

Von der "weiblichen Kultur" zur Rehabilitierung der Liebe

Klaus Lichtblau

Von der "weiblichen Kultur" zur Rehabilitierung der Liebe - Ein Kapitel aus der Frühgeschichte der deutschen Soziologie

Im Konzert der verschiedenen kulturkritischen und kulturreformerischen Bestrebungen der Jahrhundertwende haben neben dem Marxismus und Nietzscheanismus sowie den verschiedenen Protagonisten eines neuen "ästhetischen Zeitalters" insbesondere auch die bürgerliche Frauenbewegung, die "erotische Rebellion" sowie verschiedene Erscheinungsformen einer nicht mehr kirchlich gebundenen und insofern "frei-religiösen" Mystik einen starken Einfluß auf die kultursoziologische Diskussion dieser Epoche ausgeübt. Die spezifische Eigenart der bürgerlichen Frauenbewegung in Deutschland ist dabei oft dahingehend beschrieben worden, daß in ihr neben der Forderung nach sozialer und politischer Gleichstellung der Frauen zunehmend auch die Idee einer spezifisch weiblichen Kulturmission in den Vordergrund getreten sei, welche aus der Vorstellung einer unaufhebbaren Differenz zwischen den Geschlechtern abgeleitet wurde. "Weiblichkeit" erscheint dabei als Inbegriff eines innerhalb der bürgerlich-patriarchalisch geprägten Gesellschaft noch nicht zur Entfaltung gebrachten Kulturpotentials, dem bisher allein im Bereich des häuslichen Lebens ein bestimmender Wert zukam und dessen Einbezug innerhalb einer breiteren bürgerlichen Öffentlichkeit einen entscheidenden Anteil an der sozialen und kulturellen Reform der bestehenden Verhältnisse zugesprochen wurde. Eine spezifisch feminine "Gefühlskultur" wurde dabei zum Inbegriff einer "sozialen Mütterlichkeit" generalisiert, welche insbesondere in den pädagogischen und karitativen Berufszweigen zur Anwendung gebracht werden sollte, um den Auswüchsen der durch den Industrialisierungsprozeß aufge-wor-fenen "sozialen Frage" wirksam entgegenzutreten.

Diese von namhaften Sprecherinnen der bürgerlichen Frauenbewegung wie Helene Lange, Gertrud Bäumer und Marianne Weber vertretene Auffassung bezüglich einer spezifisch "weiblichen Kulturmission" hat dabei insbesondere in den Arbeiten von Ferdinand Tönnies, Georg Simmel und Max Scheler ihren Niederschlag gefunden und zu einer Diskussion bezüglich des Sinngehalts und der Reichweite des Topos einer genuin "weiblichen Kultur" geführt. Tönnies hat dabei die moderne Frauenfrage eng mit der Arbeiterfrage verbunden und ihr unabhängig von dieser keine eigene Existenzberechtigung zuerkannt. Der innerhalb seines entwicklungsgeschichtlichen Modells zentrale Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft wird dabei mit dem "psychologischen Gegensatz der Geschlechter" parallelisiert und die Rehabilitierung der wesentlich durch die Frauen geprägten familiären Gefühlskultur in das utopische Projekt einer zukünftigen "Rekonstruktion gemeinschaftlicher Lebensformen" integriert.

Im Unterschied zu Tönnies haben Simmel und Scheler der modernen Frauenbewegung auch einen bleibenden und eigenständigen Beitrag für eine Überwindung der kulturellen "Krise" und "Pathologie" der Moderne zuerkannt. Während Scheler jedoch auf der Grundlage einer differentiellen Geschlechtspsychologie insbesondere an einer Klärung des Beitrags der Frauenbewegung hinsichtlich einer Steigerung der "Fruchtbarkeit" und des Bevölkerungswachstums durch eine gesellschaftliche Neubewertung der genuin weiblich-erotischen Qualitäten interessiert gewesen ist, hat sich Simmel um eine Bestimmung des möglichen Einflusses einer genuin weiblichen Kultur auf die allgemeine Kulturentwicklung bemüht. Wie Tönnies geht auch Simmel dabei davon aus, daß das weibliche Geschlecht im wesentlichen durch seine jahrhundertelange Einschließung innerhalb der häuslichen Gemeinschaft geprägt worden sei und daß deshalb bisher nur das männliche Geschlecht an den positiven wie den negativen Begleiterscheinungen des gesamtgesellschaftlichen Differenzierungs- und Rationalisierungsprozesses Anteil genommen habe. Der dadurch bedingte Mangel an Differenziertheit

