

V.

Die Arbeitsleistung der Frauen darf nicht geringer bewertet werden als die der Männer.

Ergänzung bestehender Grundrechte

zu Art. 5 (2) – Meinungsfreiheit

Neben der persönlichen Ehre muß auch die Würde von Frauen – als bisher diskriminierte Gruppe – geschützt werden.

zu Art. 7 – Schulwesen

Abbau der Geschlechtsrollen-Fixierung ist Aufgabe der öffentlichen Erziehung.

zu Art. 16 – Asylrecht

Frauen, die wegen ihres Geschlechts verfolgt werden, genießen Asylrecht.

zu Art. 6 – Ehe und Familie

Der Schutz von "Ehe und Familie" wird ersetzt durch Ziff. III.

Die Verfassung wird in einer Sprache formuliert, die deutlich macht, daß das Volk aus Männern und Frauen besteht.

April 1990

Friederike Hassauer

Weiblichkeit – der blinde Fleck der Menschenrechte?*

1. Das Szenario

Seit der Geburtsstunde der Menschenrechte ist der Zugang von Frauen zu diesen aufgeklärten Rechten für alle Menschen prekär. Seit der Geburtsstunde der Menschenrechte ist die Anwesenheit von Frauen im neuen Raum der Menschheit ungesichert, ist ihre Heimat im Pantheon des Universalen, ist ihr Wohnrecht in der großen Architektur der neuen Anthropologie fragwürdig.

Warum?

»Weibliche Menschen sind keine Menschen.« – Nein, so wohl nicht. »Weibliche Menschen sind keine richtigen Menschen.« Oder: »Sie sind bessere Menschen.« – »Sie sind schlechtere Menschen.« Oder: Sie sind »natürlichere Menschen«. Jedenfalls sind sie »andere Menschen«. Irgendwie gleich, aber dennoch ist der weibliche Mensch weniger Mensch als *der* Mensch. Und *der Mensch* ist der Mann. Kein Wunder, daß der Zugang dieser so eigentümlichen Wesen, dieser abgegrenzten, ausgegrenzten, definitionsbedür-

ftigen, abweichenden, kurz ›anderen‹ Wesen zu den *Menschenrechten* prekär ist. Das sind einige der Lektionen, die die Aufklärung uns – manchmal lauthals, viel öfter aber stillschweigend – zu verstehen gibt.

Ist die Frau ein Mensch? Das ist der blinde Fleck, der die Menschen-Rechte zu Männer-Rechten entstellt hat. Fällt die Frau unter die kategoriale Ausstattung dieses neuen Menschen? Hat sie teil am Mehrwert dieses pathetischen Entwurfs, dieser Utopie? Bekommt sie die Dignität zugesprochen, die Rechtswürdigkeit und die Rechtsfähigkeit, um *Mensch* zu sein ›wie die anderen auch‹?¹

2. Egalität oder Differenz? Die erste Antwort: Egalität!

Die Aufklärung hätte die Wahl gehabt, und auch die Verfasser der Menschenrechte hätten die Wahl haben können: Egalität oder Differenz.

* Diesen Artikel entnahmen wir mit freundlicher Genehmigung der Verfasserin dem Band *Differenz und Gleichheit – Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*. Ute Gerhard, Mechthild Jansen, Andrea Maihofer, Pia Schmid, Irmgard Schultz (Hrsg.), Frankfurt (Ulrike Helmer Vlg.) 1990.
Übersetzung der französischen Texte: Friederike Hassauer

1 Zur aufklärerischen Vorgeschichte der Situation der Frauen in der Revolution z.B. Abensour 1921 und 1923, Albistur/Armogathe 1977, Baader 1980, Baxmann 1983, Bennent 1985, Hoffmann 1977, Steinbrügge 1987.
Zu Rekonstruktion und Kontext der hier skizzierten Problemstellung ausführlicher: Hassauer 1983, Hassauer/Reos 1986, Hassauer 1988.

Zwei Strömungen gab es. Es gab die egalitären Szenarios eines d'Alembert oder eines Condorcet. Beide, der Mitverfasser und Mitherausgeber der großen »Encyclopédie« und der Politiker, beide stehen in der Tradition der egalitären Frauenbildung, wie sie seit dem XVII. Jahrhundert Poullain de la Barre repräsentierte. »Die Vernunft hat kein Geschlecht« (Poullain de la Barre 1673, S. 59): das war die Richtschnur jener rationalistischen Philosophie, die kühl den Geist vermaß und auf die Körper nicht sehen mochte, die unvoreingenommen und affektfrei das menschliche Gehirn auf seine Vernunftfähigkeit prüfte und, kühl und unpopulär, beim weiblichen keinen Unterschied zu entdecken vermochte.

Also argumentierte Condorcet, der Jakobiner-Marquis, der »ami des femmes«, der feministische Philosoph der Revolution, als er in seiner Denkschrift »Sur l'admission des femmes au droit de cité« 1790 das aktive und passive Wahlrecht, das Bürgerrecht für die Frau forderte:

»Haben nicht ... Philosophen und Gesetzgeber das Prinzip der Gleichheit der Rechte verletzt, wenn sie in aller Ruhe die Hälfte des Menschengeschlechts der Mitwirkung am Zustandekommen der Gesetze berauben, indem sie die Frauen vom Bürgerrecht ausschließen? (Condorcet 1847, S. 121) ... Die Rechte der Männer resultieren ausschließlich daraus, daß sie mit Empfindung begabte Wesen sind (»êtres sensibles«), fähig, sich moralische Ideen anzueignen und über diese Ideen vernünftig nachzudenken (»raisonner«). Da nun die Frauen dieselben Eigenschaften besitzen, haben sie mit Notwendigkeit dieselben Rechte. Entweder hat kein Individuum der menschlichen Spezies wahrhafte Rechte, oder alle haben dieselben. Und der, der gegen das Recht eines anderen stimmt, welcher Religion, Hautfarbe oder welchen Geschlechts dieser auch sei, der hat von jenem Augenblick an seinen eigenen Rechten abgeschworen. (Condorcet 1847, S. 122) ... Es ist doch höchst eigenartig, daß man in vielen Ländern die Frauen als unfähig zur Übernahme jeglicher politischer Funktion ansieht, sie aber des Königtums für würdig hält; daß in Frankreich eine Frau wohl Regentin sein kann, bis 1776 nicht aber selbständige Modehändlerin (Condorcet 1847, S. 130).«

Im philosophischen Diskurs seiner Denkschriften markieren Condorcets Forderungen »den Rechtsanspruch der Frauen an politischem Wahl- und Vertretungsrecht erstmals in der Öffentlichkeit« (Opitz 1985, S. 300) – aus dem politischen, dem konstitutionellen Diskurs seiner Anträge an die Assemblée Nationale sind die Frauenrechte dagegen spurlos verschwunden. Frauenrechte sind politisch nicht mehrheitsfähig – Menschenrechte werden verabschiedet.

