

Brigitte Rauschenbach

Der Geist der Geschlechter

*oder (frei nach Montesquieu)
über die Beziehung, in der
die Geschlechterordnung
zur Verfassung eines Landes,
Kultur, Religion, Wirtschaft,
zum internationalen Austausch,
zu Kriegen und Revolutionen steht*



U.HELME

Der Geist der Geschlechter

Brigitte Rauschenbach

DER GEIST DER GESCHLECHTER

oder (frei nach Montesqieu)

*über die Beziehung, in der die Geschlechterordnung
zur Verfassung eines Landes, Kultur, Religion, Wirtschaft,
zum internationalen Austausch, zu Kriegen und
Revolutionen steht*

ULRIKE **HELMER** VERLAG

**Für meinen Erstleser
seit ewigen Zeiten
bereit, sorgsam, wägend, zusprechend**

ISBN 978-3-89741-970-4

© 2017 PDF nach der Originalausgabe

© 2017 Copyright Ulrike Helmer Verlag, Sulzbach/Taunus

Alle Rechte vorbehalten.

Covergestaltung: Atelier KatarinaS / NL – Foto: © Sabinnie / photocase

Ulrike Helmer Verlag
Neugartenstraße 36c, D-65843 Sulzbach/Taunus

www.ulrike-helmer-verlag.de

Inhalt

Buchcover	0
Geistliches im Blickfeld, Prolog.....	9
I. Egalität als Verheißung oder der Geist hat kein Geschlecht	23
1. Lustspiel der Geschlechter oder vom Wunsch der Frauen, es Männern gleichzutun	25
2. Ein Feminist avant la lettre	30
3. Descartes als Hoffnung der Frauen?.....	35
4. Das Gespräch der Geschlechter oder zweierlei Geist	43
II. Diversität oder Egalität: Vom Geist der Gesetze und von den Gesetzen des Geistes.....	51
1. Von den Unterschieden der Ordnung	53
2. Geist der Geschlechter	58
3. Von der Wahrnehmung der anderen – Unterschiede und Wandel	62
4. Egalität und Universalität.....	69
III. Grenzen der Aufklärung: Das Verlangen nach geistiger Einheit und Liebe	79
1. Universeller Geist oder Geist der Nationen	81
2. Das Maß der Geschlechter: »Alles kömmt auf den Unterschied an«	87
3. Französische Revolution und deutsches Geschlecht: Ändert der Geist seine Kategorien?	92
4. Einig durch Unterwerfung?	101

VI. Ein weibliches Zeitalter? Frauen mit Geist	111
1. Lehrjahre der Männlichkeit in der Schule der Frauen	113
2. Der Geist weiblicher Freiheit und die Lektionen des Lebens	119
3. »Eine gewisse Schreibgeschicklichkeit«: Weibliches Schreiben, weibliche Ökonomie und die Geisteskultur	130
 V. Die Tragödie des mit sich identischen Geistes:	
Der Weltgeist, der Mann und das Weib, die Schwester	138
1. Am Ende der Weltgeist	141
2. Das Weib als Repräsentantin des göttlichen Geistes, der Philosoph und die Hausfrau	146
3. Selbständige Männer, allein stehende Frauen	154
 VI. Der Geist der Utopie – Grenzüberschreitung,	
Reaktionen	167
1. Die Julirevolution, letzte Worte Hegels und erste Worte der Frühsozialisten	169
2. »L'affranchissement« – das Abenteuer der freien Frau	175
3. Herz und Geist – das Exempel Frankreichs, deutsche Reaktionen ...	183
4. Auszeit der Utopien	194
 VII. Die Materie des Geistes	205
1. Lohn für Liebe oder Erwerbsarbeit – materielle Existenzbedingungen von Frauen	207
2. Die verborgene Ökonomie der Geschlechter – die andere Seite der Reproduktion	214
3. Materialismus als revolutionäre Praxis: Die sozialistische Frauenbewegung	224
 VIII. Der Geist der Materie	233
1. Vom Schwergewicht des Geistes	235
2. Der Geist des Kapitalismus: Askese oder/und Luxus	244

3. Begehren, Sittlichkeit, Arbeit: Trinitarische Konstellationen aus welchem Geist?	255
4. Vater, Mutter, Kind: Psychoanalysen des Geistes	261

IX. Die Krankheit des Geistes, Geist und Eros,

Wiedergänger	267
1. Vom grausam verletzten europäischen Geist zum deutschen Ungeist	269
2. Geschlecht, Differenz, Vielspältigkeit	276
3. Die sprechende Hand, das Menschengeschlecht, Geschlechterzwist, Brüderlichkeit	284
4. Versuch über Gespenster, das Provisorium der Geschlechter, Übersetzung, Trauerarbeit	292

X. The father's spirit: Neue Allianzen und

fortgesetzte Verhältnisse	305
1. Unordnung oder Neuordnung: Geschlecht zwischen Gleichheit, Differenz, Dekonstruktion	307
2. Streitfall Geschlecht: Über Begehren, Gebären und Gebärmutterschaft	313
3. Biotechnologische Geschlechterregime oder der Anfang vom Ende der Freiheit?	321
4. Ein neuer Geist der Geschlechter?	329

Materielles im Blickfeld, Epilog	383
---	-----

Bildteil	353
-----------------------	-----

Anmerkungen	361
--------------------------	-----

Literaturverzeichnis	379
-----------------------------------	-----

Bildnachweise	398
----------------------------	-----

Personenregister	399
-------------------------------	-----

Zeitleiste: Schlüsselereignisse und Lebensdaten	405
--	-----

Geistliches im Blickfeld, Prolog

IMMANUEL KANT

»Ich weiß also nicht, ob es Geister gebe, ja was noch mehr ist,
ich weiß nicht einmal, was das Wort *Geist* bedeute.

Da ich es indessen oft selbst gebraucht oder andere habe brauchen hören,
so muß doch etwas darunter verstanden werden,
es mag nun dieses Etwas ein Hirngespinnst oder was Wirkliches sein.

Um diese versteckte Bedeutung auszuwickeln,
so halte ich meinen schlecht verstandenen Begriff an allerlei Fälle
der Anwendung, und dadurch, daß ich bemerke, auf welchen er trifft und
welchem er zuwider ist, verhoffe ich dessen verborgenen Sinn zu entfalten.«¹

DER GEIST übernimmt in der deutschen Sprache allerlei Rollen. Als einsilbiges Wesen spukt er in zahlreichen Wortkombinationen von der Geistesgegenwart und -abwesenheit über den Widerspruchs- und Quäl-, den Frei- und Schöngeist bis hin zum Zeitgeist und in der Geistesgeschichte. Was scheinbar ein bloßes Phantom ist, wird zum überall einsatzbereiten Passepartout.

Sogar in der Philosophie, die dem Geist von Anfang an nahesteht, ist fraglich, was der Begriff eigentlich meint. Nach Descartes hat Geist zwar grundsätzlich jedermann und auch jede Frau; auf der Höhe des Geistes ist freilich nur der, der die Dinge nach Art der Geometrie begreift. Das nagt bis heute am Nimbus der Geisteswissenschaften: Berechnen können sie ihre Erkenntnisse nicht. Auch Kant stellt klar, wie mühsam es ist, dem Geist auf die Schliche zu kommen. Eine seiner frühen Schriften handelt gar von den »Träumen eines Geistersehers«, wo Kant die Schwierigkeit benennt, dass »höhere Vernunftbegriffe, welche sich den geistigen ziemlich nähern, gewöhnlichermaßen gleichsam ein körperlich Kleid annehmen, um sich in Klarheit zu setzen«². Der kritische Philosoph macht sich (und anderen) nichts vor: Wir helfen der Einbildungskraft auf die Sprünge, wenn sich gewisse Ideen der Erfahrung verschließen. So würde »die empfundene Gegenwart eines Geistes in das Bild einer menschlichen Figur« eingekleidet und damit der Vorstellung zugänglich gemacht. Genau dasselbe passiere bei Angelegenheiten des Glaubens.

Glaube und Geist brauchen Verkörperungen, und derer hat sich das Christentum reichlich bedient. Zweihundertfünfzig Jahre nach Kant verfährt der Soziologe Max Weber im Vorfeld seiner Studien zur protestantischen Ethik und zum »Geist des Kapitalismus« übrigens ähnlich. Weber dämpft gleich zu Beginn die hochgespannten Erwartungen seiner Leserschaft: Die endgültige begriffliche Erfassung dessen, was Geist bedeutet, könne erst am Ende der Untersuchung stehen. Allenfalls eine »provisori-

sche Veranschaulichung« will Weber geben, die er sogar für erforderlich hält. Ohne Anschauungsmaterial kommt unsere Erkenntnis nicht weit. Dazu wählt er ein längeres Zitat aus der Feder von Benjamin Franklin, der in einer Art »Glaubensbekenntnis«, wie es bei Weber heißt, die neue Ethik des Kapitalismus »predigt«.³ Weber bestätigt, was schon Kant nicht entging: Wer den Geist zitiert, ist dem Glauben nah. Glaube und Geist sind wesensverwandt. Und wie der Glaube macht sich der Geist mit den Sinnen gemein. Allein schafft er es nicht.

Nun ist nach diesen skeptischen Vorbemerkungen kaum davon auszugehen, dass sich der Titel des Buches vom *Geist der Geschlechter* vorab und ohne weiteres erschließt. Auch ich kann nur auf den folgenden Durchgang, nicht einmal auf das Ende vertrösten. Wir werden in unserem Parours vielen Gesichtern des Geistes begegnen. Gäbe es eine Quintessenz, wäre es die: dass es nicht *einen* Geistbegriff gibt.