der Frau ist für ihn insofern identisch mit einer "unverbrauchten Spannkraft", welche noch nicht in die Form der objektiven Kultur übergegangen ist und insofern zurecht die Frage nach einem "neuen Weltteil der Kultur" hat akut werden lassen. Simmel versucht deshalb zum einen das "Ideal einer objektiven Kultur" zu klären, "die mit der Nuance weiblicher Produktivität bereichert ist". Andererseits läßt ihn der Gedanke nicht los, ob sich die spezifische Form weiblicher Produktivität nicht grundsätzlich dem Versuch einer kulturellen Objektivierung sperrt, weil sie gerade eine "Form des fließenden Erlebens" beinhaltet, die sich jeder objektivierenden Tätigkeit entzieht. Simmel spricht deshalb dieser "Geschlossenheit" der Frau auch den Charakter eines Kunstwerkes zu, welches dem durch die Arbeitsteilung und soziale Differenzierung fragmentierten Ich-Identität des Mannes zumindest auf symbolischem Wege, d.h. in der Form der Kunst den "Schein und Schimmer einer Lösung" zu geben verspricht, während das weibliche Geschlecht den "Widerstreit zwischen Gesetz und Freiheit" in einer unmittelbaren Form des Erlebens aufzuheben vermag.

Dieser an Friedrich Schillers Programm einer ästhetischen Erziehung des Menschen anknüpfende Versuch einer "Versöhnung" von Natur und Kultur und zur Lösung der modernen "Geschlechterfrage" muß im unmittelbaren Zusammenhang mit den verschiedenen Bestrebungen zu einer Reform der überlieferten bürgerlichen Sexualmoral gesehen werden, wie sie seit der Jahrhundertwende vermehrt festzustellen sind. Neben der ästhetischen Dimension der "Frauenfrage" hat dabei insbesondere die Forderung nach einer freien Liebe und dem Recht der Frau auf das uneheliche Kind nicht nur innerhalb der bürgerlichen Frauenbewegung, sondern auch in der kultursoziologischen Diskussion bezüglich der historischen Voraussetzungen und der ethischen Grundlagen des modernen Kapitalismus eine zentrale Rolle gespielt.

Insbesondere Max und Marianne Weber haben dabei den normativen Gehalt des überlieferten Ehe- und Familienrechts verteidigt und sich anfänglich entschieden gegen den "verantwortungslosen" Selbstgenuß eines nur dem Augenblick verhaftet bleibenden erotischen Abenteuers ausgesprochen. Die allein schon aufgrund ihres Umfangs und historischen Gehalts beeindruckende Untersuchung von Marianne Weber über die Stellung der Ehefrau und Mutter innerhalb der okzidentalen Rechtsentwicklung aus dem Jahre 1907 muß dabei im engen Zusammenhang mit Max Webers Studie über die asketischen Wurzeln der modernen Berufsethik gesehen werden, in der Weber die Entstehung eines auf der Verwerfung jeglicher Sinneslust und Gefühlkultur beruhenden stahlharten Gehäuses der Lebensführung beschrieb. Wie ihr Mann ist nämlich auch Marianne Weber an einer Bestimmung des Anteils interessiert, welcher den nicht-ökonomischen, d.h. rein "ethischen Ideengängen" bei der Entstehung von spezifisch säkularen Mächten der Lebensführung zukommt. Und wie ihr Mann kommt sie schließlich ebenfalls zu dem Ergebnis, daß die Entstehung der bürgerlichen Ehemoral ein Resultat jenes "religiösen Radikalismus" gewesen sei, welcher in der Reformationsperiode einsetzte und vermittelt über den Calvinismus, den englischen Puritanismus und die verschiedenen täuferischen Sekten die praktische Lebensführung zu bestimmen begann.

