

Eros und Kultur

Klaus Lichtblau

Eros und Kultur. Zur Geschlechterproblematik in der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende

1. Einleitung

Nach langwierigen internen und externen Auseinandersetzungen hat sich die zeit-genössische Frauenforschung inzwischen auch innerhalb der deutschsprachigen Soziologie akademisch etablieren können. Eine ursprünglich aus einer sozialen Pro-testbewegung entstandene und sich weltanschaulich aus den verschiedensten geistigen Strömungen der Gegenwart formierende feministische Wissenschaftskritik und Theoriebildung versucht derzeit weltweit ihre intellektuelle und politische Eigenständigkeit in einem Fachgebiet einzubringen und zu behaupten, das sich im Laufe seiner noch jungen Geschichte wiederholt gezwungen sah, auf die durch die moderne Frauenbewegung aufgeworfenen sozialen und kulturellen Probleme einzugehen.^[1] Denn seit dem Ausbruch der französischen Revolution ist die aus der allgemeinen Deklaration der Menschenrechte abgeleitete Forderung nach einer Emanzipation und Gleichberechtigung der Frauen im privaten wie im öffentlichen Leben zu einer nicht mehr wegzudenkenden Konstante innerhalb der geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts geworden. Romantik, Frühsozialismus und die bürgerlichen Revolutionsbestrebungen von 1848 trugen ihren Teil dazu bei, diesen Emanzipationsanspruch sowohl literarisch als auch politisch nachhaltig zu unterstreichen.^[2] In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist es die sich formierende Arbeiterbewegung und die auch in bürgerlichen Kreisen allmählich wahrgenommene "soziale Frage", welche mit der Ausbildung eines weit verzweigten Vereinswesens innerhalb der sich ebenfalls etablierenden und zunehmend wirkungsvoller Gehör verschaffenden Frauenbewegung einhergeht und ihre politische Semantik bestimmt.^[3] Auch die Richtungskämpfe zwischen einem auf umfassende Revolutionierung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse drängenden radikalen Flügel und einer mehr auf soziale Reformen abzielenden gemäßigten Strömung innerhalb der Arbeiterbewegung finden sich in der Frauenbewegung wieder und haben schließlich zu einem organisatorischen wie intellektuellen Schisma zwischen der bürgerlichen und der proletarischen Frauenbewegung geführt.^[4] Aber auch die Richtungskämpfe innerhalb der bürgerlichen Frauenbewegung seit der Jahrhundertwende signalisieren tiefgreifende Unterschiede hinsichtlich der Einschätzung des durch die zunehmende Industrialisierung erzwungenen sozialen und kulturellen Modernisierungsprozesses im deutschen Reich und der damit verbundenen veränderten gesellschaftlichen Stellung der Frauen.^[5]

Parallel zu der aus der Tradition der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und dem Ideengut der bürgerlichen Revolution abgeleiteten Forderung nach einer prinzipiellen Gleichberechtigung der Frauen in allen privaten und öffentlichen Bereichen gesellen sich darüber hinaus zunehmend Stimmen, welche die gesellschaftliche Stellung der Frau und die kulturelle Bedeutsamkeit der modernen Frauenbewegung im Rahmen einer Theorie der Geschlechterpolarisierung völlig neu zu definieren versuchen. Die aus dem sozialen Elend der Industriearbeiterinnen motivierte Verunsicherung hinsichtlich des Sinngehalts eines gleichberechtigten Zugangs zu allen, bisher von Männern geprägten Berufsfeldern erhöht dabei allmählich die Aufnahmebereitschaft gegenüber Theorien, welche von einer durchgehenden geschlechts-spezifischen Bestimmtheit aller Bereiche der "objektiven Kultur" ausgehen und von dieser Grundlage aus die Frage nach einer möglichen, genuin weiblichen Kulturleistung der Frauen aufwerfen. Und die Kritik an den patriarchalisch geprägten ehelichen Verhältnissen dieser Zeit und der insbesondere in den Großstädten sich zunehmend ausbreitenden Prostitution hat

nicht nur der ursprünglich von England ausgehenden abolitionistischen Bewegung und der Forderung nach einer grundlegenden Eheform den Boden bereitet, sondern auch das erotische Verhältnis der Geschlechter und die Frage nach seiner allgemeinen Bedeutung für die Kulturentwicklung in den Mittelpunkt des Interesses gerückt.

Von zwei verschiedenen Perspektiven aus gesehen wird somit die Geschlechterfrage im öffentlichen Bewußtsein um die Jahrhundertwende virulent: zum einen in Gestalt der Frage nach einer geschlechtsspezifischen Prägung aller äußeren gesellschaftlichen Verhältnisse und aller objektiven Kulturinhalte, zum anderen in der Frage nach dem Stellenwert der Erotik und geschlechtlichen Liebe im Verhältnis zur rechtlich geregelten Institution der Ehe einerseits und einer weit über diese hinausweisenden allgemeinen Kulturbedeutung der intimen Sphäre im Verhältnis der Geschlechter andererseits. Beide Angriffspunkte verdichten sich schließlich zu einer umfassenden Infragestellung der modernen Gegenwartskultur, welche die ganzen Grundlagen und die Geschichte der abendländischen Kulturentwicklung mit einschließt und sie als ein zutiefst patriarchalisch und asketisch geprägtes Herrschaftsverhältnis erweisen soll.

In diesem Zusammenhang kommt aber dem Problem des Verhältnisses der Geschlechter eine kulturrevolutionäre Bedeutung zu, welche sich streckenweise mit dem Emanzipationsanspruch der modernen Arbeiterbewegung verbindet, letztendlich jedoch auch über diesen noch hinausweist. Friedrich Engels und August Bebel haben die revolutionäre Sprengkraft dieser Thematik bereits früh antizipiert und versucht, diese Patriarchalismuskritik mit der Marxschen Kritik der kapitalistischen Produktionsweise so zu verbinden, daß der Kampf gegen die gesellschaftliche Unterdrückung des weiblichen Geschlechts und gegen eine repressive Sexualmoral steht und fällt mit dem Kampf gegen das Privateigentum, welches die historische als auch die logische Grundlage für das gegenwärtige Verhältnis der Geschlechter bildet.^[6] Die insbesondere von J.J. Bachofen und Lewis H. Morgan inspirierte Vorstellung von der prähistorischen Existenz einer auf mutterrechtlicher Grundlage beruhenden Gesellschaftsordnung hat aber nicht nur diesen sozialistischen Kritikern der bürgerlichen Gesellschaft Formulierungshilfen geleistet, sondern sich unter dem Einfluß der Werke von Nietzsche und Freud zu einem kulturrevolutionären Sprengsatz amalgamiert, der in dem Ideengut der verschiedenen Zirkeln der intellektuellen und künstlerischen Avantgarde der Jahrhundertwende zum Ausdruck kommt.

Die dionysische und mythologische Übersteigerung der Vision einer neuen, wieder auf mutterrechtlicher Grundlage beruhenden Kultur setzt sich dabei nicht nur jeder patriarchalischen Gesellschaftsordnung entgegen, sondern verwirft im Rahmen ihrer fundamental anti-modernistischen Infragestellung jeglicher Formen von Rationalismus und Intellektualismus zugleich jene Fundamente, auf die sich auch noch die sozialistische Gesellschaftskritik stützen konnte.^[7] Ihren gemäßigeren literarischen Niederschlag fand diese Bewegung schließlich in einem ethischen und ästhetischen Individualismus, welcher sich anstelle der Existenzbedingungen der gesellschaftlichen Klassen auf die individuelle Kultivierung von Lebensstilen konzentrierte und nicht mehr auf die revolutionäre Machtergreifung des Proletariats, sondern auf die Reinhronisierung der geschlechtlichen Liebe als der eigentlichen kultur- und schicksalbestimmenden Macht setzte. In der Blüte der sexualwissenschaftlichen, sexualpädagogischen und erotischen Literatur um die Jahrhundertwende erscheint diese dabei zugleich als Chiffre, in welcher sich die kulturelle Eigenart der Moderne widerspiegelt: "Eine sinnlich-künstlerische Lebens Epoche, in der auch die berauschte Kraft aller irdisch-menschlichen Triebe empfunden werden will, ist im Anbrechen. Auf das Mitschwingen der sinnlichen Energien in der Lust oder dem Schmerz des Lebensgefühls sind die Menschen aufmerksam geworden. Die Erotik gewinnt eine viel höhere, eine lebensentscheidende Bedeutung. Ellen Key geht soweit zu sagen, dass den Menschen der Gegenwart die Liebe das sei, was früher die Religion war. Sie wird der Mittelpunkt eines unruhigen Interesses, das all ihre mystischen Dunkelheiten ins Helle zerrt, ihren Erregungen bis in die letzten Schwingungen nachspürt und ihre Macht durch solche immer

gesteigerte Autosuggestion vervielfacht." [8] Zugleich schwingt aber des öfteren im öffentlichen Bewußtsein dieser Zeit die Skepsis mit, ob diese Verherrlichung des Eros nicht doch vielleicht die übersteigerte Form einer zeitspezifischen Lebenserfahrung darstellt, welche die Aussagekraft der um ihn sich rankenden theoretischen und literarischen Ausdrucksformen zugleich wieder relativiert: "Der fast asketischen Geringschätzung des Weib-tums durch die ersten Enthusiastinnen der Menschenrechte ist eine Stimmung gefolgt, in der man allen >Weltschmerz<, alles Unbefriedigtsein durch das Le-ben, als unerfüllte erotische Sehnsucht deuten möchte. Es ist richtig, was Ri-carda Huch in ihrem Essay über Gottfried Keller sagt, dass die Menschen jetzt der Liebe eine zu grosse Bedeutung für das Leben zuschreiben. >Im modernen Leben, wie in der mo-dernen Kunst, ist der Liebe zu viel Platz eingeräumt, und es gehört das zu den bedeutendsten Ursachen und Kennzeichen der Kränk-lichkeit und Schwäche unserer Zeit.<" [9]

Im folgenden soll jedoch nicht der Plausibilitätsgehalt dieser zeitdiagnosti-schen und kulturpessimistischen Einschätzung der Jahrhundert-wende diskutiert, sondern aufgezeigt werden, welchen Niederschlag diese Zuspitzung der in ihr zum Ausdruck kommenden Kulturkrise auf eine Geschlechterfrage und umgekehrt die Bewertung der Geschlechterproblematik als eine kulturelle Frage ersten Ranges in den Arbeiten der "Gründerväter" der deutschspra-chigen Soziologie gefunden haben. Um den Stellenwert der Geschlechterfrage in den von ihnen skizzierten Theorien der kul-turellen Moderne zu klären, möchte ich zunächst auf Georg Simmels und Ferdinand Tönnies` Überlegungen hin-sichtlich der Möglichkeit einer geschlechtsspezifischen Charakterisierung der verschiedenen Objektivationsformen der okzidentaln Kultur eingehen. Dabei werde ich die These zu untermauern versuchen, daß insbesondere Simmels Arbeiten in einer paradigmatischen Weise dasjenige diskursive Feld ab-stecken, in dem die Frage nach der Möglichkeit einer radikal anderen, genuin "weiblichen Kultur" gegenüber der herrschenden, durch ein "männliches Prin-zip" geprägten "objektiven Kultur" überhaupt sinnvoll gestellt werden kann. Zugleich möchte ich in diesem Zusammenhang zeigen, daß ferner auch die Aporien und An-tinomien, die innerhalb einer solchen dualistischen Geschlech-termetaphysik not-wendigerweise auftreten müssen, anhand von Simmels dies-bezüglichen Arbeiten ex-emplarisch verdeutlicht werden können.

In einem zweiten Argumentationsschritt möchte ich mich Max Webers Überle-gungen hinsichtlich der Bedeutung der intim-erotischen Sphäre als einer ge-nuin "subjektiven Kultur" bzw. einer Form des subjektiven Erlebens innerhalb einer "entzauberten" und von zweckrationalen Prozessen geprägten Gesellschaft zuwenden. Am Beispiel des erotischen Verhältnisses der Geschlechter soll da-bei der Stellen-wert einer strikt ästhetisch-expressiven Lebensform im Rahmen eines pluralisti-schen Modells der verschiedenen Wertsphären der kulturellen Moderne geklärt werden. Ich werde dabei zu zeigen versuchen, daß sich in-nerhalb des grundbe-grifflichen Bezugsrahmens eines solchen "Polytheismus der Werte" die Antinomien einer dualistischen Geschlechtermetaphysik vermeiden lassen, ohne die in dem Verhältnis der Geschlechter als solche implizierten kritischen und utopischen Er-fahrungsgehalte opfern zu müssen.

Um den fragmentarischen Charakter einer jeden Wirklichkeitserkenntnis, wie sie in dem neukantianischen Bezugsrahmen einer Vielheit von kulturellen Wertsphären zum Ausdruck kommt, mit der in dem erotischen Verhältnis der Geschlechter angelegten Idee der "Versöhnung" von "Natur" und "Kultur" zu konfrontieren, möchte ich ab-schließend auf das von Georg Simmel verfolgte Projekt einer "soziologischen Ästhe-tik" eingehen, welches nicht zufällig in der Tradition der idealistischen Autono-mieästhetik steht. Am Beispiel seiner Un-tersuchungen über die "Geselligkeit" und die "Koketterie" soll dabei angedeu-tet werden, wie sich die in den einzelnen kul-turellen Wertsphären zum Aus-druck kommenden unterschiedlichen Erfahrungsgehalte von Modernität derge-stalt miteinander vermittelt denken lassen, daß ihre nur noch in "rein for-meller" Hinsicht zu veranschaulichende Einheit zumindest auf symboli-schem Wege faßbar wird.