Des ungeachtet hilft zum Einstieg der Hinweis auf die Nähe von Geist und Glauben und der Rat, sich an das Gesehene zu halten. Der christliche Glaube bietet sich als Anschauungsmaterial an, weil er dem Geist eine besondere Hochachtung zollt. Gleich zu Beginn der Schöpfungsgeschichte hat er seinen ersten und bahnbrechenden Auftritt: »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser«. Von oben und in der Schweben, denn noch ist nicht alles fest bestimmt, legt sich der Geist über das feuchte Urelement. Geist und Materie, oben und unten, hell und dunkel berühren einander. Wir wissen nicht, was daraus endgültig wird. Das Neue Testament greift diese Nähe zwischen Himmel, Wasser und Geist an einem Schauplatz der inneren Umkehr und Reinigung wieder auf. Jesus steigt in den Fluss Jordan, wo ihm der Bußprediger Johannes die Taufe erteilt; aber vom Himmel schwingt sich der göttlich genannte heilige Geist in Gestalt einer Taube, begleitet von einer Stimme (könnte sie anders als tief sein?), zur Erde hinab (Abb. 1).

Stets handelt es sich um großes Theater, wenn der Geist die irdische Bühne betritt. Seine Hauptrolle hat er in der Szene vom Pfingstwunder, über das die Apostelgeschichte berichtet. Jetzt kommt anstelle des Wassers

das Grundelement des Feuers ins Spiel. Wie eine blitzende Flammenzunge senkt sich der Geist in Sturmesgetöse über die Schar der am Pfingsttag versammelten Jünger. Die gewahren, dass sie verschiedene Sprachen sprechen und sich dennoch verstehen. Der Geistesblitz zündet und brennt nun in jedem, der sich zur Glaubensgemeinschaft bekennt (Abb. 2). So endet die babylonische Sprachverwirrung. Geist ist in diesem primären Verständnis die Kunst des gläubigen Einverstehens, die Menschen, auch wenn sie sich fremd sind, gemeinschaftlich macht.

Noch ist keine Rede vom Unterschied zwischen Mann oder Frau.

Wir müssen an dieser Stelle wohl weitergehen, wo der Geist nun endlich figürlich wird und ein farbenvoll prächtiges Kleid erhält. Vor allem das Spätmittelalter und die frühe Neuzeit haben es zu einer Meisterschaft in der Gestaltung und Kostümierung des Geistes gebracht. Profiliert hat er sich zwar vor allem als Taube, nicht als Mensch und schon gar nicht als Mann oder Frau, aber wir müssen genauer hinsehen. Schließlich ist die Taube nur Mittlerin. Betrachten wir die Statue der Dreifaltigkeit vom Beginn des 16. Jahrhunderts (Abb. 3). Jeder, der mit der Symbolsprache des Christentums nicht vertraut ist, würde sich fragen, warum zwischen den beiden ungleichen Männern ein weißgefiederter Vogel auftaucht. Wer die Taube als Geist, gar als heiligen, identifiziert, ist in den christlichen Code bereits eingeweiht. Über das augenscheinliche Erkennen geht die ikonographische Deutung indes weit hinaus. Denn die Skulptur zeigt zwar Gott, den Sohn und den Heiligen Geist, doch diese Gestalten sind wesenseins: Glaubensgrundsätzlich ist die Trinität das Symbol einer geistigen Einheit, die der Künstler plastisch als Dreiheit darstellen muss.

Die Taube selbst als Sinnbild des Geistes verschwindet nahezu zwischen den Männern. Die wahre Verkörperung dessen, was dem Wesen nach spirituell, also übersinnlich und körperlos ist, erfolgt in Gestalt eines gekrönten bärtigen Vaters, gehüllt in die purpurgewandete Robe des mächtigsten Königs der Welt, und seines gekreuzigten nackten, dornenumwundenen, blutenden Sohnes. Für Gläubige ist die Tragödie damit plastisch geworden. Wie sollte man sonst das grausame Opfer des Sohnes verste-

hen? Schon die Idee der Menschwerdung Gottes weist auf das Verlangen nach greifbarer Verkörperung hin. Glaube ist eben nicht Philosophie. Glaube bewährt sich, obwohl er absurd ist, aber das Vorstellungsbedürfnis bedient. In dieser Vorstellung sind die Hauptfiguren des Christentums eindeutig männlich.

Für den gesunden Menschenverstand war die Legende von der spirituellen Zeugung des Gottessohnes dennoch wenig plausibel. Darum wird diese Geschichte bildhaft immer wieder neu inszeniert. Die Dreifaltigkeit ist geistig, soll es auch sein, erscheint aber im Korpus einer männlichen Genealogie. Gottvater zeugt den Sohn. Nur macht er es anders als der jüdische Zimmermann namens Joseph oder der griechische Göttervater Zeus. Was in der griechischen Mythologie die Kopfgeburt einer klugen und mutigen Tochter, nämlich der Zeus entsprungenen Pallas Athene war, wird im christlichen Glauben die geistige Zeugung des Gottes- und Menschensohns, geboren durch eine noch unberührte, vom Geist Gottes geschwängerte junge Frau. Hier kommt die zweite Bedeutung von Geschlecht ins Spiel: Der christliche Gott macht sich nicht wie der Göttergott Zeus zur Geburt seines Sohnes mit einer Frau gemein. Lust liegt dem christlichen Liebesgott fern. Das ist der strenge moralische Kern der unbefleckten Empfängnis: Sie befleckt die animalische Konzeption. Daher verheißt der Engel in der Verkündigungsszene der höchst erschrockenen Jungfrau Maria, »die doch von keinem Mann weiß«, der Geist, nicht das Fleisch, werde über sie kommen, und fliegt die Taube auf vielen Darstellungen dieser Szene besonders des Quattrocento aus den Wolken herab zu der keuschen, freilich willfährigen Magd, damit sie den Sohn direkt aus dem Geiste Gottes empfängt (Abb. 4). Maria leiht zur Geburt des göttlichen Sohns ihren schönen jungfräulich unberührten Leib.

Die Verkörperung des Geistes bringt es für die Glaubensgemeinschaft an den Tag: Der Geist ist männlich und kreativ, er pflanzt sich fort und begeistert die Menschen, ohne einer Frau körperlich nahe zu kommen. Es genügt, ihn einzuhauchen. Das entspricht den Ideen zur Fortpflanzung des Geistes in der Platonischen Philosophie. Es gibt vielerlei Begierden und vielerlei Schöpfungen, heißt es in Platons *Gastmahl*, und es gibt Zeugung

im Leib, aber auch in der Seele. Diotima, die fremde und weise Frau, belehrt Sokrates über das Wesen der Liebe und die Teilhabe der Sterblichen an der Unsterblichkeit, indem sich die Menschen reproduzieren. Das Höchste im Bildungsprozess der Erkenntnis sei freilich, das Schöne in der Seele (im Geist) zu verehren und derart in Reinform zu schauen und weiterzugeben. Die Liebe zur Weisheit zielt auf die Befruchtung und Mehrung im Geist, obschon die Teilnehmer des Symposions beim Begreifen der Welt mit den Sinnen anfangen und nur allmählich zum Geistigen höher steigen. Liebe ist gleichsam die erste Fühlung mit der geistigen Welt, ein Zueinanderfinden von Körper und Geist. Mit dem Vorrang des Männlichen hat dies in den Dialogen des Gastmahls zunächst nichts zu tun. Gerade Diotima zeigt, dass Frauen mit Weisheit begabt sind, auch wenn die Namen antiker Philosophinnen von Theano über Aspasia, Diotima bis zu Hypatia bloß, aber immerhin, legendär sind. Noch die Klosterkultur des Hochmittelalters kennt trotz der männlichen Hegemonie ihrer Kirche gelehrte und lehrende Frauen.

Als Universalgelehrte ihrer Zeit ragt unter ihnen die Klosterfrau und Mystikerin Hildegard von Bingen (1098–1179) hervor, die neben religiösen Werken zahlreiche Abhandlungen zur Heilkunst und Ernährung, Kosmologie und Musik verfasste und zu Lebzeiten eine hochgestellte Persönlichkeit von beträchtlichem Einfluss war (Abb. 5). Ohnehin war das 12. Jahrhundert mit der Kunst der Troubadoure und des Minnesangs auch im weltlichen Bereich eine Hoch-Zeit der Frauenverehrung. Hundert Jahre später ist es damit vorbei. Symptomatisch für die sich anbahnende Wende ist die Fortsetzung des (in der Tradition des Minnesangs um 1230 von Guillaume de Lorris begonnenen) Rosenromans durch den Kleriker Jean de Meung am Ende des 13. Jahrhunderts: Der Geistliche erinnert an die tragische Liebesgeschichte der hochgebildeten Héloïse (1095–1164) mit ihrem Lehrmeister Peter Abaelard, einem berühmten Philosophen und Theologen der Pariser Universität. Lehrer und Schülerin verlieben sich ineinander. Héloïse wird schwanger und Abaelard zur Strafe entmannt. Die Liebenden ziehen sich in der Folge in Klöster zurück, von wo aus sie weiterhin brieflich kommunizieren. Tatsächlich werden sich Frauen im Schutz

und in den Schranken von Klostermauern Bildung aneignen (Abb. 6a). Jean de Meung ficht das nicht weiter an. Zwar übersetzt er den lateinisch verfassten Briefwechsel zwischen Héloïse und Abaelard ins Französische und überliefert die Geschichte damit der Nachwelt, gleichzeitig spricht er seine Frauenverachtung unverblümt aus: »Eine Frau hat keinen Verstand«. ⁴ Der Fehdehandschuh ist geworfen.

Christine de Pizan, die in Frankreich aufgewachsene, früh verwitwete Tochter italienischer Eltern, wird ihn hundert Jahre später aufgreifen. In ihrer Empörung avanciert sie zur Autorin eines beachtlichen, seit Ende des 14. Jahrhunderts entstehenden frühfeministischen Werks mit dem sittlichen Postulat, eine Stadt der Frauen zu bauen (Abb. 6b). Die erste *Querelle des Femmes* beginnt.

