Jenny P. d'Héricourt (1809–1875)
Weibliche Modernität und die Prinzipien von 1789

von Caroline Arni und Claudia Honegger

„Glück ist das Ziel des menschlichen Lebens. Dieses Ziel kann nur im Gesellschaftszustand erreicht werden, durch die freie Ausübung unserer Fähigkeiten und durch die Befriedigung all jener geistigen, sittlichen und körperlichen Bedürfnisse, welche die Natur uns gegeben hat. Unserer Gattung sind also die folgenden Aufgaben gestellt: die Erschaffung und Entwicklung von Wissenschaft, Kunst und Industrie, um alle unsere Bedürfnisse zu befriedigen und alle unsere Fähigkeiten auszuüben; die Erschaffung und Perfektionierung von Gesetzen nach Maßgabe der sich aufklärenden Vernunft, indem das Recht des Stärkeren allmählich durch ein Recht ersetzt wird, das auf der Natur und der Billigkeit beruht. Folglich müssen jene, die durch Gewalt, Unwissenheit oder Elend in der Knechtschaft gehalten wurden, zur Freiheit und zur individuellen Autonomie erhoben werden.

Heutzutage haben wir ein klares Bewußtsein von den Zielen, die wir verfolgen, und von den Mitteln, die wir dazu einsetzen können. Und wir kennen das Gesetz, das die aufeinanderfolgenden Transformationen der Menschheit leitet. Wir haben also ein Kriterium, nach dem wir den Wert einer allgemeinen Lehre beurteilen können."

(Jenny P. d'Héricourt: Le Christianisme et la question des femmes, 1857)*

Die einflußreichste Gestalt der Soziologie ist im nachrevolutionären Frankreich entstanden als Versuch, das epochale Geschehen der Revolution in seinem Ursprung, Verlauf und in seinen Folgen zu deuten. Sicher gab es zahlreiche Anknüpfungspunkte im philosophischen und politischen Denken früherer Jahrhunderte, vor allem der Aufklärung und der schottischen Moralphilosophie. Aber der Schrecken und die starre Parteiung im Gefolge der Französischen Revolution verlangten nach einer neuartigen Erklärung des tieferen Sinnes dieser gewaltsamen Ereignisse und das hieß: nach neuen Deutungen von sozialem Wandel und von sozialer Stabilität. Während der Vicomte de Bonald für die Restauration der alten Gesellschaft mittels Erbmonarchie und Staatskatholizismus plädierte, suchte Saint-Simon nach neuen Mustern für die politische Lenkung der industriellen Gesellschaft. In seiner Deutung hatte die Französische Revolution eine epochale politische Krise ausgelöst, deren Ursache die vollständige Umwälzung des sozialen Systems war. Die politische Krise könne aber nur bewältigt werden, wenn es gelinge, die Mechanismen der ursächlichen sozialen Umwälzung zu erkennen. Nur dann werde sich auch die Zukunft meistern lassen. Die Soziologie entsteht so als „Krisenwissenschaft" (Jürgen Habermas)[1] oder eigentlich präziser: als „Anti-Krisenwissenschaft" (Nicolaus Sombart).[2] Und alle, die an diesem proto-soziologischen Unterfangen beteiligt waren, von den katholischen Konterrevolutionären über Saint-Simon und Madame de Staël[3] bis zu Auguste Comte, waren der festen Überzeugung, in einer *époque de passage,* einer Zeit des Übergangs, zu leben. Comte sprach von der „großen negativen Transition", der seine positive Doktrin definitiv ein Ende setzen wollte.[4] Comtes Credo war „Savoir pour prévoir": wissen, was war und was ist, um vorauszusehen.

Freilich war die Deutung von Vergangenheit und Gegenwart in der Comteschen Version zutiefst geschlechtstypisiert und gespalten. Nirgendwo schienen ihm die soziale Krise und die „erbärmliche mentale Anarchie" der Übergangszeit augenfälliger zu sein, als in den zeitgenössischen Versuchen, die Prinzipien von 1789 auch für die Frauen einzuklagen. Zur Fundierung der sozialen Geschlechterordnung rekurrierte Comte auf die moral-physiologischen Theorien aus Medizin

und Biologie. Mit der Ausnahme von John Stuart Mill,[5] der sich vor allem wegen der Frauenfrage mit Comte überwarf, war es dieser sozial-physiologische Blickwinkel, der in der Soziologie schulebildend wirken sollte. Damit wurde letztlich der kultur- und sozialpolitische Kampf um den angemessenen Ort der Frauen in der neuen bürgerlichen Gesellschaft, der seit der Französischen Revolution mit Vehemenz geführt worden war, zugunsten eines wissenschaftlich legitimierten Restaurationsschubs entschieden. Hippels „bürgerliche Verbesserung der Weiber"[6] erübrigte sich, da die Natur sie nachweislich schlechter ausgestattet hatte. Die Forderungen eines Condorcet oder einer Mary Wollstonecraft nach Gleichberechtigung galten nur mehr als unwissenschaftliche Sentimentalitäten, unwürdig des positiven Geistes der neuen Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft. Gegen solche Theorien der Gesellschaft, die auf einer gleichsam physiologistisch begründeten weiblichen Sonderfunktion und Antimodernität beruhen, haben mehrere Frauen anzuschreiben versucht; in Frankreich Autorinnen aus dem Umfeld der Saint-Simonistinnen und vom Rande dieses Feldes, mit einer deutlicher ‚soziologischen' Argumentation: Jenny P. d'Héricourt.

Es ist sicher ungewöhnlich, in eine Anthologie über „Frauen in der Soziologie" eine weitgehend unbekannte Denkerin aufzunehmen, die weder über institutionelle noch über wissenschaftliche Legitimität verfügte, deren Werk nicht tradiert wurde und die selbst mehr als entsetzt wäre, wüßte sie, daß sie posthum ausgerechnet mit Auguste Comte in einen Traditionszusammenhang gebracht wird. Während sie den Ideen Saint-Simons weitgehend positiv gegenüberstand und Madame de Staël bewunderte, war Comte für Jenny P. d'Héricourt schlichtweg ein „metaphysischer Schwätzer", ein schlechter Stilist und mit seiner Weiblichkeitsmythologie ein äußerst gefährlicher Zeitgenosse. Seine umfangreichen Bücher – so leitete sie im Jahre 1855 den reichlich polemischen Artikel „Der positivistische Katechismus des Herrn Auguste Comte" ein – seien nur denjenigen zur Lektüre zu empfehlen, die glaubten, ein langjähriges Fegefeuer auf Erden verdient zu haben. Und weiter: Dieser Katechismus – nach der Intention des Verfassers – „geschrieben vor allem für des Lesens und Schreibens unkundige Frauen, setzt beim Leser eine gewisse Gewohnheit voraus, geistig in den Nebeln und Dämpfen der Metaphysik zu leben".[7]

Zwar ist die entscheidende ‚methaphysische' Wende in Comtes intellektueller Biographie – die Beziehung zu Clotilde de Vaux – als „bizarre Episode" in die Geschichte der Sozialwissenschaften eingegangen,[8] aber der systematische Stellenwert seiner Geschlechtertheorie für den Dualismus von sozialer Statik und sozialer Dynamik wurde konsequent ignoriert. Nach Comte entspricht es dem weiblichen Wesen, die moralischen Verwüstungen der gegenwärtigen Epoche kraft einer instinktiven Abneigung gegen die Moderne zu mildern. Die Frauen galten ihm als der moralische Rohstoff gegen die Anomalien des sozialen Wandels, – ein ‚Rohstoff', der vom positivistischen Glauben zu einem veritablen Bollwerk gegen eine falsch verstandene Moderne zu kultivieren war. Comtes Bemühen um die Stiftung von sozialer Kohäsion in einer anarchistischen Gesellschaft gipfelte in der Gründung einer säkularen Religion, deren Verbreitung den Frauen zufiel.

In ihrer Kritik an Comte beanspruchte Jenny d'Héricourt diese moralische Mission für sich und verkehrte sie zugleich in ihr Gegenteil, indem sie die Comtesche Doktrin auf „männliche Art" zerpflückte. Damit war ihr Artikel per se schon eine Karikatur der normativen Vorgaben Comtes. Ihre Kritik ging freilich tiefer, indem sie dem Namenspaten der Soziologie vorwarf, die „gesellschaftliche Vernichtung der Frau" (*l'annihilation sociale de la femme)* zu betreiben. Wer war diese Autorin, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts in einer angesehenen philosophischen Zeitschrift eine Parodie auf die positivistische Ordnung der Geschlechter veröffentlichte?

Biographische Skizze

Jenny P. d'Héricourt wird als Jeanne-Marie-Fabienne Poinsard am 10. September 1809 in Besançon geboren – im selben Jahr und in derselben Stadt wie Pierre-Joseph Proudhon.[9] Republikanismus und aufgeklärter Protestantismus prägen das Milieu ihres Elternhauses. D'Héricourts Mutter ist Calvinistin schweizerischer Herkunft; ihr Vater stammt aus dem Lutheranerdorf Héricourt in der Nähe Besançons. Poinsard bestreitet die bescheidene Existenz der Familie mit seiner Arbeit in der Uhrmacherei. D'Héricourt wird sich ihrer Herkunft zeitlebens verbunden und auch verpflichtet fühlen. Die moralische Strenge ihrer Mutter findet immer wieder Erwähnung in ihrem Werk, und mit dem Pseudonym „d'Héricourt", das sie sich nach der Revolution von 1848 zulegen wird, verweist sie deutlich auf ihre protestantische Herkunft.

Dieser konfessionelle Hintergrund d'Héricourts kann auch zur Erklärung ihres Bildungsstrebens und beruflichen Ehrgeizes herangezogen werden. Ausbildung, Bildung und Berufstätigkeit entsprechen in d'Héricourts Verständnis einer ethischen Verpflichtung zu nutzbringender Tätigkeit. Arbeit wird denn auch eine zentrale Kategorie ihres gesellschaftstheoretischen Denkens werden. Die professionelle Biographie d'Héricourts läßt sich weiter mit den einfachen, mittelständischen Verhältnissen ihrer Herkunft erklären. Die Töchter einer handwerklich-gewerblichen oder auch bildungsbürgerlichen Mittelschicht des 19. Jahrhunderts waren finanziell nicht auf Rosen gebettet. Erwerbsarbeit war eine Notwendigkeit; die vollständige ökonomische Abhängigkeit von einem Ehemann die einzige Alternative.

Nach dem Tode des Vaters 1817 zieht d'Héricourt mit ihrer Mutter nach Paris, wo vermutlich Verwandte der Familie Poinsard ansässig waren. Zu diesen zählt nach d'Héricourt auch Georges Cuvier (1769–1830), ein bedeutender Naturalist, Begründer der Paläontologie und ein Wegbereiter der vergleichenden Anatomie. 1827 schließt d'Héricourt eine erste Ausbildung mit einem Lehrerinnendiplom ab. Fünf Jahre später heiratet sie Michel-Gabriel-Joseph Marie, einen Angestellten des Palais Bourbon, den sie nach vier Jahren, „four years of sorrow", verläßt, weil er – wie sie später schreibt – „unter dem Mantel der Ehrbarkeit ein Libertin und ein niederträchtiger Heuchler" war.[10] Eine Scheidung ist in Frankreich zwischen 1816 und 1884 nicht möglich, so daß sie bei ihrem Tod offiziell immer noch als verheiratet gilt.

