’Héricourt die Existenz einer objektiven Realität, die dem religiösen Gefühl entspreche. Gott existiert, aber seine Existenz kann nicht verifiziert werden: „L’unité de loi n’exige-t-elle pas qu’à nos instincts religieux, correspondent des réalités? Que ces réalités échappent à nos moyens de vérification, qu’elles ne soient point objet de connaissance, ce n’est pas un motif pour les nier; mais c’en est un suffisant pour savoir que toutes les idées que nous nous en formons, n’ont de valeur que pour nous et que, sous peine de nous montrer absurdes et de fausser notre sens moral, nous devons les mettre en harmonie avec la science et la morale de notre époque; car si elles sont au dessus de ces choses, elles ne doivent pas les contredire.“ (LFA II, 10).

²³⁶ LFA II, 250f.

²³⁷ LFA II, 265.

²³⁸ LFA II, 251.

de la terre, cela ne signifie pas qu'il y a, en dehors des corps, quelque chose qu'on nomme *loi d'attraction*²³⁹. Die geschlechtliche Bestimmung ist wie jedes andere physische und psychische, organische und anorganische Phänomen Resultat einer solchen Synthese: „*l'idée des corps se représente comme une synthèse; [...] la plus simple des idées abstraites qui se rapportent à eux, se compose au moins de deux termes: ainsi elle [l'élève] ne peut songer à une couleur, sans songer en même temps à une portion d'étendue qui la supporte. Quant aux facultés intellectuelles et morales, elle avouera qu'elles n'existent pas hors d'une synthèse. Qu'est-ce, en effet, que l'imagination en dehors des images qui la manifestent? La mémoire sans les choses qui la remplissent? l'amour ou la haine sans un moi aimant ou haïssant, et la chose aimée ou haïe? Qu'est-ce même que ce moi sans la suite des phénomènes de mémoire qui le constituent?*“²⁴⁰ Es gibt keine Frauen oder Männer an sich, keine Weiblichkeit oder Männlichkeit jenseits der weiblichen oder männlichen Individuen. So wie die Farbe blau nur in blauen Objekten existiert, so sind Weiblichkeit und Männlichkeit Qualitäten, die nur im individuellen Sein manifest werden können.

Diesen erkenntnistheoretischen Ausführungen liegt eine zentrale Problemstellung d'Héricourts zugrunde: Wie kann die Individualität aller Frauen (und aller Männer) behauptet werden, wenn sie gleichzeitig als Frauen und Männer unter den Typus „Frau“ und „Mann“ subsumiert werden? Das Dilemma resultiert aus den beiden Prämissen d'Héricourts, alle Menschen seien primär Individuen und gleichzeitig ontologisch geschlechtlich bestimmt. Wie ist also die grundsätzliche Individualität eines jeden Menschen in ein Verhältnis zu seiner geschlechtlichen Bestimmung zu setzen, das einerseits Individualität nicht in der Geschlechtszugehörigkeit auflöst und andererseits die geschlechtliche Bestimmung im individuellen Sein nicht suspendiert?

Wenn die Kategorie Geschlecht ein Abstraktum wie jede andere Kategorie ist, so ist sie nur durch Abstrahierung von der Individualität aller Frauen und aller Männer denkbar. Nur so kann jede individuelle Frau mit allen andern Frauen gleichgesetzt werden. Gleichzeitig manifestiert sich die geschlechtliche Zugehörigkeit aber erst in den individuellen Ausprägungen, sprich in den „individus féminins“ bzw. „masculins“. Wenn die geschlechtliche Bestimmung sich nur im individuellen Sein realisiert und diesem seinerseits gerade in seiner individuellen Ausprägung geschlechtliche Qualitäten eignen, so löst sich weder die Individualität in die Geschlechtszugehörigkeit, noch die Geschlechtszugehörigkeit in die Individualität auf: „il y a autant d'hommes différents qu'il y a d'individus masculins, autant de femmes différentes que d'individus féminins.“²⁴¹ Es gibt folglich eine ontologische Geschlechterdifferenz, die sich aber nur in Indi-

²³⁹ LFA II, 251. Deshalb wehrt sich d'Héricourt vehement gegen Zeitgenossen, die sie aufgrund ihrer Rationalität als männlich definieren. Männlichkeit ist keine ontologische Wesenheit an sich, die von ihr angeeignet werden könnte: „D'autres [...] m'accusent de *ne pas écrire comme une femme*, d'être *brutale*, sans ménagement pour mes adversaires, de n'être qu'une *machine à raisonnement* et de *manquer de coeur*. Messieurs, je ne puis pas écrire autrement qu'une femme, puisque j'ai l'honneur d'être femme. [...] Si je vous apparais sous l'aspect peu récréatif d'une *machine à raisonnement*, c'est d'abord parce que la nature m'a faite ainsi, et que je ne vois aucune bonne raison pour modifier son oeuvre“ (LFA I, 10). Die Frau verliert das ihr biologisch verliehene Geschlecht nicht, indem sie männliche Rationalität zeigt. Vgl. auch: LFA I, 133.

²⁴⁰ LFA II, 252.

²⁴¹ LFA II, 14.

viduen und nie als Typ manifestiert. Sie kann im Wissen nicht repräsentiert, sondern lediglich durch Abstraktion grob gedeutet werden. Die Geschlechterdifferenz, die wir kennen, bleibt somit immer Produkt menschlicher Verstandestätigkeit.

Weil die Reifizierung und Essentialisierung der Geschlechterdifferenz bei den „novateurs modernes“ sich als ideologisches Instrument der Unterdrückung erwiesen hat, muss d’Héricourt diese Strukturlogik vermeiden – ohne aber die Geschlechterdifferenz in den Nominalismus aufzulösen, den sie ausdrücklich ablehnt. Die Frauen müssen Frauen sein können, ohne dass diese geschlechtliche Zugehörigkeit ihre Individualität negiert. Genau das leistet D’Héricourt erkenntnistheoretisch. Sie hat die Grenzen bestimmt, die der Erkenntnis der Geschlechterdifferenz gesetzt sind und die von den „novateurs modernes“ dauernd überschritten werden. Die Schülerinnen einer rationalen Ausbildung nach d’Héricourts Lehrprogramm begingen diese Fehler eines Comte und eines Proudhon nicht: „Ce ne seront pas elles qui prendront des lois pour des êtres en soi; discuteront gravement sur les causes premières et les essences, comme si elles avaient reçu leurs confidences intimes; généraliseront des faits exceptionnels; rangeront sous une loi des phénomènes qui n’y sont pas soumis; nieront des faits bien observés, sous prétexte qu’ils ne rentrent pas dans le cadre des lois connues; tireront d’un fait des conséquences qu’il ne contient pas; introduiront la classification dans ce qui ne saurait la comporter; établiront de fausses séries; bâtiront des hypothèses sur des pointes d’aiguille. Non, elles considéreront toute théorie scientifique comme une solution provisoire, un point d’interrogation, et toute hypothèse ou théorie contradictoire à la Raison et aux faits prouvés, n’attirera que leur dédain.“²⁴²

„pour la pratique sociale“: Der soziologische Doppelblick

Es mag erstaunen, dass d’Héricourt im Anschluss an die Ideologiekritik der Geschlechtertheorien jedweder Art selbst eine Klassifikation vorlegt: „Mais on m’objectera, non sans raison, qu’il faut une classification pour la pratique sociale. J’y consens de tout mon coeur, puisque j’ai fait toutes mes réserves, et prouvé l’inanité des classifications acutelles.“²⁴³ Sie folgt dabei aber genau den erkenntnistheoretischen Beschränkungen, die sie im pädagogischen Kapitel ausführt. Ihre Klassifikation ist wie jede andere als Abstraktion zu verstehen, ihre Deutung der Wirklichkeit ist lediglich eine vorläufige Hypothese und ihr Sinn besteht allein darin, die soziale Praxis zu orientieren.

Funktionen können – wie oben dargelegt – einer natürlichen Disposition entsprechen oder Resultat der Erziehung und Habitualisierung sein. In der gegenwärtigen Gesellschaft existieren geschlechtsspezifische Funktionen, weil Erziehung und Strukturen von der Ideologie der Geschlechtscharaktere durchdrungen sind. Diese Realität muss anerkannt werden: „Comme mon principe est que la fonction doit aller au fonctionnaire qui prouve sa capacité, je dis qu’à l’heure qu’il est, par la différence d’éducation, l’homme et la femme ont des fonctions distinctes“²⁴⁴.

²⁴² LFA II, 254.

²⁴³ LFA II, 124f.

²⁴⁴ LFA II, 125.

Diese Zuordnung ist aber nur vorläufig, weil sie nicht in der Natur der Menschen begründet liegt, sondern Produkt sozialer Ungleichheit ist. Sind also einerseits die Differenzen zwischen weiblichen und männlichen Sozialcharakteren als faktisch anzuerkennen, so dürfen sie andererseits nicht als Entfaltung natürlicher Anlagen gelten. Sie sind veränderbar und sie müssen verändert werden: „dans la *réalité* sociale, il y a des majeurs, et des mineurs destinés à devenir majeurs.“²⁴⁵

Die faktischen Differenzen liefern also keine in die Zukunft gerichtete Handlungsorientierung, sondern sie sind zu überwinden: „J’ajoute que c’est une violation du droit naturel de la femme que de la former en vue des fonctions qu’on lui destine: elle doit, sous tous les rapports, être dans le droit commun: pas plus qu’à l’homme, on ne peut légitimement lui dire: ton sexe ne peut faire cela, ne peut prétendre à cela: si elle le fait et y prétend, c’est que son sexe peut le faire et y prétendre: s’il ne le pouvait, il ne le ferait pas; le premier droit est la liberté, le premier devoir la culture de ses aptitudes, le développement de sa raison, de sa puissance d’utilité: un Dieu dit-il le contraire, ce ne serait pas la conscience, mais ce Dieu qui aurait menti.“²⁴⁶

D’Héricourt differenzierte sorgfältig zwischen der empirisch gegebenen und der aussersozialen „natürlichen“ Geschlechterdifferenz, indem sie auf die soziale Genese der gegenwärtigen Unterschiede hinwies. Gesellschaftspolitische Praxis soll diese nicht reproduzieren, sondern auf deren Umgestaltung zielen. Chancengleichheit und Selbstbestimmung seien die Bedingungen, innerhalb welcher längerfristig die tatsächliche Geschlechterdifferenz an den Tag trete: „Que la femme donc prenne la place qui convient à son développement actuel, mais qu’elle se rappelle sans cesse que cette place n’est point fixe et qu’elle doit tendre à monter toujours, jusqu’au jour où sa nature spéciale se révélant par l’égalité d’éducation, d’instruction, de Droit et de Devoir, elle prendra partout sa place légitime à côté de l’homme et sur la même ligne que lui. Qu’elle rie de toutes les folles utopies élaborées sur sa nature, ses fonctions déterminées pour l’éternité, et se rappelle qu’elle est, non pas ce que la nature, mais ce que l’esclavage, les préjugés, l’ignorance, l’ont faite: qu’elle se délivre de toutes ces chaînes et ne se laisse plus intimider et abrutir.“²⁴⁷ Der Sozialcharakter der Frau, der funktional zum System gesellschaftlicher Ungleichheit geprägt wurde, ist faktisch, aber nicht zwingend. Die Befreiung der Frauen beginnt damit, dass sie sich der historischen und sozialen Gewordenheit dieses Sozialcharakters bewusst werden. D’Héricourt analysiert diesen Sachverhalt und leistet damit Aufklärung im eigentlichen Sinne.

Gayle Rubin formulierte mehr als hundert Jahre später die provokante und folgenreiche These: „Wir werden nicht allein *als* Frauen unterdrückt, sondern wir werden dadurch unterdrückt, dass wir Frauen (oder Männer) zu sein haben.“²⁴⁸ Jenny P. d’Héricourts Fazit war vorsichtiger. Sie sah die Unterdrückung der Frauen darin, dass sie *in einer von Männern definierten Art und Weise* Frau zu sein haben und hielt an der Existenz einer „natürlichen“ Geschlechterdifferenz im Gegensatz zu Rubin und anderen Theoretikerinnen des 20. Jahrhunderts fest. Indes liegt dem

²⁴⁵ LFA II, 189.

²⁴⁶ LFA II, 125.

²⁴⁷ LFA II, 125f.

²⁴⁸ Zit. nach: Hagemann-White 1993, 68.

d'Héricourtschen Fazit genau diejenige soziologische Methodik zugrunde, die dann später zur radikaleren Variante der These führen sollte. Jenny P. d'Héricourt praktizierte die „doppelte Blickrichtung“, die Carol Hagemann-White zufolge soziologisches Denken überhaupt charakterisiert:²⁴⁹ In der Beschreibung der sozialen Realität nahm sie die Unterschiede zwischen den Geschlechtern ernst; die geschlechtsspezifischen Sozialcharaktere galten ihr als soziale Realität. In der Analyse dieser Unterschiede stellte sie dann aber deren „natürliche“ Gegebenheit infrage und untersuchte die Bedingungen ihrer Existenz in einer soziokulturellen Struktur, die die Geschlechterpolarität als Instrument zur Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Ungleichheit durchsetzte. Damit war der Weg frei, die gegenwärtigen Formen der Geschlechterdifferenz und der Geschlechtertypen als soziokulturelles Produkt zu begreifen, dessen Genese sich einer Politik der Unterdrückung und nicht der Entfaltung der Natur verdankte. Diese Forschungsstrategie ergänzte d'Héricourt um die Aufwertung des empirischen Blickes. Die Abweichungen der real existierenden Frauen vom Typus Frau falsifizierten letzteren als absolut gültigen und wiesen auf das weitergehende Potential des weiblichen Individuums hin. Abweichungen vom Stereotyp Frau waren nicht Ausdruck von Anarchie, sondern von einer potentiellen Realität, die in den Geschlechter- und Gesellschaftstheorien wegdefiniert worden war. In der Anwendung des soziologischen Doppelblickes legte d'Héricourt Grundlagen für eine sozialtheoretische Begründung der Geschlechtergleichheit.

Fazit: Ideologien, Konstruktionen und Wirklichkeiten der Geschlechter

Die Geschlechtertheorien der „novateurs modernes“ begründen den Ausschluss der Frau aus den Gleichheitspostulaten der Moderne, indem sie Recht und Funktion ineinssetzen. D'Héricourt macht den ideologischen Gehalt dieser Argumentation deutlich. Diese nämlich täuscht über den Widerspruch hinweg, der zwischen den universalistischen Postulaten der „novateurs“ und dem Ausschluss der Frau aus ebendiesen Postulaten klafft. Damit wird soziale Ungleichheit zwischen Klassen, „Rassen“ und Geschlechtern geschaffen und gerechtfertigt. D'Héricourt systematisiert vier Typen von Geschlechtertheorien, die zwar alle mit bestimmten erkenntnistheoretischen und naturwissenschaftlichen Standpunkten begründet werden können, die sich aber gegenseitig ausschliessen. Damit fällt der Geltungsanspruch jeder dieser Theorien dahin und sie werden als die Konstruktionen deutlich, die sie sind.

Indem d'Héricourt die Theoretisierung der Geschlechterdifferenz ad absurdum führt, legt sie dar, dass dieser Sachverhalt zum gegebenen Zeitpunkt und mit den gegebenen Mitteln der Erkenntnis nicht theoretisierbar ist. Zwar gibt sie die Annahme einer ontologischen Wesensdifferenz zwischen den Geschlechtern nicht auf, entzieht sie aber dem Zugriff menschlicher Erkenntnis. Dieser Erkenntnis sind aus soziologischen und erkenntnistheoretischen Gründen Grenzen gesetzt. Aus der sozialisationstheoretischen Argumentation erklärt sich, warum die ontologische Geschlechterdifferenz erst dann sichtbar wird, wenn die sozialen Bedingungen für beide Geschlechter gleich sind. Indes kann selbst dann der Zugriff lediglich phänomenologisch sein, weil

²⁴⁹ Hagemann-White 1993, 75.

die Essenz der Geschlechterordnung der menschlichen Erkenntnis und den Methoden wissenschaftlicher Anschauung immer unzugänglich bleibt. So sperrt sich die Geschlechterdifferenz gegen jede Theoretisierung. Da die ontologische Geschlechterdifferenz immer nur in Abstraktionen zu erfassen ist, kann kein Typ „Frau“ als der Individualität der Frauen übergeordnet geltend gemacht werden. Das Wissen von der Geschlechterdifferenz ist immer eine Konstruktion.

Dies heisst indes nicht, dass die faktischen Unterschiede im Verhalten der Geschlechter nicht wirklich seien. Weil sie faktisch sind, muss die gesellschaftspolitische Praxis ihnen Rechnung tragen – aber nicht ohne dabei immer auf die historische und soziale Gewordenheit dieser Faktizität hinzuweisen und ihre Veränderung anzustreben. Denn Entindividualisierung und Entmündigung der Frauen als Konsequenzen der geschlechtersegregierten Gesellschaft sind unvereinbar mit den universalistischen Postulaten der Moderne und sie ignorieren den Umstand, dass auch die Frauen in den sozioökonomischen und kulturellen Prozess der Moderne involviert sind. D'Héricourts Analyse der Kategorie Geschlecht legt dar, wie die Theoretiker der Moderne auf halbem Wege stehen geblieben sind, indem sie in ihre Deutungen der Gesellschaft ein vormoderne Geschlechterverhältnis eingebaut, dessen Begründung naturalisiert und so dem soziologischen Zugriff entzogen haben.

D'Héricourt macht ihrerseits das faktische Geschlechterverhältnis zum Gegenstand kritischer gesellschaftspolitischer Praxis, indem sie die Qualität „geschlechtliche Bestimmung“ jeder Reifizierung und die gegebenen Differenzen jeder Essentialisierung entzieht. Im soziologischen Blick, der zwischen Handlungs- und Beobachtungsebene differenziert, ermöglicht sie einen kritischen Zugriff auf die Realität der Geschlechterdifferenz und eine ideologiekritische Analyse der Theorien, die diese Geschlechterdifferenz legitimieren und reproduzieren. Damit entzieht sie die Kategorie Geschlecht der ideologisierenden Theoretisierung und der gesellschaftspolitischen Instrumentalisierung. Sie löst das Geschlechterverhältnis aus einem naturalisierten und essentialistischen Begründungszusammenhang und holt es in die Sphäre des Gesellschaftlichen und Politischen.