Die Egalitätsdebatte war literarisch, philosophisch, juristisch und politisch zum Scheitern verurteilt. Unter Männern wie unter Frauen war sie eine

minoritäre Position, die durch die französische Revolution und das Fallbeil über den Frauenrechten nur erneut als Minderheit festgeschrieben wurde.

Egalität oder Differenz?

Erfolg hatten die anderen. Diejenigen, die die Menschenrechte im Nebel des Universalen ließen. Die, die gleichzeitig stillschweigend oder lauthals »Differenz« der Geschlechter proklamierten. Die, die das zweite Geschlecht als »anders als« definierten und so der Abschiebung der Frauen aus dem Raum der Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit die Wege bahnten.

Menschenrechte für alle Menschen?

Olympe de Gouges sieht sich 1791 vor die Notwendigkeit gestellt, die Menschenrechtserklärung der Revolution – »les Droits de l'Homme et du Citoyen« – als Erklärung der Frauenrechte – »les Droits de la Femme et de la Citoyenne« umzuformulieren (S. 53). Explizit wird dabei an jeder Stelle das Prädikat »homme« (Mensch, Mann) durch die Prädikate »femme« (Frau) oder »femme et homme« (Frau und Mann) ersetzt. Formuliert Artikel I. der Menschenrechtserklärung in Replik auf den Beginn von Rousseaus »Contrat Social« mit seinem »Der Mensch (*l'homme*) ist frei geboren und doch überall in Ketten gelegt« (Rousseau 1966, S. 351) noch:

»Die Menschen (les hommes) sind frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es« (S. 53), schreibt Olympe de Gouges:

»Die Frau ist frei geboren und bleibt dem Manne an Rechten gleich.« (S. 53)

Oder sie ersetzt die »natürlichen und unantastbaren Rechte des Menschen« durch die »natürlichen und unantastbaren Rechte der Frau und des Mannes« (S. 53).

Damit ist die Hoffnung auf die Möglichkeiten von Diskursen, die im Namen des »Menschen« generalisieren, für diskreditiert erklärt und ihre Praxis zugunsten der partikularisierenden Diskurse über Frauen und Männer aufgegeben.²

Menschenrechte hätten kein Geschlecht?

Menschenrechte müssen, das ist das Fazit von Olympe de Gouges, stets zwei Geschlechter haben. Denn wenn sie keines haben, haben sie nur eins – das männliche. Allgemein und universal können diese »Menschen«-Rechte weder bleiben, noch können sie

2 Zur rechtsphilosophischen und rechtshistorischen Erweiterung und Korrektur dieser und der folgenden (bes. S. 331 f.) terminologischen Beschreibung des Verhältnisses von »universalistischen«/»generalisierenden«/»politischen« Diskursen im Gegensatz zu »partikularisierenden« und »geschlechtsspezifischen« Diskursen vgl. U. Gerhards Lektüre der »Déclaration« Olympe de Gouges' als »Dokument, das der männlichen Verengung des Gleichheitsbegriffs systematisch entgegentritt« (U. Gerhard 1987, S. 131, bes. S. 138 ff.). Ebenso Gerhard 1989, sowie Maihofer 1988 und 1989.

Glaubwürdigkeit beanspruchen. Sie müssen vielmehr als Männer-Rechte und Frauen-Rechte egalitär mit Geschlechtsspezifität ausgestattet werden: ›genderized‹/›droits sexués‹ (Irigaray).

Schon 1791 also war der ›blinde Fleck‹ in aller Eindeutigkeit benannt, bezeichnet. Schon 1791 hätte das Licht der Aufklärung seinen Schlagschatten hier nicht werfen *müssen*. An der Existenz dieses ›blind gehaltenen Flecks‹ hat sich bis heute nichts geändert. Aber wir wissen inzwischen: Auch die Desillusion ist schon 200 Jahre alt; auch die Erkenntnis über den Verlust der moralischen Unschuld und die Erkenntnis über den Verlust des ethischen Kredits dieser vorgeblichen ›Menschen‹-Rechte, auch diese Erkenntnis ist schon 200 Jahre alt.

3. *Egalität oder Differenz? Die andere Antwort: Differenz!*

Wer hatte Erfolg? War populär bei Männern und Frauen? Wurde ›Freund des Volkes‹, ›ami du peuple‹ genannt? Wurde gelesen, gekauft, geliebt?

Erfolgreich waren die anderen. Die Nicht-Egalitären. Die Differenz-Praktiker: Rousseau vorneweg.

Wie inszeniert er die Differenz von Männlichkeit und Weiblichkeit? Zugunsten eines Ganzheitsideals, eines Authentizitäts-Ideals und Natürlichkeitsideals lehnt Rousseau zwei Bestimmungen des Menschen ab: sowohl die ständische Differenzierung des Subjekts in der Feudalgesellschaft wie auch die funktionale Differenzierung in der bürgerlichen Gesellschaft. Als einzige natürliche Funktionsdifferenzierung bleibt lediglich die Rollentrennung zwischen Mann und Frau akzeptiert (Link-Heer 1986, S. 147 f.):

»Was uns von den Männern trennt, ist die Natur selbst, die uns unterschiedliche Aufgaben vorschreibt«,

heißt es in der »Nouvelle Héloïse« (Rousseau 1984, S. 501).