II. Objektive Kultur

Zweifelsohne gehört Georg Simmel zu denjenigen Soziologen und Kulturphilosophen der Jahrhundertwende, welche sich am intensivsten mit der Geschlechterproblematik befaßt haben. Seit 1890 veröffentlicht Simmel regelmäßig Aufsätze und Stellungnahmen, welche die gesellschaftliche Stellung der Frau in Vergangenheit und Gegenwart zum Gegenstand haben. Er äußert sich dabei unter anderem zum Thema der familialen und außerfamilialen Geschlechtsbeziehungen, zur Stellung der Frau in militaristischen Gesellschaften, über die Rolle des Geldes innerhalb der Beziehungen der Geschlechter und seit 1902 zum ersten Mal ausführlich über die Möglichkeit einer genuin weiblichen Kultur, welche vor dem theoretischen Hintergrund seiner bereits 1900 in erster Auflage erschienenen "Philosophie des Geldes" erörtert wird und in der 1911 erschienenen Aufsatzsammlung über "Philosophische Kultur" einen zentralen Bestandteil seines kulturkritischen Schrifttums bildet. Seit 1907 befaßt sich Simmel ferner verstärkt mit dem Problem der geschlechtlichen Liebe, welches auch in seinen späteren lebensphilosophischen Arbeiten einen hervorragenden Platz einnimmt. Seine in einem Zeitraum von fast dreißig Jahren verstreut erschienenen Arbeiten decken dabei alle zentralen Topoi ab, welche auch für das Problembewußtsein der bürgerlichen Frauenbewegung bis zum Zeitpunkt der nationalsozialistischen Machtergreifung maßgeblich waren.^[10]

Aber nicht nur Georg Simmel, sondern auch Ferdinand Tönnies unternahm in seinem 1887 zum ersten Mal veröffentlichten und später in verschiedenen Neuauflagen verbreiteten Hauptwerk "Gemeinschaft und Gesellschaft" bereits den Versuch, eine Theorie der geschlechtlichen Differenzierung und Polarisierung innerhalb einer soziologischen Theorie der Kultur zu begründen, um von hier aus sowohl die Genese und Eigenart des okzidentalen Rationalismus als auch die zentralen Spannungen und Konflikte innerhalb der Moderne im Kontext einer dualistischen Geschlechtermetaphysik zu beschreiben.^[11] Dieses Hauptwerk von Tönnies hat seit seiner zweiten Auflage von 1912 insbesondere auf die deutsche Jugendbewegung einen starken Einfluß ausgeübt und später auch in dem sogenannten "Kampf um Weimar" eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Formierung der politischen Semantik der verschiedenen weltanschaulichen Gruppierungen der damaligen Zeit gespielt.^[12] Für unser Thema ist Simmel jedoch zweifellos der wichtigere Theoretiker, weshalb ich seine Arbeiten deshalb auch in den Mittelpunkt meiner Erörterungen stellen möchte.

Ausgangspunkt von Simmels Theorie der soziokulturellen Evolution und der geschlechtlichen Differenzierung ist seine Auffassung, daß die ganze moderne, auf dem okzidentalen Rationalismus und Intellektualismus beruhende Kulturentwicklung völlig einseitig durch ein "männliches Prinzip" geprägt sei.^[13] Da diese soziokulturelle Evolution Simmel zufolge im wesentlichen auf Differenzierungsprozessen beruht, deren Entwicklungslogik er nach Maßgabe eines fundamentalen Theorems von Herbert Spencer als einen Übergang von der "undifferenzierten Einheit über die differenzierte Mannigfaltigkeit zu der differenzierten Einheit" umschreibt,^[14] muß ihm zufolge auch die unterschiedliche charakterologische Bestimmtheit der Geschlechter aus ihrer jeweiligen Stellung innerhalb dieses Entwicklungsprozesses erschlossen werden können. Insbesondere die durch die moderne Geldwirtschaft und die industrielle Produktionsweise bedingte Trennung der traditionellen Hauswirtschaft von einer genuin marktbezogenen Produktionsweise ist es, welche Simmel zufolge historisch zu einer "schärferen Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern" geführt hat.^[15] Da die Domäne der Frauen bis in die jüngste Zeit die Hauswirtschaft gewesen sei, habe jedoch im Grunde nur das männliche Geschlecht an diesem Rationalisierungs- und Intellektualisierungsprozeß teilgenommen. Seine Vorherrschaft innerhalb des Systems der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und dem breiteren öffentlichen Leben habe schließlich dazu geführt, daß die besonderen männlichen Charaktereigenschaften, die im Resultat dieser Entwicklung das Erscheinungsbild des modernen Menschen geprägt haben, zugleich mit allgemeinen Eigenschaften des Typus Mensch gleichgesetzt wurden. Individualismus, Rationalismus, Objektivismus, gesellschaftliche Differenzierung und Arbeitstei-

lung, modernes Berufsmenschen- und Spezialistentum sowie die Trennung von "subjektiver" und "objektiver Kultur" haben Simmel zufolge jedoch im Grunde genommen nur das männliche, nicht aber das weibliche Geschlecht geprägt und somit zu der problematischen Gleichsetzung männlich = menschlich geführt. Aufgrund seiner durchgängigen gesellschaftlichen Bestimmtheit kann Simmel zufolge der Mann im Unterschied zur Frau auch weniger in einem naturalistischen Sinne als ein Geschlechtswesen verstanden und begriffen werden; er ist viel mehr ein "Individuum" als ein "Geschlechtstypus".^[16]

Dieser durch die gesellschaftliche Differenzierung geprägten Individualität und abstrakten Personalität des Mannes stellt Simmel die Frau als ein "in sich geschlossenes Wesen" gegenüber, das noch mehr im "Gattungstypus" verankert ist als der Mann; damit ist sie zugleich aber auch mehr durch ihre Geschlechtlichkeit bestimmt, mehr "Geschlechtswesen" als jener. Aufgrund ihrer "niederen" entwicklungsgeschichtlichen Stellung und ihrer reproduktiven Funktionen für die Gattung ragt sie gleichsam wie ein monolithischer Block aus der Vorzeit in die Moderne hinein. Als Ausdrucksform einer "vordifferentiellen Einheit", an der die Brüche und Konflikte innerhalb der modernen Kultur scheinbar spurlos vorbeigegangen sind, steht sie so gewissermaßen noch näher am "Urgrund des Seins"; sie markiert dergestalt einen Geschlechtstypus, dessen formale Geschlossenheit im logischen Sinne bzw. jahrhundertlange Einschließung in die hauswirtschaftliche Produktionsweise im praktischen Sinne allenfalls noch mit der Stellung eines Kunstwerks verglichen werden kann, dessen Rahmung ihm ebenfalls die Aura reiner Selbstbezüglichkeit und eines gegenüber der gesellschaftlichen Arbeitsteilung völlig transzendenten Sinngehalts verleiht.^[17]

Es lohnt sich, an dieser Stelle einen Vergleich von Simmels geschlechtsspezifischen Interpretation des modernen gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses mit Tönnies' idealtypischen Rekonstruktion des Gegensatzes von "Gemeinschaft" und "Gesellschaft" anzustellen, um Eigenart und Stoßrichtung von Simmels Argumentation besser zu verdeutlichen. Auch Tönnies interpretiert den Gegensatz von gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Lebensformen nach Maßgabe des Verhältnisses der Geschlechter, den er im Anschluß an Henry S. Maine in einer evolutionistischen Perspektive als einen Übergang von statusbezogenen hin zu rein kontraktmäßig geregelten Gesellungsformen analysiert. Die Unterscheidung von "Gemeinschaft" und "Gesellschaft" ist dabei zugleich identisch mit einer strengen kategorialen "Unterscheidung zwischen natürlichen Verbänden, deren Bedeutung für das soziale Leben freilich eminent ist, und kulturellen oder künstlichen Einheiten", denen er zugleich die für alle sozialen Verhältnisse konstitutiven Willensformen des "Wesenwillens" und des "Kürwillens" bzw. der "Willkür" jeweils polar zuordnet.^[18] Die gemeinschaftlichen Lebensformen beruhen somit selbst auf dem "realen, organischen Leben", während alle gesellschaftlichen, auf Kontrakt beruhenden sozialen Verhältnisse rein "ideellen" Charakter besitzen bzw. ein "mechanisches Aggregat" und ein "Artefakt" darstellen. Die Wurzeln der Gemeinschaft liegen insofern selbst noch im "Zusammenhang des vegetativen Lebens durch die Geburt" begründet, wodurch der Abstammung und dem Geschlecht eine herausragende Bedeutung innerhalb der näheren Bestimmung gemeinschaftlicher Lebensformen zukommen.^[19] Tönnies interpretiert deshalb die verschiedenen sozialen Gemeinschaftsformen analog zu den Verhältnissen zwischen Mutter und Kind, Mann und Frau sowie den Geschwistern, wobei der häuslichen Gemeinschaft eine herausragende Rolle zugesprochen wird, da sich in ihrem Fall gemeinschaftliche Lebensformen am idealtypischsten studieren lassen. Konsequenterweise werden deshalb auch die dörflichen und städtischen Gemeinschaftsformen nach "Analogie des Hauses" betrachtet, während sich die Großstadt bereits einer solchen Analogisierung entzieht, da ihre Entstehung historisch erst durch einen Übergang von naturalwirtschaftlichen hin zu geldwirtschaftlichen Verhältnissen möglich wurde, die ihrerseits wieder die Entwicklung einer industriellen Produktionsweise und der modernen Wissenschaft und Bildung ermöglichen. Insofern ist die Großstadt "typisch für die Gesellschaft schlechthin".^[20]

Wie Simmel sieht auch Tönnies die eigentliche Lebenssphäre der Frau in der häuslichen Gemeinschaft begründet, während bereits der Vergesellschaftungsprozesse allererst freisetzende Handel und alle "unfreifreie Arbeit", sprich die moderne Lohnarbeit, "dem weiblichen Gemüt zuwider" sei. Der "psychologische Gegensatz der Geschlechter" findet somit ebenfalls seinen Niederschlag in einer polaren Entgegensetzung von Hausgemeinschaft und der rationalistischen und intellektualistischen Welt einer "objektiven Kultur", die zugleich eine rein männlich geprägte Kultur darstellt, da infolge des okzidental Rationalisierungsprozesses "die gesamte Kultur in gesellschaftliche und staatliche Zivilisation umgeschlagen ist".^[21] Deshalb sieht Tönnies auch keinen Sinn darin, mit dem Eintritt der Frauen in das moderne Berufsleben die Erwartung einer humanen Veränderung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu verbinden. Eine solche berufliche Integration der Frauen ist auf dem Boden kapitalistischer Verhältnisse vielmehr verhängnisvoll für den weiteren Fortbestand der traditionellen Gemeinschaftsverhältnisse und widerspricht im übrigen zutiefst der charakterologischen Bestimmtheit der Frau, die im Unterschied zum männlichen Geschlecht nicht durch die abstrakte Verstandesleistung, sondern durch eine genuine Gefühlskultur gekennzeichnet ist. Deshalb kommt Tönnies für den Fall eines solchen Eintritts der Frauen in die moderne Berufswelt zu dem Schluß: "Das Weib wird aufgeklärt, wird herzenskalt, bewußt. Nichts ist ihrer ursprünglichen, trotz aller erworbenen Modifikationen immer wieder angeborenen Natur fremdartiger, ja schauderhafter. Nichts ist vielleicht für den gesellschaftlichen Bildungs- und den Auflösungsprozeß des gemeinschaftlichen Lebens charakteristischer und bedeutender. Durch diese Entwicklung wird erst der Individualismus, der Voraussetzung der Gesellschaft ist, zur Wahrheit. Darin liegt aber auch die Möglichkeit seiner Überwindung und der Rekonstruktion gemeinschaftlicher Lebensformen. Längst ist die Analogie des Loses der Frauen mit dem Lose des Proletariats erkannt und behauptet worden. Ihre steigende Bewußtheit kann sich, wie die des isolierten Denkers, zum sittlich-humanen Bewußtsein entwickeln und erheben."^[22] Tönnies zufolge ist die sogenannte "Frauenfrage" insofern untrennbar mit der "Arbeiterfrage" verbunden und nur im Zusammenhang einer die gesamte Gesellschaft verändernden Wiederherstellung von neuen gemeinschaftlichen Lebensverhältnissen zu lösen. Ein Spielraum für die Entfaltung einer selbständigen "weiblichen Kultur" außerhalb der häuslichen Gemeinschaft besteht für ihn innerhalb der durch Individualismus, Rationalismus und Intellektualismus geprägten Kultur der Moderne nicht. Eine neue, gemeinschaftliche Kultur kann sich deshalb nur auf den Trümmern dieses "Zeitalters der Gesellschaft" entfalten und läßt dann die Frage nach einer geschlechtsspezifischen Bestimmtheit von Kultur ohnedies gegenstandslos werden.^[23]

Simmel zieht aus dieser Diagnose der "Paradoxien" und "Pathologien" der Moderne jedoch genau die entgegengesetzte Schlußfolgerung. Denn die historische Dimension wie die "objektive Kulturbedeutung" der modernen Frauenbewegung markiert ihm zufolge einen Punkt, an dem diese Einschließung und die durch sie geprägte spezifische Form weiblicher Produktivität - nämlich Haushaltung und Mutterschaft - im Gefolge der zunehmenden Produktionsverlagerung in die moderne Industrie fragwürdig, weil gegenstandslos geworden ist. Nur innerhalb dieses gesamtgesellschaftlichen Funktionsverlustes der hauswirtschaftlichen Produktion konnte schließlich überhaupt die Frage nach einer genuinen weiblichen Kulturleistung entstehen, welche die gesellschaftliche Stellung der Frauen weder darauf reduziert, "Trägerinnen der Kultur des Hauses" zu sein noch sie einer mechanischen Unterordnung unter das männliche System der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ausgeliefert sehen möchte.^[24] Simmel teilt insofern mit den Vertreterinnen der bürgerlichen Frauengewegung das Interesse, den möglichen Beitrag des weiblichen Geschlechts für eine Vermehrung der "rein sachlichen Kulturinhalte" zu bestimmen bzw. den "neuen Weltteil" einer "objektiven Kultur" aufzuspüren, "die mit der Nuance weiblicher Produktivität bereichert ist".^[25]

Berücksichtigt man jedoch die ganze Architektonik seiner Kulturtheorie und Geschlechtermetaphysik, so wird deutlich, daß dies zumindest bei Simmel nur ein vordergründiges Interesse ist und im Rahmen der von ihm gesetzten theoretischen Prämissen zumindest in dieser angedeuteten Richtung auch gar

nicht ohne größere Aporien und Antinomien produktiv weiterverfolgt werden kann. Denn Simmel vertritt einen so einseitig auf das männlich-menschliche Geschlecht bezogenen Kulturbegriff, daß die Frage nach der Möglichkeit einer genuin weiblichen Kultur im objektiven Sinne im Grunde genommen bereits von den kategorialen Voraussetzungen her eindeutig nur negativ beantwortet werden kann. [26] Es sollen in diesem Zusammenhang die empirischen Beispiele, die Simmel als einen möglichen Beitrag der Frauen für die Weiterentwicklung der "objektiven Kultur" aufführt, deshalb nicht im einzelnen diskutiert, sondern nur gezeigt werden, daß die Fragestellung als solche von ihren eigenen Voraussetzungen her als verfehlt betrachtet werden kann und anschließend ausführlicher darauf eingegangen werden, welche eigentliche Funktion die meta-physische Überhöhung des Tatbestands der geschlechtlichen Differenzierung innerhalb Simmels Kulturtheorie einnimmt.

