

Von der Gottesebenbildlichkeit zur Affentragödie. Über Veränderungen im Männlichkeitskonzept an der Wende zum 20. Jahrhundert

CORNELIA KLINGER

Über eine lange Strecke in der Geschichte des europäischen Denkens erhielt die Ordnung der Geschlechter ihre herrschaftliche Prägung dadurch, dass sich das männliche Geschlecht auf einen der Natur überhobenen, metaphysischen Referenzpunkt beziehen zu können meinte. In der christlichen Denktradition war dieser Bezugspunkt ein personal, männlich-väterlich imaginierter Gott, und dieser Vorstellung entsprach die Monopolisierung des Priesteramtes (einschließlich priesterlicher bzw. religiös legitimierter weltlicher Herrscher- und Hausherrnämter) durch das männliche Geschlecht. Wie immer sie im historisch konkreten Fall ausgestaltet gewesen sein mag, erlaubte diese Positionierung dem männlichen Geschlecht eine doppelte Rolle: die der Partei und des Richters zugleich¹. Auf diese Weise konnte der Mann mehr als nur eine sich in Relation zur Frau ergebende und folglich immer bloß relative Überlegenheit beanspruchen; er konnte vielmehr aufgrund seiner einseitigen Identifikation mit einer höheren Macht deren absolute Autorität für sich reklamieren und seine eigene Begrenzung und Partikularität als Geschlechtswesen hintanstellen. Das Geschlechterverhältnis war so durch eine vorgängige Asymmetrie bestimmt, die jegliche Form von Gleichstellung *a priori* ausschloss – sei es die der wechselseitigen Anerkennung, sei es auch nur die einer Gleichheit der Waffen im Kampf der Geschlechter. Diese Art männlicher Herrschaft, bei der dem Dualismus der Geschlechter ein heimlicher Monismus zugrunde liegt, ist als patriarchal zu bezeichnen, insofern als sie auf der

1 | So zitiert Simone de Beauvoir Poulain de la Barre: »Tout ce qui a été écrit par les hommes sur les femmes doit être suspect, car ils sont à la fois juge et partie« (Beauvoir 1949: 24).

Verordnung eines höheren, heiligen Prinzips gründet, das personal nicht nur als männlich, sondern als väterlich gedacht wird und zu dem sich das männliche Geschlecht in das privilegierte Verhältnis allein erbberechtigter Sohnschaft setzt.

Im Zuge des Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesses, in den die westlichen Gesellschaften seit dem Ende des Mittelalters eintreten, verblasst die Vorstellung eines transzendenten Verankerungspunktes und einer von diesem abgeleiteten hierarchisch gegliederten und gestuften großen Kette des Seins. Obgleich sich in der Folge die beiden Geschlechter »vaterlos« auf derselben planen Fläche der Immanenz gegenüber stehen müssten, bleibt die Identifikation des Männlichen mit einer höheren Instanz in Kraft. Wenn nun proklamiert wird, dass das männliche Geschlecht seine Überlegenheit darauf gründet, dass es »zum Allgemein-Menschlichen wird, das die Erscheinungen des einzelnen männlichen und des einzelnen Weiblichen gleichmäßig normiert« (Simmel 1983: 52), dann identifiziert sich der Mann statt mit dem gottväterlichen Geist, mit einer universalen Vernunft, mit einer der Geschlechtlichkeit vorgängigen allgemein-menschlichen Rationalität. Damit treten die geschlechtsneutrale Vernunft bzw. das ungeschlechtliche Vernunftsubjekt Mensch oder Menschheit im Verlauf des 17./18. Jahrhunderts strukturell an die Stelle des transzendenten Bezugspunktes. Über den Graben des Transzendenzverlusts hinweg, der die symbolische Ordnung des Abendlandes tief erschüttert, bewahrt das männliche Geschlecht seine Doppelrolle, seinen privilegierten Zusammenhang mit einer der partikularen Geschlechtlichkeit über- bzw. vorgeordneten Instanz in säkularisierter, modernisierter Form. Demgegenüber bleibt die Frau wie seit jeher auf ihre partikulare, zufällige, vergängliche und nichtige Körperlichkeit reduziert. Auf diese Weise können die alten, auch immer schon geschlechtlich konnotierten Dualismen von Geist und Körper, Verstand und Gefühl, Kultur und Natur, Form und Materie ihre Geltung behalten, obwohl sie ihren ursprünglichen Entstehungs- und Legitimationszusammenhang verloren haben.