Nach der Trennung von ihrem Gatten im Jahr 1836 belegt d'Héricourt Privatkurse in Anatomie, Physiologie und Naturgeschichte und erwirbt ein Diplom in homöopathischer Medizin; der Zugang zum formal-akademischen Medizinstudium bleibt den Französinnen bis in die 1870er Jahre verwehrt. Ab 1852 läßt sie sich, wahrscheinlich an der *Maternité* in Paris, zur Hebamme ausbilden, schließt mit dem Titel *maîtresse sage femme* ab und eröffnet eine Praxis für Frauen- und Kinderkrankheiten und Geburtshilfe. Von dieser Arbeit zu leben, erweist sich aber als schwierig. Indessen wird die Erfahrung, in der Tätigkeit als Naturwissenschaftlerin und professionelle Medizinerin behindert zu werden, zu einem wichtigen Motiv des gesellschaftskritischen und -theoretischen Denkens d'Héricourts. Bereits 1848 hat sie auf die institutionellen Barrieren mit einer klaren Forderung reagiert: „Die Frau will, daß das Heiligtum der Wissenschaft nicht mehr ihr allein verschlossen bleibt, daß ihr kein Beruf verboten wird, zu dessen Ausübung sie sich befähigt fühlt."[11] Und die Reflexion ihrer praktischen Tätigkeit als Frauen- und Kinderärztin führt sie direkt in die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Geschlechter- und Gesellschaftsdiskurs. Sie schreibt im Rückblick, daß die ärztliche Praxis ihr „all die bitteren Früchte des weiblichen Sklavendaseins offenbart" habe. Und sie habe sich geschworen, „an den Gesetzen und der Gesellschaft zu rütteln und die Frauen zu rächen und zu erwecken". Sie habe erkannt, daß ihren Forderungen nur dann genügend Aufmerksamkeit zuteil werde, wenn sie sich auf jenem „Terrain" plazierte, „das die Männer sich vorbehielten, indem sie den Frauen diese oder jene Fähigkeiten absprachen".[12]

D'Héricourt verstand sich als Tochter ihrer Zeit, als *„fille de mon siècle"*.[13] Diese Bezeichnung bringt nicht nur ihre Verbundenheit mit den Prinzipien von 1789 auf den Punkt, sondern verweist darüber hinaus auf einen Lebenszusammenhang, der in ausgeprägter Weise auf spezifisch nachrevolutionäre kulturelle, soziale und politische Bewegungen bezogen war. Bereits als junges Mädchen war d'Héricourt beeindruckt von den Saint-Simonisten, die sich zwei „zentrale Probleme unserer Epoche" zum Anliegen gemacht hatten: „die *Emanzipation der Frau und die des Arbeiters*".[14] Der Frühsozialismus mit seinem durchaus launischen Verhältnis zur Sache der Frau sollte denn auch in den 1830er und 1840er Jahren maßgeblich zur Hochkonjunktur der Frage nach der modernen Gesellschafts- und Geschlechterordnung beitragen. 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 in der Romantik. Diese drei Strömungen waren nicht immer so klar differenziert, wie dies die kategoriale Scheidung suggeriert. Der pathetische Ausspruch von Victor Hugo: „Die Frau vereinigt in sich das soziale Problem und das Mysterium der Menschheit",[15] trifft das Amalgam aus Sozialkritik, Geschlechterpolitik und mystischem Romantizismus, das die Jahre unter dem Bürgerkönig Louis-Philippe charakterisierte.

Zu diesem Zeitpunkt tritt d'Héricourt – soweit bekannt – das erste Mal an die Öffentlichkeit. 1844 publiziert sie unter dem Pseudonym Félix Lamb den zweibändigen sozialkritischen Roman „Le fils du réprouvé"; ab 1847 ist sie als Mitarbeiterin im Presseorgan des Kommunisten Etienne Cabet, „Le populaire", tätig.[16] Sie veröffentlicht Fortsetzungsnovellen über die Lebensbedingungen der Arbeiterklasse, Literaturrezensionen, eine Hymne und ein Lied und frequentiert Cabets Club. Bald schon wendet sich d'Héricourt indes von Cabet ab; sie wirft ihm vor, die Sache der Frau zu vernachlässigen. Diese Abwendung von der sozialistischen ist zugleich eine Hinwendung zur feministischen Bewegung. D'Héricourt publiziert

nun unter dem Namen Jeanne-Marie in der feministischen Presse, namentlich in „La voix des femmes", sie verteidigt in Männerclubs öffentlich den Anspruch der Frauen auf gleichberechtigte Staatsbürgerschaft und wird zur Mitbegründerin der „Société pour l'Émancipation des femmes".[17]

Bereits im Februar 1848 zeichnet sich ab, daß auch die Zweite Republik den Forderungen der Frauen nach ziviler, sozialer und ökonomischer Gleichheit nicht entsprechen wird. Die republikanische Revolution mündet 1851 ins Zweite Kaiserreich. In den fünfziger Jahren, als die geschlechterdualistische Gesellschaftsstruktur durch den Ausgang zweier Revolutionen verfestigt worden ist und doch in einem vielfältigen Diskurs immer wieder bekräftigt werden muß, dringt d'Héricourt noch weiter auf männliches Terrain vor – dorthin, wo das Geschlechterverhältnis theoretisch definiert und legitimiert wird. In der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Gesellschaftstheoretikern schafft sie ihr philosophisch-soziologisches Werk. D'Héricourt frequentiert den Kreis um die „Revue philosophique et religieuse" in Paris, eine linksliberal und protestantisch geprägte Zeitschrift, die sich der Diskussion philosophischer, religionswissenschaftlicher, gesellschaftspolitischer und naturwissenschaftlicher Themen widmet.[18] Im Umfeld dieser Zeitschrift unterhält d'Héricourt Freundschaften mit liberalen Kulturphilosophen des In- und Auslandes. Dieses soziale Netz ist für ihre Arbeit um so bedeutender, als Feministinnen im Zweiten Kaiserreich vollständig isoliert sind. Die „Revue philosophique et religieuse" wird für d'Héricourt zum Ort, wo sie intellektuelle Auseinandersetzungen führen, ihre Kritik und ihre Theorie formulieren kann. Sie verfügt damit über einen Ort, der zwar beschränkt und wahrscheinlich auch marginal ist, aber doch so viel Öffentlichkeit schafft, daß sich Pierre-Joseph Proudhon der dort publizierten Herausforderung d'Héricourts nicht entziehen kann. In der „Revue philosophique et religieuse" beginnt denn auch die „seconde querelle des femmes" zwischen Jenny P. d'Héricourt und Juliette Adam auf der einen, Pierre-Joseph Proudhon und Jules Michelet auf der anderen Seite. Eine Fortsetzung findet sie in den

„Idées antiproudhoniennes" (1858) von Adam, in „La femme affranchie" (1860) von d'Héricourt und in Proudhons „Pornocratie" (1875, posthum). Zwar hat d'Héricourt männliches Terrain besetzt, aber ihre publizistische Infrastruktur ist fragil und zerbricht schließlich unter der Wucht der Empörung über ihre Religionskritik: 1857 veröffentlicht sie die zwei vehement antiklerikalen und ideologiekritischen Artikel „La Bible et la question des femmes" und „Le Christianisme et la question des femmes".[19] Daraufhin verbietet Napoléon III. jede weitere Publikation der „Revue philosophique et religieuse".

1860 erscheint d'Héricourts zweibändiges Hauptwerk „La femme affranchie". Im ersten Band versammelt sie verschiedene Kritiken an zeitgenössischen politischen Bewegungen und an einzelnen Gesellschaftstheoretikern.[20] Sie ergänzt diesen kritischen Teil um eine Rechtstheorie, um Analysen der rechtlichen, sozialen, kulturellen und ökonomischen Lebensbedingungen von Frauen in der französischen Gesellschaft und um ein Programm zur Organisation der Frauenbewegung, das auch Ausführungen zu einer rationalen Erziehung enthält.

1863 oder 1864 emigriert d'Héricourt in die USA. Über ihre Gründe kann nur spekuliert werden. Möglicherweise erwartet sie vom liberalen Amerika eine Erweiterung ihrer medizinisch-professionellen Perspektiven, vielleicht holt sie eine Erbschaft ab oder will die amerikanische Frauenbewegung, die sie für vorbildlich hält, aus der Nähe kennenlernen. Von ungefähr 1863 bis 1873 lebt sie in Chicago, knüpft dort enge Kontakte zu amerikanischen Frauenrechtlerinnen und stellt Verbindungen zwischen der französischen und der amerikanischen Frauenbewegung her.[21] In New York propagiert d'Héricourt die Gründung einer „World Women's League", die für die Rechte der Frauen und den Weltfrieden kämpfen soll. Ihre beruflichen Perspektiven indes haben sich zerschlagen. Sie verdient ihren Lebensunterhalt mit Französischunterricht und kehrt schließlich mit wenig Erspartem nach Frankreich zurück. Im Gepäck führt sie zwei Manuskripte, die anscheinend ihrem Willen gemäß verbrannt wurden: eine umfangreiche Studie über die Bräuche der amerikanischen Bevölkerung und einen fiktiven

Dialog zwischen drei Philosophen. Anfang 1875 stirbt Jenny P. d'Héricourt an einem Hirnschlag. Sie wird ihrem Wunsch entsprechend auf Saint-Ouen bei Paris, dem Friedhof der Armen und der kollektiven Gräber, bestattet.

Die modernen Neuerer: Der Ausschluß der Frauen aus der Gesellschaft

Jenny P. d'Héricourt bewegte sich in und zwischen den drei Kulturen Literatur, Sozialwissenschaft und Naturwissenschaft.[22] Noch bevor sie im eigentlichen Sinne gesellschaftstheoretisch tätig wurde, verarbeitete sie Analysen der Lebensbedingungen der Arbeiterklasse in einem Roman und verschiedenen Kurzgeschichten, die ganz im Sinne Balzacs eigentliche *études sociales* darstellen.[23] Einige der zentralen Überlegungen in d'Héricourts gesellschaftstheoretischem Denken stützten sich auf einen naturwissenschaftlichen Erklärungszusammenhang. D'Héricourt griff den frühsoziologischen Diskurs gerade auch dort auf, wo sich die Wissenschaften von der Gesellschaft und vom Leben überschnitten und deren Wechselwirkungen thematisiert wurden:

„Mehrere der Gegner der Sache, die ich verteidige, haben die Diskussion auf das naturwissenschaftliche Terrain getragen und sind nicht zurückgeschreckt vor der Nacktheit der biologischen Gesetze und der anatomischen Details. Ich lobe sie dafür. Da der Körper achtenswert ist, kann es nicht unschicklich sein, von den ihn leitenden Gesetzen zu sprechen. Weil es eine Inkonsequenz von meiner Seite wäre, etwas für mich beschämend zu finden, was ich bei ihnen befürworte, braucht es sie nicht zu erstaunen, daß ich ihnen auf das Terrain folge, das sie gewählt haben. Denn ich bin überzeugt, daß die Wissenschaft – keusche Tochter des Denkens – ihre Keuschheit unter der Feder einer ehrenhaften Frau genauso wenig verlieren kann wie unter derjenigen eines ehrenhaften Mannes."[24]

Folgerichtig sollte sie denn auch die physiologischen Fundamente der neuen Sozialtheorien analysieren. Zunächst aber begann sie ihre Studie über die Geschlechtertheorien der „modernen Neuerer" (*les novateurs modernes*) mit einem Abriß der verschiedenen kommunistischen Strömungen. D'Héricourt

interpretierte deren Ansichten als „Zeichen der Zeit" und als Indiz dafür, daß die soziale Frage und die Frauenfrage zumindest vom Volk als zusammengehörig angesehen würden. Den Saint-Simonisten komme das Verdienst zu, diese beiden zentralen Probleme der Epoche auf die Tagesordnung gesetzt zu haben. Sie seien so die Erben von 1789, aber die soziale Form, in der sie ihre Prinzipien durchsetzen wollten, gehöre dem Mittelalter an. Verführt durch den trinitarischen Mystizismus, in den Illusionen einer falschen Geschichtsphilosophie befangen, wollten sie die Hierarchie und die Theokratie wiedererwecken in einer Gesellschaft, die vom gegenteiligen Prinzip durchdrungen sei: nämlich vom Triumph der individuellen Freiheit in der sozialen Gleichheit. Sie behaupteten, Gott sei androgyn, daher seien das Männliche und das Weibliche gleichberechtigt vor Gott. Mag sein, schreibt Jenny P. d'Héricourt, obwohl sich das dem Wissen entziehe: „Ich habe eine ausgesprochene Aversion gegen jedwede Trinitäten oder Androgynien. Ich bin eine geschworene Gegnerin jeder Metaphysik, sei sie profan oder sakral."[25] Saint-Simonisten und Fourieristen „fühlten" zwar in die richtige Richtung, aber ihre utopischen Entwürfe seien fern jeder sozialen Tatsache und in der praktischen Ausrichtung untauglich.

