

## Unter Utopieverdacht?

### Zum Nachdenken über Glück im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert

Martina Kessel

Das im 18. Jahrhundert postulierte Recht auf die Suche nach Glück bedeutete ein verändertes Verhältnis zu Sehnsucht und Leid.<sup>1</sup> Die eigene Wahrnehmung rückte ins Zentrum. Gerade deshalb fiel Glück in jene Kategorie von Phänomenen, die immer wieder öffentlich diskutiert wurden. Die Mehrzahl derer, die am Diskurs der deutschen Aufklärung teilnahmen, suchte den möglicherweise gefährlich utopischen Überschuss des Glücksanspruches in kleine Münze umzuwandeln. Dahinter stand die Hoffnung, das, was verschiedene Individuen und Gruppen unter Glück zu verstehen hatten, über Versprachlichung zu ‚sichern‘, mit konstanter und abrufbarer Bedeutung zu versehen, auf die in Prozessen von Wandel und Beschleunigung zurückgegriffen werden konnte.

Das Verhältnis zwischen Glück und Ordnung, zwischen Bewegung und Sicherheit bildete ein Grundthema gesellschaftlicher, politischer und literarischer Debatten seit dem 18. Jahrhundert. Es ging um die Legitimität von Erwartungen sowie um die Frage, ob Ordnung, Vorhersagbarkeit und Glück einander ausschlossen oder bedingten und gegenseitig verstärkten. Die definitionsmächtigen Eliten, die Träger der deutschen Aufklärung wie Schriftsteller, Ärzte, Pädagogen und Beamte, fassten in ihrem Nachdenken über die quasi grenzen- und formlose Kategorie Glück diese sehr rasch in spezifische Fragen. So ging es z. B. darum, für wen Bewegung und Ordnung gelten sollten, oder auch, welche Formen von Tugend und Leidenschaft, von Zeit- und Identitätsverständnis zu erlernen und zu kultivieren waren, damit Einzelne hoffen konnten, glücklich zu werden. Diese Debatte war unauflöslich verzahnt mit den Prozessen der Temporalisierung, die seit dem späten 18. Jahrhundert das Verständnis von Welt und männlichem Individuum zu prägen begannen<sup>2</sup> und geschlechterspezifisch differenziert wurden. Die

---

1 Vgl. Alain Corbin, Kulissen, in: Philippe Ariès u. Georges Duby Hg., Geschichte des privaten Lebens, Bd. 4: Michelle Perrot Hg., Von der Revolution zum Großen Krieg, Frankfurt a. M. 1992, 579.

2 Vgl. Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. 1989; siehe auch Dietmar Voss, Glück und Zeit. Annäherungen an ein ungreifbares Problem, in: Merkur, 46 (1992), 379–392.

männlichen, adlig-bürgerlichen Eliten verstanden sich als Träger von Entwicklung und Zukunft, während sie Weiblichkeit mit Gegenwart und Jenseits, unter Ausblendung der historischen Zukunft, identifizierten. Im Folgenden wird nun zum einen danach gefragt, in welchen Formen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert Entwürfe einer besseren Welt überhaupt thematisiert wurden. Zum anderen geht es darum, welche Rolle die Kategorie Geschlecht im Nachdenken über Utopie und Glück spielte.

Aus historischer Perspektive fehlen vor allem im deutschen Kontext Studien zu Gefühlen, zu Hoffnung und Glück, Leiden und Schmerz.<sup>3</sup> Die vorhandene Glücksforschung wird, wie Experten meinen, mitunter zu einer Geschichte der Konfusion,<sup>4</sup> sobald die Analyse die philosophiegeschichtliche Ebene verlässt.<sup>5</sup> Denn Glück kann Zustand sein, Inhalte meinen oder auch die Bedingungen beschreiben, die dies Gefühl herbeiführen.<sup>6</sup> Glück kann aus der Perspektive des Subjekts definiert werden oder eine glückliche Fügung von Umständen meinen, die von den Einzelnen nicht kontrollierbar sind. Für die Moderne seit dem 18. Jahrhundert könnte man zugespitzt formulieren, dass meist zwei Hauptlinien im gesellschaftlichen Reden über Glück nebeneinander standen. Glück galt den meisten als gelungene Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft. Die eine Seite allerdings forderte, auch bestimmte soziale und politische Rechte und Bedingungen als Voraussetzungen für das individuelle Glück zu berücksichtigen, wobei auch sie allerdings primär die soziale Elite im Auge hatte. Andere Autoren und Autorinnen hingegen behaupteten, das Glück sei in jeder Situation möglich; sie führten die Abwesenheit von Glücksgefühlen darauf zurück, dass die Betroffenen sich nicht an die jeweilige Situation anpassten oder anzupassen bereit seien. Die wenigsten stellten in Frage, dass Glück ein zutiefst persönliches, individuelles Phänomen sei, das sich nicht unbedingt für jeden Menschen in derselben Situation einstelle. Aber wer immer das Schreckgespenst einer hedonistischen Gesellschaft entwerfen wollte, benutzte die Relativität des Glücksgefühls als Argument, um anderen vorzuwer-