Simmel rekonstruiert den soziokulturellen Entwicklungsprozeß gleichermaßen wie Marx nach dem produktionslogischen Modell einer Naturaneignung, innerhalb welcher sich der menschliche Intellekt zunehmend in einer von ihm geschaffenen Welt von Mittelbarkeiten entäußert und vermittels deren jeweils individuellen Aneignung sich der einzelne Mensch zugleich als ein Kulturwesen sui generis behauptet. Die Bearbeitung der äußeren Natur ist somit identisch mit einem gigantischen Bildungsprozeß der Spezies Mensch, der mit einem zunehmenden Auseinandertreten von "subjektiver" und "objektiver Kultur", d.h. mit einer sich immer mehr verschärfenden Differenzierung zwischen einer "Kultur der Individuen" und einer "kulturellen Logik der Objekte" verbunden ist. Es handelt sich dabei wohlbermerkt um einen Differenzierungsprozeß, dem an sich bereits ein genuiner "Kulturwert" zukommt, der aber andererseits auf einer bestimmten Entwicklungsstufe zu einer "Krise", ja gar zu einer "Tragödie der Kultur" führt, weil die einzelnen Subjekte sich die von ihnen geschaffenen objektiven Kulturinhalte aufgrund der arbeitsteiligen Differenziertheit ihres Schaffens individuell nun nicht mehr vollständig aneignen können. [27] Da die in der Form der Objektivität tradierte allgemeinemenschliche Kultur ihm zufolge nur die einseitige Ausdrucksform des rein "männlichen Prinzips" darstellt, das so ja bereits per definitionem mit Differenzierung, Zerrissenheit und kultureller Entfremdung identisch ist, markiert für ihn der Begriff der Weiblichkeit die Idee und Utopie eines Kulturprinzips, welches gerade nicht identisch sein kann mit dem Modell einer tätigen Entäußerung bzw. einer sich in sachlichen Kulturihalten vergegenständlichenden und allein durch deren Wiederaneignung sich bildenden subjektiven Seele. Simmel stellt deshalb auch bewußt die Möglichkeit nicht in Abrede, daß die Vorstellung einer "objektiv weiblichen Kultur" gewissermaßen bereits eine "contradictio in adiecto" sei, da von einer prinzipiellen "Diskrepanz zwischen der Form des weiblichen Wesens und der objektiven Kultur überhaupt" auszugehen sei. [28]

Festzuhalten bleibt in diesem Zusammenhang der Umstand, daß Weiblichkeit für Simmel im Grunde genommen den rein logischen bzw. imaginären Ort einer völlig anders gearteten kulturellen Produktivität als der männlichen markiert, welche noch vor bzw. bereits jenseits der Schwelle der gesellschaftlichen Arbeitsteilung steht und der im übrigen mit dem zunehmenden Funktionsverlust der Hauswirtschaft auch ein spezifisches eigenes "Produkt" abhanden gekommen ist. [29] So markiert diese Vorstellung von einer genuin weiblichen Kultur zugleich und vor allem auch ein utopisches "Noch-Nicht" bzw. eine reine "Potenz", die nicht in Aktualität übergeführt werden darf, um nicht ihren eigenen Begriff zu verfehlen. Sie verdeutlicht aber auch eine systematische Leerstelle in Simmels Diskurs der Moderne, welche zwar als rein formaler Grenzbegriff und Negation des männlichen Logos gedacht werden kann und möglicherweise auch mythologisch interpretierbar ist, jedoch allenfalls um den Preis einer antimodernistischen Regression praktisch-politisch besetzt werden kann.

Anstelle der aporetischen Frage nach der Möglichkeit einer "objektiven weiblichen Kultur", gegenüber der die empirischen Umschreibungen des weiblichen Geschlechtscharakters von nur sekundärer Bedeutsamkeit erscheinen, muß deshalb die "viel größere(...) Schwierigkeit, das typisch männliche Wesen als das weibliche begrifflich festzulegen", als das eigentliche Kardinalproblem von Simmels

Geschlechtermeta-physik angesehen werden.^[30] Denn nicht die Bestimmung des weiblichen Geschlechtswesens, sondern vielmehr die des "männlichen Prinzips" erweist sich im Grunde genommen als das zu lösende Rätsel, jenes also als das große unbekannte X. Denn der Mann erfährt ja Simmel zufolge im Unterschied zur Frau die Einheit seines Wesens nicht unmittelbar in einer "absolute(n) Einheit von Sein und Geschlechtsein"; sondern diese ist ihm vielmehr nur in der vermittelten Form einer Abspaltung zugänglich, welche sein eigenes Geschlecht hinter einer Welt von Objektivierungen und Mittelbarkeiten verbirgt. Ist also von dem weiblichen Geschlecht gesagt worden, daß bei ihm "das Naturhafte zu sehr metaphysische Wesensgrundlage der Frau ist, um hier einen tragischen Dualismus zu entfalten", so besteht die eigentliche "Tragik" des männlichen Prinzips gerade darin, daß dieses "über sich selbst hinaus in das "objektiv Allgemeine" verweist, ohne in diesem Bezug zur Welt der kulturellen Objektivierungen noch seine eigene spezifische Geschlechtlichkeit erfahren zu können.^[31] Die eigentliche "Kulturleistung" der Frau und die "metaphysische" Bedeutsamkeit der modernen Frauenbewegung besteht deshalb Simmel zufolge vor allem darin, dem männlich-menschlichen Prinzip und der durch es geprägten Kultur der Moderne durch einen konstitutiven Bezug auf ein ihm gegenüber wesenhaft "Anderes" zur eigenen Identitäts- und Selbstbestimmung zu verhelfen.^[32]

Anders gesprochen: Der Sinn des "Kulturwerts der Differenzierung" erschließt sich uns nur durch den Bezug auf eine noch undifferenzierte Einheit und eine Grenzerfahrung, welche jenseits der durch Differenzierung und Arbeitsteilung geprägten modernen Kultur steht und die Simmel sowohl am Beispiel des Kunstwerkes als auch der Geschlechtsbestimmtheit der Frau paradigmatisch veranschaulicht. Und auch die "Krise" und "Tragödie der Kultur" wird nur verständlich und nachvollziehbar vor dem Hintergrund eines ganz anders gearteten Lebensprinzips, das Simmel sowohl in der formalen Geschlossenheit des Kunstwerks als auch in dem "einheitlichen" und "selbstgenügsamen" Sein des weiblichen Geschlechts zum Ausdruck kommen sieht. Beide beinhalten ihm zufolge nämlich gleichwertige Möglichkeiten der Versöhnung einer in sich gebrochenen und fragmentierten Welt, da "gerade die Geschlossenheit eines Daseins in sich eine stärkste, symbolische oder metaphysische Anweisung auf die Welttotalität außerhalb seiner ... enthält".^[33] Als "Sinnbilder" einer zumindest dem "männlichen Geist" und dem ihm entsprechenden Lebensprinzip verloren gegangenen Erfahrung von Ganzheitlichkeit repräsentiert somit sowohl die Symbolik jedes großen Kunstwerkes als auch die "Geschlossenheit des weiblichen Wesens" einen "Hauch von kosmischer Symbolik" und die Idee einer Versöhnung des Widerstreits zwischen "Gesetz" und "Freiheit", den die "in sich ruhende Frau" noch in der Form des Erlebens zu lösen vermag, der "vielspältige, differenzierte, in die Objektivität aufgehende" Mann dagegen allein noch in der Form der Kunst dem "Schein und Schimmer einer Lösung" zuzuführen weiß.^[34] Aber nicht nur der Geschlossenheit des weiblichen Wesens kommt gegenüber dem "männlichen Prinzip" diese symbolische und metaphysische Funktion einer "Anweisung auf die Welttotalität" zu; auch die Polarisierung der Geschlechter als solche ist Simmel zufolge - und darin liegt ihre tiefste Kulturbedeutsamkeit begründet - zugleich ein "Sinnbild" für die spezifische Eigenart der Kultur der Moderne, die sich nicht mehr ohne weiteres aus einem einheitlichen Prinzip heraus begreifen läßt. Was dem erfahrungswissenschaftlichen Zugriff so prinzipiell entzogen bleibt, läßt sich deshalb allenfalls noch durch ein artistisches Ideal bzw. eine rein metaphysische "Weltformel" symbolisch zum Ausdruck bringen, die im erotischen Verhältnis der Geschlechter ihr eigentliches "historisches Paradigma" findet.^[35]

Bevor ich deshalb in diesem Zusammenhang den Stellenwert von Simmels Theorie der Erotik und der geschlechtlichen Liebe im Kontext seiner Grundlegung einer soziologischen Ästhetik zu bestimmen versuche, möchte ich jedoch den Bezugsrahmen meiner Untersuchung noch erweitern und zunächst auf Max Webers Rezeption und kategoriale Reflexion dieser Problematik eingehen, um von dieser Perspektive aus die Eigenart von Simmels Argumentation näher zu beleuchten. Wir werden dabei sehen, daß auch Weber ähnlich wie Simmel eine enge innere "Wahlverwandtschaft" zwischen der Sphäre des Ästhetischen und des Erotischen gegeben sieht, welche zugleich deren Bedeutung für ein

ge-nuines Verständnis der kulturellen Moderne zu erklären vermag. Bezugsrahmen von Webers Diskussion des Geltungscharakters einer genuin ästhetisch-expressiven Lebensweise ist dabei ein der neukantianischen Wertlehre entlehntes Modell der verschiedenen kulturellen Wertsphären und ihrer inneren "Spannungen" und "Konflikte". Anstelle des von Simmel diagnostizierten Bruchs zwischen "subjektiver" und "objektiver Kultur" tritt bei ihm nun die Konfrontationsstellung, in welcher sich der "Rationalismus" einer strikt ethisch-methodischen Lebensführung gegenüber der "Irrationalität" des rein subjektiven Erlebens befindet. Und anstelle des im Rahmen einer dualistischen Geschlechtermetaphysik abgeleiteten Gegensatzes zwischen "männlicher" und "weiblicher Kultur" tritt bei Weber eine kritische Diskussion der unterschiedlichen Geltungsansprüche und des Konflikts zwischen einem an ethischen und einem an ästhetischen Prinzipien orientierten Verhalten.

III. Subjektive Kultur

Max Weber hat sich in seinem uns überlieferten Schrifttum selten in direkter Weise zu den von der modernen Frauenbewegung aufgeworfenen Fragestellungen geäußert. Dies entsprach zu einem guten Teil jener stillschweigenden Arbeitsteilung zwischen ihm und seiner Frau Marianne, welche sich seit der Jahrhundertwende zu einer maßgebenden feministischen Theoretikerin und Sprecherin der bürgerlichen Frauenbewegung entwickelte. Wurzeln eines engen intimen Verhältnisses zu den Problemen der Frauenbewegung reichen jedoch bis in Webers Jugendzeit zurück, da bereits seine Mutter Helene unter dem Einfluß evangelisch-sozialer Kreise in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts sich den "ersten schüchternen Flügelschlägen des weiblichen Gemeinschaftshandelns" anzuschließen begann.^[36] Marianne selbst engagiert sich seit der zweiten Hälfte der neunziger Jahre aktiv in der bürgerlichen Frauenbewegung der Jahrhundertwende und wird schließlich neben Else Jaffé - zu diesem Zeitpunkt noch eine Baroness von Richthofen - zugleich die eifrigste und gelehrteste Schülerin ihres Mannes. Eine List des Schicksals weist ihr schließlich früh eine aktive politische und propagandistische Rolle innerhalb einer breiteren bürgerlichen Öffentlichkeit zu, die sie ursprünglich eigentlich ihrem Mann in exklusiver Weise vorbehalten sehen wollte. Gleichzeitig wird sie zum viel gefragten und viel zitierten Sprachrohr jener puritanischen Auffassung über eheliche Liebe und Treue, die sie - wenigstens bis 1907 - gemeinsam mit ihrem Mann geteilt hatte und bis an ihr Lebensende vertrat. Ihr verdanken wir schließlich die für unser heutiges Verständnis von Max Weber unverzichtbaren Dokumente und Zeugnisse, welche es uns erlauben, ein umfassendes Bild über die allmähliche innere Wandlung der Einstellung ihres Mannes gegenüber der kulturellen Bedeutung der Erotik und der geschlechtlichen Liebe zu machen.^[37]

Webers Position gegenüber der "Frauenfrage" seiner Zeit ist also in vielerlei Hinsicht zunächst vor allem als eine "Ehefrage" zu dechiffrieren. Diese persönliche "Betroffenheit" des Ehepaares Weber wird deutlich, wenn wir uns seine Reaktion auf die sogenannte "erotische Bewegung" vergegenwärtigen, die um 1907 die scheinbar heile akademische Welt Heidelbergs in erhöhte Aufregung zu versetzen begann. Marianne teilt uns hierzu mit: "Moderne Strömungen fluteten von draußen an das gastliche Ufer der kleinen Stadt. Neben die festgefügtten Gehäuse der älteren Generation stellen junge Leute einen andern Lebensstil jenseits der Konvention. Gesellschaftliche Freiheit begann sich zu entwickeln, wie sie bisher nur in Münchener Künstlerkreisen zuhause war. Neue Typen, in ihren geistigen Impulsen mit den Romantikern verwandt, stellten einmal wieder >bürgerliche< Denk- und Lebensordnungen in Frage. Sie kämpften im Namen persönlicher Freiheit um alte und neue Ideale der Lebensgestaltung. Die Geltung allgemeinverbindlicher Normen des Handelns wurde bezweifelt, man suchte entweder ein >individuelles Gesetz< oder verneinte jedes >Gesetz<, um über dem sich immer verändernden Strom des Lebens nur das Gefühl walten zu lassen. Dieser Ansturm auf die überkommenen Werttafeln wollte vor allem den beschwingenden Eros befreien. Denn von ihm verlangt ja >Gesetz< und >Pflicht< die fühlbarsten Opfer." Und weiter: "Webers haben festgefügte Überzeugungen und fühlen sich mitverantwortlich für die allgemeine Gesittung. ...Zu denjenigen "unbedingten" Idealen, die neu zu verteidigen sind, gehört für sie die Ehe, sofern sie in Liebeskraft und

Glauben an ihren eignen Ewigkeits-wert gegründet ist."[\[38\]](#)

Was war geschehen? Zwei dem sogenannten "Kosmikerkreis" um Ludwig Klages, Alfred Schuler und Karl Wolfskehl nahestehende Wortführer der Schwabinger Bohème der Jahrhundertwende hatten als Vorkämpfer einer radikalen "sexuellen Befreiung" von allen asketischen Idealen und patriarchalischen Herrschaftsformen die Idee eines "neuen Heidentums" propagiert, welches nicht nur gegen die überlieferten Werte des okzidentalen Rationalismus gerichtet war, sondern vor allem auch die Überwindung der bestehenden bürgerlichen Sexualmoral zum Ziel hatte. Während dabei die bereits zur Kultfigur gewordene Gräfin Franziska zu Reventlow sich für ein modernes "Hetärentum" einsetzte, welches sich polemisch gegen die Blaustrümpfigkeit der bürgerlichen Frauenbewegung der Jahrhundertwende richtete und die Wiederherstellung einer erotischen Kultur im Sinne eines "l'art pour l'art" forderte, radikalisierte sich diese Kulturkritik bei dem Freud-Schüler und Anarchisten Otto Gross unter dem Einfluß der Werke von Bachofen und Nietzsche zu der politischen Forderung nach einem "sexuellen Kommunismus", welcher die kulturrevolutionäre Dimension der "freien Liebe" zugleich mit einer gesellschaftsverändernden therapeutisch-kathartischen Funktion verband.[\[39\]](#) Diese Auffassungen hatten im engsten Freundeskreis der Webers eine wachsende Anhängerschaft gefunden und in Gestalt eines allerdings wesentlich moderateren nietzscheanischen Feminismus unter dem Einfluß von Helene Stöcker und der politischen Agitation des "Bundes für Mutter-schutz" auch die bürgerliche Frauenbewegung zu infizieren begonnen.[\[40\]](#)