Schärfer ging sie mit denen ins Gericht, die ihre Weiblichkeitstheorien direkt aus der „Nacktheit der biologischen Gesetze" glaubten ableiten zu können: mit Jules Michelet, Auguste Comte und Pierre-Joseph Proudhon. Der romantische Historiker Michelet (1798–1874) hatte in seinen Büchern „L'Amour" und „La femme"[26] die Frau als von Natur aus schwach, verwundet und kränkelnd, daher als psychisch barometrisch und sprunghaft dargestellt. D'Héricourt hielt dagegen, daß in der Biologie prinzipiell ein physiologischer Zustand kein krankhafter Zustand sein könne. Folglich sei auch die Menstruation keine Krankheit. In einzelnen Fällen, vor allem in den oberen Schichten, könne es zu krankhaften Erscheinungen kommen, aber das seien eben die Ausnahmen. Also verstoße Michelet gegen die rationale Methode, indem er Ausnahmefälle verallgemeinere, daraus imaginäre Gesetze

konstruiere und diese zum Ausgangspunkt seiner sozialtheoretischen Argumentation mache.

Bekanntlich erhob auch die Comtesche Soziologie den Anspruch, an die fortgeschrittensten Erkenntnisse aus Biologie und Physiologie anzuknüpfen. Die Ordnung des Geschlechterverhältnisses galt Auguste Comte (1798–1857) als Basis jeder „echten" sozialen Hierarchie, und diese Ordnung hielt er für solide biologisch etabliert.[27] Comte beantwortete die Frage nach dem Verhältnis der Frau zur Gesellschaft im Rekurs auf die Phrenologie und die Moralphysiologie der Schule von Montpellier.[28] Die Hirnstruktur der Frau befähige diese nur zu affektiven, keineswegs zu intellektuellen oder produktiven Funktionen. Ihrerseits auf die Phrenologie rekurrierend, kritisierte d'Héricourt Comtes biologischen Reduktionismus als Ausdruck seiner naturwissenschaftlichen Inkompetenz:

„Da Sie an Gall und Spurzheim glauben, wissen Sie, daß sich das Hirn bei beiden Geschlechtern ähnelt, daß es beim einen wie beim andern modifizierbar ist, daß jede Erziehung auf eben dieser Modifizierbarkeit beruht. Weshalb sind Sie nie auf die Idee gekommen, daß der Mann deshalb viel rationaler ist als die Frau, weil Erziehung, Gesetze und Sitten bei ihm die vorderen Hirnlappen ausbilden, während Erziehung, Gesetze und Sitten bei ihr vor allem die hinteren Lappen desselben Organes ausbilden? Und wie konnten Sie im Wissen um diese Fakten nicht zum Schluß kommen, daß Mann und Frau sich auf dieselbe Weise mit individuellen Nuancen entwickeln, wenn sie denselben zerebralen Stimulierungen ausgesetzt sind, da doch die Organe sich in Relation zu den Reizen, denen sie ausgesetzt werden, entwickeln?"[29]

D'Héricourt betonte die Wechselseitigkeit des Verhältnisses zwischen Natur und Gesellschaft und die Gestaltbarkeit der natürlichen Anlagen der Menschen. Die Natur determiniert gesellschaftliche Phänomene und individuelle Befähigungen nicht vollständig, sondern ist im Gegenteil Ausgangspunkt kollektiver und individueller Entfaltungsmöglichkeiten. Die Bildbarkeit aller körperlichen Organe einschließlich des Gehirns ist die Bedingung von Erziehung. Sie führt auch dazu, daß Menschen durch Habitualisierung eine „zweite Natur" ausbilden – Produkt des sozialen Milieus und pädagogischer Einwirkung –, die in der Generationenfolge weitergegeben

wird. Wenn es denn eine Geschlechterhierarchie geben sollte, so höchstens eine der über lange Zeit habitualisierten Muskelstärke.

„Angesichts der Hirnphysiologie werden alle Klassifikationssysteme hinfällig. Die Frauen sind den Männern hinsichtlich des Nervensystems gleich; sie könnten ihnen nur hinsichtlich der muskulären Stärke unterlegen sein, die indes von der Erfindung des Schießpulvers angeschlagen ist und durch den Triumph der Mechanik zu Staub wird."[30]

D'Héricourt beharrte auf der sozialen Dimension des Geschlechterverhältnisses, während Comte dieses auf einen rein biologischen Sachverhalt reduzierte und zugleich in einer bemerkenswerten Inversion zu „einer der fundamentalsten Fragen der Soziologie"[31] erklärte. In der sozialen Statik, die mit der sozialen Dynamik die Soziologie als soziale Physik bildet, legte Comte die Ordnung dieser Grundlage dar. Dort beschrieb er die Familie als „häusliches Heiligtum", in dem die Frau freiwillig ihrer ausschließlichen Bestimmung nachkomme, nämlich der eigentlichen „Soziabilisierung" und moralischen „Veredelung" der Männer und Kinder.[32] Unter dem Einfluß der Frau sollte der Mann lernen, Persönlichkeit – gleichgesetzt mit Egoismus – zugunsten von Soziabilität – gleichgesetzt mit Altruismus – zurückzubilden, um so den Gemeinsinn zu erwerben, der ihn zu einer außerhäuslichen sozialen Existenz befähigte. Trug Comte den Frauen einerseits auf, Sozialität überhaupt erst möglich zu machen, ließ er sie andererseits selbst kein Verhältnis zur Gesellschaft eingehen. Denn die Idee der Gesellschaft geht in der Familie, wo die Existenz der Frau beginnt und endet, nicht auf: Die familiären Beziehungen leisten „Vereinigung", aber nicht „Vergesellschaftung", die Familie verbindet ihre Mitglieder nur ansatzweise durch Spezialisierung der Arbeiten. Was hingegen die Organisation der interpersonalen Beziehungen betraf, verlieh Comte der Familie Vorbildcharakter. In der Familie nämlich bildeten sich „naturgemäß" die Unterordnungsverhältnisse zwischen den Geschlechtern und den Generationen heraus, die der hierarchischen positivistischen Gesellschaftsorganisation Modell standen. Die Frau war als „moralische Missionarin"

mit der Lösung des dringlichsten Problems der Gesellschaft beauftragt und gleichzeitig aus den vergesellschaftenden Mechanismen ausgeschlossen und der politischen Kontrolle der Männer unterworfen.

„So seht Ihr schließlich, Leserinnen, wenn Monsieur Comte uns auch an Körper, Geist und Charakter schwächer als den Mann glaubt, so hält er uns zugleich für besser als jenen. Wir sind die moralische Vorsehung, die Schutzengel."[33]

Während d'Héricourt in ihrer Kritik an Comte bei aller Polemik distanziert erscheint, mit Satire und Sarkasmus seine angebliche Systematik zerpflückt, seine Weltferne und Blindheit gegenüber dem realen sozialen Leben geißelt, ist ihre Auseinandersetzung mit Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865) komplizierter und feindseliger zugleich.[34] Auf eine erste Kritik d'Héricourts antwortet Proudhon in einem selten gehässigen Ton.

„Nein, Madame, Sie verstehen nichts von Ihrem Geschlecht. Wenn sich vierzig Fehlschlüsse in Ihrem Briefe finden, so hängt das eben – wie ich gesagt habe – mit dem Gebrechen Eures Geschlechts zusammen. Ihr könnt einfach nicht die Beziehungen zwischen den Dingen richtig erkennen. Es gibt bei Euch, im Gehirn wie im Bauch, ein gewisses Organ, das von selbst unfähig ist, seine angeborene Trägheit zu überwinden, und das nur der männliche Geist zum Funktionieren bringen kann, was ihm noch nicht einmal immer gelingt. Das ist, Madame, das Resultat meiner direkten und positiven Beobachtungen, das ich damit Ihrer geburtshelferischen Weisheit übergebe."[35]

D'Héricourt antwortet:

„Man soll mir nicht vorwerfen, eine Räsoniermaschine zu sein. Bei einem solchen Gegner muß man das sein. (...) Herr Proudhon, Sie haben den Krieg mit den Frauen gewollt. Krieg sollen Sie haben!"[36]

Der gleichaltrige Landsmann wurde wohl auch deshalb zu ihrem wichtigsten Kontrahenten, weil die sozialtheoretischen Ansichten d'Héricourts in ihrer Betonung der industriellen Arbeit, der Arbeitsteilung und der individuellen Freiheitsrechte der Soziologie Proudhons eigentlich verwandt sind. Proudhon vertrat grundsätzlich dieselben Gleichheitsvorstellungen wie sie, aber er reservierte das Recht auf eine gleichberechtigte

soziale Existenz den Männern. Seine Theoretisierung des Geschlechterverhältnisses unterschied sich letztlich nicht von der Konstruktion eines Comte, dessen rigiden Autoritarismus Proudhon ansonsten bekämpfte, und auch nicht von derjenigen des Romantikers Michelet. Die Ansichten von Michelet und die Studien von Proudhon über die Frauen seien nur „zwei Ausprägungen desselben Denkens", schrieb d'Héricourt.

„Der Unterschied zwischen den beiden Herren besteht einzig darin, daß der eine süß wie Honig ist und der andere bitter wie Absinth. Aber ich mag den Brutalen lieber als den Poeten, weil die Beleidigungen eher zur Revolte führen (...), während die Komplimente einschläfern und dazu beitragen, daß die Ketten feige ertragen werden."[37]

Proudhons Ausführungen waren tatsächlich von einer ausgesprochenen Brutalität: Für ihn sind die weiblichen Emanzipationsbestrebungen ein übertriebenes Symptom der allgemeinen Erneuerungssituation; Gleichheit oder auch nur Gleichwertigkeit sind ausgeschlossen. Statt die Frauen zu emanzipieren, solle man sie gescheiter einsperren. Denn der Geschlechtsunterschied beim Menschen entspreche dem Unterschied zwischen verschiedenen Tierarten. Die Frau sei nur das Komplement des Mannes: „Hausfrau oder Kurtisane" – so die berühmt gewordene Formulierung Proudhons. Deshalb könne sie weder Vertragspartnerin noch Bürgerin noch Trägerin von öffentlichen Funktionen sein. Für Proudhon ist es biologisch erwiesen, daß der Frau die Fähigkeit abgeht, Samen und daher auch Ideen zu produzieren. Bezogen auf die physische Stärke sei sie im Verhältnis zum Mann wie 2:3. Folglich seien auch die Produkte der Frau im sozialen Atelier ein Drittel weniger wert.

D'Héricourt verlangt von Proudhon, er solle beweisen, daß Männer und Frauen nicht zur selben Gattung gehörten, daß weibliche Tätigkeiten sozial weniger nützlich seien als männliche, daß Freiheit und Gleichheit nicht auch für die Frauen gelten würden. D'Héricourt konfrontiert Proudhons Behauptungen mit den Tatsachen, erklärt ihm die Funktion der Ovarien und kritisiert seine falschen Analogieschlüsse. Proudhon subsumiere, so schreibt d'Héricourt weiter, alle Frauen unter den nicht-individuellen, nicht-produktiven und minderwertigen Typus ‚Frau' und alle Männer unter den individuellen, produktiven und höherwertigen Typus ‚Mann'.

„Sie haben einige bemerkenswerte Männer ausgewählt und in diesen aufgrund eines bequemen Abstraktionsprozesses *alle* Männer gesehen, sogar die Dummköpfe. Darauf haben Sie einige Frauen ausgewählt, ohne im Geringsten den kulturellen Differenzen, den Unterschieden in Ausbildung und Milieu Rechnung zu tragen, und haben diese mit den hervorragenden Männern verglichen, vorsichtig jene Frauen umgehend, die Sie gestört hätten. Dann haben Sie Ihre Schlußfolgerungen gezogen, indem Sie vom Einzelnen auf das Allgemeine schließend zwei *Wesenheiten* geschaffen haben."[38]

Bei den Männern wird von allen sozialen und persönlichen Kontexten, Eigenschaften und körperlichen Merkmalen abstrahiert, um ihre Gleichheit vor dem Recht zu begründen. Bei den Frauen freilich führt ein Bündel anatomischer und physiologischer Besonderheiten zum Ausschluß vom Typus des gesellschaftsfähigen Individuums. Freiheit und Gleichheit verteilen sich bei Proudhon entlang der Zugehörigkeit zu einer biologisch definierten sozialen Gruppe. „Es stellt sich heraus", so schließt d'Héricourt, „daß Sie ein Recht auf Eigenschaften und Funktionen jemandem zugestehen, *wenn er ein Mann ist*, und daß Sie dasselbe Recht dann aberkennen, *wenn es sich um eine Frau handelt*."[39] Dieser angeblich biologisch bedingten ungleichen Verteilung von Rechten hat Jenny P. d'Héricourt zunächst in einer erkenntnistheoretischen Abhandlung die Legitimationsgrundlage entzogen, um sich anschließend ihrer allgemeinen Theorie individueller Freiheit in der kollektiven Gleichheit zuzuwenden.

