

Naturwissenschaftliche Auffassung des Menschen, symbolische Gesellschaftsordnung und geschlechtlich codierte Moralphysiologie in der saint-simonistischen Bewegung um 1830

Abstract: In France around 1830 the significant rise of natural sciences and comparative anatomy legitimated a new moral physiology to which the Saint-Simonians, a political religious movement, referred. They assimilated the scientific discourse on gender dimorphism, in particular that of Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772–1844), Isidore Geoffroy Saint-Hilaire (1805–1861) and Claude François Lallemand (1790–1853). At the same time they made recourse to mystical theological arguments on gender difference, arguments which had contributed to a sacralisation of the female and the private sphere. The article focuses on the interrelation between scientific knowledge order and gender order in the Saint-Simonian discourse, exploring its contribution to the development of the modern understanding of gender relations.

Key Words: Saint-Simonism, natural sciences, hermaphroditism, gender anthropology, gender order

Die „fundamentale Verräumlichung des Lebenden“ in den Naturwissenschaften und die saint-simonistische Sozialphysiologie um 1800

Die vorliegende Untersuchung widmet sich dem naturwissenschaftlich bestimmten Geschlechterdiskurs und der damit verbundenen Modernitätskritik, die im Rahmen der saint-simonistischen Bewegung in Frankreich um 1830 deutlich ausgeprägt wurden. Die eingehende Analyse des Diskurses über die Geschlechterverhält-

nisse, wie ihn die Saint-SimonistInnen betrieben, zeigt: Eine wissenschaftliche Vertiefung ihrer Herangehensweise, sowohl in medizinischer wie in naturwissenschaftlicher Hinsicht, war für die temporäre Wirkungsmacht der Bewegung unerlässlich. Auch wird deutlich, wie die Saint-SimonistInnen den Anschluss an die naturwissenschaftliche Avantgarde ihrer Zeit fanden. Anhand des aus dem Arsenal des Religiösen übernommenen Symbols des Androgynen/Hermaphroditen zeigt die vorliegende Untersuchung, wie komplex die saint-simonistische Geschlechtertheorie war. Sie hob den schematischen Binarismus auf und ermöglichte so auch, das Verhältnis von Tradition und Moderne neu zu betrachten. Ich verstehe meine Studie als einen theoretischen Beitrag, der auf eigenen historisch-empirischen Forschungen gründet.¹ Vorgestellt und diskutiert werden hier erstmalig von mir gesichtete Teile des unveröffentlichten Briefwechsels zwischen Saint-Simonisten und zeitgenössischen wissenschaftlichen Autoritäten sowie die Korrespondenz innerhalb der saint-simonistischen Bewegung.

Wenngleich der Saint-Simonismus in seinen Anfängen alle Züge einer philosophischen Schule zur Verbesserung von Ökonomie und Gesellschaft trug, entwickelte er sich doch in wenigen Jahren zu einer sozialen Bewegung mit Tausenden von AnhängerInnen.² Die signifikante, von Beginn an zu verzeichnende religiöse Ausrichtung führte ab Ende 1828 zur Selbstdefinition als Kirche, war jedoch in soziologischer Sichtweise eher eine Sekte oder – wie de Certeau meint – keines von beidem.³ Man wollte eine neue christliche Religion begründen, den *Nouveau Christianisme*. So lautete auch der programmatische Titel des letzten, 1825 erschienenen Werks von Claude-Henri de Saint-Simon (1760–1825), in dem er die von seinen SchülerInnen ersehnte „messianische Epoche“ ausrief. Die Verbesserung der Lebensverhältnisse der „ärmsten und zahlreichsten Klasse“ und die Errichtung einer nach meritokratischen Grundprinzipien strukturierten Gesellschaft erklärte der Denker als unabdingbar.⁴ Die Saint-SimonistInnen forderten soziale Solidarität und plädierten für die Abschaffung oder zumindest rigide Einschränkung des Erbrechts, denn Eigentum als Grundlage wirtschaftlicher Macht verhindere die angestrebte ideale industrielle Ordnung und schaffe eine Kluft zwischen Besitzenden und Besitzlosen. Die Saint-Simonisten strebten nach einem „irdischen Himmelsreich“⁵, in dem gesellschaftliche Harmonie, Frieden und Gewaltlosigkeit durch die angestrebte Assoziation der Menschen und Staaten erreicht werden sollten. Hinzu kam die schon von Claude-Henri de Saint-Simon erhobene Forderung nach Abschaffung gewisser, die bestehende soziale Ordnung stützender Berufsgruppen, wie zum Beispiel den (katholischen) Klerus, das Militär und die Advokaten. Sowohl das Materielle wie das Sinnliche wurden gerechtfertigt; darauf gründeten die Saint-SimonistInnen ihre Einschätzung, die soziale Frage betreffe nicht nur die (männlichen) Arbeiter, sondern auch die Frauen.

Der rege Austausch Saint-Simons mit den Naturwissenschaften seiner Zeit hatte sich bereits um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert entwickelt, seine Anhänger sollten ihn in den folgenden Jahrzehnten zur Entfaltung zu bringen. Jener Jahrhundertwechsel lässt sich als eine Epoche des Umbruchs der naturwissenschaftlichen Wissensordnung und gleichermaßen der Ordnung wie der Beziehung der Geschlechter bezeichnen.⁶ Vieles deutet darauf hin, dass Europa im ausgehenden 18. Jahrhundert eine tiefgreifende Veränderung der Erwerbsarbeit, des Familienlebens und der Bildung erfuhr.⁷ Der von Reinhart Koselleck eingeführte Begriff der europäischen „Sattelzeit“ von ca. 1770 bis ca. 1830⁸ weist auf den epochalen Eigencharakter dieser Jahrzehnte hin, in denen sich das 18. und das 19. Jahrhundert überschneiden. Die politischen Revolutionen in Frankreich von 1789 und 1830 sowie die Industrielle Revolution in England, die das europäische „Zeitalter der Revolutionen“ einleiteten, sind nur als Teil einer allgemeinen Krise und einer Kräfteverschiebung zu verstehen, die sich von den amerikanischen Siedlerkolonien bis nach Indien erstreckte.⁹

Die Sattelzeit gestattete noch keinen Durchbruch zur Demokratie, vielmehr sind in diesen Jahrzehnten die letzten Ausläufer von Adelherrschaft und Autokratie zu verzeichnen. In sozialgeschichtlicher Hinsicht wurden überkommene gesellschaftliche Hierarchien zunehmend in Frage gestellt und untergraben. Die sich verstärkende Tendenz zur Herausbildung sozialer Klassen fand noch vor einem ständisch geprägten Hintergrund statt. Wirtschaftshistorisch ist die Sattelzeit durch die sich ab 1820 weltweit ausbreitende kapitalistische Produktionsweise charakterisiert. In Frankreich hatte sich 1789 das Bürgertum zu emanzipieren begonnen, konnte aber die französische Gesellschaft noch nicht bestimmen und dem Wirtschaftsleben keine kapitalistische Prägung verleihen.¹⁰ Die französische Gesellschaft gilt gemeinhin als Ort bürgerlicher Individualität, doch zwischen 1780 und 1840 war das Bürgertum eine ausschließlich mit der Stadt und deren Entwicklung eng verbundene soziale Klasse, eine Klasse von (Stadt-)Bürgern, aber noch nicht von Staatsbürgern – *Bourgeois*.¹¹ Das bürgerliche, männliche Subjekt wurde im Lauf des 19. Jahrhunderts Staatsbürger (*citoyen*, als politisches Subjekt), Unternehmer (*bourgeois*, als gesellschaftliches und wirtschaftliches Subjekt) und ausschließlich in seiner Privatsphäre Mensch schlechthin (*homme*), ein Prozess, der die bürgerliche Frau auf den privaten häuslichen Bereich verwies.¹²

Geschlechtergeschichtlich kann im Anschluss an die Französische Revolution eine Phase der „Unordnung der Geschlechter“ ausgemacht werden, die in die Ausdifferenzierung getrennter Sphären überging: eines geistigen, Kultur gestaltenden Mannes, der das öffentliche Leben dominierte einerseits, und einer als Natur- und Fleischwesen definierten Frau, die in das Private verwiesen wurde, andererseits.¹³ Die „polaristische Geschlechterphilosophie“, die sich zuerst um 1800 abzeich-

nete, leistete dafür die theoretische Fundierung, indem sie die von der Aufklärung als ideal entworfene vernünftige Persönlichkeit in männliche und weibliche Geschlechtscharaktere schied. Auch verklärte sie die um 1800 einsetzende Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben als gleichsam „natürlich“.¹⁴ Die beiden Seiten dieses Dualismus werden nun, neueren Publikationen zufolge, nicht mehr funktional differenziert voneinander unterschieden und zugleich aufeinander bezogen; sie erscheinen eher als „kategorial entgegengesetzt und zugleich als komplementär zusammengehörig“.¹⁵ Die moderne Geschlechterordnung zeichnet sich nicht durch absolute, sondern durch relative Funktionalität aus. Cornelia Klinger zufolge fielen die der Moderne inhärenten Rationalisierungs- und gegenläufigen Subjektivierungsprozesse „in diese[r] auseinander“.¹⁶ Die frühe, im Geschlechterdiskurs angesiedelte Modernitätskritik thematisierte gegen solchen Sinnverlust das Weibliche als die andere, menschlichere Seite des Männlichen.¹⁷

Vielorts strömten – von Marktkräften und privater bürgerlicher Initiative gefördert – Frauen und Männer in die großen Städte. Anfang des 19. Jahrhunderts galt Paris als die „Kulturhauptstadt der Welt“, mit der am ehesten Wien konkurrieren konnte.¹⁸ Im Paris der Jahre um 1800 überstürzten sich zwischen dem Ende des Ancien Régime (1789) und der Restauration (1814) politische, soziale, wissenschaftliche und religiöse Umwälzungen.¹⁹ Die „Totalität des Wissens“ sollte sich über die „Totalität der Geschichte“ erheben.²⁰

Michel Serres zufolge bemerkten Charles Fourier, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, Gaspard Monge und andere auf der Schwelle einer neuen Zeit zu stehen, in der die rationale Wissenschaft wesentlicher Bestandteil der Gesellschaft werden sollte.²¹ Sie galt als ausschlaggebend in Bereichen, welche die Grundlagen der bürgerlichen Vernunft erst konstituieren: Unterricht, Armee, Industrie, Landwirtschaft und nicht zuletzt die Familie. Die wissenschaftliche Ordnung bedingte den sozialen Fortschritt, und umgekehrt.²² Hier wird auch die Interdependenz von naturwissenschaftlicher Wissens- und Geschlechterordnung deutlich, indem man unter *sozialem Fortschritt* die Möglichkeit einer Umgestaltung der Geschlechterrollen und -beziehungen sowie des ihnen entsprechenden sexuellen Verhaltens theoretisch subsumierte.

Obwohl auf kulturellem Gebiet nur eine geringe globale Synchronizität festzustellen ist,²³ vollzog sich an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert innerhalb der europäischen Wissenschaften ein Paradigmenwechsel. An der Epochenschwelle um 1800 traten Vorläufer der sogenannten *semiologischen Wende* auf den Plan.²⁴ Die Entdeckung von Tiefe und organischer Verursachung, die nach Michel Foucault das naturwissenschaftliche und ökonomische Denken der Zeit um 1800 prägte, darf als eine „europäische Besonderheit“ gelten.²⁵ In der europäischen Kultur gestaltete sich die „fundamentale Verräumlichung des Lebenden“ neu.²⁶ In der Wissenschaftspraxis

xis wurden neue Techniken eingeführt, zum Beispiel die vergleichende Anatomie, die nun ein abstrahierendes statt eines beschreibenden Vorgehens implizierte, das zuvor für die als universell geltende *taxinomia* erforderlich gewesen war.²⁷

Die Moderne kann als der Moment definiert werden, in dem der Mensch sich innerhalb seines Organismus im Sinne von funktional verstandener Physiologie zu konzipieren beginnt.²⁸ Von da an wurde das Endliche von den verschiedenen Ebenen der Wissensordnung auf der Basis des Menschen in seiner Körperlichkeit konzipiert. Weder der Humanismus der Renaissance noch der Rationalismus des 18. Jahrhunderts konnten den Menschen außerhalb der Weltordnung denken. Im 19. Jahrhundert hingegen wurde ihm das Privileg zugewiesen, sich selbst als Zentrum seines Denkens zu definieren.²⁹ Mit dem Studium des anatomisch-physiologischen Menschen entwickelte sich auch das Interesse für die spezifische Natur menschlicher Erkenntnis. Einerseits wurden deren historische, soziale und ökonomische Bedingungen deutlich. Andererseits eröffneten sich neue Möglichkeiten, den Menschen in seiner Physiologie zu identifizieren.