Die Webers sehen in dieser Tradition des asketischen Protestantismus jedoch nicht nur eine kulturfeindliche Macht am Werke, welche alle Sinneslust perhorresziert, sofern sie nicht ausschließlich zum Zwecke der Fortpflanzung der Gattung dient, sondern zugleich die Voraussetzung für eine genuine Emanzipation des weiblichen Geschlechts gegeben, in deren Tradition auch die berechtigten Forderungen der bürgerlichen Frauenbewegung der Jahrhundertwende zu sehen seien. Denn wie seine Frau ist auch Max Weber der Überzeugung, daß eine solche, im wesentlichen auf sexueller Abstinenz beruhende und sich somit einer "rationalen Deutung der geschlechtlichen Beziehungen" verdankende Geschlechtsmoral schließlich zu einer "geistig-ethischen Durchdringung der ehelichen Beziehungen" und zu einer "Blüte ehelicher Ritterlichkeit" geführt habe, welche der Entstehung einer genuin familiären Gefühlkultur den Weg geebnet habe. Die Idee eines "allgemeinen Priestertums", die Forderung der Gewissensfreiheit für beide Geschlechter als auch die Ablehnung jeglichen Militarismus haben dieser Auffassung zufolge schließlich das Ihre dazu beigetragen, um die formale Gleichstellung

der Frauen in den puritanischen Glaubensgemeinschaften zu begünstigen, wie sie insbesondere in den angelsächsischen und skandinavischen Ländern seit langem der Fall gewesen ist.

Diese starke Betonung der asketischen Wurzeln der modernen kapitalistischen Berufsethik und einer ihr "wahlverwandten" Ehe- und Geschlechtsmoral ist innerhalb der kultursoziologischen Diskussion der Jahrhundert-wende in zwei Hinsichten relativiert und durch weiterführende Fragestellungen ergänzt worden. Sie betreffen zum einen das Verhältnis des von Max Weber in den Vordergrund gestellten "Sparzwangs" und der ihm entsprechenden Form der "Sexualaskese" zu jener "waste economy" eines grandseigneurialen und großbürgerlichen Luxuskonsums, der für die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals und die Prägung des "modernen Lebensstils" von nicht minder großer Bedeutung als der von Max Weber in Anspruch genommene "Geist der Askese" war. So hat bereits Werner Sombart in seinem erstmals 1912 erschienenen Buch über "Liebe, Luxus und Kapitalismus" auf historische Voraussetzungen der zunehmenden Bedeutung des Massenkonsums hingewiesen, welche eben nicht aus der Tradition des asketischen Protestantismus abgeleitet werden können, für die Durchsetzung der modernen kapitalistischen Produktionsweise gleichwohl von nicht minder großen Bedeutung als die Ausbildung einer entsprechenden Berufsethik waren. Ihm zufolge stellt nämlich die für die Genesis des modernen Kapitalismus so wichtige Entfaltung des Luxuskonsums in den repräsentativen aristokratischen und großbürgerlichen Kreisen eine Begleiterscheinung jenes Siegeszugs des "Illegimitätsprinzips in der Liebe" dar, welchen er ausgehend von der höfischen Liebe des Hochmittelalters über die "Mätressenwirtschaft" der frühen Neuzeit bis hin zum bürgerlichen Zeitalter beschreibt und hinsichtlich seiner Auswirkungen auf die allgemeine Prägung des Geschmacks, der Sitten und Bräuche, des Wandels der Moden und der Konsumgewohnheiten analysiert.