Die weibliche Natur ist für Rousseau – so die Rekonstruktion von Lieselotte Steinbrügge (1987) – ›natürlicher‹ als die männliche (S. 96). Das trifft zu, wenn sie, wie im »Emile«, phylogenetisch das goldene Zeitalter gegenüber depravierter Zivilisation rettet (S. 91). Dazu muß Sophie in relativer Unwissenheit gehalten und ihre zivilisatorische Wildheit eingedämmt werden (S. 82 f.). Daß weibliche Natur ›natürlicher‹ ist als männliche, trifft auch dann zu, wenn in der »Nouvelle Héloïse« scheinbar weniger zwischen weiblicher und männlicher Tugend differenziert wird – Wolmar verkörpert zwar auch Tugenden, die im »Emile« noch Sophie zieren; aber Julie kann die Voraussetzungen zur Tugend nicht selbst schaffen: Wolmar muß ihr ihren Ort zuweisen (S. 92, 96).

Das Echo? Erfolg, Erfolg!

Rousseaus Heroisierung der weiblichen Fähigkeiten trägt ihm das Lob von Madame de Staël ein (Staël 1979, S. 25 f.):

»Sein Werk ist für die Frauen bestimmt, für sie ist es geschaffen.«

Und analog die Goncourts:

»Was Voltaire dem Geist des Mannes im 18. Jahrhundert bedeutet, das ist Rousseau für die Seele der Frau. Er emanzipiert und erneuert sie.« (Link-Heer 1986, S. 140)

Rousseaus Apotheose der Frau, der Heroine der bürgerlichen Familie, stellt eine Idealisierung und Glorifizierung in einem sorgsam begrenzten Binnenumfeld dar. Und wie sieht der Rahmen dieser Enklave aus?

Drei Beispiele:

1.

Die Relationierung der komplementären Fähigkeiten von Mann und Frau – verschieden, aber angeblich egalitär von einander abhängig – läuft im »Emile« über den klassischen ›grand récit‹ der Legitimation von Herrschaft: die Fabel vom Bauch und von den Gliedern (Bogumil 1974, S. 38 f.).

2.

Gegenüber dem »lebenslänglichen Weibchen« gilt: »le mâle n'est mâle qu'en certains instants«: Frau und Mann haben also eine unterschiedlich differenzierte und extendierte Geschlechtsnatur (Baader 1988, S. 18; Baader 1986, S. 217).

3.

Im »Contrat social« gibt es keine ›citoyenne‹: für die Frau ist die Mutterschaft Substitut des Staatsbürgertums (Baader 1988, S. 17; Baader 1986, S. 212).

Die damalige Faszination muß vor allem in der ganz neuen privaten Autorität des genuin weiblichen Gefühlsraisonnements, in der neuen Dignität des ›moralischen Geschlechts‹ gelegen haben, während die rationalistische Egalitätsdebatte um den öffentlichen Verstandesgebrauch der Frau ihre Weiblichkeit zu opfern schien (Steinbrügge 1987, S. 68, S. 105; Link-Heer 1986, S. 141). Die neue weibliche Autorität und Dignität der ›natürlichen‹ Frau bezieht ihre Überhöhung aus der Beschränkung: kein anderes Thema als Tugend und keine andere Öffentlichkeit als den familiären Privatraum darf diese weibliche Lehrbefugnis umfassen. Ihr entgegengesetzt ist die weibliche Salonkultur der literarischen Öffentlichkeit in Paris.

Madame Geoffrin, Madame Helvétius, Madame Necker, Julie de l'Espinasse – Frauen wie sie sind in der literarischen und politischen Öffentlichkeit, so Niklas Luhmann, längst zu »Karrierestationen« für Männer geworden (Luhmann 1980, S. 99). Alles, was sie an »sens«, »raison« und »instruction« besitzen, mag sie für den Blick eines Rousseau zwar schätzenswert machen – aber eben nicht als Frauen, sondern als Männer:

»Wenn sie mir in allem, was *ihr* Geschlecht kennzeichnet – das sie im übrigen entstellt haben – mißfallen, so schätze ich sie doch wegen der Bezüge zu *unserem* Geschlecht, die *uns* Ehre machen; und ich meine, sie wären hundertmal eher *Männer von Verdienst* denn *liebenswerte Frauen*.« (Rousseau 1984, S. 278)

Das ist er: der philosophisch-anthropologische Ausschluß der Frauen aus den Institutionen der bürgerlichen Öffentlichkeit, über die diese bürgerliche Gesellschaft sich und ihre autonomen Voll-Subjekte gerade definiert.

Der Ausschluß aus dem literarischen und dem politischen Leben, aus der Rechtsfähigkeit und der Rechtswürdigkeit, freies und gleiches Mitglied dieser Republik und Demokratie zu sein.

4. *Egalität oder Differenz?*

Theoretisch und moralisch: Egalität!

Praktisch und politisch: Differenz!

Und was sagt die große Encyclopédie, das neue Archiv und Inventar des menschlichen Wissens, kritisch geprüft für die neue Gesellschaft in diesem gigantischen Unternehmen der Aufklärung, das große Repertorium des Wissens auch vom Menschen, von Mann und Frau, die Matrix des Universums der Diskurse der neuen »science de l'homme«: Was sagt die Encyclopédie?

Sie steht zwischen den Polen. Diese Encyclopédie hält als Potential noch offen, als Horizont von Möglichkeiten noch präsent, was im Repertoire der Positionen längst vereindeutigt ist. Sie versammelt all diese Diskurse im Forum – wer geht als Sieger daraus hervor?

Auf der einen Seite heißt es: »Der Verstand kennt kein Geschlecht« – die cartesianische Übung der Frühaufklärung, die mit Poullain de la Barre eine naturrechtlich begründete Egalität der Geschlechter etabliert (Baxmann 1983).

Auf der anderen Seite die rousseauistische Zurechtweisung der Frau »made for man's delight« (Wexler 1976), verbunden mit dem Verdikt über die gelehrte Frau (Steinbrügge 1987; Bennent 1985).

Die Encyclopédie ist der Brennspegel einer Diskussion, die hinter der juristischen Kodifizierung von Frauenbildung, hinter der Frage nach politischen Funktionen für Frauen, hinter der Debatte über das Eherecht die anthropologischen Prämissen neu sortiert.