Der technokratische Gesellschaftsentwurf Saint-Simons und der Messianismus seiner Schüler

Interesse für Physiologie und Naturwissenschaften prägte die kulturelle und künstlerische Welt ebenso wie die sozialpolitischen Bewegungen im Frankreich des beginnenden 19. Jahrhunderts.³⁰ Die Saint-SimonistInnen begründeten ihre Gesellschaftsvision im Anschluss an die Erkenntnisse Newtons, außerdem war die Lektüre der Philosophen Montesquieu, Lessing, Herder und Hegel für die Herausbildung der theoretischen Positionen der Gruppe fundamental.³¹ Sie strebten nach einer durch Auslegung der Bibel zu schaffenden Übereinstimmung von Wissenschaft und Religion, versuchten sich also in einem „Denken der Einheit“ des Bestehenden. Die saint-simonistische Bewegung ist in der „ideologischen Leere“ angesiedelt, die während des Übergangs von einem der Revolution von 1830 folgenden und die Ideen der Opposition vertretenden zu einem die neue Regierung des „Bürgerkönigs“ Louis-Philippe I. unterstützenden wirtschaftlichen Liberalismus entstanden war. In dieser Situation rekurrierte der Saint-Simonismus als einziges organisiert auftretendes Gedankensystem auf jenen Teil der Bevölkerung, der nicht in die gesellschaftliche Ordnung integriert war. Darunter befanden sich Absolventen der während der Revolutionsjahre 1794/1795 gegründeten *École Polytechnique*,³² junge Ärzte, Buchhalter und Finanzexperten, Arbeiter und Frauen aller Schichten. Die Bewegung bot eine globale Antwort auf die Probleme wirtschaftlicher und soziopolitischer Ungleichheit, was ihren relativen Erfolg nachvollziehbar macht.³³

Die Saint-SimonistInnen zielten darauf ab, das von ihnen als unvollendet begriffene Werk des Christentums durch die Emanzipation der ArbeiterInnen, aber auch durch die „Emanzipation des Fleisches“³⁴, das heißt durch eine sinnliche Befreiung von Männern und Frauen, zu vollenden.

Zwischen 1825 und 1827 bestand die Gruppe durchwegs aus unverheirateten jungen Männern, von denen die meisten Saint-Simon nicht persönlich kennengelernt hatten. Die Geburtsjahre der Mitglieder der engsten Kerngruppe lagen allesamt um 1800, sodass anfänglich sämtliche Aktivisten etwa 25 Jahre alt waren. Bald kamen prominente Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Bewegung aus dem mittleren und dem gehobenen Bürgertum, einige sogar aus der Großbourgeoisie.³⁵ Trotzdem haben ihnen einige Saint-Simonismus-Forscher, einerseits aufgrund jüdischer Herkunft, andererseits aufgrund der ‚fragwürdigen‘ gesellschaftlichen Stellung einiger Mitglieder, Züge eines gesellschaftlichen Außenseitertums zugeschrieben.³⁶

Aus dem Werk ihres Meisters Saint-Simon übernahmen die SchülerInnen das Ideal einer friedlichen Föderation der europäischen Staaten, die von einer geistig-wissenschaftlichen Elite, dem „Newtonrat“, geführt werden sollte.³⁷ Ihre Gesellschaftskritik richtete sich ab 1825 bis zur Auflösung der Gruppe Anfang 1832 – die allerdings nicht für das Ende der saint-simonistischen Aktivitäten steht – gegen die von den Liberalen favorisierte unregulierte und unbeschränkte Konkurrenz im Wirtschaftsleben. Die Zeitungen mit liberaler Tendenz (vor allem der bis 1830 als Repräsentant des reinen Liberalismus erscheinende *Globe*) vertraten die systematische Enthaltung des Staates bezüglich der von den Saint-SimonistInnen betonten „materiellen und intellektuellen Aktivitäten“. Sie opponierten gegen die Vorstellung eines „industriellen Staates“, der sich der „Ausnutzung des Globus“ kraft der materiellen, intellektuellen und moralischen Betätigung einer „vereinigten Menschheit“ widmen sollte, wie es die erste saint-simonistische Zeitung *Le Producteur* (Juni 1825 bis Oktober 1826) verfocht.³⁸

An die Spitze ihrer utopischen Föderation stellten die Saint-SimonistInnen einen „göttlichen Androgyne“, der aus einem auserwählten Paar – einem Mann und einer Frau – bestand, messianische Züge besaß und aufgrund seiner Doppelgeschlechtlichkeit über die spirituell-männlichen und materiell-weiblichen Fähigkeiten für die Ausführung seiner Aufgabe verfügte.³⁹ Dies stand zwar Saint-Simons Vision der menschlichen – bei ihm ausdrücklich auch der weiblichen – Emanzipation relativ nahe, sollte aber als deren Weiterentwicklung verstanden werden.⁴⁰ Die messianischen Gestalten entstammten dem religiösen Kontext esoterischer Interpretationen des biblischen Buches *Genesis* und wurden von den AnhängerInnen als „Mutter“ und „Vater“ bezeichnet.

Die meisten AutorInnen meinen, die religiöse Exaltierung in der Spätphase des Saint-Simonismus (1831–1835) sei der Lehre Saint-Simons fremd. Die Bewegung nahm zunehmend sektiererische Züge an und schloss schließlich paradoxerweise Frauen aus.⁴¹ Zu diesem Zeitpunkt unterstellte die Staatsgewalt den Saint-SimonistInnen eine Verletzung des Vereinsgesetzes sowie vor allem einen Angriff auf die öffentliche Moral und die guten Sitten und ging offensiv gegen sie vor. 1832 wurde dem damaligen Oberhaupt der Gruppe, Prosper Enfantin, auch er ein Absolvent der *École Polytechnique*, und einigen Anhängern ein Strafprozess gemacht. Dieser berühmte „Saint-Simonisten-Prozess“ wies bereits viele Elemente späterer politischer Prozesse gegen Außenseiter und Provokateure auf. Die Saint-Simonisten gebärdeten sich als Ankläger⁴² und nutzten den öffentlichen Auftritt zur Verbreitung ihrer Ideen. Wie von Enfantin richtig vorausgesehen, brachte angesichts der staatlichen Repression die öffentliche Meinung milden Spott, ja sogar Sympathie für die Angeklagten hervor.⁴³

Nach etlichen internen Schismen und infolge der Repression löste sich die saint-simonistische Gemeinde in der Rue Monsigny, im heutigen 2. Arrondissement von Paris, auf. Die letzten Momente der Bewegung, der Rückzug der Saint-Simonisten auf den damals außerhalb von Paris gelegenen Hügel von Ménilmontant 1832⁴⁴ und ihre Reise nach Ägypten 1833, um dort – vergeblich – nach der imaginierten weiblichen messianischen Gestalt „Mutter“ bzw. der „Frau Messias“ zu suchen, hat Émile Durkheim folgendermaßen kommentiert:

„Es war das Ende. Es macht keinen Sinn, die letzten Zuckungen der Schule zu erzählen, die mehr von der anekdotischen Geschichte als von der Ideengeschichte zeugen.“⁴⁵

Der Saint-Simonismus-Forscher Serge Zenkine stellte fest, dass solche „Zuckungen“ im Zusammenhang mit der Geschichte der „Formen des religiösen Lebens“ standen, so wie die saint-simonistische Religion weniger als Idee denn als mentale und kulturelle Praktik zu erklären sei.⁴⁶ Eine „illegitime“ Religion wie die saint-simonistische beruhe auf einem „bloßen modernen religiösen Phänomen“; sie „kumuliere“ die Wiederaufnahme von sehr alten „Traditionen des Heiligen“, von einer althergebrachten Symbolik und die systematische Manipulation von profanen Zeichen.⁴⁷

Wenig im Kontrast zum Charakter der Saint-Simonisten als wissenschaftlich-technische Avantgarde und als ökonomische Pioniere steht die „barocke Erscheinung“⁴⁸ einer mystisch aufgefassten Zwieschlechtlichkeit,⁴⁹ wenn sie als Effekt bestimmter moderner, bürgerlicher Diskurse und als politisch regulierte Konstitutionsform des „modernen Subjekts“ gesehen wird. Der saint-simonistische Androgyn bzw. Hermaphrodit lässt sich vor allem im naturwissenschaftlich geprägten Diskurs über den biologischen und charakterologischen Geschlechtsunterschied

finden.⁵⁰ Sowohl die *binäre* Matrix der biologischen Zweigeschlechtlichkeit als auch die hermaphroditische *Einheit* der Geschlechter ist im Fall der Saint-SimonistInnen ein historisch entstandenes Dispositiv. Üblicherweise nahm die physiologisch begründete Anthropologie der Geschlechter in wissenschaftlichen Betrachtungen eine die Gesellschaft stabilisierende Funktion ein: Die beiden Geschlechter-Charaktere von ‚Mann‘ und ‚Frau‘ wurden als asymmetrisch und komplementär dargestellt. Damit befand man sich im Einklang mit der entstehenden Familien- und Ehe-Gesetzgebung. Wie ihre ZeitgenossInnen verbanden auch die Saint-SimonistInnen die sozial-religiöse Institution der Ehe mit dem Naturzustand der Körper und postulierten eine strukturelle Interdependenz.

Die Symbolik des Hermaphroditen und ihre Funktion in den „turbulenten Dekaden“ der Juli-Monarchie ab 1830

Die Auseinandersetzung mit jüngeren anthropologischen, historischen und soziopolitischen Studien zur geschlechtlich konnotierten Symbolik, die in der saint-simonistischen Propaganda zur Anwendung kam, gestattet einen veränderten Blick auf deren gesellschaftliche Funktion und Wirkungsradius. Zunächst ist festzuhalten: Die Saint-SimonistInnen versuchten ihr Unbehagen am binär kodierten Geschlechter-Diskurs mittels Kabbala und gnostischen Lehren⁵¹ zu überwinden, die bis dahin als Geheimwissen gegolten hatten. Ihre Auseinandersetzung mit dem „permanenten Werden“⁵² des Geschlechts und die Vorbehalte gegenüber einer festen, unwandelbaren geschlechtlichen Identität mündete in der Herausforderung der modernen institutionellen Diskurse zur Geschlechterdifferenz: des biologistisch-naturwissenschaftlichen Diskurses ebenso wie des theologisch-ontologisierenden. Die saint-simonistische, utopische Variante verblieb allerdings im Rahmen eben dieser Diskurse und entfaltete sich dort.

