

**Zeitschrift:** Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik

**Herausgeber:** Widerspruch

**Band:** 39 (2020)

**Heft:** 74

**Artikel:** Mutterschaft: eine Frage der politischen Ökonomie : Ansätze zur Emanzipation aus dem 19. Jahrhundert

**Autor:** Arni, Caroline

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1055549>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 14.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Mutterschaft: Eine Frage der politischen Ökonomie

## Ansätze zur Emanzipation aus dem 19. Jahrhundert<sup>a</sup>

Am 15. August 1832 erscheint in Paris eine neue Zeitschrift. Acht Seiten, drei Artikel, einer von Jeanne-Victoire, einer von Jeanne-Désirée, der dritte von Marie-Reine. Die Zeitschrift heisst *La Femme libre*.<sup>1</sup> Auch Suzanne und Joséphine-Félicité werden dort schreiben, Christine-Sophie und andere; selten signiert eine mit Nachnamen, gelegentlich erscheinen Texte anonym oder unter Initialen. Am 15. August 1832 eröffnet Jeanne-Victoire die erste Ausgabe (*La Femme libre* 1832):

**«Während die Völker im Namen der Freiheit in Bewegung gekommen sind und der Proletarier seine Befreiung fordert, bleiben wir Frauen untätig vor dieser grossen Bewegung der sozialen Emanzipation, die sich vor unseren Augen vollzieht. Ist uns denn das Schicksal derart gnädig, dass wir nichts zu verlangen haben? Bis zum heutigen Tag ist die Frau ausgebeutet und tyrannisiert worden. Diese Tyrannei, diese Ausbeutung, muss aufhören. Wir werden frei geboren wie der Mann und es kann nicht gerecht sein, dass die eine Hälfte des menschlichen Geschlechts der andern unterworfen ist.»**

Ich will diese Äusserung hier als ein Ereignis der «Wortergreifung» (Rancière 2004) verstehen. Das lenkt den Blick auf zwei Fragen: Wer spricht und wovon wird gesprochen? Diese Fragen gehen tiefer, als es den Anschein machen mag.

a Dies ist die leicht gekürzte Version eines Vortrags, den ich an einer Tagung zum 150. Jahrestag des Vierten Kongresses der I. Internationale gehalten habe («Die Linke und die Freiheit», Basel 23.11.2019, org. von Denknetz). Ausführlicher zur hier behandelten Thematik: Arni 2020 (im Erscheinen).

Wer also spricht? Eine Frau ohne Familienname im Namen anderer Frauen: «Wir Frauen», sagt sie, und «uns». So und ähnlich klingt es in vielen feministischen Schriften aus dieser Zeit: Ich spreche, ich, Frau, im Namen aller Frauen. Man kann diese Äusserungsweise kritisieren: Weil es anmassend ist, für andere zu sprechen, auch für jene, die nicht konsultiert worden sind, oder weil vielleicht gar nicht für alle gesprochen wird, sondern nur für einige. Diese Einsprüche sind berechtigt – oder präziser: sie liegen in der Natur der Sache. Denn ein Sprechen «im Namen von» beschreibt nicht ein Kollektiv von Individuen; vielmehr eröffnet es die Diskussion darüber, wer dazu gehört (ebd.). Genauso aber hat sich das Sprechen im Namen von Frauen zuallererst auf einen anderen Namen gerichtet: nämlich den des «Menschen und Bürgers», der seinerseits die Frage aufgeworfen hat, wer dazu gehört. «Wir Frauen» heisst also hier: Im Namen derjenigen, die als Frauen nicht als Menschen und Bürger gezählt, sondern vielmehr den Männern unterworfen worden sind.

Wir verwechseln deshalb etwas, wenn wir meinen, beim Reden im Namen von Frauen ginge es darum, was Frauen sind. «Wir Frauen» heisst hier: im Namen derjenigen, die als *Frauen* Tyrannei und Ausbeutung erleiden, ob schon *sie* frei geboren sind. Es geht also nicht um eine irgendwie geartete «Identität» von Frauen, sondern um die Artikulation einer Situation, die ein politisches Subjekt schafft: diejenige, die zur Sprache bringt, dass sie «die Rechte nicht hat, die sie hat, und die Rechte hat, die sie nicht hat» (ebd., 302; vgl. Fraise 1995).