4. „Sociabilité et Justice“: Jenny P. d’Héricourts Gesellschaftstheorie

Der Mensch ist im wörtlichsten Sinne ein zoon politikon, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das als Individuum nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.“ (Karl Marx, 1857)

On ne peut dire (comme Proudhon) que la femme n’est que réceptive. Elle est productive aussi par son influence sur l’homme et dans la sphère de l’idée, et dans le réel. Mais son idée n’arrive guère à la forte réalité. C’est pourquoi elle crée peu. (Jules Michelet, 1886 inédit)

Der Liberalismus des 18. Jahrhunderts stellte den Einzelnen auf seine eigenen Füße, und nun durfte er ganz so weit gehen, wie diese ihn trugen. (Georg Simmel, 1917)

Den Theorien ihrer Kontrahenten stellte d’Héricourt ihren eigenen Gesellschaftsentwurf entgegen. Hatte sie jenen ihre „irrationalité“ und „injustice“²⁵⁰ nachgewiesen, so verstand sie ihre Theorie als gerecht und rational: „Maintenant [...], Messieurs, à moi, femme, de parler, *de moi-même* pour mon droit, sans m’appuyer sur autre chose que sur la Justice et la Raison.“²⁵¹ Gerechtigkeit und Ratio sind in d’Héricourts Theorie unauflöslich verwoben. Vernunft garantiert Gerechtigkeit und die gerechte gesellschaftliche Ordnung ist eine vernünftige. Die rationale Theorie über die Gesellschaft ist zugleich Handlungsorientierung am Ideal der gerechten Gesellschaft: „La théorie, c’est l’idéal vers lequel doit tendre la pratique; si l’on n’avait pas cet idéal, on ne saurait en vertu de quels principes se diriger“²⁵². Wie Comte wollte d’Héricourt gesellschaftlichen Fortschritt garantieren und eine „säkulare Form des Humanismus [...], eine neue Moral“²⁵³ begründen; sie argumentierte im diskursiven Ursprung der Soziologie. Nur deutete sie, wie in Kapitel 3.1. dargelegt, gesellschaftliche Unordnung im Gegensatz zu Comte nicht als ein Zuwenig an Struktur und Disziplin, sondern als ein Zuviel an Ungleichheit und Zwang. Dieser unterschiedlichen Diagnose liegt eine unterschiedliche Deutung der Grundlagen von Gesellschaft und des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft zugrunde. Diese Deutungen wiederum stehen in einem engen Verhältnis zur geschlechtersoziologischen Theoriekritik und Gesellschaftsanalyse d’Héricourts. Folglich fallen ihre Antworten auf den nachrevolutionären Wandel und ihre Vorstellungen von der Zukunft der Gesellschaft ganz anders aus als die comteschen.

4.1. Anthropologische Grundlagen von Gesellschaft

Jede Theoretisierung von Gesellschaft setzt eine Vorstellung von der menschlichen Natur voraus, die den konzeptuellen Rahmen und relevante Kategorien zur Erklärung von Gesellschaft liefert.²⁵⁴ D’Héricourt macht keine Ausnahme von dieser Regel. Das menschliche Wesen sei ein „animal intelligent, aimant, sociable, doué du sens de la justice, de libre arbitre, d’idéalité,

²⁵⁰ LFA II, 34.

²⁵¹ LFA I, 229.

²⁵² LFA II, 189.

²⁵³ Honegger 1994, 69.

²⁵⁴ Sydie 1987, 199f.

d'aptitudes nombreuses par lesquelles il modifie tout ce qui l'entoure, afin de satisfaire à son désir de bien être et de bonheur²⁵⁵. Von der Natur auf die Schwelle zwischen menschlicher und tierischer Existenz gestellt, wird das menschliche Wesen erst dadurch Mensch, dass es sich aus eigener Kraft von dieser Schwelle entfernt: „laissé au seuil de l'animalité par la nature, [l'être humain] *se crée lui-même humanité*, en développant peu à peu ce qui le distingue des espèces inférieures“²⁵⁶. Ratio, Mündigkeit, Soziabilität, Moral und produktive Tätigkeit disponieren das „être humain“ zum Menschsein. Diese Dispositionen müssen entwickelt werden.

Zwei dieser Eigenschaften sind organisch fest im Hirn der Menschen verkörpert: „Il y a dans chaque cerveau humain deux organes qui servent de lien commun à tous les individus de cette espèce, ce sont les organes de la sociabilité et de la justice“²⁵⁷. Nicht anders als ihre Zeitgenossen begründet d'Héricourt die „*conditio humana*“ mit dem Wissen über die Physis des Menschen. Die Organe der Soziabilität und der Gerechtigkeit stiften die Basis des „*lien social*“. Sie schaffen a priori die Möglichkeit gesellschaftlichen Zusammenhaltes unter den Menschen, die sich durch ihre verschiedenen „aptitudes“ voneinander unterscheiden. Denn jeder Mensch ist eine „*Société de facultés*“²⁵⁸, deren Zusammensetzung immer einzigartig ist. Die Wissenschaft kennt kein Gesetz, das diese individuellen Charaktere unter einem Gesichtspunkt ordnen könnte: „dans l'état actuel de la science, il est impossible de trouver la loi de cette variété infinie de sentiments et d'aptitudes qui mettent l'intelligence à leur service, quand celle-ci n'est pas soumise aux instincts; d'où il s'ensuit qu'il existe autant de natures qu'il y a d'individus humains et que chaque individu *est sa propre loi*.“²⁵⁹ Das, was den Menschen über die tierische Existenz hinaushebt und ihn zum Menschen macht, nämlich seine nicht-instinktgeleiteten Gefühle und Fähigkeiten, unterscheidet ihn zugleich von allen andern Menschen. Er ist durch seine Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung als Gleicher unter Gleichen bestimmt, innerhalb dieser Kategorie zeichnet er sich aber durch seine Verschiedenheit von allen andern aus: „sous les caractères généraux qui font de nous une seule espèce, se cachent de si profondes dissemblances, qu'on peut établir en principe qu'il y a autant d'hommes différents qu'il y a d'individus masculins, autant des femmes différentes que d'individus féminins.“²⁶⁰ Gerade durch sein Menschsein ist der Mensch immer schon ein Individuum, dessen individuelle Fähigkeiten nicht eingeschränkt werden dürfen, weil sie zusammen ein Ganzes bilden: „Chacun de nous se présente à l'analyse comme une *Société de facultés* qui, toutes, ont *droit* de fonctionner, parce que toutes sont *nécessaires* à l'harmonie de l'ensemble.“²⁶¹

Wie Comte sieht auch d'Héricourt den Menschen in einem Spannungsfeld zwischen Egoismus und Altruismus. Es gibt Kräfte im Menschen, die sich antagonistisch zueinander verhalten: „celles [les impulsions] qui ont pour but la satisfaction de nos besoins égoïstes, ont une

²⁵⁵ LFA II, 13.

²⁵⁶ LFA II, 13.

²⁵⁷ RPR IV/mai 1856, 224.

²⁵⁸ LFA II, 15.

²⁵⁹ RPR IV/mai 1856, 223f.

²⁶⁰ LFA II, 14.

²⁶¹ LFA II, 15.

propension constante à dépasser leurs limites légitimes, conséquemment à opprimer celles qui nous relient à nos semblables.“²⁶² Anders als Comte setzt d’Héricourt Egoismus aber nicht mit Persönlichkeit bzw. Individualität gleich. Daher sind nicht übertriebener Altruismus und Uniformierung die Waffen gegen Egoismus, sondern die Vernunft: „Quand nous sommes tiraillés en sens contraire, quand la dissidence est en nous, qui fera cesser le conflit en déterminant l’option? Évidemment notre libre arbitre, influencé par une autre faculté [...], la faculté rectrice, [...] la Raison ou principe d’ordre en chacun de nous“²⁶³. Der mündige und autonome Mensch zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht nur den Egoismus, sondern alle seine Fähigkeiten und Impulse der Vernunft unterordnet: „C’est donc en établissant en nous la *hiérarchie des facultés* en vue de la destinée, et sous le gouvernement de la Raison, qu’aucune de nos facultés ne sera sacrifiée; que toutes s’harmoniseront selon l’expression de M. Proudhon pour le bien et la gloire de l’ensemble.“²⁶⁴ Die vernunftgeleitete Hierarchie garantiert Gleichgewicht und psychische Harmonie. Sie schafft die Voraussetzung für die Erfüllung der individuellen Bestimmung, indem sie allen Fähigkeiten des Menschen das Recht auf Realisierung garantiert, gleichzeitig aber die Dominanz einzelner Fähigkeiten verhindert.

Die Vernunft ist das einzige Ordnungsprinzip, das eine hierarchische Beziehung stiften kann. Sie reguliert Fähigkeiten und Instinkte und sie ordnet dem vernunftbegabten Menschen die nicht-vernünftige Natur unter. Unter Menschen wird die Ratio als Kriterium hierarchischer Ordnung indes hinfällig, weil alle Menschen gleichermassen vernunftbegabt sind: „Mais cette loi de *Hiérarchie* peut-elle rationnellement s’appliquer aux rapports des êtres humains entre eux? Non; car ils sont de la même espèce; Car chacun d’eux a sa raison, son sens moral, son libre-arbitre, sa volonté“²⁶⁵.

Gerechtigkeit und Vernunft unterscheiden die menschliche Welt als moralische Welt von der physischen Welt der Hierarchie und Fatalität: „l’humanité fait un monde à part, le monde moral, le monde de la Justice, composé comme notre planète de différentes couches; monde de plus en plus en opposition avec le monde physique qui est celui de la hiérarchie et de la fatalité.“²⁶⁶ Natur existiert innerhalb und ausserhalb des Menschen. Durch moralisches Handeln überwindet der Mensch die Natur in sich, während er in der Arbeit die Natur ausserhalb seiner selbst produktiv nutzt: „la nature est une fatalité brutale contre laquelle nous sommes tenus de lutter en nous et hors de nous; que notre Justice et notre vertu ne se composent que des conquêtes faites sur elle en nous; comme tout ce qui constitue notre bien-être physique, n’est que le résultat des conquêtes faites sur elle hors de nous.“²⁶⁷ Der Triumph über die externe Natur ist nichts anderes als Bedürfnisbefriedigung durch Arbeit, die ihrerseits die Anwendung der Fähigkeiten ist, die jedem Menschen individuell eignen. Insofern ist der d’héricourtsche Mensch wie der marxsche ein Naturwesen, das durch tätige Umgestaltung der Natur die zum Leben notwendigen Güter

²⁶² LFA II, 15.

²⁶³ LFA II, 15.

²⁶⁴ LFA II, 15f.

²⁶⁵ LFA II, 21.

²⁶⁶ LFA II, 12.

²⁶⁷ LFA II, 144.

produziert. Was den Menschen zur Umgestaltung der Natur bewegt, ist ein Instinkt. Neben der instinktiven Soziabilität, welche die Menschen untereinander verbindet, existieren ein individueller und ein kollektiver Selbsterhaltungstrieb und Instinkte, die den Menschen in Beziehung zur Natur setzen, „pour la connaître et la modifier“.²⁶⁸ Aus diesen Instinkten resultieren u.a. die intellektuellen, wissenschaftlichen, handwerklichen, industriellen Fähigkeiten, deren Ausübung dann wiederum unter Anleitung der Vernunft in der Sphäre des „libre arbitre“ geregelt wird. Das spezifisch Menschliche, die Fähigkeiten, kommen also in der geistigen Durchdringung und der tätigen Umgestaltung der Natur zum Tragen. Mit anderen Worten: Durch die Arbeit realisiert sich der Mensch: „Vous le voyez, mes enfants, nous sommes plus grands que la nature: car nous avons puissance de la dompter, de la façonner: notre arme, contre elle, *c'est le travail*: c'est lui qui fait notre puissance et notre gloire, et nous rend dignes d'occuper une place dans l'humanité.“²⁶⁹

Damit können der konzeptuelle Rahmen und die relevanten Kategorien des d'héricourtschen Gesellschaftsentwurfes bestimmt werden. Der konzeptuelle Rahmen besteht in der organisch angelegten Soziabilität und Gerechtigkeit. Die Menschen sind a priori dazu bestimmt, eine gerechte Gesellschaft zu stiften. Die soziale Ordnung ist eine moralische Ordnung und sie besteht aus Individuen. Es gibt keine anthropologisch vorgegebenen Kategorien, die Individuen in Gruppen zusammenfassen und Gesellschaft strukturieren. Individualität, Soziabilität und Gerechtigkeit sind unhintergehbare Voraussetzungen menschlicher Existenz und zugleich Orientierung menschlichen Handelns. Angeleitet und reguliert wird die menschliche Existenz von der Vernunft und sie realisiert sich in der Entäusserung der Menschen durch produktive Arbeit.

Was Wilhelm Alff über Condorcet schrieb, kann in gleicher Weise für d'Héricourt gelten: „Allgemein war dieses Denken, indem es die Menschen aller Zeiten und aller Gegenden des Planeten in die Erfahrung einschloss: so musste es sogleich historisch sein; und indem ihm die Masse der Individuen vor Augen stand, aus denen ein gesellschaftliches Ganzes besteht, tat es den ersten Schritt zur Soziologie.“²⁷⁰ Wenn d'Héricourt vom „Menschen“ sprach, so verstand sie darunter die „Gattung Mensch“ ohne zeitliche oder geographische Einschränkung. Gleichzeitig definierte sie den Menschen so, dass er die Grundlagen von Gesellschaft als raum-zeitlich begrenzt organisiertes Ensemble von Menschen in sich trägt. Er sei *bestimmt*, „d'organiser progressivement une société fondée sur la Justice et la Bienveillance où chacun, ne dépendant que de soi-même, trouvera dans la science, la satisfaction de ses besoins intellectuels, et les principes propres à diriger ses facultés productrices; dans ses semblables, la satisfaction de ses besoins d'aimer, de s'associer, de perpétuer son espèce; dans la culture des arts, des sciences, de l'industrie, la satisfaction de ses aptitudes; et dans les produits qu'il obtient de leur exercice, celle de ses besoins matériels et de ses plaisirs.“²⁷¹ Die Bedingungen von Gesellschaft zeichnen deren ideale

²⁶⁸ LFA II, 226.

²⁶⁹ LFA II, 256.

²⁷⁰ Alff in Condorcet 1976, 7.

²⁷¹ LFA II, 14.

Gestalt vor. Sie ist die gerechte Ordnung autonomer Individuen, die mittels geistiger Durchdringung der Welt ihr Handeln orientieren, im Handeln sich selbst verwirklichen und durch produktive Tätigkeit ihre Bedürfnisse befriedigen. Diese Gestalt gesellschaftlicher Existenz ist in nuce im Menschsein vorhanden und sie realisiert sich progressiv im Handeln ebendieser Menschen. Damit ist die Form, in welcher die Gesellschaft sich entwickelt, vorgezeichnet als Realisierung dessen, was als Disposition bereits vorhanden ist. Die Menschen sind einzeln und im Kollektiv perfektionierbar. Aus dieser Annahme gewinnt d'Héricourt die Kategorie Fortschritt.

4.2. „un ensemble organisé“: die Bildung von Gesellschaft

Gesellschaft ist, so d'Héricourt, *„un ensemble organisé d'êtres humains, associés pour se garantir mutuellement l'exercice de leur Droit individuel, se faciliter la pratique du Devoir, échanger équitablement leurs produits, et travailler de concert à la réalisation progressive de la destinée humaine.“*²⁷² Gesellschaft ist der durch Assoziation geschaffene organisierte Zusammenhang unter Menschen. Diese Assoziation hat einen dreifachen Sinn: Sie soll die Ausübung von Rechten und Pflichten garantieren, den Austausch von Gütern organisieren und das Handeln der Einzelnen in das kollektive Ziel menschlichen Fortschrittes einbinden. Die Menschen realisieren ihre Sozialität und bilden Gesellschaft, wenn sie Recht/Pflicht- und Tauschbeziehungen unterhalten und ihr Handeln in einen kollektiven Sinn einordnen. In dieser Gesellschaftskonzeption kann zwischen einem funktionalen Zusammenhang und einem moralischen Zusammenhalt unterschieden werden. Tauschbeziehungen vergesellschaften die Menschen funktional, wechselseitige Verpflichtung und die Einordnung ins Kollektiv verbinden sie moralisch. Funktionale und moralische Dimension der Gesellschaft sind indes nur analytisch zu trennen. In d'Héricourts Denken sind die beiden unauflöslich miteinander verwoben; sie bedingen sich gegenseitig. Diese Deckungsgleichheit funktional und moralisch konstituierter Sozialbeziehungen leitet d'Héricourt aus einem organischen Verständnis von Gesellschaft her. Im Ausdruck „corps social“ drückt sich das Wesen der genuin moralischen Gesellschaft aus.

Vergesellschaftung durch Kooperation

Ihren unterschiedlichen Fähigkeiten entsprechend verrichten die Menschen unterschiedliche produktive Tätigkeiten. Die gesellschaftliche Produktion ist differenziert: „Il est de même bien entendu qu'en parlant de l'égalité, nous n'avons pas prétendu que nous fussions égaux ou même équivalents en valeur physique, intellectuelle, morale et fonctionnelle: non seulement nous différons tous; mais encore, dans la même série de travaux, les uns excellent, d'autres sont médiocres, d'autres encore, inférieurs.“²⁷³ Alle Menschen sind aufeinander verwiesen, weil

²⁷² LFA II, 22.

²⁷³ LFA II, 27.

keiner alles leisten kann, was seine Existenz verlangt: „on ne s’associerait pas si l’on pouvait se passer des autres; et [...] en général les contractants ont pour motif de se compléter, sous un certain point de vue, *en mettant la commutabilité où la nature des choses ne l’a pas mise*.“²⁷⁴ Wenn die Menschen sich assoziieren, so gestehen sie damit ihr individuelles Ungenügen ein, d.h. sie unterhalten Beziehungen, weil sie auf die individuellen Fähigkeiten der anderen angewiesen sind. Assoziation als Vertrag ist „*un aveu d’insuffisance personnelle*“²⁷⁵. „Ungenügen“ ist nur ein negativ gewendeter Ausdruck für Individualität bzw. individuell unterschiedliche Befähigung. Durch die Assoziation realisieren die Einzelnen ihre Individualität, da sie den Andern etwas bieten können, was diese nicht zu leisten vermögen. Die anthropologisch gegebene Spezialisierungsfähigkeit der Menschen mündet demnach zwingend in Kooperation. Durch Kooperation werden soziale Beziehungen gestiftet, die Menschen werden „des êtres humains socialisés“. Arbeit als Tätigkeit, in welcher die Menschen ihre Fähigkeiten anwenden und so ihre Individualität entäussern, schafft Gesellschaft: „Rappelez-vous qu’on ne vaut dans la société que par le travail, puisque la société est basée sur le travail: notre devoir est donc de nous mettre en état de remplir une fonction utile à nous et aux autres, et qui donne lieu à l’échange des services.“²⁷⁶ Individuelle Tätigkeit begründet Kooperation, die ihrerseits einen funktionalen Zusammenhang unter den Individuen schafft, während die Verpflichtung zur nützlichen Tätigkeit bereits eine moralische Dimension impliziert.