Olympe de Gouges wird sich die schwankende Egalität dieses Eherechts vornehmen, über das es in der Encyclopédie heißt:

»Ob auch Mann und Frau im Grunde dieselben Interessen in ihrer Gemeinschaft teilen, so ist es doch unverzichtbar, daß die Befehlsgewalt entweder dem einen oder dem anderen eigne. Nun gestehen das positive Recht der zivilisierten Nationen, die Gesetze und die Sitten Europas diese Autorität einstimmig und definitiv dem Manne zu, als demjenigen, der mit größerer Geistes- und Körperkraft ausgestattet ist, der mehr zum Gemeinwohl beiträgt ..., derart, daß die Frau mit Notwendigkeit ihrem Gatten untertan sein muß und seinen Befehlen in allen häuslichen Dingen zu gehorchen hat. Dahin geht das Empfinden der klassischen wie auch der modernen Rechtsgelehrten, und ebenso die formelle Entscheidung der Gesetzgeber.« (Encyclopédie 1765, Sp. 471)

Das positive Recht spricht, durch Tradition, Anciennität und Auctoritas legitimiert. Diese Position wird nun von der Basis des Naturrechts im Namen der Menschlichkeit aus den Angeln gehoben:

»... es sollen doch die Gründe, die wir für die eheliche Befehlsgewalt anführten, nicht ohne Erwiderung bleiben, indem wir als Menschen sprechen; und der Charakter dieses Werkes (sc. der Encyclopédie) erlaubt es uns, dies kühn zu sagen.« (ebd.)

Menschenrechte?

Der kritische Diskurs emphatischer Menschlichkeit steht unter Druck, steht unter Legitimationszwang gegen den Machtdiskurs des positiven Rechts. Erst der Kontext der Encyclopédie und ihr Anspruch auf Revision von Wissen legitimiert das »gewagte« Gegenargument, das auf der natürlichen Gleichheit der Menschen insistiert:

»Es scheint zunächst, daß es 1. schwierig sei, nachzuweisen, daß die Befehlsgewalt des Ehemannes

von der Natur herrühre; denn dieses Prinzip läuft der natürlichen Gleichheit der Menschen zuwider; und daraus allein, daß einer geeignet ist zum Befehlen, folgt noch nicht, daß er auch tatsächlich das Recht dazu habe. 2. hat der Mann durchaus nicht immer die größere Kraft des Körpers, des Geistes, der Weisheit und der guten Lebensführung als die Frau.« (ebd.)

Dieses Argument verfolgt vorsichtig eine deskriptive, naturrechtlich begründete Anthropologie im Gegensatz zu der etablierten, für das positive Recht formulierten normativen Anthropologie, in der die Überlegenheit des Mannes auf traditionsverbürgte Ungleichheit gegründet ist.

Entscheidend wird nun das Verhältnis der beiden konfligierenden Diskurse. Im epistemologischen Repertoire der Aufklärung hat die Naturrechtsargumentation die höhere, weil moralische Legitimität; das positive Recht ist nur durch Anciennität, damit schwächer, legitimiert. Aber hier verfolgt die Encyclopédie in der Relationierung der beiden Diskurse nicht etwa die Leitlinie größerer oder geringerer sittlicher Rechtfertigung, sondern ist ihrerseits wieder einer ›positiven‹, das heißt: ›real existierenden‹ Instanz unterstellt: dem Kompromiß von Regel und Ausnahme:

»... denn gewöhnlich sind die Männer fähiger als die Frauen, um die häuslichen Geschäfte zu führen. Es ist sehr vernünftig, als allgemeine Regel festzusetzen, daß die Stimme des Mannes den Vorrang habe, solange beide Parteien keinen anderslautenden gemeinsamen Beschluß gefaßt haben; denn das allgemeine Gesetz entstammt der Institution des Menschen und nicht dem Naturrecht.« (ebd.)

Menschenrechte?

Welche Startchancen hätte denn überhaupt ein solcher anderer, naturrechtlich begründeter Beschluß?

»Wenn aber eine Frau das Gegenteil dessen vereinbart, was das Gesetz besagt – in der Überzeugung, daß sie ein besseres Urteil und eine bessere Lebensführung habe, oder wenn sie weiß, daß sie ein größeres Vermögen besitzt oder höheren Standes ist als der Mann, der ihren Gatten darstellt – wenn diese Frau also das Gegenteil dessen vereinbart, was das Gesetz besagt, und dies mit Zustimmung ihres Gatten: muß sie dann nicht, kraft des Naturgesetzes, dieselbe Macht haben wie ihr Ehemann kraft des fürstlichen Gesetzes? Der Fall einer Königin, die ... einen Fürsten unter ihrem Rang heiratet – oder, wenn man will, einen ihrer Untertanen, genügt, um zu zeigen, daß die Befehlsgewalt einer Frau über ihren Mann, selbst im Bereich der Führung der Familie, nichts Unvereinbares hat mit der Natur der ehelichen Gemeinschaft.« (ebd.)

Mögliche Egalitätsmodelle werden hier permanenten Limitierungen unterzogen und auf der Basis ständischer Überlegenheit der Frau in *traditionelle Superioritätsdiskurse* gewendet (Hypergamie). Neue

Argumentationspotentiale werden so selbst im Diskussionsraum der kritischen enzyklopädischen Wissensrevue marginalisiert.

Menschenrechte? Nur in Ausnahmefällen also. Nur, wenn die Frau »ein größeres Vermögen besitzt oder höheren Standes ist als der Mann« – nur dann gilt dieses neue, unsicher und vorsichtig auftretende Naturrecht. Nur als Ausnahme wird diese prekäre neue Egalität im Raum theoretischer und moralischer Reflexion zögernd und behutsam erwogen – die Regel in Praxis und Politik ist dagegen die alte Differenz.

Muß aber nicht alles anders werden, wenn die Revolution die Regeln neu schreibt? Wenn die Revolution dieses Naturrecht, die alte Ausnahme, zur neuen Regel macht und nun alle und jederzeit und ohne Einschränkung »als Menschen sprechen«, wie die Encyclopédie schrieb?

5. *Das Ende der Menschenrechte: Frauenrechte und Männerrechte*

Nach drei Jahren Erfahrung mit den neuen Menschen- und Bürgerrechten glaubt Olympe de Gouges nicht mehr an deren Versprechen von Universalität. Freiheit und Gleichheit für wirklich alle Menschen, für die Schwestern wie für die Brüder? Dann muß über Frauenrechte und Männerrechte, über Bürgerinnenrechte und Bürgerrechte geredet werden.³

Wie?