So richtig in Fahrt kommt der Streit beim Umbruch zur Neuzeit. Die Frage nach den geistigen Fähigkeiten von Frauen wird in den kommenden Jahrhunderten nicht mehr verstummen. Baldassare Castiglione, ein humanistisch gebildeter italienischer Adeliger, der als päpstlicher Nuntius in Spanien wirkt, findet, dass Frauen in geistigen Dingen nicht nur den Männern in nichts nachstehen, sondern aufgrund ihrer körperlichen Schwäche sogar »stärker an Geist sind, und dass sich ihr Verstand besser zu tiefen Betrachtungen schickt als der der Männer«. ⁵ Das ist zu Beginn des 16. Jahrhunderts eine ebenso bemerkenswerte wie raffinierte Argumentation. Sie ist Glied einer Kette von Widerreden und Klagen. Anfang des 17. Jahrhunderts verfasst Marie de Gournay einen Traktat *Über die Gleichheit von Männern und Frauen* und erntet umgehend Spott. Endlich findet Poullain de la Barre, cartesianisch geschult, in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts scheinbar den Stein des Weisen: *Der Geist hat kein Geschlecht*.

»L'esprit n'a point de sexe« ist die Ausgangsthese des folgenden Buches. Ihr dicht auf den Fersen folgt allerdings bald der Geist der Geschlechter. Selbst ein aufgeklärter Aristokrat wie der Baron de Montesquieu lässt erst einmal offen, »ob Frauen Geist haben oder nicht«. ⁶ Dass zu viel Geist den weiblichen Liebreiz in Furchen legt, behaupten renommierte Professoren noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts und setzen folglich alles daran, um Frauen von Universitäten fernzuhalten. Wenn es um Glaubens-

sachen geht, richten Argumente nur wenig aus. Die Gleichsetzung des Mannes mit Geist (und gefalteter Denkerstirn) und des Weibes mit anziehendem Körper war als sinnliche Gewissheit eingefleischt.

Wir sehen, dass Vorstellungen vom Geist – und erst recht die vom Geist der Frauen – weit auseinandergehen und entsprechend umstritten sind. Oberflächlich betrachtet, weisen das Urteil von Jean de Meung und die Gegenthese von Poullain de la Barre auf ein Verständnis von Geist als Verstand und moralischem Urteilsvermögen. In diesem Sinn unterscheiden wir geistige Tätigkeiten von handwerklicher oder körperlicher Arbeit und befassen sich Geistesphilosophie, Erkenntnistheorie oder gar Neurowissenschaften mit den geistigen Vorgängen unabhängig von den sozialen Umständen, unter denen Menschen leben. Von diesem engen Verständnis von Geist wird in diesem Buch nur in zweiter Linie die Rede sein. Gerade die Anerkennung von Geist beim männlichen und seine Aberkennung beim weiblichen Geschlecht hat mit Verstand und Urteilsvermögen nämlich nichts, umso mehr aber mit Unverstand, Glauben, Konvention und Vermächtnis zu tun. Um diese Glaubensdinge wird es im Folgenden gehen. Ich sprach oben vom Einverstehen in Glaubensinhalte. Teil dieses Glaubens ist der fehlende (oder auch andere) weibliche Geist.

Gewährsmann für dieses zweite und weite Verständnis von Geist ist der schon zitierte Aufklärer Montesquieu. 1748 veröffentlicht er sein Opus vom *Geist der Gesetze*. Der Titel des Werkes ist dabei durchaus irreführend, legt er doch nahe, dass es dem gelehrten Juristen nur um Politik- und Rechtsfragen ging. Montesquieu widerspricht indes der Eingrenzung des Geistes auf Gesetze und Politik. Er nimmt die Wirklichkeit insgesamt in den Blick. Dabei fragt er nicht, *wer*, sondern *wie* sich alles zusammenfügt. Montesquieu verwirft einen *Spiritus rector*. Vielmehr nennt er das Ensemble des Zusammenspiels unterschiedlicher Faktoren im Endeffekt Geist. Geist ist so etwas wie später für Adam Smith die Metapher von der unsichtbar wirkenden Hand. Nur zielt Montesquieu über das Spiel der Kräfte des Marktes weit hinaus. Hegel wird dem »unsterblichen Werk« des Franzosen bescheinigen, es habe die bürgerlichen Verhältnisse »aus dem

Charakter des Ganzen« begriffen.⁷ Tatsächlich lässt Montesquieus Weitblick nichts aus. Geist ist die mentale Verstrickung zwischen Verfassung und Gesetzen, Religion und Sitten, Bildung und Wissenschaft, Handel und Wirtschaft, Regierungs- und Lebensformen, wofür Montesquieu letztlich die bodenständige Erklärung des Klimas parat hat. Als Aristokrat und Grundeigentümer wusste er über dessen Bedeutung bestens Bescheid. Insofern entspricht Montesquieus Theorie in ökonomischer Hinsicht den Grundsätzen der Physiokraten. Nur gibt es für Montesquieu eben kein monokausales Prinzip. Alles geschieht in Beziehung, Gemeinschaft, Wechselwirkung und Austausch auch über Landesgrenzen hinaus. Eben dieses Prinzip des Beziehungsreichtums macht den Geist für die Geschlechterfrage so aufschlussreich. Auch da lässt Montesquieu keine Engführung zu. Erziehung und Eherecht, Lebens- und Arbeitsweisen, Moral und Regeln der Schicklichkeit, alles in allem verweist aufeinander und definiert so den Geist der Geschlechter.

Ich habe den *Geist der Gesetze* dem Titel des Buches unterlegt, obwohl die Geschlechterfrage bei Montesquieu nur ein Element unter anderen ist. Als zwar aufgeklärter, aber Sohn seiner Zeit war er sogar, wie wir sahen, durchaus unschlüssig zu entscheiden, wie es mit dem Geist von Frauen bestellt ist. Gleichwohl ist er der erste Vertreter einer Philosophie des Geistes, die großen Populationen Geist als eine Art objektives Vermächtnis der gutgläubigen Übertragung und Vergemeinschaftung von Geltung und Sinn zuschreibt. Montesquieu hat versucht zu erklären, wie es zur anhaltenden Stimmigkeit im gläubigen Einverstehen der Populationen ganzer Landstriche kommt und welche materiellen, auch natürlichen Faktoren dazu gehören. Erst nach Montesquieu beginnt die idealistische Hoch-Zeit des Geistes.

Montesquieu starb vierzig Jahre vor Ausbruch der Französischen Revolution und er hätte, anders als etwa Rousseau, den gewaltsamen Umsturz abgelehnt. Für Montesquieu war Wandel eine langwierige Angelegenheit. Gerade die Aufklärung belegt: eine Umwälzung braucht ihre Zeit. Insofern ist Montesquieu für eine historische Betrachtung des Geistes der Ge-

schlechter nur Stichwortgeber. Zu sehr ist der *Geist der Gesetze* der Dauer verhaftet. Immerhin zeigt sich, dass in Zeiten des währenden Friedens neues und kritisches Denken entsteht. Für Montesquieu wäre der Faustische Satz vom Geist, der stets verneint, undenkbar gewesen, für Zeitgenossen der Französischen Revolution wird er zum Motor der Geschichte. Auch die Geschlechterfrage kommt in Fahrt. Hegel und zuvor schon Herder knüpfen an Montesquieu an, betrachten Geist nun aber vor allem unterm Aspekt seiner Entwicklung und Bildung. Für Herder ist es der organische Volksgeist, der entsteht und vergeht. Hegel wiederum macht die Entwicklung des Geistes in Stufen der Negation zur philosophischen Chefsache im Zeitalter nach der Französischen Revolution. Für die kommenden Linkshegelianer ist dieses Bewegungsprinzip das Versprechen und dialektische Faszinum. Das Problem ist (und darum gibt es genauso gut Rechtshegelianer), dass Hegel längst davon ausgeht, dass der Geist sein großes Finale hinter sich hat und sich nur noch auf die Vernunft seiner (an sich unvernünftig verlaufenden) Geschichte besinnt. Auch Frauen erhalten im System der Sittlichkeit ihren vernünftigen Platz. Nie würde Hegel den Geist von Frauen in Frage stellen. Aber der Geist hat sich, wie Hegel zu sagen beliebte, in die Unterschiede des Männlichen und Weiblichen »dirimiert« (gespalten). Für Frauen springt dabei die bürgerliche Existenz als fügsame Hausehefrau heraus. Ihr älterer Widerstand ist lahmgelegt, endete in der Figur der Antigone tragisch.

Hegels Begriff des Geistes ist dialektisch und das heißt: selbstwidersprüchlich. Einerseits hat er die Stufe des Weltgeists erklommen und absolutes Wissen erreicht. Weiter kann es nicht gehen. Das ist Pech für die Frauen, deren Rolle ein für allemal festgeklopft ist. Andererseits regt das negative Prinzip Unruhegeister zum Widerspruch an: Wenn das Ende einer Gestalt des Geistes erreicht ist, muss er in andere Denkweisen übergehen. Eben diese Schwellen- und Übergangszeiten, in denen der Geist der Schwere wie ein böser Spuk von dannen weicht, sind im Nachhinein hochinteressant. An ihnen habe ich mich im Verlauf der Untersuchung vor allem orientiert. Die Ära der Französischen Revolution, die Juli- und 1848-Revolution, der deutsch-französische Krieg und die Gründung des Deut-

schen Reichs bzw. der Dritten Französischen Republik, später dann der Erste und Zweite Weltkrieg und die neue Welt(un)ordnung nach dem Fall der Mauer sind nicht nur Meilensteine der politischen Geschichte. Sie sind Schlüsselzeiten der Geistesgeschlechtergeschichte. Dennoch beleuchtet das Buch episodisch und exemplarisch immer beides: Widerspruchsgeister in Epochen des scheinbaren Stillstands ebenso wie die Konservatoren des Geistes in den Phasen des Übergangs. Im ersten Fall erscheint der Geist als ein spekulatives Erkenntnisvermögen gegen das Gewicht des quasi objektiven Geistes seiner Zeit. Im zweiten Fall klammern sich Menschen, gerade weil und obwohl sich alles verändert, um so mehr an die älteren Glaubenssätze. Auf Zeiten des Umbruchs, häufig gefolgt von blutigen Kriegen, folgt nahezu regelmäßig eine Ära der Reaktion und die schließt ebenso regelmäßig eine rigide Bestätigung der Geschlechterordnung ein. Augenfällig an diesen Abläufen ist, dass neben Epochenschwellen auch Landesgrenzen eine Rolle spielen. Der aufklärende Geist machte an Schlagbäumen zwar nicht halt, gleichwohl schieden sich hier oft die Geister. Neben den Krisenzeiten werden Grenzübertritte daher zu Schlüsselszenen des Buches. Kulturvergleich, das wusste schon Montesquieu, ist ein wichtiger Anstoß des Denkens. Im Spiegel des anderen kommt der Geist in Bewegung. Wir üben die Urteilskraft beim Unterscheiden.