Gesellschaft bedingt nach d’Héricourt demnach nicht die Aufgabe der Persönlichkeit. Im Gegensatz zu Comte sieht sie Gesellschaft dort gegeben, wo sich einzelne Elemente gerade aufgrund ihrer individuellen Verschiedenheit verbinden. Die Entwicklung von Persönlichkeit und Individualität ist deshalb dem gesellschaftlichen Zusammenhalt nicht schädlich, sondern förderlich. Die Gesellschaft kennt keine Strukturkategorien, sondern allein Individuen: „la société qui n’est que la collection organisée des individus qui la composent“²⁷⁷. Individualität, nicht Identität konstituiert sozialen Zusammenhang. Deshalb setzt Gesellschaft die Freiheit zur individuellen Selbstverwirklichung voraus: „ce n’est pas par l’égalité de valeur que les êtres humains socialisés doivent être égaux en Droit, c’est parce que tous, quelque’humbles qu’ils soient, ont le Droit semblable de se développer, d’agir librement, d’accomplir leur destinée.“²⁷⁸

Der funktionale Zusammenhang, wie ihn d’Héricourt aus der Kooperation der Individuen herleitet, kann als Arbeitsteilung begriffen werden. D’Héricourt selbst wendet diesen Begriff zwar nie an, aber sie stellt einen Aussagenzusammenhang her, der unter diese Kategorie fällt. Wenn Fähigkeiten sich in produktiver Tätigkeit äussern und die erzeugten Güter oder Dienstleistungen Tausch und Kooperation veranlassen, kann Arbeit als das Bindeglied zwischen den Individuen verstanden werden. Arbeitsteilung wäre dann Modus der Vergesellschaftung. D’Héricourts Vorstellung unterscheidet sich aber von anderen Arbeitsteilungskonzepten. Die differenzierte Pro-

²⁷⁴ LFA I, 193.

²⁷⁵ LFA II, 193.

²⁷⁶ LFA II, 238.

²⁷⁷ LFA II, 241f.

²⁷⁸ LFA II, 28.

duktion leitet sich bei ihr nicht von einer ökonomischen Struktur bzw. den Notwendigkeiten einer arbeitsteiligen Produktion her, sondern sie entwickelt sich aus der Tatsache, dass alle Menschen in ihren Fähigkeiten differieren. Dies ist möglicherweise auch der Grund, weshalb d'Héricourt den Begriff Arbeitsteilung selbst nie braucht, sondern von Kooperation spricht. Kooperation enthält ein freiwilliges und solidarisches Moment, das im Begriff Arbeitsteilung nicht zwingend enthalten ist. Die Arbeitsteilung, die aus der freien Entfaltung individueller Fähigkeiten entsteht, ist nicht Resultat eines ökonomischen und technischen Zwanges, sondern sie realisiert ein anthropologisch gegebenes, differenziertes Gefüge aus individuellen Fähigkeiten und verwirklicht eine prästabilisierte, harmonische Gesellschaftsstruktur. Trotz dieser Unterschiede bietet sich der Begriff „Arbeitsteilung“ für die Interpretation an, weil er die Struktur der gesellschaftlichen Organisation, die sich aus Kooperation ergibt, adäquat beschreibt. Dabei ist jedoch die erläuterte Differenzierung immer mit zu bedenken.

Rechte und Pflichten: Die Organisation sozialer Beziehungen

Jeder Mensch ist auf drei Beziehungsformen angewiesen: „1° Avec nous-mêmes; 2° Avec la nature; 3° Avec nos semblables.“²⁷⁹ Alle diese Beziehungen sind von einer Gesetzmässigkeit geregelt, die allein der Mensch erkennen kann und die daher der sozialen Welt angehört. Diese Gesetzmässigkeit besteht darin, dass jede Beziehung von einem gegenseitigen Rechts- und Pflichtverhältnis organisiert wird: „Le Droit et le Devoir ressortant de nos besoins, de notre destinée, des rapports que nous soutenons; et supposant l'intelligence et le libre arbitre, ne peuvent être conçus que par l'être humain, parce que seul il est capable de constater les rapports qui lient les choses, de découvrir les lois de ces rapports [...]. *La formule* des Droits et des Devoirs est donc une création humaine“²⁸⁰. Rechte und Pflichten, so kann d'Héricourt interpretiert werden, sind die Form, in welcher sich Beziehungen zu sich selbst, zur natürlichen Umwelt und zu den Mitmenschen konstituieren. Die Beziehungen existieren nicht ohne die Regeln, die sie beherrschen. Damit ist Moral immer schon in menschliche Beziehungen eingelassen; sie charakterisiert diejenigen Beziehungsformen, die nur von Menschen unterhalten werden können.²⁸¹ Folglich ist die Gerechtigkeit, die sich in der Ausübung von Rechten und Pflichten verwirklicht, menschlichen Ursprungs: „La Justice qui les [droits et devoirs] résume est donc comme la Science une oeuvre humaine, ainsi que l'affirment admirablement Feuerbach et après lui Proudhon.“²⁸² Sozialbeziehungen, die als Verhältnis von wechselseitigen Rechten und Pflichten funktionieren, konstituieren die menschliche Welt als moralische Welt.

D'Héricourt legt viel Wert auf die säkulare Begründung des Rechts- und Pflichtverhältnisses und grenzt sich von theologischen und metaphysischen Argumentationen ab. Gott sei nicht eine In-

²⁷⁹ LFA II, 13.

²⁸⁰ LFA II, 11f.

²⁸¹ Der Begriff „droit“ korrelierte in Frankreich immer mit Wertvorstellungen; vgl. Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe, Heft 12, 65-87.

²⁸² LFA II, 12. Der positive Bezug auf Proudhon und Feuerbach gehört zu den ganz wenigen derartigen namentlichen Bezügen, die d'Héricourt macht.

stanz, die Rechte verleihe; „son verbe sur la terre, c’est l’humanité se révélant à elle-même, non pas la vérité absolue, mais la vérité *indéfiniment progressive*.“²⁸³ Religiöse Doktrinen könnten nichts über unveränderliche Gesetze aussagen, da sie immer von einer sozialen und historischen und also veränderlichen Situation abhängig seien: „Il est vrai que j’élimine Dieu des questions de Droit et de Devoir; mais c’est parce qu’au point de vue rationnel, il n’est pas le fondement de ces deux notions; et que, les rattacher à la divinité, c’est les livrer à toutes les chances de mort que subit nécessairement le dogme religieux.“²⁸⁴ Wenn Recht und Pflicht sich in den Beziehungen „en nous et hors de nous“²⁸⁵ manifestieren, so sei die Wahrheit über sie auch dort zu suchen: „L’un et l’autre *ont en nous leur origine*; [...] *ils ressortent de l’ensemble de nos facultés, de notre destinée, des rapports nécessaires que nous soutenons avec nous-mêmes, avec nos semblables, avec la nature*.“²⁸⁶ Der gesellschaftliche Zusammenhang, der sich in Recht- und Pflichtbeziehungen realisiert, ist nicht göttlich gestiftete Gemeinschaft, sondern säkularen Ursprungs: „la société qui n’est que la collection organisée des individus qui la composent, ne saurait avoir d’autres droits que les leurs.“²⁸⁷

D’Héricourt definiert „droit“ und „devoir“ folgendermassen: „*le Droit est la prétention légitime de tout être humain au développement et à l’exercice de ses facultés, conséquemment à la possession des objets qui en sont les excitants propres, dans les limites de l’égalité*.“²⁸⁸ Recht ist der legitime Anspruch jedes Menschen, seine Fähigkeiten anzuwenden. Es begründet den Anspruch auf eine produktive Existenz und den Anspruch auf Eigentum an Produktionsmitteln. Mit anderen Worten: Jeder Mensch hat Anrecht auf individuelle Selbstverwirklichung. Aus diesem Prinzip ergibt sich eine zentrale Regel sozialer Beziehungen: „La reconnaissance et le respect de l’autonomie individuelle dans le plus infime des êtres humains, aussi bien que dans l’homme et la femme de génie, telle est la loi qui doit présider aux relations sociales“²⁸⁹.

Seine Schranken findet dieses Recht beim Prinzip Gleichheit. Aus den individuellen Fähigkeiten und dem Eigentum an Produktionsmitteln könnten beispielsweise nicht Macht über andere Personen oder ein Monopol an Produktionsmitteln abgeleitet werden. Die Pflicht, „*corrélatif au Droit, et qui en est l’explication et la justification, est l’emploi de nos facultés et de leurs excitants en vue et dans le sens de notre destinée*“²⁹⁰. Pflicht legitimiert das Recht auf Selbstverwirklichung und bindet das individuelle Handeln in ein kollektives Ziel ein. Recht und Pflicht bedingen sich gegenseitig: „Le Droit, tel que nous venons de le définir, est donc l’exercice même

²⁸³ LFA II, 9.

²⁸⁴ LFA II, 9.

²⁸⁵ LFA II, 9.

²⁸⁶ LFA II, 7.

²⁸⁷ LFA II, 241f.

²⁸⁸ LFA II, 12.

²⁸⁹ LFA I, 155. Etienne Cabet hatte in ähnlicher Weise die zwei menschlichen Grundrechte definiert: Jeder Mensch habe erstens das Recht auf Leben; dieses Recht impliziere die Nutzung der Natur zur Bedürfnisbefriedigung und die Verteidigung gegen Angriffe. Zweitens sei jeder zur Entfaltung seiner körperlichen und geistigen Fähigkeiten berechtigt. Dies bedeute hinsichtlich der körperlichen Fähigkeiten das Recht auf Arbeit und Familiengründung, hinsichtlich der geistigen Fähigkeiten das Recht auf Bildung. Vgl. Sotelo/Bambach 1986, 384-386. D’Héricourt war in der Grundrechtsdefinition ihrer frühkommunistischen Vergangenheit treu geblieben.

²⁹⁰ LFA II, 12.

de la vie, la condition *sine quá non* de l'accomplissement du Devoir ou de la réalisation de la destinée.“²⁹¹ Dieses grundlegende Recht kann keinem Menschen abgesprochen werden, weil ihm damit seine menschliche Existenz verweigert würde.

Persönliches Grundrecht und die korrelative Pflicht kommen den Personen nicht nachträglich zur Begründung ihrer gesellschaftlichen Existenz zu. In der Partizipation an Rechten und in der Erfüllung von Pflichten wird der Mensch zum gesellschaftlichen Subjekt und durch die gesellschaftlichen Bindungen tritt er umgekehrt automatisch in Rechts- und Pflichtverhältnisse ein: „Les droits et les devoirs sont l'apanage d'un être intelligent, moral et actif, de l'individu humain, considéré en relation avec d'autres individus de son espèce, en d'autres termes, vivant en société.“²⁹² Die soziale Beziehung ist immer eine Beziehung von Recht und Pflicht, während ihrerseits Rechte und Pflichten soziale Beziehungen begründen. Deshalb fallen die Frauen, wie d'Héricourt dies kritisiert, der „annihilation sociale“ anheim, wenn ihnen die Grundrechte abgesprochen werden. Das Verhältnis der Frau zum Recht ist ihrem Verhältnis zur Gesellschaft analog. Wenn ihr das grundlegende Recht auf Anwendung ihrer individuellen Fähigkeiten abgesprochen wird, so kann sie keine eigentlichen Sozialbeziehungen unterhalten. Dies bedeutet umgekehrt, dass die produktive Tätigkeit ein Weg zur Befreiung der Frau aus der nicht-sozialen Existenz darstellt: „elles sentent, qu'elles ne peuvent être affranchie que par le travail“²⁹³. Ist die Frau im Rechtsdiskurs zwar Mensch, entspricht aber nicht dem Typus des rechtsfähigen abstrakten Individuums, so gilt sie im Gesellschaftsdiskurs zwar als Person, aber entspricht nicht dem Typ des soziablen vergesellschaftungsfähigen Individuums. Insofern kann d'Héricourts Rechtsphilosophie als Sozialphilosophie gelesen werden.

Aus dem „droit“ jedes Menschen leiten sich vier weitere Rechtsformen ab, die eine progressive Stufenfolge bilden. Das erste, „le Droit Naturel“²⁹⁴, begründet analog zum oben erläuterten persönlichen Grundrecht den Anspruch jedes Menschen auf Freiheit, Autonomie und Selbstverwirklichung.²⁹⁵ Dieses Recht wird garantiert, indem einerseits Leben, Ehre und legitimes Eigentum der Menschen durch Gesetze geschützt werden und indem andererseits alle verallgemeinerbaren Mittel, die zur Ausübung dieses Rechtes nötig sind, zur Verfügung stehen. Darunter fallen beispielsweise Bildungsmöglichkeiten. Das „Droit Civil“²⁹⁶ als zweites Grundrecht räumt allen mündigen und geistig gesunden Menschen die gleiche zivilrechtliche Stellung ein. Damit sind beispielsweise die Verfügungsrechte über Eigentum oder Zeugnisrechte vor Gericht gemeint. Drittens besteht ein Grundrecht auf Arbeit, das „Droit Économique“²⁹⁷. Dieses Recht soll Gleichheit in der „domaine de l'échange“²⁹⁸ garantieren und das Grundrecht auf Arbeit begründen. Aus diesen Rechten ergibt sich das Interesse der Rechtsinhaber, an den Entscheidungen

²⁹¹ LFA II, 12f.

²⁹² RPR IV/mai 1856, 221.

²⁹³ LFA II, 26.

²⁹⁴ LFA II, 23.

²⁹⁵ LFA II, 23.

²⁹⁶ LFA II, 24.

²⁹⁷ LFA II, 24.

²⁹⁸ LFA II, 24.

über die Rechtsetzung und die Organisation von Institutionen zu partizipieren. Erst durch die Teilhabe an diesen Entscheidungsprozessen werden die Menschen vollständig frei, weil sie sich dann nur Gesetzen unterziehen müssen, an deren Definition sie beteiligt waren. Darin besteht das „Droit Politique“²⁹⁹.

An einer andern Stelle kehrt d’Héricourt die Reihenfolge zwischen ökonomischem und politischem Recht um: „le Droit au travail est celui de vivre, dont ne peut être éliminé celui qui est né; [...] le Droit au travail est le droit à la dignité, à la vertu; [...] c’est la Justice entrant dans le domaine de l’activité et de l’échange; c’est à dire la Justice entrant dans sa quatrième phase pour constituer le Droit industriel.“³⁰⁰ Das ökonomische oder industrielle Recht folgt als vierte Phase auf das politische Recht. Möglicherweise revidierte d’Héricourt diese Reihenfolge im Blick auf die soziopolitische Entwicklung in Frankreich. Während nämlich das allgemeine Stimmrecht für die männliche Bevölkerung zumindest Chancen auf eine zukünftige Durchsetzung hatte, blieb die ökonomische Gleichheit utopisch. D’Héricourt nimmt denn auch an dieser Stelle ausdrücklich Bezug auf die Revolution von 1848: „Une question était à l’ordre du jour en 1848; elle est toujours palpitante au fond des choses: c’est le Droit au travail“³⁰¹. Die zivilrechtliche und politische Gleichstellung schafft noch keine vollständige Gerechtigkeit. Solange nicht auch ökonomische Gleichheit herrscht, bleibt die gesellschaftliche Ordnung unvollendet. D’Héricourt integriert die frühsozialistische Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft in ihren sozialtheoretischen Entwurf.

„les sentiments généraux d’un ordre plus élevé“: Die kollektive Dimension individuellen Handelns

Die Pflicht bindet das individuelle Handeln gemäss d’Héricourtscher Definition in ein kollektives Interesse ein. Das Individuum ist der Gesellschaft gegenüber verpflichtet, zum Wohle der Menschheit zu handeln: „Tout ce que nous sommes, nous le devons donc à notre espèce qui a pensé et travaillé, pense et travaille pour nous; notre devoir est donc, au point de vue de la Justice, de rendre, autant qu’il est en nous, à l’humanité ce qu’elle a fait et fait pour nous, en travaillant à son profit et au nôtre.“³⁰² Individuelles Handeln dient nicht nur der Befriedigung persönlicher Bedürfnisse, sondern ist in das überindividuelle Interesse an der Verwirklichung menschlicher Ordnung eingebunden. D’Héricourt spricht sich explizit gegen eine Orientierung am Eigennutz aus: „S’efforcer de connaître sa propre capacité, non pour en tirer vanité, ce qui est puéril; mais afin de rendre tous les services dont on est capable, au grand corps dont on est un organe“³⁰³. Das überindividuelle Interesse begründet die moralische Orientierung individuellen Handelns. Fehlt sie, so nimmt Egoismus überhand: „L’affaiblissement du sens moral est le

²⁹⁹ LFA II, 23.

³⁰⁰ LFA II, 219f.

³⁰¹ LFA II, 219.

³⁰² LFA II, 256f.

³⁰³ LFA II, 26.

résultat de l'absence d'un idéal élevé du Bien et de la Justice, et produit la prédominance croissante des facultés égoïstes sur les facultés sociales.³⁰⁴

Die an einem kollektiven Sinn orientierte Handlungsweise verlangt nicht die Preisgabe der Individualität, da Gesellschaft auf eine Vielfalt von Fähigkeiten angewiesen ist: „Cette tâche imposée à l'espèce [la création de l'ordre], requiert une multitude d'aptitudes trop différentes pour qu'elles se trouvent réunies en chacun de nous.“³⁰⁵ Die höhere Bestimmung individuellen Handelns integriert alle Individuen gerade aufgrund ihrer speziellen Befähigungen: „Car chacun d'eux [êtres humains] n'est qu'un élément de destinée collective, un être incomplet au point de vue de cette destinée, et n'a pas plus la faculté de classer les autres, que les autres de le classer; Car chacun d'eux est progressif en lui-même et dans sa race et peut, par la culture, monter du dernier rang au plus élevé sous le rapport de l'utilité.“³⁰⁶ Der kollektive Sinn individuellen Handelns setzt Individualität voraus. Daraus leitet sich dann wiederum der legitime Anspruch aller auf die Verwirklichung individuellen Seins ab: „De là suit que la jouissance du droit individuel est la garantie du progrès social, puisque ce progrès dépend du libre développement des aptitudes, et qu'elles ne peuvent se développer que par la liberté: donc quiconque est ennemi de la liberté et l'entrave, s'il n'est un aveugle, est un ennemi de la destinée collective et du Droit.“³⁰⁷ Individuelle Freiheit ist Bedingung von Gesellschaft und zugleich ist es deren Pflicht, die Freiheit der einzelnen zu garantieren. Gesellschaft als Kollektiv kennt keine Strukturkategorien, die sich das individuelle Sein unterordnen und faktisch bestehende Ungleichheiten unter den Menschen hinsichtlich ihrer sozialen Nützlichkeit institutionell fixieren würden. Sie verpflichtet die Einzelnen zur Ausbildung ihrer individuellen Fähigkeiten, die im Dienste des Kollektivs eine Funktion erfüllen und räumt ihnen damit das Recht auf Selbstverwirklichung ein. Die Mitglieder der Gesellschaft erkennen ihre Verpflichtung durch die Vernunft, die – wie anthropologisch vorgesehen – als „faculté rectrice“ den innerlichen Interessenkonflikt zugunsten des Kollektivs entscheidet.

Alle persönlichen Bindungen sind dem kollektiven Interesse untergeordnet. Die unmittelbare Bindung des Individuums an die Gesellschaft geht beispielsweise der Geschlechterbeziehung und der familiären Gemeinschaft vor: „entre l'égoïsme de la famille et les sentiments généraux d'un ordre plus élevé, la femme ne doit pas plus hésiter que l'homme à sacrifier les premiers à la Justice.“³⁰⁸ Auch das weibliche Individuum steht immer unmittelbar zur Gesellschaft. Sein Verhältnis zu jener wird nicht über eine Strukturkategorie oder über eine institutionalisierte Sozialbeziehung wie die Ehe vermittelt, sondern allein durch sein individuelles Sein begründet.