Die Gruppe richtete sich ab 1829 besonders gegen die traditionelle christliche Haltung mit ihrem radikalen „Anti-Esoterismus“, der jegliche Hinterfragung und Destabilisierung einer essentialistischen Ontologie geschlechtlicher Identitäten ausschloss.⁵³ Auffällig ist die Brüchigkeit zwischen orthodoxer und heterodoxer Religiosität sowie kirchlichem Anspruch und sektenhaftem Eifer in der saint-simonistischen Doktrin. Dies ist als „strategischer Anachronismus“ der Saint-SimonistInnen zu verstehen, die ihre Doktrin qua Aneignung und Umdeutung „weit zurückliegender mystischer Metaphorik“⁵⁴ von der Lehre des Katholizismus abgrenzten. Die sowohl gnostische wie kabbalistische Metapher des göttlichen Androgyns wurde nicht nur zum politischen und sozialen Symbol, sondern auch zum wirksamen Mit-

tel der saint-simonistischen Propaganda, die Jean Vidalenc in den 1960er Jahren als äußerst „modern“ bezeichnete.⁵⁵

Die Begriffe „Androgyn“ und „Hermaphrodit“ werden in der saint-simonistischen Terminologie austauschbar verwendet. Die saint-simonistische Wertschätzung des Visuellen, die beispielsweise in der Farbsymbolik ihrer öffentlichen Zereimonien zum Ausdruck kam, bewirkte interessanterweise niemals eine graphische Darstellung des Androgynen/Hermaphroditen. Die saint-simonistische Symbolik des Hermaphroditen sollte auch vor dem Hintergrund archaischer mentaler Strukturen des Politischen verstanden werden. Diese Strukturen aktualisierten einen Hermaphroditismus, der die *persona mixta* des Königs im Mittelalter charakterisiert hatte; und sie verlangten eine Erforschung im Sinne einer historischen Anthropologie des Politischen, wie sie Marc Bloch anvisierte.⁵⁶ Die „Verwerfung“⁵⁷ der „Mutter“, die Verbannung der Frauen aus der saint-simonistischen Hierarchie 1831 und die Verlegung der „Frau Messias“ von Paris in den Orient im Jahr 1833 dienten dem „modernen Propheten“ Enfantin dazu, die Illusion einer Transzendenz zu erzeugen, die es ihm gestatten sollte, die Grenzen der Körperlichkeit zu überschreiten.⁵⁸ Eine Überschreitung, die ihn aus seinem „alltäglichen Körper“ der reinen Physis in das Reich der Symbolik hinüberführen sollte. Eine solche Politik der Verdopplung des Körpers wird von den architektonischen und urbanistischen Visionen der Bewegung bestätigt, welche eine wechselseitige Widerspiegelung von Körper und Stadt anstrebten.⁵⁹

Die Unterscheidung zwischen dem symbolischen königlichen und dem „alltäglichen“ Körper Enfantins wird von dem führenden Saint-Simonismus-Forscher Philippe Régnier betont, wenn er das saint-simonistische Oberhaupt als eine der ikonographisch präsentesten Persönlichkeiten seiner Zeit vorstellt.⁶⁰ Die „moralische Macht“ seiner „Schönheit“, sein weihevolltes öffentliches Auftreten, seine Reinterpretation des pythagoreischen *nomos empsychos* und die Antizipation der lateinischen *lex animata* stellten eine synthetische Repräsentation des „Todes Gottes und des Königs“⁶¹ dar. Dies inszenierte Enfantin am Vorabend des Anbruchs der republikanischen Regierungsform und ihrer säkularen Sakralität. Mit Enfantins Machtübernahme innerhalb der Gruppe im Jahr 1831 hatte sich eine Art Passageritual vollzogen: Enfantin erschien darin als der Sündenbock einer Vollendung des revolutionären Bruchs bzw. der Widerrufung und Abschaffung der absoluten Souveränität von Gottes Gnaden. Die symbolische Machtübergabe an die Figur der „Frau Messias“, die laut Régnier und Maurice Agulhon die weiblich konnotierte republikanische Symbolik der Marianne antizipiert, ist Bestandteil dieses Rituals.⁶²

Den aufschlussreichen Studien Olivier Ihls und Régniers zufolge stellte Enfantin in seiner eigenen Gestalt einen zwiegeschlechtlichen Christus auf Erden dar. Die darin immanente Sakralität, parallel zum revolutionären Rausch um 1830, ging der

säkularisierten politischen Form des Bürgers im späteren republikanischen Sinn voraus.⁶³ Die These ergänzt, mit Blick auf die religiös-politische Einstellung der Saint-SimonistInnen, Walter Benjamins Gedanken, im Herausbildungsprozess der Modernität sei „das heroische Ideal androgyn“⁶⁴ gewesen. Der Androgyn, einer der ältesten Mythen der Menschheit, fungiert hier als „der [anthropologische] Archetypus par excellence“.⁶⁵

Das Sinnbild des hermaphroditischen Körpers kann hier ebenfalls als Tauschformel zwischen den Sphären des Politischen und des Religiösen verstanden werden und lässt die Ästhetik des Sakralen als Ästhetisierung der Politik, das heißt als Performanz denken.⁶⁶ Während der „turbulenten Dekaden“ der Juli-Monarchie benutzten die Frühsozialisten die Metaphorik des Hermaphroditen sowohl in ihren utopischen Schriften als auch in ihrer Kritik konkreter sozialer Phänomene.⁶⁷ Der Androgyn/Hermaphrodit war zum Teil „eine metaphorische Antwort auf das emporstrebende männliche Individuum des Liberalismus“, selbst wenn eine solche liberale Vorstellung nicht zur Hegemonie gelangte.⁶⁸ Das abstrakte Ideal des „universellen Mannes“ als kulturelle Annahme der Aufklärung war in Frankreich zudem Bestandteil der republikanischen politischen Kultur. Der Androgyn hingegen konstituierte sowohl eine Antwort auf diese Kultur als auch auf das „mehr allgemein ökonomische und politische Umfeld des frühen 19. Jahrhunderts“.⁶⁹

Dorinda Outram und Claudia Moscovici haben gezeigt, dass seit der Französischen Revolution die Figur des Androgyns eines der ersten Exempel dafür ist, wie die Bildhaftigkeit des Körpers metaphorisch mitwirkte, die politischen Konzeptionen zugunsten der ausgebeuteten Klasse bzw. des unterdrückten Geschlechts (ProletarierInnen und Frauen) zu gestalten.⁷⁰ Andererseits trat das androgyne (*ambisexual*) Individuum im 19. Jahrhundert auf, um die Problematik des Bürgertums hinsichtlich seiner rein liberal-männlichen politischen Praxis zu hinterfragen. Moscovici spricht von einem „doppeldialektischen Prozess“, welcher, im Symbol des Androgyn/Hermaphroditen ausgedrückt, zusammen mit dem „politischen Mann“ die „soziale Frau“ produzierte,⁷¹ eine Auffassung, die den saint-simonistischen Diskurs auf den Punkt bringt.

Wie Michael Wintroub ausführt, steht hinter der saint-simonistischen Sakralsemiotik ein reiches phylogenetisches Arsenal bildlicher Verwendungen des Androgyns/Hermaphroditen im religiösen und politischen Diskurs.⁷² Daran anknüpfend, können die folgenden Ergebnisse stichpunktartig zusammengefasst werden:

Erstens gestaltete sich bei den Saint-SimonistInnen ein unauflösbarer Nexus von Verkörperung (Enfantins Selbstinszenierung), Versinnbildlichung (Symbolik des Androgynen/Hermaphroditen) und politischer Opposition, der den damaligen Formen traditionsgebundener Religiosität wie auch dem damaligen gesellschaftlichen Beziehungsgefüge entgegenwirkte.⁷³

Zweitens verwendeten die Saint-SimonistInnen das christologische Dogma der Fleischwerdung in subversiver Weise, um einen radikalen Wandel der Gesellschaft zu legitimieren.

Drittens charakterisiert die religiös-politische Strategie der Saint-SimonistInnen eine gewisse Ambivalenz: Einerseits war sie männlich dominiert, andererseits waren ihre Rhetorik und die parodistisch-subversiven Züge ihres Geschlechterverständnisses wie ihrer liturgisch-propagandistischen Zeremonien innovativ.

Das Gesetz des *soi pour soi* als Prinzip der Einheit der organischen Zusammensetzung. Zwiengeschlechtlichkeit und Umgestaltung der Geschlechterordnung

Die saint-simonistische Versinnbildlichung des sozialen Körpers ist nicht ohne die Forschungen der anthropologischen Typenlehre des 19. Jahrhunderts zu verstehen. Zum Teil wurde die Erforschung des Menschen desakralisiert und der Wissenschaft wurde die Untersuchung handfester, beobachtbarer Fakten zu dem Zweck zugewiesen, von analytischen Beobachtungen des Körpers auf das soziale Verhalten des Menschen zu schließen.

Die Saint-SimonistInnen gründeten ihre Propaganda auf einer religiösen Anthropologie und ließen sich auf das im Verlauf des 19. Jahrhunderts sich herausbildende Projekt des „Sich-außerhalb-seiner-selbst-Stellens“ ganz und gar ein.⁷⁴ Das Bild des Körpers zu besprechen und die von den Naturforschern entwickelte „neue Wissenschaft vom Menschen“ wurden zentrale Themen in ihrem Diskurs. Die Wissenschaft vom Menschen formulierte Annahmen über den Körper des Menschen und dessen soziales Verhalten, mit denen die Saint-SimonistInnen völlig übereinstimmten. Mikro- und Makrokosmologien bildeten das theoretische Substrat sowohl wissenschaftlicher als auch religiöser Auffassungen der Anthropologie der Geschlechter. Diese Übereinstimmung lässt gängige Annahmen fraglich erscheinen: Zum einen die Auffassung, der Hermaphroditismus habe zu den normativen wissenschaftlichen Diskursen jener Zeit gezählt, und zum anderen die Eingrenzung des „Erscheinungsfeldes“ des Androgyns/Hermaphroditen auf rechtliche und biologische Bereiche.

Die natürliche, physiologische Androgynität bzw. den Hermaphroditismus aller Menschen verorteten die Saint-SimonistInnen quasi als Naturprinzip. Enfantin verfestigte darüber hinaus seine Idee einer „kultivierten Androgynie“.⁷⁵ Er überzeugte beispielsweise den mit einigen Saint-SimonistInnen bekannten und mit politischen Reformideen sympathisierenden Naturwissenschaftler Claude François Lallemand (1790–1853), der sich gerade mit Studien über Zoospermen beschäftigte, zu unter-

suchen, ob diese Kleinstlebewesen nicht Spuren beider Geschlechter aufwiesen.⁷⁶ Außerdem las *Enfantin* begierig die Publikationen des Zoologen Isidore Geoffroy Saint-Hilaire (1805–1861),⁷⁷ der mit *Enfantins* Vertrauter Aglaé Saint-Hilaire⁷⁸ – dessen „*Sybill*“, die weibliche „graue Eminenz“ der Gruppe, – verwandt war, über den tierischen Hermaphroditismus.⁷⁹

Isidore Geoffroy Saint-Hilaire und ebenso sein Vater, der seinerzeit prominente Naturwissenschaftler Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772–1844), waren davon überzeugt, durch das Studium der Anomalien, dem sie die Bezeichnung *Teratologie* verliehen, werde sich der Fortschritt aller anatomischen und zoologischen Wissenschaften ergeben. Dies geschah zu der Zeit, als das „*Monster*“, und damit auch der Hermaphrodit, von einer bloßen Kuriosität zum heuristischen Instrument wurde.⁸⁰ Das heuristische Potenzial, das der Hermaphroditismus fortan darstellte, lieferte den Saint-SimonistInnen ein exemplarisches physiologisches Muster für ihre Veranschaulichung des gesellschaftlichen Körpers. Das Sinnbild des hermaphroditischen Körpers zeigte die zweigeschlechtliche soziale Ordnung in einer kritischen Weise: Der Übergang von *Zweigeschlechtlichkeit* zu *Zwiegeschlechtlichkeit* machte zum einen die Interdependenz zwischen dem „politischen Mann“ und der benachteiligten „sozialen Frau“, und zum anderen die Komplexität der bisexuell aufgefassten Triebe des Menschen offenkundig. Étienne und Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, ebenso die medizinischen Autoritäten jener Zeit, dienen hier als Beispiele einer Diskursformation, die sich hauptsächlich mit Anomalien und Monstrositäten befasste, sowie mit deren motorischen wie mentalen Automatismen.⁸¹ Im Falle der Forschungen Isidore Geoffroy Saint-Hilaires war für die Aktivität der Triebe eine mechanizistisch aufgefasste Dynamik anstelle von Leidenschaften und Affekten von Bedeutung, die sich per definitionem in einer untergeordneten Position befanden.

Neuen wissenschaftlichen Diskursformationen war ein Herrschaftsanspruch gemein, der auch außerhalb der jeweiligen Disziplinen gelten sollte. Die neu entstandene *Teratologie* wollte sich nicht ausschließlich mit der Bestimmung von Gesetzmäßigkeiten in der Herausbildung des „*Monströsen*“ begnügen. Sie beanspruchte, als Instrument der Terminierung universeller Prinzipien, die das empirisch Bestehende regulieren, verstanden und genutzt zu werden.⁸² Jenseits der Pluralität wissenschaftlicher Disziplinen, sowohl Étienne als auch Isidore Geoffroy Saint-Hilaire galt die von ihnen entwickelte Wissenschaft nur als *eine*, gesetzt unter die Autorität eines allgemein geltenden „Prinzips der Einheit“ der organischen Zusammensetzung. Für sie existierte „ein Äußeres noch außerhalb [wie innerhalb] der selbsttragenden Totalität, und dies gründet auf jenem“.⁸³ Auch Auguste Comte wird diese Fundierung eine religiöse nennen, und den Saint-SimonistInnen galt ein solches „Prinzip der Einheit“ gleichermaßen als fundamental.