Die zweite entscheidende Modifikation und Erweiterung von Webers Protestantismusstudie, die er übrigens in seinen späteren religionssoziologischen Untersuchungen - und zwar insbesondere in den drei Fassungen der "Zwischenbetrachtung" - selbst berücksichtigt und produktiv weiterentwickelt hat, betrifft das Verhältnis der Askese zur Mystik als einem eigenständigen Frömmigkeitstypus und "Erlösungsweg", welcher im Rahmen einer weitergefaßten Rekonstruktion der Genealogie der kulturellen Moderne und der Prägung ihrer spezifischen ästhetisch-expressiven "Gefühlkultur" zunehmend gleichberechtigt an die Seite der von Weber beschriebenen asketischen Wurzeln der modernen Berufsethik trat. Zwar hatte auch Max Weber bereits in seiner Protestantismusstudie dem Idealtypus des asketischen Handelns den einer mystischen Gefühlkultur gegenübergestellt und die mystische Form des religiösen Erlebens als das "Erlebnis kat exogen" bezeichnet, in dieser Hinsicht jedoch eine scharfe Trennungslinie zwischen der reformierten Ethik einerseits, Luthertum und Pietismus andererseits gezogen. Denn während im Calvinismus alle bloßen Gefühle und Stimmungen als "trügerisch" anzusehen gewesen seien und insofern dem übergeordneten Ziel einer Überwindung des "status naturae" zugunsten einer systematischen Methode der "rationalen Lebensführung" zum Opfer fielen, stand im Luthertum gerade die gefühlsmäßige Seite der angestrebten "Gemeinschaft mit Gott" im Vordergrund, welche im Pietismus geradezu hysterischen Charakter annehmen konnte und zum einen die Entstehung von spezifisch "klösterlichen Gemeinschaftsorganisationen halb kommunistischen Charakters" begünstigte, zum anderen jedoch "ein minus an Antrieb zur Rationalisierung des innerweltlichen Handelns" bedeutete. Auch der Methodismus ist Weber zufolge insbesondere durch das Vorherrschen einer "emotionalen Religiosität" gekennzeichnet gewesen, welche schließlich eine eigentümliche Verbindung mit dem Puritanismus eingegangen sei.

Weber hat innerhalb seiner eigenen Protestantismusstudie jedoch keine weiteren Konsequenzen aus diesen Feststellungen gezogen und zum Zeitpunkt ihrer erstmaligen Niederschrift auch ihre Bedeutung für die moderne "Geschlechterfrage" nicht wahrgenommen. Erst in seinen späteren universalgeschichtlich orientierten religions-sozio-logischen Untersuchungen tritt nun auch das mystische Erlebnis gleichberechtigt neben das asketische Handeln, um im Rahmen einer formalen Typologie der verschiedenen religiösen Erlösungswege nun die prinzipiell möglichen Einstellungen zur

Welt zu kennzeichnen und eine Antwort auf die Frage zu geben, warum sich nur innerhalb der okzidentalen Kultur ein religiöser "Rationalismus" im Sinne einer auf innerweltlicher Askese beruhenden ethischen Reglementierung der praktischen Lebensführung herausgebildet hat. Demgegenüber wird die Renaissance des "mystischen Erlebens" innerhalb der kulturellen Moderne von Weber recht unvermittelt im Rahmen seiner Analyse der spezifischen "Sensationswerte" der Erotik des Intellektualismus thematisiert und als spezifisch "irrationales Erleben" dem Universalitätsanspruch einer religiösen Brüderlichkeitsethik gegenübergestellt.

Weber reagiert damit indirekt auf einen Diskussionszusammenhang, in dem der Versuch unternommen wurde, nicht nur dem asketischen Handeln, sondern auch dem mystischen Erleben eine konstitutive Bedeutung innerhalb einer differenzierteren Genealogie der modernen Kultur zuzusprechen, welche die neoromantischen Bestrebungen und die ästhetisch-erotische Kultur der Jahrhundertwende in einem neuen Licht erscheinen lassen. Bereits Wilhelm Dilthey hatte in seiner großen Schleiermacher-Biographie auf die Bedeutung der pietistischen Tradition in Deutschland hingewiesen und der durch Spener, Arnold, Francke und Zinzendorf repräsentierten religiösen Heterodoxie einen entscheidenden Einfluß hinsichtlich der Entstehung einer genuin säkularen "Gefühlskultur" zugesprochen. Schleiermachers Herkunft aus der Herrnhuter Brüdergemeinde erklärt ihm zufolge nämlich, warum innerhalb der von ihm geprägten spiritualistischen Theologie auch der erotischen Form der Liebe ein so hoher Stellenwert für eine zukünftige sittliche Reform des religiösen Lebens zugesprochen wurde. Dilthey konstatierte aber auch bereits den engen Zusammenhang zwischen dieser quasi-feminine Züge tragenden Form von Religiosität und der katholischen Mystik des Mittelalters, deren Rezeption innerhalb des deutschen Protestantismus vermittelt über die Romantik auch Eingang in verschiedene Bereiche der modernen Kultur gefunden habe.

