

---

# „Das andere Geschlecht“ und der Historische Materialismus\*

---

## 1 Worum es geht

Eines der Ziele von Simone de Beauvoir in „Das andere Geschlecht“ (Beauvoir 2006) bestand darin, die Unterdrückung und Abhängigkeit von Frauen in modernen Gesellschaften als Ergebnis eines langen geschichtlichen Prozesses darzustellen. Deshalb stützte sie ihre zentrale These, dass Frauen nicht als Frauen geboren, sondern erst durch eine männlich dominierte Welt dazu gemacht werden, auf ausführliche historische Überlegungen. Das veranlasste sie gleichzeitig, sich auch mit dem Historischen Materialismus auseinander zu setzen. Da dieser Aspekt in der Literatur über de Beauvoir aber bisher wenig Beachtung fand, soll im Folgenden auf die Frage eingegangen werden, welchen Stellenwert de Beauvoir dem Historischen Materialismus für eine Analyse patriarchaler Herrschaft und Fremdbestimmung zuerkannte und ob ihre Auffassungen mit dessen Theorie und Methode übereinstimmen oder sich von ihnen unterscheiden.

Ehe aber de Beauvoirs Rezeption und Interpretation des Historischen Materialismus<sup>1</sup> in den Mittelpunkt dieses Beitrags treten kann, ist es unerlässlich, wenigstens einen kurzen Blick auf die philosophischen Voraussetzungen von „Das andere Geschlecht“ zu werfen. Ohne diesen Schritt kann nämlich weder die allgemeine

---

\* Karl Hermann Tjaden (Kassel), Michael Neumann (Göttingen) und Stephan Moebius (Erfurt) danke ich für die freundliche Durchsicht des Textes und wertvolle Hinweise.

1 Im Folgenden wird bewusst nur von Historischem Materialismus gesprochen. Das geschieht nicht nur deshalb, weil de Beauvoir selbst explizit von Historischem Materialismus spricht, sondern auch, weil es in dem vorliegenden Beitrag um Fragen der Theorie und Methode zur wissenschaftlichen Erfassung spezifischer gesellschaftlich-geschichtlicher Entwicklungen geht. Demgegenüber verweist der Begriff „Marxismus“ auf ein wesentlich weiteres Feld, das auch konkrete Akteure, Aktionen, gesellschaftliche Kräfteverhältnisse, Kämpfe und Bewegungen umfasst.

Botschaft des Buches verstanden noch de Beauvoirs spezifische Einstellung zum Historischen Materialismus nachvollzogen werden.

## 2 Philosophische Prämissen

Als Grundlage und Maßstab ihrer Kritik an den Verwerfungen, Brüchen und Antagonismen des Geschlechterverhältnisses diente de Beauvoir die Philosophie des Existentialismus, wie sie Jean-Paul Sartre zuerst in das „Sein und das Nichts“ (Sartre 1962a) entwickelt und dann nach dem 2. Weltkrieg in „Ist der Existentialismus eine Humanismus?“ (Sartre 1962b) auch einem philosophisch weniger versierten Publikum näher gebracht hatte.

Nach Sartre definiert sich der Mensch durch seine Existenz, das heißt dadurch, dass er sich selbst schafft, also für sich selbst eine Verantwortung übernimmt, die er an keine andere Instanz delegieren kann. Die Existenz geht seinem Sein, seiner „Essenz“, voraus (Sartre 1962b, 12). Indem sich der Mensch „entwirft“, wie Sartre sagte, bringt er seine eigentliche Subjektivität hervor, ohne die er in einem Zustand ontologischen „Trägheit“ (inertie) und Verdinglichung gefangen bliebe. Im Akt des Entwurfs manifestiert sich die Freiheit des Menschen und damit die Antizipation einer Zukunft, in der er nicht mehr dem bloß faktischen, fremdbestimmten An-sich-sein unterworfen ist, sondern die vorgegebene Situation schicksalhafter Geworfenheit existentiell überschreitet. Wer sich selbst wählt, überwindet zugleich die Entfremdung des Anderen (vgl. Sartre 1962a, insbesondere den Dritten Teil, S.299-548).

Simone de Beauvoir hat den Standpunkt des Sartreschen Existentialismus einerseits übernommen, aber andererseits gegen dessen männliche Konnotationen gewendet, indem sie die Kategorien der Existenz, des Entwurfs und des Überschreitens explizit als Gradmesser der Befreiung der Frauen in Anspruch nahm, für die Sartres Existenzialismus zunächst überhaupt nicht gedacht war. Erst de Beauvoir arbeitete den Sartreschen Existentialismus, dessen Freiheitsbegriff und Aktivismus ein typisch männliches Denken eingeschrieben war, zu einer Philosophie um, die sich auf beide Geschlechter beziehen lässt, weil sie auch für die Frauen geltend gemacht wird:

„Unsere Perspektive ist die der existentialistischen Ethik ... Jedes Individuum, dem daran liegt, seine Existenz zu rechtfertigen, empfindet sie als ein unendliches Bedürfnis, sich zu transzendieren. Was nun die Situation der Frau in einzigartiger Weise definiert, ist, daß sie sich – obwohl wie jeder Mensch eine autonome Freiheit – in einer Welt entdeckt und wählt, in der die Männer ihr vorschreiben, die Rolle des Anderen

zu übernehmen; ...Das Drama der Frau besteht in diesem Konflikt zwischen dem fundamentalen Anspruch des Subjekts, das sich immer als das Wesentliche setzt, und den Anforderungen einer Situation, die sie als unwesentlich konstituiert.“ (de Beauvoir 2006, 25/25).

Um die Frauen auferlegten Zwänge und Grenzen zu analysieren und Möglichkeiten der Emanzipation aufzuzeigen, beschäftigte sich Simone de Beauvoir im Ersten Teil des „anderen Geschlechts“, der mit „Schicksal“ überschrieben ist (27-84), zunächst mit den biologischen und physiologischen Bedingungen weiblicher Sexualität. Daran schloss sie die Frage an, wie Psychoanalyse und Historischer Materialismus, also zwei einflussreiche Theorien, die gleichermaßen beanspruchen, emanzipatorische Ziele zu verfolgen, auf diese „biologischen Gegebenheiten“, auf den „Körper der Frau (als) eines der wesentlichen Elemente für die Situation, die sie in der Welt einnimmt“ (62), reagierten, wie sie diese Gegebenheiten verarbeitet und welche Bedeutung sie ihnen für emanzipatorische Bestrebungen zugeschrieben haben

---

### **3 Die Engels-Rezeption: Zustimmung und Kritik**

Bei ihrer Rezeption bezog sich de Beauvoir vor allem auf die Studie von Friedrich Engels „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“ (Engels 1968a), die erstmals 1884 erschienen war und 1891 überarbeitet wurde. Bekanntlich hat Engels, gestützt auf die Forschungen des amerikanischen Ethnologen und Kulturanthropologen Lewis H. Morgan (1818-1881) versucht, die Dimension familialer und ehelicher Verfügungsgewalt des Mannes – und damit einen wesentlichen Aspekt des Geschlechterverhältnisses – historisch mit der ökonomischen Entwicklung von Gesellschaft und ihren Formen politischer Herrschaft zu verbinden. Engels übernahm das historische Periodisierungsschema von Morgan, der die Menschheitsgeschichte in drei Hauptstadien unterteilt hatte: Wildheit, Barbarei und Zivilisation (vgl. Morgan 1976, insbesondere 3-38). Morgan selbst hatte bereits erkannt, dass zwischen den sich wandelnden Formen familialer und ehelicher Organisation zum einen und der Organisation der materiellen Subsistenz nicht-zufällige Beziehungen bestehen. Aber erst bei Engels erhielt dieser Zusammenhang und damit der Austausch zwischen Mensch und Natur sowohl hinsichtlich seiner stofflichen als auch sozialen Besonderheiten eine systematische Bedeutung. Entscheidend in dem hier interessierenden Zusammenhang waren für ihn Formulierungen wie die „weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechts“ und „Unterjochung“ der Frauen, wobei die Ursachen dieser Unterwerfung in der ökonomischen Macht von Männern liegen sollte (Engels 1968a, 198).