Das Recht auf Individualität und die unmittelbare Vergesellschaftung des Individuums grenzt d'Héricourts Theorie von Comte ab. Indem sie Selbstverwirklichung in ein kollektives Interesse einbindet, unterscheidet sie sich andererseits von Adam Smith, dessen Primat des individuellen

³⁰⁴ LFA II, 207.

³⁰⁵ LFA II, 14.

³⁰⁶ LFA II, 21.

³⁰⁷ LFA II, 14f.

³⁰⁸ LFA II, 175.

Eigennutzes auf den ersten Blick dem d'héricourtschen Postulat der individuellen Selbstverwirklichung verwandt scheint. Die beiden Konzepte unterscheiden sich dadurch, dass Smith das Handeln der Einzelnen nicht nur in seiner Motivation, sondern auch in seiner Finalität als individuelles versteht. D'Héricourt hingegen beschränkt die individuelle Dimension des Handelns auf dessen Ursprung in den Fähigkeiten des Menschen und „kollektiviert“ die Finalität des Handelns. Bestimmung des individuellen Handelns ist der Dienst an der Allgemeinheit, weil das Individuum seine Existenz dem übergeordneten Organismus verdankt, dessen Teil es ist. Diese moralische Orientierung ist im Individualitätskonzept d'Héricourts angelegt. Individualität kann theoretisch nicht losgelöst von der Gesamtheit, deren Bestandteil sie ist, und losgelöst vom Zusammenhang mit allen andern Menschen, in dem der Einzelne überhaupt erst als Individuum sichtbar wird, verstanden werden. Deshalb ist in die Einzelnen immer schon eine kollektiv wertrationale und nicht eine egoistisch zweckrationale Handlungsweise eingelagert. Insofern sind Individualität *und* eine allgemein verbindliche Moral Bedingung von Gesellschaft. D'Héricourt kann auf eine unsichtbare Hand als Regulatorin gesellschaftlicher Organisation verzichten. Soziale Ordnung ist möglich, weil deren Bedingungen grundsätzlich in allen Menschen vorhanden sind: die Möglichkeit zur Entwicklung von Individualität, die kollektive Handlungsorientierung und die Vernunft, die diese Anlagen reguliert. Die einzig legitime Moral ist deshalb für d'Héricourt die, welche den Anspruch auf Individualität ebenso anerkennt, wie sie den Einzelnen aufträgt, sich als Teil eines Kollektivs zu verstehen. Moral berücksichtigt immer – wie d'Héricourt Comte gegenüber anmerkt – gleichermassen die individuelle und die kollektive Dimension des Menschseins: „s'il est mauvais que le *collectif* soit absorbé par *l'individuel*, il ne l'est pas moins que *l'individuel* soit absorbé par le *collectif*.“³⁰⁹

„le corps social“: Biologie als Metapher und Erklärung von Gesellschaft

D'Héricourt ersetzt den Begriff „Gesellschaft“ häufig mit der Analogie „corps social“. Diese Bezeichnung hat mehr als nur metaphorischen Wert. Der körperliche Organismus steht dem gesellschaftlichen Organismus Modell und erklärt ihn zugleich. Anhand biologischer Gesetze deutet d'Héricourt gesellschaftliche Strukturen und Mechanismen. In diesem Verfahren unterscheidet sie sich nicht von andern Gesellschaftstheoretikern – im Gegenteil. Die Wissenschaften vom Leben integrierten im 19. Jahrhundert Erklärungen von Gesellschaft und sie wurden von Gesellschaftstheoretikern als Fundament einer empirisch begründeten Sozialwissenschaft beansprucht.³¹⁰ Insofern bieten die biologischen Bezüge und Bilder d'Héricourts einen weiteren Zu-

³⁰⁹ RPR III/décembre 1855, 57.

³¹⁰ Vgl. zum Zusammenhang von Sozial- und Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert: Canguilhem 1981, Lepenies 1981, McLaren 1981, Vernon 1986. Zum Aufschwung der Frage nach dem Zusammenhang zwischen „*homme physique*“ und „*homme moral*“ vgl. Honegger 1991. McLaren vertritt die Meinung, dass die Phrenologie in Frankreich die Basis einer empirisch fundierten Sozialphilosophie herstellte und dass darin ihre Bedeutung besteht. Sie habe das rationale Denken des 18. Jahrhunderts mit dem sozialistischen und soziologischen Denken des 19. Jahrhunderts verknüpft. Die Interpretationen der Phrenologie durch Comte und d'Héricourt könnten diese These bestätigen. Beide nahmen Galls Behauptung, dass der Mensch inhärent soziabel sei, auf, machten aber sehr unterschiedlichen Gebrauch davon: Lieferte Gall Comte ein Argument für das Angeborene von Funktionen, so begründete d'Héricourt ebenfalls unter Berufung auf Gall die Modifizierbarkeit zerebraler Dispositionen. Beide

gang zu ihrer Deutung von Gesellschaft und zu ihrer Konzeption der Beziehung zwischen dem Individuum und seiner sozialen Umwelt.

D'Héricourt versteht Menschen als „membre[s] du corps social“³¹¹ oder auch als „organes du grand corps“³¹². So wie jeder Organismus sich aus Organen zusammensetzt, ist die Gesellschaft ein Gefüge von Individuen: „nous sommes liés comme les organes d'un même corps“³¹³. Jede nationale oder ethnische Gesellschaft ihrerseits ist Organ der Menschheit: „L'Humanité est une. Les races et nations qui la composent n'en sont que les organes ou éléments d'organe, et elles ont leur tâche spéciale. L'idéal moderne est de les relier dans une intime solidarité, comme sont reliés entre eux les organes d'un même corps.“³¹⁴ Unter einem Organismus versteht d'Héricourt ein Ensemble von Organen, die sich funktional differenzieren und zu einer Einheit zusammenfügen. Untereinander sind sie solidarisch verbunden; aus diesem Zusammenhang entsteht Leben: „la vie n'est pas un être en soi, [...] elle est le produit d'un rapport“³¹⁵. Dieses biologische Gesetz erklärt die Struktur der Gesellschaft wie sie bisher aus d'Héricourts Theorie deutlich wurde. Wenn die Individuen die Organe des sozialen Organismus sind, so sind erstens alle funktional unterschieden, zweitens sind sie durch Kooperation in „intimer Solidarität“ verbunden und drittens üben sie ihre Funktion im Dienste des gesellschaftlichen Organismus aus.

Die Beziehung zwischen den Organen und den Funktionen, die jene ausüben, ist eine wechselseitige. In der Anwendung, der „exercice“, wirken die Funktionen auf die Organe zurück. Die „exercice“ entwickelt, modifiziert oder degeneriert die Organe: „De ces observations, vous devez conclure qu'il suffit, pour développer un organe et le rendre fort et vivant, de l'exposer, dans une juste mesure et *graduellement*, à l'action de ses excitants propres: que tout organe grandit vitalement par la lutte et s'étiolé par le repos. L'exercice soutenu d'un organe quelconque, outre qu'il le développe, le rend plus fort, plus vivant, produit *l'habitude*. L'habitude qui, vous le savez, modifie profondément notre être, nous imprime un cachet particulier, nous rend indifférentes, agréables, nécessaires mêmes, des impressions et des choses d'abord désagréables ou nuisibles; nous rend facile ce que nous croyions impossible; nous fait, en un mot, une seconde nature, transmissible par la génération.“³¹⁶ Durch Habitualisierung kann der Mensch sich grundlegend verändern; er entwickelt eine zweite Natur. Habitualisierung ihrerseits ist abhängig vom sozialen Milieu, der Erziehung, der Ausbildung, der Bräuche und Sitten, mithin des soziokultu-

wandten phrenologische Erklärungen instrumentell, zur Begründung ihrer Theorien an. Ein Zeitgenosse d'Héricourts bezeichnete die Phrenologie als „régénératrice de la Morale“; er postulierte eine „gehirnphysiologische Ideologie“, die phrenologische Erkenntnisse politisch, philosophisch und moralisch umsetzen würde (Larcorbrière, RPR II/août 1855, 118ff).

³¹¹ LFA II, 48.

³¹² LFA II, 26.

³¹³ LFA II, 268.

³¹⁴ LFA II, 208.

³¹⁵ LFA II, 225.

³¹⁶ LFA II, 225.

rellen Kontextes des Individuums. Die Bildung einer zweiten Natur kann als Sozialisierung verstanden werden.³¹⁷

Diese Argumentation liegt d'Héricourts Rezeption der Phrenologie zugrunde: „l'Anatomie vous dit: chez les deux sexes la masse cérébrale est semblable pour la composition et, ajoute la Phrénologie, pour le nombre des organes. La Biologie ajoute: la loi de développement de nos organes est *l'exercice* qui suppose l'action et la réaction, dont le résultat est d'augmenter le volume, la consistance et la vitalité de l'organe exercé.“³¹⁸ Der reziproke Zusammenhang verknüpft die physische mit der psychischen Existenz des Menschen: „toute manifestation de ce qu'on nomme l'âme, se révèle comme fonction d'une partie de notre corps, conséquemment que, cultiver le corps, c'est cultiver l'âme et réciproquement.“³¹⁹ Physis und Psyche bzw. Organ und Funktion stehen in einer Wechselwirkung, die ständig Veränderungen generieren kann. Einfluss auf diese Wechselwirkung hat das soziale Umfeld, das seinerseits in den Wechselwirkungen zwischen den Individuen besteht. Die Gesellschaft prägt die „Natur“ des Menschen, während diese ihrerseits den Menschen zu einer bestimmten Position im sozialen Organismus disponiert.

D'Héricourt folgt ihren Kontrahenten wie versprochen aufs naturwissenschaftliche Terrain, sie geht aber dort ganz andere Wege. Die Analogie Gesellschaft – körperlicher Organismus dient ihr nicht dazu, die Individuen in angeblich naturwüchsige Strukturkategorien einzuordnen. Sie wendet die Analogie Organ – Mensch auf diejenige soziale Ebene an, die nicht mehr reduzierbar ist, nämlich auf das Individuum. Nicht Frauen, Proletarier und Patrizier gehören je einem Organ der Gesellschaft an, sondern alle Frauen, alle Proletarier und alle Patrizier bilden für sich je ein soziales Organ. Das Individuum galt d'Héricourt als die soziale Einheit. Nicht anders als ihre Zeitgenossen suggeriert sie damit eine prästabilisierte Harmonie des „gesunden“ sozialen Organismus. Im Unterschied zu konservativen organizistischen Gesellschaftsdeutungen impliziert dies jedoch nicht die Legitimation einer ständischen Struktur, sondern begründet die Notwendigkeit und das Recht der Menschen, Individuen zu sein. D'Héricourt interpretiert die organizistische Metapher in einer Weise, die später Durkheim den Begriff „organische Solidarität“ zur Beschreibung der arbeitsteilig differenzierten Gesellschaft lieferte: „Diese Solidarität ähnelt jener, die man bei den höheren Tieren beobachten kann. Jedes Organ hat dort seine eigene Physiognomie und seine Anatomie, und trotzdem ist die Einheit des Organismus um so grösser, je stärker die Individualisierung der Teile ausgeprägt ist. Aufgrund dieser Analogie schlagen wir vor, die Solidarität, die sich der Arbeitsteilung verdankt, organische Solidarität zu nennen.“³²⁰

In der Interpretation der biologischen Gesetze bindet d'Héricourt die menschliche Persönlichkeit nicht an eine determinierende, statische und aussersoziale Instanz, sondern erklärt gerade aus der Biologie, inwiefern Verhaltensweisen soziokulturell generiert sind und inwiefern die Person un-

³¹⁷ Die Bedeutung, die d'Héricourt dem Milieu der Menschen beimisst, wurde bereits in Kapitel 3 deutlich. Die geschlechtsspezifischen Sozialcharaktere sind das Resultat rollenspezifischer Habitualisierungen, die sich dem Milieu, den Vorurteilen und der Erziehung verdanken. Vgl. oben Kapitel 3.

³¹⁸ LFA I, 178.

³¹⁹ LFA II, 225.

³²⁰ Durkheim 1996, 183.

ter dem Einfluss sozialer Faktoren veränderungsfähig ist. Aus dem biologischen Begründungszusammenhang gewinnt sie einen sozialisationstheoretischen Ansatz und verknüpft die organische Existenz des Menschen mit seiner sozialen Existenz. Biologie ist nicht Schicksal, sondern die Biologie selbst unterliegt dem Schicksal eines jeden Elementes, das in reziproken Beziehungen zu anderen Elementen steht: sie erfährt Modifikationen.

4.3. „la femme est mûre“: Sozialer Wandel und Fortschritt

Die Gesellschaft ist nach d'Héricourt stetem Wandel unterworfen: „Qu'entendez-vous par ordre social? Chaque époque a eu le sien, et les sociétés se modifient sans cesse.“³²¹ Dabei unterscheidet sie zwischen sozialer Statik und sozialer Dynamik: „dans tous les phénomènes, il y a deux aspects: la *fixité* et la *mobilité* ou le *devenir*.“³²² Die Veränderung ist ein „Werden“, d.h. sie ist zielgerichtet. Die Form der Veränderung ist Fortschritt und Fortschritt ist gleichbedeutend mit Perfektionierung: „Le progrès, c'est la marche ascensionnelle de l'humanité vers un idéal de perfectionnement moral, intellectuel et matériel.“³²³ Jede gesellschaftliche Ordnung stellt eine Etappe auf dem Weg zur perfekten sozialen Existenzweise dar, wobei die Vorstellung von Fortschritt als Perfektionierung impliziert, dass die ideale Form der Gesellschaft in dieser immer schon angelegt ist. Wenn es nach d'Héricourt Aufgabe der Theorie ist, die Verwirklichung der idealen Gesellschaft anzuleiten, so müsste der Weg des Fortschrittes in der Theoretisierung gerechten sozialen Zusammenhangs zu finden sein. Tatsächlich versteht d'Héricourt Fortschritt als die progressive Entwicklung von sozialer Kooperation bzw. Differenzierung und als Ausbreitung von Sozialbeziehungen, die von Rechten und Pflichten reguliert werden.

„en raison de la culture“: Die Differenzierung der Gesellschaft

Die differenzierte Gesellschaft unterliegt der allgemeinen Gesetzmässigkeit, dass der innere Zusammenhalt einer Einheit mit dem Grad ihrer funktionalen Ausdifferenzierung wächst. Dies gilt für das Individuum, dem verschiedene Fähigkeiten eignen, und es gilt für die Gesellschaft, die sich aus einer Vielfalt von Individuen zusammensetzt: „N'oubliez pas non plus que la Raison et la Science te démontrent que tout est *composé*, conséquemment *étendue*, *divisible*, *limité*, en *relation*; que la *diversité* est la *condition de l'unité*, et qu'un être est d'autant plus parfait qu'il est plus composé.“³²⁴ Gesellschaft ist umso perfekter, je mehr individuelle Elemente sie enthält. Die Differenzierung der Gesellschaft vollzieht sich in der kulturellen Entwicklung. Kultur im Sinne von Bildung gibt den Menschen die Möglichkeit, ihre spezifischen Fähigkeiten auszubilden und so ihre Verschiedenheit von allen andern Menschen zu manifestieren. Sie ermöglicht

³²¹ RPR IV/mai 1856, 224.

³²² LFA II, 253.

³²³ RPR IV/mai 1856, 221.

³²⁴ LFA II, 253.

Individualisierung: „on peut établir en principe qu’il y a autant d’hommes différents qu’il y a d’individus masculins, autant de femmes différentes que d’individus féminins. Cette diversité devient évidente en raison de la culture“³²⁵. Damit die Menschen ihre Individualität realisieren können, müssen sie die Möglichkeit haben, diese Dispositionen auszubilden und sich zu spezialisieren. Diese Möglichkeiten nehmen mit der modernen kulturellen Entwicklung zu: „tout le monde sait“, so führt d’Héricourt den empirischen Beweis, „que deux paysans se ressemblent bien plus que deux hommes instruits.“³²⁶ Eine Gesellschaft, die zunehmend Bildungsmöglichkeiten entwickelt und breiten Schichten zugänglich macht, entwickelt progressiv Individualisierungs- und Spezialisierungstendenzen. Eine subsistenzwirtschaftliche Gesellschaft wie die bäuerliche besteht aus unspezialisierten, identischen Mitgliedern. Die industrielle und wissenschaftliche Entwicklung hingegen ermöglicht zunehmend spezialisierte geistige Durchdringung und tätige Umgestaltung der Natur. Kultur differenziert die Menschen – oder wie Durkheim diesen Sachverhalt später ausdrücken sollte: „die Unähnlichkeiten zwischen den Menschen sind in dem Mass stärker geworden, in dem sie kultivierter wurden.“³²⁷

Betrachtet Comte die zunehmende Differenzierung der französischen Gesellschaft mit Argwohn und begegnet er ihr mit scharfer Kritik, so muss d’Héricourt diese Entwicklung willkommen sein. Denn dadurch, dass Gesellschaft in Individuen „zerfällt“, wachsen der solidarische Zusammenhalt der Gesellschaft und die Vielfalt ihrer Elemente, weil Individualisierung den funktionalen Zusammenhang verstärkt, der aus Tausch und Kooperation entsteht. Je spezialisierter die Individuen sind, desto stärker sind sie aufeinander angewiesen und desto mehr Sozialbeziehungen werden geknüpft. Wenn, wie d’Héricourt behauptete, die Diversität Bedingung von Einheit ist und diese Einheit umso perfekter wird, je mehr verschiedene Elemente sie enthält, so ist progressive Differenzierung der Weg zur vollkommenen Gesellschaft. Folglich sind die Entwicklung der Wissenschaften und die Diversifizierung der Produktion Fortschrittsprozesse.

Von diesen Entwicklungen sind auch die Frauen betroffen, wie d’Héricourt immer wieder betont: „Parce que le progrès des lumières, auquel participe la femme, l’a transformée en force sociale, et que cette force nouvelle produit le mal, à défaut du bien qu’on ne lui laisse pas faire“³²⁸. Wenn die Gesellschaft die reale Reichweite des sozialen Wandels ignoriert und sie zu begrenzen versucht, indem sie eine ganze Bevölkerungsgruppe aus der Modernität ausschliesst, so pervertiert sie ihre eigene Entwicklung. D’Héricourt verfährt in ihrer Analyse der französischen Gesellschaft um 1850 nach diesem Deutungsmuster. Sie weist immer wieder auf die reale Beteiligung der Frau an der gesellschaftlichen Produktion und am Aufklärungsprozess hin und kontrastiert diese Realität mit den Institutionen, Sitten und Gesetzen der Gesellschaft, welche die Frau jenseits modernisierender Prozesse verorten. Aus der Diskrepanz zwischen den realen Tätigkeiten und Befähigungen der Frauen und der institutionell fixierten vormodernen

³²⁵ LFA II, 14.