Es ist der bleibende Verdienst von Ernst Troeltsch, diesen Einfluß der spezifisch protestantischen Mystik innerhalb der Geschichte des Christentums und der deutschen Geistes- und Kulturgeschichte ausführlich analysiert und ihren Niederschlag in Gestalt des Spiritualismus, eines sentimental-ästhetischen Individualismus und der modernen Sexual- und Familienethik untersucht zu haben. Troeltsch betont in seiner groß angelegten Studie über "Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (1912) dabei zum einen die Entstehung eines Intellektualismus eigener Art, welcher an die Stelle der konkreten Religion und ihrer Dogmatik tritt und sich schließlich als autonome und spekulative Religionsphilosophie gegenüber den spezifischen Organisationsformen der Kirche und Sekte zu behaupten vermag. Zum anderen ist Troeltsch gerade an einer Hervorhebung der genuin ästhetischen und erotischen Konnotationen interessiert, welche die moderne Bildungs- und Gefühlskultur mit der platonisch-christlichen Erscheinungsform der Mystik verbindet. Troeltsch sieht in diesem Zusammenhang die geistes- und kultur-geschicht-liche Bedeutung der Romantik darin, daß diese nicht nur den noch in den älteren Strömungen des protestantischen Spiritualismus vorherrschenden "dualistischen Gegensatz von Fleisch und Geist" aufgehoben hat, sondern auch den ästhetischen Einschlag des Neuplatonismus innerhalb der christlichen Mystik hervortreten ließ, den die altprotestantische und puritanische "Kirchenzucht" so gründlich beseitigt hatte und der in der modernen ästhetischen Kultur nun "in so viel differenzierterer Weise" erneuert worden ist.

Troeltsch weist aber zugleich darauf hin, daß der romantische Individualismus den Allgemeinheitsanspruch dieses neuplatonischen Bezugsrahmens prinzipiell sprengen mußte und an seine Stelle eine Ästhetik des ganz persönlichen Empfindens setzte, welche zugleich einem allgemeinem ästhetischen Relativismus und der Entwicklung einer mit diesem verbundenen, spezifisch modernen Weltanschauung Vorschub leistete. Die damit einhergehende Ablösung von einem kirchlich gebundenen Wahrheits- und Offenbarungsverständnis führte so schließlich dazu, daß innerhalb der romantischen Gefühlsreligiosität eine rein spiritualistische und religionsphilosophische Mystik an die Stelle des Dogmas trat und dabei mit einem "rationalen universalen Theismus" verschmolz, den Troeltsch als die heimliche Religion der Gebildeten charakterisiert hat. Eine eigentümlich

sozialethische Konsequenz der insbesondere von Schleiermacher und Novalis vertretenen romantischen Religion der Liebe sieht Troeltsch dagegen nur auf dem engeren Gebiet der Sexual- und Familienethik gegeben, während sie im Verhältnis zum Staat und zur Wirtschaft eine spezifische "Indifferenz" aufweise. Denn nur innerhalb des Bereichs des ethisch-religiösen und des erotischen Gefühlslebens gelang ihm zufolge eine Berührung und gegenseitige Durchdringung beider Sphären, welche sich sowohl gegen die traditionellen asketischen Bedenken hinwegzusetzen vermochte als auch in Konkurrenz und im Gegensatz zur konventionell rechtlichen, vermögenspolitischen und kirchlich-"legitimen" Auffassung der Ehe entwickelte.

Vor dem Hintergrund dieser komplexen geschichtlichen Rekonstruktion der Genealogie der spezifisch romantisch-modernen "Gefühlskultur" müssen Simmels und Webers spätere Ausführungen über den Individualismus der Liebe und den Status der Erotik des Intellektualismus innerhalb einer "entzauberten" Welt sowie Max Schelers Kritik an dieser ästhetisch-expressiven Liebesauffassung gesehen werden, welche letzterer vor dem Hintergrund eines weltanschaulich motivierten "renouveau catholique" vorgenommen hat. Alle drei Autoren bewegen sich dabei ähnlich wie Troeltsch selbst innerhalb eines theoretischen Bezugssystems, welches die enge "Verwandtschaft" zwischen dem mystischen Erlebnis - dem religiösen Erlebnis "kat exochen" - und der erotischen Sphäre deutlich werden läßt.