Die Teratologie begriff sich demzufolge als zusammenfassende Rekapitulation aller anderen Disziplinen, in der das Monster als privilegiertes Forschungsinstrument fähig war, alle anatomischen, physiologischen, zoologischen und embryologischen Gesetze sichtbar zu machen. Ein solches einheitliches Gesetz, welches das Studium der Teratologie und besonders jenes der „Doppelmonster“, das heißt der Hermaphroditen,⁸⁴ begründete, wurde als Gesetz des *soi pour soi* eingeführt. Es handelte sich um ein „kosmisches“ Gesetz, das Flüssigkeiten, Strahlungen und Partikel miteinander vereinte. Das kosmologische Newton'sche Modell, welches auch als zentrale Referenz des saint-simonistischen Wissenschafts- und Gesellschaftsverständnisses gelten kann, wurde von Etienne Geoffroy Saint-Hilaire auf die organischen Mikrokosmen angewandt: Nicht nur die interne Konstitution der Körper, auch Wachstum, Fortpflanzung, pathologische Herausbildungen sowie die Normalität des Fötus wurden damit erklärt.⁸⁵

Der Zusammenhang von Makro- und Mikrokosmos galt schon im Frankreich des 18. Jahrhunderts als ein Charakteristikum eines wissenschaftlichen Denkens, in dem eine ausgeprägte Tendenz zu vereinheitlichenden Erklärungen zu erkennen ist.⁸⁶ Etiennes Suche nach einem einheitlichen Prinzip, die seine späte Lebensphase bestimmte, ist oft in Frage gestellt und missverstanden worden. Sie drückte jedoch eine ideologische Positionierung hinsichtlich der Wissenschaft und des „Mysteriums des Lebens“ aus. Ihm zufolge war Anziehung ein „Schöpfungswort“, welches eine „Offenbarung des Mensch gewordenen Wortes“ in der Person Newtons darstellte.⁸⁷ Der epistemologische Ansatz seines Sohnes Isidore verstärkte, indem er auf einer systematischeren wissenschaftlichen Methodologie und Darstellung basierte, die gemeinsam mit seinem Vater Etienne geübte Kritik bezüglich der vermeintlich „künstlichen“ Eigenständigkeit der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplinen als Produkte exzessiver Spezialisierung.

Andererseits gilt die Teratologie als ultimativer Beweis des unlösbaren Konflikts der beiden Geoffroy Saint-Hilaires mit dem Naturforscher George Cuvier: Das Monster bzw. der Hermaphrodit, dessen medizinisch-juristischen Zusammenhang im Laufe der Geschichte Foucault dargestellt hat,⁸⁸ war für die Geoffroy Saint-Hilaires ein „entscheidendes Experiment“ der Regelmäßigkeit und Gleichförmigkeit der Natur, welches der funktionalistischen Morphologie Cuviers einen gravierenden Widerspruch entgegensetzte.⁸⁹ Während Cuvier als „Mann der Macht und des Terrains“ auftrat, nahm Etienne den „nomadischen Menschen der Geschwindigkeit“ vorweg.⁹⁰

Mit den Saint-SimonistInnen wird das „Erscheinungsfeld“ des Hermaphroditen zu einem Bereich, den man nicht nur als „rechtlich-biologisch“ im Sinne Foucaults,⁹¹ sondern auch als einen gesellschaftspolitischen bezeichnen kann. Der Hermaphrodit erweist sich „als ein zugleich extremes und extrem seltenes Phäno-

men“⁹² welches dennoch in die Wissens- und Naturordnung integrierbar blieb. Indem die Grenze, die Ausnahme und das Andere in die Ordnung des naturwissenschaftlichen Wissens und der Gesellschaft aufgenommen wurden, vollendet sich durch den Hermaphroditen eine „Umkehrung des Gesetzes“⁹³ und die damit einhergehende Umgestaltung der Geschlechterordnung, die in der saint-simonistischen Gesellschaftskritik konstitutiv war.

„Die Frau muss das Heim behüten, das Innere bewohnen, wie die Eizelle auf das Zoospermium wartet.“ Das saint-simonistische Unbehagen an den naturwissenschaftlichen Bestimmungen

Neben dem wissenschaftlichen Ansatz existiert noch ein mit diesem verbundener weiterer Zugang zur Frage. Die Definition des Weiblichen und des Männlichen im Ur-Androgyn stand im Zentrum der mystisch geprägten Spekulationen der Gruppe, innerhalb derer einem radikalen Dualismus eine entschiedene Absage erteilt wurde.⁹⁴ Die Meinungsverschiedenheiten über die duale Einheit des Hermaphroditen bewirken im saint-simonistischen Diskurs einen Zuwachs an Komplexität. Die Privatschriften zeugen von der Auseinandersetzung mit der androgynen Kennzeichnung des Menschen, ihrer unsichtbaren wie sichtbaren Festlegung:

„Die primitiven Moleküle sind alle androgyn. Alle Wesen, die nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, bergen diese beiden Naturen in sich. Für den Menschen sowie für alle anderen begrenzten Wesen manifestieren sich jedoch die primitiven Moleküle hauptsächlich unter einem der Aspekte ihrer Doppelnatur, d. h. unter dem männlichen oder unter dem weiblichen Aspekt; aber es ist nichtsdestoweniger wahr, dass sie alle androgyn bleiben und zwar auf eine Art, dass man sagen kann, dass das Wesen, das als männlich oder als weiblich von den Menschen betrachtet wird, in Wahrheit auch umgekehrt weiblich oder männlich ist; und was zum Beispiel in dem für jeden Menschen sichtbaren rein männlich oder weiblich ist, ist weiblich oder männlich im Unsichtbaren, und wenn zum Beispiel in dem, was den Mann bestimmt, ein männliches Fleisch und ein weiblicher Geist wäre, und in dem, was die Frau bestimmt, ein männlicher Geist und ein weibliches Fleisch wäre, so käme man zu dem Ergebnis, wenn ihnen ihre Namen nach ihrer Erscheinung gegeben worden wären, nach der Form, nach dem Fleisch [...] wären sie richtig bezeichnet worden.“⁹⁵

Enfantin strebte an, die Komplexität der Zwieschlechtlichkeit eines jeden Individuums, dessen zwei Hälften als variable Polaritäten existierten, ebenso darzustellen wie die aus der jüdischen und christlichen Mystik abgeleitete Idee des Doppelgeschlechts mit wissenschaftlichen Forschungen zu verbinden.⁹⁶ Naturwissenschaft-

liche Optionen im Sinne der Geoffroy Saint-Hilaires verbanden sich mit Studien über Elektrizität⁹⁷ und Gravitation: Mittels der Bibel und ihrer esoterischen Auslegungen erhielt der hermaphroditische Urmensch eine messianisch-politische Aufgabe zugewiesen, welche die Vision der neuen Gesellschaftsordnung als Heilslehre etablierte.

Neben den Geoffroy Saint-Hilaires existierte eine weitere, die saint-simonistischen Spekulationen über die „Geschlechternatur“ prägende wissenschaftliche Autorität: Der bereits erwähnte französische Mediziner Claude François Lallemand, mit dem man eine regelmäßige Korrespondenz pflegte. Die Idee einer Einheit der Natur, die auch angesichts aller offenkundigen empirischen Gegensätze existiere, war die Basis des Lallemand'schen wissenschaftlichen Denkens, welches auch eine Interdependenz zwischen Makro- und Mikrokosmos implizierte. Lallemand war der Autor eines dreibändigen Standardwerkes mit dem Titel *Des pertes séminales involontaires*, das 1836–42⁹⁸ erschien und sich mit den Themen des unwillkürlichen Samenausflusses sowie der Masturbation befasste,⁹⁹ die den prominenten Saint-Simonisten Gustave d'Eichthal¹⁰⁰ noch als Erwachsenen gelegentlich betrafen.¹⁰¹ Die Masturbation wurde von d'Eichthal als „unabdingbarer als man glaubt“ und „einziges Mittel gegen den Wahnsinn“¹⁰² beschrieben, unter dem er zum Beispiel im Oktober/November 1832 während des saint-simonistischen Zölibats in Ménilmontant gelitten und den er als Zustand „physischer und moralischer Rastlosigkeit“¹⁰³ bezeichnet hatte.

Mit Lallemand¹⁰⁴ kam d'Eichthal Ende der dreißiger und vor allem Anfang der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts wegen seines Gesundheitszustandes in brieflichen Kontakt. Im Rahmen dieses Austausches über die Geschlechterauffassung war auch die Geistesverwandtschaft mit dem saint-simonistischen Theoretiker Pierre Leroux für d'Eichthal fundamental.¹⁰⁵ Leroux' Buch *De l'Humanité* (1840)¹⁰⁶ inspirierte d'Eichthal zu einer kritischen Antwort auf Lallemands naturwissenschaftliche Argumentation. D'Eichthal begrüßte enthusiastisch die Forschung Lallemands, die ihm die „methodische Verifikation der saint-simonistischen Idee der Gleichheit von Männern und Frauen“ zu sein schien.¹⁰⁷

D'Eichthal zufolge habe das Oberhaupt Prosper Enfantin von der saint-simonistischen Idee der „politischen Gleichheit von Mann und Frau“ das „Dogma der zwei Naturen“ hergeleitet, das sich später als die „Opposition der zwei Geschlechter“ im Diskurs der Bewegung manifestierte. Enfantin entwickelte aber eine Vision des Charakters beider Geschlechter, die sich laut d'Eichthal von seiner eigenen abgrenzte, indem Enfantin „männlich machen“ wollte, „was weiblich war und vice versa“, etwa als er die Mobilität als Geschlechtereigenschaft der Frau zuweisen wollte und die Sesshaftigkeit dem Mann. D'Eichthal selbst wandte das Prinzip der zwei Naturen auf das „universelle Leben“ an: Auf der Basis der biblischen Ethik und des Juden-

tums kritisierte d'Eichthal einerseits Lallemands Verständnis von „Mann und Frau“, andererseits die christliche sowie die indische Auffassung der Geschlechter. Lallemands These, ähnlich wie die des französischen Physikers Augustin Serres,¹⁰⁸ verstand das Verhältnis von Zoospermien und Eizellen als Analogon für die Beziehung der Geschlechter. Sie lautete: „Die Frau muss das Heim behüten, das Innere bewohnen, wie die Eizelle auf das Zoospermium wartet.“¹⁰⁹

D'Eichthal widersprach dieser These, außerdem griff er die „Negation der Idee der Erbllichkeit“ an, welche die christliche und die indische Kultur kennzeichne, die den Embryo als die „Schale irgendeiner Seele“, die aus dem gemeinsamen Fundus geholt wird, betrachte und die Mutter als nichts anderes als eine „Schachtel“ für diese Seele sowie den Vater nur als den „Anreger“.¹¹⁰ Die Idee Pierre Leroux' über die Ewigkeit (*Perpétuité*) und die saint-simonistischen Forschungen über das „ewige Leben“ würden die „Negation der Idee der Erbllichkeit“ in beiden Kulturen und die christliche Auffassung widerlegen. Was hinter dem Beharren d'Eichthals auf der Konzeption der „Ewigkeit des Geschlechtes“ steht, ist das Festhalten an seinen jüdischen Wurzeln. Biblische Konzepte stützen d'Eichthals gesamten Entwurf und tragen „die Idee der perfekten Einheit von Mann und Frau“, deren „Fundament von Moses gegeben“ worden sei. Die Genesis ist auch der kulturelle Bezugspunkt, auf den der Saint-Simonist zurückgreift, um Lallemands funktionell-naturwissenschaftlicher Betrachtung des weiblichen Geschlechts zu widersprechen. „Die Frau“, wie Moses sie konzipierte, sei eine „Genossin“ und nicht eine „Mutter“, die ihn ein weiteres Mal zur Welt bringe, wie der Hindu sie ersonnen habe und wie sie auch Lallemand verstand. Dagegen wurde die Bedeutsamkeit der „persönlichen“, kulturellen und genetischen „Weitergabe“ der Frau wie auch die Wichtigkeit ihrer eigenen „Reproduktion“ im Kind und ihre Rollen als „Gattin, Frau und Genossin“ von d'Eichthal betont.