Nicht die verschiedenen Varianten dieser "neuen Ethik" und die persönliche Verstrickung der Webers und ihrer engsten Bekannten möchte ich jedoch im folgenden diskutieren, sondern die Argumente und die Weltanschauung, mit denen sich Max und Marianne Weber dieser Herausforderung ihres eigenen ehelichen Selbstverständnisses gegenüber zur Wehr setzten. Denn ihre Analyse liefert zugleich den Schlüssel dafür, um den Positionswandel deutlich zu machen, den Max im Unterschied zu Marianne später sowohl theoretisch als auch praktisch gegenüber dem kulturellen Stellenwert einer die Dimension der Ehe prinzipiell sprengenden Form der Erotik und der geschlechtlichen Liebe vollzogen hat. Dabei möchte ich mich jeglicher psychologisierenden Betrachtung und Bewertung dieser Modifikation von Webers Einschätzung eines prinzipiellen Eigenwertes der erotischen Sphäre als solcher enthalten und allein danach fragen, welcher Bedeutungswandel in dieser Hinsicht auf der Ebene seines Werkes verbunden gewesen ist.[\[41\]](#)

Max und Marianne Weber verteidigen zu diesem Zeitpunkt die überlieferte bürgerliche Sexualmoral vom Standpunkt einer christlichen Weltanschauung, wie sie insbesondere in der Tradition des asketischen Protestantismus begründet und weiterentwickelt worden ist. "Treue und Ausschließlichkeit in der geschlechtlich-erotischen Sphäre" ist für sie noch ein selbstverständliches ethisches Ideal der "Geschlechtsgemeinschaft", welche den "schönen Augenblick" an die Herrschaft eines Sittengesetzes bindet, das in der wechselseitigen Verantwortung der Ehepartner füreinander "bis ins Pianissimo des höchsten Alters" zum Ausdruck kommt. "Gesetz", "Pflicht" und "Askese" kennzeichnen dabei das Ideal einer prinzipiell monogamen Ehe- und Geschlechtsgemeinschaft, welche naturgemäß auch ihre Opfer fordert und den an sich zügellosen Eros der ethischen Norm einer puritanischen Gemeinschaft der Seelen unterordnet. Die "Entweihung der Monogamie" durch die Forderung nach einem Recht auf "freie Liebe" und das unehelichen Kind kommt insofern einem "Todschatz an etwas Göttlichem" gleich; denn "sinnliches Genießen" darf nach Maßgabe dieser asketischen Verantwortungsethik "nicht Selbstzweck sein, auch nicht in der Form ästhetisch sublimierter Erotik".[\[42\]](#)

Es ist der Geist der "protestantischen Ethik", der hier zu uns spricht, welcher nicht nur das eheliche Selbstverständnis der Webers geprägt hat, sondern auch in Mariannes während der Rekonvaleszenzphase ihres Mannes geschriebenen und 1907 erschienenen Untersuchung

über "Ehefrau und Mutter in der Recht-entwicklung" seinen Niederschlag findet. Max Webers religionssoziologische Studie über die "Wahlverwandtschaften" zwischen dem asketischen Protestantismus und der modernen kapitalistischen Berufsethik aus dem Jahre 1904-05 hat dabei nicht nur den theoretischen Bezugsrahmen, sondern auch das erkenntnisleitende Interesse dieser umfangreichen und äußerst quellenkundigen Darstellung der Entwicklung des Ehe-rechts von den archaischen Gemein-schaftsverbänden bis hin zur Genese der mo-dernen bürgerlichen Ehe und der puritanischen Geschlechtmoral bestimmt. Wie ihr Mann ist auch Marianne da-bei an einer Bestimmung des Anteils interessiert, wel-cher den nicht-ökonomi-schen, rein geistigen Faktoren bei der Entstehung von sä-kularen Mächten der modernen Lebensführung zukommt. Dem weltanschaulichen Mo-nismus einer rein ökonomischen Geschichtsbetrachtung setzt sie insofern ebenfalls die Anerken-nung einer "Vielfältigkeit der Einflüsse" gegenüber, welche sowohl die Ent-wicklung des Eherechts als auch die damit verbunde "Möglichkeit faktischer Lebensgestaltung" bestimmt haben. Und wie ihr Mann kommt sie schließlich eben-falls zu dem Ergebnis, daß die Entstehung der bürgerlichen Ehemoral ein Resultat jenes "religiösen Radikalismus" gewesen sei, welcher in der Reforma-tionsperiode einsetzte und vermittelt über den Calvinismus, den eng1ischen Puritanismus und die verschiedenen täuferischen Sekten die praktische Le-bensführung zu bestimmen begann.[43] Wenden wir uns also dem entsprechenden Referenztext ihres Mannes di-rekt zu.

Weber hatte in seiner Abhandlung über "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" die rein religiös bedingten Motive zu rekonstruieren versucht, welche die Wurzeln der modernen kapitalistischen Berufsethik in Form einer ur-sprünglich durch die Idee des Gnadenpartikularismus bedingten innerweltlichen Geltendmachung von strikt asketischen Prinzipien der Lebens-führung gebildet ha-ben. Diese durch die Überzeugung von der "Wert-losigkeit alles rein Kreatürlichen" und die Suche nach der persönlichen Heilsgewißheit bedingte innerweltliche Askese bildete ihm zufolge dabei aber zugleich den "Grund für die absolut negative Stel-lung des Puritanismus zu allen sinnlich-gefühlsmäßigen Elementen in der Kultur und subjektiven Religiosität - weil sie für das Heil unnütz und Förderer senti-mentaler Illusionen und des krea-turvergötternden Aberglaubens sind". [44] Konstitu-tiver Bestandteil dieser Auf-fassung von der "Sündhaftigkeit der Welt" und der da-mit einhergehenden "Vernichtung der Unbefangenheit des triebhaften Lebensgenus-ses" ist insofern auch die Forderung nach einer sexuellen Askese, welche den Ge-schlechtsverkehr allenfalls noch in der Ehe für statthaft hält, soweit er der Zeu-gung von Kindern, nicht aber der Lustbefriedigung dient, und die Bevor-zugung ei-ner auf "rationalen Erwägungen" gegenüber einer auf erotischer At-traktivität be-ruhenden Eheschließung. Wie seine Frau ist auch Max Weber der Überzeugung, daß eine solche im wesentlichen auf sexueller Abstinenz beru-hende und sich somit ei-ner "rationalen Deutung der geschlechtlichen Bezie-hungen" verdankende Ge-schlechtmoral schließlich zu einer "geistig-ethischen Durchdringung der ehelichen Beziehungen" und zu einer "Blüte ehelicher Rit-terlichkeit" geführt habe, welche sowohl in logischer als auch in historischer Hinsicht die moderne Emanzipation der Frau mitermöglichte. Die Idee eines "allgemeinen Priesterums", die Forderung der Gewissensfreiheit für beide Ge-schlechter als auch die Ablehnung jeglichen Militaris-mus haben schließlich das Ihre dazu beigetragen, um die formale Gleichstellung der Frauen in den puri-tanischen Glaubensgemeinschaften zu begünstigen.[45] Doch um welchen Preis?

Weber beschreibt diese grundsätzliche Abwendung von aller Sinnenkultur in ihrer Konsequenz für die praktische Lebensführung des einzelnen und im Verhältnis zu "den nicht direkt religiös zu wertenden Kulturgütern" selbst in eindrucksvollen Bildern und Formulierungen. Zum einen sind ihm zufolge die Problematik der Freundschaft und die Unpersönlichkeit der Nächstenliebe in-nerhalb des asketischen Puritanismus als logische Konsequenz jeder asketi-schen Ethik anzusehen, in deren Augen jegliche "rein gefühlsmäßige - also: nicht rationale bedingte -persönliche Beziehung von Mensch zu Mensch" die Gefahr einer Kreaturvergötterung heraufbe-schwören muß und deshalb abzu-lehnen ist. Zum anderen entspricht dieser Geistes-haltung ein prinzipiell nega-tives Verhältnis zur Sphäre des Ästhetischen, soweit sie noch Elemente einer Sinnenkunst beinhaltet. Als solche fallen ihr im

puritanischen England denn auch die meisten künstlerischen Ausdrucksformen zum Opfer: Die Ablehnung von Romanen, das "Eintrocknen" der Lyrik und des Volksliedes, die Vernachlässigung aller bildenden Künste, der fundamentale "Absturz" der musikalischen Kultur und das Ressentiment gegenüber theatralischen Kunstformen, die Ablehnung von Trachten und Moden sowie das grundsätzliche "Ausscheiden des Erotischen und der Nuditäten aus dem Kreise des künstlerisch Möglichen" erscheinen somit als notwendiges Pendant einer allgemeinen Uniformierung und Standardisierung des Lebensstils und der industriellen Produktionsweise selbst, welche schließlich jenes "stahlharte Gehäuse" der Lebensführung und die tiefere Tragik des modernen Berufsmenschentums geprägt hat, von der Max Weber in pathetischen Worten spricht.[46]

Wir können unschwer erkennen, daß Weber mit dieser Beschreibung einer "Ablehnung aller Sinnenkultur" sowie der Bewertung der positiven, nicht spekulativen Überzeugungen verhaftet bleibenden Wissenschaft als dem einzigen vom asketischen Protestantismus ausdrücklich gebilligten nicht-religiösen "Kulturgut" zugleich eine Beschreibung seines persönlichen Ethos der Lebensführung vorgenommen hat, die in einer Vielzahl von entsprechenden Stellungnahmen in anderen Schriften und Zeugnissen Webers zum Ausdruck kommt.[47] Gerade dieses kulturelle Bezugssystem einer ursprünglich religiös motivierten Ablehnung aller Sinnenkultur" im Gefolge des Siegeszuges des asketischen Protestantismus, an dessen Ideale auch noch das Ehepaar Weber innerhalb seiner eigenen Lebensführung festzuhalten versuchte, ist aber durch die erotische Bewegung und die literarisch-ästhetische Avantgarde um die Jahrhundertwende zutiefst in Frage gestellt worden. Insbesondere die Forderung nach einer sich jeglicher ethisch-religiösen Reglementierung mentziehenden Form von "freier Liebe" und ihre innerliche Verwandtschaft zu einem ästhetisch-expressiven Lebensstil hat Weber im Gefolge seiner Auseinandersetzung mit den entsprechenden geistigen und sozialen Strömungen seiner Zeit nicht mehr zur Ruhe kommen lassen und seine Auffassung bezüglich der "Macht" und "Kulturbedeutung" eines sich allein ethisch-religiösen Wertempfindungen verdankenden Stils der Lebensführung entscheidend modifiziert.

Dieser Einstellungswandel dokumentiert sich dabei in drei verschiedenen Strategien hinsichtlich Webers Umgang mit der "erotischen Frage", von denen ich im folgenden aufgrund der von mir in diesem Zusammenhang intendierten thematischen Zielsetzung nur die dritte Auseinandersetzungsstrategie ausführlich kommentieren werde. Zum einen hält er mit Marianne weiterhin an der unbedingten Gültigkeit des ethischen Ideals der monogamen Ehe fest, ist aber fortan zugleich bereit, den diesem Ideal nicht gewachsenen Menschen in ihrer Not unter bestimmten Voraussetzungen gewissermaßen einen praktischen Dispens zu gewähren, den er im übrigen später auch für sich selbst in Anspruch genommen hat.[48] Zum zweiten ist er im Rahmen seiner Überzeugung von dem Eigenwert der sexuellen Abstinenz als einer "in die subtilsten Persönlichkeits- und Kulturprobleme eingreifende(n) Frage" nun stark "an den Wirkungen der Norm-entbundenen Erotik auf die Gesamtpersönlichkeit" interessiert,[49] was sowohl in seiner Rezeption des Werkes von Sigmund Freud als auch in seiner Auseinandersetzung mit Otto Gross als dem Wortführer der erotischen Bewegung seinen Niederschlag findet. Weber hat in diesem Zusammenhang die Möglichkeit einer neuen Sexual-Ethik auf der Grundlage einer rein therapeutisch-kathartischen Funktion des sich in vitaler Hinsicht "Ausagierens" in Abrede gestellt, Freuds Arbeiten jedoch unter der Voraussetzung der "Schaffung einer exakten Kasuistik" einen bleibenden wissenschaftlichen Wert zuerkannt.[50] Und drittens wird Weber schließlich von der Idee fasziniert und verfolgt, daß die ethischen Werte nicht die einzigen maßgeblichen Werte dieser Welt darstellten, sondern daß sowohl die Sphäre des Erotischen als auch des Ästhetischen einen jeweils spezifischen "Eigenwert" besitzen könnten, welcher - mit Nietzsche gesprochen - gewissermaßen "jenseits von gut und böse" steht und eine tiefe innere "Wahlverwandtschaft" beider Sphären nahelegt.[51] Dieses für uns im folgenden allein entscheidende Erkenntnisinteresse Webers kommt auch in seiner späteren Absicht zum Ausdruck, eine eigene Soziologie der Kunst zu schreiben, die mit Ausnahme einiger musiksoziologischer

Fragmente jedoch leider nie zustande kam, sowie in seiner nunmehrigen Aufgeschlossenheit gegenüber den verschiedenen zeitgenössischen Versuchen zur Grundlegung einer spezifisch modernen Ästhetik.