Weber zufolge stellt die moderne Form der Erotik ähnlich wie die Sphäre der Kunst die Möglichkeit einer innerweltlichen Erlösung vom Rationalen dar, deren spezifischen Sensationswerte vor dem Hintergrund des Siegeszuges des asketischen Protestantismus gesehen werden müssen. Diese Erotik des Intellektualismus kennzeichne dabei eine Form der geschlechtlichen Liebe, welche sich zum einen aus dem "organischen Kreislauf des bäuerlichen Lebens" herausgelöst und vermittels mannigfacher Entwicklungs- und Sublimierungsprozesse zugleich die Gestalt einer bewußt gepflegten und außeralltäglichen Sphäre angenommen hat. Sie erweist sich somit selbst einbezogen in den universellen Zusammenhang der Rationalisierung und Intellektualisierung einer Kultur, welche das "außeralltäglich" gewordene, speziell also das ehedem freie Geschlechtsleben als den noch einzig möglichen Zugang zum "irrationalsten und dabei realsten Lebenskern gegenüber den Mechanismen der Rationalisierung" und der "Veralltäglichung" aufgewertet hat. Indem die geschlechtliche Vereinigung so die Möglichkeit einer Gemeinschaft im Sinne einer vollständigen Selbsthingabe und Einswerdung der Liebenden suggeriert, welche zugleich symbolisch-sakramental gedeutet werden kann, offenbart sie aber gewisse "psychologische Verwandtschaftsbeziehungen" zu jener "echten" Sprengung der Individuation, welche die religiöse Mystik für sich selbst exklusiv in Anspruch genommen hatte. Aufgrund dieses Verhältnisses gegenseitiger psychologischer und physiologischer Vertretbarkeit zwischen dem mystischen und dem erotischen Erleben gerät aber diese "innerirdische Erlösungssensation" zugleich in einen schärfsten Gegensatz zu jeder konsequenten Brüderlichkeitsethik. Denn vom Standpunkt des religiösen Liebesuniversalismus erscheint gerade diese sublimierte Form der Erotik als ein Solipsismus, welcher aufgrund seiner Exklusivität und Inkommunikabilität die Möglichkeit eines "raffinierten, weil die menschlichste Hingabe vortäuschenden Genuß seiner selbst im anderen" gerade nicht ausschließt.

Simmel verdeutlicht die Eigenart der von Friedrich Schlegel und Schleiermacher vertretenen individualistischen Liebesauffassung ähnlich wie Troeltsch innerhalb eines Vergleichs mit dem platonischen Eros, um den spezifisch modernen Charakter der romantischen Liebe gegenüber dem antiken Vorbild abzugrenzen. Die im Rahmen dieser romantischen Liebesauffassung geforderte unmittelbare Einheit des Selbstbezugs und des Fremdbezugs, d.h. des Beisichseins im Anderssein (F. Schlegels "Oh herrliches Zugleich") droht ihm zufolge aber aus prinzipiellen Gründen aufgrund der Inkommensurabilität und Einzigartigkeit des zugrundegelegten Individualitätspostulats zu scheitern. Simmel weicht deshalb auf eine im erotischen Verhältnis der Geschlechter selbst angelegte asymmetrischen Struktur aus, um dennoch die Möglichkeit der Liebe wenigstens in Gestalt einer

vermittelten Einheit von "Eroberung" und "Hingabe" bzw. als die paradoxe Form eines "Haben von etwas, das man zugleich nicht hat", zu beschreiben. Ihm zufolge stellt sich nämlich für den Mann und die Frau das verschlungene Wechselverhältnis zwischen Aktivität und Passivität bzw. Handeln und Erleben in jeweils unterschiedlicher Weise dar. Da die geschlechtliche Hingabe der Frau nämlich durch einen "ganz personalen, intim-individuellen Charakter" gekennzeichnet sei, weil bei ihr das Gattungsmäßige und das Persönliche noch stärker zusammenfalle als beim Mann, komme ihr schließlich auch das Vorrecht der erotischen Entscheidung im Sinne des Gewährens und Versagens zu. Ihre Aktivität ist denn auch stärker mit ihrer Passivität verwachsen als bei dem sie umwerbenden Mann. Für den Mann nimmt die erotische Bewährung dagegen ähnlich wie im höfischen Roman die Form eines den Alltag sprengenden Abenteuers an, welche die "erobernde Kraft" mit einem "völligen Sich-Überlassen an die Gewalten und Chancen der Welt" und einem "Angewiesensein auf das Glück" verbindet. Jede Gegenliebe vonseiten der Frau erscheint ihm deshalb als ein "Geschenk", das eben nicht durch das eigene Handeln erzwungen oder gar "verdient" werden kann, sondern in "Analogie" mit dem "tieferen religiösen Verhältnis" allenfalls als Gnade erfahren wird.