„Es ist das, was die Genesis bewundernswert gesehen hatte, wenn sie sagt, ‚Es ist nicht gut, dass der Mann alleine sei; ich werde ihm ein Wesen schaffen, das für ihn geeignet ist – aber das Gegenteil von ihm ist [*je lui ferai un être à son encontre*]‘.“¹¹¹

Die Saint-SimonistInnen sahen das „soziale Individuum“¹¹² auf einer allgemeinen Ebene als die Einheit von „Mann und Frau“. Enfantin und d'Eichthal trieben diese Idee auf die Spitze, indem sie die Zweiteilung auf jedes Individuum bezogen. Sie bedienten sich bei ihrer Auseinandersetzung mit Lallemand und Geoffroy-Saint-Hilaire naturwissenschaftlicher Argumentationen. Für d'Eichthal aber führten alle Wege zum Nachweis der biblischen „ursprünglichen Dualität“. Diese Dualität war auch in naturwissenschaftliche Überlegungen eingebunden:

„Jedes Wesen reproduziert ein ihm gleiches. Auch die Dualität der Geschlechter [sexes] ist nicht ausdrücklich konstituiert worden mit dem Ziel einer zweigenetischen Fortpflanzung, vielmehr gibt es eine zweigenetische Fortpflanzung, weil es eine Dualität des Geschlechts gibt, weil das durchschnittliche Individuum zweigeschlechtlich existiert. Und damit erfassen wir wieder diese großartige religiöse Wahrheit der ursprünglichen, essentiellen göttlichen Dualität.“¹¹³

Neben Pierre Leroux wird noch der Begründer der saint-simonistischen Bewegung Olinde Rodrigues zum auserwählten Gesprächspartner. Die engagierte Verteidigung der jüdischen Tradition¹¹⁴ bringt diesen auf die Seite d'Eichthals, welcher normalerweise als „Infantinist“ eingeordnet wird. Rodrigues' Definition der Ehe wird sowohl auf partikularer als auch auf universeller Ebene hervorgehoben:

„Die größte und die vollständigste Definition bezüglich der Ehe kann keine andere sein als die, die Olinde Rodrigues gegeben hat. Die Ehe ist die Bindung der Geschlechter, sowie die Bindung der Generationen. Durch die Ehe verbreitet das Wesen sein eigenes Leben zugleich in Raum und Zeit, es vervollständigt sich und überlebt; und jener Doppeleffekt tritt auf, der sich in ein und demselben Augenblick ergibt, in welchem zwei endliche Wesen durch ihren Koitus das unendliche Leben berühren, wodurch das Paar am göttlichen Leben Anteil nimmt.“¹¹⁵

Die Vorstellung einer langfristigen Zusammenarbeit mit Lallemand faszinierte d'Eichthal; auf diese Weise hätten die wissenschaftlichen Grundlagen zu einer Weiterführung seiner Gesellschaftstheorie führen können. Gleichermaßen sah er die Möglichkeit, eine Weiterführung der saint-simonistischen „philosophischen Bewegung“ in Gang zu setzen.¹¹⁶ D'Eichthals Vorstoß stieß allerdings auf die freundliche Ablehnung eines „Chirurg[en] wie Lallemand“, welcher Foucault zufolge „den Vorschlag, den [der Verführung der Masturbation ausgesetzten] Knaben auf Dauer eine Sonde in die Harnröhre einzusetzen“ präsentierte.¹¹⁷ Dies illustriert das Eindringen der Mediziner in die „sexuell aufgeladene und gesättigte sowie medizinisch ängstliche Familie“, so wie den wechselseitigen Zusammenhang von Wissens- und Geschlechterordnung in deren Innerem – und die dort konstituierte Sexualität.¹¹⁸

D'Eichthals Bestreben war darauf gerichtet, dem Saint-Simonismus einen Platz innerhalb „der philosophischen Bewegung des Jahrhunderts“, die sich im Zeitgeist der Epoche ausdrückte, zu verschaffen.¹¹⁹ Seine Eingriffsversuche in das theoretische Gefüge der naturwissenschaftlichen Ordnung befanden sich im Einklang mit seiner Gesellschaftskritik, welche die Geschlechterordnung und die damit verbundene Vorstellung von Sexualität in Frage stellte. 1839 konstatierte er: „Die angebliche Moralität unseres Jahrhunderts ist nichts anderes als eine schmutzige Immoralität.“¹²⁰

Die Auseinandersetzung mit Lallemand und seinen saint-simonistischen MitstreiterInnen trug d'Eichthal als institutionalisierte und nicht-institutionalisierte Rede- und Wissensordnung in Bezug auf den geschlechtscodierten Körper und die Geschlechterrollen vor. Unter der Voraussetzung, dass der Körper keine dem Kulturationsprozess vorgängige Identität besitzt, wird die Aneignung seitens der verschiedenen medizinischen Diskurse zur Unterstützung einer bestimmten Form des Geschlechterwissens, das in der Bevölkerung verbreitet war. D'Eichthals Rekurs auf das Religiöse ist aus den Rahmenbedingungen einer vorausgesetzten Einheit des Wissens (Religion, Natur- und Sozialwissenschaften) zu verstehen:

„In Frankreich haben die Arbeiten von Cuvier, Geoffroy Saint-Hilaire und Lallemand; in Deutschland jene von Goethe, Tiedemann, Okey und Carus die zoologischen und physiologischen Theorien, die schon soweit perfektioniert waren, auf ein so hohes allgemeines Niveau gehoben, dass die Wissenschaften heutzutage ein Wesen angenommen haben, das ich „genesisch“ [*gènesiaque*] nennen würde, und sie können als Elemente für ein neues religiöses Dogma dienen. Insbesondere die Arbeiten von Lallemand, die den Einfluss des genitalen Systems auf die normalen und anormalen Phänomene der Organisation hervorheben, haben der Physiologie und der Moral eine neue Basis geschaffen.“¹²¹

Abschließende Anmerkungen: „Obsoletes Spiel der Identität“ im Prozess der Modernisierung contra „radikalisiertes Denken des Nichtidentischen“

Die den Saint-Simonismus auszeichnende Diskrepanz zwischen technologischem Fortschritt und überholter Geschichtstheologie zeigt, wie die AnhängerInnen der Bewegung sich den „Code der Moderne“ aneigneten und versuchten, ihn bewusst zu variieren. Althergebrachten Visionen und Bestrebungen, die Moderne zu weiblichen und sie damit gesellschaftlich auszusöhnen, blieb aber, wie Ute Frevert ausführt, der Erfolg versagt. Auch ihre Anstrengungen, dem weiblichen Element als dem „Anderen, Widerständigen“ in der Gesellschaft Stärke zu verleihen, waren zum Scheitern verurteilt.¹²² Eine derartige geschlechterdichotomische Vision sowie die Technologisierungs- und Professionalisierungsstrategien der Saint-SimonistInnen haben die Moderne letztlich eher beschleunigt als verzögert. Was man „männlich“ und was man „weiblich“ nennen könnte, werde, so Frevert, im Prozess der Modernisierung „zusehends fraglich“. So spreche Infantins Bestreben, das bis dahin wenig beachtete weibliche „Andere“ in den saint-simonistischen Gesellschaftsentwurf zu integrieren, vielmehr dafür, dass die theoretische Verhandlung der menschlich-göttlichen Zwieschlechtlichkeit letzten Endes zur Aufhebung des Geschlechterkon-

trastes beigetragen und damit die Moderne, für die jener Kontrast konstitutiv war, „über sich selbst hinaus“ getrieben habe.¹²³ Das christlich geprägte Verschmelzungsideal, welches Enfantins „spekulative Geschlechter-Metaphysik“ durchdrang, war die Grundlage für diese Entwicklung.¹²⁴

Es war die spielerische Auseinandersetzung mit der „Unveränderlichkeit der Trennung zwischen männlichen und weiblichen Sphären“,¹²⁵ ergänzt von der Sakralisierung wirtschafts- und sozialpolitischer Instanzen innerhalb des saint-simonistischen Gesellschaftsentwurfs, die eine aussichtslose Konfrontation mit der etablierten konstitutionellen Monarchie bewirkte. Wie die US-amerikanische Forscherin Annie Smart unterstreicht, begann erst während der liberalen Regierung der Juli-Monarchie ab 1830 die justizielle Verfolgung der Bewegung.¹²⁶ Unter den repressiven Regierungen Martignac (1828) und Polignac (1829) konnten, wie Olinde Rodrigues 1832 vor Gericht während des „Saint-Simonisten-Prozesses“ betonte,¹²⁷ die saint-simonistischen Versammlungen noch unbehelligt stattfinden. Louis-Philippe wurde bereits als „König der Franzosen“ gekrönt, Enfantins Selbstinszenierung als „neuer Christus“, die einer absoluten Souveränität von Gottes Gnaden noch verbunden war, erweckte daher keine Sympathien bei der neu konstituierten Regierung.

Vor dem Hintergrund des „Saint-Simonisten-Prozesses“ wiederholten sich die internen wie externen Debatten um den gesellschaftlichen und den von Carole Pateman so bezeichneten „sexuellen Vertrag“.¹²⁸ Die Vielfalt der zu jener Zeit vorgelegten Beiträge zur Thematisierung der Geschlechterordnung sowie die prompte und rigide Reaktion der staatlichen Autoritäten darauf belegen die progressive Funktion einer Modernisierung der Geschlechterordnung, an der die Saint-SimonistInnen regen Anteil hatten, und zeigen sie nicht als Folge, sondern als eine Ursache des Modernisierungsprozesses. Aufgrund der sich radikal verändernden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen¹²⁹ waren, besonders mit und nach der revolutionären Erfahrung von 1830, die „asymmetrischen und hierarchischen Züge in der Organisation des Geschlechterverhältnisses“ hervorgetreten.¹³⁰ Die sich herausbildende Gegensätzlichkeit von moderner Geschlechter- und Gesellschaftsordnung hatte den Legitimationsdruck der Diskurse über die Geschlechterzugehörigkeit – darunter auch den saint-simonistischen – verstärkt.¹³¹ Das daraus entstehende Unbehagen wurde durch den Untergang der bisher tragenden Legitimationsdiskurse erschwert: Theologie, Staats- und Rechtsauffassungen, überlieferte Traditionen und Wissensdiskurse entsprachen nicht mehr der modernen, säkularisierten Gesellschaft. Der Aufschwung der Naturwissenschaften und die „harte Wissenschaft der vergleichenden Anatomie“ legitimierten eine neue Moralphysiologie.¹³² Ihr bedienten sich auch die Saint-Simonisten, indem sie ihren Geschlechterdiskurs auf die Forschungen von Étienne und Isidore Geoffroy Saint-Hilaire und Claude François Lallemand basierten. Gleichzeitig vollzogen sie aber einen quasi anachro-

nistischen Rückgriff auf theologische Argumente über die Geschlechter, welche die auf gesamtgesellschaftlicher Ebene erfolgende Sakralisierung der modernen Privatsphäre und des darin situierten Weiblichen mit betrieben hatten.¹³³

Zur gleichen Zeit trugen gerade d'Eichthals und Leroux' religiös-spekulative Auseinandersetzungen mit Enfantin und seinen AnhängerInnen Zweifel und Komplexität in das herkömmliche binäre saint-simonistische System. Diese richteten sich auf die Definition einer die Differenz umfassenden Einheit bzw. Geschlechter-Dyade. Daher kann die Auffassung der Geschlechterdichotomie in der Gruppe weder als einheitlich noch als bloße Naturalisierung des unterschiedlich qualifizierten männlichen und weiblichen Charakters gelten. Entschiedener als andere Saint-SimonistInnen und im Einklang mit den Aktivistinnen der Gruppe, trugen d'Eichthal, Leroux und Rodrigues dazu bei, mittels ihres Geschlechter-Diskurses dem „Ressentiment der Männergesellschaft“ gegen sich selbst Ausdruck zu verleihen. Ihre Infragestellung des Geschlechter-Dualismus überschritt zwar durch eine offensiv verfochtene Politisierung des Weiblichen die Ebene der „kompensatorischen Erfüllung im Privaten und Subjektiven“.¹³⁴ Sie übersah aber die dem Dualismus inhärente hierarchische Struktur zwischen den Polen, zudem blieb ihre „Präsenthaltung des verlorenen Anderen“ illusorisch.¹³⁵