3 Vgl. Alf Lüdtker, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, historische Anthropologie, in: Hans-Jürgen Goertz Hg., Geschichte. Ein Grundkurs, Reinbek 1998, 557–578, hier 569; für Frankreich vgl. z. B. Ariès/Duby, Geschichte, wie Anm. 1.

4 So Rut Veerhoven, Questions on Happiness: Classical Topics, Modern Answers, Blind Spots, in: Fritz Strack u. a. Hg., Subjective Well-Being. An Interdisciplinary Perspective, Oxford 1991, 7–26, hier 8 (auch zu Definitionsproblemen); siehe auch ders., Is Happiness a Trait? Tests of the Theory that a Better Society Does not Make People Happier, Arbeitsgruppe Sozialberichterstattung, Wissenschaftszentrum, Berlin 1993; zur Frage von Lebensqualität Wolfgang Glatzer u. Wolfgang Zapf, Lebensqualität in der Bundesrepublik: Objektive Lebensbedingungen und subjektives Wohlbefinden, Frankfurt a. M. 1984; siehe auch Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1992.

5 Hier seien nur genannt Manfred Thiel, Das Buch vom Glück und von der Seligkeit, 2 Bde., Heidelberg 1993; Art. Glück, Glückseligkeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1974, insbes. 699–707; Alfred Bellebaum Hg., Vom guten Leben: Glücksvorstellungen in Hochkulturen, Berlin 1994; Maximilian Forschner, Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Thomas von Aquin, Kant, Darmstadt 1993.

6 Art. Glück, wie Anm. 5, 699f; siehe auch die Definitionen in Johann Christoph Adelung, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber dem Oberdeutschen, Zweyter Theil, Wien 1808, Sp. 728–733.

fen, sich und die Leser zu täuschen, wenn sie bestimmte entsprechende sozio-politische Rahmenbedingungen ebenfalls für wichtig erklärten.

Dass das Glücksempfinden individuell und subjektiv sei, scheint in westlichen Gesellschaften heute ein Gemeinplatz. Im Wandel von der absolutistischen Vorstellung der Glückseligkeit der Untertanen zur zumindest teilweise individualistischeren Version der Aufklärung wurde dieser Charakter des Glücks jedoch zum Politikum gemacht. Die heute periodisch geäußerte Klage über die Gefährdung des Pflichtethos durch den Hedonismus<sup>7</sup> steht somit in einer langen Tradition. Ein anonym veröffentlichter Text über Langeweile, die seit dem 18. Jahrhundert als Gegenpol des Glücks gefasst wurde,<sup>8</sup> formulierte z. B. 1798, dass ein Mensch immer glücklicher würde, je vollkommener er im Guten und damit in der Pflichterfüllung werde. Nach Vollkommenheit zu streben, wiederum sei nicht nur in jedem Stande möglich, sondern müsse sich auch nach der gegebenen Situation richten: „Das Ziel ist bei allen eins, nur die Wege dahin sind verschieden und mannigfaltig. Die Art und Weise, wie wir unsre Gesinnungen äußern, wie wir unsre Absichten ausführen: die Ausübung der verschiedenen Tugenden selbst, die Erfüllung der besonderen Pflichten, müssen sich alle nach dem Verhältniss worin wir stehen, nach der Lage worin wir uns befinden, richten ...“<sup>9</sup>

Utopische Texte, immer ein schillerndes Genre und je nach Situation als literarisches Werk oder als unerfüllbares soziales Projekt interpretiert,<sup>10</sup> waren in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert Mangelware.<sup>11</sup> Die Ratgeber und die pädagogische Gebrauchsliteratur sowie die in der Aufklärung veröffentlichten Texte über Glück setzten – wie der Experte der Langeweile – die Sehnsucht nach Glück schnell mit falschen utopischen Hoffnungen gleich<sup>12</sup> und mahnten auch männliche

7 Typisch dafür: Elisabeth Noelle-Neumann, Ein Museum der Irrtümer. Die Ergebnisse der empirischen Sozialforschung finden keinen Eingang in die Gesellschaft, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10 (13.1.1999), 5; ähnlich Mihaly Csikszentmihalyi, Das flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile: Im Tun aufgehen, Stuttgart 1985.