Drei Argumentations- und Diskursstrategien markieren die Positionen der Frauenrechtserklärung Olympe de Gouges': die Forderung nach radikaler geschlechtsspezifischer Symmetrie (I) steht vor dem Rahmen einer genetisch begründeten und machtpolitisch präsenten Asymmetrie, an und gegen die nur ein Appell gerichtet werden kann (II) und aus der nur radikale, kompensatorisch asymmetrische Partialforderungen zugunsten der Frauen einen möglichen Ausweg weisen (III).

I Symmetrie

Die programmatische und augenfälligste Diskursstrategie, mit der die Frauenrechtserklärung die Menschenrechtserklärung als Männerrechtserklärung decouvriert, besteht in der diskursiven Umsetzung der Egalitätsforderung in eine symmetrische Ersetzung der Prädikate ›homme‹ durch ›femme‹ oder ›hommes‹ durch ›femmes‹ oder in der symmetrischen geschlechtsspezifischen Explizierung von Generalbegriffen wie ›citoyen‹, ›constitution‹ etc. So wird aus »la nation« (in Art. III.) »die Nation, die nichts anderes darstellt als die Versammlung von

3 Zur Situation der Frauen in der Französischen Revolution z.B. Baader 1988a, Baxmann 1989, Bei 1981, Duhet 1971, Geitner 1985, Kestenholz 1988, Lacour 1900, Lairtullier 1840, Michet 1845, Petersen 1987.

Frau und Mann«; aus »tous les citoyens« wird (in Art. IV.) »alle Bürgerinnen und Bürger«, ebenso wird »jedermann/alle« zu »alle Bürgerinnen und Bürger« (Art. XVIII.); die »gemeinsame« Steuerleistung wird zu der »von Mann und Frau« (Art. XV.); »la société« wird zur »Masse der Frauen, die durch die Steuerleistung mit der der Männer verbunden ist«.

Diese Strategie fixiert die »Hypocrisie« der Aufklärung (Koselleck 1973), die Scheinheiligkeit eines generalisierenden Diskurses, dessen Generalisierungsanspruch Prätention ist und dessen Versprechen faktisch nur im Mann realisiert werden. De-Generalisierung durch geschlechtsspezifische Explizierung macht – 1791 wie 1989 – die begrenzte Reichweite vorgeblich »neutraler« Prädikatorens thematisierbar und ermöglicht die Formulierung von symmetrisch strukturierten Egalitätsansprüchen als Vollzugsdefizit des postulierten Gleichheitsgrundsatzes.

II Appell

Reichweite und Durchsetzbarkeit des Egalitätsdiskurses sind abhängig von den Rahmenbedingungen, unter denen er formuliert wird. Olympe de Gouges perspektiviert ihn zunächst reaktiv als Gegenbewegung, deren andauerndes Insistieren, Appellieren, An- und Einklagen einen Damm gegen den ständig vorgängigen Usurpationsdruck des Mannes zu errichten hat. Männliche Tyrannei wird quasi anthropologisch vorausgesetzt und muß im Namen von Natur und Vernunft im Programm einer »nationalen Erziehung« (S. 65) korrigiert werden:

»Art. IV.

Freiheit und Gleichheit bestehen darin, einem jeden das zu geben, was ihm gehört; so hat die Ausübung des natürlichen Rechts der Frau ihre Grenzen nur in der ewigen Tyrannei, die der Mann ihr entgegenstellt. Diese Grenzen müssen durch die Gesetze der Natur und der Vernunft reformiert werden.« (S. 55)

Mit dieser Verwendung des Tyrannis-Begriffs ist eine Politisierung des Geschlechterverhältnisses etabliert, deren Geltungsanspruch sich über die etablierte revolutionäre Politik konfligierender ständischer Interessen stellt. Und sah die Menschenrechtserklärung als geschichtsphilosophische Begründung und »einzige Ursache« des »allgemeinen Elends und der Verderbtheit der Regierungen« noch »Unkenntnis, Vergessen oder Mißachtung der Menschenrechte« an, so sieht Olympe de Gouges' »Déclaration« diese in »Unkenntnis, Vergessen oder Mißachtung der Rechte der Frau« (S. 51).

Hauptadressat von Änderungsappellen und Anklagen bleibt jedoch der Mann:

»Mann, bist Du der Gerechtigkeit fähig? Eine Frau stellt Dir diese Frage – Du wirst ihr nicht auch noch dieses Recht nehmen. Sag? Wer gab Dir die souveräne Macht, mein Geschlecht zu unterdrücken? Deine Kraft? Deine Talente? Sieh den Schöpfer in seiner

Weisheit, durchstreife die Natur in all ihrer Größe, der gleichen zu wollen Du scheinst, und gib mir, wenn Du es wagst, das Beispiel einer solchen tyrannischen Herrschaft. ... Der Mann will, in diesem Jahrhundert der Aufklärung, der Erkenntnis, als Despot in krassester Unwissenheit über ein Geschlecht befehlen, das mit allen geistigen Fähigkeiten begabt ist.« (S. 51)

Der Superioritätsanspruch und die faktische Superiorität des Mannes sind nicht gerechtfertigt angesichts der kosmologisch und naturrechtlich legitimierten Egalität der Geschlechter. Aber Olympe de Gouges vermeidet das historisch zuhandene Argumentationspotential des naturrechtlich verbürgten Rechts auf Widerstand »in tyrannos« und stellt stattdessen anklagend auf Einsicht des Mannes ab, die er aus der Betrachtung von Natur und Schöpfungsordnung auch noch selbst gewinnen soll. Appellativ gestellt ist auch die Leitfrage nach der Möglichkeit männlicher Gerechtigkeit. Moralischer Appell an den Mann, er möge der Frau gnädig das Privileg der Gleichheit gewähren – oder politischer Kampf um die Egalität der Geschlechter?

