

ERSTES HAUPTSTÜCK

KULTURELLE UMBRÜCHE



Scherenschnitt von Adele Schopenhauer: Weibliches Dichten und Denken auf fragilen Füßen.

KAPITEL I

WEIBLICHE SELBSTREFLEXION UM 1800

»Der Luxus hat Trennungen verursacht, hat jeden Theil sein eigenes Ich deutlicher zu fühlen gelehrt.«
Emilie von Berlepsch (1791)

»Warum soll das Weib nicht *Ich* aussprechen können?«
Theodor Gottlieb von Hippel (1792)

»Wenn ich mit Antithesen spielen wollte, so würde ich zu behaupten wagen, daß hausmütterliche Tugenden vielmehr Wissenschaften und Künste, und Wissenschaften und Künste wiederum hausmütterliche Tugenden in sich schließen müssen; weil ein wahrhaft veredelter Verstand, das Herz unfehlbar mit veredelt, ob gleich ein wahrhaft edles Herz, einen veredelten Verstand zuweilen entbehrllich macht.«
C. B. (1798)

Im Jahre 1772 klagt Elisa von der Recke: »Großmama sagt: ›Weiber werden durch Lesen zum Narren, die Bücher sind nur für Männer gemacht!‹ – recht als hätten wir keine Seele, als wären die Weiber nur ein Stück Fleisch«.

1795 diagnostiziert Johann Gottlieb Fichte: »Ein gewisses Aufstreben der Weiber, eine Unzufriedenheit derselben mit ihrer politischen Lage gehört unter die Eigenheiten unseres Zeitalters. Dieser Hang ist von Schriftstellern schon benützt worden; die einen haben ihn begünstigt (Hippel), die anderen niedergedrückt, getadelt, persifliert. An einer gründlichen Untersuchung fehlt es. Ich glaube, es wäre darüber (. . .) ein höchst interessantes Buch zu schreiben«.

Zwischen 1770 und 1800, also etwa der Zeit, da die sechzehnjährige, bereits mit dem Kammerherrn Magnus Baron von der Recke verheiratete Elisa sich über die Borniertheit ihrer Großmutter empört, und der Wende zum 19. Jahrhundert, als der Philosoph Fichte eine Unzufriedenheit der

Weiber mit ihrer politischen Lage konstatiert und mit seiner *Grundlage des Naturrechts* (1796) auf prompte Abhilfe drängt, in diesen Jahrzehnten also kommt es auch in Deutschland zu einem tiefgreifenden Umbruch in den kulturellen Schemata, mit denen die jeweiligen Eigentümlichkeiten der Geschlechter geordnet werden. Vor allem im »glücklichen Mittelstande« scheinen alte Selbstverständlichkeiten des sozialen Umgangs sowie der kulturellen Idealbildungen von »Mann« und »Frau« auf dramatische Weise zu zerfallen. Während die Aufsplitterung des bürgerlichen Hausvaters in Berufsmensch, Staatsbürger, Ehemann und Familienoberhaupt von den allgemeinen Umbauten am Gesellschaftsmodell und am Menschenbild flankiert und vorangetrieben wurde, gestaltete sich die Ablösung vom traditionellen Muster der Hausmutter scheinbar unspektakulärer, sicherlich aber widerspruchsvoller. An die Stelle der obsolet gewordenen alten Tugenden des Hausvaters bzw. des ehrbewehrten Adligen rückten im Falle des männlichen Bürgers bekanntlich berufsethische Grundnormen, die in der neuen kulturellen Größe *des Menschen* eine gleichsam kanonische Form erhielten: Als selbstverantwortliches, durch Bildung, Berufspflicht und tätige Sorge am Gemeinwohl partizipierendes Individuum galt diese spezifisch *moderne* kulturelle Leitfigur, dieser spezifisch männliche Mensch als autonom handlungsfähiges, mit sich identisches Subjekt zugleich immer auch wie selbstverständlich als *alleiniger* Inhaber und Sachwalter des modernen Kanons von universalistischen Freiheits- und Gleichheitsrechten. Dieser epochale kulturelle Transformationsprozeß verlief nicht ohne Widersprüche und Gegenbewegungen. In der herrschenden Selbstinterpretation des männlichen Bürgertums dieses Zeitraums aber galt er überwiegend als irreversibel und vor allem als allein zukunftssträchtig.

Anders verlief die Entwicklung für die Frau. Bevor etwa ab 1800 mit einer zunehmend wissenschaftlich untermauerten Wiedererfindung der Naturkonstante zur Differenzbestimmung der Geschlechter weibliche Autonomisierungs- und Individuierungsanstrengungen weitgehend stillgestellt werden konnten, kam es in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einer interessanten und diffusen Phase des kulturellen Umbruchs, in dem vieles nebeneinander möglich war: konservative Apologien der guten alten Zeit, verbunden mit rückblickender Idealisierung der anspruchslos fleißigen Hausmutter ohne Zicken und Seelenmucken à la Justus Möser; eine eher der Adelskultur entlehnte Ästhetisierung der Frau und die Betonung der zivilisierenden Funktion des weiblichen Geschlechts¹⁰; eine systematisch

gleichgewichtige Stellung von Mann und Frau (die auf gleichberechtigte Individuierung wie auf bürgerliche Emanzipation der Frauen zielenden Gedanken und Forderungen) und schließlich die zahllosen Traktate über die zur idealen Komplementarität umgewerteten alten und neueren polar gesetzten Charakterzüge und Handlungsfelder.

In Frage steht zunächst, wie Frauen selbst diesen kulturellen Umbruch und ihre Rolle darin interpretiert haben. Damit soll zugleich das Spektrum kultureller Systematisierungen ausgelotet werden, das jede nicht-naive Theorie der kulturellen Moderne zu berücksichtigen hat, wenn sie den faktisch eingeschlagenen Kurs tatsächlich begreifen will.

1. ZWEISAME INDIVIDUIERUNG UND KULTURELLE AUTONOMIE

In dieser Zeit des Übergangs und dramatischer politischer Umwälzungen wurden auch die Umgangsformen der Geschlechter neu thematisiert: die Vermischung in öffentlicher Geselligkeit, das Zusammensein in Ehe und Familie ebenso wie der Stand der Unverheirateten. Außerhalb oder neben der Vergemeinschaftungsform »Ehe« entstanden die beiden problematischen Sozialfiguren: der Hagestolz und das alleinstehende Fräulein. Einstmals ziemlich problemlos im Familienverband oder in der Priester- bzw. Gelehrtenkultur aufgehoben, wurden diese allmählich zu negativ bewerteten Stereotypen. Weil andererseits die Frauen im Zugang zu den entscheidenden Machtquellen wie Geld und Bildung zunehmend benachteiligt wurden, vergrößerten sich die strukturellen Differenzen der Handlungsspielräume von Mann und Frau erheblich.¹¹

Das Institut der »modernen« Ehe nun wurde in dieser Zeit bisweilen auch von Frauen vergleichend geschildert – unter Verweis auf ein noch kaum vergangenes »Früher«, in dem eingeschränktere, aber auch einfachere und überschaubarere Regelungen galten – freilich ohne jegliche retrospektive Idealisierung. So schreibt beispielsweise Emilie von Berlepsch¹² 1791 in *Der Neue Teutsche Merkur*:

»In vergangenen Zeiten war vielleicht weniger Milde und Feinheit von Seiten des Mannes zum Glück der Ehe nothwendig. Die Weiber hatten einen eingeschränkten Zustand, und verlangten keinen bessern, weil sie den bessern nicht kannten. Nun aber, da allgemeine Verfeinerung und Ausbildung aller Ideen und Gefühle

jene Schranken zum Theil niederriß, und den Weibern höhere Bedürfnisse des Geistes und des Herzens gab: nun kann bloße Herrschaft und Uebergewicht der Stärke nicht mehr hinreichend seyn, die Ehen glücklich zu machen.«

»Ich sage jetzt, weil mit der Einfalt alter Sitten mancher stillschweigende Vertrag, manche zur Gewohnheit gewordene Tugend verlohren giengen. Der Luxus hat Trennungen verursacht, hat jeden Theil sein eigenes Ich deutlicher zu fühlen gelehrt. Die Frau ist nicht mehr bloß Haushälterin des Mannes und Gebährerin seiner Kinder; sie ist auch Erzieherin, ist Theilhaberin seiner oft sehr verwickelten Verhältnisse, und hat ihre eigene zuweilen nicht unwichtige Rolle im gesellschaftlichen Leben zu behaupten. Soll sie nun behutsam und selbständig handeln, so muß sie frey und eigenthümlich denken können, also nicht Maschine seyn, die nur vom Willen des Mannes abhängt.«³

Männliche Vorherrschaft, basierend auch auf physischer Überlegenheit, taugt danach nicht länger als innereheliches Regulierungsprinzip. Sehr im Widerstreit zu den meisten Philosophen und Pädagogen ihrer Zeit kritisiert die Autorin zudem die ausschließliche Ausrichtung weiblicher Fähigkeiten und Tugenden auf die Bedürfnisse der Männer. Ihrer Meinung nach läßt sich der »irreversiblen« Tatsache, daß es nun erstmals zwei getrennte Ichs sind, die sich in der Ehe zusammenschließen, nur durch zweifache »Selbständigkeit« Rechnung tragen, wobei es ihr allerdings offenkundig nicht um ökonomische Selbständigkeit zu tun ist. Sie propagiert Selbständigkeit im Fühlen und Urteilen und damit eine dezidierte Unabhängigkeit der Frau sowohl von der öffentlichen Meinung wie vom partikularen Willen des jeweiligen Ehemannes. Schon mit diesen Forderungen steht Emilie von Berlepsch 1791 freilich in krassem Gegensatz zu den populären Anschauungen dieser Krisenzeit, die – beeinflusst von christlicher Geschlechterethik und ergänzt durch rousseauistische Gedankengänge – die Ehefrau zum verschärften Gehorsam gegenüber dem Ehemann verpflichten und zum freiwilligen Spielball der öffentlichen Meinung erklären wollten. Die familiäre Einbindung der erstmals »Ich« zu sich sagenden Gattin erweist sich demzufolge als eines der untergründig dominierenden Krisenthemen dieser Zeit.

Emilie von Berlepsch bringt die zentrale und vorbildlose Problematik der »modernen« Ehe bereits erstaunlich präzise auf den Begriff: Wie können zwei individuierte Personen ohne einseitige Unterwerfung und ohne einseitigen Verzicht auf soziale und geistige Objektivierung in wechselseitiger Anerkennung ihrer Persönlichkeit im Bund der Ehe Zufriedenheit und Glück finden? Ist zweiseame Individuierung möglich? Und wie? Und, auf die weibliche Bestimmung bezogen: Wie läßt sich eine Art weibliche Öff-

fentlichkeit und autonome Kultur entwickeln, die unabhängig von männlichem Urteil Kriterien für Erfolg und Pflichterfüllung im »weiblichen Beruf« festlegen würden? Zur dazu erforderlichen inneren und geistigen Selbständigkeit der Frauen führt Emilie von Berlepsch aus:

»Sind auch die besten Männer vom allgemein verbreiteten Gift der Unbilligkeit gegen uns nicht ganz frey geblieben: wie nothwendig ist nicht ein Verwahrungsmittel, das, wo nicht das Uebel selbst ganz aufzuheben, doch ihm seinen verderblichen Einfluß zu benehmen vermag! Sanftmuth allein ist nicht hinreichend. (. . .)

Nur Ein Schild ist da, das die Seele decken und ihre zarten Empfindungskräfte vor Verletzung schützen kann; und dieses Schild heißt — Selbständigkeit. (. . .) Wir müssen allein stehen lernen! Wir müssen unsere Denkart, unsern Character in unsern eignen Augen so ehrwürdig machen, daß uns das Urtheil andrer in unserem geprüften und gerechten Urtheil über uns selbst nicht irre machen kann.

Der Grundsatz, daß nur um der Männer willen, nur ihnen zu gefallen, nur von ihnen geachtet, gepriesen, vorgezogen zu werden, die Weiber suchen müßten, liebenswürdige Eigenschaften, Talente und Kenntnisse zu erwerben; dieser von Müttern und Erzieherinnen zur Ungebühr gepredigte, und von den Männern selbst nur zu oft angepriesene Grundsatz, taugt, meiner Meynung nach, nur für den Orient. (. . .)