Die zehn Kapitel des Buches konzentrieren sich dementsprechend auf Zeiten des Umbruchs in der europäischen Geistesgeschichte, pendeln zwischen Frankreich und Deutschland und stoßen dabei auf die Trennung wie auch die versuchte Verbindung von Geist und Natur. Schon Herder, dann die Romantiker und Hegel, allesamt Deutsche, wurden im Wunsch nach Versöhnung mit dem kalten Esprit der Franzosen nicht warm. Dennoch ist es wieder einmal Frankreich, wo in der Zeit des Vormärz eine Reihe von Männern und Frauen Geist und Körper, ja Geist und Fleisch, durch Theorie und Praxis in Einklang zu bringen versuchen. Das Projekt überlebt die Mitte des 19. Jahrhunderts nicht, und die Vorwärtskämpferinnen für Geschlechtergleichheit haben es in der folgenden konservativen und restaurativen Ära mehr als schwer. Gleichwohl zeigen die frauenbewegten Versu-

che nach Hegel in Frankreich wie Deutschland und England, dass der alte Geist nicht mehr unangefochten das Feld beherrscht. Erstmals starten auch Frauen das Experiment, Geist und Herz, Geist und Gefühl, Geist und Sinne aneinanderzubinden. Vor allem tritt nun die programmatische Bedeutung einer geschlechtsspezifisch geteilten Arbeit für das Geschlechterverhältnis hervor. Die ökonomischen Voraussetzungen des Geschlechterglaubens werden unverkennbar. Materialismus tritt an die Stelle des Idealismus. Es scheint, als ob der Geist seine Rolle ausgespielt hätte.

Indes kommt es am Übergang zum 20. Jahrhundert zu einer erstaunlichen Renaissance des Geistbegriffs. Der Geist ist tot, es lebe der Geist. Auch die neuen Sozialwissenschaften machen davor nicht Halt. Der Geist wuchert nun überall: im Volk und in der Nation, in der Ökonomie und Technik, in der Sittlichkeit und in den Geschlechtern, und steht bei jeder Krise erneut auf dem Plan. Ein Geist der Schwere, wie Nietzsche sagt, liegt über dem Land. Nach dem siegreichen Krieg mit Frankreich führt das sich machtvoll gebärdende frisch gegründete Deutsche Reich einen Feldzug gegen den Sozialismus und die neue Frauenbewegung. Als der Erste Weltkrieg in einem Desaster endet, wird nun erst recht der Ruf nach dem Geist als Retter laut. Nach welchem Geist? Der Franzose Paul Valéry pocht auf den europäischen Geist, während die Sehnsucht nach einer Einheit von Körper und Geist den deutschen Philosophen Martin Heidegger in der Beschwörung des Geistes als »ursprünglich einigende, verpflichtende Macht« geradewegs in die Arme der Nazis führt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg noch immer von Geist zu reden, ist ein Wagnis. Wer es dennoch tut und dabei wie Jacques Derrida sogar an Heidegger anschließt, muss den Geist in der Schwebelasse lassen. Tatsächlich wird Geist nun zum Idiom einer sich unaufhörlich verschiebenden, nicht übersetzbaren und stets übersetzenden Offenheit. Hier zeigt sich neben dem engeren Begriff von Geist als Verstand und Urteilskraft und dem weiten Verständnis von Geist als Glaubens- und Einverstehensgemeinschaft die dritte große Bedeutung von Geist (Mentalität) als Kunst der verschiebenden Übersetzung. Auch die Geschlechter werden dabei neu verhandelt und zugleich bestritten. Zum großen Eklat kommt es, als die Nachkriegswelt-

ordnung am Ende des zweiten Jahrtausends auseinanderbricht, der globale Markt den Körper des Geschlechts als Ware entdeckt und die Geschlechterfrage aufgefrischt wird. Einerseits kommt es auf das Geschlecht nun scheinbar gar nicht mehr an: Im Diskurs der Geschlechter erscheint Geschlecht als nicht feststehender Effekt von Diskursen. Andererseits bleibt der Körper der Frau unersetzbar. Wir sind geistig verwirrt.

Letztlich ist diese Verwirrung die Legitimation für das vorliegende scheinbar nur rückwärtsgewandte Buch. Es versteht Geistesgeschichte am Leitfaden der Geschlechtergeschichte, aber Geschlecht nicht ohne den Leitfaden der Geistesgeschichte. Darum geraten neben philosophischen und literarischen Texten auch politische und biographische Phänomene ins Blickfeld. Welche Erkenntnis können wir dabei gewinnen? Diese Frage kann weder vorab noch resümierend eindeutig beantwortet werden. Doch die vielzitierte Metapher vom »Denken ohne Geländer« ist nur zur Hälfte wahr. Gerade Hannah Arendt hat die Etappen der Geistesgeschichte durchwandert, von denen sie sich nur lossagen konnte, eben weil sie diese Geschichte durchlief. Vielleicht ließe sich Hegel auch so lesen: erinnern, um neu beginnen zu können. Kein Anfang, dem nichts vorausgesetzt ist.

I. Egalität als Verheißung oder der Geist hat kein Geschlecht

RENÉ DESCARTES

»Nun, erstens bemerke ich hier, dass zwischen Geist
und Körper insofern ein großer Unterschied besteht,
als der Körper seiner Natur nach stets teilbar,
der Geist hingegen durchaus unteilbar ist.

Denn (...), wenn ich diesen betrachte, d.h. mich selbst,
insofern ich nur ein denkendes Wesen bin,
so kann ich in mir keine Teile unterscheiden,
sondern erkenne mich als ein durchaus einheitliches und ganzes Ding. (...)

Im Gegenteil aber kann ich mir kein körperliches
d.h. ausgedehntes Ding denken, das ich nicht in Gedanken unschwer
in Teile teilen und ebendadurch als teilbar erkennen könnte, und das allein
würde hinreichen, mich zu lehren,
dass der Geist vom Körper gänzlich verschieden ist.«¹

1. Lustspiel der Geschlechter oder vom Wunsch der Frauen, es Männern gleichzutun

Was sind das für Zeiten, in denen die Ordnung der Geschlechter in Frage gestellt wird und damit potentiell neue Formen des menschlichen Miteinanders entstehen? Überraschenderweise sind es nicht nur die Epochen des Umbruchs, in denen sich Geister des Widerspruchs melden. Zuweilen sieht es so aus, als ob es genau umgekehrt sei. Vielleicht ist Widerspruch eine Art Luxus, der prosperierenden Phasen zu eigen ist. Wem es gut geht, der nimmt Traditionen nicht mehr so ernst. Witz und Esprit schaden doch nicht. Jedenfalls ist nach den Wirren der europäischen Religionskriege die neue Gesellschaft im alten Europa zu Späßen bereit. Das gilt ganz besonders für das geeinte und damit gestärkte Frankreich. Ludwig XIV. ist in sein Amt eingeübt und kurz vor dem Zenit seiner Macht. Die will sich zeigen – in prunkvollen Bauten, in Kultur und Kunst und in ausschweifenden Festen. Das Amüsement gehört wie selbstverständlich dazu. Die Machtentfaltung des Absolutismus verträgt sich nur zu gut mit der Herausbildung von Salons zur Pflege einer galanten und witzigen Konversation unter Einschluss oder sogar unter Führung von geistreichen Damen, und ein Sonnenkönig erhöht mit dem Komödiendichter Molière sein Prestige. So gesehen sind die Konsolidierung des Absolutismus und die komödiantische Inszenierung der Geschlechterfrage sogar zwei Seiten einer Medaille.