Davon wird gesprochen, in den ersten Sätzen der ersten Nummer der *Femme libre*: Von den Frauen, die «frei» sind und «unterworfen» – und zwar durch «Tyrannei und Ausbeutung». Auf diese Beschreibung von Unfreiheit komme ich zurück; hier vorerst noch dies: Bei den Autorinnen der Zeitschrift *La femme libre*, die mehrmals ihren Namen wechseln wird, handelte es sich um Arbeiterinnen, die der sogenannten saint-simonistischen Bewegung entstammten, einer Spielart des französischen Frühsozialismus.<sup>2</sup>

## **Der Basler Kongress und die Frauen**

Warum interessiert mich diese Episode von 1832, und warum habe ich damit begonnen an einer Tagung, die an den Vierten Kongress der Internationalen Arbeiter-Assoziation (IAA) von 1869 erinnert?

Es gab an diesem Kongress 1869 in Basel nur männliche Delegierte, wie auch an allen drei vorangehenden Kongressen seit der Gründung der IAA im Jahr 1864. Greife ich also hier zu den Frauen von 1832, weil 1869 keine mehr

vorkamen in der Arbeiter- und sozialrevolutionären Bewegung? Nein. Einzelne Sektionen der IAA nahmen Frauen auf, und schon bevor Marx 1871 dazu riet, hatten sich manche zu reinen Frauensektionen zusammenschlossen. Frauen waren auch in die Vorbereitungen des Basler Kongresses involviert. So etwa Virginie Barbet, die eine wichtige Rolle in der Lyoner Szene spielte (Schrupp 1999). Vermutlich 1824 geboren, betrieb Barbet eine Gaststätte und war zuerst als Frauenrechtlerin in der bürgerlich-republikanischen Friedensliga engagiert, bevor sie zur 1868 gegründeten Allianz der sozialistischen Demokratie stiess und in der Lyoner IAA-Sektion tätig wurde.

Im Frühling 1869 publizierte Barbet in der Genfer *Égalité* einen Artikel zum Erbrecht – eben jenes Thema, das im Herbst desselben Jahres am Basler Kongress Bruchlinien der Bewegung offenlegen sollte. Barbet hielt die Abschaffung des Erbrechts für nichts weniger als *den* revolutionären Hebel. Mit den bürgerlichen Rechten nämlich, so sah sie es, wäre noch wenig gewonnen: «[A]ls überzeugte Egalitäre wollen wir die Gleichheit nicht durch die politische Freiheit erreichen, eine lächerliche Freiheit, die dieses zivilisierte Sklaventum, das man Proletariat nennt, weiterbestehen lassen würde, sondern durch die Abschaffung des Erbrechts.» (Barbet zit. nach Schrupp 1999, 76f.)

Es gab also Frauen in der Ersten Internationalen und im Umfeld des Basler Kongresses. Nicht anders als vorher in den frühsozialistischen Bewegungen und nachher in den Gewerkschaften und sozialistischen Parteien gehörten sie dazu und doch nicht, arbeiteten mit und erschienen nicht auf Gruppenfotos.

Warum also habe ich hier mit den Frauen von 1832 begonnen und werde mich ihnen auch gleich wieder zuwenden? Eben deshalb, weil 1869 am Kongress die Frage des Erbrechts verhandelt wurde. Es führt eine offensichtliche Spur von diesen Verhandlungen in die 1830er-Jahre zurück – nicht zufällig bezeichnete Marx die Idee, man könne die Revolution von der «Abschaffung des Erbrechts» ausgehen lassen, in einem Brief an Engels als «St. Simonistische[n] Blödsinn» (Marx zit. nach Schrupp 1999, 58). Tatsächlich hatten die Saint-Simonisten das Recht auf Privateigentum verteidigt, nicht aber das Recht, dieses zu vererben (Jacoud 2014). Eine weniger offensichtliche Spur jedoch führt von der Kontroverse in den 1860er-Jahren auch zu den Frauen, denen es 1832 eingefallen war, eine Zeitschrift namens *Femme libre* zu gründen. Weniger offensichtlich ist diese Spur deshalb, weil die Debatte am Kongress in Basel von etwas weitgehend gereinigt war: von der Frage, wie das Erbrecht mit der Frage der Geschlechterverhältnisse zusammenhängt.