In den Abgründen der Metaphysik: Die Klassifikation der Geschlechter

„Die Männer und in deren Gefolge auch die Frauen haben es bisher für angemessen erachtet, den Mann und die Frau getrennt zu klassifizieren, jeden Geschlechtertypus zu definieren und von diesem Ideal die Funktionen abzuleiten, die jedem Geschlecht eigen sein sollen."[40]

Weder die einen noch die anderen, fährt d'Héricourt fort, wollten wahrhaben, daß zahlreiche Tatsachen ihre jeweiligen Klassifikationen widerlegen und insgesamt solche fruchtlosen Theorien die sozialen Realitäten verkennen würden. Jede „Klassifikation der Geschlechter" und jede allgemeine „Theorie der weiblichen Natur" enthalte zwangsläufig falsche Generalisierungen und beruhe auf einem Mißbrauch des Apriori. Nicht mangelnde weibliche Abstraktionsfähigkeit, so schreibt sie an die Adresse ihrer Kritiker, sondern die erkenntnistheoretische Unzulänglichkeit apriorischer Konstruktionen lasse sie von einer allgemeinen Geschlechtertheorie Abstand nehmen. Zur Illustration ihrer epistemologischen Bedenken entwirft sie in einer intellektuellen Satire dafür gleich *vier* theoretische Skizzen:[41]

1. Skizze: Frauen und Männer unterscheiden sich einzig durch ihren geschlechtsspezifischen Beitrag zur Fortpflanzung der Gattung; alle anderen angeblich geschlechtsspezifischen Charaktereigenschaften sind empirisch widerlegt worden. Die Phrenologie beweist, daß das Gehirnvolumen bei Frau und Mann gleich ist. Mit der Biologie läßt sich festhalten, daß vorhandene Differenzen zwischen weiblichen und männlichen Gehirnen nicht natürlich, sondern Produkt zufälliger Ursachen sind. Da die menschlichen Organe sich entsprechend dem Verhalten der Menschen aus- oder zurückbilden, sind es Erziehung, Kultur, Vorurteile und aufgezwungene Gewohnheiten, die die Hirne von Frauen und Männern unterschiedlich prägen. Eine nicht geschlechtsspezifische Erziehung bringt folglich alle Unterschiede, die nicht die Fortpflanzung betreffen, zum Verschwinden.

2. Skizze: Die Geschlechter unterscheiden sich in physischer, intellektueller und moralischer Hinsicht und folglich auch in ihren Verhaltensweisen und Tätigkeiten. Diese Unterschiede begründen eine geschlechtsspezifische Hierarchie und zwar so, daß dasjenige Geschlecht, das für die Bestimmung der Gattung wertvoller ist, dem anderen übergeordnet ist. Ein Vergleich der Geschlechter zeigt, daß der Mann in allen Aspekten eine häßliche Variante der Frau und – wie sich aus seiner Behaarung und seinem tiefen Atmen folgern läßt – tierischer als diese ist. Offensichtlich steht der Mann zwischen der Frau und der Gattung der großen Affen. Die Frau trägt den menschlichen Keim in sich, sie ist die Schöpferin und Bewahrerin der Gattung, während sich nicht mit Sicherheit sagen läßt, ob der Mann für die Fortpflanzung unentbehrlich sei. Die menschliche Wissenschaft wird die Frau überdies, so ist zu hoffen, vom männlichen Beitrag zur Fortpflanzung unabhängig machen.[42] Sie ist Trägerin des menschlichen Keimes und in Analogie dazu auch des Keimes von Intellektualität und Moral. Daher inspiriert die Frau die ganze Wissenschaft, jede Entdeckung, alle Gerechtigkeit. Tatsächlich sind die Frauen gute und sorgfältige Beobachterinnen, während der Mann nur Paradoxa konstruiert und sich in metaphysischen Abgründen verliert. Moralisch ist die sanfte, liebende, empfindsame, ausgleichende, schamhafte Frau dem brutalen und unsensiblen Manne weit überlegen. Allein durch die Frau kann der Mann zivilisiert werden, und der Frau verdankt sich jeder soziale Fortschritt. Die zivilisatorische Aufgabe des muskelstarken Mannes bestand darin, dem Menschen die Natur zu unterwerfen. Die Zukunft der Menschheit liegt aber nicht mehr im Kampf, und folglich muß die Frau die Leitung der menschlichen Angelegenheiten übernehmen.

3. Skizze: Jede Klassifikation der menschlichen Gattung ist eine rein subjektive Konstruktion. In Wahrheit gleicht kein menschliches Wesen einem anderen. Da die Natur Wiederholungen haßt, sind Klassifikationen ein geistiger Irrtum. Klassifikationen, die nur in unserem kranken Hirn existieren, tun den Individualitäten Gewalt an. Die Klassifikationsmanie hat

bittere Früchte getragen: Die Teilung der Menschheit in Kasten, Klassen und Geschlechter hat wesentlich das gegenwärtige Elend verursacht. Ist es nicht den Klassifikationen zu verdanken, wenn König und Untertan, Herr und Knecht, Weißer und Schwarzer, Mann und Frau sittlich verderben? Sind das Böse und das Unglück nicht überall, weil die Ungleichheit, Tochter unsinniger Klassifikationen, überall ist? ‚Geschlecht', ‚Klasse' und ‚Ethnie' sind Produkte eines krankhaften Dranges zur Klassifikation. Indessen geht die reale Vielfalt der Menschheit in keiner Klassifizierung auf, daher ist die Individualität jedes Menschen zu respektieren. Eine weise und gerechte Politik muß allen Menschen das gleiche Recht zugestehen. Sie muß darüber wachen, daß der Starke den Schwachen nicht unterdrückt und daß jedem die Aufgabe anvertraut wird, die seinen Fähigkeiten entspricht. Menschliche Ordnung kann nur im Wettbewerb der freien, individuellen Fähigkeiten entstehen. Daher ist eine Klassifizierung von Fähigkeiten und Tätigkeiten nach Geschlecht nicht nur falsch, sondern führt auch zu Grausamkeit, weil sie alle, die dem von der Klassifikation aufgestellten Typus nicht entsprechen, unterdrückt oder zur Heuchelei zwingt.

4. Skizze: Weil alle Teile eines Organismus und alle Funktionen sich wechselseitig beeinflussen, ist die Tatsache, daß Männer und Frauen sich in einem wichtigen körperlichen Apparat unterscheiden, Ausdruck einer umfassenden Verschiedenheit ihres Wesens. Dies ist die klassisch biologische Argumentation. Aus der Sexualität der Männer und der Frauen ergeben sich verschiedene geschlechtsspezifische Unterschiede. So unterscheiden sich das Nervensystem, das motorische System, das Zellgewebe, das Gehirn und die Atmungsorgane der beiden Geschlechter. Die Frau hat empfindsamere Nerven, ein unterentwickeltes Kleinhirn, weniger kompakte Knochen, schwächere Muskeln usw. Diesen organischen Differenzen korrespondieren intellektuelle und moralische Unterschiede: Das empfindsame Nervensystem der Frau macht sie den Eindrücken leichter zugänglich, die körperliche Schwäche begründet sowohl listiges Verhalten als auch ein Bedürfnis nach

Schutz, die Mütterlichkeit bestimmt sie zur Feindin des Kampfes und der Zerstörung und verleiht ihr den Sinn fürs Konkrete, die Liebe zum Schönen und das Mitleid für alles Schwache.

Aus diesen Prämissen lassen sich zwei Schlußfolgerungen ziehen: Die meisten Theoretiker sehen die Frau ausschließlich als Gattin, Mutter und Hausfrau. Die hier geschilderte Geschlechterdifferenz kann aber auch anders gedeutet werden. Da die Frau konkret denkt und scharf beobachtet, eignet sie sich besonders zu wissenschaftlicher und philosophischer Tätigkeit. Sie korrigiert den männlichen Abstraktionsdrang und schafft so die Ontologien aus der Welt; sie versteht Hypothesen als die nur vorläufigen Erkenntnisse, die sie sind, und sie weiß, daß Generalisierungen unzulässig sind. Endlich wird eine echte Philosophie und eine wahrhafte Wissenschaft vom Menschen entstehen, die von beiden Geschlechtern geprägt sein wird. Durch die Teilnahme der Frau werden alle gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen wie etwa die Güterproduktion, die Berufsausbildung, die Medizin, das Recht, die öffentliche Verwaltung und die Politik perfektioniert.

D'Héricourts vier Skizzen greifen die in Medizin und Sozialwissenschaften geläufigen Geschlechtertheorien auf und stellen diese als Muster dar, in deren Logik alle möglichen theoretischen Interpretationen oder Imaginationen enthalten sind. D'Héricourt kritisiert selbst alle vier von ihr entworfenen Theorien. Sie ist weder von der Identität der Geschlechter noch von der Superiorität eines Geschlechtes noch von der Inexistenz der Geschlechterdifferenz oder von der Natürlichkeit komplementärer Geschlechtscharaktere überzeugt. Es interessiert sie nicht, den nebulösen ‚Theorien' ihrer Kontrahenten eine ‚wahrere Theorie' oder eine ‚richtigere Ontologie' der Geschlechter entgegenzusetzen. Sie begreift vielmehr die faktischen Geschlechterdifferenzen ihrer Zeit als gewordene, nicht als seiende: Geschlecht gilt ihr als historisch-soziale Strukturkategorie und das Geschlechterverhältnis als veränderbarer Gegenstand politischer Auseinandersetzungen.

Belehrt von Kant stellt d'Héricourt in Frage, was alle diese Geschlechtertheorien voraussetzen müssen, nämlich daß eine

unveränderliche, naturgegebene Geschlechterdifferenz der Erkenntnis und Theoretisierung zugänglich sei. Eine Theoretisierung der Geschlechter, die die faktischen Unterschiede zwischen Frauen und Männern zum Ausgangspunkt nimmt, verwechsle das, was Produkt von geschlechtsspezifischer Erziehung und von Machtverhältnissen sei, mit einer angeblich vorsozialen Geschlechterdifferenz. Eine solche Verwechslung des Kausalzusammenhanges reproduziere soziale Ungleichheit. Dies treffe nicht nur auf die Kategorie Geschlecht zu, sondern auf jede „ Klassifizierung der menschlichen Gattung, sei es in Kasten, in Klassen oder in Geschlechter".[43] Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts kritisiert d'Héricourt die Verwendung von ‚Geschlecht', ‚Klasse' und ‚Ethnie' als begriffliche Raster, entlang deren soziohistorisch generierte Differenzen naturalisiert und gesellschaftliche Chancen ungleich verteilt werden.

„Wir formulieren keine Klassifikation, weil wir keine haben und weil wir keine haben können; es sind keine Grundlagen dazu vorhanden. Eine biologische Induktion erlaubt es uns zwar, die Existenz einer Geschlechterklassifikation anzunehmen. Es ist jedoch gegenwärtig unmöglich, daraus ein Gesetz abzuleiten. Was Weiblichkeit wirklich ist, könnte erst nach einem oder zwei Jahrhunderten gleichartiger Erziehung und rechtlicher Gleichheit erkannt werden."[44]

Die *Essenz* hinter dem Phänomen „differente Geschlechter" entzieht sich der menschlichen Erkenntnis und den Methoden wissenschaftlicher Anschauung.

„Unser Verstand kann nur die Phänomene und deren Gesetze erkennen, nicht aber die Essenz der Dinge oder deren letzte Ursachen. Diese gehören nicht zur Domäne der Wissenschaft."[45]

Die Wirklichkeit jenseits ihrer manifesten Erscheinung kann deshalb nie integral und adäquat vom Wissen repräsentiert werden, weil Wissen sich immer in Kategorien organisiert, die von der Vielfalt der sozialen Realität abstrahieren. Erkenntnis als Abstraktionsprozeß kann Realität nur idealtypisch erfassen: „Klassifikationen sind künstliche Methoden".