Aber wir, die ein besseres Schicksal und hellere Vernunftkenntniß beschützt, wir, die der Menschheit unentweihte Rechte — wenigstens in vielen Stücken — mit den Männern theilen und genießen: warum sollen wir nicht auch unsre innere, geistige Existenz selbständig und eigenthümlich erhalten? Haben die Männer nicht bey ihrer Ausbildung, bey ihren Unternehmungen und Entwürfen, einen von unserm Beyfall unabhängigen, durch Pflicht oder Neigung, Nothwendigkeit oder Nutzen bestimmten, und nach ihren mannigfaltigen Fähigkeiten und Bedürfnissen abgemessenen Lebenszweck? Warum sollten wir denn nicht auch, so gut als sie, bey unserm Thun und Denken, bey der Ausbildung unsres Geistes, der Verfeinerung unsres Gefühls, der Anwendung unsrer Talente, auf ein großes Ganze sehen? Und welche wichtige erhabene Zwecke sind es nicht, worauf uns Beruf und Bestimmung blicken heißt? — Beförderung des allgemeinen und einzelnen Wohls, sittliche Schönheit und Grazie, erhöhte Anmuth des geselligen Lebens, der große Vorzug eine Pflanzschule edler Menschheit unter unsrer Pflege aufschließen zu sehen, und dadurch Wohlthäterinnen künftiger Zeiten zu werden!¹⁴

Die meisten Theoretiker der Ehe ihrer Zeit hätten bereits ein solches wie immer zaghaftes Plädoyer für weibliche Autonomie als Anmaßung zurückgewiesen. Gerade in der Ehe schien Friede weiterhin nur durch Hierarchie garantiert. Gleichwohl werden in dieser kurzen Übergangsphase offenbar durchaus andere Lösungen des prekären innerehelichen Machtverhältnisses diskutiert, die sich fürderhin nicht mehr einfach aus dem argumentativen Geschlechterverkehr wegdenken lassen.

Daß es Emilie von Berlepsch nicht nur um eine Überhöhung und Aufwertung weiblicher Ehepflichten ging, sondern um eine Art kultureller Autonomie, zeigt auch ein anderer Text. Im vierten Band von *Caledonia* (1802), der voluminösen Beschreibung einer Reise nach Schottland, schreibt sie zum Thema »Roman« folgendes:

»Wie das gesellschaftliche Wesen nun einmahl ist, müssen die Weiber Romane lesen, davon bin ich überzeugt, was auch, dem Moral-Schlendrian zu Ehren, darüber — in den Wind gepredigt wird. (...) Da es nun hauptsächlich das weibliche Geschlecht ist, welches Romane liest und lesen muß, so dünkt es mich für die Sittlichkeit günstig, wenn es, wie in Brittannien, weibliche Federn sind, die ein so unentbehrliches Product verarbeiten, und ich wünschte, daß auch in Deutschland Frauen von Stande, Erziehung und gutem Ton ihre Talente so anwenden möchten.

Ich wünsche deshalb sehr (. . .), daß die Männer, da sie den weiblichen Geschmack nicht von Grunde aus bilden wollen oder können, ihn seinen eigenen Gang gehen ließen, der, von unverdorbenem Gefühl geleitet, so schlimm nicht ist; und daß sie ihn nicht irre machten, durch ihr Geschrei von sentimentalem Gift, Tugendleierey, Eintunken der Feder in Wasser, und was dergleichen tröstliche und ermunternde Aeußerungen über weibliche Schriftstellerey noch mehr seyn mögen. Es ist mit allen diesen Beschuldigungen nicht so arg, als die Herren, die oft das so hart Verdammte nicht gelesen haben, sich und der Welt vorstellen möchten.«¹⁵

Emilie von Berlepsch geht es hier noch um den Aufbau einer mehr oder weniger autonomen weiblichen Kultur — ein Unterfangen, das durch den kognitiven und faktischen Ausschluß der Frauen aus der Gestaltung der »hohen« bürgerlichen Kultur in der Folgezeit zunehmend obsolet werden sollte.

2. DER INTELLEKTUALISMUS REIN ALS SOLCHER

Ein weiterer zentraler Punkt in der Problematisierung der Geschlechterordnung während dieser Übergangszeit war der Stand der Unverheirateten. Die Hagestolze gerieten ins Kreuzfeuer öffentlicher Diskussion. Sie waren ja nicht länger nachgeborene Söhne aus Adel oder Bauernschaft, die von ihren Familien und von der Gesellschaft zum Eheverzicht mehr oder weniger gezwungen wurden oder expliziten Heiratsverboten unterlagen. Ein rechter Hagestolz war nicht ledig wider Willen, sondern aus freien Stücken. Unter Ärzten wurde in dieser Zeit lebhaft erörtert, ob etwa Gelehrte überhaupt ehetauglich seien, ob von Junggesellen eine Extrasteuer zu erheben wäre

usw.¹⁶ Immer aber blieben gerade den Hagestolzen über eine intensive Berufs- oder Gelehrtentätigkeit die Chancen zur individuellen Entfaltung und sozialen Anerkennung erhalten.

Dagegen war die Lage der ledig gebliebenen Frau in mehrfacher Hinsicht problematischer. Das Drama der alleinstehenden Frau, das bis ins 20. Jahrhundert hinein wenig von seiner sozialen Tragik verlieren sollte, wurde in dieser Übergangszeit auf neue Art virulent. Kaum jemand hat das neue Schicksal der jeglichen Lebenszwecks beraubten »leeren« Frau plastischer und klüger beschrieben als jene unbekannte Pariserin, die sich Henriette nannte und sich im Jahre 1764 erstmals an Rousseau gewandt hat.¹⁷ Aus ihrem Briefwechsel mit Rousseau lassen sich weitere anschlussfähige Deutungsgestalten zur Neubestimmung der Geschlechter auflesen, die in der Folgezeit mit wechselnden Besetzungen zunehmend redundant durchgespielt wurden. Schließlich – und fast wider Willen – gelang es dieser, wie sie selbst schreibt, »nicht mehr ganz jungen und auch nicht sehr hübschen« Unbekannten, den weltberühmten Rousseau und seine Geschlechtertheorie in erhebliche Begründungskalamitäten zu treiben.

Ihre Äußerungen wie auch die Mißverständnisse und Verständnislosigkeiten des Weiblichkeitstheoretikers Rousseau haben durchaus exemplarischen Charakter. Die Fähigkeit der Autorin zur Introspektion, ihr Drang zum Bekenntnis, ihre Selbstzweifel und auch ihre Verehrung Rousseaus mögen ausgeprägter, exaltierter gewesen sein als bei anderen Frauen ihrer Zeit. Aber derartige Regungen dürften keinesfalls einzigartig gewesen sein. Der Absicht nach dürfte Henriette mit vielen übereingestimmt haben, die sich nicht öffentlich äußerten, von denen keine Spuren geblieben sind. In jener Zeit der großen Epochenschwelle, in der gerade auch in Deutschland die weibliche Gelehrsamkeit vorwiegend mit Hohn und Spott bedacht wurde¹⁸, haben sicherlich auch hierzulande zahlreiche Frauen dieselben Fragen gestellt wie jene unbekannte Pariserin: Kann eine Frau auch außerhalb der Ehe ein sinnerfülltes und glückliches Leben führen? Gibt es jenseits der biologisch-sozialen Funktion von Ehe und Mutterschaft eine eigenständige weibliche Form der Selbstgewißheit? Gibt es ein weibliches Glück durch intellektuelle Betätigung? Und wenn ja, wie? Am 26. März 1764 schreibt Henriette an Rousseau:

»Mein Herr,

da ich nicht die Ehre habe, Ihnen bekannt zu sein, wird es Ihnen ohne Zweifel sonderbar erscheinen, daß ich es unternehme, Ihnen zu schreiben; vielleicht werde ich

Ihnen sogar lächerlich erscheinen, wenn Sie aus den ersten Worten den Grund meines Schreibens ersehen. Aber warum sollte ich das fürchten? Sie kennen das menschliche Herz zu gut, um nicht alle Regungen zu kennen, durch die es beunruhigt werden kann. Das meinige verlangt nach einer vollkommenen Öffnung; nur Ihnen gegenüber, mein Herr, kann dies mit Nutzen geschehen, denn nur zu Ihnen habe ich dieses Vertrauen, weil Sie der einzige sind, dessen Art zu denken mir gefällt, mir zusagt, mich erleuchtet und überzeugt. (. . .)

Da ich überdies, mein Herr, in Ihren Werken einen Stein des Anstoßes gefunden habe, wodurch die Art des Glückes, auf das ich es abgesehen hatte, in Frage gestellt wurde, habe ich noch einen Grund, Ihren Rat zu wünschen. Wer kann besser als Sie selbst Ihre Gedanken erweitern oder einschränken, um ihnen je nach den verschiedenen Umständen, eine richtige Anwendung zu geben?

Ich zittere, mein Herr, Ihnen die Stelle im *Emile* anzuzeigen, die diese Unruhe in meinen Vorstellungen veranlaßt hat. Ich fürchte, Sie werden mich gleich für eine jener Lächerlichen halten, die Sie mit soviel Recht verdammen. Es ist die Stelle, an der Sie von den gelehrten Frauen sprechen. Sie sagen Dinge über sie, die wahr, allzu wahr sind, als daß sie mich nicht bekümmert hätten.« (S. 8 f.)

Es handelt sich um die Passage im fünften Buch des *Emile*, wo Rousseau die Voraussetzungen einer glücklichen Ehe erörtert. Eine der wichtigsten Voraussetzungen sei es, eine zwar gebildete, aber keinesfalls eine gelehrte, schöngestige Frau zu heiraten. Denn: »Ein Schöngestiger ist eine Geißel für ihren Mann, ihre Kinder, ihre Freunde, ihre Diener, für alle Welt. Von der Höhe ihres Genies aus verachtet sie alle ihre fraulichen Pflichten und denkt nur daran, ein Mann nach der Art des Fräulein de Lenclos zu werden. Draußen wirkt sie stets lächerlich und wird zu Recht kritisiert, denn die Kritik kann nicht ausbleiben, sobald man seinen Stand verläßt und einen annehmen möchte, für den man nicht geschaffen ist«. Meistens stünden hinter solchen Dramen ohnehin Männer, die ihnen das Gepränge von Gelehrsamkeit und Talent verliehen, um damit in der Öffentlichkeit zu glänzen. Gerade diejenigen aber, die wirklich Talent hätten, sollten dieses keinesfalls zur Schau stellen. »Ihre Würde besteht darin, unbekannt zu bleiben; ihr Ruhm liegt in der Achtung ihres Gatten; ihre Freuden bestehen im Glück ihrer Familie.«¹⁹

Im Anschluß an diese in den folgenden Jahrzehnten vor allem in Deutschland ständig zitierte Stelle versucht nun Henriette äußerst eloquent, für sich zunächst eine Art Sonderrückstellung entgegen der allgemeinen Bestimmungen des Gattungsauftrages der Weiber zu erstreiten und Rousseau zu überreden, ihr ein sehr spezielles Recht auf Gelehrsamkeit zu verleihen. Kaum überschaubar geht es also auch um das Problem der »Ausnahme-

weiber«, die in den kulturellen Redefinitionen der Geschlechtsrollen in der Moderne eine breite Bahn ziehen werden.

Henriette erzählt dem Philosophen ihre Geschichte, enthüllt ihm ihren Charakter, ohne – wie sie versichert – irgend etwas zu verbergen, das ihre Eigenliebe kränken könnte. Sie schildert ihm ihre Lage, wie sie mit dem Verlust ihrer Eltern und vor allem ihres Vermögens die Aussicht auf Ehe und Mutterschaft verloren habe, zuerst verzweifelte, dann aber den Entschluß faßte, sich den Studien zu widmen.

»Ich beschloß also, meinen Kopf, soviel ich nur vermochte danach zu bilden, wie ich mir den eines redlichen Mannes vorstellte, seinen Geschmack, seine Tätigkeit, seine Art zu denken und sich in der Gesellschaft zu bewegen, anzunehmen und mich von allem Elend der Frauen frei zu machen, vor allem von jener Haltung, mit der man den Eindruck erweckt, gefallen zu wollen.« (S. 12 f.)