³²⁶ LFA II, 14.

³²⁷ Durkheim 1992, 206.

³²⁸ LFA I, 7.

Geschlechterordnung resultiert gesellschaftliche Pathologie, weil die ursprünglichen Bedingungen dieser Geschlechterordnung nicht mehr gegeben sind.³²⁹

„la route de l’humanité se divise par étapes“: Die Egalisierung der Gesellschaft

„L’histoire nous dit: l’exercice du Droit est tellement lié au Progrès, que de nouveaux progrès ont été faits par l’Humanité, chaque fois que la société des libres a élargi ses rangs pour y admettre de nouveaux émancipés, ou chaque fois qu’elle a proclamé la reconnaissance de nouveaux droits et mis ses institutions en accord avec eux.“³³⁰ Die perfekte Gesellschaft ist diejenige, die allen Menschen dieselben Rechte einräumt. Insofern ist fortschrittlicher sozialer Wandel als schrittweise Egalisierung der Gesellschaft und als Emanzipationsprozess zu begreifen: „L’histoire nous dit encore que le Progrès est en raison du degré de liberté, du nombre des libres et de la pratique de l’Égalité.“³³¹ Diese Entwicklung erschöpft sich indes nicht darin, dass Rechte formal zugesprochen bzw. anerkannt werden, sondern die formale Gleichstellung muss faktisch umgesetzt werden, indem die sozialen Institutionen entsprechend angepasst werden.

Fortschritt ist in der d’Héricourtschen Gesellschaftstheorie mehr als nur ein normatives Konzept. Vielmehr dient die Kategorie Fortschritt dazu, die Geschichte der Menschheit und soziokulturellen Wandel zu deuten. Fortschritt wird zur sozialtheoretischen Kategorie. Dies zeigt sich dort besonders deutlich, wo d’Héricourt die sukzessive Egalisierung der Gesellschaft erläutert. Sie begnügt sich nicht damit, die Gleichberechtigung aller Menschen einzufordern, sondern sie spricht sich ausserdem über die praktische Umsetzung dieser Forderung aus: „Rappelez-vous, Madame, que dans tout sujet il y a la théorie et la pratique. L’une est l’absolu, l’idéal qu’on se propose de réaliser, l’autre est la mesure dans laquelle il est sage et prudent d’introduire l’idéal dans un milieu donné.“³³² Die Grundrechte wie sie in Kapitel 4.2. erläutert wurden, stehen allen Menschen als Menschen zu. Sie können deshalb weder verweigert, noch eigentlich verliehen werden. Statt dessen werden sie anerkannt. Diese Anerkennung ist aber nicht bedingungslos: „Le droit est virtuel en chacun de nous: donc nul n’a le droit de le donner, de l’ôter, de le contester: il se *reconnaît* quand on est en état de l’exercer et qu’on le revendique; et l’on prouve que l’on est en état de l’exercer, quand on satisfait aux conditions fixées par la loi.“³³³ Die Anerkennung von Rechten setzt voraus, dass die künftigen RechtsträgerInnen zur Ausübung dieser Rechte befähigt sind. Die verfrühte Anerkennung von Rechten ist gefährlich: „Ainsi, de Droit absolu, nous sommes en tout les égales des hommes; mais si nous prétendions réaliser cet absolu dans notre milieu actuel, bien loin de marcher en avant, il y aurait recul et anarchie: le Droit dévorerait le Droit. Le bon sens exige qu’une réforme ne soit appliquée qu’à des éléments préparés à s’y

³²⁹ Vgl. insbesondere folgendes Kapitel: „État de la Femme dans les moeurs et la législation“, LFA II, 48-98.

³³⁰ LFA II, 28.

³³¹ LFA II, 208.

³³² LFA II, 64.

³³³ LFA II, 189.

soumettre.³³⁴ Die Diskrepanz zwischen Rechten, die faktisch geworden sind, und einer sozialen Realität, in der die Voraussetzungen dazu nicht erfüllt sind, würde zu gesellschaftlicher Pathologie führen.

Die Voraussetzungen zur Partizipation an einem Grundrecht werden in der Ausübung des darunterstehenden Rechtes gewonnen. Anspruch auf das „droit civil“ kann geltend gemacht werden, wenn das „droit naturel“ realisiert ist und das „droit politique“ wird denjenigen zugestanden, die in der zivilrechtlichen Gleichstellung dafür gereift sind. Die Egalisierung der Gesellschaft verläuft schrittweise: „la route de l’humanité se divise par étapes; vous sentez, sans vous en rendre compte, qu’elle n’en peut fournir deux à la fois. Vous êtes prête pour le droit civil, dont la jouissance et la pratique vous muriront pour le Droit politique.“³³⁵

D’Héricourt distanziert sich damit ausdrücklich von der Forderung nach sofortiger Einführung des Frauenstimm- und Wahlrechts. Diese Haltung folgt konsequent der theoretischen Argumentation. Solange die Frau zivilrechtlich nicht gleichgestellt ist, kann sie das Bewusstsein, das zu politischen Entscheidungsfindungsprozessen nötig ist, nicht entwickeln: „elles sont mineures civilement, esclaves des préjugés, dépourvus d’instruction générale, soumises pour la plupart à l’influence du mari, de l’amant ou du confesseur, en ce qui concerne la politique; engagées en majorité dans les voies du passé. Si donc elles entraient sans préparation dans la vie politique, ou elles doubleraient les hommes, ou elles feraient reculer l’humanité.“³³⁶ Garantiert in der liberalen Argumentation persönlicher Besitz die unabhängige Meinungsbildung, so ist es nach d’Héricourt die zivilrechtliche Emanzipation, die den Frauen die autonome Beteiligung an der politischen Entscheidungsfindung ermöglicht. Diese Argumentation verhält sich konsistent zu den Grundannahmen d’Héricourts, wonach sich soziale Position und Rechte aus den persönlichen Befähigungen ergeben. Durch die Anwendung seiner Fähigkeiten wird der Mensch soziales und entsprechend Rechtssubjekt. Solange die Frauen von den Männern zivilrechtlich abhängig sind, können sie die Fähigkeiten zur politischen Partizipation nicht entwickeln; sie bleiben politisch unreif. Diese Unreife äussert sich darin, dass die Frauen ihr politisches Recht nicht einfordern: „dans l’état actuel, non seulement les femmes ne réclament pas leurs droits politiques, mais elles rient lorsqu’on leur en parle: elles se font l’honneur de se croire ineptes sur ce qui regarde les intérêts généraux: elles se reconnaissent donc incapables.“³³⁷ Das politische Recht muss explizit eingefordert werden, weil es einen gewissen Grad an Intellektualität und Unabhängigkeit voraussetzt, der sich im Verlangen nach ebendiesen Rechten äussert: „La vérité *pratique* dans notre question est qu’il n’est bon de reconnaître le droit politique que *dans la mesure où il est réclamé*, parce que ceux qui ne le réclament pas sont intellectuellement incapables de s’en servir et que, si’ils l’exercent, c’est, dans la plupart des cas, contre leurs propres intérêts: La prudence exigerait que l’on s’assûrat que le possesseur du droit est réellement émancipé, qu’il ne sera pas

³³⁴ LFA II, 64f.

³³⁵ LFA II, 63. Ich erwähne hier das „droit économique/industrielle“ nicht, weil seine Einordnung in die aufsteigende Rechtsfolge nicht klar ist. Vgl. oben Kapitel 4.2.

³³⁶ LFA II, 185.

³³⁷ LFA II, 185.

l'instrument aveugle d'un homme ou d'un parti.³³⁸ Dieser Grundsatz gilt für alle Rechte, deren missbräuchliche Nutzung nicht allein den Rechtsträger schädigt: „en principe toutes les fois que l'exercice d'un droit compromettrait gravement des intérêts plus au moins généraux, il est bon de ne l'accorder qu'à ceux qui le réclament, car quand ils ne le font pas, c'est qu'il n'en sentent pas l'importance, et il y aurait à craindre qu'ils n'en fissent un mauvais usage.“³³⁹ Von dieser Argumentation lässt sich nicht auf einen „class bias“ schliessen.³⁴⁰ Moses interpretiert die Haltung d'Héricourts als in ihren Interessen und in ihrer Ideologie bourgeois und liberal. Diese Interpretation greift entschieden zu kurz. D'Héricourt ignoriert die realen schichtspezifisch ungleichen Voraussetzungen nicht. Ihr ist bewusst, dass unterschichtige Frauen über weniger Bildungsmöglichkeiten verfügen und damit weniger Chancen haben, die intellektuellen Voraussetzungen für das politische Recht zu erwerben. Deshalb fordert sie gleichzeitig bildungspolitische Massnahmen, die es allen Frauen ermöglichen, sich die geforderten Voraussetzungen anzueignen und sie fordert das „droit civil“, das gerade auch den produktiv tätigen Unterschichtsfrauen zu kommen muss.³⁴¹

Im Gegensatz zum politischen steht das zivile Recht den Frauen sofort zu: „Messieurs, la femme est mûre pour la liberté civile“³⁴². Der sozioökonomische Wandel hat die Frau in eine „force sociale“³⁴³ transformiert, d.h. sie ist produktiv tätig, sie unterhält soziale Beziehungen, ist faktisch assoziiert und übt also ihr „droit naturel“ aus, indem sie ihre Fähigkeiten anwendet. Darin „reift“ sie zur Trägerin des „droit civil“ heran: „La femme n'étant plus enfermée dans les soins du ménage et des enfants, mais, au contraire, prenant une part toujours croissante à la production de la richesse nationale et individuelle, il est évident qu'elle a besoin de liberté et d'indépendance, et qu'elle doit avoir, dans la famille et les affaires une tout autre place que par le passé“³⁴⁴.

Werden die juridischen Institutionen den neuen Lebensbedingungen der Frauen nicht angepasst, so fällt die Gesellschaft aus der Bahn ihrer fortschrittlichen Entwicklung: „quand ce Droit est revendiqué, que sa privation entraîne des douleurs et des désordres, il faut le reconnaître, sous peine d'oppression, de déni de Justice. Or, la privation du Droit civil est pour les femmes une source de douleurs, de malheurs, de corruption, d'humiliation; la revendication de ce Droit se pose, elles sont mûres pour l'obtenir“³⁴⁵. So korrumpiert die zivilrechtliche Diskriminierung der Frauen durch die Männer beispielsweise die Geschlechterbeziehung: „L'homme n'aime plus la femme: il cherche en elle un complément obligé de dot, un associé commode, un moyen de se procurer quelques sensations ou distractions, une servante, une garde malade non rétribuée; la

³³⁸ LFA II, 185.

³³⁹ LFA II, 64.

³⁴⁰ So die Interpretation von Moses. Vgl. Moses 1984, 172: „The emergent feminism of the Revolution, with its emphasis on individual rights and individual equality, was bourgeois and liberal in interest as well as ideology.“ D'Héricourt nahm selbst Stellung zur Kritik, die 1848 an ihrer Haltung geäußert wurde: vgl. LFA II, 186ff.

³⁴¹ Vgl. zu den Bildungsinstitutionen und den pädagogischen Programmen: LFA II, 201-270.

³⁴² LFA II, 46.

³⁴³ LFA I, 7.

³⁴⁴ LFA II, 273.

³⁴⁵ LFA II, 64.

femme ne l'ignore pas; et, à son tour, elle n'aime plus l'homme; cette désolante situation des sexes en face l'un de l'autre, exige que la femme soit délivrée de la tutelle de l'homme qui la heurte, l'irrite, la ruine trop souvent; qui se sert durement de droits sans fondement dans la nature des choses: droits qu'elle ne veut plus subir parce qu'elle est trop intelligente aujourd'hui; et parce qu'elle aime beaucoup moins son conjoint dont elle se sait n'être plus suffisamment aimée.³⁴⁶ Wird einer sozialen Gruppe ein Recht vorenthalten, obwohl sie die Bedingungen erfüllt, entsteht ein gleichermassen pathologischer Zustand, wie wenn ein Recht trotz fehlender Voraussetzungen anerkannt wird.

In dieser Argumentation liegt eine Gefahr beschlossen. Die bedingte Anerkennung der Rechte kann zu einem Instrument sozialer Ungleichheit werden, wie d'Héricourt dies ihren Kontrahenten vorgeworfen hatte. Die strukturell verursachte Unmündigkeit der Frauen nämlich liefert die Legitimation ihrer zivilrechtlichen und politischen Entmündigung. D'Héricourt begegnet dieser Gefahr mit einer moralischen Verpflichtung: „Il est dans la pratique de l'Humanité, que les majeurs de l'espèce ne reconnaissent de Droits aux mineurs, en dehors des plus simples droits naturels, que lorsque ceux-ci les revendiquent jusqu'à la révolte: les majeurs en ceci n'ont qu'un tort, c'est de trop attendre, et de ne pas travailler à faire murir leurs cadets pour la pratique du Droit.“³⁴⁷ Aus der rechtlichen Emanzipation erwachsen keine Privilegien, sondern Pflichten – wie ja jedes Recht mit einer Pflicht korreliert. Die Pflicht der emanzipierten Personen besteht darin, den noch Unmündigen die Entwicklung zur Mündigkeit zu ermöglichen. Damit handeln sie im Sinne der kollektiven Bestimmung, den Fortschritt der Menschheit voranzutreiben. Bemisst sich der Fortschritt nach dem Grad an Freiheit und Gleichheit, so ist es Aufgabe aller, die Gesellschaft zu egalisieren und Emanzipationsprozesse zu unterstützen: „L'étude attentive de l'histoire de notre espèce nous montre que la destinée collective de l'Humanité est de s'élever au dessus de l'animalité; en cultivant les facultés qui lui sont spéciales, et de créer en même temps les arts, les sciences, l'industrie, la Société, afin d'assurer de plus en plus et à un nombre toujours plus grand, la liberté, les moyens de se perfectionner et le bien-être.“³⁴⁸ Wer den Frauen die zivilrechtliche Gleichstellung verweigert, behindert folglich den Emanzipationsprozess der Menschheit: „nous vous déclarons que nous considérerons désormais comme *ennemi* du Progrès et de la Révolution quiconque s'élèvera contre notre légitime revendication; tandis que nous rangerons parmi les *amis* du Progrès et de la Révolution ceux qui se prononceront pour notre émancipation civile“³⁴⁹. Nur wenn die Gesellschaft „*la formule* du droit et du devoir“³⁵⁰ und damit auch ihren moralischen Charakter entwickelt und die vom „droit naturel“ abgeleiteten Rechte schrittweise allen Menschen zukommen lässt, geht sie ihrer Perfektionierung entgegen.

³⁴⁶ LFA II, 274. Eine ähnlich perverse Situation erklärt d'Héricourt aus der ökonomischen Ungleichheit. Da der Frau viele Berufe verboten seien und sie zudem in denjenigen, zu denen sie zugelassen sei, weniger verdiene als der Mann, sei sie gezwungen, umso mehr zu arbeiten: „De telle sorte que la femme, réputée *plus faible*, est obligée de travailler *plus fort*, pour ne pas gagner davantage.“ (LFA II, 55).

³⁴⁷ LFA II, 64.

³⁴⁸ LFA II, 208.

³⁴⁹ LFA II, 46.

³⁵⁰ LFA II, 12.

„la loi du progrès“: Die dialektische Fortschrittsbewegung und die kritische Idee

D'Héricourt versteht Fortschritt als gesetzmässige Entwicklung, deren Verlauf in der historischen Betrachtung nachgezeichnet werden kann: „Vous avez montré en tout la loi de Progrès; il faut lui donner une éclatante confirmation dans l'enseignement de l'histoire.“³⁵¹ Mit historischen Argumenten belegt sie die Vorstellung, dass der Fortschritt der Menschheit in einer zunehmenden Egalisierung besteht. Die noch wenig kultivierte Gemeinschaft organisierte sich nicht in egalitären, wechselseitigen Verhältnissen von Recht und Pflicht, sondern funktionierte nach dem Recht des körperlich und intellektuell Stärkeren: „à l'origine des sociétés, l'homme, se distinguant à peine des autres espèces sur lesquelles il établissait son Droit par la ruse et la force, ait transporté cette notion brutale dans les rapports humains, ait confondu le semblable faible d'esprit ou de corps avec l'animal, se soit cru, au même titre, droit de possession sur eux, et n'ait reconnu comme libres et égaux à lui que les forts et les intelligents, les choses ne pouvaient se passer autrement peut-être.“³⁵² Später, als die Menschen Sozialbeziehungen nach dem Modell der Selbstregulierung durch Vernunft gestalteten, schufen sie eine Gesellschaft, die vermeintlich unvernünftige von vernünftigen Gruppen und Individuen schied. Diese Unterscheidung ordnete Gesellschaft in hierarchischen Strukturen: „Que, plus développée, l'humanité ait transformé la notion de Droit sur le modèle du gouvernement de soi-même, ait, en conséquence, établi la hiérarchie et subordonné certaines classes, certaines castes, aux individus qu'elle considérait comme les représentants de la Raison et de la Justice, les choses ne pouvaient peut-être encore se passer autrement.“³⁵³

D'Héricourt hat in der Kritik an den „novateurs modernes“ deutlich gemacht, wie dieses Organisationsprinzip die französische Gesellschaft geschlechterspezifisch strukturiert. Bereits in der französischen Revolution habe sich aber die Idee entwickelt, unter deren Anleitung diese soziale Struktur überwunden werden könne und müsse: „Mais nous, français, enfants de 89, disciples d'une philosophie qui établit ses axiomes, non plus sur les *a priori* de la fantaisie, mais sur les faits et les lois de la nature et de l'humanité, nous concevons parfaitement aujourd'hui que l'être humain ne peut être comparé ni à une chose, ni à quelqu'une de nos facultés“³⁵⁴. D'Héricourt versteht die französische Revolution als Wegmarke in der Fortschrittsgeschichte der Menschheit. Sie stellt sich ausdrücklich in die Tradition der aufklärerischen und revolutionären Philosophie, die mit empirischer und antimetaphysischer Argumentation die Gleichheitsidee erarbeitet hatte. Damit wurden theoretisch hierarchische soziale Organisationsstrukturen überwunden und die Gesellschaft neu als Assoziation von gleichberechtigten Individuen entworfen: „A la lumière de

³⁵¹ LFA II, 257.

³⁵² LFA II, 21.

³⁵³ LFA II, 21. Diese Äusserung d'Héricourts veranschaulicht einmal mehr die Strukturlogik ihrer Kritik an den „novateurs modernes“. Gesellschaftliche Ungleichheit wird dadurch hergestellt, dass der Typus des vernünftigen und gerechten Menschen definiert wird, der gewisse Individuen und Gruppen ausschliesst. Indirekt weist d'Héricourt hier darauf hin, dass dieser Typus als der „Mensch an sich“ konzipiert wurde. Wer als Repräsentant von „Raison et Justice“ galt, war Repräsentant der Menschheit, denn Vernunft und Gerechtigkeit unterscheiden die Menschen von den Tieren.