Schellers Auseinandersetzung mit der modernen "Liebessemantik" schließt in vielen Punkten an Simmels und Webers Analysen an, wendet sich jedoch zugleich entschieden gegen die Vorstellung, daß der erotischen Liebe als einem "l'art pour l'art" in der Moderne ein mit der Kunst, Wissenschaft oder dem Recht vergleichbarer Status als autonomer Wertsphäre bzw. "übervitale Selbstwerte" zukomme. Wie Simmel und Weber kennzeichnet auch Scheler die erotische Liebe als eine spezifische Ausdruckshandlung, welcher jeder Form von Zweckhandlung diametral entgegengesetzt sei. Und wie Simmel und Weber kritisiert auch Scheler die Vorstellung bezüglich der Möglichkeit einer restlosen "idiopathischen Einfühlung" als eine "Erweiterung der Selbstsucht", welche konsequenterweise eine "gewaltige emotionale Aufhebung und Entmündigung des Nebenmenschen" beinhaltet und so gerade die vermeintliche Fremdliebe zu einem "Mittel autoerotischen Selbstgenusses" verkehrt. Gegenüber dem neuplatonisch-romantischen Modell einer "Läuterung der Seele", demzufolge die Liebe "nur um ihrer selbst willen als >pures Gefühl< da sein möchte und den biologischen Geschlechtsunterschied und seine automatischen Spannungen gleichsam nur klug benutzt, um für sich selber da zu sein und in den Seelen aufzuglänzen", macht Scheler jedoch eine unaufbebbare Distanz zwischen der Vitalsphäre und den rein geistigen Akten geltend, die es ihm zufolge gerade nicht erlaubt, den Eros auf die Höhe einer autonomen Wertsphäre zu erheben. Scheler unterscheidet deshalb auch die "leidenschaftliche Liebe" (amour passion) strikt von der romantischen Liebe, da letztere gerade keine gelungene Synthese von "Fleisch" und "Geist", sondern die abstrakte Sehnsucht und das "schwelgerische Sehnen" nach etwas Unbestimmten, Jenseitigen darstelle und mithin eine sublimierte Form der Fernliebe beinhalte, die im übrigen auch bereits das entscheidende Kriterium der "höfischen Liebe" (amour courtois) war: "Die romantische Geschlechtsliebe ... ist nur eine geistige nachträgliche Verarbeitung wechselnder Regungen des Triebes und einer (natürlich) ungezügelten libido, die, anstatt unmittelbar durch die echte Geschlechtsliebe auf einen Gegenstand konzentriert zu werden, erst durch geistige Aktivität, durch Verbindung mit Bildungs-, Kunst-, Erkenntnisbestrebungen, schöner Geselligkeit, hierhin und dorthin willkürlich gezogen und geführt werden."

Indem Scheler so das sinnliche Begehren strikt von jener Form des "Wertfühlers" unterscheidet, dessen spezifische Erkenntnisfunktion er im Anschluß an Blaise Pascals "ordre du coeur" als eine genuine Logik des Herzens kennzeichnet, macht er zugleich auf eine Eigentümlichkeit der höfischen und der romantischen Liebe bzw. des "romantischen Occasionalismus" (C. Schmitt) aufmerksam, welche in einem engen Zusammenhang mit der "modernen Geschlechterfrage" steht und die Simmel selbst in seinen Untersuchungen über die Geselligkeit und die Koketterie näher beschrieben hat. Auch Max Weber hatte innerhalb eines kurzen Überblicks über die Entwicklung der Erotik in der abendländischen Kultur auf den erotischen Charakter der neuzeitlichen Salonkultur und die ihr zugrundeliegende Überzeugung von der "Werte schaffenden Macht der intersexuellen Konversation" hingewiesen, "für welche die offene oder latente erotische Sensation und die agonale Bewährung des