Es waren vor allem drei Punkte, die das Interesse von Simone de Beauvoir am Historischen Materialismus hervorriefen und von ihr als Fortschritte im wissenschaftlichen Geschlechterdiskurs wahrgenommen wurden:

- *Erstens* habe der Historische Materialismus den Begriff der Gesellschaft nicht zu einem geschichtslos-abstrakten System verdinglicht, sondern erkannt, dass die Entwicklung von Gesellschaften durch das Handeln von Menschen, insbesondere durch ihre Arbeit, vorangetrieben wird. Dadurch habe die Natur den Schein einer die Menschen schicksalhaft beherrschenden Macht verloren.
- *Zweitens* habe der Historische Materialismus das weibliche Geschlecht nicht auf biologistische Zuschreibungen reduziert, sondern die biologischen Bedingungen der Frauen in einen Zusammenhang mit gesellschaftlicher Praxis, namentlich der materiellen Produktion, gestellt. Dadurch seien die Frauen aus dem Schatten der Geschichtslosigkeit herausgetreten und als Subjekte gesellschaftlicher Praxis anerkannt worden.
- *Drittens* habe der Historische Materialismus entschieden der seinerzeit durchaus auch im wissenschaftlichen Diskurs verfochtenen Meinung widersprochen, das Bewusstsein der Frauen erschöpfe sich im Bewusstsein ihrer Sexualität. Vielmehr habe Engels die Aufmerksamkeit auf die Frage gelenkt, wie sich das Niveau technisch vermittelter Naturaneignung geschichtlich auf die Möglichkeiten und Grenzen der gesellschaftlichen Praxis von Frauen auswirkten und Spielräume ihrer Befreiung einengten oder erweiterten.

Diese drei Punkte dienten Simone de Beauvoir zur Unterstützung ihrer Annahme, dass sich die Chancen von Frauen, sich aus der Abhängigkeit von den Männern zu lösen, geschichtlich umso mehr verbesserten, je mehr sich das, was der Historische Materialismus „Produktivkräfte“ nennt<sup>2</sup>, entwickeln und so der bisherigen, herrschaftsgeprägten Arbeitsteilung den Boden entziehen würde. De Beauvoir betonte diesen Gesichtspunkt der Emanzipation nachdrücklicher als Friedrich Engels. Während er die Emanzipation der Frauen vor allem mit der revolutionären Aufhebung der Klassenspaltung und des bürgerlichen Staates verband, legte sie den Schwerpunkt weniger auf eine politische Revolution und eine Aufhebung der Klassengesellschaft als vor allem auf die Möglichkeiten, die sich den Frauen mit dem Potential der modernen „Produktivkräfte“ eröffneten. Unverkennbar gewann das Moment der in gesellschaftlicher Arbeit sich äußernden Selbsttätigkeit der Frauen

---

2 Die Verwendung des Begriffs „Produktivkräfte“ im marxistischen Diskurs wirft gewisse Probleme auf, weil er stoffliche Elemente des gesellschaftlichen Produktionsprozesses und die Produktivkraft der Arbeit unter demselben Begriff subsumiert.

für die Perspektive der Emanzipation ein größeres Gewicht als bei Engels, auch wenn dieser die „Befreiung der Frau“ ebenfalls von der Teilnahme am gesellschaftlichen Produktionsprozess abhängig gemacht hatte. Engels schrieb:

„Die Befreiung der Frau wird erst möglich, sobald diese auf großem, gesellschaftlichen Maßstab an der Produktion sich beteiligen kann, und die häusliche Arbeit sie nur noch in unbedeutendem Maß in Anspruch nimmt. Und dies ist erst möglich geworden durch die moderne große Industrie, die nicht nur Frauenarbeit auf großer Stufenleiter zulässt, sondern förmlich nach ihr verlangt, und die auch die private Hausarbeit mehr und mehr in eine öffentliche Industrie aufzulösen strebt.“ (Engels 1968a, 286)

Nichtsdestoweniger blieb bei Engels die Bedeutung der gesellschaftliche Arbeit von Frauen als konstitutives Moment ihrer Befreiung dem Primat der Aufhebung der Klassengegensätze und des bürgerlichen Staates untergeordnet.

Dagegen sah Simone de Beauvoir in der bisherigen Geschichte wesentlich einen fortschreitenden Prozess des Ausschlusses der Frauen vom Produktionsprozess (de Beauvoir, 104 f.), während der Mann seine Stellung sowohl als Erzeuger der Nachkommen als auch als Schöpfer neuer Produktionsmittel immer mehr zum Nachteil der Frauen ausbaute und festigte. In dem Maße, wie sich der Mann zum homo faber aufschwang, so de Beauvoir, machte er sich auch zum Meister über Raum und Zeit. Durch seine schöpferischen Entwürfe und produktiven Interventionen die Grenzen und Widerstände des Seins überwindend (102), erfuhr er sich in jener existenziellen Privilegierung, die der Frau versagt wurde. Das männliche Prinzip konnte sich so, da es mit dem Siegel existenzieller Überlegenheit ausgezeichnet war, zivilisatorisch als herrschendes Prinzip durchsetzen. Die an dieses Prinzip gekoppelte symbolische Ordnung weist den männlich konnotierten Eigenschaften und Fähigkeiten eine hegemoniale Funktion zu und degradiert die Frauen zu einem absoluten Andersein, dem der Zugang zum menschlichen „Mitsein“ (97)<sup>3</sup>, also der aktiven Teilhabe an der Gesellschaft verwehrt ist. Die geschichtlich erzwungene radikale Alterität der Frauen wird aber von der männlich dominierten Welt gleichzeitig als Herausforderung und Bedrohung männlicher Subjektivität und Freiheit empfunden. Im Übergang von der matrilinearen zur patrilinearen Erbfolge sah Simone de Beauvoir einen Knotenpunkt der Geschichte der Frauenunterdrückung. Nicht nur wurde durch diesen Übergang patriarchale Verfügungsgewalt über

---

3 Simone de Beauvoir übernahm den Begriff des „Mitseins“ aus „Sein und Zeit“ von Martin Heidegger (vgl. Heidegger 1986, 117 ff.), dessen Philosophie zunächst einen wesentlichen Einfluss auf den Existentialismus Sartrescher Prägung ausübte, ehe Sartre dann nach Ende der deutschen Besatzung und des Zweiten Weltkriegs Existentialismus als spezifische Erweiterung des Marxismus auszuarbeiten begann.

wirtschaftliche Leistungen von Frauen institutionalisiert, sondern auch ein System symbolischer Gewalt<sup>4</sup>, errichtet, um die von Frauen verkörperten bedrohlichen und destruktiven Kräfte des Irrationalen und Magischen, in Schach halten zu können. Das Patriarchat schloss die Frauen aus und schrieb ihren Status der Exklusion und Inferiorität gesetzlich fest, um gleichzeitig ihre Ausgeschlossenheit und Andersheit paradoxer Weise wiederum zum Anlass zu nehmen, sie mit dem Bann des durch und durch Bösen, Gefährlichen und Negativen zu belegen.