Zwei oder drei Jahre lang widmete sie sich dem Studium, häufig unterbrochen von Krankheiten und Unglücksfällen, die wiederholt ihren sehr besonderen Bildungsplan durchkreuzten. Aber das Verlangen nach Glück und Selbsterkenntnis ließ sie immer wieder auf dem einmal eingeschlagenen Pfad fortschreiten. So versichert sie Rousseau, daß nur Erfahrung, Nachdenken und die Entwicklung der Ideen ihre Geistesart zu wandeln vermochten. Allein dadurch habe sie einen freien Zustand erreicht, welcher der von Emilie von Berlepsch beschriebenen weiblichen Selbständigkeit auffallend ähnelt. Sie schreibt:

»Die Gegenstände meines Stolzes und meiner Eigenliebe sind heute andere, ich bin weniger abhängig von den Vorurteilen und der allgemeinen Meinung, aber ich halte dafür mehr an der bestimmten Meinung derer fest, die ich achte. Ich bedaure nicht mehr, unverheiratet zu sein, denn die Kenntnis der Sitten dieses Jahrhunderts läßt mich nicht mehr das Glück sehen, das ich in ihm für möglich hielt. Nur mein Stolz hätte weniger gelitten, doch habe ich immer mehr das Glück des Herzens als das der Eitelkeit gesucht.« (S. 15)

Durch diese Bemerkungen sucht die Autorin den Adressaten des Briefes natürlich auch von der Beständigkeit ihres Charakters zu überzeugen. Nicht aus Wankelmüt oder Eitelkeit, nicht um nach gesellschaftlichem Glanz zu haschen, richte sie ihren Geist auf abstrakte Gegenstände, sondern um das traurige Herz einzuschläfern. Und – einen mehr als wahrscheinlichen Einwand Rousseaus vorwegnehmend – fährt sie fort:

»Vielleicht werden Sie, mein Herr, mir sagen, daß die gewöhnlichen Arbeiten meines Geschlechts genügen sollten, mich zu beschäftigen und vor der Langeweile

zu bewahren, doch abgesehen davon, daß ich weniger der Langeweile als dem seelischen Unbehagen Abhilfe schaffen will, kann ich diese Arbeit, die bloß meine Finger beschäftigt, nur dann lieben, wenn ich in einem geselligen Kreise bin, der mich davon entbindet, zu reden. Alleine mag ich meine Nadel hin und her wenden, wie ich will, es geschieht dies doch nur mechanisch und ohne daß die Aufmerksamkeit irgend dabei wäre. (. . .)

Ich muß mich also betäuben, ich muß also an die Stelle der Pflichten, die zu erfüllen mein Stand mir nicht erlaubt, etwas anderes setzen, das stark genug ist, um nicht zu fühlen, daß er mir nichts vorschreibt. Etwas zu studieren, das meine Neugierde weckte, könnte meine Aufmerksamkeit fesseln, alle meine Gedanken auf sich ziehen und ganz allmählich die Ruhe meines Herzens wieder herstellen.« (S. 17 f.)

Also: Nur eine intellektuelle Betätigung, eine interessante geistige Berufung, die zwar notwendigerweise eine »privatisierende« bleiben müßte, da sie ja nicht in eine berufsförmige Tätigkeit münden konnte, hätte ihr Befriedigung bringen und Lebenssinn garantieren mögen. Den sogenannten weiblichen Arbeiten an sich kann Henriette jedenfalls keinen Sinn und kein Interesse abgewinnen. Derartige Tätigkeiten bleiben für sie vielmehr auf andere Zwecke und Interessen angewiesen. Sind sie nicht »Liebesdienst«, so erscheinen sie ihr als nur mäßig befriedigende Tätigkeiten, als bloße Beschäftigungstherapie.

In den nun folgenden Abschnitten – den für die Nachgeborenen wohl anrührendsten, wenn auch für unsere Absichten nicht zentralen Passagen des Briefwechsels – erläutert Henriette, daß sie ihr Schicksal nicht bewußt gewählt habe, da es ihr von den gesellschaftlichen Vorurteilen ihres Jahrhunderts aufgedrängt worden sei. Ganz im Gegensatz etwa zum Typus des männlichen Hagestolzes, der um seines Komforts oder seiner Bücher willen auf die Ehe verzichtet, der typischerweise »das Werk« nicht durch »das Weib« gefährden mag (ein, wie wir wissen, durchgängiger Topos in der idealtypischen Biographie des modernen Intellektuellen²⁰), wurde Henriette dagegen durch äußere nicht gewählte und nicht zu verantwortende Umstände zum Verzicht auf die Ehe genötigt und damit zur Paria gestempelt. Diese Ausgangssituation kränkte ihre Eigenliebe, verletzte ihren Stolz, brachte sie aber auch dazu, über ihre Lage und die der Frauen allgemein nachzudenken. Im Verlauf dieser hürdenreichen Selbstwerdung schlichen sich bei ihr schließlich Zweifel an der kulturell propagierten Selbstverständlichkeit einer Verknüpfung von Ehestand und weiblicher Glückserfahrung ein (»Ich bedaure nicht mehr, unverheiratet zu sein . . .«), ohne daß sie frei-

lich darüber die »natürliche Ordnung« der ehedemigen Geschlechter-Komplementarität insgesamt in Frage stellen mochte. Auf ihre intellektuellen Neugierden, ihre Studien bezogen, schreibt sie weiter:

»Diese Beschäftigung, das ist wahr, liegt weder in der natürlichen Ordnung, noch ist sie an ihrem Platz; das liegt aber daran, daß ich es selbst nicht bin, und das ist nicht meine Schuld; nicht ich habe diese Ordnung verlassen wollen, in der ich aus natürlicher Neigung und meinem Charakter nach geblieben wäre. Da ich mich daraus verwiesen fand durch die Wirkungen und notwendigen Folgen der Gebräuche und Vorurteile dieses Jahrhunderts, warum sollte ich da dem Schicksal beispringen, mich noch unglücklicher zu machen, indem ich mich darauf versteifte, ihm zu Trotz dort bleiben zu wollen? Da die Gesellschaft mich für sich ausgelöscht und zu etwas Unbrauchbarem gemacht hat, das nirgends paßt und sich nirgends einfügt, warum sollte ich hartnäckig irgendwohin gehören wollen? Warum sollte ich sie nicht auch für mich auslöschen, wenigstens in ihren Urteilen über mich? Sie vermag nichts für mein Glück, warum sollte ich mich zum Sklaven ihrer Meinungen machen? In meiner Vereinsamung habe ich kein Geschlecht mehr, ich bin nur ein denkendes und leidendes Wesen, das am Rande einer Gesellschaft ausharrt, in der man ihm keinen Platz gegeben hat, so wie ein Stein, den man nicht eingebaut hat, neben dem Gebäude liegen bleibt, dessen Teil er nicht werden konnte. Er ist weder Eckstein noch Stütze, man hat nichts aus ihm gemacht, er ist bloß ein Stein, den man beiseite räumt, damit er die Vorübergehenden nicht behindert.

Aufgrund des Gefühls, das ich im Unterschied zu jenem Stein noch habe, räume ich mich selbst beiseite, um nicht den Stoß der Vorübergehenden zu empfangen, und ich wähle nicht den Platz, der am besten zu jener Anordnung paßt, mit der mich nichts mehr verbindet, sondern den, an dem es mir am wenigsten schlecht ergeht. Mit einem Wort, mir scheint, da ich nicht mehr für die anderen sein kann und nur noch für mich selbst dazusein habe, brauche ich nur noch mich selbst zu befragen, meine Neigungen, mein eigenes Glück. Nun fordert mein eigenes Glück, daß etwas mich hält; müde eines für die anderen nutzlosen Daseins und mir selbst zur Last, niemandem und keinem Stand mehr verpflichtet, ohne bestimmte Pflichten, die ich zu erfüllen hätte, und ohne für irgendjemandes Glück, wer es auch sein mag, sorgen zu müssen, wer könnte da meine Tätigkeit beleben und ihr Interesse und Leben geben?

Ich lebe dahin, ohne ein bestimmtes Ziel zu haben, ohne zu begreifen, erfüllt von Abscheu, Trübsinn und dem schrecklichen Gefühl der Leere meiner Tage; nichts gefällt mir, nichts rührt mich an, alles um mich her stirbt ab, und ich selbst sterbe: Um zu leben, muß man handeln, und handeln aus irgendeinem Interesse.« (S. 19 f.)

Um ein individuell zurechenbares Leben zu führen, müssen wir handeln können. Das klingt fast luhmannesk.²¹ Henriette dagegen sieht sich von der Gesellschaft zu einem singulären Dasein verurteilt, das von einer großen Handlungshemmung geprägt ist. Nicht bereit, dieses Geschick ein-

fach hinzunehmen, versucht sie, es sich geistig handelnd zu eigen zu machen. Henriette möchte ihren Außenseiterstatus nicht länger passiv erdulden, sondern offensiv wenden und – in einer sozialen Nische – aktiv umgestalten. Daß sie die Ursache ihrer leidvollen Singularität in gesellschaftlichen Umständen vermutet, wird ihr Rousseau prompt zum Vorwurf machen: »Sie suchen die Ursache Ihres Unglücks in Ihrer Lage, während es Ihr eigenes Werk ist«.

Rousseaus Antwortbrief vom 7. Mai 1764 beginnt mit der Verdächtigung, daß sie nicht die sei, für die sie sich ausbebe. Rousseau vermutet in der anonymen Schreiberin eine ihm bekannte gelehrte Dame aus Neuchâtel, die ihn auf die Probe stellen wolle, ob er es wohl wagen würde, einer Frau, die so denkt und schreibt wie Henriette, zu sagen, sie solle nicht mehr denken und nicht mehr schreiben. Rousseau versucht nun keineswegs, Henriette ein Zurück zum »Naturzustand« weiblicher geistiger anspruchslosigkeit zu empfehlen. Er schreibt vielmehr:

»Es kann nicht mehr darum gehen, Sie aufs Nähen und Sticken einzuschränken. Henriette, man legt seinen Kopf nicht ab wie seinen Hut und man kann ebensowenig zur Einfalt wie zur Kindheit zurückkehren; der Geist, der einmal in Wallung geraten ist, bleibt es immer, und wer einmal gedacht hat, denkt sein ganzes Leben. Dies ist das größte Elend des Reflexionszustandes: je mehr man sein Elend fühlt, um so mehr vergrößert man es, und alle unsere Anstrengungen, aus ihm herauszukommen, lassen uns tiefer in ihm versinken.« (S. 24 f.)

Henriettes Zustand lasse sich nicht mehr verändern, es gehe nur noch um die Suche nach einem lindernden Mittel sowie um die Erforschung der Ursachen ihrer unglücklichen Gemütsverfassung. Daran aber sei sie vor allem selbst schuld, insbesondere aufgrund ihres Bedürfnisses, sich zur Schau zu stellen. Diesen Vorwurf wird Rousseau im nächsten Brief teilweise zurücknehmen: er sei eben an eine andere gelehrte Frau gerichtet gewesen, deren Gefallsucht, Oberflächlichkeit und Härte des Charakters er zu kennen glaubte. Der mehrere Seiten lange Brief mündet in den knappen Rat: »Folgen Sie der literarischen Laufbahn, Sie haben keine andere Wahl.« Vorher aber weist er Henriette nachdrücklich darauf hin, daß weder ein Schielen nach öffentlicher Anerkennung noch eine Überschreitung der Grenzen der natürlichen Geschlechterbestimmung jemals das persönliche Glück würden befördern können. Rousseau schreibt:

»Das ist noch viel schlimmer bei einer Frau, die, wenn sie sich zum Manne machen will, erst einmal ihr ganzes Geschlecht gegen sich aufbringt, und von dem uns-

rigen nie ernst genommen wird, so daß ihr Stolz oft ebenso stark von den Ehren verletzt wird, die man ihr erweist, wie von denen, die man ihr vorenthält. Sie erhält nie genau das, was sie will, weil sie widersprüchliche Dinge will, und da sie auf die Rechte des einen Geschlechts Anspruch macht, ohne auf die des anderen verzichten zu wollen, so besitzt sie keines ganz.« (S. 25 f.)