Am Kongress von 1869 wurde zwar zum Beispiel gesagt, dass mit dem Erbrecht auch die Familie verschwände (Freymond 1962, 91). Aber was hiess das

für die Frauen? Vorgängig zum Kongress war diese Frage diskutiert worden, schliesslich setzte das Erbrecht in der Regel die Ausrichtung verwandtschaftlicher Verhältnisse an der väterlichen Linie um. Konkret gab es Benachteiligungen von Frauen als Erbinnen gegenüber männlichen Angehörigen, vor allem aber sicherte das Erbrecht die Unterscheidung in «legitime» und «illegitime», nichtehelich geborene Kinder: Letztere traten nicht in die väterliche Linie ein und hatten keinen Anspruch auf Erbe; mancherorts waren sie auch von der Erbfolge in der mütterlichen Familie ausgeschlossen. So trugen Frauen Last und Stigma ausserehelicher Verhältnisse, während sie in der Ehe zwar «legitime» Kinder haben konnten, aber in ein patriarchales Herrschaftsverhältnis versetzt waren.

Genau diese Fragen hatten die Frauen von 1832 umgetrieben. Auch sie verlangten die Abschaffung des Erbrechts. Mehr noch: Sie schlugen konkrete Erbschaften aus – in Gestalt des Vaternamens, den sie als Autorinnen abstreiften, indem sie mit ihren Vornamen zeichneten. Aber sie gingen noch weiter und forderten das Recht auf den Mutternamen; manche wählten gar die ledige Mutterschaft, um ihre Kinder ihren Namen tragen lassen zu können. Und das war für sie: eine Frage der Freiheit.

Deshalb befasse ich mich hier mit diesen Frauen. Sie sind der Stoff, von dem ich behaupte, dass er für unser Nachdenken über Freiheit all dem ebenbürtig ist, zu dem wir sonst so zu greifen gewohnt sind, wenn uns diese Frage beschäftigt – der philosophische Kanon, Marx, andere sogenannte Meisterdenker et cetera. Stattdessen also: Frauen, die sich frei nannten.

## **Wie Mütter enteignet werden**

Die Frauen, die in den 1830er-Jahren in der saint-simonistischen Bewegung aktiv waren, werden von der Geschichtsschreibung in der Regel dem sogenannten Differenzfeminismus zugeschlagen. Es stimmt, dass für diese Frauen die Geschlechterdifferenz Ausgangspunkt ihrer Politik war. Es stimmt auch, dass nachfolgende feministische Positionen zur Zeit der Ersten Internationalen den Fokus auf die Idee geschlechtsneutraler Individualität verschieben sollten. Aber ist damit alles gesagt? Und ging es den Frauen von 1832, wie oft unterstellt wird, um eine Metaphysik der Weiblichkeit? Oder können wir sie beim Wort nehmen, wenn sie nicht davon, sondern von Frauen reden?

Schauen wir noch einmal auf das Zitat, mit dem ich begonnen habe: «die Frau», heisst es da, wird «ausgebeutet und tyrannisiert», und darin liegt «ihre Unterwerfung». Unfreiheit hat also einen politischen und einen mate-

riellen Aspekt. Worin ersteres, die Tyrannei, besteht, lässt sich rasch einholen: Gemeint ist der Umstand, dass Frauen zu dieser Zeit in aller Regel einem Mann – Vater, Ehemann oder Vormund – Gehorsam schulden.

Worin aber besteht die Ausbeutung? Sie hat wiederum zwei Seiten: Wie ihre proletarischen Gefährten werden sie, sagen die Autorinnen der *Femme libre*, als Lohnarbeiterinnen ausgebeutet. In den Wäschereien, in den Küchen, für die gestickte Stückware – nie erhalten sie das, was angemessen wäre. Sobald sich ihnen eine Branche öffnet, sinken dort die Löhne, analysiert Marie-Reine (*Apostolat des femmes*, 113). Und immer ist dasselbe die Folge: Abhängigkeit von Männern.