Daß Weber sich von diesen Arbeiten der "modernen Ästhetiker" zugleich einen Aufschluß über die Stellung und Eigenart des Erotischen als eigenständiger kultureller Wertsphäre versprach, wird anhand einer Äußerung deutlich, die er Georg Lukács anlässlich seiner Lektüre des ersten Heftes von Lukács' "Heidelberger Philosophie der Kunst" am 10.3.1913 brieflich mitgeteilt hatte: "Ich bin begierig, wie es werden wird, wenn Ihr "Form"-Begriff auftaucht. >Geformtes< ist ja nicht nur das Werthafte, das über dem Erlebnishaften sich erhebt, sondern geformt ist auch das in die Tiefe und äußersten Winkel des >Kerkers< eintauchende Erotische. Es teilt das Schicksal des Schuld-Belasteten mit allem geformten Leben, steht in der Qualität seines Gegensatzes gegen Alles, was dem Reiche des >formfremden< Gottes angehört, dem ästhetischen Sichverhalten sogar nahe. Sein geographischer Ort muß bestimmt werden und ich bin gespannt, wo er bei Ihnen sich befindet."[\[52\]](#) Leider ist auch diese von Lukács anvisierte ästhetische Theorie ein Fragment geblieben, so daß wir gezwungen sind, diesen "geographischen Ort" des Erotischen und Ästhetischen im Rahmen einer genuinen Theorie der kulturellen Moderne anderweitig zu bestimmen. Den Schlüssel zu diesem Ort finden wir aber in Max Webers späteren Religionssoziologie, und zwar insbesondere in den drei verschiedenen Fassungen der "Zwischenbetrachtung" zu diesem Werk, die uns überliefert sind und deren letzte Fassung aus dem Jahre 1920 zusammen mit den beiden Reden über "Wissenschaft als Beruf" und "Politik als Beruf" von 1917 bzw. 1919 das eigentliche Vermächtnis bildet, das uns Max Weber hinterlassen hat und insofern nicht zufällig im Zentrum der zeitgenössischen Weber-Forschung und Weber-Interpretation steht.[\[53\]](#)

Weber behandelt dabei den kulturellen Eigenwert der Sphäre des Ästhetischen und des Erotischen im Rahmen einer "Typologie und Soziologie des Rationalismus", welche die prinzipiell möglichen Konflikte zwischen den einzelnen "Lebensordnungen" bzw. "Mächten der Lebensführung" vor dem Hintergrund einer "Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung" analysiert.[\[54\]](#) Ausgangspunkt seiner Überlegung ist das prinzipielle Spannungsverhältnis zwischen "religiöser Ethik" und "Welt", das sich in Gestalt der großen Erlösungsreligionen und der ihnen zugrundeliegenden Konzeption eines "weltfremden Gottes" zu dem Gegensatz zwischen einem "Kosmos der Naturkausalität" und einem "Kosmos der ethischen Ausgleichskausalität" radikalisiert.[\[55\]](#) Die "gesinnungsethische Sublimierung" der "Erlösungsreligiosität" führt dabei zu einer verschärften "verinnerlichten" Problematik des Gegensatzes von Religion und Welt, weil sie eine "sinnhafte" Orientierung und Rationalisierung der Lebensführung auf das Heilsziel hin bewirkt und dabei zugleich dazu drängt, die "innere(n) Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Sphären in ihren Konsequenzen bewußt werden und dadurch in jene Spannungen zueinander geraten zu lassen".[\[56\]](#) Weber unterscheidet dabei zwischen einem im wesentlichen auf Askese und einem auf Mystik beruhenden Erlösungsweg, welche er jeweils in eine innerweltliche und eine weltflüchtige Art der Heilslehre unterteilt, um so den "typologischen Ort" der großen Weltreligionen im einzelnen zu bestimmen. Zentrale Bedeutung für seine Betrachtung der Spannungen und Konflikte zwischen religiöser Ethik und Welt kommt dabei der Entstehung einer universalistischen Brüderlichkeitsethik zu, deren Bedeutung für die Ausdifferenzierung des Eigenwerts der verschiedenen anderen kulturellen Wertsphären wir nun im folgenden betrachten wollen.

Logische Voraussetzung für die Bildung eines solchen Liebesuniversalismus bzw. Liebesakosmismus ist dabei die Ausdifferenzierung einer speziellen Form von "Gemeindereligiosität", welche sich von dem Geschlechterverband der Haus- und Sippegemeinschaft losgelöst hat und in den großen, politisch befriedeten Weltreichen ihre eigentliche historische Stütze findet. Der Universalitätsanspruch dieser spezifisch religiösen Liebesethik richtet sich dabei sowohl gegen den Partikularismus, welcher auch noch den "Nachbarschaftsverband" kennzeichnet, als auch gegen die Sphäre der politischen Macht

als solche, welche diesen "priesterlich organi-sierte(n) >Sklavenaufstand< in der Moral" zugleich als eine Ethik der Beherrschten ausweist.[57] Die "Erfahrung von der überall besonders intensiven Wirkung re-löser Motive auf Frauen" hatte schließlich das ihre dazu beigetragen, "jene wesentlich femininen Tugenden der Beherrschten als spezifisch religiös zu werten".[58] Je mehr sich diese Gewaltherrschaft des politischen Verbandes versachlichte, umso größer war Weber zufolge dabei die Wahrscheinlichkeit einer gesteigerten "Flucht in die Irrationalitäten des apolitischen Gefühls". Und zwar "entweder in die Mystik und akosmistische Ethik der absoluten >Güte< oder in die Irrationalitäten der außerre-ligiösen Gefühlssphäre, vor al-lem der Erotik".[59]

Weber untersucht nun das spezifische Spannungsverhältnis, welches eine sol-che universalistische Brüderlichkeitsethik zu allen weltlichen Gütern und Sphären un-terhält, zum einen im Verhältnis zu den sich zunehmend versach-lichenden Sphären der Wirtschaft, Politik und Wissenschaft, zum anderen im Verhältnis zu den Sphären der geschlechtlichen Liebe und der Kunst. Gerade letztere beiden Sphären stehen aber aufgrund ihrer "intimen Beziehungen" und ihrer "sinnhaften Zusammenhänge" mit jeglicher mystischen Form von Religio-sität zugleich in einem "schärfsten Ge-gensatz" zu den Erlösungsreligionen. Insbesondere die "psychologischen Verwandt-schaftsbeziehungen" zwischen den höchsten Formen der Erotik und den "sublimierten Formen heroischer Fröm-migkeit" bzw. ihr "Verhältnis gegenseitiger psychologischer und physiologischer Vertretbarkeit" erklärt, warum beide Sphären im Rahmen einer durch den Ra-tionalismus und Intellektualismus geprägten Welt, wie sie für die europäische Moderne charakteristisch ist, in einen strikten Gegensatz und ein Verhältnis wechselseitiger Konkurrenz geraten sind. Denn nur eine Kultur, die auf dem Anspruch beruht, daß alle Sphären dieser Welt im Prinzip rational ge-staltbar und berechenbar geworden seien, konnte zugleich jene "Irrationalität des sub-jektiven Erlebens" als eine eigene Wertsphäre "herauspräparieren", die "desto unweltlicher, allem geformten Leben fremder, genau parallel damit, das zu werden begann, was den spezifischen Inhalt des Religiösen ausmachte".[60]

Diesen Rückzug ins "Private", "Subjektive" und Außeralltägliche ist aber zugleich das Schicksal, welches das religiöse Erleben im Gefolge des okziden-talen Rationa-lismus mit der Intimität des Erotischen als auch mit der Radika-lisierung der künstlerischen Produktivität zu einem "l'art pour l'art" und mit dem subjektiven Kunstgenuß teilt. Die "Sublimierung" der Sexualität zur "Erotik" im Sinne einer be-wußt gepflegten und dabei außeralltäglichen Sphäre ist Weber zufolge nämlich nur auf dem Boden einer rein intellektualistischen Kultur denkbar, welche auf dem "asketischen Einschlag des Berufsmenschen-tums" beruht und der "unter diesem Spannungsverhältnis zum rationalen Alltag das außeralltäglich gewordene, speziell also das ehefreie, Geschlechtsleben als das einzige Band" erscheint, "welches den nunmehr völlig aus dem Kreislauf des alten einfachen organischen Bauerndaseins herausgetretenen Menschen noch mit der Naturquelle alles Lebens verband".[61] Diese gewaltige Wertstei-gerung einer rein innerweltlichen und doch außeralltäglichen "Erlösung vom Rationalen" teilt die Erotik aber zugleich auch mit dem Ästhetischen im Sinne einer "Sphäre des bewußt (im sublimsten Sinne:) Genossenen", welche zugleich ihre "Sonderstellung" als einer "Pforte zum irrationalsten und dabei real-sten Lebenskern gegenüber den Mechanismen der Rationalisierung" erklärt.[62]

Mit dieser Anerkennung des Eigenwerts einer "Liebe um der Liebe willen" und einer "Kunst um der Kunst willen" hat Weber aber den kategorialen Bezugs-rahmen der "Protestantischen Ethik" entscheidend im Hinblick auf eine genuine Theorie der kulturellen Moderne modifiziert. Die Vormachtstellung der religiö-sen Ethik und da-mit der Ethik selbst als einer kulturellen Wertsphäre ersten Ranges erscheint nun zugunsten eines Polytheismus der Werte gebrochen, die von nun an in einem "ewigen Kampf" zueinander stehen und deren jeweilige Autonomie erklärt, warum fortan "etwas heilig sein kann nicht nur, obwohl es nicht schön ist, sondern: weil und insofern es nicht schön ist, ... und daß et-was schön sein kann nicht nur: ob-wohl, sondern: in dem, worin es nicht gut ist, ... und...

daß etwas wahr sein kann, obwohl und in dem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist".^[63] Mit dieser Einsicht hat Webers Theorie der Moderne aber zugleich auch einen Anschluß an jene kulturelle Avantgarde gefunden, welche die Eigenart der modernen Kultur gerade in einer systematischen Ausdifferenzierung der ästhetisch-expressiven gegenüber der rein kognitiv-instrumentellen und der moralisch-praktischen Wert-sphäre erblickt, in welche sich die vormals in religiösen und metaphysischen Welt-bildern verankerte "substantielle Vernunft" gespalten hat.^[64] Sie greift dabei zugleich auf zentrale Motive der frühromantischen Vernunftkritik zurück, welche den ersten Versuch unternahm, die "innere Unendlichkeit des Subjekts" (Hegel) gegenüber den "Sachzwängen" des theoretischen und praktischen Rationalismus der Weltbeherrschung als solche zur Geltung zu bringen und dabei nicht nur die Sphäre des Ästhetischen, sondern auch der geschlechtlichen Liebe als eine Frage des "authentischen Ausdrucks" zu rehabilitieren versuchte.^[65] Indem Weber die Autonomie und Eigengesetzlichkeit der erotischen als auch der ästhetischen Wertsphäre anerkennt, integriert er diesen ästhetisch-expressiven Modernismus zugleich im Rahmen einer Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung und Modernisierung, welche ursprünglich von dem Modell eines großen religionsgeschichtlichen Entzauerungsprozesses ausging und nun die Wiederkunft einer Vielzahl von Göttern heraufbeschwört.^[66] Als "Lob des Polytheismus" ist insofern auch Webers Theorie der Moderne noch Mythos, gegen sich selbst gewendet, dessen Verhältnis zur Geschichte im wesentlichen ein posthistorisches geworden ist.^[67] Zugleich antizipiert sie bereits jenen Bruch zwischen Modernismus und Modernität, den Daniel Bell später als einen kulturellen Selbstwiderspruch des Kapitalismus beschrieben hat und der die "post-moderne" Gegenkultur als Überschuß einer rein ästhetisch-hedonistischen, konsumistischen, auf schrankenlose Selbstverwirklichung drängenden Ausdrucks- und Erlebnis-Kultur gegenüber dem noch weitgehend auf einer konventionellen Ethik beruhenden institutionellen Kern der modernen Gesellschaft kenntlich macht, die in der protestantischen Ethik ihr "historisches Paradigma" findet.^[68]

IV. Soziologische Ästhetik

Weber selbst hat diese Brücke zu einem grenzenlos gewordenen kulturellen Modernismus nicht überschritten und sich insofern "post-modernen" Verführungsversuchen gegenüber als resistent erwiesen. Auch hat er uns im Unterschied zu Simmel weder eine Theorie der Ästhetik noch der Erotik hinterlassen, welche diese Eigenart der kulturellen Moderne im Medium des "schönen Scheins" bzw. des "schönen Augenblicks" reflexiv zur Darstellung bringen könnte. Mit seiner Proklamation eines prinzipiellen "Polytheismus der Werte" und der damit verbundenen grundbegrifflichen "Umstellung von Einheit auf Differenz" schließt er sich jedoch einer Auffassung an, die Simmel bereits früh im Rahmen seiner "Attitüdenlehre" und seines "Relationismus" bzw. "Perspektivismus" zur Selbstverständlichkeit geworden ist.^[69] Auch Simmel zufolge ist die geschlechtliche Liebe eine der "großen Gestaltungs-kategorien des Daseienden" bzw. eine "unbegründete primäre Kategorie", welche analog zu den anderen großen Kulturgebieten (Kunst, Religion, Wissenschaft, Moral etc.) eine "eigene, ihrem Sachgehalt entsprechende Logik und Wertsystematik ausbilden und zu Gebieten, die in ihren Grenzen autonom sind, werden".^[70] Darüber hinaus kommt der geschlechtlichen Liebe aber gegenüber den anderen kulturellen Wert-sphären zugleich eine herausragende Bedeutung zu, welche sowohl in ihrer vitalen Verwurzelung als auch in ihrem rein symbolischen Gehalt begründet liegt. Denn zum einen ist das Gefühl der Liebe "mit der umfassenden Einheit des Lebens ... voll-ständiger verbunden als viele, vielleicht als die meisten anderen".^[71] Zum anderen dechiffriert Simmel in der höchst entwickelten Erscheinungs- bzw. "Spiel"-Form der Erotik zugleich die formale Struktur, welche den kulturellen Modernismus in seiner spezifischen Eigenart charakterisiert. Ist Weber uns weitgehend die Antwort schuldig geblieben, in welcher Weise die sich in verschiedene kulturelle Wertsphären ausdifferenzierende Moderne überhaupt noch formal als Einheit gedacht werden kann,^[72] gibt Simmel uns zumindest auf symbolischem Wege einen Hinweis darauf, wie diese im modernen Lebensstil als solche praktisch werdende "Differenzerfahrung" kategorial zu rekonstruieren ist.

"Differenzierung" ist Simmel zufolge jene formale Struktur, welche sowohl den so-ziokulturellen Prozeß als auch das Verhältnis der Geschlechter kennzeichnet. Eine spezifische "Differenzerfahrung" kommt aber auch der geschlechtlichen Liebe als solche zu, welche im Unterschied zum Liebesgefühl einer akosmistischen religiösen Brüderlichkeitsethik nicht auf einem Gemeinschaftserlebnis im Sinne eines "mystischen Habens" beruht, sondern gewissermaßen einen "mittleren Zustand zwischen Haben und Nichthaben" kennzeichnet bzw. "das Haben von etwas, das man zugleich nicht hat".^[73] Indem die "moderne Liebe" als höchstentwickeltste Form der Erotik das Wechselspiel von Liebe und Gegenliebe zum Gegenstand hat, erkennt sie nämlich zugleich an, "daß in dem anderen etwas Ungewinnbares ist, daß die Abso-lutheit des individuellen Ich eine Mauer zwischen Mensch und Mensch aufrichtet, die selbst der leidenschaftlichste Wille beider nicht niederlegen kann, und die alles eigentliche >Haben<, das mehr sein will als Tatsache und Bewußtsein des Wiederge-liebt-Werdens, zu einer Illusion macht".^[74] Dieser Individualismus der Liebe und ihre damit einhergehende Exklusivität gegenüber allen "Instanzen allgemeiner Art", welche sie als ein "ganz und gar subjektives Ereignis" erweist,^[75] ist dabei selbst zugleich als Ergebnis und Pendant eines umfassenden gesellschaftlichen Rationalisierungs- und Differenzierungsprozesses anzusehen, den Simmel sowohl in seiner "Philosophie des Geldes" als auch in seiner "formalen Soziologie" im einzelnen analysiert und beschrieben hat. Das erotische Verhältnis der Geschlechter ist ihm zufolge insofern in mehrerer Hinsicht mit dieser allgemeinen kulturellen Entwicklungslogik und den formalen Prozessen der Vergesellschaftung verbunden. Zum einen spiegelt die Differenz zwischen dem rein sinnlichen Genuß der Sexualität und der geschlechtlichen Liebe als ein "l'art pour l'art" zugleich jenen "Werterhöhungsprozeß" wider, welcher auch in der Bearbeitung der äußeren Natur durch den Menschen allgemein zum Ausdruck kommt und zugleich alle verfeinerten und "vergeistigten Formen des Lebens" als eine "kultivierte Natur" erweist.^[76] Zum anderen analysiert Simmel diesen gattungsgeschichtlich bedeutsamen Arbeits- und Kultivierungsprozeß nach Maßgabe eines teleologischen Modells, welches den eigentlichen "Endzweck" zunehmend innerhalb einer Welt von Mittelbarkeiten vergessen machen läßt.