Molières Verskomödie »Les Femmes savantes« (Die gelehrten Frauen) ist an Frankreichs Gymnasien als Teil der französischen Klassik Pflichtlektüre und gehört zum internationalen Bühnenrepertoire. Schließlich soll uns Geschichte bisweilen vergnügen, zumal in Gestalt ihrer Farce. Sei's drum, man klatscht, wenn der Herr des Hauses mit gesundem Menschenverstand den lächerlich wissensdurstigen Damen das Köpfchen wäscht: »Es hat gar keinen Sinn, dass eine Frau studiert,/ Sich ihrer Weisheit rühmt und große

Reden führt:/ Die Kinder gut erziehn, in Haus und Küche walten,/ Einkommen und Verbrauch im Gleichgewicht zu halten,/ Das Personal zur Pflicht anhalten – sei für sie/ Ihr ganzes Studium, ihre Philosophie!« Der dreiste Plan der bildungsversessenen Gattin und Tochter, nach dem Vorbild der ehrwürdigen platonischen Akademie eine Bildungsanstalt für Frauen zu gründen, um »den Weg zu den lichten Höhn« der Vernunft zu erklimmen, blamiert sich als Ausgeburt der Dummheit und *nomen est omen*: pure Dämlichkeit.²

Molière hatte das Lustspiel im königlichen Palais des barocken Paris im März 1672 uraufgeführt. Es wurde sein vorletztes Bühnenwerk, knapp ein Jahr später erlag der Autor und Komödiant der tragikomischen Rolle des eingebildeten Kranken. So nah beieinander waren Leben und Spiel, Gelächter und Trauer, aber auch Anfang und Ende. Mit dem Stoff der gelehrten Frauen hatte Molière an sein erstes Pariser Erfolgsstück über *Die lächerlichen Präziösen* angeknüpft. Jahrelang war der Schauspieler und Dramaturg mit seiner Wandertruppe durch die südfranzösische Provinz getingelt. Als er 1658 in die Heimat- und Hauptstadt zurückkehrt, erwarten ihn höfische Raffinesse und eine Salon- und Geschlechterkultur, die in der Zeit der Regentschaft der Anna von Österreich (1643–1651), Mutter des späteren Sonnenkönigs, und unter Leitung der Regierungsgeschäfte durch den Kardinal Mazarin (1642–1661) aufgeblüht waren. Dabei spielen gebildete Damen wie Madame de Sablé, die Erfolgsliteratin Mademoiselle de Scudéry oder die Kurtisane Ninon de Lenclos eine tonangebende und Gerüchte nährende Rolle. Die hohe Stellung der Damen bremst das Gerede nicht. Über die sieben freizügigen italienischen Nichten des Kardinals Mazarin, die Mazarinetten, kursieren trotz des mächtigen Onkels zahlreiche Spottschriften. Für Komiker enthalten die neuen, von Frauen geprägten Formen einer geistreichen Salongeselligkeit nebst den dazu in Umlauf gebrachten hübschen Anekdoten eine Fülle an verwertbarem Rohmaterial.

Hohn war schon immer eine beliebte Waffe im Kampf der Geschlechter. Das wusste schon Sokrates, als er seine Schüler mahnte, sich um den Spott einiger Witzbolde über seine Ideen zur Gleichstellung nicht zu scheeren. Worauf der Komödiendichter Aristophanes die philosophische Anre-

gung in der Burleske einer Weibervollversammlung umgehend karikierte. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts greift Erasmus von Rotterdam den Einfall zwar wohlwollend, aber auch satirisch in der Parodie vom »Frauensanat« wieder auf. Die aus den Fugen geratende Geschlechterordnung ist für Spötter und Satiriker ein beifallträchtiges Motiv. Ein vielschichtiges Beispiel liefert Shakespeares Komödie »Der Widerspenstigen Zähmung« am Übergang zum 17. Jahrhundert. Der Dichter hatte den Ort der Handlung in Padua angesiedelt und damit die italienische Renaissance mit ihren emanzipatorischen Anwandlungen ins Elisabethanische Zeitalter versetzt. Das war insofern gewagt, als England von einer unverheirateten, politisch klugen und belesenen Königin regiert wurde. Der Staatstheoretiker Jean Bodin hielt diese Art der Herrschaft für naturgesetzwidrig und eine Katastrophe, weil die Geschlechterordnung im ganzen Land durch ein schlechtes Vorbild an der Spitze des Staates auf den Kopf gestellt würde. Es bedurfte aus dieser Sicht eines Gegenbeispiels, der Probe aufs Exempel der gelungenen Zähmung widerspenstiger Frauen. Dass Katharinas Eigensinn in Shakespeares Komödie am Ende klein beigt, war im Gefecht der Geschlechter folglich hochaktuell.

Katharina sträubt sich vehement gegen eine Heirat. Kaum erwartet das Publikum noch, dass ihr Widerstand bricht. Umso bedeutungsschwerer ist am Ende ihr wohlbegründetes Jawort zum Ehepakt. Besonders pikant und effektiv ist der Vergleich ihres Einverständnisses mit der vernünftigen Ergebenheit des Untertanen gegenüber seinem Herrscher: »Den Gehorsam, den ein Untertan seinem Fürsten schuldet, eben den schuldet eine Frau ihrem Ehemann. Und wenn sie eigensinnig, launisch, mürrisch und sauer-töpfisch ist und seinem berechtigten Willen nicht gehorsam, was ist sie anderes als ein verrückter, kriegführender Rebell und gottloser Verräter an ihrem gütigen Herrn? Ich schäme mich, dass Frauen so einfältig sind, Krieg zu erklären, wo sie um Frieden knien sollten, oder nach Herrschaft, Oberhoheit und Gewalt zu streben, wenn sie verpflichtet sind zu dienen, zu lieben und zu gehorchen«.³

Die Erklärung der streitbaren Frau markiert auf der Probephühne der neuen Welt eine Zäsur. Mit der politischen Analogie wird ein Akt, der

Frauen erniedrigt, weil untertan macht, in eine vernünftige, gleichsam männliche Handlung umdefiniert. Im Vorspiel auf dem Theater vollzieht und demonstriert Katharina eine freiwillige Unterwerfung, die sich für eine Frau genauso wie für den Untertan ziemt. Sie verhält sich nicht anders als ein vernünftiger Mann, der seinem Fürsten gehorcht. Heute lässt sich fragen, ob der unvermutet komische Ausgang des Stücks nicht die Tragödie vor den folgenden Farcen aufführt. Denn die inszenierte Konversion einer störrischen Frau übt nach der kurzen Epoche des humanistischen Aufbruchs Glaubensgrundsätze des Absolutismus ein. Die zarten egalitären Ansätze des 16. Jahrhunderts haben im politischen Umfeld des königlichen Hofes – das erfährt zu Beginn des 17. Jahrhunderts auch die Autodidaktin Marie de Gournay, erste Verfasserin einer Schrift über die Gleichheit von Frauen und Männern – kaum Chancen auf Beifall. Je stärker sich die streitbare Demoiselle über die Lage der Frauen ereifert, umso sicherer wird sie zur Zielscheibe satirischer Attacken.⁴

Nach dem Tod der beherzten Frühfeministin de Gournay wird die Gleichheit der Geschlechter philosophisch betrachtet zu einem Relikt des sogenannten Naturzustands. Zwar kennt die Theorie vom Gesellschaftsvertrag, die der Engländer Thomas Hobbes in den vierziger Jahren im Exil in Frankreich verfasst, kein vernünftiges Argument, warum Staaten ausschließlich von Männern gegründet wurden. Aber ein solches Argument ist verzichtbar, da die natürliche Gleichheit dem Streben der Menschen nach einem friedlichen Leben ohnehin abträglich ist. Hobbes folgert aus den Erfahrungen der Bürgerkriegswirren, dass es zur Errichtung des staatlichen Gewaltmonopols nach allen Regeln der Vernunft keine Alternative gibt. Insofern ist das politische Kalkül, dass nur ein starker Souverän Frieden, Wohlstand, Kultur und Aufklärung bringt, nicht weniger rational als die Schlüsse der Mathematik. Das Rechenexempel lässt sich erweitern: Warum sollten Frauen im Analogieschluss so töricht sein, auf die Segnungen der Ehe und den Schutz eines Ehemanns (sofern er wohlhabend ist) zu verzichten?

Der Verdruss an der Ehe, die Frauen auf den Haushalt und die Bedürfnisse des Gatten verpflichtet und sie von Tätigkeiten und Ämtern der Män-

ner ausschließt, zieht dennoch Kreise. Samuel Chappuzeau, ein vielseitiger und vielgereister Zeitgenosse, der in den 50er Jahren des 17. Jahrhunderts wie zuvor schon Descartes die Gunst der größeren Freiheit in Holland genießt und sich als Stückeschreiber und Autor versucht, greift in seiner Verssatire »Le cercle des femmes« gar die von Erasmus von Rotterdam in Anknüpfung an Aristophanes ins Spiel gebrachte Idee eines Frauensenats wieder auf, mit dem einige Damen ihre Angelegenheiten selbstbewusst in die Hand nehmen wollen. Umrahmt wird der Zirkel der Frauen vom intellektuellen Scharmützel, das sich ein heiratswilliger philosophierender Witwer mit einer heiratsunwilligen gelehrten Jungwitwe liefert. Das Terrain einer neuen Querelle ist damit ordnungsgemäß abgesteckt: Er nämlich verachtet gelehrte Frauen und rühmt mit geschwollenem Kamm das männliche Opfer im Kampf für das Vaterland; sie verweist auf den Schmerz und die Todesgefahren für Frauen im Kindbett, hat von brünstigen Männern genug und will sich dem Studium hingeben.⁵

Im Endeffekt geht der Streit zwar zu Gunsten der schlagfertigen Frau, aber zuungunsten des weiblichen Geschlechts aus. Nicht »Der Frauenzirkel« sondern »Die lächerlichen Preziösen« werden 1659 zum großen Publikumserfolg, der für Molière den Durchbruch zum gefeierten Komödiendichter bringt. Wieder einmal scheint sich das Rad rückwärts zu drehen. Während die Zahl der gebildeten Frauen im 17. Jahrhundert steigt und Gelehrsamkeit in den Kreisen der sogenannten Preziösen kultische Züge annimmt, steht ihr Anspruch auf Bildung oder eigenes Schreiben weiterhin unter Generalverdacht. Die von Mademoiselle de Scudéry selbständig oder zusammen mit ihrem Bruder verfassten zahlreichen und weitverbreiteten Romane erscheinen lange Zeit unter seinem Namen. Für Frauen ziemte sich die Autorinnenschaft nicht.

Zwei Jahre nach Molières erstem großen Erfolg erteilt auch Chappuzeau in seiner neuen Komödie »Die Akademie der Frauen«, die im Théâtre du Marais 1661 uraufgeführt wird, dem Bildungs- und Emanzipationsanspruch einiger pseudogelehrter Frauen eine Abfuhr. Der tot geglaubte Ehemann der bildungswütigen Heldin setzt dem intellektuellen Spuk der Damengesellschaft ein Ende, die großen Philosophen von Platon bis Descartes

vor die Tür und nimmt sich das letzte Wort: »Wenn Sie meine Liebesbedürfnisse bedienen, Madame, werden Sie überaus glücklich sein«. Chapuzeaus »Akademie der Frauen« lieferte Molière eine Steilvorlage für »Les femmes savantes«. Weibliche Gelehrtheit widerspricht der Natur und folglich dem gesunden Menschenverstand. Hier wie dort werden die meutern den Damen in die von ihnen so genannte Ehesklaverei zurückkatapultiert.