In weiterer Folge des Prozesses der Moderne werden die tiefen Differenzen, die zwischen der alten sakralen, metaphysischen, personalen Ordnung und der neuen säkularen, physisch-materiellen, universalen, sachlich-neutralen Ordnung bestehen, zunehmend zutage treten und einerseits zu Verhärtungen und Verschärfungen, aber andererseits auch zu Herausforderungen und Infragestellungen der Geschlechterordnung Anlass geben. Zunächst jedoch und eigentlich für erstaunlich lange Zeit bleiben diese Unterschiede latent. In den Bildern freilich, in der Wahl der Metaphern, die sich aufdrängen, wenn das Geschlechterverhältnis beschrieben werden soll, treten sie auf diskrete Weise zutage. Nicht mehr die personale Konstellation von Partei und Richter kommt Simone de Beauvoir in den Sinn, wenn sie die Doppelrolle des männlichen Geschlechts und die damit einhergehende Degradierung der Frau resümiert, sondern die materiell-sachliche Metapher der Elektrizität: »Le rapport des deux sexes n'est

pas celui de deux électricités, de deux pôles: l'homme représente à la fois le positif et le neutre [...] La femme apparaît comme le négatif si bien que toute détermination lui est imputée comme limitation, sans réciprocité« (Beauvoir 1949: 14f.).

Die Auswirkungen dieser Asymmetrie hat Simone de Beauvoir an einem Beispiel aus ihrer alltäglichen Erfahrung sehr eindrucksvoll vorgeführt. Sie berichtet: »Je me suis agacée parfois au cours de discussions abstraites d'entendre des hommes me dire: ›Vous pensez telle chose parce que vous êtes une femme.« Dieses Verdikt ist kein zufälliger Einfall eines beliebigen Diskussionspartners, der gerade im Augenblick kein besseres Argument mehr hat, sondern es manifestiert den über die Jahrhunderte hinweg wirkmächtigen Anspruch, den Mann mit dem Menschen, mit dem Gattungsbegriff, die Frau hingegen mit dem Geschlecht, mit dem Gattungsprozess zu identifizieren. Das Lebensprinzip der Frau und zwar ausschließlich der Frau auf ihre leibliche Konstitution zurückzuführen, bedeutet, ihrem Sein und Denken Geltungsansprüche unter Hinweis auf ihre Körperlichkeit zu bestreiten: »La femme a des ovaires, un utérus; voilà des conditions singulières qui l'enferment dans sa subjectivité; on dit volontiers qu'elle pense avec ses glandes« (Beauvoir 1949: 15). Und obwohl es offensichtlich ist, dass für den Mann grundsätzlich dieselben Konditionen der Kontingenz gelten, wird dies sogar noch um die Mitte des 20. Jahrhunderts, in der Zeit, als Simone de Beauvoir diese Episode niederschreibt, oft »vergessen«: »L'homme oublie superbement que son anatomie comporte aussi des hormones, des testicules« (Beauvoir 1949: 15). Obwohl sie diesen Sachverhalt sieht, berichtet Beauvoir weiter, dass es (ihr) unmöglich gewesen wäre, einfach ›den Spieß umzudrehen‹, d.h. die Position ihres männlichen Diskussionspartners auf die ihr von diesem unterstellte Ebene der Immanenz herabzustufen und ihrerseits, also symmetrisch zu behaupten: »Et vous pensez le contraire parce que vous êtes un homme« (Beauvoir 1949: 15). Mit dem Einwand der geschlechtlich-körperlichen Einschränkung, mit der darauf gegründeten Ausmanövrierung ihrer Auffassungen konfrontiert, sieht Beauvoir argumentationsstrategisch nur die Möglichkeit, für den von ihr vertretenen Standpunkt den gleichen geschlechtstranszendenten Status universaler Wahrheit zu postulieren, den ihr männliches Gegenüber ganz selbstverständlich für sich beansprucht: »[...] je savais que ma seule défense, c'était de répondre: ›je la pense parce qu'elle est vraie« (Beauvoir 1949: 15).