Darauf antwortet Henriette:

»Ich versuche nun nicht mehr, ein Mann zu sein: es scheint mir gleich, ob Mann oder Frau ist, wenn man nur glücklich ist. Ich habe mich nur als isoliertes Wesen betrachtet: als ich mich von meiner ersten Bestimmung, die die Natur mir gegeben hatte, entfernt sah, glaubte ich, eine vollkommene Abstraktion von beiden Geschlechtern bekunden zu dürfen, da ich die Aufgabe von keinem von beiden zu erfüllen hatte. Hier bin ich, ich existiere, ich weiß nicht warum, aber schließlich bin ich, und die Gesellschaft, die aus mir nichts gemacht hat und mich mir selbst überläßt, muß mir auch das Recht lassen, über mich so zu verfügen wie es mir zugute kommen wird, und auf meine Weise zu existieren, da ich nicht für sie existiere. Ich darf mir also das am wenigsten schmerzliche Dasein wählen, und ohne mich darum zu kümmern, ob es Männer oder Frauen sind, welche Tugenden und welche Tätigkeiten sie sich jeweils zugeteilt haben, versuche ich überhaupt soviel Tugend zu erwerben, wie ich vermag, ich wähle die Beschäftigungen, die dem Wohlbefinden, das ich mir schaffen möchte, am ehesten entsprechen können.« (S. 34)

Warum sollte Henriette, für die es kein konformes Leben zu geben schien, sich dem Konformismus verschreiben? Wozu sollte sie, auf die keine der vorgegebenen Frauenrollen paßte, sich dem geschlechtsspezifischen Tugendkanon unterwerfen? Warum sollte es ihr, die am Rande der sozialen Geschlechtlichkeit existierte, verboten sein, als Grenzgängerin einer kulturellen Geschlechtlichkeit zu leben? »Weder Tochter, noch Mutter, noch Gattin, habe ich keine ausdrücklichen Pflichten, die meine Handlungen bestimmen, keine Interessen, die mich beleben und mir ein Ziel setzen.« (S. 24) Da ihr weder Natur noch Gesellschaft ein ihr gemäßes Ziel setzen, muß sie es selbst tun. Weder männliche Berufstätigkeit noch Dienst am Gemeinwohl sind ihr als Zwecksetzungen möglich. Erstere ist Frauen verschlossen (Henriette erwägt sie daher gar nicht); die zweite Lösung setzt finanzielle Mittel voraus, über die sie nicht verfügt. Im Einklang mit dem Zeitgeist sieht Henriette die Frau zuallererst in ihrer Beziehung zu anderen. In der zeitgenössischen Wahrnehmung beginnt der Mann sich bereits weitgehend aus den »persönlichen« Bezügen zu lösen und als Individuum im Geflecht abstrakter und funktionaler Verpflichtungen zu etablieren; die Rollen als Sohn, Gatte, Vater beginnen für ihn sekundär zu werden. Um so heftiger wird der traditionelle Primat der familiär-sozialen Zugehörigkeit

der Frau zugewiesen. Weder Tochter, noch Mutter, noch Gattin – diese Abweichung Henriettes ist ein historisch recht genau situierbarer Fall, den sie selbst offensiv für Individuierung und Innovation zu nutzen trachtet, allerdings privatisierend, ohne »Beruf«. Doch stets bleibt ihr schmerzlich bewußt, daß das Mittel der Gelehrsamkeit insofern *auch* Kompensation bedeutet, daß ihm *auch* Ersatzfunktion zukommt: Ersatz für ein Leben, das zu leben ihr verwehrt ist. Dennoch will sie, eine Frau, von der »Lebenskraft der Wissenschaften« (Jules Michelet) kosten. Weil die theoretische Neugierde in ihr jene Sogwirkung zu entfalten begonnen hat, die eine »Wiederkehr des Verdrängten« zu verhindern verspricht, wählt sie ihren Sonderweg im vollen Bewußtsein der Notwendigkeit der Verdrängung selber.

In seinem zweiten Brief, schwankend zwischen Sympathie und Ablehnung, zwischen Faszination und Verständnislosigkeit, empfiehlt Rousseau Henriette die Einsamkeit und die Eigenliebe als Heilmittel, also eine *auch* für den männlichen Intellektuellen damals neuartige Form geistig-sozialer Autarkie. Zur »Selbstreferenz« als Heilmittel schreibt Rousseau:

»Ich kann Ihnen nicht genug wiederholen, daß ich von keinem Glück und keiner Ruhe weiß, die man in der Entfernung von sich selbst finden könnte, im Gegenteil, von Tag zu Tag spüre ich mehr, daß man auf Erden nur in dem Maße glücklich sein kann, wie man sich von den Dingen entfernt und sich selbst näher kommt. Wenn es ein Gefühl gibt, das köstlicher ist als die Selbstachtung, wenn es eine lebenswertere Beschäftigung gibt, als dieses Gefühl zu vermehren, dann mag ich Unrecht haben. Aber so denke ich: urteilen Sie danach, ob es mir möglich ist, Zugang zu Ihren Ansichten zu finden oder sogar Ihren Zustand zu begreifen.« (S. 40)

Diese übergeschlechtlich dargestellte »romantische« Lebensmaxime der Wendung nach innen setzt natürlich im Falle Rousseaus die Chance von öffentlichen Berufsbiographien als möglichen lebensgeschichtlichen Planungshorizont voraus. Dagegen richtet sich die männliche Wendung nach innen. Für eine solche Wahlhandlung gibt es auf der Frauenseite offenkundig nur ein halbherziges Komplement. Die weibliche Wendung auf sich selbst wäre ohne öffentliche Alternative, daher eine Neigung zum »unglücklichen Bewußtsein« beinahe vorprogrammiert. In geschickter Manier bringt Henriette ihre Bedenken gegen Rousseaus Einladung zur Wendung nach innen in die folgende Form:

»Je mehr ich darüber nachdenke, um so weniger begreife ich, wie es ein wirkliches Glück sein kann, sich in sich abzuschließen. Mir scheint, daß dies ein Zustand wider die Natur und folglich schmerzlich und mühselig ist: Man kann diesen Ent-

schluß fassen in der Furcht, es schlechter zu treffen, aber auch das geringere Übel bleibt ein Übel, und so sehr man schließlich daran Gefallen finden mag, so ist man doch nicht geschaffen, um von seiner eigenen Substanz zu leben; die Seele mag sich in sich zurückziehen und sich darin glücklich schätzen, so spürt sie doch, daß ihr mangelt, wonach sie verlangt.

Ich weiß sehr wohl, daß es oft einen Reiz hat, allein zu sein und allein zu denken, doch dieser Reiz wandelt sich schnell in Traurigkeit, wenn man unglücklicherweise daran zu denken beginnt, daß man immer nur allein wird denken können. Man darf dies also keinesfalls bemerken, und im Grunde des Herzens muß die Hoffnung sein, daß man eines Tages mit einem anderen denken wird.

Daß man sich mit sich und in seiner eigenen Gesellschaft wohlbefinde, kann, glaube ich, nur bedeuten, daß man nicht allein ist, daß man mit einem anderen Selbst, so als wäre man doppelt, zusammen ist und zwei Existenzen hat. Es kann also nichts anderes bedeuten, als daß man, wenn nicht frei von Gewissensbissen und ohne Vorwurf gegen sich selbst, zufrieden mit der Rechenschaft ist, welche man sich von seinen Absichten, seinen Meinungen, seinen Regungen gibt, kurz, wenn man sich Beifall gibt und sich achtet: dies ist notwendig zum Glück und ohne es kann es kein wahres Glück geben.

Doch diese Selbstachtung soll allein das Glück ausmachen, ein Glück, das groß genug ist, um uns gegen den Mangel an Gegenständen unseres Verlangens und unserer Neigungen gleichgültig zu machen? Damit dies möglich wäre, müßte sie dadurch zerstört werden. Kann jene Selbstachtung auch den Regungen des Herzens genüge tun? Kann man sich mit ihr selbst genügen und alles für sich selbst sein? Das Herz ist mitteilksam, es liebt, sich zu erweitern, und wie kann es sich in sich selbst erweitern! (. . .)

Endlich, mein Herr, scheint es mir, daß eine Seele nicht geschaffen ist, um sich selbst zu genügen und sich allein zu lieben; ich glaube, sie liebt mit sich zugleich etwas anderes und gefällt sich mehr in der Anhänglichkeit an eine andere Seele als in der Zuneigung zu sich selbst, die notwendig ist und die ihr nicht schmeicheln kann.« (S. 44 f.)

Mit dieser Passage und noch einigen abschließenden Formulierungen endet der letzte Brief Henriettes und damit eigentlich auch der Briefwechsel zwischen Rousseau und der unbekanntten Pariserin, »die auf eine bemerkenswerte Weise einer Bekenntnisliteratur vorgreift, deren Sinn nicht die enthüllende Mitteilung, sondern die schreibende Selbsterfahrung ist«. ²² Noch wichtiger scheint, daß sich Henriette durch die Wahl eines äußerst anspruchsvollen und von ihr wie von anderen hochverehrten Adressaten selbst herausgefordert hat, die Fragen der Darstellung ihrer Lage, nicht diese selbst in ihrer ganzen Tristesse in den Vordergrund zu rücken. Vielleicht ist es gerade dieser reflexive Konnex zwischen darstellender Vergegenständlichung und Selbsterkenntnis, den Rousseau der Ratsuchenden nicht zutrauen mochte, den er aber wie jeder Literat selbstverständlich für sich in

Anspruch nahm. Der großen Wahrheit zu leben, wäre Henriette wie eine Vermessenheit erschienen; von irgendeiner Art durchaus anspruchsvoller Glücksvorstellung aber wollte sie nicht lassen. Allein, es wollte ihr auch nicht in den Kopf, daß das Glück im rousseauistischen Solipsismus zu finden sein sollte. Ihre soziale Isolation ließ sie eher auf freundschaftliche Formen geistiger Intersubjektivität setzen. Und noch im Selbstgespräch sah sie einen Dialog mit einem anderen Selbst, irgendwo zwischen Über-Ich und *Generalized Other*, dessen Billigung der eigenen Absichten, Meinungen und Regungen für die Selbstachtung eine notwendige, für das Glück aber keine hinreichende Bedingung sei. Dazu bedürfte es eines realen anderen, des vertrauensvollen und freundschaftlichen Umgangs mit einer verwandten Seele.

Henriette stellt so in nuce die Konzepte des autonomen Individuums, der subjektiven Autarkie, der selbstproduzierten Ich-Identität wie der »romantischen« Anschlüsse in Frage – Konzepte, die sich in dieser Zeit eben erst für den Bürger-Mann im Kultur- wie im Berufssystem herauszukristallisieren beginnen. Durch ihre extreme Vereinsamung scheint sie gefeit dagegen, die Eigenliebe als Endzweck anzuerkennen oder ihre reale Vereinsamung in einen »romantischen« Fremdenhaß umzugießen. Für sie bleibt Selbstliebe nur die notwendige Voraussetzung für Liebe schlechthin: eine Art primordialer Narzißmus vielleicht, aber ohne narzißtische Charakterstruktur.

Der Briefwechsel zwischen Rousseau und Henriette ist auch insofern von hoher kultursoziologischer Bedeutung, als er den führenden Theoretiker naturaffiner Geschlechtersegregation in erheblichen argumentativen Irritationen zeigt. Mit listiger Stringenz akzeptiert Henriette zunächst vorsichtig-überschwenglich die normierenden Vorgaben der »natürlichen« Geschlechterordnungen; dann jedoch erstreitet sie sich mit argumentativen Mitteln eine existentielle Nische, auf die die allgemeinen Geschlechtsbestimmungen partout nicht passen wollen. Auf diesem indirekten Wege aber steht – am Vorabend der Proklamation von Freiheits- und Gleichheitsrechten – die Universalität der naturbewehrten Geschlechtscharaktere selbst zur Disposition. Das ist Rousseau nicht entgangen; auf der Ebene der Argumente vermochte er nicht zu kontern.