2. Ein Feminist avant la lettre

Der Exkurs in die Lustspielgattung lässt gleichwohl erkennen, dass es in Europa seit der Renaissance egalitäre Ansätze gibt, die phasenweise erneuert immer wieder auf heftige Abwehr stoßen. Die für die Frivolität der galanten Epoche bezeichnende Art, Parade zu geben, ist das ausgelassene Gelächter. Es fegt den Ernst der Probleme ins komische Abseits. Das weiß auch der junge Theologe Poullain de la Barre. Möglicherweise inspirierte ihn die Aufführung von Molières »Gelehrten Frauen« im Jahr 1672 sogar zu der Schrift *Über die Gleichheit der Geschlechter. Eine Abhandlung über Körper und Moral, aus der ersichtlich wird, wie wichtig es ist, sich von Vorurteilen zu befreien*. Jedenfalls kennt der 1647 geborene Jesuitenzögling die süffisanten Thesen der Gleichheitsverächter zu genüge, wonach Frauen dazu da sind, Männern zu gefallen, Kinder zu erziehen und sich um den Haushalt zu kümmern. Komödien brachten das, was gängige Auffassung war, bloß auf den vergnüglichen Punkt.

Philosophie hingegen, und die neueste zumal, steht inzwischen schwer im Verdacht, die Damen auf dumme Gedanken zu bringen. Schon Marie de Gournay hatte sich an Philosophen gehalten, Sokrates und vor allem Montaigne, um die These von der Gleichheit von Männern und Frauen zu untermauern. Poullain de la Barre, der sich mit der Philosophie von Descartes auseinandergesetzt hat, wird zum Verfechter einer egalitären Ge-

schlechterauffassung. In rascher Folge verfasst er drei diesbezügliche Bücher. Nach dem Erstling von 1673 folgen ein Jahr später Unterhaltungen über die Erziehung der Damen (*Éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs, entretiens*) und 1675 das Werk *De l'Excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, das nun allerdings die Vortrefflichkeit der Männer gegen die Gleichheit der Geschlechter in den Vordergrund stellt, weshalb selbst der mit Poullain de la Barre geistesverwandte Vorurteilkritiker Pierre Bayle aus der Argumentation nicht ganz schlau wird. In seinem zwanzig Jahre später veröffentlichten *Historischen und kritischen Wörterbuch* schließt er nicht aus, dass Poullain de la Barre, der inzwischen zum Protestantismus übergetreten war und nach der Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 nach Genf emigrieren musste, wegen seiner revolutionären egalitären Thesen unter Druck gesetzt worden sei.⁶ Irgendwann hat der Spaß ein Ende, und es wird ernst. Dabei hatten die Zeitgenossen dem Verfechter der Egalität keine sonderlich große Beachtung geschenkt. Der Ruhmestitel des entschiedensten Feministen seiner Epoche wird ihm erst posthum zuteil, als Simone de Beauvoir den verschollenen Autor bei ihren Recherchen zum *anderen* Geschlecht wiederentdeckt. Aber die in den altehrwürdigen Räumen der Nationalbibliothek in der Rue de Richelieu aus den Regalen gezogene verstaubte Frühfeministin war, wen wundert's, ein Feminist.

Poullain de la Barres Buch über die Gleichheit ist einerseits ein Indiz, dass in den Zeiten der Machtentfaltung Ludwigs XIV. nach dem Westfälischen Frieden und der im französischen Binnenverhältnis eintretenden inneren Ruhe nach der Niederschlagung der Fronde Vorurteile auf den Prüfstand kommen und die Aufklärung langsam am Horizont erscheint. Genau das hatte Thomas Hobbes im *Leviathan* prophezeit. In Friedenszeiten gedeihen die Künste und Wissenschaften dem Absolutismus zum Trotz. Andererseits ist dem jungen rebellischen Verfasser bewusst, dass die Vorstellung von Professorinnen, Polizistinnen, Rechts- oder Staatsanwältinnen, Parlamentspräsidentinnen oder Heereskommandantinnen für die meisten seiner Zeitgenossen allenfalls lächerlich ist. Um ihnen das Lachen vergehen zu lassen, bedarf es schlagender Argumente.

Poullain de la Barre ist nicht der Erste, der gegen die Diskriminierung des weiblichen Geschlechts ankämpft. Nur fehlte bislang der klare Beweis zugunsten der intellektuellen Kapazitäten von Frauen. Einige Autoren und Autorinnen hatten versucht, diesen Beleg empirisch zu erbringen. Boccaccio setzte als bedeutender italienischer Autor der Frührenaissance ruhmreichen Frauen im 14. Jahrhundert ein Denkmal. Indes war der Ruhm dieser Frauen keinesfalls ohne Makel, einige galten als böse und ruchlos. Nicht zuletzt war die Vertreibung der Menschheit aus dem Sehnsuchtsort des Paradieses nach gängiger theologischer Auffassung einer ungehorsamen, weil erkenntnishaftigen Frau geschuldet, was weibliche Bildung jenseits der biblischen Texte unter kirchlichen Generalverdacht stellte.

Mehrfach hatten die Humanisten des 16. Jahrhunderts sich gegen die intellektuelle Herabsetzung des weiblichen Geschlechts verwahrt. Im 17. Jahrhundert erscheinen in Frankreich eine Reihe von Schriften, die auf Frauen gar Lobgesänge anstimmen. Hilarion de Coste versammelt in seinem dicken Hauptwerk aus dem Jahr 1630 über *Lob und Leben der Königinnen, Prinzessinnen, Damen und Fräuleins, die wegen ihrer Barmherzigkeit, ihres Mutes und ihrer Weisheit berühmt wurden und in unserer und der Zeit unserer Väter in Blüte standen* die Portraits von immerhin hundertzwanzig solcher Damen. Der junge Franziskanermönch Jacques Du Bosc veröffentlicht ein Buch über ehrbare und später über heldenhafte Frauen. Madeleine de Scudéry publiziert 1642 unter dem Namen ihres Bruders die Schrift *Die berühmten Frauen oder die Ruhmesreden* (*Les femmes illustres ou les Harangues héroïques*), Ein Jahr darauf erscheint anonym das Buch *Die hochherzige Frau* (*La femme généreuse, qui montre que son sexe est plus noble, meilleur politique, plus vaillant, plus savant, plus vertueux, & plus économe que celui des hommes*); 1647 bringt der Jesuit und Dichter Pierre Le Moyne das Werk *Die Galerie der starken Frauen* heraus.

Auffallend an diesen Veröffentlichungen ist der Verweis auf die Stärke, Ehrbarkeit und vereinzelt sogar auf die Gelehrsamkeit der Frauen. Fast überall geht es um den Nachweis, dass Frauen etwas können. 1665 publiziert Jacqueline Guillaume ein Werk mit dem Titel *Les Dames illustres*.

Marguerite Buffet berichtet 1668 im Rahmen ihrer *Neuen Beobachtungen über die französische Sprache* ausführlich über Leben und Werk gelehrter und berühmter Frauen, darunter auch über Marie de Gournay. So gesehen hat Poullain de la Barre empirischen Rückhalt, wenn er nun seinerseits behauptet, dass Frauen in ihren Eigenschaften und Fähigkeiten Männern in nichts nachstehen, und in der These vom minderen Denk- und Urteilsvermögen einen Zirkelschluss aufdeckt: Zuerst spricht man Frauen das Denk- und Urteilsvermögen ab. Dann wird ihnen aufgrund der zugeschriebenen intellektuellen Defizite der Zugang zu Studium und Wissenschaft untersagt. Am Ende sind die Damen erwiesenermaßen die Dummen. Gegen die dauerhafte Reproduktion weiblicher Geistesarmut im Zeitalter der Vernunft erhebt Poullain de la Barre aber nicht bloß Einspruch, indem er erklärt, warum Frauen nach den Regeln der Gesellschaft keine Gelegenheit zur geistigen Gleichstellung haben. Er nennt für diesen Einspruch erstmals auch philosophisch klar unterlegte, vernünftige Gründe. Die Differenz der Geschlechter betreffe nur den Körper. Der Geist jedoch habe kein Geschlecht.⁷

»L'esprit n'a point de sexe« ist eine geniale scharfsinnige These, ein Triumph der Vernunft, die den Geschlechterklischees einer Zeit, die sich aufklärt, den Garaus bereitet. Die alte Rechnung geht nicht mehr auf. Bislang hatten Menschen mit der Natur der Geschlechter soziale und intellektuelle Kompetenzen verknüpft. Vor allem der Geist, groß und erhaben, hing offensichtlich am männlichen Glied. Poullain de la Barre stellt nun keineswegs in Frage, dass Männer und Frauen sich körperlich unterscheiden. Schließlich ist das Geschlecht eine Funktion unserer Gattung, mit der sich diese am Leben erhält. Man sollte das Geschlecht daher einerseits nicht unterschätzen, ihm andererseits jedoch nicht alles zutrauen. Warum etwa entschied das Geschlecht über Bildung und Profession, Ansehen und Macht? Auch im 17. Jahrhundert spielte die biologische bzw. physische Beschaffenheit von Menschen bei vielen Tätigkeiten und Berufen, die Männern vorbehalten waren, keinerlei Rolle. Wie schwächig und kraftlos war so manch ein Gelehrter! Lässt sich Geist nach Körpermaß berechnen? Dennoch entkräftet der Einwand das Vorurteil nur partiell. Ihm stand eine

Geistesgeschichte mit Legionen männlicher Geistesgrößen zur Seite. Was bewies demgegenüber die dürftige Galerie starker Frauen? Poullain de la Barre lässt dieses Argument nicht mehr zu. Er ist der erste, der den gordischen Knoten löst.