»Frau, erwache! Die Sturmglöcke der Vernunft durchhallt das Universum, erkenne Deine Rechte. ... Der versklavte Mann vervielfachte seine Kräfte, mußte auch auf die Deinen zurückgreifen, um seine Ketten zu zerbrechen. Nun, da er frei geworden, wurde er ungerecht gegenüber seiner Gefährtin. O Frauen! Frauen, wann endlich werdet Ihr nicht mehr blind sein? ... Stellt mutig die Kraft der Vernunft den leeren Überlegenheitsansprüchen entgegen; sammelt Euch unter den Bannern der Philosophie ... und bald werdet Ihr diese Hochmütigen nicht als knechtische Anbeter zu Euren Füßen kriechend sehen, sondern neben Euch als stolze Teilhaber an den Schätzen des Höchsten Wesens. Welche Barrieren auch immer man Euch entgegenstellen mag, es steht in Eurer Macht, sie zu übersteigen: Ihr müßt es nur wollen! (S. 63) ... Wenn aber der Versuch, meinem Geschlecht eine ehrbare und gerechte Verfassung zu geben, zur Zeit als ein Paradox meinerseits angesehen wird, überlasse ich den Ruhm, diese Probleme anzugehen, den Männern, die nach mir kommen. Doch in der Zwischenzeit muß man dieses Ziel durch nationale Erziehung, durch die Wiederherstellung der Sitten und der ehelichen Abkommen vorbereiten.« (S. 67)

Olympe de Gouges bewegt sich auf unsicherem Grund. Ihre Adressaten sind einmal die Männer, einmal die Frauen – Männer, die die Macht haben, und Frauen, die wenig mehr besitzen als ihre Blindheit, ihr Leiden und das Bewußtsein ihres Leidens. So steht den Appellen an die politische Öffentlichkeit der Männer, ihr Macht- und Gleichheitsprivileg mit den Frauen zu teilen, der Appell an eine vage, inkonsistente und unorganisierte weibliche Bevölkerungsmasse gegenüber, sich als feministische Öffentlichkeit mit eigenen Rechten zu begreifen: »Ihr müßt nur wollen!«

III Kompensatorische Asymmetrie

Begründet in der Exklusivität ihres Erklärungsanspruchs, mit dem Olympe de Gouges Korruption und Elend der Gesellschaft einzig und allein auf die Mißachtung der Frauenrechte zurückführt – bei Condorcet war dies noch eine unter mehreren Ursachen (Condorcet 1847, S. 129) – formuliert Olympe de Gouges in Ansätzen eine dritte Argumentationslinie, die kompensatorisch asymmetrische Partialforderungen der Frauen quer zu den üblichen Regelungen des politischen Diskurses favorisiert.

Berief sich die Menschenrechtserklärung in ihrer Präambel auf die Gewaltenteilung zwischen »Legislative und Exekutive«, so setzt Olympe de Gouges an deren Stelle »die Gewalt der Frauen und die der Männer« (S. 53). Damit wird das politische Modell der Gewaltenteilung ersetzt durch ein über den Tyrannis-Vorwurf politisiertes Modell geschlechtsspezifischer Gewaltenteilung.

Art. XI. bietet eine höchst ungewöhnliche Umformulierung des Rechts auf Gedanken-, Meinungs- und Pressefreiheit, das die Menschenrechtserklärung noch wie gewohnt definierte:

»Die freie Äußerung der Gedanken und Meinungen ist eines der wertvollsten Menschenrechte. Jeder Bürger kann daher frei reden, schreiben und drucken ...« (S. 59)

Olympe de Gouges' Version:

»Die freie Äußerung der Gedanken und Meinungen ist eines der wertvollsten Rechte der Frau, da diese Freiheit die Legitimität des Vaters gegenüber seinen Kindern gewährt. Jede Bürgerin kann daher frei sagen »ich bin die Mutter eines Kindes, das Euch gehört«, ohne daß ein barbarisches Vorurteil sie zwingt, die Wahrheit zu verschleiern ...« (S. 59)

Das Recht auf Meinungsfreiheit wird von Olympe de Gouges radikal und reduktiv umformuliert als das einzige Recht auf Meinungsfreiheit, das die Frau unter diesen historischen Bedingungen des Ehe- und Familienrechts interessieren kann.

Die markanteste Konsequenz, die Olympe de Gouges damit aus der Reduplikation der geschlechtsspezifischen Tyrannei durch die Revolution zieht, besteht in einer radikalen Umstellung vom politischen auf den geschlechtsspezifischen Code, besteht in einer Entwertung, Deplacierung und Dezentrierung des bislang privilegierten politischen Diskurses zugunsten frauenrechtlicher Argumentation.

Olympe de Gouges nimmt mit dieser Position eine Ausnahmestellung unter den Frauen und im Argumentationsrepertoire der Revolution ein. Fast alle anderen Revolutionärinnen reihten sich, wie Claudia Opitz in ihrer Studie über die Frauen von 1789 gezeigt hat, »in die unterschiedlichen »männerpolitischen« Positionen ein, ... weit davon entfernt, eine einheitliche Linie zu verfolgen, ... verstanden sie sich als Girondistinnen, Jacobinerinnen oder »enragées«. Sie bekämpften sich gegenseitig gemäß den Rivalitäten und Auseinandersetzungsformen, die die tagespolitischen Ereignisse auch den Männern aufzwingen oder abverlangten.« (Opitz 1985, S. 305 f.)

Olympe de Gouges wird zum Skandalon nicht wegen ihrer Egalitätsforderungen, sondern wegen des Dominanzanspruchs, mit dem sie die Frauenrechtserklärung über die Menschenrechtserklärung setzt, den feministischen Argumentationsrahmen über den unglaubwürdig gewordenen politischen Argumentationsrahmen. Mit dieser Prioritätensetzung bewegt sie sich frei flottierend und unberechenbar zwischen Royalisten und den verschiedenen revolutionären Fraktionen. Die Anwendung politisch eindeutig konnotierten Repertoires von Tyrannei, Despotie und Usurpation auf die alte Geschlechterordnung der neuen politischen Ordnung, die Kritik am Verlust der traditionellen weiblichen Besitzstände unter dem Ancien Régime ohne Kompensation durch die Revolution, der kritische Blick auf die patriarchalischen Kontinuitäten zwischen Ancien Régime und Revolution, das Einklagen der philosophischen Glücksversprechen der Aufklärung als politisch zu institutionalisierende und letztendlich die Devaluierung des politischen Codes durch den geschlechtsspezifischen: Tabubrüche mehr als genug für ein Skandalon.

Die Revolutionsregierung antwortet mit dem Vernunftmonopol, dem Politikmonopol und dem Gewaltmonopol: sie liquidiert.