Die Kontingenz, d.h. in die Bedingtheit und Beliebigkeit, die Partikularität und Pluralität menschlicher Existenz ist eine unausweichliche Folge des Säkularisierungsprozesses. Und so ist die asymmetrische Konzeption des Geschlechterverhältnisses – unbeschadet des langen Schattens, den

sie noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein wirft – infolge des Verlusts ihrer metaphysischen Grundlagen langfristig zum Scheitern verurteilt. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts kommen die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, nach und nach zum Vorschein. Die Etappen dieses Weges lassen sich an jenen drei Denkern exemplarisch nachvollziehen, die Paul Ricoeur so zutreffend als »the masters of suspicion« bezeichnet hat, nämlich Karl Marx, Sigmund Freud und Friedrich Nietzsche (Ricoeur 1970: 32-36).

Marx' »Verdacht« richtet sich gegen das universale Vernunftsubjekt, insofern als er in den materiellen Bedürfnissen die eigentlichen Triebfedern des Denkens, Wollens und Handelns erkennt: »Der menschliche Geist erscheint ihm [dem Marxismus, C.K.] nicht mehr als pure Freiheit, als über allen Bindungen schwebende Seele; er ist nicht mehr die reine Vernunft als Teil eines Reiches der Zwecke. Er ist den materiellen Bedürfnissen ausgesetzt« (Levinas 2006: 43). Und diese materiellen Bedürfnisse situieren den Menschen nicht nur allgemein in Raum und Zeit; unter den Bedingungen von Herrschaft platzieren sie die Menschen auch unterschiedlich, ja gegensätzlich in der Gesellschaft und konditionieren sie durch diese sozial partikularen Kontexte. An die Stelle des universalen Vernunftsubjekts tritt der Antagonismus der Klassen mit divergierenden ökonomischen Interessen.

Ist es bei Marx mit der Partikularisierung des Subjekts nach Klassen in erster Linie die Differenz *zwischen* den Menschen, die zum Vorschein kommt, so bringt Freuds Entdeckung des Unbewussten eine Differenz des Menschen *in sich selbst* ans Licht. Dass »das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus« (Freud 1999: 11), dass dieses Haus noch einen anderen, dunklen Bewohner hat, ja schlimmer noch, dass das Ich selbst dieses Andere ist (»je est un Autre«, Rimbaud 1964), das ist eine mindestens ebenso beunruhigende Erkenntnis wie die Marx'sche. Freud selbst bezeichnet sie sogar als die empfindlichste »narzistische Kränkung der Menschheit« (Freud 1999: 6). Sind es bei Marx die materiellen Interessen des *Habens*, so sind es bei Freud die materiellen Interessen des *Seins*, die Triebinteressen, die als das eigentliche Motiv und Movens ins Blickfeld rücken. »Aber nicht nur das Tiefste, auch das Höchste am Ich« – »selbst feine und schwierige intellektuelle Arbeit« und »hoch gewertete seelische Leistungen« – »können unbewußt sein«. Und schließlich ist sowohl das Bewusste als auch das Unbewusste »vor allem ein Körper-Ich«. Die Seele verliert ihre Immaterialität und wird mit der Körperimago identifiziert. So macht nicht die Vernunft, die *ratio*, den Menschen aus, sondern er ist sein Körper: »Das Ich ist vor allem ein Körperliches« (Freud 2000: 294).

Den »Verdacht« in seiner radikalsten und umfassendsten Form artikuliert Nietzsche. Ähnlich wie bei Freud klingt dieser Verdacht, wenn es heißt: »Leib bin ich ganz und gar und Nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. Der Leib ist eine große Vernunft [...] ›Ich‹ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht

Ich, aber thut Ich« (Nietzsche 1980: IV, 39). »Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens« (ebd.: IV, 40). »Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. ›Was sind mir diese Sprünge und Flüge des Gedankens?‹ sagt es sich. Ein Umweg zu meinem Zwecke. Ich bin das Gängelband des Ich's und der Einbläser seiner Begriffe« (ebd.: IV, 40).