Der Versuch einer (Durch-)Brechung der natürlichen „Ordnung der Dinge“¹³⁶, das heißt einer symbolischen Ordnung, blieb, wenngleich nicht ohne gesellschaftliches Echo, historische Marginalie ohne unmittelbare institutionelle Wirkungsmächtigkeit. Sie findet sich aber in einem solchen theoretisch-philosophischen Kontext durchaus wieder, welcher geeignet ist, die Potenzialität dieser „Utopie des Hermaphroditen“ in sich aufzunehmen. Kraft dieser Symbolik wird der saint-simonistische Angriff auf die symbolische Ordnung wissenschaftlichen Geschlechter-Wissens verständlich. Als Begründungsmuster hatte sie historische, soziale, ökonomische und politische Praktiken legitimiert, objektiviert und aufrecht erhalten und stand mit diesen soziopolitischen Praktiken weiterhin in dynamischer Wechselbeziehung. Außerdem veranschaulichte die von den Saint-SimonistInnen strategisch eingesetzte Metaphorik des Androgynen/Hermaphroditen die neuen Repräsentationsformen des Wissens infolge einer die Sattelzeit kennzeichnenden „Krise der Sprache“,¹³⁷ bzw. einer beginnenden semiologischen Wende.¹³⁸

Auch Foucault wird später den Topos der Zwiesgeschlechtlichkeit zur Unterstützung seiner Argumente gegen das Symbolische zwecks Postulierung einer Freiheit des Subjekts in der Biologie benutzen.¹³⁹ Der Hermaphrodit enthülle „das obsoletere Spiel der Identität und der heterosexuellen Reproduktion unter dem Zeichen des Gesetzes“ und präsentiere ein „radikalisiertes Denken des Nichtidentischen“, des „Nichtindividuellen“, welches die Logik der Identität breche.¹⁴⁰ Auf diese Weise

komme „die raffinierteste Alterität“¹⁴¹ zum Ausdruck, obwohl der ausgeschlossene Hermaphrodit „am Rande“ des Gesetzes situiert ist.¹⁴²

Die Infragestellung der symbolischen Ordnung des Gesetzes, die Hintanstellung der klassischen Logik beleuchtet die Wechselbeziehungen von Wissens- und Geschlechterordnungen im saint-simonistischen Diskurs und deren Anteil zur Entwicklung der modernen Geschlechter-Konzeption. Die Gelehrten und deren universales Wissen, die „Totalität des Wissens“, erhielten eine Rolle als ausschlaggebender Faktor auch innerhalb der oppositionellen sozialen Bewegungen. Unter dem Rigorismus der wissenschaftlichen Auffassung des Menschen litten ausnahmslos die Saint-SimonistInnen, die wie andere ihre Existenzbedingung im Rahmen des „sehr stringenten, sehr konsequenten Entwurfes des modernen *Epistème*“¹⁴³ gefunden hatten. Sie versuchten nun auf der symbolischen Ebene – bzw. an deren Rand – „die vagen Differenzen des Geschlechts“¹⁴⁴ umzustrukturieren, um der im Symbolischen angesiedelten „maßlosen Gewalt des ideologischen Krieges“¹⁴⁵ vergeblich auszuweichen.

Anmerkungen

- 1 Paola Ferruta, Die saint-simonistische Konstruktion des Weiblichen zwischen 1829 und 1845. Eine Verflechtungsgeschichte mit der Berliner Haskala / La construction saint-simonienne du féminin entre 1829 et 1845. Une Histoire croisée avec la Haskala berlinoise, phil. Diss. Universität Bielefeld/ Paris 2008, Hildesheim/Zürich/New York (im Erscheinen).
- 2 Grundlegend für die folgende soziale Bewegung war Saint-Simons Idee einer sozialen Physiologie, einer politischen Rolle der „Wissenschaft des Menschen“ (*science de l'homme*) und die Grunddefinition einer „spirituellen Macht“. Eine „kohärente Kombination“ zwischen spiritueller und weltlicher Macht sollte für Ausgleich sorgen. Vgl. Juliette Grange, Hg., Saint-Simon. Écrits économiques et politiques. Anthologie critique, Paris 2005, 52 f.; Pierre Musso, La religion du monde industriel. Analyse de la pensée de Saint-Simon, Paris 2006, 59.
- 3 Vgl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Erster Halbband, erster Teil: Kapitel I: Soziologische Grundbegriffe, Tübingen 1984, 94; Michel de Certeau, L'écriture de l'histoire, Paris 1975, 179. De Certeau thematisiert die *ecclesiologiae*, die, wie die saint-simonistische *Kirche*, weder als Kirchen noch als Sekten einzuordnen sind.
- 4 Claude-Henri de Saint-Simon, Le nouveau Christianisme, in: Henri Desroche, Hg., Le nouveau Christianisme et les écrits sur la religion, Paris 1969, 147.
- 5 Vgl. die Einleitung der von Saint-Simon und seinen Schülern (hier Léon Halévy) zusammen verfassten *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, Paris 1825, 36.
- 6 Für Frankreich, Deutschland und Polen kann man um 1800 einen Übergang zwischen zwei Epochen behaupten. Vgl. Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009, 96.
- 7 Die kultivierte Intimität und Innerlichkeit wird meistens als das Charakteristikum bezeichnet, das die sich herausbildende bürgerliche von den sozial offenen bäuerlichen und adeligen Familien unterscheidet. Die entstehende bürgerliche Familie wird sowohl als „Ort einer psychischen Emanzipation“ als auch als Reaktion auf den Verlust der *densité sociale* gesehen. Vgl. Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied 1962, 60, zur Ausgrenzung der Privatsphäre: 58–65 und 169–177; Philippe Ariès, L'enfant et la vie familiale, Paris 1960.

- 8 Reinhart Koselleck, Einleitung, in: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck, Hg., *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1979, XV.
- 9 Die allgemeine Krise der Jahrzehnte um 1800 betraf sowohl die bourbonische Monarchie als auch die europäische Kolonialherrschaft in der Neuen Welt und die einst mächtigen asiatischen Staaten. Vgl. Osterhammel, *Verwandlung*, 105.
- 10 Vgl. Heinz-Gerhard Haupt / Jürgen Kocka, *Vecchie e nuove classi nell'Europa del XIX° secolo*, in: Paul Bairoch / Eric J. Hobsbawm, Hg., *Storia d'Europa*, V: L'Età contemporanea. Secoli XIX-XX, Turin 1996, 675–750. Die Französische Revolution griff sehr tief in die Struktur der städtischen Führungsschichten ein und beseitigte das Patriziat; in der Folge wuchs die Anzahl der bei politischen Wahlen Teilnahmerechtigten im Vergleich zu nichtfranzösischen Städten. Vgl. Heinz-Gerhard Haupt, *Der Bürger*, in: François Furet, Hg., *Der Mensch der Romantik*, Essen 2004, 23–67, bes. 36.
- 11 Vgl. ebd., 33.
- 12 Vgl. Cornelia Klinger, 1800 – eine Epochenschwelle im Geschlechterverhältnis?, in: Katharina Rennhak / Virginia Richter, Hg., *Revolution und Emanzipation. Geschlechterordnungen in Europa um 1800*, Köln/Weimar/Wien 2004, 17–32, 25; Habermas, *Strukturwandel*, 43.
- 13 Vgl. Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*, Frankfurt am Main 1991. Mazohl-Wallnig betont die Entwicklung neuer „öffentlicher“ und „halböffentlicher“ Betätigungsfelder für beide Geschlechter. Vgl. Brigitte Mazohl-Wallnig, *Männliche Öffentlichkeit und weibliche Privatsphäre? Zur fragwürdigen Polarisierung bürgerlicher Lebenswelten*, in: Margret Friedrich / Peter Urbanitsch, Hg., *Von Bürgern und ihren Frauen*, Wien/Köln/Weimar 1996, 125–140, hier 136.
- 14 Karin Hausen, *Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“*. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze, Hg., *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart 1976, 363–395, hier 379, 381.
- 15 Klinger, 1800, 23.
- 16 Ebd., 29.
- 17 Vgl. Alain Corbin, *Das „trauernde Geschlecht“ und die Geschichte der Frauen*, in: ders. / Arlette Farge / Michelle Perrot, Hg., *Geschlecht und Geschichte. Ist eine weibliche Geschichtsschreibung möglich?*, Frankfurt am Main 1989, 63–82.
- 18 Osterhammel, *Verwandlung*, 386.
- 19 Vgl. Michel Serres, *Paris 1800*, in: Michel Authier / Paul Benoît / Bernadette Bensaude-Vincent, Hg., *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften*, Frankfurt am Main 1994, 597–643, hier 597 f.
- 20 Ebd.
- 21 Vgl. ebd., 640–641.
- 22 Vgl. ebd.
- 23 Vgl. Osterhammel, *Verwandlung*, 108.
- 24 Die Revolutionierung der Sinnesphysiologie vollzog sich parallel zur Entstehung der modernen Hermeneutik: Von analogen Relationierungen zwischen Vorstellungen und Sachen wechselte man zu nichtanalogen, quasi arbiträren Perzeptionsabläufen, die zur Ablösung des Wortes durch das Bild führen sollte. Die saint-simonistische Propaganda mittels Symbolen, Farben und Kleidung nimmt Teil an dieser Umkehrung. Vgl. Albrecht Koschorke, *Wissenschaften des Arbiträren. Die Revolutionierung der Sinnesphysiologie und die Entstehung der modernen Hermeneutik um 1800*, in: Joseph Vogl, Hg., *Poetologien des Wissens um 1800*, München 1999, 19–52.
- 25 Osterhammel, *Verwandlung*, 109.
- 26 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, 287.
- 27 Vgl. ebd., 281 f.
- 28 Vgl. ebd., 328.
- 29 Vgl. ebd., 329.
- 30 Honoré de Balzac (1799–1850) thematisierte den spektakulären Fortschritt der Naturwissenschaften um 1830 und plädierte, ähnlich wie die Saint-SimonistInnen, für die Versöhnung von Wissenschaft und Religion. Vgl. Honoré de Balzac, *La Recherche de l'absolu*, Paris 1834; ders., *Séraphîta*, Paris 1835 und ders., *Ursule Mirouët*, 1841.
- 31 Vgl. Gottfried Salomon, Hg., *Exposition de la doctrine de Saint-Simon: Die Lehre Saint-Simons*, Darmstadt 1962.