Das Dossier mit der Nummer 210 in den Archives Nationales (Gouges 1980, S. 184):

»Datum: 12. Brumaire des Jahres II der Revolution« (4. Nov. 1793)

Name: Aubry (Marie Olympe de Gouges)

Beruf: Schriftstellerin

Urteil: Tod.«

Urteilsbegründung und Nachruf in einem, geliefert von der Feuille du Salut Public, dreizehn Tage nach der Vollstreckung:

»Olympe de Gouges, die mit einer exaltierten Vorstellungskraft geboren war, hielt ihr Delirium für eine Inspiration der Natur. Zuerst wurde sie wahnsinnig (*déraisonnée*), dann machte sie sich den Plan jener Perfiden zu eigen, die Frankreich entzweiten wollten. Ein Staatsmann wollte sie sein, und es hat den Anschein, als hätte das Gesetz die Verschwörerin dafür bestraft, daß sie die Tugenden vergaß, die ihrem Geschlecht geziemen.« (Blanc 1981, S. 198)

Diese »Tugenden, die ihrem Geschlecht geziemen« und »Menschenrechte« gehen längst nicht mehr zusammen. Was Frauen zugestanden wird und worauf sie mit der Guillotine verpflichtet werden, ist, einzig und allein den »natürlichen weiblichen« Menschen darzustellen.

Das wurde auch schon den Zeitgenossinnen deutlich gemacht, als zwei Wochen nach dem Tod Olympe de Gouges' einer der Führer der hebertistischen Fraktion, Pierre-Gaspard Chaumette, ihr Ende zum Anlaß nimmt, anderen Frauen eine Warnung zukommen zu lassen. Der »*Courier Républicain*« vom 19. November 1793 protokolliert Chaumettes Rede:

»Erinnert Euch dieser Virago«, rief er einer Versammlung von Jakobinern zu, die ihre Frauen mitgebracht hatten, »erinnert Euch dieses Mannweibs (*femme-homme*), der schamlosen Olympe de Gouges, die als erste Frauenvereinigungen einrichtete, die aufhörte, ihr Hauswesen zu besorgen, die politisieren wollte und Verbrechen beging. Alle solchen unmoralischen Wesen wurden vom Rachefeuer der Gesetze vernichtet; und«, sagte er insbesondere zu den Republikanerinnen, »Ihr wolltet ihr nacheifern? Nein, Ihr spürt wohl, daß Ihr nur dann interessant und wahrhaft der Wertschätzung würdig seid, wenn Ihr das seid, was die Natur wollte, daß Ihr seid. Wir wollen, daß die Frauen respektiert werden; darum werden wir sie zwingen, sich selbst zu respektieren.« (Blanc 1981, S. 199)

Wer sich als weiblicher Mensch dem Zwang einer solchen Natur und Moral nicht beugt, wer nicht mehr sein »Hauswesen besorgt«, wer »politisiert«, wer Bürgerinnenrechte symmetrisch zu Bürgerrechten einklagt, der wird seiner Geschlechtsidentität für verlustig und zur Nicht-Frau erklärt, kriminalisiert, guillotiniert.

Der blinde Fleck der Menschenrechte ist, spätestens seit sie sechs Jahre alt sind, spätestens seit 1793, nicht mehr nur ein Defekt, ein bedauerlicher, leider lange übersehener und jetzt eben reparaturbedürftiger und reparabler Defekt der philosophischen Reflexion der Aufklärung, also ein Defekt der Wahrheit.

Der blinde Fleck der Menschenrechte ist im politischen Diskurs dagegen eine Frage der Macht, ist seit zweihundert Jahren ein Ausschlußmechanismus, der untrennbar mit dem Gewaltmonopol dieser neuen bürgerlichen Staaten, dieser Demokratien und Republiken verbunden war.

Menschenrechte haben kein Geschlecht?

Menschenrechte haben ihr Geschlecht historisch längst bekannt. Wie Olympe de Gouges wird uns nichts anderes übrig bleiben, als von »Frauenrechten« und »Männerrechten« zu reden. Denn solange wir weiterhin von »Menschenrechten« sprechen, die »nur« um die Partikel »Frauenrechte« ergänzt werden müssen, solange wird die alte Asymmetrie fortgesetzt, die das Männliche sprachlos im Allgemeinen aufgehen ließ und das Weibliche als Sonderfall vom Allgemeinen, vom Menschlichen abspaltete.

Egalität oder Differenz?

Ich plädiere für die »Egalität der Differenzen«.

Literatur

- Abensour, L.** (1921), *Histoire générale du féminisme des origines à nos jours*, Paris
- Abensour, L.** (1923), *La femme et le féminisme avant la Révolution*, Paris
- Albistur, M./Armogathe, D.** (1977), *Histoire du féminisme français*, 2 Bde. Paris
- Baader, R.** (1980), Die Literatur der Frau oder die Aufklärung der kleinen Schritte, in: See, K. v. (Hg.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, Bd. 13, Stackelberg, J. v. (Hg.) (1980), *Europäische Aufklärung III*, Wiesbaden, S. 79-106
- Baader, R.** (1986), *Dames de lettres. Autorinnen der präziösen, hocharistokratischen und »modernen« Salons 1649-1698*, Stuttgart
- Baader, R.** (Hg.) (1988), *Das Frauenbild im literarischen Frankreich – vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Darmstadt
- Baader, R.** (1988a), Die Frauen in der Französischen Revolution, in: Krauß, H. (Hg.) (1988), *Literatur der Französischen Revolution*, Stuttgart, S. 210-227
- Baxmann, I.** (1983), Von der Egalité im Salon zur Citoyenne – Einige Aspekte der Genese des bürgerlichen Frauenbildes, in: Kuhn, A./Rüsen, J. (Hg.) (1983), *Frauen in der Geschichte III*, Düsseldorf, S. 109-129
- Baxmann, I.** (1989), *Die Feste der Französischen Revolution – Inszenierung von Gesellschaft als Natur*, Weinheim, Basel
- Bei, N.** (1981), Der politische Diskurs der Frauen. Marginalien zur Szenographie der bürgerlichen Revolution, in: Autorinnengruppe Uni Wien (Hg.) (1981), *Das ewige Klischee. Zum Rollenbild und Selbstverständnis bei Männern und Frauen*, Wien, Köln, Graz, S. 76-107
- Bennett, H.** (1985), *Galanterie und Verachtung. Eine philosophischgeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur*, Frankfurt, New York
- Blanc, O.** (1981), *Olympe de Gouges*, Paris
- Bogumil, S.** (1974): *Rousseau und die Erziehung des Lesers*. Bern, Frankfurt