Nietzsche erweitert den »Verdacht« gegen das Ich, den er mit Freud teilt, zu einer Herausforderung an das abendländische Denken, zu einer Umwertung aller Werte überhaupt. Scheinbar leichtfüßig, ironisch und witzig kommt seine Attacke daher: »Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen. Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrir-Apparate mit kalt eingestellten Eingeweiden, – wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben« (Nietzsche 1980: III, 349). Die Koketterie mit den Mutterpflichten von »uns Philosophen« steht in ebenso eklatantem Widerspruch zur Tradition und ist eine ebenso gezielte Provokation wie der Seitenhieb auf »das Volk«. Tatsächlich ist es wohl kaum und schon gar nicht allein das »Volk«, das so trennt, sondern das Prinzip der Dualismenbildung, diese vielleicht wichtigste Strategie des abendländischen Denkens im »gamble on transcendence« (Steiner 1971: 89), ist ein zentraler Bestandteil der gesamten philosophischen Tradition. Mit der ausdrücklichen Benennung der doppelten Differenzierung zwischen »Seele und Leib« und »Seele und Geist« spielt Nietzsche auf Platons Seelenlehre an, in der die Seele unsterblich und sterblich zugleich als Mittleres zwischen Geist und Körper steht. Aber es ist klar, dass seine Absage den modernen, den unvermittelten cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* ebenso trifft wie den alten platonischen.

Unter Nietzsches Einfluss räumt die Philosophie die traditionelle, durch den modernen Rationalismus zwar modifizierte, aber noch einmal bekräftigte Position eines die Bedingungen der Kontingenz transzendierenden gottesebenbildlichen bzw. gottgleich souveränen Subjekts. Das Leib-Sein des Ich bedeutet sein Tier-Sein und mit derselben Konsequenz wie sich Nietzsche zum »Tier Mensch« (vgl. Zima 2000: 53) bekennt, erinnert er auch an seine Geschlechtlichkeit: »Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen reicht bis in den letzten Gipfel seines Geistes hinauf« (Nietzsche 1980: V, 87).

Mit anderen Worten: *l'homme pense avec ses glandes*. – »Was würden frühere Generationen zu dieser Erkenntnis gesagt haben?« (Druskowitz 1988: 35f.).



In den Jahren und Jahrzehnten um die Wende zum 20. Jahrhundert kommt das männliche Geschlecht auf der Erde an – wo die Frau immer schon war und seit Ende des 18. Jahrhunderts durch den Diskurs der modernen Naturwissenschaften einmal mehr, noch einmal neu und erst recht degradierend, ja exkludierend verortet wurde. Die Preisgabe des geschlechtstranszendenten Geistes bzw. der geschlechtsneutralen Vernunft bedeutet einen signifikanten Wendepunkt im bis dahin herrschenden Menschenbild: Aus dem autonomen und souveränen Subjekt, das durch Geist und Vernunft vor allen anderen Lebewesen ausgezeichnet war, wird das kontingente Individuum, das durch Körper und Gefühl definiert und determiniert ist – wie alle anderen Lebewesen auch. Dieser Übergang vom universalen Subjekt zum partikularen Individuum kann als Verleiblichung und Verweiblichung, als Individualisierung und Feminisierung des Subjekts aufgefasst werden.

Übrigens sehe ich meine von philosophie- und ideengeschichtlichem Material ausgehenden Überlegungen bestätigt durch historische Studien, die auf eine Tendenz zur Verleiblichung des männlichen Geschlechts in der Zeit um 1900 hinweisen. Ebenso wie schon früher beim weiblichen Geschlecht verläuft die Verleiblichung des Mannes im Diskurs der modernen Naturwissenschaften hauptsächlich über die Schienen Sexualität/Generativität und Krankheit. Zur Sexualisierung des männlichen Geschlechts schreibt beispielsweise Ute Planert: »Blieb die Erziehung des männlichen ›Maschinenkörpers‹ zunächst auf seine Funktionstüchtigkeit in Arbeitswelt und Nationalstaat ausgerichtet, waren seit der Jahrhundertwende zunehmend auch seine reproduktiven Qualitäten gefragt. ›Zeuge pflichtbewußt‹ hieß die Formel, die darauf abzielte, auch Männer mit einem Gattungskörper auszustatten [...]« (Planert 2000: 547). Auf die Medikalisierung des männlichen Geschlechts macht u.a. George Mosse aufmerksam: »Hysteria had previously been confined to women as a sign of their tender nerves and barely controllable passions. Now, toward the end of the century, the words nervous and nervousness [...] became part of the general vocabulary« (Mosse 1996: 83); »[...] the young Sigmund Freud made his debut at the Vienna medical society in 1886 with a paper that included a discussion of male hysteria. The hysterical male, he told a discomfited audience, is not a rare or peculiar case but an ordinary case of frequent occurrence« (Mosse 1996: 85).