Marie de Gournay hatte in ihrer Schrift über die Gleichheit Philosophen, Geschichte und Mythologie zugunsten der Frauen bemüht, indes fehlte ihr ein im engeren Sinn philosophisches Fundament ihrer Gleichheitsmaxime. Die Wahrheitsprobe für die intellektuellen Kapazitäten ihres Geschlechts musste sie daher, lauthals geschmäht, in eigener Person antreten: Seht, was ich kann. Sie publiziert und ereifert sich. Umso mehr wird sie ausgelacht. Poullain de la Barre benennt für die Gleichheit des Geistes bei Mann oder Frau statt empirischer Zeugen philosophisch entspannt den metaphysischen Grund. Das ist eine radikal neue und mitreißende Sicht. Geist ist immateriell, hatten Theologen noch stets behauptet, wie konnte er dann vom Körper des Mannes abhängen? Das war theologisch betrachtet inkonsequent.

Ungeachtet seiner jesuitischen Ausbildung argumentiert Poullain de la Barre nicht theologisch, sondern seinem Lehrer Descartes gemäß rational. Der Geist hat kein Geschlecht, weil das Geschlecht eine Eigenschaft des Körpers und mithin der Natur ist. Als Gattungswesen, die sich reproduzieren, sind Menschen zwar Männer oder Frauen. Die biologische Reproduktion erfolgt zweigeschlechtlich. Die Natur braucht Differenz. Was hat die Begattung indes mit dem Geist, der doch körperlos sein soll, zu tun? Wieso wurde dem Mann Geist (die Fähigkeit zum abstrakten Denken), der Frau aber Natur und schöne Körperlichkeit zuerkannt? Gerade die Theologen hätten es besser wissen müssen. Geist ist nicht körperlich, weder männlich noch weiblich, folglich kann das Geschlecht für den Besitz von Geist und Vernunft nicht maßgeblich sein. Allenfalls der Grad an Bildung und Geistesübung, das also, was man Frauen so entschieden verwehrte, machte die einen dumm und die anderen gelehrt.

3. Descartes als Hoffnung der Frauen?

Die Argumente liegen klar auf der Hand. Poullain de la Barre schreibt in seinem Erstlingswerk prägnant und erfrischend. Recht besehen, war die Diskussion über die Gleichheit von Männern und Frauen seit Jahrzehnten im Umlauf und nur wieder einmal, wie so oft, auf der Stelle getreten. Vielleicht hatte Molière sogar selbst mit dem Feuer gespielt, als er den Protest der gelehrten Frauen dem Publikumsurteil und den Debattierclubs in der überhitzten Hauptstadt überließ. War er hintergründig nicht weitaus gewitzter als sein sich ergötzendes höfisches Publikum? Jedenfalls konnte niemand bezweifeln, dass die Gesprächszirkel aufsässiger Frauen längst auch im wirklichen Leben bestanden. In Paris zumal wird geredet und getratscht, über den Hof und die Frauen, über Gott und die Welt, und es wird auch ein offenes Wort gewagt, wobei die Philosophie eines gewissen, längst im hohen Norden Europas verstorbenen Monsieur Descartes immer noch Rückenwind gibt. Auch Poullain de la Barre ist von dieser Philosophie elektrisiert.

Denn dieser Descartes war genau genommen ein Revolutionär, keiner der Praxis, aber der Theorie. Eine Vernunft, die bereit ist, alles in Frage zu stellen, die alles, was für die Anschauung und unser schlichtes Gemüt felsenfest steht, mit guten Gründen bestreitet, ist nicht bloß der Springquell neuer Erkenntnis, sondern vor allem ein Schritt zur Befreiung. Es ist kein Verlass auf die Sinne, wie trügerisch sind sie doch!, mahnt uns Descartes, der als junger Soldat zu Beginn des noch dreißig Jahre in Europa wütenden Krieges die Weisheit dieses verwegenen Schlusses entdeckt. Das hatten vor ihm schon andere, etwa Montaigne, Marie de Gournays philosophischer Ziehvater, bemerkt. Aber damit scheiden sich schon ihre skeptischen Wege. Descartes folgert aus dem Denken des Zweifels und als Basis der

folgenden Denkooperationen die Autonomie der Vernunft und die Trennung von Körper und Geist. Er vertritt und verteidigt einen Dualismus von Seele und Leib. Montaigne hingegen hatte freimütig bekannt, wie sehr leibliches Befinden und Magengrummeln sich in der Geistesverfassung bemerkbar machen, so dass diese vom Körper stets abhängig bleibt. Montaigne nimmt das nicht ohne Ironie und Gleichmut hin, geht indes auf besänftigende Distanz zu allen Glaubensgewissheiten, hält wägend inne im scheinbar alternativlosen Lauf seiner Zeit. So entstehen allmählich aus fein ziselierten Gedankengängen ungeahnte Epochensprünge. Descartes seinerseits wahrt Gelassenheit, indem er der Vernunft vor den Affekten und Sinneseindrücken den abstrahierenden und analytischen Vorrang lässt. Darum wird er den Siegeszug der exakten Wissenschaften beflügeln, während Montaignes *Essays* für Formen der literarischen Selbstreflexion, das Geschlecht inbegriffen, mit skeptischem Blick auf die abstrakte Vernunft Pate stehen.

Marie de Gournay hatte versucht, an Montaigne anzuschließen, und ihn sogar zum Gewährsmann für einen offenen Blick auf das Geschlechterverhältnis gemacht. Poullain de la Barre hingegen entdeckt im Dualismus von Leib und Seele eine philosophische Hintertür, die es ermöglicht, ja sogar gebietet, in der Philosophie vom Geschlechtskörper abzusehen. Einerseits funktioniert der menschliche Körper, in Absehung von Seele und Geist, nach den Gesetzen der Mechanik. Descartes vergleicht ihn mit einem Automaten oder einer Uhr, die, wenn sie erst einmal aufgezogen ist, die Glieder hübsch in Bewegung hält.⁸ Wie eine Maschine kann auch ein Körper in Teile zerlegt, untersucht, berechnet und, falls ein Schraubchen locker ist, mit medizinisch erprobtem Geschick repariert und wieder in Gang gesetzt werden. Gelehrige Geister zerren die fleischliche Materie auf den Operationstisch einer sezierenden Vernunft. Schon grüßt aus der Zukunft der Maschinenmensch, *L'homme machine*, und in sehr weiter Ferne der *Cyborg*. Da fragt es sich allerdings, ob der Geist von der Materie nicht ziemlich abhängig ist. Das hätte Descartes nicht bestritten, aber dem Genius des menschlichen Geistes den Vorrang eingeräumt. Nur geistige Tätigkeit erlaubt es den Menschen, die Natur zu erkennen und dann zu beherrschen. Der Geist ist Subjekt, der Körper Objekt. Das jedenfalls lehrt uns Des-

cartes. Und Poullain de la Barre fügt hinzu: An diesem Geist haben auch Frauen teil. Sie sind keineswegs bloß Objekt der Begierde des Mannes.

Für Poullain de la Barre wird dieser Gedanke zur Grundlage seines philosophischen Feminismus. Allein diejenigen können dem Geist einer Frau vermindertes Denkvermögen unterstellen, die den Geist als Gefangenen des Körpers betrachten. Damit disqualifizieren sie aber ihr eigenes Denken. Auch ein männlicher Geist bliebe ein seinem erhobenen Geschlecht unterworfenen Geist. Frei denkt der, der vom Körper absehen kann. Poullain de la Barre zieht die Konsequenz. Descartes zu folgen bedeutet, dass es bei den Operationen des Denkens nicht darauf ankommen darf, ob ein Mensch Mann oder Frau oder Mannweib ist. Der Geist ist keine Eigenschaft des Körpers, schon gar nicht einer blasierten Männlichkeit. Das ist die frohe Botschaft des jungen Theologen. Er zieht den Vorhang der Aufklärung weit auf.

Folgerungen hinsichtlich des Geschlechts hatte Descartes selbst nicht gezogen. Die Tatsache, dass der Philosoph mit gebildeten Frauen seiner Zeit, allesamt übrigens unverheiratet, wie Anna Maria von Schürmann, Elisabeth von der Pfalz/Böhmen und Christina von Schweden in gelehrtem Kontakt stand, belegt indes, dass Descartes Frauen Vernunft und philosophisches Einsichtsvermögen nicht grundsätzlich absprach. Zwischen Elisabeth, der klugen Tochter des Kurfürsten Friedrich von der Pfalz, der bei der Schlacht am Weißen Berg als glückloser Winterkönig von Böhmen Ämter und Würden verloren hatte, so dass seine Tochter im Exil in Den Haag, nicht weit entfernt von Descartes' holländischem Wohnsitz, aufwuchs, entspinnt sich ab 1643 bis zum Tod des Philosophen ein intensiver Briefwechsel. Elisabeth hatte sich als aufmerksame Leserin der *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* 1643 an den Autor gewandt, um ihm zur These vom Dualismus von Leib und Seele mehrere Fragen zu stellen. Descartes bewundert den Scharfsinn der jungen Frau; aufgrund ihrer Einwände bzw. Fragen und unter dem Einfluss ihrer Briefe verfasst er schließlich das Buch von den *Leidenschaften der Seele*, in dem er am Organ der Zirbeldrüse das Verbindungsstück zwischen Leib und Seele lokalisiert.