- 32 Zu dieser Institution stand bereits Saint-Simon in enger Verbindung. Über die *École Polytechnique*, die Saint-SimonistInnen und die saint-simonistische „Religion der Wissenschaft“ vgl. Friedrich August von Hayek, *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, Glencoe/Illinois 1952, hier Kapitel VI “The Religion of the Engineers. Enfantin and the Saint-Simoniens”, 263–290.
- 33 Vgl. Philippe Régnier, Hg., Ismayl Urbain, *Voyage d’Orient, Poèmes de Ménilmontant et d’Égypte*, Paris 1993, 354.
- 34 Für die saint-simonistische „Emanzipation des Fleisches“ (*réhabilitation de la chair*) vgl. Sébastien Charléty, *Histoire du saint-simonisme (1825–1864)*, Paris 1896, 111.
- 35 Olinde, Euphrasie, Mélanie, Félicie und Eugène Rodrigues, Barthélémi-Prosper Enfantin, Saint-Amand und Claire Bazard, Emile und Isaac Pereire, Charles Sarchi, Léon Halévy, Cécile und Henri Fournel, Gustave d’Eichthal, Michel Chevalier, Philippe-Joseph-Benjamin Buchez, Lazar Hippolyte Carnot, Charles und Elisa Lemonnier.
- 36 Richard M. Emge, *Saint-Simon: Einführung in ein Leben und Werk, eine Schule, Sekte und Wirkungsgeschichte*, München/Wien 1987, 151.
- 37 Claude-Henri de Saint-Simon, *Lettres d’un Habitant de Genève a l’humanité*, Genf 1802 (2. Auflage unter dem veränderten Titel: ... à ses contemporains, Paris 1803). Dieser erste Text entstand als Protestschrift gegen seine Gegner am *Lycée républicain*. Vgl. Juliette Grange, Hg., *Écrits économiques et politiques. Anthologie critique*, Paris 2005, 52 f.; Pierre Musso, *La religion du monde industriel. Analyse de la pensée de Saint-Simon*, Paris 2006, 59.
- 38 Charléty, *Histoire*, 33.
- 39 Siehe Briefwechsel zwischen Enfantin und Buchez von 1829, wo zuerst die Idee einer göttlichen (und menschlichen) Androgynität skizziert wurde. Bibliothek des Arsenal Paris, Fonds Enfantin, *Archives*, Bd. I, Ms 7643, ff. 500–530.
- 40 Vgl. Charléty, *Histoire*, 27.
- 41 Vgl. Charléty, *Histoire*, 116. Siehe auch: Georges Weill, *L’Ecole Saint-Simonienne. Son histoire, son influence jusqu’à nos jours*, Paris 1896; Henri R. D’Allemagne, *Les saint-simoniens 1827–1837*, Paris 1930.
- 42 Zum Strafprozess wurden gegen den ausdrücklichen Willen Enfantins, doch gemäß der damaligen Strafprozessordnung, nur Männer als Beteiligte zugelassen.
- 43 Vgl. Emge, *Saint-Simon*, 178.
- 44 Auf dem Landgut der Familie Enfantin praktizierten 40 Saint-Simonisten das männliche Zölibat und elaborierten weiter ihre mystischen Spekulationen. Über die Reise der Saint-Simonisten nach Ägypten 1833 vgl. Philippe Régnier, Hg., *Les Saint-Simoniens en Égypte (1833–1851)*, Kairo 1989.
- 45 Émile Durkheim, *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine Saint-Simonienne*, Paris, 1895–96, 249.
- 46 Serge Zenkine, *L’utopie religieuse des saint-simoniens: le sémiotique et le sacré*, in: Philippe Régnier, Hg., *Études saint-simoniennes*, Lyon 2002, 33–60, bes. 34.
- 47 Ebd., 43.
- 48 Die Definition ist aus dem Staatslexikon und betrifft den Saint-Simonismus im Allgemeinen. Carl von Rotteck / Carl Welcker, *Staatslexikon oder Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, Bd. VII, Altona 1834–1848, 620.
- 49 Mit Zweigeschlechtlichkeit wird hier das saint-simonistische Konstrukt des Zwitters verstanden, während Zweigeschlechtlichkeit den gesellschaftlich und wissenschaftlich definierten Geschlechtsdimorphismus benennt.
- 50 Vgl. Honegger, *Ordnung*; Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge 1990. Laut Laqueur entsteht im späten 18. Jahrhundert aus dem traditionellen Galenischen Modell mit seiner Metaphysik der Hierarchie in der Beziehung zwischen Mann und Frau eine Anatomie des radikalen Dimorphismus und der Unermesslichkeit der Geschlechter. Dies impliziert, dass „Sex“ „Geschlecht“ als primäre interpretative Kategorie ersetzt. Die Gültigkeit von Laqueurs Differenzierung ist in Frage gestellt worden. Vgl. Judith Butler, *Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der „Postmoderne“*, in: Seyla Benhabib u.a., Hg., *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1993, 31–58; dies., *Das Ende der Geschlechterdifferenz?*, in: Jörg Huber / Martin Heller, Hg., *Konturen des Unentschiedenen: Interventionen*, Basel/Frankfurt am Main 1997, 25–44.

- 51 Vgl. Zenkine, Utopie, 41. Patrick Tacussel hat seinerseits die hermetischen Quellen des Saint-Simonismus hervorgehoben. Vgl. Patrick Tacussel, *Mythologie des formes sociales: Balzac et les saint-simoniens ou le destin de la modernité*, Paris 1995, 224 f.
- 52 Mann- bzw. Frau-Sein ist laut Butler eine „instabile Angelegenheit“: Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Berlin 1995, 171.
- 53 Zum Christentum und „antimythischen, antisymbolischen Positivismus“, welcher in der heutigen Forschung weiter fortbesteht, vgl. Charles Mopsik, *La cabale*, Paris 1988, 112 f.
- 54 Ebd.
- 55 Jean Vidalenc, *Les techniques de la propagande saint-simonienne à la fin de 1831*, in: *Archives de Sociologie des Religions*, 2 (1960), 3–20.
- 56 Régnier führt für ein derartiges Vorgehen als Quellen an: Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1927 (Ergänzungsband „Quellen und Nachweise“, 1931) und ders., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton/N. 1981 (Erstausgabe 1957), 388 f.; Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, Paris 1924.
- 57 Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, 131 und 195, Fn. 6. Butler verdeutlicht, dass die Verwerfung ein Negationsakt ist, „der das Subjekt begründet und formt“ – im Unterschied zur Verdrängung.
- 58 Philippe Régnier, *Corps du Roi, corps du Christ, corps du Père: la personne symbolique et les théories charnelles du Père Enfantin (1796–1864), chef suprême de l'Église saint-simonienne*, in: Jean-Marie Roulin, Hg., *Corps, littérature, société, 1789–1900, Saint-Étienne 2005*, 91–108, hier 105.
- 59 Charles Duveyrier hat das Abbild einer gigantischen Frau skizziert, welche dem zukünftigen saint-simonistischen Tempel Gestalt geben sollte. Charles Duveyrier, *La Ville nouvelle ou le Paris des saint-simoniens*, Bibliothek des Arsenals Paris, Fonds Enfantin, Ms. 7825; Philippe Régnier, Hg., *Le Livre nouveau des saint-simoniens*, Tusson 1992, 229.
- 60 Régnier, *Corps*, 99.
- 61 Ebd., 103. Der *nomos empsychos* wird von Kantorowicz als Voraussetzung der lateinischen *lex animata* erwähnt. Vgl. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich*.
- 62 Maurice Agulhon erwähnt die saint-simonistische „Frau Messias“ als eine auf die Revolution folgende Bildsymbolik des politisch Weiblichen. Maurice Agulhon, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaine de 1789 à 1880*, Paris 1979, 74–76.
- 63 Vgl. Régnier, *Corps*, 108. Andere ForscherInnen kontrastieren vielmehr den Bruch zwischen revolutionärer und dann republikanischer Regierungsform und saint-simonistischer Theokratie. Vgl. Olivier Ihl, *Un messianisme politique: le prophétisme saint-simonien de 1830 à 1848*, in: *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 10 (1999), 339–351.
- 64 Zu Benjamin vgl. Valentin Pelosse, „Avant-propos“, in: Hg. von ders., *Claire Démar, Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, Paris 2001, 9–24, bes. 18–22.
- 65 Miyana Kaptan-Belkora, „L'infâme à qui je suis lié“: androgynie et misogynie dans la littérature décadente du XIX^e siècle en France, in: Isabelle Krier / Jamal Eddine El Hani, Hg., *Le féminin en miroir entre Orient et Occident*, Casablanca 2005, 113–125, hier 114.
- 66 Mit Blick auf den theoretischen Hintergrund sind hier Judith Butler und Jacques Rancière zu nennen. Bezüglich politisch wirksamer, sprachlicher, ästhetischer oder künstlerischer Praxis vgl. vor allem Judith Butler, *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin 1998. Jacques Rancière, *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin 2006.
- 67 Vgl. Naomi J. Andrews, *Utopian Androgyny: Romantic Socialists Confront Individualism in July Monarchy France*, in: *French Historical Studies* 26 (2003), 437–458, 437. Die Saint-SimonistInnen standen nicht allein bei dieser Kampagne für die gesellschaftliche Umstrukturierung; Naomi J. Andrews führt sogleich Simon Ganneau alias „Le Mapah“, Abt Alphonse-Louis Constant und Louis-Jean Baptiste de Tourreil an. Vgl. ebd.
- 68 Ebd., 438.
- 69 Ebd.
- 70 Vgl. Dorinda Outram, *The Body and the French Revolution*, New Heaven/Conn. 1989; Claudia Moscovici, *Gender and Citizenship*, New York 2000.
- 71 Moscovici, *Gender*, 30. Vgl. dazu Andrews, *Androgyny*, 439.
- 72 Vgl. Michael Wintroub, *Words, Deeds, and a Womanly King*, in: *French Historical Studies (FHS)* 28/3 (2005), 387–413.

- 73 Sara Friedrichsmeyer hat die ideologischen Implikationen des Androgynen in der Romantik sowie dessen subversives Potenzial in ihre Forschung einbezogen: Das androgynische Ideal scheint in dieser Phase eine spielerische Wandelbarkeit bzw. Verflüssigung zu erzeugen, obwohl es faktisch verhärteten Binarismus vertritt; s. dies., *The Subversive Androgyne*, in: *Women in German Yearbook* 3 (1986), 63–74.
- 74 Vgl. Stefan Rieger, „Die *Kybernetik des Menschen*. Steuerungswissen um 1800“, in: Vogl, *Poetologien*, 97–119; Eugène Enriquez, *La menace qui vient de la communauté*, in: *Revue Internationale de Psychosociologie* II/2 (2005), 69–81.
- 75 Philippe Régnier, *De l'androgénèse du féminisme: les saint-simoniens*, in: *Cahiers du Centre d'Enseignement, de Documentation, de Recherches pour les Etudes Féministes (CEDREF)*, Université de Paris VII, 1 (1989), 65–79, 65 ff.
- 76 Fonds *Enfantin*, *Papiers personnels*, Ms. 7670/18-L1, *Lettres du Père Enfantin 1824–1850* und *Correspondance des Saint-Simoniens*, Ms. 7738/86-L1, *Correspondances diverses*, Briefe von Claude François Lallemand an Prosper Enfantin, Charles Lambert und Michel Chevalier.
- 77 Isidore Geoffroy Saint-Hilaire begründete ein neues medizinisches und genetisches Teilgebiet, das er als Teratologie bezeichnete, welches sich unter anderem intensiv mit dem Studium von Hermaphroditen und anderen „Anomalien“ befasste. 1832/37 publizierte Geoffroy Saint-Hilaire sein dreibändiges teratologisches Werk *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux*, welches auch eine Vollendung der langjährigen Zusammenarbeit mit seinem Vater, dem Zoologen Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, darstellte.
- 78 Ob es sich um eine Verwandtschaft handelt, ist nicht sicher. Vgl. Yvan Chauviré, *Aglaé retrouvée. Notice sur Aglaé Saint-Hilaire*, in: *La lettre des études saint-simoniennes*, 21 (2008), 6.
- 79 Was die Saint-SimonistInnen hauptsächlich lasen, war nicht das Werk von Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire, sondern der Bericht von Duméril, Serres und Dutrochet über die *Recherches anatomiques et physiologiques* von Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire. Dies., *Concernant l'hermaphrodisme chez l'homme et les animaux*, in: *Revue Encyclopédique*, März (1833), 677–681.
- 80 Maddalena Mazzocut-Mis, „Saggio introduttivo“, in: dies., Hg., *Anatomia del mostro. Antologia di scritti di Etienne e Isidore Geoffroy Saint-Hilaire*, Florenz 1994, XI–XXX, 103.
- 81 Vgl. Michel Foucault, *Die Anormalen*, Frankfurt am Main 2007, 173.
- 82 Mazzocut-Mis, *Anatomia*, XXX.
- 83 Serres, Paris, 641.
- 84 Bezüglich des von der Forschung bestrittenen Zusammenhangs von Hermaphroditismus und Monstrosität seit dem Mittelalter vgl. Lorraine Daston / Katharine Park, *Wunder und die Ordnung der Natur 1150–1750*, Frankfurt am Main 2002. Gegen die Auffassung von Daston/Park vgl. Anne Jakobson Shutte, *Perfetta donna o ermafrodita? Fisiologia e gender in un monastero settecentesco*, in: *Studi Storici* 43/1 (2002), 235–246.
- 85 Vgl. Mazzocut-Mis, *Anatomia*, 94 f.
- 86 Vgl. Patrick Tort, *La Raison classificatoire*, Paris 1989, 267.
- 87 Mazzocut-Mis, *Anatomia*, 94 f., Anm. 38.
- 88 Vgl. Foucault, *Anormalen*, 76–107.
- 89 Ebd., XXIX f.
- 90 „Cuvier hasst Geoffroy, er kann Geoffroys lockere Formeln und seinen Humor nicht ertragen.“ Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Kapitalismus und Schizophrenie*. Tausend Plateaus, Berlin 1992, 69.
- 91 Die Behandlung von Hermaphroditen in Foucaults Werk reduziert sich auf einige Erwähnungen in *Dits et Ecrits*, auf eine innerhalb der Vorlesungen über „die Anormalen“ gehaltene Lehrveranstaltung und auf seine Einleitung zu den *Souvenirs* vom Herculine Barbin. Foucaults Plan, der Geschichte der Sexualität noch einen weiteren Band zum Thema Hermaphroditismus hinzuzufügen, wurde vom Autor nicht mehr realisiert. Zu Beginn des 2. Bandes der *Geschichte der Sexualität (Der Gebrauch der Lüste)* verdeutlicht er, er habe seine Untersuchung über die Genealogie des „Begehrensmenschen insgesamt neu angeordnet“. Foucault hatte ein Archiv über juristische Verfahren gegen Hermaphroditen im 17. und 18. Jahrhundert angelegt. Vgl. Foucault, *Anormalen*, 444. Diese in der Vorlesungsreihe bereits ansatzweise vorgestellte Dokumentation unterteilt die gerichtsmedizinische Diskussion über Zwiesgeschlechtlichkeit und Bisexualität in erläuternde Periodisierungen.
- 92 Foucault, *Anormalen*, 77.