Wir wissen nicht, wie die unbekannte Pariserin fortan mit ihrem »Recht auf Verzweiflung«, in der neuen bürgerlichen Gesellschaft gerade nichts zu sein, »keine Tochter, keine Schwester, keine Geliebte, keine Frau, keine Bür-

gerin zumal«, zurechtgekommen ist. Anders sicher, als später Rahel Varnhagen, die mit solchen negatorischen Bestimmungen ihren eigenen sozialen Un-Ort einzukreisen versucht hat. Henriette aber ist sicher eine der ersten gewesen, die das Problem weiblicher Nicht-Identität in der sich konstituierenden bürgerlichen Gesellschaft umkreist hat. Der Ausweg, den sie suchte, durch Reflexion und intellektuelle Tätigkeit der Vereinsamung zu enttrinnen, war anders als der Weg Rousseaus und so vieler Denker nach ihm. Diese haben sich eine sehnsuchtslose Vereinsamung willentlich zu schaffen gesucht, im Dienste der Kunst, der Wissenschaft, der Wahrheit, der »Form« gegen das »Leben«. Henriette aber wollte Glück durch intellektuelle Betätigung zu einer Zeit, da die Gelehrsamkeit sich in akademischen Ritualen zu verfestigen und in Berufe aufzusplintern begann, und der Zugang zu diesen den Frauen auf lange Sicht verbarrikadiert sein sollte.

Natürlich gab es, zumal in Deutschland, auch »handfestere« Erörterungen des weiblichen Intellektualismus und einer möglichen geistigen »Autarkie«. Während Henriette ja keine weiblichen Pflichten zu erfüllen hatte, tauchte ansonsten in der Debatte um die weibliche Gelehrsamkeit immer wieder das Problem der Zeitökonomie auf. Wo soll eine Hausfrau, Gattin und Mutter die Zeit zu intellektuellen Betätigungen hernehmen? Die meisten Männer waren mit dem Erfahrungsseelenkundler Pockels einig: »Es ist unmöglich, daß sie ihre mütterlichen Pflichten erfüllen und zugleich die Studirende machen könne«. Dagegen protestierten nun viele Frauen aufs entschiedenste, etwa Amalia Holst. Sie beharrt vielmehr darauf, daß zur aufgeklärten Erfüllung der weiblichen Pflichten gerade die Entfaltung der geistigen Kräfte unentbehrlich sei: »Sollen, dürfen wir uns um die wichtigsten Gegenstände des menschlichen Wissens nicht kümmern, sollen wir denn alles auf bloßen Glauben nachlallen, nichts selbst untersuchen, selbst nachdenken, nicht die Prinzipien unsers Selbstdenkens abstrahiren, und uns feste Grundsätze bilden, um sicher zu stehen in den Zeiten der Gefahr?« Für Amalia Holst, Tochter des berühmten Kameralisten von Justi, ist das weibliche Pendant zum Abaelard-Komplex, dem freiwilligen Zölibat der *gens de lettres*, zumindest denkbar. Analog zu »Weib oder Werk« optiert sie quasi für die freie Wahl zwischen »Windeln und Werk«. Sie schreibt:

»Wenn sich nun eine unter ihnen ganz dem Studium dieser ernstest Wissenschaft (der spekulativen Philosophie) überließe, wenn sie in diesen hohen Regionen die Befriedigung ihres ganzen Strebens nach Glückseligkeit fände und dadurch der Welt nützlich würde, wer könnte es ihr untersagen, unverehelicht zu bleiben, wie

Kant es ist, wie Leibnitz es war. Sind die Weiber als Menschen betrachtet, minder frei als die Männer, mit dem ihnen anvertrauten Pfunde zu wuchern, wo ihr Genius sie hintreibt; und würden sie so nicht ebenso wohlthätig zum Wohl der Menschheit wirken, als durch die Fortpflanzung des Geschlechts.«²³

Auch die anonyme C. B., die 1798 »Herrn Kampe's Behauptungen, die weibliche Gelehrsamkeit betreffend« zurückweist, betont die hohe zukunftsweisende Bedeutung einer kultivierten Mütterlichkeit. Nachdem sie es, wie schon Amalia Holst, mit einer Parodie auf den gelehrten Mann als Bücherwurm – untauglich zu Amt, Ehe und Vaterschaft – versucht hat, schreibt sie:

»So wenig man nun diese Ausnahmen zur Regel macht, und den ungerechten Satz daraus abstrahirt: daß ein Gelehrter oder Künstler kein guter Hausvater oder würdiger Staatsbeamter sein kann; ebenso wenig sollte man Gelehrsamkeit und hausmütterliche Tugenden für heterogen ansprechen, und iene von diesen, oder diese von ienen nothwendig ausschließen. Wenn ich mit Antithesen spielen wollte, so würde ich zu behaupten wagen, daß hausmütterliche Tugenden vielmehr Wissenschaften und Künste, und Wissenschaften und Künste wiederum hausmütterliche Tugenden in sich schließen müssen; weil ein wahrhaft veredelter Verstand, das Herz unfehlbar mit veredelt, ob gleich ein wahrhaft edles Herz, einen veredelten Verstand zuweilen entbehrlich macht.«²⁴

Für den Pädagogen Joachim Heinrich Campe steht wie für viele seiner Zeitgenossen das »zeitökonomische« Moment im Widerstreit der weiblichen Pflichten noch an erster Stelle, die psycho-physiologischen Begründungen kommen danach. Das wird man bald umdrehen. Bald wird das wissenschaftliche Argument, daß Frauen aus physiologischen Gründen nicht wissenschaftlich denken können, die erste Stelle einnehmen und zum gut befestigten Wall werden, gegen den hinfort jeglicher »Feminismus« anrennen muß.²⁵

3. LIEBE UND VERNUNFT ODER VERNÜNFTIGE LIEBE

Bereits Henriette hatte den Weg ins Innere gesucht. Aber sie sah im »Studium abstrakter Gegenstände« noch eine Möglichkeit, die eigene Sensibilität zu objektivieren und diese reflexiv vor den naheliegenden Gefahren der bloßen »Empfindeley« zu schützen.

Auch in Deutschland suchten Frauen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nach neuen Wegen durch das wuchernde Gestrüpp von alten

erodierenden Geschlechterrollen und neuen proklamierten, aber problematischen Lebensmöglichkeiten. Über zweihundert Frauen, von denen wir wissen, griffen zur Feder und wurden publizistisch tätig. Und noch die empfindungsseligsten Romane sind zugleich soziale Dokumente weiblicher Sinnsuche und Selbstthematisierung innerhalb einer unklaren soziokulturellen Umbruchphase.²⁶

Das von Arnold Hauser in die Welt gesetzte soziologische Stereotyp, die Empfindsamkeit sei für das Bürgertum die innere Kompensation äußerer Machtlosigkeit gewesen, liegt in der Tat für die Frauen ganz besonders nahe. Während die Zeit der Empfindsamkeit für die Männer eher eine Lebensphase war, von der sie sich nach Etablierung in Beruf, Amt und Ehe wieder lossagten, ist sie für die Frauen weniger ein Durchgangsstadium, vielmehr bündelt sie eine Konstellation von sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen zu einer generationenbildend-einprägsamen kulturellen Sondergestalt. Für ein, zwei Generationen von Frauen ist die empfindsame Einstellung eine mögliche Antwort auf neue Handlungsprobleme, auf mehr freie Zeit und Müßiggang, mehr Bildung ohne berufliche Realisierungschancen, auch auf mehr Enge und soziale Kontrolle in der Kleinstadt mit ihrer »Evénementsleere« und Klatschsucht. »Ein Ausweichen ist nur nach Innen, in die Seele, in die Natur, in die Ferne möglich«, resümiert Natalie Halperin.²⁷ Der oder die Fremde und die Natur werden die großen Projektionsflächen, auf denen sich in dieser Transformationsperiode die weibliche Seele in Exaltation entäußern kann, bevor sie sich endgültig auf den biedermeierlichen Binnenraum zu bescheiden gelernt haben wird. Wichtig an der weiblichen Empfindsamkeit ist nicht allein die Überspannung, die von vielen kühleren Zeitgenossen gerne verspottete Übersteigerung des Gefühls zur Empfindelei, sondern auffällig sind auch die Aspekte der Entäußerung, der Flucht aus dem personellen Nahbereich (Ehe, Familie, Wohnort), die phantasmagorische Überschreitung der Wirklichkeit sowie die ausgeprägte Stilisierung. Diese werden durch Wiederholung, durch Stereotypisierung nicht etwa gemindert, sondern zur Mode, zum kollektiven Lebensstil gesteigert. Dadurch aber lief die Empfindsamkeit sehr schnell Gefahr, in klebriger Redundanz zu versickern. Sie bot keine individuierende Form, sondern erschöpfte sich bald in Ritualen, die von den männlichen Kollegen genüßlich zur allgemeinen Erheiterung zitiert wurden²⁸, derer aber auch einige der nachgeborenen Frauen sehr bald überdrüssig wurden. Sophie von La Roches *Geschichte des Fräuleins von Sternheim* war 1771 erschienen. Be-

reits 1791 schreibt Emilie von Berlepsch: »Ich will nicht der Empfindeley erwähnen. Dieses schleichende Gift, das so viel weibliche Nerven zerrüttet hat, scheint nun ziemlich verdunstet zu seyn.«²⁹

Das Scheitern der Individuierung qua empfindsamer Exaltation schien also vorprogrammiert. Eine Folge davon war die nun auch von Frauen thematisierte »Rationalisierung« von Liebe und Trieben. 1784 empfiehlt Marianne Ehrmann in ihrer *Philosophie eines Weibs*: »Nicht daß man die Jungen unsrer Zeit mit überspannten Ideen anfüllen, oder sie nach Vorschrift so mancher süßer Romane das itzt so sehr beliebte Empfindeln lehren solle: aber sie den mäßigen, richtigen Gebrauch ihrer Triebe lehren, das ist die Pflicht eines jeden, der für die Erziehung sorgt.«³⁰

1790 schreibt Fichte an seine Braut: Madame Ehrmann »ist gar keine große, gelehrte Dame, sondern ein gutes ehrliches Weib (. . .): etwas weniges Prätension, aber keine Splitterrichterei.«³¹ Marianne Ehrmann wäre wahrscheinlich mit dieser Beschreibung sogar einverstanden gewesen: keine große gelehrte Dame wollte sie sein, sondern ein gutes ehrliches Weib. Als ein solches aber stritt sie vehement für bessere Bildung und gegen die Verdummungsversuche der Männer. Vor allem aber kämpfte sie als eine der ersten gegen die männliche Doppelmoral – eine schließlich recht erfolgreiche weibliche Strategie, die bis ins 20. Jahrhundert hinein weiter verfeinert werden sollte. An die Adresse der Männer gerichtet führt Marianne Ehrmann aus:

»Die Natur gestattet euch eben so wenig, als uns den Mißbrauch ihrer Triebe, und doch führt ihr politische Grundsätze zu eurer Bequemlichkeit ein, – und doch verdammt ihr die Ausschweifungen eines Weibes weit mehr, als die eurigen?

Unbegreiflich scheint es mir, wie ihr strengen Schwärmer von schwächeren Nerven eine standhaftere Zurückhaltung fordern könnt! – oder hängen hier in diesem Fall nicht beyde Geschlechter gleichviel von einer unglücklichen Minute ab? –

Zwar folgt ihr Männer nur gar zu gerne der Stimme eures Temperaments, und die meisten unter euch können Liebe nur nachaffektiren, weil ihnen ihre fingerdicken Nerven dieß heilige reelle Gefühl nicht wirklich zuzulassen scheinen.« (S. II)

Ansonsten ist sie durchaus Rousseauistin, betont die Komplementarität der beiden Geschlechter und die Notwendigkeit der weiblichen Unterordnung in einer auf »vernünftiger Liebe« erbauten Ehe. Keine Überspanntheiten, rationaler Umgang mit »garstigem Trieb« und »niedrigen Absichten«, »verdienstvolle enthusiastische Liebe«, Überwindung des bloß Maschinellen. Allein für die Verliebten schließt sich für einen Moment die Kluft zwi-

schen den Geschlechtern: »Im Traume der Mitternacht sprechen die beyden Vertrauten, wie zwei schwesterliche Seelen in geheimen Unterredungen miteinander, und so genießen sie das sprachlose Entzücken der denkenden Liebe.« (S. 24)

Denkende Liebe zwischen zwei *schwesterlich* vertrauten Seelen – hier blitzt in der Liebe zwischen Mann und Frau kurz ein utopisches Moment auf, das allerdings gleich wieder hinter der Pragmatik der ehelichen Harmonisierung verschwindet. Für die Ehe selbst repetiert Marianne Ehrmann 1784 den vor allem von Rousseau ausbuchstabierten, auf gegenseitige Ergänzung angelegten geschlechtsspezifischen Tugendkanon.³² Dennoch: Nicht ohne List und Eigensinn versucht sie immer wieder, diesen Tugendkanon durch Aufwertung des weiblichen Anteils zu modifizieren – eine Tendenz, die sich in ihren namentlich gezeichneten Artikeln in den von ihr herausgegebenen Zeitschriften noch verstärken wird.³³ In ihrer anonym erschienenen *Philosophie eines Weibs* schreibt sie über die Ehe:

»Die Herrschaft des Weibs ist eine Herrschaft der Sanftmuth, der Klugheit und der Gefälligkeit. Ihre Befehle sind Liebkosungen, und ihre Drohungen Thränen.