³⁵⁴ LFA II, 22.

cette Révélation de la conscience de la France, la notion de la société se transforme. La société n'est plus une hiérarchie, ce n'est plus un être de raison, incarné dans un ou quelques-uns; c'est quelque chose de bien autrement grand et beau;“ nämlich die Gesellschaft wie sie d'Héricourt definiert: die Assoziation unter Individuen, die sich in Recht/Pflichtbeziehungen, im Tausch und in der kollektiven Moral verbinden.³⁵⁵ In der egalitären Gesellschaft verwirklicht sich das Menschliche: „Que l'égalité c'est la *Justice*; Qu'en dehors de l'égalité, il n'y a plus Raison ni Justice, mais règne de la *force*, retour à la brutalité de la nature qui est si inférieure à nous par l'absence de moralité et de bonté.“³⁵⁶

Der Gleichheitsidee kommt nach d'Héricourt eine entscheidende Funktion in der historischen Entwicklung zu. Das Bewegungsgesetz des Fortschrittsprozesses konzipiert sie nämlich als Dialektik zwischen einer fortschrittlichen Idee und dem sozialen Status quo: „L'histoire, philosophiquement étudiée, nous présente ces deux grands faits: époques principalement organiques où tous les membres du corps social sont d'accord sur les principes de leur existence collective; époques principalement critiques où quelques individus ayant conçu une idée supérieure à l'idée reçue, s'efforcent de la généraliser, de faire faire à la société un pas de plus vers son idéal; alors une antithèse s'établit entre l'idée nouvelle et la réalité; mais la première finit toujours par triompher, par devenir à son tour une réalité, malgré les persécutions des partisans du *statu quo*.“³⁵⁷ Keine gegebene Ordnung ist sakrosankt, solange die Gesellschaft sich ihrem Idealzustand weiter annähern kann. Die Antithese zwischen der neuen Idee und der sozio-politischen Realität in einer kritischen Epoche wird überwunden, indem die Idee sich durchsetzt und die Wirklichkeit umgestaltet. Idee und soziale Wirklichkeit treten synthetisiert in eine organische Epoche ein. Da dieser Prozess ein Fortschrittsprozess ist, sind diejenigen oppositionellen Ideen legitim und durchsetzungsfähig, die eine Emanzipation neuer sozialer Schichten oder Gruppen intendieren und schliesslich auch bewirken: „Il y a pour juger de la légitimité d'une attaque aux idées reçues un *criterium* certain: c'est d'examiner si elle a pour but, si elle aura pour résultat d'élever une couche sociale au niveau des plus libres et des plus éclairés. S'il en est ainsi, elle est bonne et sainte, car elle fait partie du progrès.“³⁵⁸

Das prozesshafte Fortschreiten der Gesellschaft ist aber nicht linear, weil es nicht einem Gesetz der Natur, sondern einem Gesetz der menschlichen Welt folgt: „La loi de Progrès n'est pas purement fatale, comme les lois du monde; elle se combine avec notre loi propre ou libre-arbitre; d'où il résulte que l'humanité peut, pendant un certain temps, comme l'individu, demeurer stationnaire et même rétrograder.“³⁵⁹ Das freie Urteilsvermögen enthebt die Menschen der starren Gesetzmässigkeit der physischen Welt, ihr Handeln ist nicht vollständig determiniert. Die Handelnden sind selbstverantwortlich: „Par sottise ou par egoïsme, ne restons pas sourds à cet

³⁵⁵ LFA II, 22.

³⁵⁶ LFA II, 22.

³⁵⁷ RPR IV/mai 1856, 224.

³⁵⁸ RPR IV/mai 1856, 224f. Dasselbe dialektische Bewegungsgesetz findet sich bei Saint-Simon. Er hatte historische Prozesse als Resultat einer gegenseitigen Beeinflussung zwischen wissenschaftlicher und politischer Entwicklung erklärt. Vgl. Sotelo/Bambach 372-377 und Dumont 1991, 112.

³⁵⁹ LFA II, 205.

enseignement: car nous sommes coupables de tout le mal et de tout le malheur qui se produisent par l'absence de Liberté et d'Égalité, et la culpabilité est comme le sommet des hauts édifices: elle attire la foudre.³⁶⁰ Fortschritt vollzieht sich innerhalb des Spielraumes menschlichen Handelns und ist insofern liiert mit Vernunft und Moral. Denn die menschliche Welt ist eine moralische Welt und das freie Urteilsvermögen wird von der Vernunft reguliert. Trotz der ihm inhärenten Gesetzmässigkeit findet Fortschritt nur statt, wenn die Menschen moralgeleitet handeln. Der Fortschritt setzt das moralische Handeln voraus, während er selbst als Fluchtpunkt der Moral das individuelle Handeln orientiert: „Le but de l'humanité, de toute société, de tout individu, c'est de réaliser le progrès.“³⁶¹

Die Kategorie Fortschritt dient d'Héricourt zur Erklärung und Bewertung von sozialem Wandel und zur inhaltlichen Bestimmung einer säkularen Moral. In der Fortschrittskategorie theoretisiert sie die Gleichheitsidee der französischen Revolution zu einer sozialtheoretischen Kategorie. Die gesellschaftstheoretische und die moralische Dimension des d'héricourtschen Denkens fallen zusammen.

4.4. Kooperation und Moral: Fazit und Einordnung

In d'Héricourts Vorstellung fallen die funktionalen Bedingungen und der moralische Charakter von Gesellschaft zusammen. Produktive Tätigkeit verbindet die unterschiedlich befähigten Individuen in Tausch- und Kooperationsbeziehungen und begründet einen funktionalen Zusammenhang, der als Arbeitsteilung beschrieben werden kann. Dieser funktionale Zusammenhang setzt die Individualität der Einzelnen voraus und er impliziert eine solidarische Dimension, weil die Einzelnen voneinander abhängig sind und Kooperation Zusammengehörigkeit schafft.

Damit liegt eine Erklärung von Gesellschaft vor, die in Durkheims Konzept der „organischen Solidarität“ wiederzufinden ist.³⁶² Durkheim begründet Kooperation und Tausch aus Arbeitstei-

³⁶⁰ LFA II, 28.

³⁶¹ RPR IV/mai 1856, 221. Wie viele ihrer Zeitgenossen machte d'Héricourt die Annahme zum Ausgangspunkt, die Menschen seien als Individuen und als Kollektiv perfektionierbar. Sie sprach vom „dogme de la Perfectibilité“ (LFA II, 25). Condorcet hatte diese Vorstellung zugespitzt; er setzte der Vervollkommnung der Menschheit keine natürliche Grenze. Die Menschheit näherte sich asymptotisch der Perfektion. Die Entwicklung der Menschheit sei unbegrenzt und zielgerichtet dynamisiert. Die Menschheitsgeschichte ist folglich nach Condorcet eine Fortschrittsgeschichte, die in eine Gesellschaft umfassender Gleichheit unter den Menschen mündet. Vgl. Condorcet 1967, 193-222 und Handbuch politisch-sozialer Grundbegriff, Heft 14/15, 101-153. Condorcet hatte damit eine Kategorie theoretisiert, die nach Bock zum zentralen Moment in der Formierung der Soziologie als Disziplin wurde, weil sie einen Deutungsrahmen für soziokulturellen Wandel bereitstellte. Vgl. Bock 1978, 40f. D'Héricourts Fortschrittskonzept schliesst nahezu nahtlos an diese Tradition an; sie unterscheidet sich von Condorcet allerdings darin, dass sie Fortschritt nicht als lineare Bewegung begreift. Damit modifiziert sie auch die sozialtheoretische „Kategorie Fortschritt“.

³⁶² Durkheim 1996. Zur Tradition des Arbeitsteilungskonzeptes vor Durkheim vgl. Müller/Schmid 1996, 484ff. Schwierig zu beantworten ist die Frage, wo d'Héricourt die Ursachen der Arbeitsteilung ansiedelt. Liegen sie wie bei den utilitaristischen Konzepten in der Produktivitätssteigerung und dem Glücksstreben der Einzelnen? Beides liesse sich in d'Héricourts Vorstellung einordnen, wenn sowohl Produktivitätssteigerung wie Glücksstreben einem kollektiven Sinn dienen würden. Es findet sich bei ihr jedoch weder ein Hinweis auf diese Erklärung, noch auf Durkheims These. Durkheim sah die Ursache der Arbeitsteilung in der Zunahme an Volumen und moralischer Dichte der Gesellschaft. Wahrscheinlich war diese Vorstellung d'Héricourt nicht unbekannt, denn sie findet sich in

lung und versteht organische Solidarität als deren Ergebnis. Organische Solidarität setzt voraus, dass die Individuen sich voneinander unterscheiden; sie wird möglich, „wenn jeder ein ganz eigenständiges Betätigungsfeld hat, wenn er also Persönlichkeit hat.“³⁶³ Diese Voraussetzung erfüllt sich in d’Héricourts Gesellschaftstheorie in der grundsätzlich individuellen Befähigung jedes Menschen. Je geteilter die Arbeit und je persönlicher die Tätigkeiten sind, so die Beobachtung Durkheims, umso stärker hängen die Einzelnen von der Gesellschaft ab. Der funktionale und solidarische Zusammenhang wächst. D’Héricourt formuliert diesen Sachverhalt ähnlich; sie sieht die Perfektion einer Einheit mit der Vervielfältigung und Diversifizierung ihrer Elemente wachsen. Auf die Gesellschaft übertragen heisst das, dass sich die sozialen Banden mit der Ausbreitung arbeitsteiliger Produktion und der Individualisierung der Einzelnen verstärken. Aus dieser Deutung gewinnt d’Héricourt die positive Bewertung der Moderne, die sie von Comte unterscheidet. Wenn Persönlichkeit nicht die Antithese, sondern eine Bedingung von Gesellschaft ist, so sind Individualisierung und Differenzierung Fortschrittsprozesse.

Die Sozialbeziehungen, die durch Kooperation gestiftet werden, sind gesetzmässig als Verhältnis von wechselseitigen Rechten und Pflichten organisiert. Sie begründen vertragsförmige egalitäre Sozialbeziehungen und gesellschaftliche Gleichheit. Darin besteht die moralische Bedingung von Gesellschaft. Auch sie ist dynamisiert; Gesellschaft ist ein Egalisierungsprozess.

Dasselbe moralische Gesetz regelt die Beziehung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft. Es verpflichtet das Individuum gegenüber der Gesellschaft und die Gesellschaft gegenüber dem Individuum. Der Mensch erkennt diesen Sachverhalt durch seine Vernunft. Die Bedingung der individuellen Existenz, nämlich Teil eines Ganzen zu sein, bindet den Einzelnen in das kollektive Schicksal „Fortschritt“ und das individuelle Handeln in einen überindividuellen Sinn ein. Fortschritt besteht darin, dass sich das genuin menschliche Sein entfaltet.

Mit der Kategorie Fortschritt erklärt d’Héricourt die Bedingungen von Gesellschaft – Arbeit bzw. Kooperation und Rechte und Pflichten – zu Anlagen, welche die ideale Form von Gesellschaft als Ziel ihrer Entwicklung in sich tragen. Individualisierung, Differenzierung und Egalisierung von Gesellschaft sind die Prozesse, in denen sich die Anlagen des menschlichen Seins entwickeln. Der „Glaube an den Fortschritt“ bestimmt die Solidarität, die aus Kooperation entsteht, als gemeinsames Orientierungsprinzip. Er integriert das individuelle Handeln in einen überindividuellen Sinn und verhindert, dass die Individuen sich infolge egoistischen Handelns vereinzeln und die Gesellschaft sich auflöst. Es entsteht eine allgemein verbindliche „Morale solidaire“³⁶⁴, die das Gesetz gesellschaftlichen Daseins, „la grande loi de solidarité“³⁶⁵ verwirklicht.

Der Fortschrittsglaube nimmt in d’Héricourts Theorie also die Funktion ein, soziale Banden zu sichern. Indes wird eine Interpretation, die ihn als lediglich instrumentell begreift, ihrer Argumentation nicht gerecht. Die moralische Integration ist eng verknüpft mit den Grundlagen der

ähnlicher Weise auch bei Comte. Vgl. zu den Ursachen der Arbeitsteilung in den verschiedenen Konzepten: Müller/Schmid 1996, 496-499.

³⁶³ Durkheim 1996, 183.

³⁶⁴ LFA II, 203.

³⁶⁵ RPR III/décembre 1855, 57.

Gesellschaft. Sozialer Zusammenhalt erhält überhaupt erst Sinn, wenn er moralische Beziehungen konstituiert, die durch ihre Moralität die menschlichen Eigenschaften Gerechtigkeit und Soziabilität verwirklichen. Denn Gesellschaft ist a priori die Organisationsform menschlicher Existenz, die dazu bestimmt ist, die Menschheit aus der natürlichen in die moralisch-menschliche Welt zu führen. Insofern entstehen die moralischen Banden gleichzeitig mit der funktionalen Vergesellschaftung und sind von ihr nur analytisch zu trennen. Wenn Sozialbeziehungen gesetzmässig egalitär organisiert werden, so sind die durch Kooperation geknüpften sozialen Banden immer schon moralisch. Dies gilt auch für das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, das sich ebenfalls als Verhältnis von Rechten und Pflichten organisiert. Die Gesellschaft ist verpflichtet, die individuelle Autonomie zu respektieren, während die Individuen ihrerseits verpflichtet sind, im Dienst der Gesellschaft zu handeln. Vergesellschaftung bedeutet für die Einzelnen, dass sie sich gleichzeitig individualisieren und in die Gesellschaft einordnen. Auch im Anspruch auf eine individualisierte Existenz fallen die funktionale und die moralische Dimension der Gesellschaft zusammen. Setzt die Kooperation differenzierte individuelle Fähigkeiten voraus, so begründet das Grundrecht den legitimen Anspruch auf Selbstverwirklichung und die Perfektionierung des Kollektivs verlangt nach der möglichst grossen Vielfalt seiner Teile. Der moralische Zusammenhalt legitimiert die Individualisierung, während diese ihrerseits den moralischen Zusammenhalt verstärkt.

D'Héricourt kontiniert damit das smithsche Paradigma, dem zufolge die individuelle Differenz konstitutiv für Sozialität ist.³⁶⁶ Sie kontiniert auch das nationalökonomische Konzept der Arbeitsteilung, bricht aber wie später Durkheim mit der utilitaristischen Sozialtheorie, die auf individuellem Nutzenkalkül aufbaute.³⁶⁷ Sie bringt das individuelle mit dem Kollektivbewusstsein – um einen Begriff Durkheims zu verwenden – in Deckung. Arbeitsteilung korreliert bei ihr mit einer allgemein verbindlichen und inhaltlich bestimmten Moral. Treten bei Durkheim organische Solidarität als Garant gesellschaftlichen Zusammenhaltes und ein Kult des Individuums direkt an die Stelle des Kollektivbewusstseins, das der mechanischen Solidarität entspricht und sich als Religion manifestiert, behält d'Héricourt eine verbindliche kollektive Dimension auch in der arbeitsteiligen Gesellschaft bei.³⁶⁸ Der Glaube an den Fortschritt erfüllt die Funktion, die das Kollektivbewusstsein in den mechanisch organisierten Gesellschaften einnimmt: „Diese Form der Solidarität kann nur in dem Mass stark sein, in dem die allen Mitgliedern der Gesellschaft gemeinsamen Ideen und Strebungen an Zahl und Intensität die Ideen und Strebungen übersteigen, die einem jeden von ihnen persönlich zukommt.“³⁶⁹ An der Stelle der Religion steht bei d'Héricourt eine allgemein verbindliche Moral, die zwischen der kollektiven und der individuellen Existenz ein Gleichgewicht herstellt. Darin besteht d'Héricourts Optimismus. Sie glaubt, dass das Individuum mit der Gesellschaft zu versöhnen sei, indem sie es einem kollektiven Ziel verschreibt, das allein auf dem Weg der Individualisierung erreicht werden kann.

³⁶⁶ Luhmann 1996, 21f.

³⁶⁷ Zu Durkheims Bruch mit der utilitaristischen Sozialtheorie vgl. Müller/Schmid 1996, 494f.

³⁶⁸ Zum Kult des Individuums vgl. Durkheim 1996, 227.

³⁶⁹ Durkheim 1996, 181.

Die Kategorien, mit denen d'Héricourt Gesellschaft erklärt, können weder auf eine rein ethische, noch auf eine rein gesellschaftstheoretische Dimension reduziert werden. Gesellschaft ist genuin moralisch, Moral ist genuin sozial. Wenn – wie behauptet wurde – die Rechtsphilosophie d'Héricourts auch als Sozialphilosophie zu lesen ist, so ist ihrerseits die Sozialphilosophie als Moral zu verstehen. Sie stellt einen Aussagenzusammenhang her, der eine gesellschaftstheoretische und eine moralische Dimension miteinander verknüpft und legt so die rationalen Grundlagen für eine gerechte Gesellschaft. D'Héricourts Theorie wird zum praxisrelevanten Ideal, indem sie mit der Erklärung von Gesellschaft die Form der idealen sozialen Existenz mitliefert, die ihrerseits das Handeln orientiert und in der menschlichen Natur als Kern immer schon vorliegt. Damit wird sie ihrem eigenen Anspruch gerecht: ihre Theorie ist rational und gerecht.

5. Geschlecht, Gesellschaft und eine Frühsoziologin? Schlussfolgerungen

Autres temps, autres femmes. Elles ont cette singulière et précieuse qualité d'être ce qu'elles doivent être dans le milieu où elles se trouvent. (Guy de Maupassant, o.J.)