"Gesellschaft" ist für Simmel dabei zugleich identisch mit der "Summe der Wechselwirkungen" zwischen den Individuen bzw. der Summe der Formen, in denen ihre Triebe, Bedürfnisse, Zwecke und Motive als "Inhalte" eingehen und die bei der Verfolgung ihrer "Endzwecke" immer mehr Umwege in Kauf nehmen müssen, bevor sie diese verwirklichen können.^[77] Die schließlich damit einhergehende "Verkehrung" des ehemaligen Mittels zu einem eigentlichen Endzweck teilt dieser Prozeß der Vergesellschaftung aber zugleich auch mit der Sphäre der Kunst als einer "Zweckmäßigkeit ohne Zweck" (Kant) als auch mit der "Herauspräparierung" eines genuinen Eigenwerts der erotischen Liebe gegenüber dem ursprünglichen reproduktiven "Gattungszweck".^[78]

Am Beispiel der Geselligkeit als der "Spielform der Vergesellschaftung" und der Koketterie als der "Spielform der Erotik" weist Simmel nämlich nicht nur auf eine tiefere "Wesensverwandtschaft" zwischen der geselligen und der erotischen Sphäre hin, die diese "gewissermaßen zum Element jener prädeterniert", sondern auch auf die Existenz zweier "soziologischer Gebilde", die wie die Kunst und das Spiel "aus den geformten Wirklichkeiten ihre Form heraus ziehen und ihre Wirklichkeit hinter sich lassen".^[79] Als formreiner Fall bzw. soziologische Kunstform wird somit sowohl das "Gesellschaftsspiel" als auch das "Liebesspiel" zum Medium einer tieferen Einsicht, die unter der Abstraktion von allen Inhalten diejenige formale Struktur "herausdestilliert", welche den Prozeß der Vergesellschaftung und der kulturellen Modernisierung mit dem erotischen Verhältnis der Geschlechter verbindet. Indem die Koketterie die Gleichzeitigkeit eines "andeutenden Gewährs" und eines "andeutenden Versagens" beinhaltet, zeichnet sie gleichsam spielend "die bloße und reine Form der erotischen Entscheidung" nach und kann insofern "deren polare Entgegengesetztheiten in einem ganz einheitlichen Benehmen zusammenbringen, da der entschiedene und entscheidende Inhalt, der sie auf einem von beiden festlegte, prinzipiell in der Koketterie nicht eintritt".^[80] Dieses Spiel mit der ero-

tischen Entscheidung verleiht ihr zugleich jenes "Cachet des Vorläufigen, des Schwebens und Schwankens", das in ihrem Geltungsbereich den Charakter eines "Endwertes" erhält und sie analog zu der Sphäre der Kunst als eine "Zweckmäßigkeit ohne Zweck" bestimmt. Sie reflektiert dabei zum einen die kulturelle Eigenart der Frau als ein "Noch-Nicht, ein uneingelöstes Versprechen, eine ungeborene Fülle dunkler Möglichkeiten", die Simmel ursprünglich zu der Frage nach den Bedingungen einer genuin "weiblichen Kultur" motiviert hatte. Zum anderen kommt in der "Dualistik der Koketterie" zugleich das polare Verhältnis der Geschlechter in der "rein abgelösten Form des Ja und Nein" zu seinem abstraktesten und allgemeinsten Ausdruck.^[81] Mit dieser "spielenden, schwankenden, zu nichts engagierenden Form" wird sie schließlich zum "Symbol" und "formreinen Fall" einer Vielzahl menschlicher Verhaltensweisen, welche in der erotischen Beziehung der Geschlechter ihr "normgebendes Beispiel" finden: "Alle die Reize des gleichzeitigen Für und Gegen, des Vielleicht, des verlängerten Vorbehaltes der Entscheidung, der ihre beiden, in der Realisierung einander ausschliessenden Seiten zusammen vorgeben läßt - sind nicht nur der Koketterie der Frau mit dem Mann eigene, sondern sie spielen gegenüber tausend anderen Inhalten. Es ist die Form, in der die Unentschiedenheit des Lebens zu einem ganz positiven Verhalten kristallisiert ist, und die aus dieser Not zwar keine Tugend, aber eine Lust macht. Mit jenem spielenden, obgleich keineswegs immer von der Stimmung des >Spieles< begleiteten Sich-Nähern und Sich-Entfernen, Ergreifen, um wieder fallen zu lassen, Fallenlassen, um wieder zu ergreifen, dem gleichsam probeweise Sich-Hinwenden, in das schon der Schatten seines eigenen Dementis fällt - hat die Seele die adäquate Form für ihr Verhältnis zu unzähligen Dingen gefunden."^[82]

Dieses "transzendente Wesen" der Koketterie ist zugleich der tiefere Grund dafür, daß wir sagen können, daß Simmel im Unterschied zu Weber nicht nur die Brücke zu dem kulturellen Modernismus überschritten, sondern auch dem erotischen Verhältnis der Geschlechter eine paradigmatische Bedeutung für eine Analyse des modernen Lebensstils zugesprochen hat. Es ist Baudelaires ästhetischer Begriff der Moderne, dem sich Simmels "soziologischer Impressionismus" verpflichtet fühlt und der gegenüber dem institutionellen Kern der modernen Gesellschaft zugleich die Eigenart der ästhetisch-expressiven Sphäre innerhalb der kulturellen Moderne zum Gegenstand hat.^[83] Mit seiner Aufwertung des "Vorübergehenden" (le transitoire), des "Entschwindenden" (le fugitif) und des "Zufälligen" (le contingent) stellt dieser kulturelle Modernismus dabei nicht nur eine "abstrakte Opposition zur Geschichte" dar,^[84] sondern zugleich auch die Grundlage für einen "fröhlichen Polytheismus", welcher sich in dem Wechsel der Moden und der Vielheit der Stile niederschlägt. Mit der Betonung des Übergangs, des Fließens und der Nicht-Dauer gegenüber dem Festgefügteten wird die Forderung nach "nouveau" dabei zum Inbegriff einer "Kultur der Oberfläche" (Nietzsche), welche die eigentliche Geschichte in einer "Dialektik des Neuen und Immergleichen" (Walter Benjamin) zum Stillstand bringt und dabei den traditionellen Begriff der "Dauer" nurmehr in Gestalt der "absoluten Veränderung" bzw. der "species aeternitatis mit umgekehrten Vorzeichen" zu denken vermag.^[85]

Simmels Analysen der kulturellen Moderne verdanken sich mithin einer emphatischen Erfahrung von Gegenwärtigkeit, welche die von Friedrich Schiller reklamierte versöhnende Funktion der Kunst, "die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderungen mit Identität zu vereinbaren",^[86] in Gestalt einer modernen soziologischen Ästhetik einzuholen versucht. Die von Peter Bürger im Rahmen seiner Kritik der idealistischen Ästhetik mit Blick auf die künstlerischen Avantgardebewegungen der Jahrhundertwende geforderte "Aufhebung der Kunst in Lebenspraxis" erweist sich vor diesem Hintergrund hinsichtlich Simmels Theorie der Moderne eher als retrospektiv denn prospektiv.^[87] Andererseits läßt sich mit Bürger gegen Simmel einwenden, daß die Kunst zugleich ihre kritischen und utopischen Gehalte zu verlieren droht, wenn sie als Paradigma der alltäglichen Lebenspraxis schlechthin angesehen wird. Simmel scheint diese Paradoxie gesehen zu haben, als er seinem "soziologischen Impressionismus" zugleich einen traditionellen Begriff des künstlerischen Werkes und die Utopie einer "weiblichen Kultur" gegenüberstellte, welche den

"modernen Stil des Lebens" eher als eine "entfremdete" Form der Ver-söhnung von "Natur" und "Kultur" bzw. "Gesetz" und "Freiheit" dechiffrieren. Daß aber Simmel zufolge die ästhetische Funktion im "Spiel" der Vergesellschaftung immer schon konstitutiv miteingeht, kann andererseits als Hinweis darauf gedeutet werden, daß sich das Verhältnis von Eros und Kultur einer kritischen Unterscheidung zwischen dem "Lust-" und dem "Realitätsprinzip" entzieht, sofern "Kultur" immer schon als Aufhebung der blinden Notwendigkeit gedacht wird. Als "affirmative" tritt sie jedoch erst da in Erscheinung, wo sie den kritischen Bezug zur Idee einer "erotische(n) Versöhnung (Vereinigung) von Mensch und Natur in der ästhetischen Haltung ..., wo Ordnung Schönheit und Arbeit Spiel ist",^[88] aufgegeben zu haben scheint.

[1] Über diesen Zusammenhang, der jahrzehntelang vergessen bzw. verdrängt worden ist, berichtet jetzt ausführlich Terry R. Kandal, *The Woman Question in Classical Sociological Theory*, Miami 1988.

[2] Siehe hierzu Kurt Lüthi, *Feminismus und Romantik. Sprache, Gesellschaft, Symbole, Religion*, Wien/Köln 1985; Fritz Böttger (Hrsg.), *Frauen im Aufbruch. Frauenbriefe aus dem Vormärz und der Revolution von 1848*, Berlin 1977; Renate Möhrmann, *Die andere Frau. Emanzipationsansätze deutscher Schriftstellerinnen im Vorfeld der Achtundvierziger-Revolution*, Stuttgart 1977; dies., *Frauenemanzipation im deutschen Vormärz. Texte und Dokumente*, Stuttgart 1978; ferner Margrit Twellmann, *Die deutsche Frauenbewegung. Ihre Anfänge und erste Entwicklung 1843-1899*, 2 Bde., Meisenheim 1972.

[3] Vgl. Elke Frederiksen (Hrsg.), *Die Frauenfrage in Deutschland 1865-1915. Texte und Dokumente*, Stuttgart 1981; Herrad-Ulrike Bussemer, *Frauenemanzipation und Bildungsbürgertum. Sozialgeschichte der Frauenbewegung in der Reichsgründungszeit*, Weinheim/Basel 1985; Christoph Sachse, *Mütterlichkeit als Beruf. Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung 1871-1929*, Frankfurt am Main 1986.

[4] Vgl. Werner Thönnessen, *Frauenemanzipation. Politik und Literatur der deutschen Sozialdemokratie zur Frauenbewegung 1863-1933*, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1976; Richard J. Evans, *Sozialdemokratie und Frauenemanzipation im deutschen Kaiserreich*, Berlin/Bonn 1979; Jean H. Quataert, *Reluctant Feminists in German Social Democracy, 1885-1917*, Princeton 1979; Heinz Niggemann, *Emanzipation zwischen Sozialismus und Feminismus. Die sozialdemokratische Frauenbewegung im Kaiserreich*, Wuppertal 1981.

[5] Vgl. Alice Salomon, *Literatur zur Frauenfrage. Die Entwicklung der Theorie in der Frauenbewegung*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 29 (1908), S. 451-500; Richard J. Evans, *The Feminist Movement in Germany 1894-1933*, London 1976; Barbara Greven-Aschoff, *Bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894-1933*, Göttingen 1981; Theresa Wobbe, *Gleichheit und Differenz. Politische Strategien von Frauenrechtlerinnen um die Jahrhundertwende*, Frankfurt am Main/New York 1989.

[6] August Bebel, *Die Frau und der Sozialismus* (1879), Berlin/Bonn 1980; Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884), Berlin/DDR 1972.

[7] Dieses eigenartige Gemisch von anarchistischem, nietzscheanischem und mütterrechtlichem Ideengut fand insbesondere in der Schwabinger Bohèmeszene der Jahrhundertwende einen

fruchtbaren Boden und hat von hier aus Eingang in verschiedene lebensreformerische Bewegungen gefunden. Zur diesbezüglichen Bedeutung der "Kosmischen Runde" um Alfred Schuler, Ludwig Klages und Karl Wolfskehl vgl. George L. Mosse, *The Mystical Origins of National Socialism*, in: *Journal of the History of Ideas* 22 (1961), S. 81-96; Claude David, Stefan George. Sein dichterisches Werk, München 1967, S. 214 ff.; Martin Green, *Else und Frieda. Die Richthofen-Schwestern*, München 1976, S. 93 ff.; Gerhard Plumpe, *Alfred Schuler. Chaos und Neubeginn. Zur Funktion des Mythos in der Moderne*, Berlin 1978. Zur nachhaltigen Wirkung der Bachofen-Rezeption in den verschiedenen theoretischen und politischen Kreisen seit der Jahrhundertwende vgl. Hans-Jürgen Heinrich (Hrsg.), *Materialien zu Bachofens >Das Mutterrecht<*.

[8] Gertrud Bäumer, *Die Frau in der Kulturbewegung der Gegenwart*, Wiesbaden 1904, S. 5 f.

[9] Ebd., S. 20. Zur weiteren Diskussion des Stellenwerts der Erotik und ihres Verhältnisses zu der weit verbreiteten *Décadence*-Stimmung um die Jahrhundertwende vgl. Jens Malte Fischer, *Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche*, München 1978, S. 53 ff.; Nike Wagner, *Geist und Geschlecht. Karl Kraus und die Erotik der Wiener Moderne*, Frankfurt am Main 1981; Michael Worbs, *Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende*, Frankfurt am Main 1983; George L. Mosse, *Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen*, München/Wien 1985 sowie Nicolaus Sombart, *Nachdenken über Deutschland. Vom Historismus zur Psychoanalyse*, München 1987, S. 22 ff.