Der Feminisierung des Subjekts läuft – ironischerweise, aber doch kaum zufällig – etwa zeitgleich die Subjektwerdung der Frau entgegen. In vielen Ländern werden in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die Prinzipien der rechtlichen und politischen Gleichstellung, der Zugang von Frauen zu so gut wie allen wichtigen gesellschaftlichen Bereichen und öffentlichen Ämtern durchgesetzt. Mindestens teilweise erreichen Frauen diese Ziele, indem sie eben jene Bastion neutraler Rationalität und allge-

meiner Humanität erobern, die sich das männliche Geschlecht gerade zu räumen anschickt. Während der Mann seine privilegierte Subjektstellung einbüßt, gewinnt die Frau zum ersten Mal den Status, eines – wenn schon nicht universalen, so doch wenigstens bürgerlichen – Subjekts.

Das Zusammentreffen dieser beiden Entwicklungen in den Jahren und Jahrzehnten rund um 1900 herum lassen es gerechtfertigt erscheinen, den Tod des Patriarchats anzuzeigen: »[...] in or about December, 1910, human character changed [...] All human relations shifted – those between masters and servants, husbands and wives, parents and children. And when human relations shift there is at the same time a change in religion, conduct, politics, and literature« (Woolf 1967: 320f.). Weniger in ihrer Datierung (deren überzogen konkrete Fokussierung auf einen bestimmten Monat in einem bestimmten Jahr wohl vor allem den Zweck verfolgt, der überwältigenden Plötzlichkeit und Heftigkeit des Umbruchs einen poetisch verdichteten Ausdruck zu verleihen), aber dafür umso mehr in ihrer Perspektive verdient es Virginia Woolf, wörtlich genommen zu werden: In der Erschütterung der überlieferten patriarchalen Strukturen – die sie präzise, nämlich in ihren drei traditionellen Dimensionen als Herrschaft des Herrn, des Mannes und des Vaters über Gesinde (»servants«), Frau und Kinder, mithin als Klassen-, Geschlechter- und Generationenherrschaft anspricht – erkennt sie nicht bloß die Folgen, sondern sogar die eigentlichen Ursachen eines grundstürzenden gesellschaftlichen und kulturellen Wandels.

Wenn wir an dieser Stelle einen Schritt zurücktreten, um die Veränderungen der Geschlechterordnung in den Zusammenhang des Modernisierungsprozesses zu stellen und nach den Stationen zu fragen, über welche die Modernisierung der Geschlechterordnung verläuft, so finden wir an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert (vgl. Klinger 2004) und vom 19. zum 20. Jahrhundert zwei gleichermaßen bedeutsame Schnittstellen. Auch auf die Gefahr unzulässiger Vereinfachung hin würde ich behaupten, dass es um 1800 in erster Linie der *Weiblichkeitsdiskurs* ist, der zur Disposition und folglich im Zentrum der Diskussion steht. Im Licht von Aufklärung und Revolution stellt sich das Problem, ob und wie der allgemeine Aufbruch der Gesellschaft die überlieferte Geschlechterordnung berührt: Kann und soll die Vorherrschaft des Mannes noch behauptet und begründet werden, wenn die allgemeine Freiheit und Gleichheit aller Menschen postuliert wird? Der Streit, der in der Zeit des Umbruchs um 1800 um die »Frauenfrage« entbrennt, kommt auch in der nachfolgenden Periode der Restauration nicht wieder zur Ruhe. Denn auch dann, wenn die Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung des hierarchischen Geschlechterverhältnisses intendiert wird, bedarf es dazu eines erheblich vergrößerten und gänzlich veränderten argumentativen Aufwands. Der alte Wein muss in neue Schläuche gefüllt werden. Im Diskurs der sich in diesem Zeitraum entwickelnden modernen Naturwissenschaften, werden die alten Weisheiten der Geschlechterphilosophie, die Weiblichkeit mit Immanenz, Körper, Materie, Passivität identifiziert, in die neuen Begrifflichkeiten von