Wir fühlen nur zu sehr, wie schwer es ist, diese Gesellschaft zu erbauen, in der jedes Individuum seinen verdienten Platz findet, in der jeder nach seinem Verdienst belohnt wird, in der folglich jedermann spontan zum Wohlergehen eines jeden beiträgt. (Durkheim, 1893)

Das Verhältnis der Vielheit zu dem einzelnen Menschen, den wir 'Individuum' nennen, des Einzelnen zu der Vielheit der Menschen, die wir 'Gesellschaft' nennen, ist gegenwärtig durchaus nicht klar. (Norbert Elias, 1986/87)

Gesellschaft endet nicht dort, wo die Geschlechterordnung beginnt. Eine Gesellschaftstheorie, die solches vorgibt, verzerrt d'Héricourt zufolge die sozialen Realitäten und verstrickt sich in unauflösbare Widersprüche. Überall, wo die Gesellschaftstheoretiker sich anschickten, das Verhältnis der Frau zur Gesellschaft anders zu bestimmen als dasjenige des Mannes zur Gesellschaft, liegt Ideologie vor. Comte wie Proudhon subsumierten die individuellen Frauen einem Typus Frau, der die Befähigung zur Individualisierung und Spezialisierung abgeht. Daraus gewannen sie „Geschlecht“ als normative Strukturkategorie, die den Ausschluss der Frauen aus der Rechtsordnung und der Gesellschaft begründet. Die Argumentation mündete, so hatte d'Héricourt richtig erkannt, in die „annihilation sociale de la femme“. Diese Entgesellschaftung liegt nicht in der natürlichen Ordnung der Dinge beschlossen, sondern generiert die Form der Geschlechterdifferenz, die sie abzubilden vorgibt. Sie reproduziert eine gesellschaftliche Ungleichheit, die mit den Prinzipien und den Realitäten der modernen Gesellschaft nicht vereinbar ist und gibt weite Teile der sozialen Praxis verzerrt wieder. Mit dieser Kritik brach d'Héricourt die ideologische Funktion der Geschlechtertheorien auf und suspendierte die Theoretisierung der Geschlechterdifferenz bis auf weiteres. Gleichzeitig machte sie das Geschlechterverhältnis zum Gegenstand einer kritischen Analyse der Gesellschaft und ihrer Theorien und schloss es einem emanzipativen gesellschaftspolitischen Zugang auf. Diesen Zugang orientierte sie an einer Theoretisierung des *lien social*, der naturalisierte Strukturkategorien ausschloss und eine individualisierte Existenzweise auch der Frauen legitimierte. Die Konzeptualisierung des „*individuum humain*“ antwortet auf die Frage nach dem sozialen Ort der Frau in einer gerechten Gesellschaft. Sensibilisiert für die Bedeutung, die der Individualität hinsichtlich der gesellschaftlichen Existenz zukommt, mass d'Héricourt dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft einen zentralen theoretischen Stellenwert bei. Sie antwortete damit nicht nur auf eine soziokulturelle Situation, die diese Frage aufgeworfen hatte, sondern auch auf die Deutungen dieser Situation, die sich wie beispielsweise die comteschen in den Antagonismus zwischen Egoismus und Altruismus verfangen hatten. D'Héricourt schloss die Individualität der Menschen in die Bedingungen von Gesellschaft mit ein und postulierte damit den legitimen Anspruch aller auf Individualisierung und Differenzierung. Die Verteilung verschiedener Fähigkeiten auf verschiedene Menschen begründet Kooperation als funktionalen und korrespondierend Solidarität als morali-

schen „*lien social*“. Die Regulierung sozialer Beziehungen als wechselseitige Rechts- und Pflichtverhältnisse setzt freie und gleiche Individuen voraus, und der Fortschritt des sozialen Organismus vollzieht sich in der Diversifizierung seiner Elemente, die den „*lien social*“, der auf Angewiesenheit und Solidarität beruht, verstärkt. Vergesellschaftung nach d’Héricourt bindet die Individuen sowohl funktional wie moralisch unmittelbar an ihre Mitmenschen und an die Gesellschaft. Diese Bindung setzt zwar wie der comtesche „*lien social*“ die Rückstellung persönlicher Interessen voraus, nicht aber gleichzeitig den Verzicht auf Persönlichkeit.

D’Héricourt verweigerte die Gleichsetzung des Verhältnisses von Egoismus und Altruismus mit dem Verhältnis Individuum und Gesellschaft, indem sie zwischen der Handlungsform, die individuell ist, und dem Handlungsmotiv, das kollektiv ist, differenzierte. Damit überwand sie zwei gegensätzliche Deutungen der Möglichkeit von Gesellschaft. Weder ist ihr zufolge die Gesellschaft der Endzweck und das Individuum nur ein Mittel, wie dies Comte propagierte, noch ist das Individuum der Endzweck und die Gesellschaft das Mittel, wie es utilitaristischen Sozialtheorien entspräche. Sie tat einen ersten Schritt hinter diese „Kriegsparolen“ und gewann daraus eine gesellschaftstheoretische Problemstellung, die kontinuierbar war und die Norbert Elias 1939 folgendermassen formulierte: „Erst wenn man hinter diese Parolen zurückgeht, wenn man das Bedürfnis bezwingt, vor allem zu bekennen, wie nach dem eigenen Wunsche das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft sein solle, dann erst drängt sich dem Bewusstsein die elementarere Frage auf, wie in aller Welt das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft eigentlich ist.“³⁷⁰ In d’Héricourts Argumentation liegt ein Ansatz beschlossen, der das Verhältnis Individuum – Gesellschaft in einer Weise bestimmt, die beide Realitäten bestehen lässt. Diesen Ansatz machten andere nach ihr zum Kardinalproblem der Soziologie. Luhmann zufolge wurde die Frage nach einem nicht-reduktiven Verhältnis von Individuum und Gesellschaft bei Durkheim zum zentralen Problem der soziologischen Theorie. Durkheims „Theoriemotiv schlechthin“ sei die „Absicht, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in einer Weise zu fassen, die die Stärkung beider Realitäten zugleich als möglich erscheinen lässt. Individualisierung geht nicht auf Kosten gesellschaftlicher Solidarität oder umgekehrt; vielmehr bedingen beide Steigerungsprozesse sich wechselseitig und sind beide nur aufgrund einer bestimmten Sozialstruktur, aufgrund von Arbeitsteilung möglich, die ihrerseits wieder durch sie ermöglicht wird.“³⁷¹

D’Héricourt begründete wie Comte Sozialwissenschaft als „säkulare Form des Humanismus“, als „neue Moral“ (Claudia Honegger), mittels welcher die Individuen an einen überindividuellen Handlungssinn verpflichtet werden konnten. Sie überwand aber die vermeintliche Notwendigkeit, Individualität zugunsten von sozialer Ordnung aufzugeben. Damit verwarf sie jegliche soziale Ordnungspolitik, die Gesellschaft entlang der Strukturkategorien Geschlecht, Klasse und „Rasse“ organisierte, denn Individualität ist nicht klassifizierbar. Wenn seit Smith Andersheit die Voraussetzung von Sozialität war, dann können die Frauen nicht unversehens ihrem Geschlecht

³⁷⁰ Elias 1994, 26. Vgl. umfassend zu dieser Problemstellung in der Sozialphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts: Simmel 1970, 69. ³⁷¹ Luhmann 1996, 31. ³⁷² Müller/Schmid 1996, 481. ³⁷³ Durkheim 1996, 228. ³⁷⁴ Wagner 1993, 403f. ³⁷⁵ Sydie 1987, 46.

³⁷¹ Luhmann 1996, 31. ³⁷² Müller/Schmid 1996, 481. ³⁷³ Durkheim 1996, 228. ³⁷⁴ Wagner 1993, 403f. ³⁷⁵ Sydie 1987, 46.

subsumiert und nur relativ durch Ehe und Familie zum Mitglied der Gesellschaft werden. Differenz ist dann emanzipativ, wenn sie als individuelle Differenz konzipiert wird. D'Héricourt machte die Befreiung der weiblichen Individuen aus der Geschlechterdifferenz und aus einem untergeordneten typisierten Dasein zu einer konstitutiven Bedingung von fortschrittlicher gesellschaftlicher Entwicklung. Individualisierung, Differenzierung und Egalisierung begriff sie als Fortschrittsprozesse, die den „*lien social*“ intensivieren, weil sie die funktionalen und moralischen Bedingungen von gerechter Vergesellschaftung schaffen. Sie ordnete sowohl die Bedingungen wie die Entwicklung von Gesellschaft in eine allgemein verbindliche Moral ein, die die Realität des Individuums und die der Gesellschaft gleichzeitig stärkt. Darin bestand ihre Antwort auf die Furcht vor Desintegration, die in den nachrevolutionären Sozialphilosophien so nachhaltig wirksam war und die eigentliche Herausforderung für die Theoretisierung moderner Gesellschaften darstellte.

Aus dieser Perspektive kann die Problemstellung d'Héricourts bestimmt werden. Die implizite Frage, als deren Antwort die Theorie gelesen werden kann, lautet folgendermassen: Wie ist Gesellschaft als diejenige Form menschlicher Existenz möglich, die die Andersheit aller ihrer Mitglieder als Bedingung von Sozialität voraussetzt und zugleich Freiheit und Egalität aller Menschen herstellt? Dieselbe Frage stellte sich Müller/Schmid zufolge Durkheim: „Wie ist die Aufrechterhaltung einer geregelten Sozialordnung mit individueller Freiheit und persönlicher Autonomie zu vereinbaren?“³⁷² D'Héricourt antwortete auf diese Problemstellung, indem sie einerseits Individuen und Gesellschaft derart zueinander in Beziehung setzte, dass beide aufeinander angewiesen sind und indem sie andererseits mit einer allgemein verbindlichen Moral der Desintegration vorkehrte und mit der regulativen Freiheits- und Gleichheitsidee die Individuen vor Übergriffen des Kollektivs und vor Diskriminierung schützte. Sie schuf einen Aussagenzusammenhang, der die aufklärerische Philosophie mit einem sozialtheoretischen Konzept von Kooperation zusammenschloss. Sie verband das emanzipatorische Projekt der Moderne mit den Differenzierungsprozessen der Gesellschaft. Implizit nahm ihr Denken dieselbe „soziologische Wendung“ (Müller/Schmid) wie diejenige Durkheims, indem sie die ältere sozialphilosophische Frage nach der sozialen Ordnung und dem inneren Zusammenhalt der Gesellschaft mit dem Interesse an der Freiheit und Autonomie des Individuums verband. Weil sie das Verhältnis Individuum – Gesellschaft in einer Weise problematisierte, die kontinuierbar war, dürfte d'Héricourt als Klassikerin der Soziologie gelten. Aus ihrem Aussagenzusammenhang ist – wenn auch nur durch „archäologische“ Rekonstruktion – herauszulesen, was für die Gesellschaftstheorie „zu leisten war“, nämlich eine nicht-reduktive Theoretisierung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, mit dem soziale Integration gesichert blieb.

Die Form, in welcher d'Héricourt selbst dies leistete, war indes nicht kontinuierbar. Der „*foi au progrès*“ gehört gewiss nicht zu den kontinuierbaren Elementen ihrer Theorie. Dass sie in das Verhältnis Individuum – Gesellschaft die regulative Idee „menschlicher Fortschritt“ einbaute, kennzeichnet ihre Theorie als eine der 1850er Jahre, als Theorie, die zwischen Auguste Comte

³⁷² Müller/Schmid 1996, 481. ³⁷³ Durkheim 1996, 228. ³⁷⁴ Wagner 1993, 403f. ³⁷⁵ Sydie 1987, 46.

und Emile Durkheim steht. Der Glaube an den Fortschritt wurde in den folgenden Jahrzehnten gebrochen und Durkheim stellte 40 Jahre später fest, dass das Kollektivbewusstsein disproportional zu dem der Individuen schwinde.³⁷³ Der Fortschrittsglaube ist als Form des d'Héricourtschen Aussagenzusammenhanges zu verstehen, die später nicht mehr möglich war, die aber das Verhältnis Individuum – Gesellschaft problematisierte und damit eine kontinuierbare Problemstellung einschloss.

Durkheims Lösung des Problems „Desintegration“ indes ging seinerseits wieder hinter d'Héricourt zurück. Er machte das Geschlechterverhältnis zu einem zentralen ordnungspolitischen Faktor und wies unter anderem der Ehe integrative Funktionen zu.³⁷⁴ Damit ordnete sich Durkheim in die Tradition ein, die den „lien sexuel“ vom „lien social“ unterschied und ihn ordnungspolitisch funktionalisierte. D'Héricourts Argumentation hätte eine andere Tradition begründet. Sie unterstellte den „lien sexuel“ den Gesetzmässigkeiten des „lien social“ und negierte jede Ungleichheit der Geschlechter vor der Gesellschaft. Dieser theoretischen Begründung einer gesellschaftlichen Existenz der Frau war keine Tradierung beschieden. Sie blieb als Problemstellung ignoriert. Auch nach Comte und Proudhon bestimmten die Gesellschaftstheoretiker den sozialen Ort der Frau als nicht-gesellschaftliche Enklave innerhalb der sozialen Welt. Weiterhin schlugen sie den „lien sexuel“ nicht dem „lien social“ zu und begründeten letzteren in Abgrenzung zu ersterem. D'Héricourts kritisches und theoretisches Denken ist am Ort dieser Verknüpfung angesiedelt, die in eine Bestimmung von „Gesellschaft“ als „code word for the interests and needs of men as opposed to those of women“³⁷⁵ mündete. In dieser Kodifizierung wurde die Welt konzeptualisiert, die später zum Feld der soziologischen Disziplin werden sollte. D'Héricourt schrieb gegen diese Kodifizierung von Gesellschaft an. Antworteten ihre Zeitgenossen auf die krisenhafte nachrevolutionäre Situation mit einem „lien social“, der ein ungleiches Geschlechterverhältnis als naturalisiertes Residuum vormoderner Verhältnisse in sich einschloss, unterstellte sie den „lien sexuel“ den Gesetzmässigkeiten eines modernen „lien social“. Damit begründete sie die Forderung nach der rechtlichen und sozialen Gleichstellung der Frau gesellschaftstheoretisch. Indem sie die soziologische Analyse auf den „lien sexuel“ ausweitete, bot sie ausserdem eine theoretische Bewältigung des sozialen Wandels, die der Reichweite dieses Wandels Rechnung trug. Sie sah, dass Vergesellschaftungsprozesse nicht zwingend dort Halt machen mussten, wo die Gesellschaftstheoretiker ihre Grenze propagierten und sie sah auch, dass Modernisierungsprozesse diese Schwelle bereits überschritten hatten und die ideologischen Geschlechter- und Gesellschaftstheorien Lügen strafen. D'Héricourt kann nicht nur deshalb als Frühsoziologin verstanden werden, weil sie Gesellschaft theoretisierte, sondern auch weil sie die faktische Realität der Geschlechterordnung als sozial geschaffene analysierte und damit die Reichweite des soziologischen Zugriffs auf die soziale Wirklichkeit erweiterte.

³⁷³ Durkheim 1996, 228. ³⁷⁴ Wagner 1993, 403f. ³⁷⁵ Sydie 1987, 46.

³⁷⁴ Wagner 1993, 403f. ³⁷⁵ Sydie 1987, 46.

³⁷⁵ Sydie 1987, 46.

D'Héricourts Denken war ausgesprochen praxisbezogen. Die Frage nach dem „*lien social et sexuel*“, der eine gerechte und vernünftige Gesellschaft zu begründen vermöchte, war wirklichkeitsrelevant, und die Antwort auf diese Frage gab dem gesellschaftspolitischen Handeln eine Richtung. Unter der Anleitung der kritischen Idee wird die Gesellschaft gewissermaßen sich selbst, die theoretische Deutung von Gesellschaft wird zum Ideal und die Gesellschaftstheorie zur verbindlichen Moral. Der Theorie fällt die Funktion zu, die Menschen über das „*eigentliche Sein*“ aufzuklären, das sie durch ihre Vernunft erkennen können und das kritische Instanz des faktischen Seins ist. Sein und Sollen bilden eine Einheit, Theorie und Praxis sind verbündet. Insofern entspringt d'Héricourts Theorie einem eigentlich „*kritischen Denken*“, wie es Max Horkheimer charakterisiert hat. „*Selbst zu bestimmen, was sie leisten, wozu sie dienen soll, und zwar nicht nur in einzelnen Stücken, sondern in ihrer Totalität, ist das auszeichnende Merkmal der denkerischen Tätigkeit. Ihre eigene Beschaffenheit verweist sie daher auf geschichtliche Veränderung, die Herstellung eines gerechten Zustands unter den Menschen.*“³⁷⁶ Die Gesellschaft ist in d'Héricourts Augen solange weder gerecht noch vernünftig, als sie die Hälfte ihrer Mitglieder zu nicht-individuellen Gattungswesen degradiert und sich deshalb nicht als eine Einheit aus innerer Vielfalt verwirklicht. Gesellschaftstheorie ihrerseits leistet solange nicht, was sie müsste, als sie nicht die Denk- und Handlungskategorien formuliert, derer die moderne Gesellschaft bedarf: „*Vos rivaux écrivent des livres tout empreints de surnaturalisme et de morale individualiste, pourquoi n'en écrivez-vous pas qui portent le cachet du rationalisme, de la Morale solidaire et d'une sainte foi au Progrès?*“³⁷⁷

³⁷⁶ Horkheimer 1992, 259.

³⁷⁷ LFA II, 203.

Bibliographie

A) Werkverzeichnis Jenny P. d'Héricourt

LAMB Félix (Pseudonym), *Le fils du réprouvé*, 2 vols., Paris 1844.

La femme affranchie. Réponse à MM. Michelet, Proudhon, E. de Girardin, A. Comte et aux autres novateurs modernes, 2 volumes, Brüssel/Paris 1860.

A Woman's Philosophy of Woman, or Woman Affranchised. An Answer to Michelet, Proudhon, Girardin, Legouvé, Comte, New York, Carleton 1860.

Artikel in *Le populaire* (alle unter Pseudonym Félix Lamb)

Pierre Bénard, 5/30 janvier 1847.

Elise, février 1847-mai 1847.

Revue littéraire. Romans, 10/6 juin 1847.

Célestin et Augustine, 11/13 juin 1847, 12/20 juin 1847.

Alexis, août 1847-janvier 1848.

Romans, Poésies, 23/5 septembre 1847.

Romans et mémoires, 27/3 octobre 1847.

Revue de romans, 36/5 décembre 1847.

Hymne icarien, 44/30 janvier 1848.

Chant de départ icarien, 44/30 janvier 1848.

La Société pour l'émancipation des Femmes, 57/9 avril 1848 (gemeinsam mit Longueville Vierjole).

Artikel in *La voix des femmes* (alle unter Pseudonym Jeanne Marie)

Ce que veulent les socialistes, 20/11 avril 1848.

Aux électeurs! Citoyens mes frères, 24/15 avril 1848.

Ohne Titel, 26/18 avril 1848. (Artikel über Minderwertigkeit der Frau).

anonym, Discours au club de l'émancipation des peuples, 28/20 avril 1848.

Discours au club de l'Emancipation des Peuples, 31/23 avril 1848.

Artikel in *La Revue philosophique et religieuse*

Le Catéchisme Positiviste de M. Auguste Comte, in: *La Revue philosophique et religieuse*, III/décembre 1855, 47-61.

Le Panthéon des femmes, IV/avril 1856, 109-111.

De l'homéopathie, et particulièrement de l'action des doses infinitésimales, par le docteur Magnan, IV/mai 1856, 238-240.

Madame Rose, V/septembre 1856, 129-139.

- La veuve d'Hahnemann et les homéopathes, V/octobre 1856, 379-382.
 „Religion et progrès“, par l'ermite de Sambreval, V/novembre 1856, 503-506.
 M Proudhon et la question des femmes, VI/décembre 1856, 5-15.
 Réponse de Mme Jenny d'Héricourt à M. P.J. Proudhon, VI/février 1857, 267-275.
 M. Proudhon et la question des femmes, VI/mars 1857, 521-522.
 La Bible et la question des femmes, VIII/août 1857, 16-34.
 Quelques mots à une chrétienne, VIII/août 1857, 35-38.
 Manuel homéopathique d'obstétrique, par le docteur Crosério, VIII/août 1857, 158-160.
 Le Christianisme et la question des femmes, IX/décembre 1857, 27-45.