Ähnlich wie Engels sah auch Simone de Beauvoir in der Entstehung des Privateigentums des Mannes am Boden und anderen Arbeitsgegenständen und Arbeitsmitteln einen Vorgang, der die Abhängigkeit der Frauen ökonomisch zementierte. Die Fremdbestimmung der Frauen erfuhr, wie sie betonte, durch den Beginn der Sklaverei eine zusätzliche Steigerung insofern, als die Sklaven nun die ökonomische Rolle der Frauen erheblich schwächten, weil sie mehr und mehr deren produktive Tätigkeiten übernahmen (104) und so den gesellschaftlichen Status der Frauen sogar unter den der Sklaven herabdrückten. Mit der Verstetigung des männlichen Privateigentums ging eine Organisierung der familialen und ehelichen Beziehungen einher, die schließlich die Frau selbst in das Privateigentum des Mannes verwandelte. Dieser Zustand – als Resultat einer von Männern gemachten und beherrschten Geschichte – habe sich bis in die Gegenwart fortgesetzt, auch wenn sich die Lage der Frauen seit dem 19. Jahrhundert in Folge der feministischen Reformbewegungen und politischen Liberalisierung partiell verbessert hätte und die Erfordernisse kapitalistischer Modernisierung selbst eine gewisse Lockerung starrer patriarchaler Bindungen erforderlich machten (168/169).

Obwohl Simone de Beauvoir ausdrücklich anerkannte, dass Vertreter des Historischen Materialismus wie Friedrich Engels und August Bebel (79) zur Klärung der Frage, warum und wie die Frauen im Laufe der Geschichte ihrer ursprünglichen gesellschaftlichen Stellung und Wertschätzung beraubt wurden, einen wichtigen Beitrag geleistet hätten, glaubte sie gleichzeitig, in der Sichtweise des Historischen Materialismus fundamentale Defizite zu erkennen.

---

4 Der Begriff der symbolischen Gewalt stammt von Pierre Bourdieu. Er bezeichnet einen Typ gesellschaftlicher Verfügungsgewalt, der mit Zeichen und Sinnzuschreibungen operiert, um Herrschaftszwecke zu realisieren. Die Formen symbolischer Gewalt sind von anderen gesellschaftlichen Verfügungsgewalten analytisch zu unterscheiden, aber alle nicht-symbolischen Verfügungsgewalten können die Form symbolischer Gewalt annehmen (vgl. u. a. Bourdieu/Wacquant 1996, Bourdieu 2001, Bourdieu 2005, Peter 2004). Das Konzept symbolischer Gewalt, das Bourdieu zu entwickeln begann, scheint mir gut geeignet zu sein, um die besondere Leistung von Simone de Beauvoir hinsichtlich ihrer Rezeption des Historischen Materialismus angemessen zu beschreiben.

## 4 Privateigentum und Patriarchat

Sie warf Engels vor, dass er die Frage unbeantwortet gelassen habe, warum „das Privateigentum unvermeidlich die Unterjochung der Frau nach sich gezogen hat“ (80). Engels habe sich mit einer verkürzten psychologischen Antwort begnügt, indem er die Entstehung des Privateigentums auf männliche „Habsucht“ (Engels sprach von „platter Habgier“; Engels 1968a, 299) zurückführte. Wie diese Habsucht wiederum entstanden sei und warum sie sich auf die Männer beschränkte, bleibe bei Engels unbeantwortet. Auch der Versuch von Engels, die Unterdrückung der Frauen mit ihrer physischen Unterlegenheit beim Umgang mit Bronze- und Eisenwerkzeugen in Verbindung zu bringen, reiche nicht aus, den geschichtlichen Sieg des Patriarchats zu erklären. Zweifellos traf Simone de Beauvoir damit einen neuralgischen Punkt in der Argumentation von Engels, in welcher der Zusammenhang zwischen der Entstehung des Privateigentums und patriarchalischen Gewaltverhältnissen ziemlich unbestimmt blieb; denn einerseits unterstellte Engels, dass die „Unterjochung“ der Frauen die Folge eines bereits existierenden Privateigentums war, aber andererseits konnte er diese Annahme historisch nicht überzeugend konkretisieren, was er gelegentlich selbst einräumte:

„Wie und wann die Herden aus dem Gemeinbesitz des Stammes oder der Gens in das Eigentum der einzelnen Familienhäupter übergegangen, darüber wissen wir bisher nichts ... Der Erwerb war immer Sache des Mannes gewesen, die Mittel zum Erwerb von ihm produziert und sein Eigentum ... All der Überschuss, den der Erwerb jetzt lieferte, fiel dem Manne zu; die Frau genoß mit davon, aber sie hatte kein Teil am Eigentum.“ (286)

Das Problem, warum Männer über Privateigentum zu verfügen begannen und wie dies wiederum mit der Entstehung der (weiblichen) Monogamie zusammenfiel, hatte Engels im Rückgriff auf das bereits erwähnte Periodisierungsschema von Morgan zu lösen versucht. Demzufolge entsprach dem Stadium der „Wildheit“ die sogenannte „Gruppenehe“, (die nicht mit regelloser Promiskuität verwechselt werden darf), und ein „kommunistisches Gemeineigentum“ (191). Dem Stadium der „Barbarei“ entsprach die „Paarungsehe“, die sowohl mit Formen gentilizischen Gemeineigentums als auch Ansätzen von Privateigentum einherging (195/196). Für das Stadium der Zivilisation war die Monogamie charakteristisch, deren erste Anfänge allerdings tief in das Stadium der „Barbarei“, also bis in die Ausläufer des Neolithikums zurückreichten, ehe sie sich in Griechenland und Rom in dem Maße durchsetzte, wie sich das männliche Privateigentum etablierte.

Neuere historisch-materialistische Forschungen bestätigen die Legitimität des Einwandes von Simone de Beauvoir gegen einen kausalen Nexus von Privateigen-

tum und Patriarchat, den die Darstellung von Engels zwar nicht direkt behauptet, aber zumindest nahe legt. So haben Lambrecht, Tjaden und Tjaden-Steinhauer gezeigt, dass die Entwicklung des Verhältnisses von Privateigentum, familialer Organisation, Geschlechterordnung und staatlich-politischer Verfügungsgewalt sowohl differenzierter als auch weniger interdependent verlaufen zu sein scheint, als es das Periodisierungsmodell von Engels vermuten lässt (vgl. Lambrecht u. a. 1998). Nach ihren Studien zu urteilen, bedarf nicht nur der Begriff des Privateigentums historisch relevanter Differenzierungen, auch die Vorstellung einer direkten Kausalität in der Entwicklung der ökonomischen, geschlechtsbezogenen und politischen Verfügungsgewalten lässt sich nicht ohne weiteres aufrechterhalten. So darf für die südmesopotamischen Frühen Hochkulturen und späteren Stadtstaaten seit Ende des 4. Jahrtausends v. u. Z. angenommen werden, dass die Beziehung zwischen Müttern und Vätern zwar bereits monogam organisiert war, aber die Frauen weder zu sozialer Bedeutungslosigkeit noch Unterwerfung verdammt waren, auch wenn sie allmählich hinter die Männer zurücktraten und zunehmend als Anhängsel von Männern erschienen. Letzteres und schließlich die vollständige Unterordnung von Frauen unter Männer im Rahmen patriarchaler Familienverhältnisse sowie eine „Instrumentalisierung der Sexualität der Frau“ soll sich – so die Vermutung von Lambrecht u. a. – in Zusammenhang mit der Ausbildung „dauerhafter Nutzungsrechte“ an landwirtschaftlichen Böden und Wasserläufen entwickelt haben. Es wird damit zwar wohl nicht hinlänglich erklärt, warum „die Männer begonnen hatten, in der Familie eine Vorherrschaft zu erlangen und Machtmittel weiterzuvererben“. Aber immerhin wird deutlich gemacht, daß die spätere Übernahme militärisch-politischer Aufgaben durch Männer und die ebenfalls spätere Herausbildung von privatem ökonomischen Eigentum von Männern nicht als verursachende, sondern vermutlich als bekräftigende Faktoren patriarchaler Herrschaftsverhältnisse in den südmesopotamischen Gesellschaften seit der Wende zum dritten Jahrtausend anzusehen sind. (vgl. Lambrecht u. a. 1998, 220, 227, 218, überhaupt 217-233). Es darf weiterhin angenommen werden, dass außerhalb der gentilizisch organisierten Stammesordnungen spezifische Formen des Wirtschaftsvermögens entstanden, die weder mit Privateigentum noch mit Gemeineigentum gleichzusetzen sind. Das gilt etwa für die Abgabe von Vermögen an den gemeinschaftlichen Tempel (231). Schließlich kann man von Anfängen sozialer Klassenbildung und damit sozialer Ungleichheiten größerer Menschengruppen sprechen, obwohl sich dieser Prozess noch auf der Grundlage gentilizischen Gemeineigentums vollzog (240).