Schwedens Königin Christina, die, männlich erzogen, also nicht nach Art ihres Geschlechts, nach dem frühen Tod ihres Vaters mit achtzehn Jahren die Regierungsgeschäfte übernimmt, holt Descartes gar als philosophischen Berater im Herbst 1649 an den Stockholmer Hof, wo er wenige Monate später am nordischen Winter stirbt. Descartes hätte gerne eine Freundschaft zwischen den klugen Frauen Elisabeth und Christina angeregt. Letzterer bescheinigt er trotz des rauen Landes, über das sie herrscht, »mehr Wissen, Intelligenz und Verstand« als allen Gelehrten der Klöster aus den fruchtbaren südlicheren Regionen.⁹ Obwohl Descartes immer wieder darauf hinweist, dass allenfalls wenige Menschen, auch wegen eines notorischen Mangels an Muße und Zeit, geistige Stärke besitzen, gibt es aus seiner Sicht keinerlei Grund, Frauen aufgrund ihres Geschlechts diese Stärke abzusprechen. Über den gefährlichen Einfluss seiner Philosophie auf Frauen wurde folglich nicht ganz zu Unrecht öffentlich spekuliert. In der Komödie hat Descartes ersichtlich die Gunst der gelehrten Damen. Jedenfalls lässt sich Chappuzeau die Gelegenheit nicht entgehen, am Ende der »Akademie der Frauen« dem Publikum noch den Nachhall eines verzweifelten »Adieu Descartes« mit auf den Weg zu geben.

Nichtsdestotrotz ist der Dualismus von Leib und Seele zwar der springende, aber auch wunde Punkt in den Darlegungen Poullain de la Barres. Das Theorem von der Trennung der beiden Substanzen war selbst bei der klugen Prinzessin Elisabeth umstritten. Auch sie konnte sich die substantielle Verschiedenheit von Körper und Geist und die Art der Einflussnahme des Geistes auf den Körper nicht vorstellen und wandte sich darum direkt an Descartes. Kurioserweise beziehen sich Teile des Briefwechsels, der nach den ersten Schreiben 1643 zunächst abbricht und von Descartes im Mai 1645 wieder aufgenommen wird, auf eine längere und wiederkehrende Erkrankung der jungen Frau, von der Descartes erst nach einiger Zeit erfuhr. Der besorgte Philosoph empfiehlt neben dem Wasser des Heilbades Spa in den Ardennen, das gleichsam wie Öl im Getriebe des Körpers wirke, vor allem Rezepturen des Geistes. Ausgehend von der Annahme, dass schleichendes Fieber seine Ursache in Traurigkeit habe, rät er Elisabeth, etwas für ihre Gemütsverfassung zu tun, und erteilt nach heutigem Dafür-

halten vielleicht gar nicht so abwegige psychotherapeutische Ratschläge. Der Geist soll richten, was der Körper nicht selbst zuwege bringt. Es gäbe, sagt der Philosoph in einem Brief vom Juni 1645, keine »so absolut schlechten Ereignisse, dass eine Person mit Geist sie nicht von irgendeinem Blickwinkel aus betrachten könne, der sie ihr als günstig erscheinen lassen wird«. ¹⁰ Letztlich ist es der freie praktische Geist, dem das Wohlergehen des Körpers anvertraut ist und auf den er begünstigend und stärkend einwirken soll. Descartes' »kritischer Engel«, wie Durs Grünbein die junge Dame bezeichnen wird, macht zu diesen Vorschlägen mehrfach »unschuldige Einwände«, welche die Schwachstelle des Systems, wie Descartes wohl erkennt, insgesamt berühren.

Im zweiten Brief an Elisabeth vom 28. Juni 1643 wiederholt Descartes auf deren Fragen hin seine bereits in den *Meditationen* getroffenen Unterscheidungen zwischen drei Arten von Begriffen und Erkenntnisvermögen. Erstens, erklärt er, könne die Seele nur durch das reine Begriffsvermögen verstanden werden. Alle metaphysischen Gedanken spielen auf der Klaviatur dieses Vermögens zur Abstraktion und bilden es damit aus. Ohne Übung kommt der Geist nicht voran. In der sechsten Meditation spricht Descartes gleich zu Beginn vom Vorgang des reinen Verstehens, den er am Versuch, sich ein Tausendeck vorzustellen, erläutert. Er weiß, dass uns die Vorstellungskraft bei diesem Gebilde und schon lange zuvor im Stich lassen wird. Wir müssen uns daher anders als bei einem Dreieck, wo die bildliche Vorstellung gelingt, auf den reinen Begriff dieses Vielecks beschränken. Schließlich geht Descartes darauf ein, dass Körper und Seele im Alltag, dann, wenn der Geist sich von den Strapazen des Denkens ausruht, zwar vereint sind, man darum aber unklare Vorstellungen hat. Da ist wieder Descartes' alter grundlegender Zweifel an der Erkenntnis der Wirklichkeit. Letztlich könne man nicht einmal sicher zwischen Wach- und Traumgebilden unterscheiden. Daher ist es für Descartes theoretisch irrelevant, ob wir bei der Wahrnehmung eines Körpers die Sinnesorgane einschalten, um sehen, riechen und tasten zu können. Interessant ist allein, ob man diesem Körper wie in der Geometrie Eigenschaften zuerkennen kann, die er auch ohne Einschaltung der Sinne besitzt.

Natürlich weiß der Philosoph, wie gebrechlich und blind wir ohne Sinnesorgane sind. Dennoch feiert er den Triumph der abstrakten Geistestätigkeit. Nur was *more geometrico* erkannt werden kann, gewinnt jene Klarheit, die auf der Höhe des Geistes ist. Descartes räumt ein, dass er die überaus anstrengende Übung des reinen Verstehens bloß wenige Stunden jährlich unternimmt, Vorstellungen bezüglich der Körper einige Stunden täglich übt und die übrige Zeit dem geistigen Müßiggang vorbehalte. Den Kritikern dieses Müßiggangs gibt er zu verstehen, dass die Geistestätigkeit des Philosophen ein zermürendender Beruf ist, der sich schlecht mit der körperlich harten Arbeit verträgt, der die meisten Menschen seiner Zeit nachgingen. Auch Elisabeth von der Pfalz und Königin Christina von Schweden unterzogen sich nicht ständig Exerzitien der abstrakten Ertüchtigung, aufgrund ihrer gehobenen Stellung fehlte ihnen dazu die Zeit. Allerdings gehörten sie zu den Privilegierten ihres Geschlechts, die Lesen, Schreiben und Denken gelernt und zu einem großen Philosophen wie Descartes persönlichen Zugang hatten. Bei anderen Frauen dürfte Descartes den sinnlichen Austausch vorgezogen haben, wie etwa bei Helene Jans, die der Philosoph als Dienstmagd beschäftigte und mit der er eine gemeinsame Tochter hatte, deren Tod ihn sehr betrübe. Die Mägde jedenfalls hatten keine Wahl, welcher Art Arbeit sie nachgehen wollten, und für den Müßiggang des Geistes blieb ihnen weder Zeit noch Raum. Jahrhunderte später wird Virginia Woolf schreiben, es fehle Frauen ein Zimmer für sich allein. Nicht natürliche oder geistige, sondern soziale und materielle Gründe hielten Frauen davon ab, berühmte Menschen wie einige Männer zu sein.

Poullain de la Barres Botschaft klammerte diese Überlegung noch aus. Soziale Bedingungen hinderten schließlich auch den Großteil der männlichen Zeitgenossen daran, geistige Leistungen zu erbringen. Die Schrift über die Gleichheit zielt allein auf das Vorurteil ab, das Frauen einzig aufgrund ihrer Geschlechts geistige Fähigkeiten generell absprach. Mit dem Dualismus von Geist und Körper verliert die These vom biologisch bedingten Mangel an Geist ihre Wirkmacht. Das wiederum ist die *Conditio sine qua non*, unter der Bildung für Frauen überhaupt Sinn macht. Des unge-

achtet ist die cartesianisch geschärfte philosophische Waffe ein zweischneidiges Schwert. Das praktische Problem war, dass die meisten Menschen, und Frauen zumal, weder Zeit noch Instruktionen für anspruchsvolle intellektuelle Tätigkeiten hatten. Aber die theoretische Schwierigkeit bestand darin, dass alles, was Menschen wirklich interessiert, sich nach Art der Geometrie und des reinen Begriffs eben nicht vorstellen lässt und darum ins Zwielflicht des Ungefähren und bloßen Glaubens, des Missverständlichen und Bestreitbaren eingehüllt ist. Das hatte lebenspraktische Folgen, denen unser Philosoph ratlos gegenüberstand. Was wusste er von der zwielfichtigen Lebenspraxis? Die Lebenswelt von Männern und Frauen unterschied sich in der Regel in starkem Maße. Was konnte Descartes dazu sagen? Grundsätzlich nichts. Er war für den Alltag nach seinem eigenen Verständnis nicht zuständig. Darum ist es auch folgerichtig, dass Descartes Elisabeths Bitte, einen Traktat über die Bildung (*traité de l'érudition*) zu schreiben, ablehnt. Die brieflichen Auslassungen zur Ethik, die ihm die beiden Damen in Holland und Schweden abverlangen, bleiben so wie seine Äußerungen zur Politik und politischen Philosophie spärlich und wenig anwendungsorientiert.

Descartes war von den Problemen des Alltags, in dem er sich zur Erholung des Geistes aufhielt, philosophisch weit entfernt. Das bezeugt sein Brief an Elisabeth vom 31. Januar 1648, wo er ersatzweise für den erwünschten Bildungstraktat sein Vorwort in die Prinzipien der Philosophie, mit dem wiederholten Appell an allem zu zweifeln, zur Lektüre empfiehlt. Das war für ihn nur konsequent, aber nicht eigentlich das, was die Dame von dem Philosophen erwartet hatte. Reines Verstehen, wie es Descartes definierte, ist alltagsuntauglich, und im Übrigen bliebe es höchst ungewiss, auf was der Zweifel im praktischen Leben hinauslaufen würde. Bei Montaigne folgt aus der Haltung der Skepsis das reflexive Wissen, es könnte auch anders sein. Das war immerhin ein Nadelöhr für Alternativen und Utopien, durch das sich Marie de Gournay winden konnte, als sie mit der koketten Zwischenbemerkung, »wenn Sokrates eine Frau gewesen wäre«, 2000 Jahre Philosophiegeschichte in Abrede stellte und zugleich konstatierte, dass widrige Zeitumstände eine Frau in der Rolle von Sokrates (oder auch Jesus)