- 93 Ebd.
- 94 Siehe die Kontroverse zwischen Infantin und Hippolyte Margerin, gegen dessen dualistische Sicht sich das Oberhaupt stellte. Im Jänner 1833 verfasste Infantin im Gefängnis von Sainte-Pélagie eine Randnotiz zu *Leçon de Margerin sur les Mathématiques*: „Der lasterhafte Dualismus blieb lebenslang die Basis der Arbeiten von Margerin“. Prosper Infantin, Bibliothek Dosne-Thiers Paris, Fonds d'Eichthal, *Lettres d'Infantin*, Karteikasten 5A, Eintrag vom 5. Jänner 1833.
- 95 Prosper Infantin, Arsenal, Fonds Infantin, Ms. 7803/47, Übersetzung der Autorin.
- 96 Vgl. Prosper Infantin, Arsenal, Fonds Infantin, Ms. 7803/38 und 39.
- 97 „In der Gemeinschaft der leuchtenden Körper MW und elektrischen, 1. Das Volle des Weibes befruchtet das Volle des Mannes, 2. Das Leere des Weibes wird von dem Leeren des Mannes befruchtet (*Dans la communion des corps lumineux MF et électriques, 1^o le plein de la femelle féconde le plein du mâle, 2^o le vide de la femelle est fécondé par le vide du mâle*).“ Prosper Infantin, Arsenal, Fonds Infantin, Ms. 7803/39.
- 98 Claude François Lallemand, *Des pertes séminales involontaires*, Paris 1836–1842, 3 Bde.
- 99 Lallemand habe zu dieser Zeit die *spermatorrhoea* entdeckt, welche Barrie M. Ratcliffe als „eine Pseudo-Krankheit, an welche sämtliche im 19. Jahrhundert praktizierenden Ärzte geglaubt hatten“, definiert; ders., Hg., *A French Sociologist looks at Britain. Gustave d'Eichthal and British Society in 1828*, Manchester 1977, 141.
- 100 Erst 1873, im Alter von fast siebzig, konnte d'Eichthal sich von Ersterem befreien. Eine rückblickende Einschätzung lieferte d'Eichthal in den 1870er Jahren: „Der sexuelle Ausguss hat gerade mehr oder weniger aufgehört und erlaubt mir eine Ruhe, die ich nie gekannt habe“. Gustave d'Eichthal, Arsenal, Fonds d'Eichthal, Ms 14724, Tagebuch, Eintrag vom 22. November 1873, Übersetzung der Autorin.
- 101 Barrie Ratcliffe schreibt dieses Problem d'Eichthals Konversion vom Judentum zum Katholizismus während der Pubertät zu, ebenso seinen heimlichen Lektüren in jener Lebensphase, seiner erzwungenen sexuellen Abstinenz und seinen Blasen-Beschwerden, die er zweimal erfolglos operieren ließ. Er empfahl dennoch diese Operation seinen engsten Freunden: „Lasst euch erforschen!“ (*Faites-vous explorer!*), Ratcliffe, *Sociologist*, 140 ff.; Gustave d'Eichthal, Arsenal, Fonds d'Eichthal, Ms 14408, f. 10, *Notes sur ma vie*.
- 102 Gustave d'Eichthal, Arsenal, Fonds d'Eichthal, Ms 13759, f. 12, Brief an Lallemand vom 24. April 1838.
- 103 Gustave d'Eichthal, Arsenal, Fonds d'Eichthal, Ms 7722, f. 66, Brief an Charles Lambert vom 12. November 1832.
- 104 D'Eichthals Beziehung zu Lallemand intensivierte sich Ende der 1830er Jahre, als der Saint-Simonist mehrmals nach Montpellier fuhr, um den Arzt zu konsultieren und sich von ihm behandeln zu lassen. In einem Brief aus Montpellier vom 21. April 1839 erklärt d'Eichthal seinem Vater den Grund für seinen „Samenverlust“ sowie für seine Geschlechtskrankheiten: „Was mir nach allem noch Moral schien, waren die öffentlichen Frauen und die *redingotes anglaises*, und bis vor wenigen Monaten lebte ich, ohne zu wissen, was eine echte Umarmung mit einer Frau ist. [...] Ohne mir eine Mätresse zu nehmen, habe ich mir geholt, was ich als Äquivalent sehen konnte. Dies hat mir meine dritte Geschlechtskrankheit eingebracht.“ Gustave d'Eichthal, Arsenal, Fonds d'Eichthal, Ms. 13759/13, 7, Brief an seinen Vater vom 21. April 1839 aus Montpellier, Übersetzung der Autorin.
- 105 D'Eichthal schrieb an Lallemand: „Wenn Sie tatsächlich nach Paris kommen werden, wie Leroux mir hoffen gelassen hat...“ Gustave d'Eichthal, Arsenal, Fonds d'Eichthal, Ms. 13759/8, 8, Brief an Lallemand vom 4. Juli 1841.
- 106 Pierre Leroux, *De l'humanité*, Paris 1840.
- 107 Gustave d'Eichthal, Arsenal, Fonds d'Eichthal, Ms. 13759/8, 1, Brief an Lallemand vom 4. Juli 1841.
- 108 D'Eichthal berichtet über Serres' Seminar über die *Ovologie*. Ebd.
- 109 Ebd.
- 110 Ebd.
- 111 Ebd., Übersetzung der Autorin.
- 112 Über die saint-simonistische Auffassung eines sozialen Individuums vgl. Paul Janet, *Saint-Simon et le Saint-Simonisme*, Paris 1878, 134.
- 113 Gustave d'Eichthal, Arsenal, Fonds d'Eichthal, Ms. 13759/8, 1, Brief an Lallemand vom 4. Juli 1841. Übersetzung der Autorin. „De même que l'individu *unsexuel* se reproduit monogamiquement; l'in-

dividu bisexuel se reproduit digéniquement, et dans les deux cas, la loi est la même. L'être reproduit un être semblable à lui-même". Ebd.

- 114 Vgl. Régnier, Livre, 12.
- 115 D'Eichthal, Brief an Lallemand vom 4. Juli 1841, 6, Übersetzung der Autorin. Diese mystische Vision steht der Idee der mittelalterlichen jüdischen Mystik von der Anteilnahme an der weltlichen Schöpfung durch den ehelichen Geschlechtsverkehr nahe. Vgl. David Biale, *Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America*, Berkeley/London 1997, 107–113. D'Eichthal selbst aber beeilt sich klarzustellen, dass diese Konzeption weder katholisch noch jüdisch noch brahmanisch sei, jedoch alles dies zusammen.
- 116 Ebd., 2.
- 117 Foucault, *Anormalen*, 334.
- 118 Ebd., 343.
- 119 D'Eichthal, Brief an Lallemand vom 4. Juli 1841, 2.
- 120 Gustave d'Eichthal, Arsenal, Fonds d'Eichthal, Ms. 13759/13, 7, Brief an seinen Vater vom 21. April 1839 aus Montpellier.
- 121 Brief Gustave d'Eichthals an M. Freslon, Anwalt aus Angen, *Sur le Saint-Simonisme*, aus Paris vom 22. September, 1841, Bibliothek Dosne-Thiers Paris, Fonds d'Eichthal, Karteikasten IV D, 17, Übersetzung der Autorin.
- 122 Ute Frevert, *Die Innenwelt der Außenwelt. Modernitätserfahrungen von Frauen zwischen Gleichheit und Differenz*, in: Shulamit Volkov, Hg., *Deutsche Juden und die Moderne*, München 1994, 75–94, bes. 94.
- 123 Ebd.
- 124 Über die Aufhebung der Gegensätze und die Utopie der gegenseitigen Ergänzung vgl. Honegger, *Ordnung*, IX.
- 125 Annie Smart, *The Ecole Saint-Simonienne's Outrage to Public Morals*, in: *Nineteenth Century French Studies* 33/3+4 (2005), 258–272, 258f. Vgl. dazu Ute Frevert, *Mann und Weib und Weib und Mann. Geschlechterdifferenzen in der Moderne*, München 1991, 140; Hausen, *Polarisierung*.
- 126 Vgl. Smart, *Ecole*.
- 127 *Religion saint-simonienne, Procès*, in: *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin (O.S.S.E.)*, Bd. 47, Paris 1865–78, 96.
- 128 Smart, *Ecole*, 259: „In diesem Artikel führe ich aus, dass die saint-simonistische Verletzung der öffentlichen Moral und der guten Sitten aus ihrer Neudefinierung des Gesellschaftsvertrags und noch auffälliger dessen, was Carole Pateman als ‚sexuellen Vertrag‘ definiert, entspringt: Der meistens von Vertragstheoretikern vernachlässigte Teil des Gesellschaftsvertrages, der die patriarchalische Autorität durch Etablierung der Rechte der Männer über die Frauen stützt“.
- 129 Über die Moderne, „ihre“ Wissenschaft und die Abgrenzung gegen alles, das als „weiblich“ und „primitiv“ galt, vgl. Sandra Harding, *Sciences from Below: Feminism, Postcolonialism, and Modernities*, Durham 2008.
- 130 Cornelia Klinger, *Die Ordnung der Geschlechter und die Ambivalenz der Moderne*, in: Sybille Becker / Gesine Kleinschmidt / Ilona Nord, Hg., *Das Geschlecht der Zukunft. Zwischen Frauenemanzipation und Geschlechtervielfalt*, Stuttgart 2000, 29–63, bes. 55.
- 131 Vgl. ebd.
- 132 Honegger, *Ordnung*, IX.
- 133 Vgl. Klinger, *Ordnung*, 53.
- 134 Ebd.
- 135 Ebd.
- 136 Philipp Sarasin, *Darwin und Foucault*, Frankfurt am Main 2009, 409.
- 137 Vgl. Monique Boireau-Rouillé, *La prophétie comme dispositif pédagogique et le mythe de la femme-messie dans le saint-simonisme*, in: Alain Pessin / Mimmo Pucciarelli, Hg., *Les incendiaires de l'imaginaire*, Lyon 2000, 19–40, hier 30 u. 40.
- 138 Vgl. Vogt, *Poetologien*, 7.
- 139 Vgl. Sarasin, *Darwin*, 411.
- 140 Ebd., 412.
- 141 Michel Serres, *Der Hermaphrodit*, Frankfurt am Main 1989, 57, vgl. auch 70, 86 f. Dieser werde als Ereignis der „nicht-symmetrischen Symmetrie“ wahrgenommen: „Gehen Sie von der Links-rechts-

enantiomorphie oder von der Überlagerung der Bilder aus, gehen Sie von der Symmetrie aus, und Sie werden den Hermaphroditen schaffen, der vollendete Typus der Inklusion [...] Man muss vor allem die Exklusion exkludieren bzw. das phallische Gesetz temperieren.“ Serres, ebd.

- 142 Folgt man Judith Butlers Perspektive, dann „steht [der Hermaphrodit] zwar ‚außerhalb‘ des Gesetzes, aber gleichzeitig schließt das Gesetz dieses ‚Außen‘ ein“. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1991, 142–159, hier 151. Vgl. dazu Judith Butler über Foucaults Darstellung eines hermaphroditischen „fröhlichen Limbus der Nicht-Identität“. „[E]ine Formulierung, die sowohl logisch und geschichtlich wie auch als adäquate Beschreibung von Herculine nur schwer zu akzeptieren ist.“ Vgl. Butler, ebd.; auch Michel Foucault, *Das wahre Geschlecht*, in: Herculine Barbin / Michel Foucault, *Über Hermaphroditismus*, Frankfurt am Main 1998, 7–18.
- 143 Foucault, *mots*, 395.
- 144 Sarasin, *Darwin*, 410.
- 145 Jacques Lacan, *Das Drängens des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud*, in: *ders., Schriften I*, Berlin 1991, 15–55, hier 25.