Der Erkenntnisgewinn der Studien von Lambrecht u. a. liegt hinsichtlich der hier behandelten Frage vor allem darin, dass sie Vereinfachungen und Kausalitätsbehauptungen hinsichtlich des Verhältnisses von ökonomischen, politischen, familialen und geschlechterbezogenen Verfügungsgewalten entgegenwirken,



scheinbare Eindeutigkeiten konterkarieren und die relative Eigenständigkeit in der geschichtlichen Entwicklung jedes dieser Elemente hervorheben, ohne eines von ihnen zur ausschließlichen Determinante der anderen zu hypostasieren. Dem widerspricht nicht ihr Befund, dass trotz der relativen Eigenständigkeit der einzelnen Verfügungsgewalten, der relativen Ungleichzeitigkeit ihrer Entwicklung und der räumlichen Entfernungen der jeweiligen Bevölkerungsgruppen oder Gesellschaften, ausgehend von den Anfängen institutionalisierter Ungleichheit in Südwestasien, und dann vor allem seit der griechischen und römischen Antike schließlich die Institution des Privateigentums, die patriarchale Familie, Klassenspaltung und staatlich-politische Herrschaftsverhältnisse, kurz gesagt der Typ der westlichen Zivilisation, weltweit triumphierten.

Zu einem im Prinzip ähnlichen Ergebnis war zwar auch schon Friedrich Engels gekommen, aber sein Denken räumte den Faktoren der Arbeitsteilung und des Eigentums eine determinierende Wirkung auf die Organisierung der Geschlechter- und Familienverhältnisse sowie die staatlich-politischen Strukturen ein. Indem er so auf den Primat des Ökonomischen abstellte, entwarf er eine Lösungsperspektive, welche die relative Eigenständigkeit patriarchaler Herrschaft unterschätzte und infolgedessen die Emanzipation der Frauen vor allem von der Überwindung des Kapitalismus und der ihm entsprechenden Klassenstruktur und staatlichen Ordnung abhängig machte.

---

## 5 Geschlecht und Klasse

An genau diesem Punkt setzte Simone de Beauvoir mit einer Kritik an, deren Relevanz nach meiner Auffassung über ihre Einwände gegen die bereits erwähnten Aspekte des Historischen Materialismus wesentlich hinausging. Sie wandte nämlich gegen Engels ein, den „Gegensatz zwischen den Geschlechtern auf einen Klassenkonflikt“ (de Beauvoir 2006, 82) zurück geführt zu haben.

Diese Kritik erscheint im Lichte der heutigen Diskussion über das Verhältnis von Geschlecht und Gesellschaft und die heutige soziale Stellung der Frauen vielleicht nicht mehr als sonderlich überraschend (vgl. u. a. Beer 1987, Beer 1990, Gottschall 2000). Wenn man jedoch den Diskurskontext berücksichtigt, in dem Simone de Beauvoir ihre Kritik formulierte, gewinnt sie eine ganz andere Qualität. Gegenüber den Vertretern des Marxismus im Frankreich der Nachkriegszeit, als die Kommunistische Partei nicht nur einen erstrangigen politischen Faktor darstellte, sondern sogar eine gesellschaftliche Gegenkultur von nationaler Reichweite repräsentierte und auch auf intellektuelle Kreise einen beträchtlichen Einfluss ausübte,

erwies sich die These de Beauvoirs, die sogenannte „Frauenfrage“ sei nicht bloß ein Derivat des Klassenantagonismus von Bourgeoisie und Proletariat, sondern eine weltgeschichtliche Realität *sui generis*, als ideologischer Tabubruch, theoretische Provokation sondergleichen und Akt großen intellektuellen Mutes. Dies gilt umso mehr als gerade im PCF, der Französischen Kommunistischen Partei, ideologisch eine absolute Zentralität der Arbeiterklasse propagiert wurde und der „ouvrierisme“, die glorifizierende symbolische Besetzung des Begriffs einer männlich geprägten Arbeiterklasse, im kollektiven Habitus der Parteimitglieder und Anhänger des PCF fest verankert war (vgl. Labica 1982, 654 f.). Entsprechend schroff fielen die Reaktionen aus den Reihen der Kommunistischen Partei auf die Veröffentlichung von „Das andere Geschlecht aus“. Das Buch wurde als „trauriges Produkt einer bourgeoisen Literatur der Dekadenz“ (zit. N. Hervé/Höltschl 2003, 73) geächtet.

Simone de Beauvoir stimmte Engels insoweit zu, dass zwischen der aus gesellschaftlichen Arbeitsteilungen resultierenden Unterdrückung der Frauen und der Spaltung der Gesellschaft in Klassen eine gewisse Parallele bestehe. Aber dem Gedanken der Klassenspaltung fehle das Bewusstsein für jene biologische Grundlage, die für die Entstehung des Patriarchats ideologisch eine entscheidende, nicht auf ökonomische Ausbeutung reduzierbare Rolle gespielt habe.

Während sich das Proletariat selbst, nämlich als Klasse, aufheben und damit den Bedingungen der Klassenspaltung überhaupt den Boden entziehen wolle, könnten sich ja Frauen nicht als Frauen abschaffen, da ihre Existenz an ihr biologisches Geschlecht gebunden sei. Ihnen gehe es deshalb um die Beseitigung der sie unterdrückenden Folgen der Geschlechtertrennung, nicht aber um eine Aufhebung der Geschlechter an sich (de Beauvoir 2006, 83). Die Gleichsetzung des Emanzipationsinteresses der Arbeiterklasse mit dem der Frauen verkenne deshalb die fundamentale Tatsache ihrer Identität als Geschlechtswesen. Ebenfalls einseitig und irreführend sei die von Engels vorgenommene Gleichsetzung von Frau und Arbeiterin. Dass Frauen durch ihre Gebärfähigkeit für die Reproduktion der Gesellschaft eine mindestens ebenso wichtige Funktion erfüllten wie diejenigen Gesellschaftsmitglieder, die am ökonomischen Produktionsprozess beteiligt seien, werde von Engels ausgeblendet. Er habe geglaubt, dass, wenn der Sozialismus die Familie in ihrer bürgerlichen Form abschaffe, die sich mit der Fortpflanzungsfunktion verbundenen Probleme für die Frauen von selbst erledigen würden. Die Kritik von Simone de Beauvoir ist berechtigt. Wirft man noch einmal einen Blick auf Engels' „Ursprung der Familie ...“ so fällt nämlich auf, dass die Situation der Frauen am Ende der Studie hinter der Problematisierung des Staates als Organ der herrschenden Klasse fast ganz verschwindet. Zwar hatte Engels zuvor betont, dass die „moderne große Industrie“ (Engels 1968a, 286) sowohl die Bedingungen für die Teilnahme der Frauen am gesellschaftlichen Arbeitsprozess schaffe, als

auch dafür, dass die private Hausarbeit technisch rationalisiert und gleichsam industrialisiert werde, aber das Problem der Befreiung der Frauen löst sich dann stillschweigend in der Notwendigkeit auf, den Staat der modernen Zivilisation, also den bürgerlichen Klassenstaat, zu beseitigen. Die Argumentation von Engels lässt vermuten, dass mit dem Sturz des bürgerlichen Staates nicht nur die Institution des Privateigentums, sondern auch die Monogamie und damit die Unterdrückung der Frauen aufhören werde (298).