Zur Ausbeutung als Arbeiterin aber kommt eine weitere hinzu und damit komme ich auf die Frage des Vaternamens zurück. Es geht dort nämlich um den zweiten Modus von Ausbeutung, den ich hier als Enteignung bezeichnen will. Das Wort fällt als solches in den Quellen nicht, wohl aber wird das dazu gehörige Begriffsfeld genutzt. Beschrieben nämlich wird genau das, was etwa Nancy Fraser als «expropriation» bezeichnet: eine Ausbeutung, die sich ausserhalb des Lohnnexus vollzieht, eine Konfiskation von Fähigkeiten und Ressourcen (Fraser 2016, 166).

In diesem Sinn enteignet werden Frauen gemäss den saint-simonistischen Autorinnen in einer spezifischen Situation: als Mütter. Genauer: als jene, die in einem Tätigkeitszusammenhang, der von der Schwangerschaft über Geburt und Stillen bis zum nährenden Aufziehen des Kindes reicht, neues «Leben» schaffen. Egérie Casaubon, eine dem Saint-Simonismus nahestehende Autorin, formuliert das so: Indem der Vater dem Kind seinen Namen gibt, «bemächtigt er sich des Kindes» und behauptet es als sein «Eigentum», obschon ihn dessen Existenz nur einen kurzen lustvollen Moment «gekostet» hat, während die Mutter dafür vielleicht mit ihrem Leben «bezahlt» (Casaubon 1834a, 4f.). Die Mutter macht das Kind, heisst das, indem sie ihr Leben in die Hervorbringung seines Lebens investiert. Eben diesen Zusammenhang überschreibt der Vatername, und damit eignet sich der Ehemann nicht einfach das Kind an, sondern die produktive Kapazität des mütterlichen Körpers. Diese Kapazität aber ist von der Person der Mutter nicht zu trennen, bringt sie doch nicht nur ein Kind, sondern Beziehungen hervor: «alle Menschen», schreibt Désirée in der Zeitschrift, sind «einander als Brüder und Schwestern durch unsere Mutterschaft verbunden» (*Apostolat des femmes*, 70).

Dass es um eine Kapazität dieser Art geht – an die Person gebunden, veräusserbar nur durch den gewalthaften Akt der Enteignung – wird darin deutlich, dass Casaubon und ihre Gefährtinnen nicht etwa einen Lohn für

Mutterschaft fordern, sondern eine Pension oder Rente. Casaubon nennt es einen «tribut» und hat davon eine klare Vorstellung: Jede Frau, die Mutter wird, erhält so viel Boden zu ihrer Nutzniessung, wie sie braucht, um sich und ihre Kinder zu erhalten beziehungsweise: um gut zu leben (Casaubon 1834b, 28f.). So ist garantiert, dass sie weder in Armut stürzt noch von einem Mann abhängig ist – was den hier behandelten Frauen übrigens als Voraussetzung für gelingende Liebesbeziehungen gilt.

Mit anderen Worten heisst all das: Mutterschaft ist eine Frage der politischen Ökonomie. Unter exakt dem Begriff präsentiert Casaubon denn auch ihre Vorschläge zur Mutterrente, die sie als «politique économique du tribut de la mère» bezeichnet.

## Die Universalität der Frauen

Was hat das alles nun mit Freiheit zu tun und was mit der Diskussion um das Erbrecht? Zuerst zu letzterem: Die Zurückweisung des Vaternamens kann leicht missverstanden werden als Forderung nach weiblicher Genealogie, nach einem Ersetzen der Vaterlinie durch die Mutterlinie. Doch darum ging es nicht. Familie als ein Zusammenhang von Individuen über Generationen hinweg, zusammengehalten durch die Weitergabe von Namen und Gütern, interessierte die saint-simonistischen Feministinnen nicht.

Sie sahen deshalb mit der Abschaffung des Erbrechts auch nicht die Familie schlechthin aufs Spiel gesetzt, wie jene, die sich am Basler Kongress gegen die Abschaffung des Erbens aussprechen sollten. Familie war für sie eine Konstellation von egalitärer Gefährtschaft und Elternschaft, und Mutterschaft Ursprung eben jener sozialen Gleichheit, die es unter Familien herzustellen galt, indem nicht die einen über Generationen hinweg Reichtümer akkumulieren können, die den andern fehlen. Vielleicht auch deshalb beharrten sie darauf, dass die Kinder den Namen der Mutter tragen: er erinnert sie als Erwachsene daran, dass sie Geschwister unter Geschwistern sind.