[10] Vgl. Georg Simmel, *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, Frankfurt 1985 (im folgenden zitiert als "Schriften"). Zur Diskussion der verschiedenen Aspekte von Simmels Arbeiten zur Geschlechterproblematik siehe auch Marianne Weber, *Frauenfragen und Frauengedanken. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1919, S. 1 ff., 95 ff. u. 238 ff.; dies., *Lebenserinnerungen*, Bremen 1948, S. 382 ff.; Helene Lange, *Kampfzeiten. Aufsätze und Reden aus vier Jahrzehnten*, Berlin 1928, Bd. 2, S. 257 ff.; Lewis A. Coser, *Georg Simmel's Neglected Contributions to the Sociology of Women*, in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 2 (1976-77), S. 869-876; Birgitta Nedelmann, *Georg Simmel - Emotion und Wechselwirkung in intimen Gruppen*, in: Friedhelm Neidhardt (Hrsg.), *Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien (= Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 25)*, Opladen 1983, S. 106-125; Guy Oakes, *The Problem of Women in Simmel's Theory of Culture*, in: *Georg Simmel, On Women, Sexuality, and Love*, New Haven/London 1984, S. 3-62; ders., *Eros and Modernity: Georg Simmel on Love*, in: David Franks/E. Doyle McCarthy (Hrsg.), *The Sociology of Emotions*, Greenwich 1989, S. 229-247; Annemarie Wolfer-Melior, *Weiblichkeit als Kritik. Über die Konzeption des Gegensatzes der Geschlechter bei Georg Simmel*, in: *Feministische Studien* 2 (1985), S. 62-78; Heinz-Jürgen Dahme, *Frauen- und Geschlechterfrage bei Herbert Spencer und Georg Simmel. Ein Kapitel aus der Geschichte der >Soziologie der Frauen<*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 38 (1986), S. 490-509; Inka Mülder-Bach, *"Weibliche Kultur" und "stahlhartes Gehäuse". Zur Thematisierung des Geschlechterverhältnisses in den Soziologien Georg Simmels und Max Webers*, in: Sigrun Anselm/Barbara Beck (Hrsg.), *Triumph und Scheitern in der Metropole. Zur Rolle der Weiblichkeit in der Geschichte Berlins*, Berlin 1987, S. 115-140; Suzanne Vromen, *Georg Simmel and the Cultural Dilemma of Women*, in: *History of European Ideas* 8 (1987), S. 563-579; Cornelia Klinger, *Georg Simmels "Weibliche Kultur" wiedergelesen - aus Anlaß des Nachdenkens über feministische Wissenschaftskritik*, in: *Studia Philosophica* 47 (1988), S. 141-166; Marianne Ulmi, *Frauenfragen, Männergedanken. Zu Georg Simmels Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, Zürich 1989; Lieteke van Vucht Tijssen, *Women and Objective Culture: Georg Simmel and Marianne Weber*, in: *Theory, Culture & Society*, Jg. 8 (1991), Nr. 3, S. 203-218 sowie Ursula Menzer, *Subjektive und objektive Kultur. Georg Simmels Philosophie der Geschlechter vor dem Hintergrund seines Kultur-Begriffs*, Pfaffenweiler 1992.

- [11] Siehe hierzu auch die entsprechenden Ausführungen bei Michael Th. Greven, Geschlechterpolarität und Theorie der Weiblichkeit in "Gemeinschaft und Gesellschaft" von Tönnies, in: Lars Clausen /Carsten Schlüter (Hrsg.), Hundert Jahre "Gemeinschaft und Gesellschaft". Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen 1991, S. 357-374 und Bärbel Meurer, Die Frau in "Gemeinschaft und Gesellschaft", ebd., S. 375-391.
- [12] Vgl. René König, Soziologie in Deutschland. Begründer/Verächter/Verfechter, München/Wien 1987, S. 242 ff.
- [13] Schriften, S. 161 ff.
- [14] Vgl. Simmel, Grundfragen der Soziologie, 3. Aufl. Berlin 1970, S. 25.
- [15] Schriften, S. 144.
- [16] Ebd., S. 214.
- [17] Ebd., S. 148, 177 ff., 203 ff. u. 219 ff. Zu dieser traditionellen Gleichsetzung des weiblichen Geschlechts mit dem Status eines Kunstwerkes siehe auch Karl Scheffler, Die Frau und die Kunst, Berlin 1908, S. 22 ff.; ferner Gertrud Bäumer, Eine Metaphysik des Geschlechtsgegensatzes, in: Die Frau, Jg. 15. (1908), Heft 12, S. 705-714.
- [18] Vgl. Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Neudruck der 8. Aufl. Darmstadt 1979, S. XXIII u. XXXII f.
- [19] Ebd., S. 3 f. u. 7.
- [20] Ebd., S. 22, 26 u. 212.
- [21] Ebd., S. 124, 139 u. 215.
- [22] Ebd., S. 139; zu dem Gegensatz von "Gefühl" und "Verstand" und seiner Zuordnung im Rahmen des Geschlechterverhältnisses vgl. S. 124.
- [23] Ebd., S. 215.
- [24] Schriften, S. 171 u. 177.
- [25] Ebd., S. 160 u. 173.
- [26] Zu diesem Urteil kam bereits Marianne Weber; vgl. Frauenfragen und Frauengedanken, S. 111; siehe ferner Oakes (1984), a.a.O., S. 43 ff.
- [27] Vgl. Simmel, Philosophie des Geldes (= Gesamtausgabe, Bd.6), Frankfurt am Main 1989, S. 617 ff.; ders., Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne.

Gesammelte Essays. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin 1983, S. 185 ff. u. 201 ff.; zur systematischen Rekonstruktion von Simmels Kulturtheorie siehe auch Klaus Lichtblau, Die Seele und das Geld. Kulturtheoretische Implikationen in Georg Simmels "Philosophie des Geldes", in Friedhelm Neidhardt/M. Rainer Lepsius/Johannes Weiß (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft (= Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27), Opladen 1986, S. 57-74.

[28] Philosophische Kultur, S. 239 f.

[29] In dieser Hinsicht erweist sich die Möglichkeit einer genuin "weiblichen Kultur" noch weitgehend als das *Fehlen eines Werkes*, dessen rein negative Bestimmtheit auf grundlegende Parallelen aufmerksam macht, welche Simmels Theorie der geschlechtlichen Differenzierung mit Michel Foucaults Analyse des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft unterschwellig verbindet. Vgl. Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt 1969, S. 7-16. Zu den forschungsmethodologischen Problemen der Rekonstruktion einer solchen "Geschichte weiblicher Geschichtseligkeit" siehe auch Silvia Bovenschen, Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, Frankfurt 1979, S. 9 ff. u. 257 ff.

[30] Schriften, S. 214.

[31] Ebd., S. 211 ff.

[32] Diesen Gesichtspunkt betont übrigens auch Max Scheler in seinem Aufsatz "Zum Sinn der Frauenbewegung" aus dem Jahre 1915, wiederabgedruckt in: ders., Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, 5. Aufl. Bern/München 1972 (= Gesammelte Werke, Bd. 3), S. 197 ff.

[33] Schriften, S. 219.

[34] Ebd., S. 162-182.

[35] Ebd., S. 201.

[36] Vgl. Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild. Neuausgabe Heidelberg 1950, S. 165 f. (im folgenden zitiert als "Lebensbild").

[37] Zur ausführlichen Darstellung und Würdigung der Bedeutung Marianne Webers als Theoretikerin der bürgerlichen Frauenbewegung und Biographin ihres Mannes siehe insbesondere Guenther Roth, Marianne Weber und ihr Kreis, Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild, Neuauf. München/Zürich 1989, S. IX-LXXII. Eine Rekonstruktion der partnerschaftlichen Beziehung zwischen Max und Marianne Weber unternimmt ferner Tilman Allert, Max und Marianne Weber. Die Gefährtenehe, in: Hubert Treiber/Karol Sauerland (Hrsg.), Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der "geistigen Geselligkeit" eines "Weltdorfes": 1850-1950, Opladen 1995, S. 210-241.

[38] Lebensbild, S. 409.

[39] Vgl. Marianne Weber, Die Frauen und die Liebe, Königstein (Ts.)/Leipzig 1935, S. 180 ff.;

Regina Schaps, Tragik und Erotik - Kultur der Geschlechter: Franziska Gräfin zu Reventlows "modernes Hetärentum", in: Wolfgang Lipp (Hrsg.), Kulturtypen, Kulturcharaktere. Träger, Mittler und Stifter von Kultur, Berlin 1987, S. 79-96; Richard Faber, Franziska zu Reventlow und die Schwabinger Gegenkultur, Köln/Weimar/Wien 1993; Arthur Mitzman, Anarchism, Expressionism and Psychoanalysis, in: New German Critique 10 (1977), S. 77-104; Emanuel Hur-witz, Otto Gross. "Paradies"-Sucher zwischen Freud und Jung, Zürich/Frankfurt 1979 sowie Seth Taylor. Left-Wing Nietzscheans. The Politics of German Expressionism 1910-1920, Berlin/New York 1990, S. 89 ff.

[40] Vgl. Green, Elsa und Frieda, a.a.O., S. 48 ff.; Sombart, Nachdenken über Deutschland, a.a.O., S. 22 ff.; Wolfgang Schwentker, Leidenschaft als Lebensform. Erotik und Moral bei Max Weber und im Kreis um Otto Gross, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwentker (Hrsg.), Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen/Zürich 1988, S. 661-681; Klaus Lichtblau, The Protestant Ethic versus the "New Ethic", in: Hartmut Lehmann/Guenther Roth (Hrsg.), Weber's "Protestant Ethic". Origins, Evidence, Contexts, Cambridge/New York 1993, S. 179-193. Zu Helene Stöcker und ihrem Einfluß innerhalb des "Bundes für Mutterschutz" siehe Evans, The Feminist Movement in Germany, a.a.O., S. 115 ff.; Wobbe, Gleichheit und Differenz, a.a.O., S. 99 ff.; R. Hinton Thomas, Nietzsche in German politics and society 1890-1918, Manchester 1983, S. 80 ff.; Bernd Nowacki, Der Bund für Mutterschutz (1905-1933), Husum 1983; Amy Hackett, Helene Stöcker: Left-Wing Intellectual and Sex Reformer, in: Renate Bridenthal/Atina Grossmann/Marion Kaplan (Hrsg.). When Biology Became Destiny. Women in Weimar and Nazi Germany, New York 1984, S. 109-130; Ann Taylor Allen, Mothers of the New Generation. Adele Schreiber, Helene Stöcker, and the Evolution of a German Idea of Motherhood, in: Signs. Journal of Women in Culture and Society 10 (1985), S. 418-438; Heide Soltau, >Erotik und Altruismus<. Emanzipationsvorstellungen der Radikalen Helene Stöcker, in: Jutta Dalhoff/Uschi Frey/Ingrid Schöll (Hrsg.), Frauenmacht in der Geschichte, Düsseldorf 1986, S. 65-82; Christl Wickert, Helene Stöcker, 1869-1943. Frauenrechtlerin, Sexualreformerin und Pazifistin. Eine Biographie, Bonn 1991 sowie Rolf von Bockel, Philosophie einer "neuen Ethik". Helene Stöcker, 1869-1943, Hamburg 1991.

[41] Siehe hierzu auch die Untersuchungen von Arthur Mitzman, The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber, New York 1970, S. 165 ff.; Roslyn Wallach Bologh, Max Weber on Erotic Love: A Feminist Inquiry, in: Scott Lash/Sam Whimster (Hrsg.), Max Weber, Rationality and Modernity, London 1987, S. 242-258; dies., Love or Greatness. Max Weber and Masculine Thinking - A Feminist Inquiry, London 1990; Ingrid Gilcher-Holtey, Max Weber und die Frauen, in: Christian Gneuss/Jürgen Kocka (Hrsg.), Max Weber. Ein Symposium, München 1988, S. 142-154; Lawrence A. Scaff, Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber, Berkeley/Los Angeles 1989, S. 102 ff. sowie Bozena Choluj, Max Weber und die Erotik, in: Treiber/Sauerland (Hrsg.), Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise, a.a.O., S. 242-263.

[42] Vgl. Lebensbild, S. 409 ff.; Marianne Weber, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Eine Einführung, Tübingen 1907, S. 282 ff. u. 506 ff.; dies., Frauenfragen und Frauengedanken, a.a.O., S. 38 ff.; dies., Lebenserinnerungen, a.a.O., S. 234 ff. Die verantwortungsethische Maxime "bis zum Pianissimo des höchsten Alters" finden wir übrigens bereits in Marianne Webers Untersuchung über die Entwicklung des Eherechts von 1907 (dort S. 572) sowie in der letzten Fassung der "Zwischenbetrachtung" zu Max Webers Untersuchungen über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen und wird dort auch im Rahmen einer persönlichen Widmung für seine Frau zitiert. Vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen 1920 (= GARS I), Deckblatt u. S. 557.

[43] Vgl. Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, S. V, 89, 280 ff., 312 f. u. 525.

[44] GARS I, S. 95; vgl. dort ferner S. 154 ff.

[45] Ebd., S. 117 u. 169 ff. Die Formulierung "Emanzipation der Frau" ist ein Zusatz aus dem Jahre 1920, der in der ursprünglichen Fassung der "Protestantischen Ethik" noch nicht erhalten war. Vgl. hierzu die wörtlich fast identische Interpretation der puritanischen Geschlechtsmoral in Marianne Webers Untersuchung "Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung", S.289 ff. Zu dieser engen "Wahlverwandtschaft" zwischen Webers Protestantismusstudie und Mariannes Buch siehe auch J.J.R. Thomas, Rationalization and the Status of Gender Divisions, in: *Sociology* 19 (1985), S.409-420.

[46] GARS I, S. 99, 184 ff. u. 203 ff.

[47] So berichtet uns seine Frau Marianne, daß es ihr schon zu Beginn ihrer Ehe geboten schien, "sich so bald wie möglich mit der Wissenschaft zu befreunden, wenn sie ihm innerlich nahe sein und dieser unersättlichen Konkurrentin nicht unterliegen wollte" (Lebensbild, S. 219). Ferner weist sie darauf hin, daß ihr Mann in seinen wissenschaftlichen Darlegungen lange und umständliche Schachtelsätze bevorzugte, weil er jegliche Art von "Stilästhetik" und jede "persönliche Note" in diesem Zusammenhang mit dem Motto aus Goethes Faust: "Es trägt Verstand und rechter Sinn mit wenig Kunst sich selber vor" zutiefst ablehnte (ebd., S. 350 f.). Ein weiteres Motiv für diese in der Tat höchst "unschönen" Schachtelsätze liegt freilich in dem Umstand begründet, daß er überhaupt eine prinzipielle Schranke des diskursiven Denkens in der logischen Unmöglichkeit gegeben sah, "mehrere zusammengehörige Gedankenreihen gleichzeitig auszusprechen", was der Eigenart seines Denkstils ohnedies eher entsprochen hätte (vgl. ebd., S. 350). Diese Haltung stimmt mit jener von Eduard Baumgarten mitgeteilten Äußerung überein, die Weber im Blick auf die Partituren von Richard Wagners "Tristan" gemacht haben soll: "Solche Schrifttechnik müßte mir zur Verfügung stehen, dann könnte ich endlich, wie ich sollte, vieles getrennt nebeneinander und doch gleichzeitig sagen." (Vgl. E. Baumgarten, Max Weber. Werk und Person, Tübingen 1964, S. 482 f.). Uns ist ferner überliefert, daß Weber im krassen Unterschied zu Georg Simmel jegliche Art der "Kunst geselliger Unterhaltung" als ein "leicht geschürztes Spiel des Geistes im Zwischenbereich des Sachlichen und Menschlichen" zutiefst ablehnte und anlässlich der Erfahrung des ersten in seinem Heidelberger Haus abgehaltenen sonntäglichen "Jour" seufzte: "Nie wieder - unerträglich und unmoralisch reden zu müssen um des Redens Willen!" (Ebd., S. 510 f.). Siehe hierzu auch Gesa von Essen, Max Weber und die Kunst der Geselligkeit, in: Treiber/Sauerland (Hrsg.), Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise, S. 462-484. Auf die erotische Dimension einer solchen Form von "Salonkultur" bzw. "Geselligkeit" wird dabei noch später einzugehen sein.