„Wir beobachten konkrete Phänomene, vergleichen sie und konstatieren Ähnlichkeiten oder Unterschiede. Unsere Abstraktionsfähigkeit ermöglicht es uns, individuelle Ähnlichkeiten auszumachen, und daraus bilden wir ein nur in der Vorstellung bestehendes Wesen, das man eine Gattung, eine Gruppe oder eine Familie usw. nennt. In der Wirklichkeit, in der Natur jedoch gibt es nur mehr oder weniger ähnliche oder unähnliche Einzelwesen: Abstraktionen sind keine Dinge."[46]

Nach d'Héricourt systematisieren und klassifizieren Begriffe die Wirklichkeit, sie fallen aber mit ihr nicht zusammen. Da objektive Realität nur in der Erscheinung manifest wird, existieren die Abstrakta ‚Frau' oder ‚Mann' als Repräsentationen von ‚Weiblichkeit' bzw. ‚Männlichkeit' nur als Qualitäten eines weiblichen oder männlichen Individuums. Wenn die Kategorie ‚Geschlecht' nur durch Abstraktion von der Individualität aller Frauen und Männer denkbar ist und sich gleichzeitig die Qualität ‚Geschlecht' nur im individuellen Sein realisiert, löst sich weder die Individualität in die Geschlechtszugehörigkeit auf, noch wird die geschlechtliche Bestimmung im individuellen Sein suspendiert:

„Es gibt so viele verschiedene Männer wie männliche Individuen, so viele verschiedene Frauen wie weibliche Individuen."[47]

Antinominalismus, Antiessentialismus und Antirealismus sind die epistemologischen Grenzen, die d'Héricourt der pseudoscholastischen Debatte über die Differenz der Geschlechter setzt. Zwar mag es eine vorsoziale Geschlechterdifferenz geben, diese manifestiert sich aber nur individuell und fällt nicht mit den sozial generierten geschlechtsspezifischen Unterschieden zusammen. Die vorsoziale Geschlechterdifferenz kann im Wissen nicht repräsentiert, sondern lediglich durch Abstraktion grob gedeutet werden; sie bleibt somit immer Produkt menschlicher Verstandestätigkeit. In dieser Argumentation verknüpft d'Héricourt den Rekurs auf eine natürliche Gegebenheit der Geschlechterdifferenz mittels einer biologischen Induktion mit einer konstruktivistischen Perspektive auf die soziale Realität. Sie argumentiert innerhalb derselben Parameter, die die heutige Diskussion um die Geschlechterdifferenz polarisieren. Zwischen biologischem Determinismus und radikalem Sozialkonstruktivismus nimmt sie eine von der Natur

ausgehende konstruktivistische Perspektive ein, die das Phänomen Geschlecht einem soziologischen Zugriff aufschließt. Sie argumentiert zugleich als Naturwissenschaftlerin und als Soziologin, läßt aber keiner dieser beiden Perspektiven einen Primat des Wissens über die Geschlechterdifferenz zukommen.

Für unabdingbar hält d'Héricourt hingegen eine Geschlechterklassifikation für die soziale Praxis, d.h. für die Politik in einer Gesellschaft, in der geschlechtsspezifische Segregation und ein Machtgefälle existieren. Diese „Klassifikation für die soziale Praxis" ist ein analytisches Instrumentarium, das die faktischen Unterschiede sichtbar machen soll; sie ist aber wie jede andere Klassifikation eine Abstraktion und ihre Deutung der Wirklichkeit eine provisorische Hypothese. Damit soll eine Gesellschaftspolitik begründet werden, die einerseits der Tatsache der Geschlechtersegregation Rechnung trägt und die Frauen anweist, den Platz einzunehmen, der ihrem gegenwärtigen Entwicklungsstand entspricht. Andererseits soll eine solche Politik immer auf die soziohistorische Genese der faktischen Geschlechterdifferenzen hinweisen und Veränderungen anstreben.

„Die Frau soll sich ohne Unterlaß daran erinnern, daß dieser Platz keineswegs ein für alle Mal fixiert ist. Sie soll stets aufwärtsstreben, bis sich eines Tages ihre spezifische Natur durch die Gleichheit von Erziehung, Ausbildung, Rechten und Pflichten offenbaren wird. Dann wird sie überall ihren legitimen Platz an der Seite des Mannes und auf demselben Rang wie er einnehmen. Sie lache über all die wahnwitzigen Utopien, die über ihre Natur erfunden worden sind, und über ihre für alle Ewigkeit festgelegten Funktionen. Möge sie sich immer daran erinnern, daß sie nicht das ist, was die Natur, sondern was Sklaverei, Vorurteile und Ignoranz aus ihr gemacht haben. Sie soll sich von allen Ketten befreien und sich nicht länger einschüchtern und verdummen lassen."[48]

Soziologische Fragmente

Individuum und Gesellschaft

Wenn Auguste Comte seinen Schreibtisch gegen einen Spiegel gerichtet hatte und „schreibend immer sich selbst sah",[49] so müßte d'Héricourt an einem offenen Fenster gearbeitet haben. Ihr Denken war durchdrungen vom Blick auf die soziale Realität, die Ausgangspunkt, Referenz und Korrektur ihrer theoretischen Tätigkeit war. Aus dieser Perspektive kritisierte sie Comtes Gesellschaftsentwurf. Dessen Idee einer hierarchischen und geschlechtersegregierten Gesellschaft ignoriere den sozialen Wandel, der gerade auch die Frauen zunehmend erfasse und sie aus traditionalen Rollenbindungen herauslöse.

„Man sagt, Monsieur, daß Sie nicht mehr lesen. Im übrigen habe ich dies bemerkt, denn Sie scheinen nichts über den mentalen und materiellen Zustand der verschiedenen Mitglieder unserer französischen Gesellschaft zu wissen, insbesondere was mein Geschlecht betrifft."[50]

Längst seien die französischen Frauen von dem durch Aufklärung, Revolution und Industralisierung induzierten sozialen Wandel erfaßt worden, der zu ihrer Eingliederung in den Produktionsprozeß und zu ihrer realen Vergesellschaftung geführt habe. In den Individualisierungs- und Egalisierungstendenzen, die auch Frauen in den Modernisierungsprozeß integrierten und die Comte als soziale Anarchie beschrieb, sieht d'Héricourt die positive Leistung der nachrevolutionären, industriellen Gesellschaft. Sie gewinnt diese Bewertung aus einer von Comte deutlich unterschiedenen Konzeption von Individualität und vom Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Die altruistische Moral Comtes, die das Individuum einseitig der Gesellschaft verpflichtet, sei „falsch und ungerecht; falsch, weil sie den beiden Seiten jedes moralischen Codes nicht Rechnung trägt: dem Individuum und der Gesellschaft; ungerecht, weil wenn es schlecht ist, daß das *Kollektive* vom *Individuum* absorbiert wird, dann ist es nicht weniger schlecht, daß das *Individuelle* vom *Kollektiv* absorbiert wird".[51]

Individualität fällt für sie nicht mit Egoismus zusammen und ist insofern nicht per se eine Bedrohung für den sozialen Zusammenhalt. D'Héricourt entwirft eine nicht-reduktionistische Konzeption des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, das auf wechselseitigen Rechten und Pflichten beruht. So läßt sich der aufklärungsphilosophisch begründete Anspruch der Individuen auf Freiheit und Gleichheit einlösen, ohne daß darunter der soziale Zusammenhalt leidet. Damit nimmt d'Héricourt eine Problemstellung vorweg, die ein halbes Jahrhundert später auch Emile Durkheim beschäftigen sollte, nämlich die Frage nach der Vereinbarkeit einer „geregelten Sozialordnung mit individueller Freiheit und persönlicher Autonomie".[52]

D'Héricourt begreift Individualität als Disposition, die jedem Menschen – ob Mann oder Weib – inhärent ist, da jeder ein „Ensemble an Fähigkeiten" aufweist, das ihn von allen anderen unterscheidet. Diese individuellen Fähigkeiten der Einzelnen kommen in der Arbeit zum Ausdruck und begründen ein System differenzierter Produktion, das die unterschiedlich befähigten Individuen durch Tausch- und Kooperationsbeziehungen verbindet.

„Erinnert Euch, daß man in der Gesellschaft nur durch Arbeit wertvoll wird, da Arbeit die Grundlage von Gesellschaft ist. Unsere Pflicht ist es folglich, uns in den Stand zu setzen, eine Funktion ausüben zu können, die uns selbst und den andern Nutzen bringt und die den Austausch von Diensten ermöglicht."[53]

Zwar verwendet d'Héricourt für diese Form der strukturellen Vergesellschaftung nicht den Terminus ‚Arbeitsteilung'; sie stellt aber einen Aussagenzusammenhang her, der zweifellos unter diese Rubrik fällt. Dabei liegt der Akzent deutlich auf den individualisierenden und integrierenden Funktionen der Arbeitsteilung.

Aus dieser Perspektive läßt sich Differenzierung als integrativer Mechanismus denken, und d'Héricourt legt denn auch eine Erklärung des gesellschaftlichen Zusammenhalts vor, die sich in Emile Durkheims Konzept der „organischen Solidarität" wiederfindet. Für Durkheim ist Arbeitsteilung die Quelle organischer Solidarität, die im Gegensatz zur mechanischen Solidarität nicht Gleiche, sondern Ungleiche zu einem sozialen Körper integriert. 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".[54] Je geteilter die Arbeit ist und je persönlicher die Tätigkeiten sind, so die These Durkheims, um so stärker wird der soziale Zusammenhalt. Ähnlich formuliert d'Héricourt dies rund 30 Jahre früher.

„Vergiß auch nicht, daß die Vernunft und die Wissenschaft Dir beweisen, daß alles *zusammengesetzt* ist, folglich eine *Ausdehnung* besitzt, *teilbar*, *begrenzt* und *relational* ist, daß die *Vielfalt die Bedingung von Einheit ist* und daß *ein Wesen um so perfekter ist, je mehr es sich aus Verschiedenem zusammensetzt*."[55]

Auf die Gesellschaft übertragen heißt das, daß der soziale Zusammenhalt proportional zum Grad sozialer Differenzierung wächst. Die Rahmenbedingungen dieser Entwicklung sieht d'Héricourt im industriellen und wissenschaftlichen Fortschritt, der alle produktiven Tätigkeiten zunehmend differenziert. Wenn Persönlichkeit nicht Antithese, sondern Bedingung von Sozialintegration ist, so sind Individualisierung und Differenzierung Fortschrittsprozesse.

Arbeitsteilung, so sollte Durkheim weiter feststellen, läßt sich nicht auf eine ökonomische Dimension reduzieren, sondern hat „moralischen Charakter", insofern die „Bedürfnisse nach Ordnung, Harmonie und sozialer Solidarität" als moralische gelten.[56] Ähnlich leistet Arbeitsteilung in d'Héricourts Gesellschaftskonzept nicht nur eine strukturelle, sondern auch eine moralische Vergesellschaftung, indem sie kooperative Sozialbeziehungen begründet, die d'Héricourt als Verhältnisse von wechselseitigen Rechten und Pflichten konzipiert. Durch die gesellschaftlichen Bindungen tritt der Mensch in Rechts- und Pflichtverhältnisse ein, und umgekehrt wird er in der Partizipation an Rechten und in der Erfüllung von Pflichten zum gesellschaftlichen Subjekt:

„Rechte und Pflichten zeichnen das intelligente, moralische und aktive Wesen aus, das menschliche Individuum, das Beziehungen zu den andern Individuen seiner Gattung unterhält und in Gesellschaft lebt."[57]

Deshalb fallen Frauen der „sozialen Vernichtung" anheim, wenn ihnen das grundsätzlichste aller Rechte und die grundsätzlichste aller Pflichten abgesprochen werden, nämlich das Recht darauf, ihr Handeln nach ihren individuellen Fähigkeiten auszurichten, und die Pflicht, damit eine für die Gesellschaft nützliche Funktion zu erfüllen. Das Verhältnis der Frau zum Recht ist ihrem Verhältnis zur Gesellschaft analog. Wenn ihr Grundrechte abgesprochen werden, kann sie keine selbständigen Sozialbeziehungen unterhalten – was in den Gesellschaftstheorien Comtes und Proudhons ja auch genau so vorgesehen war. Daher ist produktive Tätigkeit als Ausgangspunkt struktureller und moralischer Vergesellschaftung der Königsweg zur Befreiung der Frauen aus ihrer nicht-sozialen Existenz: „Sie fühlen, daß sie nur durch Arbeit befreit werden können."[58]