Aus der ehelichen Verbindung entsteht eine moralische Person, wovon das Weib das Aug, der Mann der Arm ist. Das eine hängt aber so sehr von dem andern ab, daß das Weib von dem Mann, was sie sehen, und der Mann von dem Weib erlernen muß, was er thun solle.

Alles zweckt nun in dieser Harmonie, die unter ihnen herrscht, auf das gemeinschaftliche Beste ab; jedes folgt dem Trieb des andern, jedes gehorcht, und beyde herrschen.

In dem Haus muß ein Weib, wie im Staat ein Minister regieren, sie muß sich das befehlen machen, was sie thun will. Mißbraucht sie aber ihre Rechte, und will sie selbst befehlen, so entsteht immer nichts anders, als Elend, Aergerniß und Unehre daraus.« (S. 57 f.)

Kant verwendet in seinen Vorlesungen über *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie* aus dem Wintersemester 1790/91 die nämliche Metapher genau umgekehrt: »Die Frau soll herrschen, der Mann regieren; denn die Neigung herrscht und der Verstand regiert. (. . .) So herrschen die meisten Prinzen, aber die Minister regieren.«³⁴

Ehrmanns Version ist eher »älteren« Verhältnissen angemessen: Die männliche Vorherrschaft ist auch eine des nach außen aufrechterhaltenen Scheins, ist Fassade, während das Weiberregiment im Verborgenen blüht. Kant scheint da »moderner« und projektiver in einem: Nun ist die Herrschaft des Weibes eigentümlich scheinhaft, symbolisch, während der

Mann als Minister praktisch-faktisch regiert. Ganz im Sinne Kants und Rousseaus ist zunächst folgende Passage im Ehrmannschen Text:

»Des tugendhaften und rechtschaffenen Weibs größte Würde ist, verborgen zu bleiben; – ihr Ruhm besteht in der Hochachtung ihres Mannes; – und ihr Vergnügen ist das Glück ihrer Familie.

Die erste und wichtigste Eigenschaft eines Weibs ist Sanftmuth. Geschaffen, einem so unvollkommenen Geschöpf, als der Mensch ist, zu gehorchen, der oft so lasterhaft, und immer so fehlerhaft ist, muß sie frühe selbst die Ungerechtigkeit ihres Manns ohne Murren ertragen lernen, denn – Widerwärtigkeit, und – Halsstarrigkeit haben nur immer die Uebel der Weiber, und das schlimme Verfahren der Männer vermehrt, weil diese fühlten, daß das nicht die Waffen seyen, mit denen man sie bezwingen müsse.

Die Natur hat uns nicht schmeichelnd, reizend und zärtlich gemacht, um widerspenstig zu werden; – sie hat uns nicht schwach geschaffen, um gebieterisch zu seyn; – sie hat uns nicht eine so liebliche Stimme gegeben, um zu schmähen; sie hat uns keine so feine Züge in unsre Gesichter gegraben, um sie durch Zorn zu verunstalten.« (S. 58 f.)

Die weibliche Macht sanfter Schläue, List, Verstellung, Schmeichelei – das sind gängige Statements in dieser und auch in späterer Zeit. Sie werden aber von der Ehrmann in interessanter Manier »modalisiert« und bis zu einem gewissen Grad konterkariert durch folgende anschließende Empfehlungen an die Männer:

»Schmeicheln sie uns weniger, so werden wir weniger spröde thun, und sie werden keine Duldung mehr von uns erkriechen müssen, sobald wir, frey von eitlem Stoltze, zur Gegenliebe gereizt werden. Gewöhnen sie uns unsre Herrschsucht durch sanfte Bezähmung ab, und wir werden künftig bitten, und nicht mehr befehlen. Suchen sie unsren Umgang nach ihrem Geschmack zu bilden, und sie werden nicht mehr Ursache haben, aus langer Weile bey uns einzuschlafen.

Lehren sie uns, natürlich denken, und geradezu handeln, so werden wir uns nicht mehr verstellen. Ihre Redlichkeit muß die unsrige auffordern, und man wird von beyden Geschlechtern die herrlichsten Freundschaftszüge aufweisen können.« (S. 67 f.)

Ehrmanns implizites Fazit lautet also: Wenn die Frauen natürlich denken und geradeaus handeln lernten, wenn die Männer auf Doppelmoral, Heuchelei, Sarkasmus und Verdummung verzichteten, wenn dann noch wahre Zuneigung und vernünftige Liebe dazukämen, dann wären Geschlechterbeziehungen auf Freundschaftsbasis möglich. Trotz der expliziten Plädoyers der Autorin für Gehorsam und Unterwerfung skizziert sie zwischen den Zeilen den Prototyp der »nüchternen Kameradschaftsehe«:

denkende Liebe, mäßige Sinnlichkeit, vernünftiger Umgang miteinander, wechselseitige Anerkennung und Entfaltung, nicht Verstümmelung weiblicher Anlagen. Bei aller Zurückhaltung und »Konventionalität« scheint auch sie eine Zeugin für jenes formenreiche, von Fichte diagnostizierte »Aufstreben der Weiber« in dieser Übergangszeit gewesen zu sein. Marianne Ehrmanns Schriften gehören ebenfalls in den kulturellen Prozeß einer Neucodierung der Umgangsformen der Geschlechter. Die Herren mit den »fingerdicken Nerven« und die ihnen favorablen »relativ natürlichen« Geschlechterverhältnisse nicht direkt attackierend, versucht sie sie lieber in ein sozialmoralisches Läuterungsprogramm einzuspannen, das den taktischen Vorteil hat, als Maßstab direkt an die Handlungs- und Unterlassungssünden der Herren der Schöpfung angelegt werden zu können. Ihre *Philosophie eines Weibs* ist so auch eine Warnung vor dem Programm der »Liebe als Passion«, das gerade in der späteren Überhöhung durch die Romantik die alltäglichen Kosten und Gefahren der notwendigen Trivialisierung dieses Ideals vorwiegend den Frauen auflasten wird.

4. TUGENDDÜNKEL UND REINE MORAL

Im Gegensatz zur *Philosophie eines Weibs*, deren Verbreitung und Resonanz wohl recht gering gewesen sein dürfte, handelt es sich bei der 1795 erstmals anonym erschienenen Schrift *Elisa, oder das Weib, wie es seyn sollte* um einen veritablen Bestseller des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Als Verfasserin gilt Wilhelmine Caroline von Wobeser, geb. von Rebeur. Das Buch wurde ins Englische, Französische, Dänische und Holländische übersetzt und erschien 1800 bereits in der fünften Auflage.³⁵

Der Inhalt der *Elisa* ist schnell erzählt: Die Heldin verzichtet um der Eltern willen auf Birkenstein, den Mann, den sie liebt, und heiratet den ungeliebten Wallenheim, dem sie aber dennoch eine mustergültige Gattin wird, dem sie in allem gehorcht, dessen Launen sie erträgt, dessen Seitensprünge sie verzeiht. Nur einmal versucht sie zu widersprechen, als der Gatte den vierjährigen Sohn zur öffentlichen Erziehung ins Internat stecken will, während sie ihn zu Hause mit Hilfe eines Haushofmeisters erziehen möchte. Aber bei dieser Unbotmäßigkeit handelt es sich erstens nicht um sie selbst, und zweitens zieht sie auch hier den kürzeren. Der vierjährige Sohn muß

hinaus ins Leben, was ihm schlecht bekommt. Zum Schluß stirbt Elisa, gefaßt und im köstlichen Bewußtsein ihrer absoluten Tugendhaftigkeit, aber mit Zweifeln an der Unsterblichkeit der Seele im Herzen. Dazu äußert sich die Verfasserin in der Vorrede zur zweiten Auflage und resümiert dabei gleichzeitig die Intention ihrer Schrift:

»Man hat zu Unrecht gefunden, daß die sterbende Elisa Zweifel gegen die Unsterblichkeit der Seele hegte. Es war meine Absicht, daß reine Moral die Bewegungsgründe zu Elisa's Handlungen ausmache, und keine Grundsätze der positiven Religion, welche nur zu oft schwankend werden. Dann aber mußte Elisa über positive Religion ganz aufgeklärt seyn, oder sie war nicht das Weib, wie ich sie schildere. Und sie, welche ihr ganzes Leben hindurch Hoheit des Geistes und Festigkeit zeigte, hätte nicht sagen können, daß sie sich schon die Zerstörung ihres Wesens gedacht hätte? (...) Ich wollte zeigen, daß die Ruhe im Tode wohl hauptsächlich aus der Ueberzeugung entspringt, auf der Erde unsere Pflichten erfüllt zu haben; weiter hinaus ist ein Vorhang gezogen, den wir Menschen wohl nie aufheben werden. Halbe Aufklärung ist immer schädlich, warum sollen aber denn die Weiber nur halb aufgeklärt seyn?« (S. 10 f.)

Elisa steht am Anfang einer weiteren untergründigen Tradition der modernen weiblichen Geschichte. In der Form eines strategisch-literarischen Projekts thematisiert sie die paradoxen Folgen der säkularisierten protestantischen Berufsethik für die Frauen und umkreist die typischen biographischen Folgen des neuen Berufs der Frauen der Moderne, die Folgen eines unermüdlich innerfamilialen Handlungskreises: nicht nur »Liebe als Arbeit und Arbeit aus Liebe«, sondern sorgende Liebe quasi als Berufspflicht und als Gebot einer rigiden Gesinnungsethik. Solch rastlose Betätigung, die sich auf den Haushalt ebenso erstreckt wie auf dessen sämtliche Mitglieder, ist danach Selbstzweck, ist Garantie für einen Platz im Himmel. Diese weibliche Haltung ist eine Art Pendant zum männlichen Habitus von Galanterie und Verachtung³⁶: es ist ein Ritual der Unterwerfung, hinter dem Verachtung, ja Haß lauern. Deren Endpunkt markiert dann die Sozialform des häuslichen Lebens als weltlich-diesseitige Hölle. Wenn sich der Mann seit dieser Zeit zunehmend in seiner physischen und geistigen Überlegenheit sonnt und von den Frauen in der Öffentlichkeit abschottet, wenn er die Galanterie nurmehr als eine die Herablassung schlecht kaschierende Geste probt und die Universalität von Wissenschaft und Wahrheit auf sein Geschlecht beschränkt, so gibt es eine dazu komplementäre Tendenz der Frau zu Abschottung und Herablassung. Diese Haltung ist freilich noch irrealer und in diesem Sinne stärker symbolisch vermittelt als die der Männer, da

die Frauen über keinerlei Machtbasis und keine öffentlichen Institutionen verfügten. Das wird sich erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit den ersten Formen der organisierten Frauenpolitik durch die Frauenbewegung ändern. Als idealtypische kulturelle Konstellation aber läßt sie sich weiter zurückverfolgen.