Biologie, Anthropologie, Physiologie, Psychologie, Gynäkologie usw. übersetzt. Die untergeordnete gesellschaftliche Stellung der Frau wird mittels Sexualisierung und Medikalisierung, d.h. durch eine einseitig Weiblichkeit betreffende Modernisierung des Geschlechtskörpers legitimiert.

Auf den im großen und ganzen restaurativen Verlauf der Geschlechterdebatten des 19. Jahrhunderts ist es zurückzuführen, dass »the gender trouble«, der an der Schwelle zum 19. Jahrhundert entsteht, vorrangig die gesellschaftliche Stellung der Frau ins Blickfeld rückt und auf den Männlichkeitsdiskurs nicht so recht überspringt – obwohl es sich doch von selbst zu verstehen scheint, dass die Problematisierung der Position eines Geschlechts auch das andere tangieren muss. Indem das Projekt der Aufklärung wenn schon nicht scheitert, so doch in den arretierten bürgerlichen Revolutionen »unvollendet« bleibt, folgt der kurzen Bewegung des Aufbruchs eine lange Phase der Restauration bzw. der Konsolidierung bürgerlicher Herrschaft. Im Ökonomischen und Politischen geraten die patriarchalen Strukturen zwar zunehmend unter Druck, während das Patriarchat im privaten Bereich, im Geschlechter- und Generationenverhältnis sogar eine merkwürdig verspätete, sentimentalisierte Blütephase erlebt. In dieser gleichsam gestundeten Zeit des langen 19. Jahrhunderts kann sich das männliche Geschlecht noch einigermaßen ungestört im dogmatischen Schlummer seiner göttlichen Vernunft wiegen. Der entscheidende Einschnitt im Männlichkeitsdiskurs erfolgt erst um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, also um rund hundert Jahre nach dem Einbruch der Moderne in den Weiblichkeitsdiskurs². An diesem Punkt kann vom Ende des Patriarchats gesprochen werden.

In dem Moment, in dem sich der aus der Transzendenz herabsteigende Mann und die aus der Immanenz der spätpatriarchal-häuslichen Privatsphäre wenigstens zu bürgerlichen Rechten auf- bzw. aussteigende Frau nun gewissermaßen auf gleicher Augenhöhe begegnen, reichen sie einander nicht unbedingt versöhnt die Hände. Es wäre ein schwerwiegender Irrtum, den Tod des Patriarchats mit dem Ende des Herrschaftsanspruchs des männlichen Geschlechts zu verwechseln. Statt die hinfällig gewordenen Privilegien aufzugeben, treten mindestens einige durchaus einflussreiche männliche Zeitgenossen an, sie neu zu reklamieren. Obwohl der Mann sich definitiv auf dieselbe Stufe der Seinsordnung gestellt sieht wie die Frau, hat dieser Wandel für den »Kampf der Geschlechter« um die

2 | Damit widerspreche ich George Mosse, der die These vertritt, dass sich das moderne Männlichkeitsideal in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Korrespondenz mit der Emanzipation und der Machtergreifung des Bürgertums entwickelt habe. Obwohl Mosse das späte 18. Jahrhundert als die Geburtsstunde des sich wenig dramatisch entwickelnden und bis in die Gegenwart einigermaßen ungebrochen in Geltung bleibenden Maskulinitätsideals ansieht, erkennt auch er einen »distinct turning point« zwischen den 1870er Jahren und dem Ersten Weltkrieg (Mosse 1996: 78).

Jahrhundertwende ambivalente, ja sogar ausgesprochen problematische Folgen.