8 Vgl. Martina Kessel, Langeweile. Zum Umgang mit Zeit und Gefühlen in Deutschland vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, Göttingen 2000.

9 [VREMONURVL.] Über die Langeweile, Germanien 1798, 218f; vgl. auch 177.

10 Vgl. Michèle Riot-Sarcey, Le réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIX<sup>e</sup> siècle, Paris 1998, 7.

11 Zum Zusammenhang zwischen utopischen Konzepten und Geschlechterordnungen bzw. zum utopischen Charakter von emanzipativen Geschlechterbildern gibt es vorwiegend Literatur zu Frankreich und England, vgl. z. B. Claire G. Moses, French Utopians. The word and the act, in: Tjitske Akkerman Hg., Perspectives of Feminist Thought in European History: from the Middle Ages to the Present, New York 1998, 136–149, und Ruth Levitas, Equality and Difference. Utopian Feminism in Britain, ebd. 150–167; siehe auch Claire G. Moses u. Leslie W. Rabine, Feminism, Socialism, and French Romanticism, Bloomington/Indianapolis 1993. Zu utopischen Gemeinschaften in den USA u. a. Carol F. Kessler, Daring to Dream: Utopian Fiction by United States Women before 1950, Syracuse<sup>2</sup>1995; Sally Kitch, This Strange Society of Women: Reading the Letters and Lives of Women's Commonwealth, Columbus 1993; Wendy E. Chmielewski u. a. Hg., Women in Spiritual and Communitarian Societies in the United States, Syracuse 1993; Carol F. Kessler u. Charlotte P. Gilman: Her Progress toward Utopia. With Selected Writings, Syracuse 1995.

12 Dies ist eine erste Skizze zu einem wenig erforschten Thema, bei der z. B. religiöse Glückserfahrung, aber auch die Frage nach den Glücksvorstellungen und -metaphern im ‚nationalen‘ Diskurs des frühen 19. Jahrhunderts ausgeblendet bleiben.

Leser zur Bescheidung ins Gegebene. Wenn Philosophen oder Pädagogen dagegen stärker den dynamischen Charakter und den offenen Zeithorizont von Geschichte – als Raum der Hoffnung – betonten, nahmen sie zwar auch Abschied vom traditionellen Utopiekonzept; sie verwiesen aber nicht nur auf die Möglichkeit des Wandels, sondern sie inszenierten den Aufbruch ins Unbekannte auch als die eigentliche Quelle intensiver Gefühle. Frauen, die aus dem Veränderungspotenzial geschichtlicher wie utopischer Visionen ausgeklammert blieben, knüpften hier an, entweder um die Bereitschaft zum Glück bei Männern einzuklagen oder das Glücksgefühl des Risikos für sich selber zu fordern.

## Rätselvolle Ungewissheit und das Glück der Erwartung

Die Frage, was ein Mensch vom Leben erwarten konnte, bildete seit dem späten 18. Jahrhundert einen Ausgangspunkt für das Nachdenken über Glück. Der französische Frühromantiker Etienne Pivert de Senancour formulierte eine vorsichtige Auffassung von der Möglichkeit des Glücks, die auch in der Publizistik der deutschen Spätaufklärung auftauchte: „Limiter son être pour le posséder tout entier.“<sup>13</sup> Das Glück beginne dann, wenn ein Mensch seine Persönlichkeit, seine Bedürfnisse und Wünsche so limitiere, dass sie mit dem Gegebenen identisch würden. Senancour verlangte, die Leere im eigenen Bewusstsein zu verscheuchen, die aus der Kluft zwischen der Welt um einen herum und der imaginären Welt in der eigenen Fantasie entstehe, denn diese Leere verhindere, dass der Mensch ganz bei sich sei und somit glücklich werden könne. Jede Ausweitung der Träume und Erwartungen bedeute Unglück und Abhängigkeit. Die eigenen Hoffnungen und Träume so zu kontrollieren, konnte allerdings das unbewusste Mit-sich-eins-sein verhindern, das glücklich machen sollte – es sei denn, die Kontrolle würde zum Automatismus, wie es die aufklärerischen und nachaufklärerischen Erziehungsstrategien anstrebten.<sup>14</sup> In einer Welt, die sich schnell veränderte, suchte Senancour Glück vom gegebenen Alltag her zu bestimmen. Er hoffte die gefährlichen und nicht einholbaren Flüge der Fantasie zu kontrollieren, die statt des ersehnten Glücks zu Enttäuschung und Depression führen könnten.