Artikel in *La Ragione*

- De l'avenir de la femme, II, 54/27 octobre, 26-31 und 56/10 novembre 1855, 59-64.
 À Madame Molino Colombini, II, 68/2 febbraio 1856, 247-252.
 Réponse au deuxième article de Mme Molino Colombini, II, 74/15 marzo 1856, 344-350.
 De l'émancipation civile des femmes, II, 82, 10 maggio 1856, 60-64.
 Le parce que de l'émancipation civile des femmes, II, 84, 24 maggio 1856, 86-90.
 Le mariage au point de vue du progrès, II, 87/14 giugno 1856, 135-140.
 L'Autorité et la perpétuité dans le mariage, II, 90/5 luglio 1856, 180-184.
 Définition du mariage. Protestation contre la loi qui le régit aujourd'hui, II, 93/26 luglio 1856, 231-236.
 Histoire morale des femmes, II, 96/16 agosto 1856, 280-285, 99/6 settembre 1856, 328-333, 101/20 settembre 1856, 360-364, 104/11 ottobre 1856, 406-410.
 Ernestina Rose, III, 106/25 ottobre 1856, 40-45, 109/15 novembre 1856, 110-114.
 Émancipation de la femme, III, 111/29 novembre 1856, 157-161.
 M. Proudhon et la question des femmes, III, 123/21 febbraio 1857, 34-41.
 Réponse à M. J.P. Proudhon, III, 128/28 marzo 1857, 159-166.
 La Bible et la question des femmes, III, 153/19 settembre 1857, 355-358, 154/26 settembre 1857, 376-380, 156/10 ottobre 1857, 423-427, 158/24 ottobre 1857, ohne Seitenangabe.

Artikel in *Le droit des femmes*

- Une page d'Histoire, 7/22 mai 1869.
 Correspondance de Chicago, 13/3 juillet 1869.
 Correspondance de Chicago, 37/8 janvier 1870.

Artikel in *The Agitator*

- Woman's Rights in France, I, 8/may 1st, 1869.
 Woman's Rights in France, I, 22/august 7, 1869.

B) Primärliteratur

- ADAM (Lambert, La Messine) Juliette, *Mes premières armes littéraires et politiques*, Paris 1904.
- CHOUÏPPE A., *Revue critique de la Revue philosophique et religieuse*, in: *La Revue philosophique et religieuse*, VI/janvier 1857, 131ff.
- COMTE Auguste, *Catéchisme positiviste ou Sommaire exposition de la religion universelle*, Paris/London/Rio de Janeiro 1891.
- COMTE Auguste, *Discours sur l'esprit positif* (1844), Paris 1995.
- COMTE Auguste, *Soziologie*. Aus dem französischen Original ins Deutsche übertragen von Valentine Dorn. I. Band, Jena 1923.
- CONDORCET Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat Marquis de, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1793), hg. von Wilhelm Alff, Frankfurt a.M. 1976.
- DERAISMES Maria, *Ève dans l'humanité* (1868), préface de Laurence Klejman, Paris 1990.
- DEROIN Jeanne, *Almanach des femmes pour 1854*, London 1854.
- FAUVETY Charles, *Mme J.P. d'Héricourt*, Nachruf, in: *L'Avenir des femmes*, 125/7 février 1875.
- GAUTHIER-Coignet Ch., *De l'enseignement des femmes*, in: *La Revue philosophique et religieuse*, II/novembre 1855, 420-433.
- GOEGG Marie, *Le droit des femmes*, in: *Les Etats-Unis d'Europe*, Nr. 4/April 1870, 34f.
- LA CECILIA Napoléon, *De l'avenir de la femme* (polémique entre madame d'Héricourt et madame Molino-Colombini), in: *La Revue philosophique et religieuse*, III/février 1856, 340-343.
- LA CECILIA Napoléon, *Polémique entre M. d'Héricourt et M. Molino-Colombino*, in: *La Revue philosophique et religieuse*, IV/mai 1856, 220-225.
- LARCORBIÈRE M., *De l'influence que doit exercer la phrénologie sur les progrès ultérieures de la philosophie et de la morale* (F. Broussais), in: *La Revue philosophique et religieuse*, II/août 1855, 118-123.
- LEBOUCHER Dr., *Lettre à madame Jenny P. d'Héricourt*, in: *La Revue philosophique et religieuse*, VI/décembre 1856, 115-116.
- LÉVY-BRUHL L., *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, publiées avec les réponses de Comte et une introduction, Paris 1899.
- MILL John Stuart/TAYLOR MILL Harriet/TAYLOR Helen, *Die Hörigkeit der Frau. Texte zur Frauenemanzipation*, hg. von Schröder Hannelore, Frankfurt a.M. 1976.
- POMPÉRY E. de, *De la valeur sociale de la femme*, in: *La Revue philosophique et religieuse*, VI, avril 1857, 100-115.
- PROUDHON Pierre-Joseph, *Lettre à madame J.P. d'Héricourt*, in: *La Revue philosophique et religieuse*, VI, janvier 1857, 164-168.
- TRISTAN Flora, *Union ouvrière, suivie des lettres de Flora Tristan* (1844), édition préparée par Daniel Armogathe et Jacques Grandjonc, Paris 1986.

C) Sekundärliteratur

- ABRAMS Philip, Das Bild der Vergangenheit und die Ursprünge der Soziologie, in: Lepenies Wolf, Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin, Frankfurt a.M. 1981, Bd. 1, 75-95.
- ADLER Laure, A l'aube du féminisme. Les premières journalistes (1830-1850), Paris 1979.
- ALBISTUR Maïté/ARMOGATHE Daniel, Histoire du féminisme français, Paris 1977.
- ALFF Wilhelm, Condorcet und die bewusst gewordene Geschichte, in: Condorcet, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes (1793), Frankfurt a.M. 1976, 7-29.
- ANDERSON Bonnie S./ZINSSER Judith P., Eine eigene Geschichte. Frauen in Europa, Bd. 2: Vom Absolutismus zur Gegenwart, Frankfurt a.M. 1995.
- ANTEGHINI Alessandra, Socialismo et femminismo nella Francia del XIX secolo: Jenny P. d'Héricourt, Genova 1988.
- ARNI Caroline/HONEGGER Claudia, Jenny P. d'Héricourt (1809-1875). Weibliche Modernität und die Prinzipien von 1789, in: Honegger Claudia/Wobbe Theresa (Hg.), Frauen in der Soziologie. Neun Porträts, München 1998, 60-98.
- ARNI Caroline, Erstrittene Öffentlichkeit. Jenny P. d'Héricourts Auseinandersetzungen mit den Theorien von Geschlecht und Gesellschaft, in: Studer Brigitte/Wecker Regina/Ziegler Béatrice (Hg.), Frauen und Staat / Les Femmes et l'Etat (Itinera 20), Basel 1998, 77-89.
- BARTHES Roland, Michelet, Paris 1975.
- BELL Susan Groag/Offen Karen, Women, the Family and Freedom: The Debate in Documents, 1750-1950, 2 vols., Stanford 1983.
- BENHABIB Seyla/NICHOLSON Linda, Politische Philosophie und die Frauenfrage, in: Fetscher Iring et.al. (Hg.), Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 5: Neuzeit: Vom Zeitalter des Imperialismus bis zu den neuen sozialen Bewegungen, München/Zürich 1987, 513-562.
- BOCK Kenneth, Theories of Progress, Development, Evolution, in: Bottomore Tom/Nisbet Robert, A History of Sociological Analysis, London 1978, 39-79.
- CANGUILHEM Georges, Auguste Comtes Philosophie der Biologie und ihr Einfluss im Frankreich des 19. Jahrhunderts, in: Lepenies Wolf, Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin, Frankfurt a.M. 1981, Bd. 3, 209-226.
- DEEGAN, Mary Jo (Hg.), Women in sociology. A bio-bibliographical sourcebook, New York 1991.
- DEVANCE Louis, Femme, famille, travail et morale sexuelle dans l'idéologie de 1848, in: Romantisme. Revue du dix-neuvième siècle, 13-14/1976, 79-103.
- DROZ Jacques, Histoire générale du socialisme, Paris 1972.
- DUBY Georges/PERROT Michelle (Hg.), Histoire des femmes en occident, tome 4: 19ième siècle, Paris 1991.
- DUMONT Louis, Individualismus. Zur Ideologie der Moderne, Frankfurt a.M. 1991.
- DURKHEIM Emile, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften (1893), Frankfurt a.M. 1996².
- DURKHEIM Emile, Der Selbstmord (1897), Frankfurt a.M. 1993⁴.
- DURKHEIM Emile, Soziologie und Philosophie (1924), eingeleitet von Theodor W. Adorno, Frankfurt a.M. 1976.
- ELIAS Norbert, Die Gesellschaft der Individuen (1939-1986/87), Frankfurt a.M. 1994².

- ERIKSSON Björn, The First Formulation of Sociology. A Discursive Innovation of the 18th Century, in: Archives Européennes de Sociologie, 2/1993 (34), 251-276.
- EVANS Richard J., The Feminists. Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australasia 1840-1920, New York 1977.
- FAURÉ Christine, Democracy without Women. Feminism and the Rise of Liberal Individualism in France, Indiana 1991.
- FRAISSE Geneviève, Les femmes libres de 1848, in: Les révoltes logiques, 1/1975, Paris, 23-50.
- FRAISSE Geneviève, Du bon usage de l'individu féministe, in: Vingtième siècle, 14/1987, 45-54.
- FRAISSE Geneviève, La constitution du sujet dans l'histoire de la pensée féministe: paradoxe et anachronisme, in: Guibert-Sledziwski Elisabeth/Viellard-Baron Jean-Luis, Penser le sujet aujourd'hui, Paris 1988, 257-263.
- FRAISSE Geneviève, Muse de la raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes, Aix-en-Provence 1989.
- FRAISSE Geneviève, La Raison des femmes, Paris 1992.
- FRAISSE Geneviève, Geschlecht und Moderne. Archäologien der Gleichberechtigung, Frankfurt a.M. 1995.
- FRANK Paul, The Sociology of Science in France, in: Merton Robert K./Gaston Jerry (Hg.), The Sociology of Science in Europe, London/Amsterdam 1977, 258-282.
- GIDDENS Anthony, Die klassische Gesellschaftstheorie und der Ursprung der modernen Soziologie, in: Lepenies Wolf, Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin, Frankfurt a.M. 1981, Bd. 1, 96-136.
- GRUBITZSCH Helga/LAGPACAN Loretta, „Freiheit für die Frauen - Freiheit für das Volk“. Sozialistische Frauen in Frankreich 1830-1848, Frankfurt a.M. 1980.
- HAGEMANN-WHITE Carol, Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Einsicht, in: Feministische Studien, 2/1993 (11), 68-78.
- HAHN Barbara (Hg.), Frauen in den Kulturwissenschaften, München 1994.
- HANDBUCH politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820, Heft 12 - 14/15, München 1992.
- HAUSEN Karin, Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Conze Werner (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas: neue Forschungen, Stuttgart 1976, 363-393.
- HAUSEN Karin, Öffentlichkeit und Privatheit. Gesellschaftspolitische Konstruktionen und die Geschichte der Geschlechterbeziehungen, in: Hausen Karin/Wunder Heide (Hg.), Frauengeschichte - Geschlechtergeschichte, Frankfurt a.M./New York 1992, 81-88.
- HONEGGER Claudia, Die bittersüße Freiheit der Halbdistanz. Die ersten Soziologinnen im deutschen Sprachraum, in: Wobbe Theresa/Lindemann Gesa, Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt a.M. 1994, 69-85.
- HONEGGER Claudia, Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib, 1750-1850, Frankfurt a.M./New York 1991.
- HÖPPNER Joachim/Seidel-Höppner Waltraut, Von Babeuf bis Blanqui. Französischer Sozialismus und Kommunismus vor Marx, 2 Bde., Leipzig 1975.
- HORKHEIMER Max, Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze, Frankfurt a.M. 1992.
- JOHNSON Christopher, Utopian Communism in France: Cabet and the Icarians, 1839-51, London 1974.
- KANDAL Terry R., The Woman Question in Classical Sociological Theory, Miami 1988.

- KÄPPELI Anne-Marie, Die feministische Szene, in: Duby Georges/Perrot Michelle, Geschichte der Frauen, Bd. 4: 19. Jahrhundert, hg. von Fraisse Geneviève/Perrot Michelle, Frankfurt a.M./New York 1994, 539-573.
- KLEINAU Elke, Die freie Frau. Soziale Utopien des frühen 19. Jahrhunderts, Düsseldorf 1987.
- KOFMAN Sarah, Aberrations. Le devenir-femme d'Auguste Comte, Paris 1978.
- LA FEMME AU 19^E SIÈCLE, textes réunies par Nicole Priollaud, Paris 1983.
- LAQUEUR Thomas, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt/New York 1992.
- LEPENIES Wolf, Normalität und Anormalität. Wechselwirkungen zwischen den Wissenschaften vom Leben und den Sozialwissenschaften im 19. Jahrhundert, in: Lepenies Wolf, Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin, Frankfurt a.M. 1981, Bd. 3, 227-251.
- LEPENIES Wolf, Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft, München/Wien 1985.
- LUHMANN Niklas, Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie, in: Durkheim Emile, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften (1893), Frankfurt a.M. 1996², 19-38.
- MANNHEIM Karl, Ideologie und Utopie, Frankfurt a.M. 1969⁵.
- MCLAREN Angus, A Prehistory of Social Sciences: Phrenology in France, in: Comparative Studies in Society and History, 23/1981, 3-22.
- MERTON Robert K., Entwicklung und Wandel von Forschungsinteressen. Aufsätze zur Wissenschaftssoziologie, Frankfurt a.M. 1985.
- MEURER Bärbel, Geschlecht als soziologische Kategorie, in: Ethik und Sozialwissenschaften, 3/1992 (3), 343-357.
- MONTALBETTI Carlo, Alle origini del movimento per l'emancipazione femminile in Italia. Jenny d'Héricourt et la „Ragione“, in: Il Risorgimento, 3/1981 (vol. 33), 246-264.
- MOSES Claire Goldberg, Debating the Present, Writing the Past. „Feminism“ in French History and Historiography, in: Radical History Review, X/1992 (52), 79-94.
- MOSES Claire Goldberg, French Feminism in the nineteenth century, Albany N.Y. 1984.
- MÜLLER Hans-Peter/SCHMID Michael, Arbeitsteilung, Solidarität und Moral. Eine werkgeschichtliche und systematische Einführung in die „Arbeitsteilung“ von Emile Durkheim, in: Durkheim Emile, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften (1893), Frankfurt a.M. 1996², 481-521.
- NISBET Robert A., Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development, Oxford 1969.
- NISBET Robert A., The Sociological Tradition, New York 1966.
- OFFEN Karen, Ernest Legouvé and the Doctrine of „Equality in Difference“ for Women: A Case Study of Male Feminism in Nineteenth-Century French Thought, in: Journal of Modern History 2/1986 (58), 452-84.
- OFFEN Karen, A Nineteenth-Century French Feminist Rediscovered: Jenny P. d'Héricourt, 1809-1875, in: Signs 13/1987a, 1, 144-158.
- OFFEN Karen, Qui est Jenny P. d'Héricourt? Une identité retrouvée, in: Bulletin de la Société d'Historien de la Revolution de 1848 et des révolutions du XIX siècle: 1848: Révolutions et mutations au dix-neuvième siècle, 3/1987b, 87-100.

- OFFEN Karen, Liberty, Equality, and Justice for Women: The Theory and Practice of Feminism in Nineteenth-Century Europe, in: Bridenthal Renate/Koonz Claudia/Stuard Susan (Hg.), *Becoming Visible. Women in European History*, Boston 1987c, 335-373.
- OFFEN Karen, Feminismus in den Vereinigten Staaten und in Europa. Ein historischer Vergleich, in: Schissler Hanna (Hg.), *Geschlechterverhältnisse im historischen Wandel*, Frankfurt a.M./New York 1993a, 97-138.
- OFFEN Karen, Republishing French Feminist Texts. Review, in: *History of European Ideas*, 2-3/1993b (vol. 17), 319-323.
- PICKERING Mary, *Auguste Comte. An Intellectual Biography, Volume I*, Cambridge 1993.
- RABINE Leslie, Essentialism and Its Contexts: Saint-Simonian and Post-Structuralist Feminists, in: *Differences*, 2/1989 (1), 105-123.
- REEDY Jay W., The historical imaginary of social science in post-Revolutionary France: Bonald, Saint-Simon, Comte, in: *History of the Human Sciences*, 1/1994 (vol. 7), 1-26.
- RENDALL Jane, *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States 1780-1860*, Hampshire/London 1985.
- ROBERTSON Priscilla, *An experience of Woman: Pattern and Change in 19th century Europe*, Philadelphia 1982.
- ROTH Guenther, Emile Durkheim und die Prinzipien von 1789. Zum Problem der Geschlechtergleichheit, in: Ostner Ilona/Lichtblau Klaus (Hg.), *Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen*, Frankfurt a.M. 1992, 167-188.
- SCOTT Joan W., Les femmes qui n'ont que des paradoxes à offrir. Féministes françaises 1789-1945, in: Jost Hans Ulrich/Pavillon Monique/Vallotton François, *La politique des droits. Citoyenneté et construction des genres aux 19e et 20e siècles*, Paris 1994, 11-26.
- SIMMEL Georg, *Grundfragen der Soziologie (1917). Individuum und Gesellschaft*, Berlin 1970³.
- SIMMEL Georg, *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl, herausgegeben und eingeleitet von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt*, Frankfurt a.M. 1992⁴.
- SOTELO Ignacio/BAMBACH Ralf, Utopie, Frühsozialismus und Sozialreform, in: Fetscher Iring et.al. (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 4: Von der Französischen Revolution bis zum europäischen Nationalismus*, München 1986, 369-413.
- STRUMINGHER Laura S., Looking Back. Women of 1848 and the Revolutionary Heritage of 1789, in: Applewhite Harriet B./Levy Darline G. (Hg.), *Women and Politics in the Age of the Democratic Revolution*, Michigan 1993, 259-285.
- SWART Koenraad W., „Individualism“ in the Mid-Nineteenth Century, in: *Journal of the History of Ideas*, 1/1969 (23), 77-90.
- SYDIE Rosalind A., *Natural Women, Cultured Men. A Feminist Perspective on Sociological Theory*, Ontario/Milton Keynes 1987.
- SYDIE Rosalind A., Sex and the sociological fathers, in: *The Canadian Review of Sociology and Anthropology/La Revue canadienne de Sociologie et d'Anthropologie*, 31, 2/1994, 117-138.
- TAYLOR Barbara, *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the 19th Century*, London 1983.
- VERNON Richard, Auguste Comte and „Development“: A Note, in: *History and Theory*, 3/1978 (17), 323-326.
- VERNON Richard, The Political Self: Auguste Comte and Phrenology, in: *History of European Ideas*, 7, 3/1986, 271-286.
- WAGNER Gerhard, In welchem Sinne ist Geschlecht eine soziologische Kategorie?, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 3/1992 (3), 402-405.

WALLACE Ruth A. (Hg.), *Feminism and sociological theory*, Newbury Park/London/New Delhi 1989.

WOBBE Theresa, Von Marianne Weber zu Edith Stein: Historische Koordinaten des Zugangs zur Wissenschaft, in: Wobbe Theresa/Lindemann Gesa, *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt a.M. 1994, 15-68.