Aus der Position vorgeordneter väterlicher sowie neutraler rationaler Autorität vertrieben, wird der spezifisch männliche Charakter aller gesellschaftlichen Aktivitäten und kulturellen Leistungen erkannt und ausgesprochen: »Die künstlerischen Forderungen und der Patriotismus, ebenso wie der Kosmopolitismus, die allgemeine Sittlichkeit und die besonderen sozialen Ideen, die Gerechtigkeit des praktischen Urteils und die Objektivität des theoretischen Erkennens ... all diese Kategorien sind zwar gleichsam ihrer Form und ihrem Anspruch nach allgemein menschlich, aber in ihrer tatsächlichen historischen Gestaltung durchaus männlich« (Simmel 1983: 52). Allerdings folgen diesem Eingeständnis kein Zugeständnisse, sondern ein Beharrungsbeschluss männlicher Vorherrschaft über seine Gleichsetzung mit dem Menschlichen oder Göttlichen hinaus. Das Feigenblatt vor dem männlichen Geschlecht wird fallen gelassen; der seit jeher einseitige Anspruch des männlichen Teils, das Ganze zu repräsentieren, verliert seine sakrale oder neutrale Hülle. Es wird damit ein Dominanzanspruch explizit gemacht, dessen Wirksamkeit über viele Jahrhunderte darauf beruhte, dass er implizit blieb. Kurzum, das Ende des Patriarchats ruft eine extrem maskulinistische Reaktion hervor, hinter deren demonstrativer Stärke sich Schwäche verbirgt.

Nietzsches Einsicht, dass die Geschlechtlichkeit eines Menschen bis in den letzten Gipfel seines Geistes hinaufreicht, bedeutet in diesem historischen Kontext gerade kein bescheidenes Bekenntnis zur Partikularität und Begrenztheit geistiger Leistungen, er lässt lediglich die Forderungen des egalitären/humanistischen Feminismus, der seit Poullain de la Barre unter dem Motto gestanden hat: »*the brain is not an organ of sex*«³ bzw. »*das Gehirn ist kein Geschlechtsorgan*«, ins Leere laufen. Frauen und Frauenbewegung sehen sich nun mit dem Vorwurf konfrontiert, die »Vermännlichung« der Frau anzustreben, da ja alle Felder von Kultur und Gesellschaft männlich besetzt sind. Ein Beispiel, wie aggressiv die Emanzipations- und Partizipationsansprüche von Frauen zurückgewiesen werden, bietet der Philosoph Max Scheler. Er polemisiert gegen jene »Bildungs-Damen«, die ihr Geschlecht verleugnen und »sich das pure Menschentum zum Ziel [machen]« (Scheler 1955: 195). Scheler hält dem entgegen, dass »die Bedeutung des Wortes Mensch nie eine völlig neutrale sein« kann, »da es zum Wesen des Menschen selbst gehört, immer entweder männlich oder weiblich zu sein [...] Ein Weib, das ein ›prachtvoller Mensch‹ sein will, [...] wird faktisch immer ein Affe des Mannes sein«, denn »[...] die Idee eines Menschen, der Mann und Weib umfassen soll, ist nur eine männliche Idee« (Scheler 1955: 195).

3 | So die Frauenrechtlerin Charlotte Perkins Gilman (1860-1935) 1898 in *Women and Economics*.

Apropos Affe⁴: Helene von Druskowitz zieht 1905 in ihren pessimistischen Kardinalsätzen folgendes Fazit: »Infolge einer wahrhaft göttlichen Ironie des Schicksals ist es gelungen, ihn [den Mann, C.K.] so zu stellen, daß er auf dem Höhepunkt der Bildung befindlich sich selbst für einen Affensprößling hält. Was würden frühere Generationen zu dieser Erkenntnis gesagt haben? Nun ist das gesamte Leben zur Affentragödie des Mannes geworden« (Druskowitz 1988: 35f.).