---

## **6 Ein Defizit des Historischen Materialismus: Die Dimension der symbolischen Gewalt**

Mit ihrer Kritik an ökonomistischen Tendenzen im Denken von Engels wollte Simone de Beauvoir gleichzeitig auf ein anderes elementares Defizit bei ihm aufmerksam machen, nämlich seine Unfähigkeit, die Dimension der symbolischen Gewalt in der gesamten Geschichte des Patriarchats zu erkennen und ihr den gebührenden Stellenwert einzuräumen.

Damit meinte sie, dass die Antagonismen in den Geschlechterverhältnissen nicht nur das Ergebnis unterschiedlicher Verfügungsgewalten über die ökonomischen Ressourcen und politischen Machtmittel, sondern wesentlich auch das Resultat der Durchsetzung einer androzentrischen, misogynen Weltansicht seien, die alle Bereiche der Gesellschaft und Kultur durchdringe und dominiere. Nur indem der Mann sich als Schöpfer der Welt inszenierte, seine Werte, Tätigkeiten und Ideen als maßgeblich und verbindlich im gesellschaftlichen Bewusstsein etablierte und männliche Subjektivität als Ausdruck von Freiheit schlechthin ausgab, sei es ihm gelungen, die Fähigkeiten und Werte der Frauen als etwas Minderwertiges, Bedrohliches und Defizitäres zu ächten. De Beauvoir sah in der symbolischen Strategie der Männer, Frauen an einen Zustand totaler Alterität zu fesseln, die entscheidende Voraussetzung dafür, dass sich das männliche Herrschaftskonstrukt als geschichtlich so überaus wirksam erwies. Wenn es dennoch, so de Beauvoir, geschichtliche Perioden gegeben habe, in denen Frauen in der einen oder anderen Weise Anerkennung zuteil wurde, sei es wegen ihrer Funktionen in „ackerbauenden Gemeinschaften“ (de Beauvoir 2006, 92), sei es wegen ihrer Fähigkeit zur Mutterschaft (94) oder der ihnen zugeschriebenen magischen Kräfte, ändere das nichts daran, dass die Hypothese eines ursprünglichen Matriarchats (96) nicht haltbar sei. Engels habe diese Hypothese von Bachofen übernommen. Allerdings findet sich für diese Behauptung von Simone de Beauvoir im „Ursprung der Familie ...“ keine Bestätigung. Zwar lobte Engels die Studien von Johann Jakob Bachofen (1815-1887) wegen ihrer unkonventio-

nellen Deutungen und ihres Materialreichtums (vgl. Bachofen 1975), distanzierte sich aber nichtsdestoweniger von dessen idealistischem Bestreben, die Ablösung der matriarchalischen „Gynaikokratie“ (Bachofen 1975, 91) durch das Vaterrecht allein aus religiösen Gründen zu erklären (Engels 1968a, 158 ff.). Positiv hob Engels dagegen an Bachofen hervor, das seinerzeit im wissenschaftlichen Diskurs nahezu unangefochtene Dogma eines von jeher existierenden Patriarchats und einer an dieses gekoppelten Polygamie widerlegt zu haben (160).

Gegen den von Bachofen gepflegten und von Engels angeblich übernommenen Mythos des Mutterrechts bezog Simone de Beauvoir eine konträre Position mit der folgenden Argumentation: In der Urzeit hatte der Mann die Frau als „Erde“, „Mutter“ und „Göttin“ wahrgenommen. Damit versetzte er die Frau in einen Zustand absoluter Andersheit, der eine „gleichwertige Wechselbeziehung“ ausgeschlossen habe. Vielmehr verweigerte der Mann der Frau die Anerkennung als „seinesgleichen“ (de Beauvoir 2006, 97) und isolierte sie statt dessen in einer Sphäre jenseits der materiellen Realität, also jenseits der Domäne männlicher Produktivität und Daseinsbewältigung. Der symbolische Akt dieser Abspaltung fand seine Entsprechung in der Konstruktion weiblicher Gottheiten und in der Zuweisung überirdischer Kompetenzen an die Frauen. Die religiöse Verehrung tatsächlicher oder vermeintlicher weiblicher Eigenschaften war deshalb kein Ausdruck der gesellschaftlichen Souveränität der Frauen, sondern ganz im Gegenteil bereits der Anfang des weltgeschichtlichen Ausschlusses der Frauen aus der männlichen, durch außerhäusliche Arbeit, technische Neuerungen, Naturbeherrschung und politische Macht definierten gesellschaftlichen Wirklichkeit:

„Die Gesellschaft ist immer männlich gewesen, die politische Macht lag immer in den Händen der Männer.“ (97)

Diese Definition bestimmte nach de Beauvoir den Gang der Geschichte von Anfang an und die Wertschätzung von Weiblichkeit als erdverbunden, fruchtbar und magisch war nichts anderes als ein männliches Konstrukt, das die Frauen der männlichen Willkür unterwarf. Trotzdem befindet sich der Mann in einer ambivalenten Situation, denn einerseits kann er nur herrschen, wenn seine Gesetze und Werte fortbestehen, aber andererseits ist die Frau gerade dafür wiederum unentbehrlich:

„Und doch ist das Böse für das Gute notwendig wie der Stoff für die Idee und die Dunkelheit für das Licht. Der Mann weiß, daß die Frau zur Befriedigung seiner Wünsche, zur Fortdauer seiner Existenz unentbehrlich ist. Er muß sie in die Gesellschaft integrieren....Diese Ambivalenz des Anderen, der Frau, wird sich im weiteren Verlauf ihrer Geschichte widerspiegeln; sie wird bis zum heutigen Tag dem Willen der Männer unterworfen sein.“ (107/108)

Kritisierte Simone de Beauvoir einerseits zurecht idealisierende Hypothesen eines harmonischen Matriarchats in der Urgeschichte, so tendierte sie andererseits selbst zu einer gewissen Enthistorisierung des Geschlechterverhältnisses. Wiederholt erklärte sie kategorisch, dass die Menschheitsgeschichte von Anfang an männlich definiert wurde und männlich dominiert war (14, 86, 97, 197). Das jedoch wirft die Frage auf, was sie unter Geschichte verstand, wann für sie die Geschichte begann und ob das, was im Allgemeinen ziemlich ungenau als Urgeschichte bezeichnet wird, aus ihrem Begriff von Geschichte herausfiel. Ihre Äußerungen legen zumindest den Eindruck nahe, dass Zeiträume, die noch nicht die Signatur patriarchaler Herrschaft trugen, nicht als Geschichte zu begreifen sind. In diesem Punkt erscheint die Denkweise von Friedrich Engels viel überzeugender. Für ihn handelte es sich nämlich auch beim Übergang von tierischen zu menschlichen Organisationsformen sozialen Lebens, beim frühgeschichtlichen Stadium der „Wildheit“ und bei der frühen Stufe der „Barbarei“ durchaus um Geschichte. Aus den Merkmalen und Eigenschaften dieses über einen enorm langen Zeitraum sich erstreckenden Übergangs leitete er, so diskutabel seine Befunde vom Standpunkt heutiger Forschung auch sein mögen, sogar den Maßstab seiner Kritik an den folgenden Entwicklungsstadien, insbesondere der gegenwärtigen Zivilisation ab. Im Zerfallsprozess des gemeinschaftlichen, gentilizischen Eigentums, der Paarungsehe und des „Mutterrechts“ (Engels 1968a, 198) sah er die entscheidenden Ursachen aller dann folgenden Formen des gesellschaftlichen Ausschlusses und der Unterdrückung der Frauen.