---

13 Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Repr. Paris 1979, 653.

14 Grundsätzlich Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1989; zu den Strategien der Selbstbeobachtung Peter Gay, *Die Macht des Herzens. Das 19. Jahrhundert und die Erforschung des Ich*, München 1997; Rainer Wild, *Die Vernunft der Väter. Zur Psychographie von Bürgerlichkeit und Aufklärung in Deutschland am Beispiel ihrer Literatur für Kinder*, Stuttgart 1987; Helga Glantschnig, *Liebe als Dressur. Kindererziehung in der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1987; Gabriele Klein u. Katharina Liebsch Hg., *Die Zivilisierung des weiblichen Ich*, Frankfurt a. M. 1997; siehe auch Martina Kessel, „Der Ehrgeiz setzte mir heute wieder zu ...“. Geduld und Ungeduld im 19. Jahrhundert, in: Manfred Hettling u. Stefan Hoffmann Hg., *Der bürgerliche Werthimmel*, (erscheint Göttingen 2000).

Gegenwärtige Überlegungen zum Glück in der Moderne setzen dagegen häufig an der Unsicherheit des Lebens an. Es gilt als Angelpunkt des Glücks, dass nicht alles vorhersagbar ist. Eine Welt, in der die Handelnden einem einsichtigen Plan entsprechend immer wüssten, was sie erwarten, erscheint entsprechend als eine Welt, die dem Glück keinen Spielraum lasse.<sup>15</sup> Der katholische Mediziner und Philosoph Franz von Baader formulierte 1789 eine vermittelnde Position. Er beschrieb eine Spannung zwischen Erwarten-Wollen und Sicherheitsbedürfnis, die für ihn gegeben sein müsse, um ihn glücklich zu stimmen. Einerseits hielt er ein völlig voraussagbares Leben für ein Leben ohne Reiz und Interesse und für noch schlimmer als ein uninteressantes Theaterstück:

Kein Zustand ist mir willkommener, als der der dunkeln, rätsel- und ahnungsvollen Ungewißheit in Hinsicht auf Zukunft und der Erwartung der Dinge, die sich etwa weiter noch in mir ereignen könnten, und ganz unausstehlich würde mir die Lage sein, in der ich mein Schicksal auf Jahre hinaus vorhersähe und wüßte. Denn gerade diese zweifelhafte Dämmerung des Chiaroscuro will meine Lustpaläste aufbauende Phantasie zu ihrem magischen Schattenspiele.

Andererseits bedurfte seine Fantasie aber auch konkreter Hoffnung, neuer Anstöße von außen und des Anschlusses an eine Welt, die teilnahm und Anregungen vermittelte, um sich nicht nach innen und ins Leere zu verlieren:

... im Innern auf den grausen Wogen des Zweifels herumgeschmissen zu werden, ohne ein Sternchen der Hoffnung, ohne eine Leuchte vom Hafen schimmern zu sehen – und dann außen eine stumme Windstille in der wirklichen Welt, so fühllos, so gar nicht teilnehmend an unserer inneren Unruhe – oh auch dies ist unausstehliches Gefühl. – ... Heißhunger nach Reiz nagt mit seinen blöckenden Zähnen bereits am ermatteten Herz. – Stagnation ist in aller Natur der Anfang alles Verderblichen.<sup>16</sup>

Durch die Sprache der Empfindsamkeit schimmerte hier zum einen die Temporalisierung durch, zum anderen die aufklärerische Prämisse, dass wirkliche Bildung und Selbstvervollkommnung Anregungen von außen brauche, z. B. den geselligen Austausch mit anderen, unter der Voraussetzung, dass dieser sich nicht in bloßer Zerstreuungssucht und Spiel-laune erschöpfe.<sup>17</sup> Entscheidend für Baader aber war, dass Hoffnung Raum für Unerwartetes und Neues bieten musste und doch realistisch genug sein sollte, um neue Ziele erreichbar erscheinen zu lassen.