Wechselseitige Rechte und Pflichten binden das Individuum nicht nur an andere Individuen, sondern auch an die Gesellschaft als Ganze. Denn individuelles Handeln dient nicht allein der Befriedigung persönlicher Bedürfnisse, sondern ist dem gesellschaftlichen Nutzen verpflichtet. Die Gesellschaft ihrerseits schuldet dem Individuum das Recht auf seine Individualität, denn „der Genuß des individuellen Rechtes garantiert den sozialen Fortschritt, weil dieser Fortschritt von der freien Entfaltung der Fähigkeiten abhängt und diese sich nur in Freiheit entwickeln können".[59]

Der soziale Fortschritt verlangt nach einer „Moral der Solidarität", die Individualisierung *und* Einordnung ins Kollektiv gleichermaßen anerkennt. Mit dieser Argumentation überwand d'Héricourt zwei gegensätzliche Deutungen von Gesellschaft: Weder ist das Individuum der Endzweck und die Gesellschaft das Mittel, wie es utilitaristischen Sozialtheorien entspricht, noch ist die Gesellschaft der Endzweck und das Individuum nur ein Mittel, wie dies Comte propagiert hatte. D'Héricourt tat einen ersten Schritt über diese „Kriegsparolen" (Norbert

Elias) hinaus und gewann damit eine gesellschaftstheoretische Problemstellung, die kontinuierbar ist. Ihre Argumentation entfaltet die Möglichkeit, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in einer Weise zu bestimmen, die beide Realitäten bestehen läßt und gleichzeitig stärkt. Diesen Gedanken machten andere nach ihr zum Kardinalproblem der Soziologie: Die Frage nach einem nicht-reduktionistischen Verhältnis von Individuum und Gesellschaft sollte mit Durkheim zum zentralen Problem der soziologischen Theorie werden.[60]

Die Furcht vor Desintegration war die eigentliche Herausforderung für die nachrevolutionäre Theoretisierung moderner Gesellschaften. Ihr begegneten Denker wie Comte mit ordnungspolitischen Wendungen, denen der Anspruch der Frauen auf Partizipation an Recht und Gesellschaft zum Opfer fiel. Sie begründeten eine Tradition sozialtheoretischen Denkens, der sich auch Durkheim Jahrzehnte später noch verpflichtet fühlen sollte. Diese Tradition besteht darin, die Gesellschaft in zwei Stratifikationssysteme zu teilen. Das eine differenziert die Männer von den Frauen, das andere differenziert die Männer unter sich.[61] In beiden Systemen wächst die Differenzierung, was Ausdruck zivilisatorischen Fortschrittes ist, weil es die Solidarität intensiviert. Während die Männer als einzelne von diesen Prozessen erfaßt werden, da sie *Individuen* sind, differenzieren sich die Frauen nur als Gruppe oder als Typ. Sie unterscheiden sich als ‚die Frau' von ‚dem Mann', aber nicht als Individuen untereinander und auch nicht als weibliche Individuen von männlichen Individuen. Die Frauen werden, wie d'Héricourt dies bei Comte und Proudhon kritisiert hatte, in den Typus ‚Frau' gezwungen. Oder wie es viel später in der „Dialektik der Aufklärung" heißen sollte: „Der Mann als Herrscher versagt der Frau die Ehre, sie zu individuieren."[62]

Durkheim spricht sich dafür aus, der Gefahr der Desintegration mit zwei Strategien zu begegnen: mit der Stärkung der Institution Ehe, die den Zusammenhalt zwischen den Geschlechtern garantieren und vor allem den Mann vor Anomie schützen soll, und durch Berufskorporationen, die den Zusammenhalt unter den Männern sicherstellen sollen.[63] D'Héri-

court hingegen sieht den Zusammenhalt in einer differenzierten Gesellschaft dann gewahrt, wenn *alle* Mitglieder unabhängig vom Geschlecht ihre Individualität realisieren und ihren Beitrag zum sozialen Fortschritt leisten können. Solange die Frauen jedoch einem ewigen Geschlechtstypus subsumiert und nur relativ zu Ehe und Familie vergesellschaftet werden, liegt das Integrationspotential der Gesellschaft brach. Diese Integration der Frauen in einen Modus von Vergesellschaftung, der über Individualität und nicht über die Zugehörigkeit zu einer Gruppe funktioniert, ist als sozialtheoretische Problemstellung nicht tradiert worden. Damit wurde nicht nur eine soziologische Frage ignoriert, sondern auch ein Teil der sozialen Realität tabuisiert. Tatsächlich aber, darauf weist d'Héricourt mit aller Deutlichkeit hin, partizipierten die Frauen an den soziopolitischen Modernisierungsprozessen. Wenn die Gesellschaft diese reale Reichweite des sozialen Wandels ignoriert und sie zu begrenzen versucht, indem sie eine ganze Bevölkerungsgruppe aus der Modernität ausschließt, pervertiert sie ihre eigene Entwicklung.

„Denn der Fortschritt der Aufklärung, an dem die Frau beteiligt ist, hat sie zu einer sozialen Kraft gemacht, und diese neue Kraft schafft Böses, weil man sie Gutes nicht tun läßt."[64]

Vor diesem Hintergrund deutet d'Héricourt den Zustand der französischen Gesellschaft um 1850. Sie erläutert die Beteiligung der Frauen am mentalen und ökonomischen Wandel der nachrevolutionären, industriellen Gesellschaft und kontrastiert diese Realität mit den Institutionen, Sitten und Gesetzen, die die Frauen von Modernität und Produktivität ausschließen. Aus der Diskrepanz zwischen den realen Tätigkeiten und Befähigungen der Frauen und der institutionell fixierten vormodernen Geschlechterordnung resultiert gesellschaftliche Pathologie. Da die ursprünglichen Bedingungen dieser Geschlechterordnung nicht mehr gegeben sind, müssen die gesellschaftlichen Institutionen reformiert werden. So leiten sich aus der Partizipation der Frauen an der Produktion zwingend zivilrechtliche Reformen ab.

„Da die Frau nicht mehr in Haushalt und Kinderbetreuung aufgeht, sondern im Gegenteil einen stetig wachsenden Anteil an der Produktion des nationalen und individuellen Reichtums hat, ist es selbstverständlich, daß sie der Freiheit und der Unabhängigkeit bedarf, und daß sie in der Familie wie in den außerhäuslichen Angelegenheiten eine ganz andere Stellung haben muß als in der Vergangenheit."[65]

Recht und Sitten

Die zivilrechtliche Gleichstellung der Frauen ordnet sich in eine progressive Stufenfolge von vier Rechtsformen ein, auf die alle Menschen grundsätzlich Anspruch haben. Das erste, das „natürliche Recht", begründet den Anspruch auf Freiheit, Autonomie und Selbstverwirklichung. 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 gestellt werden (beispielsweise Bildungsmöglichkeiten). Das „zivile Recht" als zweites Grundrecht räumt allen mündigen und geistig gesunden Menschen die gleiche zivilrechtliche Stellung ein. Drittens besteht ein „ökonomisches Recht", das Gleichheit im „Bereich des Tausches" garantieren und das Grundrecht auf Arbeit begründen soll. Aus diesen drei Rechten ergibt sich das Interesse der Rechtsinhaber, an den Entscheidungen über die Rechtsetzung und die Organisation von Institutionen zu partizipieren. Erst in der 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 „politische Recht".[66] Die natürlichen, zivilen, ökonomischen und politischen Grundrechte stehen allen Menschen als Menschen zu. Sie können weder verweigert noch eigentlich verliehen werden. Statt dessen werden sie unter bestimmten Bedingungen anerkannt.

„Das Recht ist in uns allen vorhanden: Folglich ist keiner berechtigt, es zu geben, es niederzulegen, es zu bestreiten: Man anerkennt es, wenn man befähigt ist, es auszuüben, und wenn man es verlangt; und man beweist, daß man im Zustand ist, es auszuüben, wenn man die Bedingungen erfüllt, die gesetzlich fixiert sind."[67]

Die Anerkennung von Rechten setzt voraus, daß die künftigen Rechtsträger und Rechtsträgerinnen zur Ausübung dieser Rechte befähigt sind. Ist diese Voraussetzung nicht gegeben, kehrt sich das Recht gegen sich selbst:

„Folglich sind wir grundsätzlich vollständig gleichberechtigt; wenn wir aber vorhaben, diesen absoluten Rechtsanspruch innerhalb der gegenwärtigen Verhältnisse zu realisieren, so führt dies zu Anarchie und Rückschritt, nicht zu Fortschritt: Das Recht würde das Recht verschlingen. Der gesunde Menschenverstand verlangt, daß eine Reform nur dann durchgeführt wird, wenn die betroffenen Schichten vorbereitet sind, sich dieser zu unterziehen."[68]

Die Voraussetzungen zur Partizipation an einem Grundrecht werden durch die Ausübung des vorhergehenden Rechtes gewonnen. Anspruch auf das „droit civil" kann geltend gemacht werden, wenn das „droit naturel" bereits realisiert ist, und das „droit politique" wird denjenigen zugestanden, die in der zivilrechtlichen und ökonomischen Gleichstellung dafür gereift sind. Die Egalisierung der Gesellschaft verläuft schrittweise.

„Der Weg der Menschheit verläuft in Etappen; ohne Euch dessen bewußt zu sein, fühlt Ihr, daß sie nicht zwei Etappen auf einmal bieten kann. Ihr seid bereit für das zivile Recht, dessen Ausübung und dessen Praxis Euch die Reife geben werden, die Ihr für das politische Recht braucht."[69]

Damit distanziert sich d'Héricourt ausdrücklich von Forderungen nach sofortiger Einführung des Frauenstimm- und Frauenwahlrechts. Solange die Frau zivilrechtlich nicht gleichgestellt ist, kann sie das Bewußtsein, das zu politischen Entscheidungsprozessen nötig ist, nicht entwickeln.

„Sie sind zivilrechtlich unmündig, Sklavinnen der Vorurteile; Allgemeinbildung wird ihnen vorenthalten, sie sind, was ihre politische Haltung betrifft, größtenteils dem Einfluß des Ehemannes, des Geliebten oder des Beichtvaters unterworfen, sie schlagen mehrheitlich die Wege der Vergangenheit ein. Wenn sie ohne Vorbereitung in das politische Leben eintreten, werden sie entweder den Männern nachsagen oder den Rückschritt der Menschheit einleiten."[70]

Diese Argumentation impliziert keinen Klassenstandpunkt,[71] denn d'Héricourt übersieht keineswegs, daß die Frauen der

unteren Schichten über wenig Bildungsmöglichkeiten verfügen und deshalb kaum Chancen haben, die intellektuellen Voraussetzungen für das politische Recht zu erwerben. Sie fordert daher bildungspolitische Maßnahmen, die es allen Frauen ermöglichen sollen, sich die erforderlichen Voraussetzungen anzueignen, und sie fordert nachdrücklich das „zivile Recht", das gerade auch den produktiv tätigen Unterschichtsfrauen zukommen muß. Die zivilrechtliche Gleichstellung steht den Frauen sofort zu: „Meine Herren, die Frau ist reif für die zivile Freiheit".[72]

Zentraler Stellenwert in der zivilrechtlichen Reform kommt der Institution Ehe zu. D'Héricourt diskutiert im zweiten Band von „La femme affranchie" über mehrere Kapitel hinweg Themen wie „Die Frau in der Ehe", „Der Ehevertrag", „Die Frau als Mutter und Vormünderin" und „Bruch der ehelichen Verbindung" und entwirft ein Ehe- und Scheidungsrecht, wie es in den meisten Ländern erst in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts kodifiziert werden sollte. Das gegenwärtig gültige Eherecht – so ihre Kritik – sei weder an der sozialen Realität, noch an der Idee der Gleichheit orientiert. Statt dessen richte es sich an einem Eheideal aus, dessen Kernpunkt die ungleiche Verteilung von Macht und Autonomie an die Ehegatten darstelle. Sowohl was die eheliche Gütergemeinschaft, als auch die Vormundschaftsrechte über die Kinder oder die Trennungs- und Scheidungsbestimmungen betreffe, sei die Frau rechtlich benachteiligt. Das Resultat eines repressiven Eherechts sei nicht – wie beabsichtigt – soziale Ordnung, sondern vielmehr gesellschaftliche Anomie, die sich in unmoralischem Verhalten manifestiere. Beispielsweise garantiere allein die ledige Mutterschaft den Frauen die Rechte an ihrem Kind, die sie in der Ehe an den Kindsvater abtreten müßten. Unehelichkeit, die als moralisch verwerflich gelte, werde so zu einer annehmbaren Option.[73] Die Anpassung der Rechtsordnung an die veränderten Lebensbedingungen und Verantwortlichkeiten von Frauen ist ein Imperativ, der sich gleichermaßen aus dem realen sozialen Wandel wie aus der Idee des sozialen Fortschrittes ergibt.