Simone de Beauvoir insistierte dagegen auf einem Geschichtsverständnis, das die Herrschaft der Männer immer schon voraussetzte. Darum bemüht, dieser Annahme den notwendigen Nachdruck zu verleihen, berief sie sich sogar auf einen prominenten Autor, der sich nicht nur vom Historischen Materialismus, sondern auch vom philosophischen Existentialismus entschieden abgrenzte, nämlich auf den Ethnologen und Anthropologen Claude Lévi-Strauss (vgl. de Beauvoir 2006, 97 ff.).

Der von ihm begründete Strukturalismus gewann insbesondere seit den Fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts wachsenden Einfluss auf den sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskurs in Frankreich. Während der Strukturalismus am Marxismus die Idee einer dialektischen, durch Klassenkämpfe vorangetriebenen Entwicklung der Geschichte ablehnte, wies er am Existentialismus vor allem die Hypostasierung des Subjekts und der Freiheit des individuellen Handelns zurück.

Davon ausgehend, dass Gesellschaft nicht durch die substantiellen Eigenschaften, sondern durch die Relationen ihrer Elemente bestimmt werde, fasste er alle sozialen Regelungssysteme als Ausdruck einer prälogischen Struktur, „ein Geistes“, der allen konkreten Formen sozialen Lebens, also seinen „Strukturen“ zugrunde liege:

„Wenn, wie wir meinen, die unbewußte Tätigkeit des Geistes darin besteht, einem Inhalt Formen aufzuzwingen, und wenn diese Formen im Grunde für alle Geister, die alten und die modernen, die primitiven und die zivilisierten dieselben sind – wie die Untersuchungen der symbolischen Funktion, wie sie in der Sprache zum Ausdruck kommt, überzeugend nachweist –, ist es notwendig und ausreichend, die unbewußte Struktur, die jeder Institution oder jedem Brauch zugrunde liegt, zu finden ...“ (Lévi-Strauss 1967, 35)

Dementsprechend stellte er in „Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft“ (Lévi-Strauss 1981) eine strukturelle Invarianz der Unterordnung der Frauen unter die Männer, eine duale symbolische Ordnung der Geschlechter in den von ihm erforschten indigenen Gruppen fest. Die politische Macht habe immer bei den Männern gelegen, die Frauen seien immer von den Männern getauscht worden und nicht umgekehrt und zwischen den Geschlechtern habe immer eine Asymmetrie geherrscht:

„Doch dieser scheinbar formale Charakter der Phänomene der Gegenseitigkeit ... darf uns niemals vergessen lassen, dass diese Termini menschliche Wesen sind, daß diese menschlichen Wesen Individuen verschiedenen Geschlechts sind und daß die Beziehung zwischen den Geschlechtern niemals symmetrisch ist ... In der menschlichen Gesellschaft nehmen sie weder denselben Platz noch denselben Rang ein. Wer dies vergißt, verkennt die grundlegende Tatsache, daß die Männer es sind, die die Frauen tauschen, und nicht umgekehrt.“ (188)<sup>5</sup>

Wie lässt sich der Widerspruch erklären, dass sich de Beauvoir der Argumentation von Lévi-Strauss bediente, obwohl dessen Denken ebenso mit den Prämissen des Existentialismus wie denen des Historischen Materialismus absolut unvereinbar war? Die Antwort auf diese Frage lautet: Was Lévi-Strauss als allgemeines überhistorisches Strukturgesetz verstanden wissen wollte, ließ de Beauvoir nur für die bisherige, vom Patriarchat geprägte Geschichte gelten. Indem sie so das Postulat der Geschichtslosigkeit bei Lévi-Strauss ausklammerte, glaubte sie seinen Befund eines sich qualitativ nicht wandelnden dualen Geschlechterverhältnisses in ihre eigene Interpretation einbauen zu können, ohne ihren existentialistischen Deutungsansatz und ihre emanzipatorischen Ziele aufgeben zu müssen.

Während der Bezug auf Lévi-Strauss eher eine theoretische Episode blieb, kam dem Einfluss des Historischen Materialismus auf die Methode des „Anderen Geschlechts“ ein erheblich größeres Gewicht zu. Trotz der bereits erwähnten kri-

---

5 Lévi-Strauss interpretierte Frauentausch als soziale Kommunikation, in der Frauen als Zeichen fungieren, um Beziehungen zwischen Männern symbolisch herzustellen und so ein männliches soziales Regelsystem zu gewährleisten.

tischen Einwände de Beauvoirs spielen historisch-materialistische Kategorien und Theoreme durchgängig eine wichtige Rolle für dieses Werk.

---

## 7 Patriarchat als symbolische Gewalt

Im zweiten Teil des Buches, der mit „Geschichte“ überschrieben ist, versuchte de Beauvoir, einen Überblick über signifikante Entwicklungslinien patriarchaler Herrschaft von den Anfängen bis zur französischen Gegenwartsgesellschaft der Nachkriegszeit zu geben (vgl. de Beauvoir 2006, 86-189). Dabei betonte sie den nicht-kontingenten Zusammenhang von Privateigentum und Patriarchat, dessen historische Differenzierungen und Variationen sie vielfältig nachzeichnete und gleichzeitig als Ausdruck und Resultat männlicher Souveränität und männlicher symbolischer Gewalt über die Gesellschaft identifizierte. Wie diese symbolische Gewalt funktioniert und wie ihre Funktionsweise zum einen und die jeweiligen Eigentumsverhältnisse, Erbrecht und politisch-gesetzliche Regulierungen zum anderen ineinander greifen, soll hier anhand der Verhältnisse im antiken Griechenland, wie de Beauvoir sie beschrieben hat, wenigstens ansatzweise verdeutlicht werden.

Die Lage der Frauen im Athen der klassischen Periode war deprimierend. Die Frauen wurden gleichsam in ihre Häuser eingesperrt, ihr Bewegungsradius wurde extrem eingeschränkt und von speziellen Beamten überwacht. Die Verfügungsgewalt von Männern über Frauen war hochgradig willkürlich. Frauen konnten von ihrem jeweiligen männlichen Vormund, sei es der Vater, der Gatte oder ein staatlicher Vertreter adoptiert, verheiratet oder verstoßen werden. Diese Willkür wurde nur durch die Tatsache gemildert, dass Frauen eine Mitgift erhielten, die ihnen im Falle einer Scheidung zurück erstattet wurde und die sie in ihre Herkunftsfamilie mit zurücknehmen durften. Das absolut patrilineare Erbrecht blieb davon unberührt, d. h. das Erbe ging immer an männliche Nachkommen. Die eheliche Gemeinschaft war rechtlich durch strikte Monogamie bestimmt. Die damit verbundenen Zwänge, die Männern den Frauen auferlegten, schlugen aber teilweise gegen die promiskuitiven Ambitionen ihrer Urheber zurück, die sich deshalb durch die Organisation von Prostitution libidinös zu entschädigen suchten. Der so praktizierten Unterwerfung, welche die Frauen auf einen Zustand der Halbsklaverei herabdrückte, entsprach eine Struktur symbolischer Gewalt, deren normatives Zentrum eine totale moralische und kulturelle Abwertung alles Weiblichen bildete, wofür Simone de Beauvoir zahlreiche unmissverständliche Beispiele aus der klassischen Literatur und Philosophie lieferte.