Bleibt daran zu erinnern, dass Affentragödien zwar komisch, aber deswegen nicht harmlos sind. Auf das Ende des Patriarchats folgt kein Goldenes Zeitalter des Friedens und der Harmonie im Allgemeinen und zwischen den Geschlechtern im Besonderen, sondern ein Interregnum konkurrierender großer Brüder, deren marodierende Männerhorden eine blutige Spur durch das 20. Jahrhundert gezogen haben. Und bis heute gehören Reaktionen der Essentialisierung von (Geschlechts-)Natur und gesellschaftlich-politische Virilisierungsversuche noch längst nicht der Vergangenheit an. Für die *gender studies* ergibt sich hieraus das Desiderat, genauer zwischen *Patriarchalismus* und *Maskulinismus* zu differenzieren. Nicht jede Art männlicher Herrschaft ist patriarchal, und mit dem Ende des Patriarchats in den westlichen Gesellschaften um die Wende zum 20. Jahrhundert ist noch keineswegs unbedingt und unzweideutig das Ende der männlichen Dominanz erreicht. Der post-patriarchale Maskulinismus ist gerade aufgrund seiner prekären Legitimationsgrundlage und in seiner relativen Schwäche gefährlich und wird es wohl noch für absehbare Zeit bleiben.

Literatur

Beauvoir, Simone de (1949): *Le deuxième sexe*, Paris: Gallimard.

Druskowitz, Helene von (1988): *Der Mann als logische und sittliche Unmöglichkeit und als Fluch der Welt. Pessimistische Kardinalsätze (1905)*, hg. v. Traute Hensch, Freiburg: Kore.

4 | Noch einmal apropos Affe: Da ich im vorliegenden Zusammenhang das Thema vorwiegend aus einer philosophiegeschichtlichen und subjekttheoretischen Perspektive behandle, bleiben jene Aspekte, die eher in einen (natur-)wissenschaftlichen Kontext gehören, weitgehend unberücksichtigt. Wenigstens in einer Fußnote möchte ich auf die von Freud neben die kopernikanische und die psychologische gestellte »biologische Kränkung« hinweisen, die in der vor allem auf Darwin und die Evolutionstheorie zurückgehenden Erkenntnis liegt, dass der Mensch mit dem Tier einen gemeinsamen Stammbaum besitzt. Eine genauere Auseinandersetzung würde zeigen, dass auch diese Enttäuschung des Anspruchs auf eine Sonderstellung des Menschen in bzw. über der Natur nicht Anlass zu einer grundsätzlichen Revision der Geschlechterordnung geworden ist, sondern lediglich dazu geführt hat, die hierarchische Geschlechterdifferenz mit den neuen Argumenten der Evolutionstheorie zu begründen.

- Freud, Sigmund (1999): »Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse«. In: Anna Freud et al. (Hg.), *Gesammelte Werke*. Bd. 12, *Werke von 1917-1920*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 3-12.
- Freud, Sigmund (2000): »Das Ich und das Es« (1923). In: *Studienausgabe*. Bd. III: *Psychologie des Unbewußten*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Klinger, Cornelia (2004): »1800 – eine Epochenschwelle im Geschlechterverhältnis?« In: Katharina Rennhak/Virginia Richter (Hg.), *Revolution und Emanzipation. Geschlechterordnungen in Europa um 1800*, Köln/Wien: Böhlau, S. 17-32.
- Levinas, Emmanuel (2006): »Einige Überlegungen zur Philosophie des Hitlerismus«. In: Frank Miething/Christoph von Wolzogen (Hg.), *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906-1995*, Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik, S. 38-54.
- Mosse, George L. (1996): *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin/München: de Gruyter/dtv.
- Planert, Ute (2000): »Der dreifache Körper des Volkes: Sexualität, Biopolitik und die Wissenschaften vom Leben«. In: *Geschichte und Gesellschaft* 26, S. 539-576.
- Ricoeur, Paul (1970): *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven: Yale University Press.
- Rimbaud, Arthur (1964): *Briefe und Dokumente*, hg. v. C. Ochwaldt, Reinbek: rowohlt.
- Scheler, Max (1955): *Vom Umsturz der Werte* (1919). In: Maria Scheler (Hg.), *Gesammelte Werke*. Bern: Francke.
- Simmel, Georg (1983): *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*, Berlin: Wagenbach.
- Steiner, George (1971): *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Redefinition of Culture*, New Haven: Yale University Press.
- Woolf, Virginia (1967): »Mr. Bennett and Mrs. Brown« (1924). In: *Collected Essays*, Vol. 1, New York: Harcourt, Brace & World.
- Zima, Peter (2000): *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen/Basel: Francke.