- Condorcet, M.J.A.N. de Caritat, Marquis de** (1847), Sur l'admission des Femmes au droit de cité – 3. Juillet 1790, in: ders. (1847), *Œuvres*, Paris, Tome x, S. 119-130; Faksimile-Nachdruck Stuttgart 1968
- Duhet, P.-M.** (1971), *Les femmes de la Revolution 1789-1794*, Paris
- Encyclopédie** (1751-1780) *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot, ... et quant à la partie mathématique par M. D'Alembert*. Ed. Neufchâtel
- Encyclopédie (1765): Bd. 8**
- Geitner, U.** (1985), »Die eigentlichen Enragées ihres Geschlechts«. Aufklärung, Französische Revolution und Weiblichkeit, in: Grubitzsch, H./Cyrus, H./Haarbusch, E. (Hg.) (1985), *Grenzgängerinnen. Revolutionäre Frauen im 18. und 19. Jahrhundert – weibliche Wirklichkeit und männliche Phantasien*, Düsseldorf
- Gerhard, U.** (1987), Menschenrechte auch für Frauen. Der Entwurf der Olympe de Gouges, in: *Kritische Justiz* 2 (1987), S. 127-149
- Gerhard, U.** (1989), Die Frauenrechtserklärung der Olympe de Gouges – Entwurf zu einer feministischen Rechtstheorie, in: *Die neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte* 7 (1989), S. 605-618
- Gouges, O. de:** Les Droits de la Femme et la Citoyenne, dédié à la Reine, 14.10.1791. Zitiert, mit Seitenzahl in Klammern, im folgenden nach dem französischen Original in der Edition von Neda Bei und Ingeborg Schwarz, in: Autorinnengruppe Uni Wien (1981), *Das ewige Klischee. Zum Rollenbild und Selbstverständnis bei Männern und Frauen*. Wien, Köln, Graz, S. 45-75
- Gouges, O. de** (1980), *Schriften*, hrsg. von Dillier, M./Mostowlansky V./Wyss, R., Frankfurt
- Gouges, O. de** (1979), *Politische Schriften in Auswahl*, hrsg. von Wolters, M./Sutor, C., Hamburg
- Hassauer, F.** (1973), Das Weib und die Idee der Menschheit. Zur neueren Geschichte der Diskurse über die Frau, in: Cerquiglini, B./Gumbrecht, H.U. (Hg.), *Der Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt, S. 421-445
- Hassauer, F./Ross, P.** (Hg.) (1986), *Die Frauen mit Flügeln, die Männer mit Blei? Notizen zu weiblicher Ästhetik, Alltag und männlichem Befinden*, Siegen
- Hassauer, F.** (1988), Gleichberechtigung und Guillotine: Olympe de Gouges und die feministische Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution, in: Becher, U.A./Rüsen, J. (Hg.), *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive*, Frankfurt, S. 259-291
- Hoffmann, P.** (1977), *La femme dans la pensée des Lumières*, Paris
- Kestenholz, S.** (1988), *Die Gleichheit vor dem Schaffott – Portraits französischer Revolutionärinnen*, Darmstadt
- Koselleck, R.** (1973), *Kritik und Krise – Eine Studie zur Pathenogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt
- Lacour, L. (1900), *Les Origines du féminisme contemporain. Trois femmes de la Révolution: Olympe de Gouges, Theroigne de Mericourt, Rose Lacombe*, Paris
- Lairtullier, E.** (1840), *Les femmes célèbres de 1789 à 1795 et leur influence dans la Révolution*, Paris
- Link-Heer, U.** (1986), Facetten des Rousseauismus. Mit einer Auswahlbibliographie zu seiner Geschichte, in: Kreuzer, H./ Link-Heer, U. (Hg.) (1986), *LiLi – Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, H. 63 – Rousseau und Rousseauismus
- Luhmann, N.** (1980), *Gesellschaftsstruktur und Semantik – Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 1, Frankfurt
- Maihofer, A.** (1988), Die Menschenrechte haben kein Geschlecht? Ein Plädoyer für ihre Reformulierung, in: *Vorgänge* 94 (1988), H. 4, S. 79-92
- Maihofer, A.** (1989), Der Ausschluß der Frauen aus den Menschenrechten – Die Menschenrechtserklärung von 1789 aus feministischer Perspektive, in: *Die neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte* 7 (1989), S. 626-636
- Michelet, J.** (1854), *Les Femmes de la Révolution*. Brüssel, Leipzig. Hier zitiert in der deutschen Übersetzung nach: Michelet, J. (1984), *Die Frauen der Revolution*, hg. und übers. von Gisela Etzel, Frankfurt
- Opitz, C.** (1983), Die vergessenen Töchter der Revolution – Frauen und Frauenrechte im revolutionären Frankreich 1789-1795, in: Grubitzsch, H./Cyrus, H./Haarbusch, E. (Hg.) (1985), *Grenzgängerinnen. Revolutionäre Frauen im 18. und 19. Jahrhundert – weibliche Wirklichkeit und männliche Phantasie*, Düsseldorf
- Petersen, S.** (1987), *Marktweiber und Amazonen. Frauen in der französischen Revolution*, Köln
- Poullain de la Barre, F.** (1673), *De l'égalité des deux sexes – Discours physique et moral*, Paris
- Rousseau, J.-J.** (1966), Du Contrat Social, in: ders., *Œuvres Complètes*, hrsg. von Gagnebin, B./Raymond, M., Bd. III, Paris (1966), S. 350-475
- Rousseau, J.-J.** (1984), La Nouvelle Héloïse, in: ders., *Œuvres Complètes*, hrsg. von Gagnebin, B./Raymond, M., Bd. II, Paris (1966), S. 5-745
- Staël, G. de** (1979), *Lettres sur les ouvrages et le caractère de J.-J. Rousseau*, Hg. der faksimilierten Ausgabe von 1788 Françon, M., Genève
- Steinbrügge, L.** (1987), *Das moralische Geschlecht. Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Aufklärung*, Weinheim
- Wexler, V.G.** (1976), »Made for man's Delight« – Rousseau as Antifeminist, in: *American Historical Review* 81 (1976), S. 266-291