Die besondere Leistung Simone de Beauvoirs im Vergleich zu der historisch-materialistischen Studie von Engels besteht nach meiner Auffassung vor allem in drei Punkten:

- *Erstens* sah Simone de Beauvoir Frauen als Geschlechtswesen mit einer spezifischen biologischen Ausstattung, ohne deren symbolische Vereinnahmung die Funktionsweise patriarchaler Herrschaft nicht erklärt werden kann. Auch wenn sie diesen Sachverhalt mit einer existentialistischen Begrifflichkeit verschlüsselte, war ihre inhaltliche Botschaft unmissverständlich: der weibliche Körper muss in ein Objekt normativer Regulierungen und Verbote transformiert werden, damit Frauen sich gesellschaftlich so verhalten, wie es das männliche Herrschaftsinteresse von ihnen verlangt: „Nicht als bloßer Körper, sondern als Körper, der Tabus und Gesetzen unterworfen ist, wird sich das Subjekt seiner selbst bewußt, erfüllt es sich: es bewertet sich selbst nach einem bestimmten Wertsystem. Und es ist nicht die Physiologie, die Werte begründen könnte: vielmehr nehmen die biologischen Gegebenheiten die Werte an, die der Existierende ihnen gibt“ (de Beauvoir 2006, 61). Es ist also die nicht dissoziierbare Einheit von geschlechtbezogenem Körper und symbolischer Transformation, die einen spezifischen, nicht durch andere Faktoren austauschbaren Mechanismus patriarchaler Herrschaft herstellt.
- *Zweitens* hat de Beauvoir den Zugang zur subjektiven Dimension geschlechtsbezogener Unterdrückung und Abhängigkeit geöffnet, indem sie entdeckte, dass sich patriarchale Herrschaft weder in ökonomischer Enteignung und Ausbeutung noch in Entrechtung oder auch in beidem zusammen erschöpft, sondern auch – und zwar notwendig – in habituellen Verhaltensdispositionen, subjektiven Denkmustern, emotionalen Reaktionen, intellektuellen Reflexionen, ästhetischen Maßstäben, moralischen Wertorientierungen usw. verankert werden muss. Damit wird Patriarchalismus zu einer symbolischen Realität sui generis, zu einer symbolischen Gewalt, die ihre Wirksamkeit zwar nicht unabhängig von den ökonomischen, sozialen, politischen und rechtlichen Verhältnissen entfaltet, aber doch eine relative Autonomie aufweist. Für diese symbolische Gewalt gibt es kein funktionales Äquivalent, das aus einem anderen Bereich der Gesellschaft abgerufen werden könnte. Würde sich, so kann man Simone de Beauvoir hier interpretieren, die Unterdrückung der Frauen auf ökonomische, politische und rechtliche Eingriffe und Zwänge beschränken, blieben die patriarchalen Strukturen stets gefährdet, weil das subjektive Widerstandspotential der Frauen jederzeit außer Kontrolle geraten und für männliche Herrschaft folgenschwere Handlungen auslösen könnte. Um das zu verhindern, müssen also die ökonomischen und rechtlich-politischen patriarchalen Verfügungsgewalten



notwendig durch entsprechende Strukturen und Funktionen symbolischer Gewalt ergänzt werden.

- *Drittens* hob de Beauvoir hervor, dass symbolische Gewalt gegen Frauen nicht einfach wie ein statisches Gewicht auf dem Leben von Frauen lastet, sondern sich als Handlungsprozess vollzieht, in dessen Verlauf die symbolischen Elemente, derer patriarchalische Herrschaft bedarf, ständig neu produziert und reproduziert werden müssen. Männer erweisen sich so als Produzenten symbolischer Gewalt, als Akteure, die ihren spezifischen Begierden und Interessen die Qualität allgemeiner gesellschaftlicher Gültigkeit verleihen. Symbolische Gewalt passt sich nicht nur reaktiv den gesellschaftlichen Wandlungen an, sondern erzeugt diese auch selbst. Damit wird sie zu einem Prozess der aktiven Gestaltung der Welt.

Die von Simone de Beauvoir entwickelte Sichtweise des „anderen Geschlechts“ als Konstrukt männlicher Herrschaft unterscheidet sich von der traditionellen historisch-materialistischen Theorie, die das gesellschaftliche Bewusstsein aus dem gesellschaftlichen Sein und den sogenannten „Überbau“, also die Gesamtheit der geistigen, politischen, rechtlichen und kulturellen Strukturen und Aktivitäten, aus der Beschaffenheit der „Basis“, der ökonomischen Aneignungsverhältnisse einer Gesellschaft abgeleitet hatte<sup>6</sup>.

Symbolische Gewalt, wie de Beauvoir sie verstand, ist mehr als Ideologie und „falsches Bewusstsein“ und sie ist auch nicht nur eine Funktion des „Überbaus“. Vielmehr setzt sie auf allen gesellschaftlichen Ebenen sinnbezogene Konstruktions- und Deutungsprinzipien durch, welche die der Herrschaft Unterworfenen nicht nur bewusstseinsmäßig speichern, sondern auch so verinnerlichen, dass sie zum Regulativ ihrer Bedürfnisse, ihrer Erfahrungen und ihres Handelns werden.

Bezogen auf „Das andere Geschlecht“ lässt sich dieser Prozess aus der Sicht von Simone de Beauvoir wie folgt beschreiben:

Indem Männer Frauen als das Andere definieren, schließen sie die Frauen vollständig aus allem aus, was Männer als relevant, erstrebenswert und hochwertig

---

6 Marx und Engels haben selbst durchaus schon gesehen, dass die Beziehungen zwischen „Basis“ und „Überbau“ nicht auf ein einseitiges Bedingungsverhältnis reduziert werden dürfen, sondern als komplexer dialektischer, nur „in letzter Instanz“ ökonomisch bestimmter Prozess gedacht werden müssen (vgl. Engels 1968b, Engels 1968c). Nichtsdestoweniger war ihr Verständnis für die relative Autonomie der Beschaffenheit und Wirkungsweise symbolischer Gewalt namentlich hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses noch gering. Das gilt für Marx übrigens weitaus mehr als für Engels, der im „Ursprung der Familie ...“ dieses Problem ansatzweise aufgreift. Demgegenüber lässt sich bei August Bebel in „Die Frau und der Sozialismus“ bereits eine große theoretische und methodische Sensibilität für Probleme symbolische Gewalt gegen Frauen beobachten.

erachten. Damit werden Frauen ihrer Subjektivität beraubt. Ihre Alterität erfüllt nur den Zweck, die Subjektivität der Männer zu vervollkommen und zu bestätigen. Da Frauen nirgends Zugang zu der Möglichkeit erhalten, sich selbst zu entwerfen, also eine eigene Identität zu entwickeln, werden sie dazu gezwungen, mit ihrer Existenz nur die Welt der Männer zu reproduzieren. Noch da, wo Frauen, wie in der Erziehungsarbeit, bestimmte, nur ihnen vorbehaltene Aufgaben übertragen werden, übernehmen sie Normen, Werte und andere symbolische Elemente, die nicht von ihnen gemacht wurden. Warum aber nehmen Frauen die ihnen oktroyierte Alterität hin? Die Antwort de Beauvoirs lautet: Im Unterschied zu anderen Gruppen von Beherrschten verbindet Frauen mit Männern eine natürliche, biologisch begründete Beziehung der Einheit, die einen radikalen Bruch erschwert, ja nahezu unmöglich macht:

„Das ist das wesentliche Charakteristikum der Frau: sie ist das Andere in einem Ganzen, dessen Elemente einander brauchen.“ (de Beauvoir 2006, 16)

Aber diese Einheit hat sich geschichtlich nicht als Reziprozität und Gleichwertigkeit zwischen den Geschlechtern entfaltet, sondern im Gegenteil die Grundlage für die Akzeptanz von Unterdrückung geschaffen:

„Der Mann, der die Frau als eine *Andere* konstituiert, trifft bei ihr also auf weitgehendes Einverständnis. Die Frau erhebt nicht den Anspruch, Subjekt zu sein, weil ihr die konkreten Möglichkeiten dazu fehlen, weil sie ihre Bindung an den Mann als notwendig empfindet, ohne deren Reziprozität zu setzen, und weil sie sich oft in ihrer Rolle als *Andere* gefällt.“ (17)

Der Prozess der Unterdrückung der Frauen umfasst bei de Beauvoir weit mehr als Elemente falschen Bewusstseins, die sich allein durch Belehrung und kognitive Korrekturen auflösen ließen. Für de Beauvoir sind patriarchale Verhältnisse in alle Facetten weiblicher Existenz eingeschrieben und gehen so in ihrer Wirkmächtigkeit weit über die Grenzen des Bewussten hinaus. Damit verbindet sie eine implizite Kritik am traditionellen historisch-materialistischen Basis-Überbau-Modell und dem mit ihm korrespondierenden Ideologiebegriff, die nicht ausreichen, um die Komplexität und Tiefenwirkung patriarchaler Strukturen zu erfassen. Bei der symbolischen Gewalt der Geschlechterverhältnisse handelt es sich, wie sie nachweist, nicht einfach um einen herrschaftssichernden Reflex des Überbaus auf Widersprüche der materiellen Basis, sondern um einen relativ eigenständigen, sowohl

repressiven als auch die Individuen aktivierenden Prozess<sup>7</sup>, der alle Dimensionen des sozialen Seins durchdringt.