Was am Kongress in Basel in der Kontroverse um das Erbrecht nicht zur Sprache kam, ist dieses auf einem alternativen Verwandtschaftskonzept beruhende, originäre Konzept einer egalitären Gesellschaft. Es war zu diesem Zeitpunkt nicht vergessen. Wir finden es weiterhin, zum Beispiel im Frühling 1869, vier Monate vor dem Basler Kongress, in der in Genf gedruckten *Égalité*. Hier wird in einem Artikel über die Familie nicht nur die Umwandlung der Ehe zu einem Vertrag unter Gleichen gefordert, sondern auch, «dass die Kinder der Mutter angehören, dass sie ihren Namen erhalten» (De la famille 1869, 1f.).

Und die Freiheit? Warum habe ich den Weg über eine politische Ökonomie der Mutterschaft genommen, um über Emanzipation im 19. Jahrhundert nachzudenken? Weil Konzepte von Freiheit sich in der Vergangenheit nicht immer da artikulieren, wo wir Heutigen sie vermuten. Als Feministinnen zum Beispiel neigen wir dazu, sie in der Kritik an Weiblichkeit zu suchen, eher nicht aber in einer Bejahung von Mutterschaft. Doch genau hier sehen die Saint-Simonistinnen die Freiheit von Frauen auf dem Spiel: wo ihnen auf spezifische Weise Unfreiheit droht, wenn sie Mütter werden oder Tätigkeiten verrichten, die menschliches Leben erhalten.

Was aber bedeutet es für die Mutterschaft, wenn sie zu einer Angelegenheit der politischen Ökonomie erklärt wird? Es bedeutet, nicht den falschen Schluss zu ziehen, dass Mutterschaft Unfreiheit ist, sondern die Bedingungen zu analysieren, unter denen Frauen Mütter sind. Es bedeutet, dass Mutterschaft mehr als ein Komplex aus physiologischen Vorgängen ist (weswegen allerdings vom Körper gerade nicht abstrahiert werden kann) und etwas anderes als eine Liebesgabe (weshalb sie unabhängig von der Beziehung zu einem Mann existenzsichernd sein muss). Das macht Mutterschaft umgekehrt nicht zu einer «Arbeit wie jede andere» beziehungsweise zu dem, was diese Wendung meint: der Verrichtung einer veräusserbaren Arbeitskraft. Deshalb vergleichen die frühsozialistischen Feministinnen die Unfreiheit der enteigneten Mutter mit derjenigen in der Sklaverei, die auch Inbesitznahme der Person ist. Und indem sie wiederum mit ihrer Unfreiheit die der Arbeiter vergleichen, reißen sie die Trennung zwischen Expropriation und Ausbeutung ein.<sup>3</sup> Nicht nur ist die Mutter eine Sklavin, sondern auch der Arbeiter eine Frau. Jeanne-Désirée schreibt: «Indem man die Frau befreit, wird man auch den Arbeiter befreien.» (Apostolat des femmes, 37)

In Umkehrung all dessen, was noch oft gesagt werden wird über die angebliche Partikularität der Belange von Frauen, heisst das: «Die Sache der Frauen ist universell.» (Apostolat des femmes, 69) Sind sie frei, sind alle frei.

## **Warum Geschichte gut zum Denken ist**

Es ist interessant, dass heute in der feministischen Bewegung der Begriff «Freiheit» wieder öfters fällt als in den vergangenen drei Jahrzehnten, oder sagen wir: seit die Frauenbewegung nicht mehr «Frauenbefreiungsbewegung» heisst. An die Stelle der Befreiung ist die «Gleichstellung» getreten und die so ausgerichtete Politik hat viel verändert. Im Frühling 2019 aber hat mich eine junge Feministin gefragt, was die Freiheit der Frauen sei. Ich hatte keine Antwort bereit. Nur lauter Fragen sind mir gekommen.