Kavaliers vor der Dame unentbehrliches Anregungsmittel wurde". Simmel nimmt in diesem Zusammenhang das in Friedrich Schlegel's "Versuch einer Theorie des geselligen Betragens" (1799) entwickelte Modell einer reinen Form zweckfreier Interaktion auf, um seine enge Verwandtschaft mit einer von dem reproduktiven "Gattungszweck" verselbständigten Form des ästhetisch-expressiven Verhaltens zu beschreiben. 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 prädestiniert", 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". Als formreiner Fall bzw. soziologische Kunstform wird somit 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 die Eigenart der kulturellen Moderne mit dem erotischen Verhältnis der Geschlechter verbindet. Indem die Koketterie nämlich 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". Dieses Spiel mit der erotischen Entscheidung verleiht ihr zugleich jenes "Cachet des Vorläufigen, des Schwebens und Schwankens", das in ihrem Geltungsbereich den Charakter eines Endwertes erhält und sie wie die Sphäre der Kunst als eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck (Kant) bestimmt. Sie reflektiert dabei zum einen die kulturelle Eigenart der Frau als ein Noch-Nicht bzw. ein "uneingelöstes Versprechen, eine ungeborene Fülle dunkler Möglichkeiten", die Simmel ursprünglich zu der Frage nach den Voraussetzungen für die Entstehung 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. Mit dieser "spielenden, schwankenden, zu nichts engagierenden Form" wird sie schließlich auch zum Symbol und formreinen Fall einer Vielzahl menschlicher Verhaltensweisen, welche dem modernen "Stil des Lebens" als solche eigentümlich sind und in der erotischen Beziehung zwischen den Geschlechtern ihr normgebendes Beispiel finden: "Alle die Reize des gleichzeitigen Für und Gegen, des Vielleicht, des verlängerten Vorbehalts 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."

Simmel sieht die Eigenart der kulturellen Moderne insofern in einer grundlegenden Unbestimmtheit begründet, welche sich der Zuspitzung auf eine entscheidungsträchtige Situation im Sinne eines radikalen Entweder-Oder (Kierkegaard) gerade entzieht. Eine andere Frage ist jedoch, ob diese am Paradigma einer genuin ästhetischen und erotischen Kultur orientierte Zeitdiagnose nicht doch zu sehr auf eine bestimmte Erscheinungsform der europäischen Kultur vor dem 1. Weltkrieg verhaftet geblieben ist, welche durch den Kriegsausbruch bereits obsolet geworden ist. Es ist deshalb nicht zufällig, daß dieser bürgerliche "Kulturdiskurs" der Jahrhundertwende bereits zu Beginn der Weimarer Republik nun retrospektiv als ein an sein Ende gelangtes "Kulturzeitalter" im Sinne eines Zeitalters der Neutralisierungen und Entpolitisierungen (C. Schmitt) bewertet wurde, dessen "Kulturpessimismus" und "Romantizismus" nun als eine "Flucht ins Unpolitische" in Gestalt einer ethisch oder ästhetisch motivierten Weltablehnung erschien. Ernst Blochs utopischer Messianismus und Carl Schmitts "Dezisionismus" stellen insofern zwar zwei polar entgegengesetzte, gleichwohl logisch mögliche und im übrigen wirkungsgeschichtlich durchaus bedeutsame Versuche zu einer Überwindung dieses "entscheidungsunfähigen" ästhetisch-bürgerlichen Zeitalters der Jahrhundertwende dar. Die des öfteren gestellte Frage, warum dieser bürgerliche "Kulturdiskurs" nach dem 1. Weltkrieg so abrupt

abgebrochen worden sei und erst heute wieder unter "postmodernen" Vorzeichen "wiederentdeckt" worden ist und nun endlich wieder die ihm gebührende internationale Aufmerksamkeit gefunden hat, ließe sich zumindest aus dieser Perspektive gesehen dahingehend beantworten, daß dieser Kultur-Diskurs ohnedies nur eine ästhetische Scheinharmonisierung der krisenträchtigen Konflikte der wilhelminischen Epoche zu leisten vermochte und deshalb bereits in den zwanziger Jahren konsequenterweise auch eine "Wiederkehr des Verdrängten" akut werden ließ.

In: PRISMA. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel, Nr. 46 (1992), S. 44-50.

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