Die von Simone de Beauvoir verwendete Methode in „Das andere Geschlecht“ schließt teilweise an den Historischen Materialismus an, eröffnet aber gleichzeitig mit der Darstellung symbolischer Gewalt in der Geschichte der Frauenunterdrückung eine Perspektive, die dem Historischen Materialismus zur Zeit von Karl Marx, Friedrich Engels und August Bebel noch weitgehend fremd war, auch wenn gerade bei letzterem sporadisch Ansätze zu einer solchen Darstellung erkennbar sind. Das erklärt, warum sich Simone de Beauvoir an mehreren Punkten, an denen sie symbolische Konstruktionen von Weiblichkeit untersucht, auf Material in Bebel's „Die Frau und der Sozialismus“ (vgl. Bebel, 1974) stützte<sup>8</sup>.

---

## 8 Schluss

Unabhängig davon, ob ihre Befunde noch in allen Fällen durch die neuere Forschung bestätigt werden und auch unabhängig von Problemen, die mit ihrem existentialistischen Standpunkt verbunden sind, zeigte Simone de Beauvoir in „Das andere Geschlecht“ auf eindrucksvolle, noch heute aktuelle Weise, dass Herrschaft über Frauen zwar stets mit ökonomischer, politischer und rechtlicher Benachteiligung einhergeht, aber sich nicht auf sie beschränken lässt. Diese Herrschaft ist immer auch wesentlich Ausdruck einer bestimmten symbolischen, nicht durch Ökonomie und Politik determinierten Gewalt, durch die Frauen veranlasst werden, Vorstellungen über sich selbst, insbesondere ihre Sexualität, zu akzeptieren, zu verinnerlichen und im eigenen Handeln zu befolgen, die zur Verstetigung ihrer Unterwerfung, Exklusion und Passivität beitragen.

---

7 Diesen Gedanken hat später Michel Foucault als „Gouvernementalität“ („gouvernementalité“, ein Neologismus aus „gouvernement“, also Regierung bzw. Steuerung, und „mentalité“, im Sinne von Internalisierung und Subjektivierung) eingebracht und damit einen Prozess bezeichnen wollen, in dem Subjekte gesellschaftliche Herrschaft, Kontrolle und Disziplinierung in „Technologien“ der Selbststeuerung umbauen und so eigenständige Aktivitäten generieren, die zu einer bloßen Duldung von Herrschaft in einem grundlegenden Gegensatz stehen (vgl. Foucault 1987).

8 Während de Beauvoir sich an mehreren Stellen auf Bebel zurückgriff, hat Engels das Buch „Die Frau und der Sozialismus“, dessen erste Auflage ja schon 1879 (illegal) erschienen war, erstaunlicher Weise weder in der ersten Auflage von „Der Ursprung der Familie ...“ 1884 noch in der diesem Beitrag zugrunde liegenden vierten Auflage 1891 erwähnt.

Heutige historisch-materialistische Versuche können von Simone de Beauvoir lernen, dass man gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse weder hinlänglich begreifen kann, wenn man die Geschlechterbeziehungen ausgeklammert, noch wenn man die – neben den ökonomischen, politischen und rechtlichen Bedingungen – konstitutive Funktion symbolischer Gewalt vernachlässigt.

## Literatur

- Bachofen, Johann Jakob, 1975: Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Frankfurt am Main 1975 (dtsh. Erstausgabe 1861).
- de Beauvoir, Simone, 2006: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek bei Hamburg, 6. Aufl. (frz. Erstausgabe 1949 unter dem Titel „Le Deuxième Sexe“).
- Bebel, August, 1974: Die Frau und der Sozialismus. Als Beitrag zur Emanzipation unserer Gesellschaft bearbeitet und kommentiert von Monika Seifert, Hannover (Erstausgabe 1879).
- Beer, Ursula, 1990: Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik, Bielefeld.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J.D., 1996: Reflexive Anthropologie, Frankfurt am Main (frz.1997).
- Bourdieu, Pierre, 2001: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Frankfurt am Main (frz. 1997).
- Bourdieu, Pierre, 2005: Die männliche Herrschaft, Frankfurt am Main, (frz. 1998).
- Dosse, FranVois, 1999: Geschichte des Strukturalismus, Band 1: Das Feld des Zeichens, 1945-1966, Frankfurt am Main (frz. 1991).
- Engels, Friedrich, 1968a: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Band II, Berlin /DDR, S. 155-301.
- Engels, Friedrich, 1968b: Engels an Joseph Bloch in Königsberg (Auszug), London, 21./22. Sept. 1890. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Ausgewählte Schriften ..., a. a. O., Band II, S. 456-458.
- Engels, Friedrich, 1968c: Engels an Conrad Schmidt in Berlin (Auszug), London, 27. Okt. 1890. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Ausgewählte Schriften ..., a. a. O., Band II, S. 459-464.
- Foucault, Michel, 1987: Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts. In: Hubert L. Dreyfus/ Paul Rabinow (Hrsg.): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt am Main, S.243-261 (frz. 1984).
- Gottschall, Karin, 2000: Soziale Ungleichheit und Geschlecht. Kontinuitäten und Brüche, Sackgassen und Erkenntnispotentiale im deutschen soziologischen Diskurs, Opladen.
- Heidegger, Martin, 1986: Sein und Zeit, 16. Aufl., Tübingen.
- Hervé, Florence/Höltschl, Rainer, 2003: Absolute Simone de Beauvoir. Mit einem biographischen Essay, Freiburg i.Br.
- Labica, Georges, 1982: Ouvriérisme. In: Georges Labica/Gérard Beussan: Dictionnaire critique du marxisme, Paris, S. 654/655.

- Lambrecht, Lars/Tjaden, Karl Hermann/Tjaden-Steinhauer, Margarete, 1998: Gesellschaft von Olduvai bis Uruk. Soziologische Exkursionen, Kassel.
- Lévi-Strauss, Claude, 1967: Strukturele Anthropologie, Frankfurt am Main (frz. 1958).
- Lévi-Strauss, Claude, 1981: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Lewis H. Morgan zum Gedächtnis, Frankfurt am Main (frz. 1949).
- Morgan, Lewis H., 1976: Die Urgesellschaft („Ancient Society“). Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation, Lollar/Lahn (engl. 1877).
- Peter, Lothar, 2004: Pierre Bourdieus Theorie der symbolischen Gewalt. In: Margareta Steinrück (Hrsg.): Pierre Bourdieu – Politisches Forschen, Denken und Eingreifen, Hamburg, S. 48-73.
- Sartre, Jean-Paul, 1962a: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg (frz. 1943).
- Sartre, Jean-Paul, 1962b: Ist der Existentialismus ein Humanismus? Drei Essays, Frankfurt/M./Berlin (frz. 1946).

Umstrittene Moderne

Soziologische Diskurse und Gesellschaftskritik

Peter, L.

2016, XVI, 366 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-13729-8