„Die Geschichte sagt uns: Die Ausübung des Rechts ist so sehr an den Fortschritt geknüpft, daß die Menschheit immer dann einen Fortschritt gemacht hat, wenn die Gesellschaft der Freien ihre Reihen geöffnet hat, um Neuemanzipierte aufzunehmen, oder jedesmal dann, wenn sie die Anerkennung neuer Rechte proklamiert und ihre Institutionen mit diesen in Einklang gebracht hat."[74]

D'Héricourts sozialphilosophisches Denken geht gleichermaßen von der Analyse sozialer Realität wie vom Ideal einer gerechten Gesellschaft aus. Die Differenz zwischen diesen beiden Dimensionen bezeichnet das, was die Gesellschaft leisten muß.

„Die Theorie ist das Ideal, nach dem die Praxis streben muß. Wenn man dieses Ideal nicht hätte, wüßte man nicht, nach welchen Prinzipien man sich richten sollte".[75]

Rationale Erziehung

Eine Erneuerung der Sitten erfordert neben rechtlichen Reformen auch eine neue Pädagogik und eine Erziehung, welche die Umsetzung der Ideale einer gerechten Gesellschaft von Gleichen in die *„faits sociaux"* garantiert.[76]

Jede professionelle Erziehung geht nach d'Héricourt davon aus, daß der Mensch ein „Ensemble von Fähigkeiten ist, die bestimmt sind, sich unter der Leitung der Vernunft frei zu entwickeln", daß alles Handeln untrennbar mit körperlichen Organen verbunden ist und daß deshalb die Pflege des Körpers zugleich die Pflege der Seele bedeutet und umgekehrt, daß die Menschen durch die Gewöhnung einen Habitus, eine „zweite Natur", entwickeln, daß der Mensch von Instinkten angetrieben wird und zugleich über einen freien Willen verfügt. Von diesen Voraussetzungen ausgehend definiert d'Héricourt die Erziehung als „die Kunst, das Menschenwesen hinsichtlich seiner individuellen Bestimmung im Einklang mit der kollektiven Bestimmung unserer Gattung zu entwickeln".[77] Zentraler Inhalt dieser Pädagogik ist die Erziehung des Einzelnen zu einem sozialen Wesen, das sich bewußt ist, daß Menschen grundsätzlich aufeinander angewiesen sind und daß diese gegenseitige Verwiesenheit zugleich den Kern gesellschaftlicher

Moral bildet. Vermittelt wird diese Konzeption in der Sittlichkeitserziehung. Hier sollen die Schüler und Schülerinnen ein praktisches Wissen über die Prinzipien der modernen Gesellschaft verinnerlichen: Sie sollen lernen, daß die Gesellschaft auf Arbeit und Tausch beruht, sie sollen Gerechtigkeit, Gleichheit und Solidarität erfahren und praktizieren, sie sollen sich selbst als perfektionierbare Wesen erkennen, sie sollen sich bewußt werden, daß sie zugleich auf die anderen angewiesen und selbstverantwortlich sind, und sie sollen sich den kategorischen Imperativ als handlungsleitende Maxime aneignen. Dieses Wissen verbindet die Kenntnis gesellschaftlicher Zusammenhänge mit gesellschaftlichen Werten zu einer Handlungspraxis.

„Schlußendlich sind Eure Schülerinnen keine profunden Theoretikerinnen, dafür gute und gewissenhafte Praktikerinnen geworden, stärker in Soziologie und Moral als alle unsere Phrasendrescher."[78]

Die intellektuelle Erziehung beinhaltet das ganze Spektrum natur-, sozial- und geisteswissenschaftlicher Felder: Physik, Chemie, Anatomie, Physiologie, Hygiene, Astronomie, Mathematik, Zoologie, Botanik, Geologie, Geographie, Sprache, praktische Philosophie, Soziologie als Moralwissenschaft und zum Schluß die Geschichte. Aufbauend auf diesen Kenntnissen, so d'Héricourt, kann den Schülerinnen schließlich die Menschheitsgeschichte als eine Geschichte des Fortschrittes vermittelt werden, als eine Geschichte der kontinuierlichen Verwirklichung der Ideale in den „sozialen Tatsachen". Bei der Erziehung des Intellektes geht es d'Héricourt vor allem um die Ausbildung von Rationalität, um das „Denkenlernen" und um den kritischen Umgang mit Erkenntnis, Wissen und Wissenschaft. Die Fähigkeit zur kritischen Analyse soll die Schülerinnen intellektuell für einen rationalen Umgang mit der sozialen und natürlichen Umwelt wappnen. Die Schülerinnen sollen lernen, die Suche nach Essenzen zu vermeiden und Verdinglichungen zu kritisieren, um nicht der „metaphysischen Krankheit", dem „heute so modischen intellektuellen Laster", zu verfallen. Denn gerade diese Denkgesten liegen den Ideologien der Ungleichheit zugrunde. Kritische Rationalität soll eine

kommende Generation von Frauen prägen, die nicht mehr gewillt ist, geschlechtsspezifische Diskriminierungen hinzunehmen.

Nach d'Héricourts Bildungsprogramm sollen die Mädchen zu „einfachen, starken, kräftigen, ernsthaften und verständigen Frauen" erzogen werden, die „gebildeter sind, als es gegenwärtig die Mehrheit der gebildeten Männer ist". Diese Frauen sollen der lebende Beweis dafür sein, „daß die Rationalität bei beiden Geschlechtern gleich ist, und daß, wenn dem so ist, diese auch sozial gleichgestellt werden müssen".[79] Dazu ist keine kompensatorische Erziehung nötig, sondern eine, die konsequent davon ausgeht, daß die individuellen Fähigkeiten der Menschen sich nicht unter Geschlechterstereotype subsumieren lassen. So hält es d'Héricourt für unhaltbar, den Mädchen in der physischen Erziehung zu verbieten, „auf die Bäume zu klettern, Gräben zu überspringen, zusammen zu kämpfen unter dem Vorwand, dies seien männliche Übungen". Geschlechterstereotypen haben in der Erziehung nichts verloren.

„Sagt nie zu Euren Kindern: ein Mädchen macht dies nicht, jenes ist nichts für einen Knaben. Welche guten Gründe könntet Ihr anführen? Der bloße Brauch überzeugt eine Rationalistin nicht."[80]

Die Schülerin, erzogen zu Rationalität und überzeugt davon, daß sie ihre individuellen Neigungen und Fähigkeiten nicht nur entwickeln darf, sondern dies im Dienste einer arbeitsteiligen Gesellschaft auch tun muß, wird sich über jedes Handlungs- und Denkverbot hinwegsetzen, das bloßer Konvention entspringt.

Jenny P. d'Héricourt und die Tradition soziologischen Denkens

D'Héricourts Denken hat keinen Eingang in die soziologische Tradition gefunden. Die Rezeption beschränkt sich auf ihren Einsatz für die Sache der Frau und der Arbeiterschaft und hat die sozialtheoretische Dimension ihres Denkens kaum wahr-

genommen. Im Gegensatz zu Comte verstand sich d'Héricourt nicht als Begründerin einer neuen wissenschaftlichen Disziplin, sondern als Denkerin, die die Lebensbedingungen ihrer Geschlechtsgenossinnen analysierte und den Kampf um eine Emanzipation der Menschheit einschließlich der Frauen theoretisch begründen wollte. Jenny P. d'Héricourt nannte ihr Werk eine „philosophische Theorie des Rechts". Proklamiertes Ziel von „La femme affranchie" war nicht, Gesellschaft zu erklären, sondern „zu beweisen, daß *die Frau dieselben Rechte hat wie der Mann*",[81] und so die aufklärerische Gleichheitsphilosophie durch eine angemessene Praxis in der Realität zu verwirklichen. 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 einer dualistischen Geschlechterordnung zu widmen. Gerade die Thematisierung des Geschlechterverhältnisses lenkte d'Héricourts Denken in genuin soziologische Bahnen innerhalb eines breiten gesellschaftstheoretischen Diskurses, der noch keine klaren Abgrenzungen aufwies, weder zur Philosophie noch zur Literatur noch zu den Naturwissenschaften. Zwar hatte Comte den Begriff *sociologie* bereits geprägt, und in den intellektuellen Kreisen von Paris unterhielt man sich über die *science sociale*,[82] aber der eine selbsternannte Soziologe machte noch keine Disziplin.

Kann Jenny P. d'Héricourt also überhaupt als Soziologin bezeichnet werden? Albion Small hat 1903 die Frage „Was ist ein Soziologe?" folgendermaßen beantwortet: „Ein Soziologe ist ein Mann, der die sozialen Tatsachen in einer spezifischen Art und Weise studiert – nämlich im Geist eines Philosophen."[83] Nun war d'Héricourt zwar eine Frau, aber eine, die die sozialen Tatsachen durchaus im Geiste der Philosophie untersuchte, und insofern war sie auch eine ‚Soziologin'. Sicher können d'Héricourts Auseinandersetzungen mit Auguste Comte und Pierre-Joseph Proudhon als frühe geschlechtersoziologische Kritik an Theorien gelesen werden, die den Vorstellungen über Genese und Organisation von Gesellschaft ei-

ne Geschlechterordnung zugrundelegten und vorgaben, diese direkt in der Natur vorgefunden und wahrheitsgetreu wiedergegeben zu haben.[84] Nicht die später vielzitierten blinden Flecken sind für das Verschwinden der Frau aus dem Gegenstand und dem Diskurs der Soziologie verantwortlich. Vielmehr ist dieses Verschwinden ein „Hinausdefinieren", eben eine „soziale Vernichtung", und als solche konstitutiv für die Grundlegung der Sozialwissenschaft und ihres Gegenstandes. Die Frau sollte auch im späteren soziologischen Denken nicht eigentlich verschwinden, sondern als das immer präsente Andere die Statik von der Dynamik unterscheiden, die Gemeinschaft von der Gesellschaft abgrenzen und die Familienlehre aus der Gesellschaftslehre herauslösen. Die Soziologie war fortan für diejenigen Phänomene und Räume zuständig, in denen die Frau abwesend war oder doch zumindest theoretisch nichts zu suchen hatte. Diese Tradition sollte von Durkheim ungebrochen aus dem frühsoziologischen Diskurs in die soziologische Disziplin überführt werden und für seine Theoretisierung von Gesellschaft ebenso konstitutiv werden, wie sie es für Comtes Soziokratie gewesen war.

Die soziologische Konstruktion der Vergangenheit seit Comte, der „ahistorische Historismus der Soziologie" (Philip Abrams),[85] hat in einer gleichsam vorsozialen Differenzierung der Geschlechter das Fundament einer Theorie der modernen Gesellschaft gesucht und auch gefunden. Diese Form von Soziologie, konzipiert als empirische Wissenschaft tendenzieller Gesetze, begab sich auf die Suche nach evolutionären Universalien und Entwicklungsstadien. Und der wichtigste Entwicklungsschritt wurde im Unterschied zwischen traditionalen und modernen Gesellschaften gesehen, deren Differenzierung und Integration fast durchgängig als zutiefst geschlechtsdifferent gedacht wurden. So beruhte Durkheims Theorie der organischen Solidarität direkt auf der funktionalen Differenzierung der Geschlechter und auf einer „Degradierung der weiblichen Physiologie" (Guenther Roth). Die Logik der evolutionären Konstruktion von Geschichte und als Evidenz gesetzte Erkenntnisse aus Medizin und Biologie machten aus der Ge-

schlechtertheorie den Kernteil der Durkheimschen Theorie der modernen Gesellschaft: „Die evolutionäre Differenzierung der Gesellschaft und das evolutionäre Defizit der weiblichen Physis rechtfertigen das Ideal der ungleichen Komplementarität."[86]

Im Gegensatz zu Jenny P. d'Héricourt haben die meisten Klassiker der Soziologie die Frauenfrage mit einer konstruierten Sozial-Physiologie beantwortet, die fatale Folgen für ganze Strategien soziologischen Denkens zeitigte. Hätte die Tradition des Faches sich aus der soziologischen Problemstellung d'Héricourts entfaltet, wären den Sozialwissenschaften diverse selbstgebastelte Mythen erspart geblieben. So aber mußten Frauen in der Profession stets von neuem mit Hilfe empirischer Studien zum Beispiel die Normalität der Erwerbstätigkeit von Frauen und insbesondere von Müttern nachweisen. Und zwar mit wachsender Vorsicht in einer Zeit, als die Leitidee von der funktionalen Überlegenheit des männlichen Alleinernährer-Modells mit seinen spezialisierten Geschlechterrollen die Debatten in der Familiensoziologie beherrschte.[87] In den langen fünfziger Jahren mußten begabte Soziologinnen wie Viola Klein sich selbst und die Problematik weiblicher Modernität unter Zahlenbergen verstecken.[88] Diese soziologische Landschaft änderte sich erst ab den späten sechziger Jahren, als im Gefolge der neuen Frauenbewegung auch andere Fragen auftauchten und andere Themen wieder möglich wurden.