Weil die Frauen den die männliche Moderne bestimmenden epochalen Übergang von Erlösung zu Erfolg³⁷ nicht mitmachen konnten, prämierten sie an seiner statt weiterhin eine besondere Art säkularisierter Erlösungsfrömmigkeit. Da sich die Erfolgskriterien für weibliches Handeln, und das heißt eben spätestens seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert vorwiegend für innerfamiliales Handeln, kaum sozial verbindlich festlegen ließen, verstärkte sich die reine gesinnungsethische Komponente des weiblichen Tuns peu à peu zur Manie. Die seit der Aufklärung vielbeschworene moralisch-sittliche Überlegenheit des weiblichen Geschlechts läßt sich daher auch nicht als reine Zuschreibung, als perfid-bequeme Unterstellung von seiten der Männer abtun; sie wäre auch eine genuin weibliche Realfiktion, ein Versuch von Frauen, »Erfolglosigkeit« und innerweltliches Nicht-Handeln zu kompensieren. Daraus resultierten jene systematische Lebensführung im Alltag, jener moralische Rigorismus und »Tugenddünkel«³⁸, von denen so manche Frauenaktivität im 19. Jahrhundert angeleitet sein wird: »Erfolg« also für die Männer, die aus der Sicht der Frauen alle potentielle Sünder und Sittenstrolche sind; »Erlösung« für die reinen Frauen, denen Nicht-Einmischung und gesellschaftliche Verantwortungslosigkeit jede Verstrickung ins Weltgeschehen, ins große Böse strukturell versperren und ersparen – das »Prinzip der Weltenthaltung« (Ernst Troeltsch) in Reinkultur.

Die wirklich wahren Tugenden sind die komplementär weiblichen: Partikularismus, Gehorsam, Konkretismus – Kompensationen der männlichen Anmaßungen und universalistischen Blindheiten im Einzelfall. Wo immer die gute Bürgerin sich hingestellt sieht, sie wird in ihrem Handlungsfeld, »Wirkungskreis« genannt, systematisch ihre Pflicht erfüllen, unermüdlich ihr Bestes tun und geben. Sie wird sich dem Willen der männlichen Machtträger fügen, nicht aus Liebe, nicht aus Lust an der Unterwerfung. Nein, sie tut es aus Vernunftgründen, aus Einsicht in die sozialetische Notwendigkeit der weiblichen Komplementärfunktion. Die Entlastung von innerweltlichem Handeln, von Entscheidungszwängen, von der Verantwortung für die gesellschaftlichen Resultate langer Handlungsketten und Planungen begünstigt jene weibliche Selbstgenügsamkeit, die sich im

akkuraten Vollbringen kleinster guter Taten gefällt, über die auch noch jederzeit penibelst Rechenschaft abgelegt werden kann: Tätigkeiten des Alltags und des ewig reinen Gewissens. Da sie sich jenseits von Schuld und Verstrickung ansiedeln, sind solche weiblichen Charakterpanzer zur Erlösung sozusagen prädestiniert, und zwar im Zweifelsfalle *allein* prädestiniert. Sie sterben schließlich wie Elisa, in der unerschütterlichen Überzeugung, auf Erden ihre Pflicht getan zu haben. Was schief läuft, haben andere, haben insbesondere die Männer zu verantworten.

Auch andere Schriftstellerinnen um 1800 haben diesen exkulpierenden Tugendkanon gepriesen. So z.B. Wilhelmine Eberhard: »In den bittersten Leiden und schrecklichsten Folgen dieser Ehe fühlte ich nie einen Augenblick Reue darüber, meinem Vater gehorcht zu haben. Ich war schuldig, ihm Gehorsam zu leisten auch da, wo ich einsah, daß er irre.« Oder auch Christine Sophie von Ahlefeld: »Ich will gehorchen, denn Gehorsam ist meine Pflicht, und das Bewußtsein sie erfüllt zu haben, wird einst den Abend meines Lebens erheitern. (. . .) Nein, ich will ausharren, will dulden, bis zur Abendröte meines schwülen Tages — will mein Herz zwingen, empfindungslos zu schlagen — will mich aufzehren in fruchtloser Schwermuth, aber meinen Pflichten getreu bleiben.«³⁹

Hier vollzieht sich tatsächlich, wie Natalie Halperin einsichtig kommentiert hat, die Umwandlung des äußeren Zwangs in eine ethische Forderung und innere Qualität. Diesen Strang einer genuin weiblichen Moralgeschichte theoretisch zu vernachlässigen oder noch einmal bloß einem männlichen Hyperakteur oder gar »der Natur« anzulasten, führt zu fatalen Vereinfachungen in der soziologischen Interpretation weiblich-ethisierter Lebensführung. Ende des 18. Jahrhunderts jedenfalls ist es der Verfasserin der *Elisa* noch klar bewußt, daß es sich nicht um »Natur«, sondern um eine ganz gezielte *soziale* Strategie weiblicher Bürgerlichkeit handelt. Die sechsundzwanzigjährige Caroline von Wobeser richtet ihre Botschaft explizit ans weibliche Bürgertum — unter moralisierendem Rekurs auf die uralte Sphärenlehre der »Großen Kette der Wesen.«⁴⁰

»Ich wende mich also an Euch, meine Mitbürgerinnen, die Ihr nicht zu der Klasse gehört, in welcher die Bildung des Außern der letzte Zweck der Erziehung zu seyn scheint, und wo auf die Begierde zu gefallen, alle Fähigkeiten des jungen Mädchens gerichtet werden. Euch trage ich das Resultat meiner Betrachtungen vor. Euch widme ich dieses Werk, welches ich nur darum schrieb, um in den Herzen mancher unter Euch gute Empfindungen zu erwecken. (. . .)

Und o, meine Mitbürgerinnen, warum sollten Sie nicht Alle von dem Stolze be-seelt seyn, sich über die Schranken zu erheben, welche Alltagsmeynungen Ihrem Geschlechte setzen? Warum sollten Sie das nicht in Ihrer Sphäre werden, was der Mann in der seinigen ist? Blicken Sie um sich, Sehen Sie, wie groß Ihr Einfluß ist! Sie sind ein Mitglied der großen Kette, an welcher alles zum Guten mitwirken soll! Ihr Platz ist nicht unwichtig, füllen Sie ihn aus! — Und o, möchte doch unser Jahrhundert, so fruchtbar an großen Entdeckungen, an großen Geistesprodukten, doch auch der Nachwelt unsere Weiber als Muster vorstellen!« (S. 5 f.)

Anspruch und aufklärerischer Schwung der *Elisa* sind nicht gerade ge-
 ring zu achten. Zentral aber ist wohl die *Systematik der Lebensführung*, die
 hier an dem quasi idealtypisch überhöhten Fall der *Elisa* dargestellt wird.
 Denn:

»Ein Ideal kann nur einmal seyn, sagt man, und dieses ist wahr; allein ich wollte nur zeigen, wie in einzelnen Fällen, das Weib wohl am besten handeln würde. Freylich hat jede individuelle Lage ihre eigenen Verpflichtungen; allein die Gründe, welche *Elisa* zu ihren Handlungen bewogen, und ihr System, stets nach dem Gesetze des Guten zu handeln, und die Vernunft als ihre erste Führerin anzuerkennen, dieses sollte sich wohl jedes Weib zu eigen machen. Ich stellte dieses System in einer Reihe von Handlungen auf, und concentrirte sie in einer Person, weil ich gewiß glaube, daß Mann oder Weib, wer dieses System befolgt, glücklich ist. Hierzu gehört freylich ein höherer Grad der Ausbildung des Verstandes, um das Bessere zu erkennen; eine Standhaftigkeit; eine Festigkeit im Guten. Um alle diese Eigenschaften zu erlangen, hat der Mensch nicht selten mit Schwierigkeiten zu kämpfen, welche durch seine frühere Erziehung, durch Convenienz, bürgerliche Einrichtungen, Gesellschaften und manches Individuelle in seiner Lage, erzeugt werden; allein sollten wir darum jeden Versuch zur Besserung der Menschen aufgeben, weil so viele Ursachen vorhanden sind, die dieser Besserung entgegenwirken? Oder ist dieses nicht vielmehr ein Antrieb, wahre Aufklärung, und reine, einfache Moral, immer mehr unter die Menschen zu verbreiten?« (S. 8 f.)

Es ist gerade diese idealisierende Überhöhung und fiktive Übertreibung, die einige der »wahren Kenner der menschlichen Natur« mit Abscheu erfüllen wird, so etwa den Erfahrungsseelenkundler Carl Friedrich Pockels. Anders als die moralisierende Schöpferin der *Elisa* präsentiert er sich als wahrer Wissenschaftler, der sich, wie bei diesen üblich, natürlich eine »strenge Wahrheitsliebe zum Gesetz« gemacht habe. Im ersten Band seines 1805 erschienenen Werks *Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines Geschlechts* schreibt er, es gehe ihm nicht etwa um Parteilichkeit für das eigene Geschlecht, sondern um eine neue, methodisch sezierende Form der Menschenerkenntnis. Und in diesem Zusammenhang findet sich, nur auf

den ersten Blick merkwürdigerweise, dann ein geharnischter Kommentar zur *Elisa*.

»Zu diesen Schriften gehört die bekannte, bis zum Uebermaß und zur Schande des moralischen Geschmackes gepriesene *Elisa, oder das Weib, wie es seyn sollte*; — ein Charakter, der wegen seiner sittlichen Schlaffheit und empfindelnden Kraftlosigkeit dem Weibe nimmer als Sittenform vorgeschrieben werden konnte, und erst, nach mehreren zerlesenen Ausgaben und Uebersetzungen in mehrere Sprachen, in einer mit philosophischem Geiste ausgesteuerten Schrift (*Elisa, kein Weib, wie es seyn sollte*, Hildesheim 1800, 1801. Zwey Theile) sein gerechtes Verdammungsurteil erhalten hat. Jenen Fehler der Unfähigkeit zu irgendeiner moralischen Form haben mehrere zu gleicher Zeit erschienene Deutsche Schriften, welche das armselige: *wie es seyn soll* (und doch nimmer seyn darf) auf der Stirn tragen, und zugleich die Modewuth in den Aufschriften alltäglicher Versuche documentirten.«⁴¹

Damit wird ein klarer Schnitt zwischen Moralistinnen wie Wobeser und den neuen Wissenschaftlern vom Weibe gemacht: die Begründung einer reinen, strikt diesseitigen Moral für die weibliche Lebensführung auf der einen Seite; die Begründung sozialer Wahrheiten aufgrund präziser Forschungen über Geschlechtsnatur auf der anderen Seite. Zudem richtet sich die wissenschaftlich abgesicherte moralische Entrüstung des Carl Friedrich Pockels aber auch gegen die ansteckende und faktisch verbreitete Mode, mit dem Ventilieren der Frage »Wie es seyn soll« gleichsam einen möglichen Rahmen weiblicher Lebensführung aufzuspannen, der sich durch eine strategische Freiheit der Konstruktion gegenüber bestehenden Realitäten auszeichnet. Bald wird dieser Untertitel der *Elisa* — wie es seyn soll —, etwa von den Romantikern, zur Persiflage männlicher Moralisierungsschriften und wissenschaftlicher Systematisierungsversuche adaptiert.⁴² Daneben scheint die rigoristische Begründung einer reinen, strikt diesseitigen Moral für die weibliche Lebensführung zudem den seit Rousseau unter Männern gehegten Vorstellungen von einer quasi-natürlichen und ungekünstelten Frömmigkeit der Frau diametral entgegengesetzt. Die *Elisa* schien zu kalt, zu auf- und abgeklärt; vor allem aber war den »wahren Kennern der menschlichen Natur« das *strategische* Moment in dieser Systematisierung der Lebensführung ein Greuel. Nein, eine solche beinahe gottlose und beinharte Ethik war nicht das, was man sich von der »weiblichen Natur« erwartete. In *Jenseits von Gut und Böse* bringt Nietzsche diese Erwartungshaltung auf den Begriff: »Als ob ein Weib ohne Frömmigkeit für einen tiefen und gottlosen Mann nicht etwas vollkommen Widriges und Lächerliches wäre«.

Elisa aber soll über positive Religion ganz aufgeklärt sein. Die Verfasserin weigert sich denn auch, diesbezügliche Wünsche und Winke von Rezensenten bei der Bearbeitung für die zweite Auflage zu berücksichtigen und die Elisa »frommer« zu machen. Sie schreibt vielmehr:

»Ich übergebe also meinen Mitbürgerinnen Elisa noch einmahl in derselben Gestalt. Selbst ein Weib, wünsche ich, wahre Tugend und höhere Ausbildung des Geistes immer mehr unter meinem Geschlechte verbreitet zu sehen, von welchen wir uns, durch eine falsche Richtung des Verstandes, immer mehr entfernen. Durch die Kunst gebildet, wünschte ich das Weib zur Einfachheit und zur Natur zurückgeführt zu sehen. (. . .)