Haben wir einen Faden verloren, uns nicht geübt in dieser Frage, oder meinen wir, die Freiheit gehe auf im Wählenkönnen (Mutterschaft oder Erwerbsarbeit oder beides) und bemesse sich an der Freiwilligkeit, mit der etwas getan wird oder nicht? Wenn das so wäre: Warum zählt stets weniger, was vorwiegend Frauen tun? Warum verteilen sich diese Tätigkeiten, die wenig zählen, zwar neu, aber vor allem unter verschiedenen Gruppen von Frauen? Und was heisst es, dass zurzeit Fragen der Arbeit gleichzeitig mit der Frage der Freiheit auf neue Weise dringlich werden? Was bedeutet es, dass es 2019 einen Frauenstreik gab?

Also bin ich nochmals zurück, zu meinem historischen Stoff, und habe besser verstanden, wieso die Freien Frauen sich so nannten, und inwiefern ihre Forderung nach dem Mutternamen nicht einfach eine Forderung, sondern die Analyse einer Situation war. Ich habe ausserdem verstanden, wie sie das Hervorbringen von Menschen als eine Angelegenheit der politischen Ökonomie begreifen konnten, ohne behaupten zu müssen, es sei eine Arbeit wie jede andere. Und weshalb sie zu argumentieren wussten, ihre Situation sei die universelle. Denn natürlich ist genau das der Gedankenweg, der zu nehmen ist: Was wäre, wenn nicht alles, was sich am Körper von Frauen vollzieht, zu Arbeit wie jede andere erklärt werden könnte, sondern vielmehr jede Arbeit wie die Mutterschaft Unveräusserliches enthielte, an das die Freiheit geknüpft wäre?

## Anmerkungen

- 1 Zur Geschichte der Zeitschrift: Ferrando / Kolly 2015.
- 2 Zum französischen Feminismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: u. a. Riot-Sarcey 1994.
- 3 Zur Fiktion der veräusserbaren Arbeitskraft aus feministischer Perspektive: Pateman 1988.

## Literatur

- Arni, Caroline, 2020 (im Erscheinen): Towards a Political Economy of the Maternal Body. Claiming Maternal Filiation in Nineteenth-Century French Feminism. In: Albers, Erdmute u. a. (Hg.): The Politics of Making Kinship. Historical and Anthropological Perspectives
- Casaubon, Egérie, 1834a: La femme est la famille. Paris
- Casaubon, Egérie, 1834b: Le nouveau contrat social ou Place à la femme. Paris
- De la Famille, 1869: In: L'Égalité. Journal de l'Association internationale des Travailleurs de la Suisse romande, 15.05.
- Ferrando, Stefania / Kolly, Bérengère, 2015: Le premier journal féministe. L'écriture comme pratique politique. La Femme libre de Jeanne-Désirée et Marie-Reine. In: Bouchet, Thomas u. a. (Hg.): Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825–1860. Paris, 104–112
- Fraisse, Geneviève, 1995: Vom Individuum Frau zum Subjekt des Feminismus. In: Dies.: Geschlecht und Moderne. Archäologien der Gleichberechtigung. Frankfurt a. M., 143–163
- Fraser, Nancy, 2016: Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism. A Reply to Michael Dawson. In: Critical Historical Studies 3 (1), 163–178

- Freymond, Jacques (Hg.), 1962: La première Internationale. Recueil de documents publiés sous la direction de Jacques Frey-  
mond, Bd. 2
- Jacoud, Gilles, 2014: Droit de propriété et économie politique dans l'analyse saint-simonienne. In: *Revue Economique* 65 (2), 299–315
- La femme libre, 1832–34. Die Zeitschrift ist archiviert in zwei Bänden greifbar: *Apostolat des femmes* (1832–33) und *Tribune des femmes* (1833–34)
- Pateman, Carole, 1988: *The Sexual Contract*. Stanford CA
- Rancière, Jacques, 2004: Who is the Subject of the Rights of Man? In: *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2/3), 297–310
- Riot-Sarcey, Michèle, 1994: *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir (1830–1848)*. Paris



**Wo man die wichtigen Theorien  
diskutiert.**

Das Web-Portal  
theoriekritik.ch:  
Debatten, Rezensionen,  
Kommentare

Giannis Varoufakis, Karl Marx, Judith  
Butler, Antonio Gramsci, Georg  
Friedrich Wilhelm Hegel, Marianne  
Gronemeyer, Pierre Bourdieu, Ernst  
Bloch, Chantal Mouffe, Slavoj Zizek,  
u. a.

**PC-61-362503-5**

**IBAN: CH82 0900 0000 6136 2503 5**