Eines dieser Themen ist das Problem der Integration in differenzierten Gesellschaften, ohne daß den Frauen vom Schreibtisch und von den Rednerpulten aus die prästabilisierte Funktion zugewiesen würde, die Gesellschaft mit dem nötigen moralischen und sozialen Kitt zu versorgen. D'Héricourts soziologische Fragmente können als Vorschläge zur Erfassung dieses Problems gelesen werden. Sie hat gegen eine Konzeptualisierung von Gesellschaft als rein männliche angeschrieben und eine theoretische Interpretation moderner Vergesellschaftungsprozesse vorgelegt, die nicht an der Geschlechtergrenze Halt macht. Sie hat es abgelehnt, auf eine naturalisierte Geschlechterordnung zurückzugreifen, um Integration in arbeits-

teiligen Gesellschaften zu konzipieren: Kein Individuum soll seine Individualität einer geschlechtsspezifischen Typisierung opfern müssen, und keine Gesellschaft darf ihrerseits auf solche Opfer angewiesen sein. Sozialer Zusammenhalt muß so gedacht und institutionalisiert werden, daß er in einer „Gesellschaft der Individuen" (Norbert Elias)[89] möglich ist. Darin liegt d'Héricourts klassischer Beitrag zum soziologischen Denken, der zugleich ein klassischer Beitrag zum feministischen Denken ist. Indem sie die Forderung nach rechtlicher und sozialer Gleichstellung der Frauen nicht nur gleichheitsphilosophisch, sondern auch sozialtheoretisch begründete, konnte sie Gleichstellung als ethisches Gebot *und* als soziale Notwendigkeit postulieren. Jenny P. d'Héricourt erweiterte den auf die Gleichheitsphilosophie bezogenen feministischen Diskurs um eine soziologische Dimension, löste den soziologischen Diskurs aus den Begrenzungen einer ordnungspolitischen Geschlechterhierarchie und forderte auch für die Frauen die Verwirklichung der Prinzipien von 1789.

Jenny P. d'Héricourt (1809–1875)
Weibliche Modernität und die Prinzipien von 1789

von Caroline Arni und Claudia Honegger

* Wir danken Ursula Käser für die kompetente Unterstützung bei der Übersetzung der französischen Zitate.

1 Vgl. Habermas, Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie, S. 220.
2 Vgl. Sombart, Ursprünge, S. 87.
3 De Staël, Considérations.
4 Lettres inédites, S. 245. Vgl. zu Comte: Kofman, Aberrations, und vor allem Pickering, Auguste Comte. An Intellectual Biography.
5 John Stuart Mill/Harriet Taylor Mill, The Subjection of Women, dt.: Die Hörigkeit der Frau.
6 Vgl. von Hippel, Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber.
7 D'Héricourt, Le Catéchisme Positiviste, S. 47.
8 Lepenies, Drei Kulturen, S. 34.
9 Die Rekonstruktion der Biographie d'Héricourts bleibt auf wenige Dokumente verwiesen. Die meisten Informationen stammen aus einem wahrscheinlich verschleiert autobiographischen Text, der 1896 in einer amerikanischen Frauenzeitschrift publiziert wurde. Dieser Text liegt in der von Karen Offen edierten originalen englischen Version und in einer französischen Übersetzung vor. Vgl. Offen, Nineteenth-Century Feminist, und Offen, Qui est Jenny P. d'Héricourt? Die biographischen Daten wurden von der Editorin verifiziert und ergänzt. Wenige zusätzliche biographische Informationen finden sich in der Studie von Anteghini, Socialismo e feminismo. Ein weiterer italienischer Autor hat sich der Person d'Héricourts als Initiatorin der italienischen Frauenbewegung gewidmet: Montalbetti, Alle origini del movimento. Zumindest erwähnt wird d'Héricourt in verschiedenenWerken zur Geschichte des europäischen und insbesondere des französischen Feminismus, vgl. Albistur/Armogathe, Histoire du féminisme français; Devance, Femme, famille, travail et morale sexuelle; Evans, The Feminists; Moses, French Feminism in the Nineteenth Century; Käppeli, Die feministische Szene; Rendall, The Origins of Modern Feminism; Robertson, An Experience of Woman. Abseits der biographischen Eckdaten bleibt indes vieles unbekannt. Es sind – soweit bislang bekannt ist – kein Nachlaß, keine Manuskripte und Korrespondenzen d'Héricourts erhalten geblieben, die weitere Nachforschungen ermöglichen würden.
10 D'Héricourt nach Offen, Nineteenth-Century Feminist, S. 152.
11 Jeanne-Marie, Discours au club de l'Emancipation des Peuples.

12 D'Héricourt nach Offen, Nineteenth-Century Feminist, S. 156.
13 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 7. Sie bezeichnet sich dort auch als „élève des doctrines résumées par notre glorieuse Révolution".
14 D'Héricourt, La femme, Bd. 1, S. 25. Alle Hervorhebungen werden hier und im Folgenden originalgetreu wiedergegeben.
15 Victor Hugo zit. nach Albistur/Armogathe, Histoire du féminisme français, S. 257.
16 Im selben Jahr wies Le populaire 4000 AbonnentInnen auf, war also überaus weit verbreitet. Vgl. Albistur/Armogathe, Histoire du féminisme français, S. 278. Zur persönlichen Bekanntschaft d'Héricourts mit Cabet und zu ihrer Mitarbeit in „Le populaire" vgl. Johnson, Utopian Communism in France, S. 84.
17 Zur Geschichte der feministischen Presse in Frankreich vgl. Adler, À l'aube du féminisme. Ob d'Héricourt mit der Frühfeministin Jeanne-Marie identisch sei, ist umstritten. Wir nehmen dies jedoch mit Offen vorläufig an.
18 Die Revue philosophique et religieuse (RPR) erschien von 1855 bis 1858. D'Héricourt publizierte außerdem in verschiedenen europäischen Ländern.
19 Vgl. RPR, 8, août 1857, S. 16–34 und RPR, 9, décembre 1857, S. 27–45.
20 In diesen Band integrierte d'Héricourt einige Artikel aus der „Revue philosophique et religieuse", die sie neu bearbeitete, erweiterte und kommentierte.
21 Le droit des femmes 13, 3. 7. 1869, S. 3 und 37, 8. 1. 1870, S. 1f. D'Héricourt dürfte zu diesem Zeitpunkt in der amerikanischen Frauenbewegung bereits bekannt gewesen sein, denn „La femme affranchie" war 1860 in den USA publiziert worden. Laut d'Héricourt war diesem Buch im Ausland weit mehr Aufmerksamkeit beschieden als in Frankreich. Vgl. Le droit des femmes, 7, 22. 5. 1869.
22 Lepenies, Drei Kulturen.
23 Zu Balzac im Zusammenhang mit der Konkurrenz zwischen Sozialwissenschaft und Literatur vgl. Lepenies, Krieg der Wissenschaften und der Literatur, S. 61–79.
24 D'Héricourt, La femme, Bd. 1, S. 8f.
25 D'Héricourt, La femme, Bd. 1, S. 223.
26 L'Amour (1859) und La Femme (1860). Zu d'Héricourts Kritik vgl.: La femme, Bd.1, S. 91–109.
27 Lettres inédites, S. 32.
28 Vgl. Honegger, Die Ordnung der Geschlechter; McLaren, A Prehistory of the Social Sciences; Haines, The Inter-Relations between Social, Biological, and Medical Thought; Canguilhem, Auguste Comtes Philosophie der Biologie; Vernon, The Political Self.
29 RPR 3, décembre 1855, S. 60f.
30 RPR 3, décembre 1855, S. 60f.
31 Lettres inédites, S. 245.

32 Comte, Soziologie, S. 391–452.
33 D'Héricourt, La femme, Bd. 1, S. 121.
34 Proudhon war nicht nur einer der wichtigsten Theoretiker der französischen Arbeiterbewegung, sondern darüber hinaus ein Theoretiker der Gesellschaft, der auf die französische Soziologie keinen geringen Einfluß ausüben sollte. Vgl. Ansart, Die Soziologie Pierre-Joseph Proudhons, und Bouglé, La sociologie de Proudhon.
35 Proudhon, Lettre à Madame J. P. d'Héricourt.
36 D'Héricourt, La femme, Bd. 1, S. 162.
37 D'Héricourt, La femme, Bd. 1, S. 94.
38 D'Héricourt, La femme, Bd. 1, S. 156.
39 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 45.
40 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 102.
41 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, 103–118.
42 Dies ist ein Seitenhieb auf Comtes „feminine Utopie" der technisch ermöglichten asexuellen Fortpflanzung, wodurch dann die Reproduktion allein den Frauen obliegen würde.
43 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 123.
44 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 122.
45 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 253.
46 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 250f.
47 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 14.
48 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 125f.
49 Lepenies, Drei Kulturen, S. 48.
50 RPR 3, décembre 1855, S. 59.
51 RPR 3, décembre 1855, S. 57.
52 Müller/Schmid, Arbeitsteilung, Solidarität und Moral, S. 481.
53 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 238.
54 Durkheim, Arbeitsteilung, S. 183.
55 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 253.
56 Durkheim, Arbeitsteilung, S. 108–110.
57 RPR 4, mai 1856, S. 221.
58 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 26.
59 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 14f.
60 Vgl. Luhmann, Arbeitsteilung und Moral, S. 31.
61 Vgl. Lehmann, Durkheim's Women, S. 161. Durkheims Geschlechtertheorie muß als zentraler Bestandteil seiner allgemeinen Gesellschaftstheorie begriffen werden, vgl. auch Roth, Durkheim und die Prinzipien von 1789, S. 169.
62 Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, S. 119.
63 Vgl. auch Durkheim, Physik der Sitten und des Rechts.
64 D'Héricourt, La femme, Bd. 1, S. 7.
65 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 273.
66 Zu diesen Grundrechten vgl. d'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 23–25.
67 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 189.

68 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 64f.
69 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 63.
70 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 185.
71 So aber der Vorwurf des „class bias" von Moses, vgl. Moses, French Feminism, S. 172.
72 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 46.
73 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 85.
74 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 28.
75 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 189.
76 Zur Pädagogik d'Héricourts vgl. La femme, Bd. 2, S. 223–270.
77 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 223.
78 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 244.
79 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 263.
80 D'Héricourt, La femme, Bd. 2, S. 229.
81 D'Héricourt, La femme, Bd. 1, S. 5.
82 Juliette Adam berichtet in ihrer Autobiographie ausführlich über den Kreis um die „Revue philosophique et religieuse", zu dessen zentralen Gesprächsthemen die Philosophie und die „science sociale" gehört hätten. Vgl. Adam, Armes littéraires et politiques, S. 31.
83 Small, What is a Sociologist?, wiederabgedruckt in Tiryakian, Phenomenon of Sociology, S. 17.
84 Zur Verknüpfung von Gesellschaftsorganisation und Geschlechterordnung in der soziologischen Theorie vgl. Sydie, Natural Women, Cultured Men; Sydie, Sex and the Sociological Fathers.
85 Abrams, Bild der Vergangenheit.
86 Roth, Durkheim und die Prinzipien von 1789, S. 184.
87 Parsons/Bales, Family Socialization.
88 Die berühmteste Untersuchung war „Women's Two Roles" von Myrdal/Klein aus dem Jahre 1956. Vgl. auch Klein, Working Wives; Klein, Britain's Married Women Workers; aber auch die gründliche Studie von Pfeil wäre hier zu nennen: Pfeil, Die Berufstätigkeit von Müttern.
89 Elias, Gesellschaft der Individuen.