[48] Vgl. Lebensbild, S. 429-431; zum "Selbstdispens" vgl. Gilcher-Holtey, a.a.O.

[49] GARS I, S. 80 ; Lebensbild, S. 429.

[50] Ebd., S. 415 ff.; vgl. Baumgarten, Max Weber. Werk und Person, S. 644-648. Das Ausmaß von Webers Freud-Rezeption und deren Bedeutung für die intellektuelle Entwicklung Max Webers ist bisher noch unzureichend erforscht worden, obgleich doch vieles für die Fruchtbarkeit - und Brisanz - eines solchen Unternehmens spricht. Eine - allerdings sehr beschränkte - Annäherung an dieses Thema unternimmt Tracy B. Strong, Max Weber und Sigmund Freud: Berufung und Selbsterkenntnis, in: Mommsen/Schwentker, a.a.O., S. 640-660. Weiter führt in diesem Zusammenhang die vorzügliche Studie von Howard L. Kaye, Rationalization as Sublimation: On the Cultural Analysis of Weber and Freud, in: *Theory, Culture & Society*, Jg. 9 (1992), Nr. 4, S. 45-74. Siehe hierzu auch Donald Levine, The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory, Chicago 1985, S. 179 ff. Daß Webers Auseinandersetzung mit der erotischen Bewegung und seine Kenntnisse der psychoanalytischen Theorie sich in seinen späteren religionssoziologischen Untersuchungen niedergeschlagen haben,

veranschaulicht ferner Hermann Kulke, Orthodoxe Restauration und hinduistische Sektenreligiosität im Werk Max Webers, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik, Frankfurt 1984, S. 293-332. Auch Webers häufiger Gebrauch des Begriffs der "Sublimierung" wäre in diesem Zusammenhang erneut zu diskutieren.

[51] Vgl. Lebensbild, S. 429.

[52] Max Weber an Georg Lukács (Heidelberg, 10.3.1913), in: Eva Karádi/Eva Fekete (Hrsg.), Georg Lukács: Briefwechsel 1902-1917, Stuttgart 1982, S. 320 f.; vgl. Lebensbild, S. 508 f. Die "Heidelberger Philosophie der Kunst" aus den Jahren 1912-1914 ist 1974 als Band 16 der Lukács-Gesamtausgabe erschienen.

[53] Vgl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5. Aufl. Tübingen 1972, S. 245-381 (hier: S. 348 ff.); ders., Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen, Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 41 (1915), S. 387-421; ders., GARS I, S. 536-573. Zur Diskussion des Stellenwertes dieser drei Fassungen der "Zwischenbetrachtung" von Webers Religionssoziologie für ein adäquates Verständnis seines Gesamtwerkes siehe Friedrich H. Tenbruck, Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27 (1975), S. 663-702; ferner Wolfgang Schluchter, Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber, Frankfurt am Main 1980, S. 9 ff. u. 208 ff.; ders., Religion und Lebensführung, Frankfurt am Main 1988, Bd. 2, S. 557 ff.

[54] Vgl. GARS I, S. 536 ff.; die Bezeichnung "Theorie" fehlt allerdings noch in der Fassung der "Zwischenbetrachtung" aus dem Jahre 1915 und ist erst in die endgültige Fassung von 1920 aufgenommen worden.

[55] Ebd., S. 569.

[56] Ebd., S. 541; vgl. Wirtschaft und Gesellschaft, S. 349.

[57] Wirtschaft und Gesellschaft, S. 212, 350 u. 356 f.; GARS I, S. 542 f. Weber schloß sich mit dieser herrschaftssoziologischen Interpretation der religiösen Brüderlichkeitsethik Nietzsches Untersuchung über die "Genealogie der Moral" an.

[58] Wirtschaft und Gesellschaft, S. 356. Weber spricht in diesem Zusammenhang auch von einer "spezifisch femininen Emotionalität" (ebd., S. 364).

[59] Ebd., S. 362.

[60] Ebd., S. 362 ff.; GARS I, S. 554 ff., 561 u. 571.

[61] Ebd., S. 554 f., 557 u. 560 f.

[62] Ebd., S. 555 u. 558. Auf diese Interpretation des Stellenwertes des "Intimen" in einer "entzauberten Welt" bezieht sich Weber auch am Ende seines Vortrages über "Wissenschaft als Beruf". Vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 6. Aufl. Tübingen 1985, S.

612. Eine luzide Analyse von Webers Theorie der eroti-schen Liebe und ihrer möglichen Bedeutung für die zeitgenössische feministi-sche Diskussion unternimmt Bologh, Max Weber on Erotic Love, a.a.O.,; vgl. ferner dies., Love or Greatness, a.a.O., bes. S. 163 ff.

[63] Wissenschaft als Beruf, S. 604.

[64] Vgl. Jürgen Habermas, Die Moderne - ein unvollendetes Projekt (1980), in: ders., Kleine Politische Schriften (I-IV), Frankfurt 1981, S. 444-464 (hier: 452 f.); ders., Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, Bd. 1, S. 225 ff. u. Bd. 2, S.449 ff. Weber hat übrigens selbst die "Wahlverwandtschaft" zwi-schen dem von ihm vertretenen Prinzip der Wertfreiheit der Wissenschaft und der Forderung nach einer Autonomie des Ästhetischen gesehen und in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die entsprechende Bedeutung von Baudelaire und Nietzsche hingewiesen (vgl. Wissenschaft als Beruf, S. 604).

[65] Zu diesem "Modernismus der Romantik" siehe Hans Sedlmayr, Ästhetischer Anarchismus in Romantik und Moderne, in: Scheidewege 8 (1978), S. 174-196; Hauke Brunkhorst, Romantik und Kulturkritik. Zerstörung der dialektischen Vernunft?, in: Merkur 436 (1985), S. 484-496; Karl Heinz Bohrer, Die Modernität der Romantik. Zur Tradition ihrer Verhinderung, in: Merkur 469 (1988), S. 179-198; ders., Die Kritik der Romantik, Frankfurt 1989. Zur Unterscheidung zwi-schen "Zweckhandlung" und "Ausdruckshandlung" und der Zuordnung der ero-tischen Sphäre zur letzteren Handlungsform vgl. auch Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, 6. Aufl. Bern/München 1973 (=Gesammelte Werke, Bd. 7), S. 118.

[66] Vgl. Wissenschaft als Beruf, S.603 ff.

[67] Gemeint ist damit eine modernistische Absage an jene Form von Historie, wie sie in der Traditon der jüdisch-christlichen Eschatologie und der durch sie geprägten Geschichtsphilosophie begründet ist. Darauf, daß eine auf sich allein gestellte "Moderne" ihrerseits in eine mythogene Geisteslage umzukippen droht, verweist Theodor W. Adorno, Ästhetische Theorie, hrsg. v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann, Frankfurt 1970, S. 41 f. Zu Webers Auseinandersetzung mit der mythischen Überlieferung vgl. Wolfgang J. Mommsen, Rationalismus und Mythos bei Max Weber, in: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.), Mythos und Moderne, Frankfurt 1983, S. 382-402. Zur Diskussion des Verhältnisses von "Mythos" und "Moderne" siehe auch die übrigen Beiträge in dem von Bohrer herausgegebenen Sammelband.

[68] Vgl. Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, New York 1976; ders., Beyond Modernism, beyond Self, in: Quentin Anderson u.a. (Hrsg.), Art, Politics and Will. Essays in Honour of Lionel Trilling, New York 1977, S. 213-253.

[69] Systematisch begründet ist diese erkenntnistheoretische Position in Simmels "Philosophie des Geldes" aus dem Jahre 1900. Vgl. auch G. Simmel, Anfang ei-ner unvollendeten Selbstdarstellung, in: Kurt Gassen/Michael Landmann (Hrsg.), Buch des Dankes an Georg Simmel, Berlin 1958, S. 9 f. Diese grundbegriffliche "Umstellung von Einheit auf Differenz" ist übrigens ein zentrales Motiv, das Simmel und Weber nicht nur mit zeitgenössischen Vertretern einer Theorie der sozialen Differenzierung, sondern auch mit den Theoretikern der "Postmoderne" teilen. Vgl. hierzu Hauke Brunkhorst, Die Komplexität der Kultur. Zum Wieder-erwachen der Kulturkritik zwischen Moderne und Postmoderne, in: Soziologische Revue 11 (1988), S. 393-403.

- [70] Schriften, S. 230 u. 237.
- [71] Ebd., S. 232.
- [72] Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, S. 321 ff.
- [73] Schriften, S. 187 u. 196; zu der davon abgeleiteten Bestimmung von Liebe als "Gnade" und "Geschenk" vgl. ebd., S. 263, ferner Simmels Brief an Marianne Weber vom 14.12.1913, in: Buch des Dankes an Georg Simmel, S. 132 f.: "Bei gnädig fällt mir ein, wie interessant die Anwendung des Gnadenbegriffs für die Beziehung der Geschlechter ist. Eine Frau, mag sie von einem Mann die äußerste Seligkeit empfangen, und sich ihm gegenüber auch durchaus demütig, als die >niedere Magd< empfinden, wird dies vielleicht als eine Gnade des Schicksals, aber doch nicht als eine Gnade von ihm fühlen. Was der Mann aber auch von einer Frau empfangt: Liebe, Freundschaft, Güte, ein Gruß - immer ist es für uns eine - *Gnade*, die sie uns erweist. Ich glaube, daß sich an dieser psychologischen Tatsache manches Fundamentale demonstrieren läßt."
- [74] Schriften, S. 251 f.
- [75] Ebd., S. 234 f. u. 254.
- [76] Vgl. Philosophie des Geldes, S. 502 ff.
- [77] Simmel hat diese "Umwege" auch mit "Steuern" verglichen, die der einzelne an die Allgemeinheit entrichten muß, bevor er seine privaten "Endzwecke" re-alisieren kann. Vgl. Simmel, Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen, Leipzig 1890, S. 42 f.
- [78] Zu dieser "großen Achsendrehung des Lebens" siehe auch Georg Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, München/Leipzig 1918, S. 38 ff. u. 49 ff.
- [79] Simmel, Soziologie der Geselligkeit, in: Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages, Tübingen 1911, S. 1-16, hier: S. 2, 4 u. 9 f.
- [80] Ebd., S. 6 u. 9; vgl. Schriften, S. 193 u. 197.
- [81] Schriften, S. 193 ff.
- [82] Ebd., S. 198.
- [83] Vgl. David Frisby, Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory, London 1981, S. 68 ff. u. 102 ff.; ders., Fragmente der Moderne. Georg Simmel, Siegfried Kracauer, Walter Benjamim, Rheda-Wieden-brück 1989. S. 5-115. Darauf, daß Simmels Essay über die Koketterie nicht nur den Schlüssel für ein genuines Verständnis seiner Theorie der kulturellen Moderne liefert, sondern zugleich auch die formale Struktur von Simmels Denken als solche kennzeichnet, welches das von der klassischen Logik noch ausgeschlossene tertium datur rehabilitiert, verweist im übrigen bereits Ernst Bloch, Weisen des "Vielleicht" bei Simmel (1958), in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 10, Frankfurt 1969, S. 57-60.

[84] Vgl. Habermas, Die Moderne - ein unvollendetes Projekt, S. 447.

[85] Vgl. Simmel, Philosophie des Geldes, S. 582; ferner Charles Baudelaire, Das Schöne, die Mode und das Glück. Constantin Guys, der Maler des modernen Lebens, Berlin 1988, S. 20 ff. Daß sich Simmels Zeitdiagnose eng mit der von Siegfried Kracauer und Walter Benjamin berührt, zeigt Frisby, Fragmente der Moderne, a.a.O. Zur Bedeutung von Simmels Nietzsche-Rezeption, welche neben Baudelaires Ästhetik maßgeblich seine Diagnose der Moderne mitgeprägt hat, siehe auch Klaus Lichtblau, Das "Pathos der Distanz". Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel, in: Heinz-Jürgen Dahme/Otthein Rammstedt (Hrsg.), Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien, Frankfurt 1984, S. 231-281, ferner die entsprechenden Ausführungen im Kapitel über die "Umwertung der Werte".

[86] Friedrich Schiller, Über das Schöne und die Kunst. Schriften zur Ästhetik, München 1984, S. 178.

[87] Vgl. Peter Bürger, Theorie der Avantgarde, Frankfurt 1974; ferner W. Martin Lüdke (Hrsg.), Theorie der Avantgarde. Antworten auf Peter Bürgers Bestimmung von Kunst und bürgerlicher Gesellschaft, Frankfurt 1976.

[88] Herbert Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt 1965, S. 174. Marcuses Buch trug in der englischen Originalausgabe von 1955 den Titel "Eros and Civilization". Die erste Ausgabe der deutschen Übersetzung dieses wichtigen Bezugstextes der "sexuellen Befreiung" in den sechziger Jahren bekam dann 1957 den schönen Titel "Eros und Kultur". Erst der Suhrkamp Verlag hat bei der Übernahme dieses Manifests der erotischen Emanzipation in sein Verlagsprogramm diesen Titel zugunsten des profaner klingenden und den "Geist" der sechziger Jahre widerspiegelnden Titel "Triebstruktur und Gesellschaft" aufgegeben. Als Übersetzerin wird in der deutschen Ausgabe Marianne von Eckardt-Jaffé genannt. Diese ist die Tochter von Else Jaffé, der Frau des Heidelberger Nationalökonom Edgar Jaffé und der späteren Geliebten von Otto Gross und Max Weber. Hat sich in diesem Falle der subterrane Zusammenhang zwischen der "alten" und der "neuen" erotischen Bewegung etwa in Gestalt eines Familienromans Ausdruck verschafft?

in: Ilona Ostner / Klaus Lichtblau (Hrsg.): Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen. Frankfurt am Main / New York: Campus Verlag 1992, S. 189-219

© 2001-2003 Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Johann Wolfgang Goethe-Universität
Frankfurt/Main