Und die Verfasserin der Elisa wird gern ihr Buch der Vergessenheit übergeben, wenn sie hoffen darf, daß das System, welches Elisa befolgte, in den Herzen unserer meisten Weiber eingepägt ist.« (S. II f.)

Das *System* der *Elisa* steht für eine genuin weibliche Moral-Geschichte, die durch die nachfolgenden wissenschaftlichen Konstruktionen so gründlich aus dem kognitiven Universum verdrängt wurde, daß schließlich die historisch entstandene Systematik der weiblichen Lebensführung mit Naturanlage verwechselt werden konnte. Und das im Prinzip bis heute — wobei hier wohl als das neueste und prominenteste Exempel die Kohlberg-Gilligan-Debatte zu nennen wäre.⁴³ Die *Elisa* geriet nach dem phänomenalen Erfolg in den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts tatsächlich bald in Vergessenheit. Das strategische Moment in diesem moralischen System wurde sehr bald von psycho-physiologischen Gedanken überlagert.

Bereits 1800 erschien eine Ergänzungsschrift, die ebenfalls Caroline von Wobeser zugerechnet wird, die aber ganz offensichtlich von einem Mann geschrieben wurde. Es handelt sich um die Schrift *Ueber den Umgang der Weiber mit Männern. Ein nothwendiger Anhang zu der bekannten Schrift: Elisa, oder das Weib, wie es seyn sollte*. Der anonyme Autor profitiert von der Popularität des Titels und setzt sich selbst in die Tradition der »komplexitätsreduzierenden«, schlagenden Geschlechteraphorismen, die gerade in dieser Übergangszeit wieder ins Kraut schießen. Es sind in dieser Schrift aber vor allem Überlegungen und die typische Palette geschlechtsspezifischer Charaktermerkmale enthalten, die aus der eben sich entwickelnden Geschlechteranthropologie stammen. Zum Beispiel:

»Der Mann ist zur Thätigkeit, das Weib ist zur Ruhe bestimmt. Jener soll Kräfte hervorbringen, diese soll sie empfangen: Seine Rolle ist aktiv, die ihrige passiv. Der Mann ist der Erzeuger, das Weib ist bloß Gebährerin. Beyde würken zu einem

Zwecke, zur Erhaltung der Gattung, aber jedes wücket verschieden; beyde sind in ihrer Art vollkommen, aber jedes besonders organisirt.

Um dieses zu beweisen, bedarf es keiner anatomischen Citaten. Die größten Wahrheiten sind immer die anschaulichsten, und die sicherste Evidenz liegt in der Erfahrung. Der Geschlechtsunterschied modificirt die ganze Maschine; aber kann dieser Unterschied auch den Charakter verändern?

Alle unsere Ideen sind auf das Sinnliche gegründet; unsere Constitution bestimmt unsere Sinnesart, das Physische bildet das Moralische. (. . .)

Der Mann erhielt den Schatz der Fortpflanzung, in seinen Adern fließt die Urquelle des Lebens; das Weib ist bestimmt, dieselbe aufzunehmen, zu erhalten und zu nähren. Auf ihm ruht der Segen der Bevölkerung, ihre Rolle ist untergeordnet. Seine Stärke macht ihn unternehmend, ihre Schwäche flößt ihr Sanftheit ein. Er ist geschaffen, sie zu beschützen, sie ist gebohren, ihm zu gefallen. Seine Begierden herrschen, die ihrigen schmeicheln; er ist der angreifende, sie der anlockende Teil.⁴⁴

Dieser anonyme Traktat, der sich an ein weibliches Erfolgsbuch anhängte, ist von einer ganz anders gearteten Apodiktik beherrscht als die Original-*Elisa*. Mit seinem Argument, daß der Geschlechtsunterschied die ganze Maschine modifiziere, und daß die unterschiedliche Konstitution die Sinnesart determiniere, zeigt sich dieser Anonymus auf der Höhe der humanwissenschaftlichen Debatten seiner Zeit. »Das Physische bildet das Moralische« ist ein Kernsatz der neuen Anthropologie um 1800. Und dieser kognitive Deutungskern der medizinisch-philosophischen Wissenschaften vom Menschen überlagert bald alle politischen und »soziologischen« Versuche zur Bestimmung geschlechtsspezifischer Rollen und Pflichten. Der Autor von *Ueber den Umgang der Weiber mit Männern* glaubt noch, auf »anatomische Citate« verzichten zu können; die sicherste Evidenz liege in der Erfahrung, die aus der Fülle seines Herzens komme. Diese Erfahrung lehrt ihn die jeweils besondere Bestimmung der beiden Geschlechter. Was dieser eher dümmlische Anonymus als »kulturelle Evidenz« ausmacht, deckt sich aber mit dem zentralen Forschungsprogramm der Anthropologen seiner Zeit, die allerdings keineswegs auf anatomische Fundierung ihrer Evidenzen verzichten mochten. Im Gegenteil. Die vergleichende Anatomie wird die Basiswissenschaft zur Bestimmung der menschlichen Natur wie zur Konzeptualisierung der Differenzen in der körperlichen Organisation der beiden Geschlechter. Auf »evidenten« anatomischen Unterschieden aufbauend, sind philosophisch inspirierte Physiologen und physiologisch belehrte Philosophen in dieser Zeit bereits seit einigen Jahren dabei, die allgemeinen wie die geschlechtsspezifischen Relationen zwischen dem Physischen und dem Moralischen zu ergründen.

Es wird dieser exemplarischen Form des modernen Wissens, der medizinisch fundierten Anthropologie, gelingen, die verfallenden Geschlechterdefinitionen aufgrund anatomischer Vergleiche und physiologischer Theorien in nunmehr durch die Evidenz der »Naturbeobachtung« abgesicherten Gesetzesformen zu positivieren. Von diesem Zeitpunkt an wird jegliche weibliche Selbstreflexion sich an diesen »Naturgesetzen« brechen und abarbeiten müssen. Diese werden zur großen Erkenntnisbarriere, hinter der für lange Zeit viele Themen verschwinden, die in der großen Umbruchsphase vor 1800 noch in einem auch gesellschaftstheoretischen Rahmen erörtert wurden: zweiseitige Individuierung, kulturelle Autonomie und intellektuelle Selbstverwirklichung, vernünftige Liebe und Systematisierung weiblicher Moral. Neue Erfahrungen und neue Handlungsprobleme ließen damals auch Frauen nach neuen Deutungen ihres Ortes in der Gesellschaft und ihrer Stellung in der »Großen Kette der Wesen« suchen. Probedenken und Probehandeln waren die Folge: Sie rankten sich um weibliche Öffentlichkeit und Kultur, um Gefühl und geistige Objektivierung, um »Kameradschaftsehe« und auch um Scheidung. Auffallend viele Frauen um 1800, vor allem Schriftstellerinnen, haben sich scheiden lassen – so auch Elisa von der Recke, Emilie von Berlesch und Marianne Ehrmann.⁴⁵

Im Zentrum dieser wie immer tentativen weiblichen Selbstverständigungsversuche stehen Fragen einer Veränderung der Kultur, im Großen wie im Kleinen. Und die Antworten fielen recht »optimistisch« aus – unter Absehung von strukturellen Barrieren, unter Vernachlässigung aber auch von Politik und Wissenschaft. Viele Frauen dieser Übergangszeit teilten in Deutschland mit den Männern das grenzenlose Vertrauen in den Automatismus einer kulturellen Revolution, die – vorangetrieben durch das Streben der Frauen nach Geistesbildung und deren Umsetzung im Alltag – von selbst die Gesellschaftsordnung wie die Geschlechterordnung auf einem höheren und besseren Niveau stabilisieren werde. Wenige Frauen setzten mit Theodor Gottlieb von Hippel auf die politische Verbesserung der Lage der Frauen. Wenige konnten und wollten sich in die wissenschaftlichen Erörterungen der Geschlechterdifferenz einschalten bzw. diese überhaupt ernstnehmen. Wie Hippel mokierten sie sich eher über die wissenschaftlichen Versuche, ein für alle Male die »Politik der Geschlechter« empiristisch regulieren und objektivierend stillstellen zu wollen. Jedenfalls wollten vielen die generalisierenden Schlußfolgerungen aus psycho-physiologischen »Einzelfallanalysen« nicht unbedingt einleuchten. So schreibt beispielswei-

se C. B.: »So lange man nicht die unendlichen Abstufungen und Modifikationen in den menschlichen Charakteren bezeichnen kann, so lange bleiben mir immer die Resultate solcher Wahrnehmungen zweifelhaft!«

Gegen die Plausibilität »naturalistischer« Verallgemeinerungen wendet sie ein: »So wenig nun die Anwendung der besten medicinischen Resultate unfehlbar ist, ohnerachtet alle thierische Körper nach Einem unabänderlichen Gesezze der Natur gemodelt sind, und sich daher in ihrer ursprünglichen Konstitution eher gleichen müssen, als die Charakterzüge, so wenig können im leztern Falle, allgemeine Regeln untrüglich sein. Alle diese psychologischen Hypothesen scheinen mir um nichts besser, als die phisionomischen.« (1798, S. 589 f.)

Diese hier gegen die sonderanthropologischen Bestimmungen des Pädagogen Campe gerichtete Skepsis der C. B. ist in dieser Zeit noch recht häufig anzutreffen. Wir werden solchen Vorbehalten bei von Hippel und Mary Wollstonecraft noch einmal begegnen. Auch die Mittel, die C. B. zur Kompensation der schwächeren Organisation der Frauen vorschlägt, nämlich die verstärkte Ausbildung des Geistes, passen zu der von Frauen damals angestrebten »kulturrevolutionären« Strategie. Gegen Campes Behauptung, der weibliche Körper sei zum Denken zu schwach, repliziert sie nicht ohne List: »Wer weiß aber nicht, daß geistige und körperliche Kräfte sehr oft im umgekehrten Verhältnisse stehen? Und daß die größten Denker schon von der Geburt an, die schwächsten Körper hatten?« Und weiter: »Ich finde eine außerordentliche Inkonsequenz darinne (weil ich nicht noch etwas schlimmeres darin finden will), daß man unsere größere Schwäche anerkennt, und uns die besten Stärkungsmittel dagegen aus den Händen zu winden sucht.«

Ebensowenig wie C. B. und die bekannten Schriftstellerinnen der Goethezeit wollten sich die anderen hier zu Worte gekommenen Frauen diese Stärkungsmittel aus den Händen winden lassen. Ihre Texte – kleine exemplarische Dokumente, die hier auch nicht zu geistesgeschichtlichen Monumenten aufgeblasen werden sollen – markieren den Anfang des modernen Diskurses weiblicher Selbstreflexion. Dieser Diskurs wird nie ganz abbrechen. Als Gemurmel wird er das 19. Jahrhundert durchziehen, zunehmend abgeschottet freilich in einer geschlechtersegregierten Öffentlichkeit und zunehmend überlagert von den popularisierten Versionen einer mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Wahrheit auftretenden medizinischen Anthropologie.

Um den hochbrisanten kulturellen Kontext zu verdeutlichen, in dem sich Genese und Ausdifferenzierung der schließlich alles überlagernden weiblichen Sonder-Anthropologie vollziehen, werde ich in den folgenden zwei Kapiteln zunächst einige Streiflichter werfen auf die zeitgenössische nicht-wissenschaftliche, vor allem von Männern ausgetragene *Querelle des femmes* in Deutschland und dann auf die explizit politischen Debatten um die Rechte und die Würde der Frauen eingehen. Nur so läßt sich die »Logik der Forschung« der medizinischen Anthropologie kultursoziologisch aufschlüsseln. Die der Verwissenschaftlichung der Geschlechterordnung parallel laufenden, eher literarischen und trivialphilosophischen Debatten sollen die kulturelle Ratlosigkeit oder, freundlicher, Mannigfaltigkeit verdeutlichen, die den Geschlechterdiskurs dieser Zeit umtreibt und ihn gewissermaßen nach einer neuen wissenschaftlichen Lösung lechzen läßt. Sie verweisen auch auf die in Zeiten eines Paradigmenwechsels ja nicht unüblichen großen Methoden-Debatten, die im Fall der Geschlechterdeutungen eben nicht nur auf wissenschaftsinterner Ebene stattfinden, sondern immer auch unmittelbar lebenspraktische Bedeutsamkeit haben.