Diese Spannung zwischen Sicherheit und Offenheit, Stillstand und Bewegung<sup>18</sup> zeigte sich auch in einem Wandel des Glücksbegriffs in der utopischen Literatur. In der von Unsicherheit geprägten Frühen Neuzeit zeichnete sich das literarisch ausgemalte utopische Glück dadurch aus,

15 Vgl. Nicholas Rescher, Glück. Die Chancen des Zufalls, Berlin 1996, 30.

16 Franz von Baader, Seele und Welt. Franz Baaders Jugendtagebücher 1786–1792, Berlin 1928, 161.

17 Vgl. Etienne François Hg., Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse, 1750–1850, Paris 1986; Ulrike Weckel u. a. Hg., Ordnung, Politik und Geselligkeit der Geschlechter im 18. Jahrhundert, Göttingen 1998.

18 Zu dieser Begrifflichkeit Jürgen Link u. Wulf Wülfing Hg., Bewegung und Stillstand in Metaphern und Mythen. Fallstudien zum Verhältnis von elementarem Wissen und Literatur im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1984.

dass es dauerhaft und sicher war, die Kontingenz ausschaltete und den Einzelnen von alltäglicher Unsicherheit erlöste. Im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert verschob sich diese Wahrnehmung. Einem Schriftsteller wie Novalis schauderte vor der Ästhetik des Vollkommenen, die er mit Dauerhaftigkeit und Unveränderbarkeit assoziierte. Er befürchtete bei einem dauernden irdischen oder jenseitigen Glück nur Langeweile: „Wie vermeidet man bei der Darstellung des Vollkommenen die Langeweile?“<sup>19</sup>

Dieser Wandel hing ebenfalls mit der Temporalisierung der Anschauung von Welt, Gesellschaft und männlichem Individuum zusammen: Glück bedeutete nicht mehr Vollkommenheit, sondern Vervollkommnung.<sup>20</sup> Die Utopien der Frühen Neuzeit konnten das Glück darin sehen, dass in alle Ewigkeit ein Tag wie der andere verlief. Erst, als Wandel und Kontingenz nicht mehr automatisch Unglück für den Einzelnen und Krieg für die Gesellschaft anzudrohen schienen, konnte ein Glücksbegriff entwickelt werden, der Stillstand als negativ und langweilig verstand.<sup>21</sup> Diese Parameter fanden sich nicht nur in der utopischen Literatur, sondern sie strukturierten auch die Versuche, eine neue, von ständischen Verhaltenscodices gelöste Kultur zu etablieren, die das alltägliche Zusammenleben wie das politische Handeln prägen sollte.

Darüber hinaus standen in den neuzeitlichen Utopien Zeiterfahrung und Emotionalität in einem engen Verhältnis. Die Schriften der Frühen Neuzeit präsentierten nicht nur eine berechenbare Zeit, sondern auch kalkulierbare, gesteuerte Emotionen. Gleich bleibende Affekte bestimmten die imaginierte Welt. Zumindest der absolutistische Staat schrieb sich außerdem die Glückseligkeit der Untertanen auf seine Fahnen. Ein für die Bevölkerung avisiertes Glück verwies zurück auf die Reglementierungskompetenz des Staates, wobei sich umgekehrt die gesellschaftlichen Glücksvorstellungen der Utopien in die Richtung des europäischen Staatsbildungsprozesses bewegten.<sup>22</sup>

Auch der Blick auf Gefühle verschob sich an der Wende zum 19. Jahrhundert, allerdings, das sollte man betonen, vornehmlich auf der literarisch-philosophischen Ebene. So prominente Autoren wie Herder, Hegel und Rousseau verstanden unter Glück wechselnde Gefühle und

---

19 Zit. nach Gerhard Plumpe, *Ästhetische Kommunikation der Moderne*, Bd. 2: Von Nietzsche bis zur Gegenwart, Opladen 1993, 292. Zwischen 1700 und 1850 entstand auch ein neues Risiko- und Versicherungsdenken, das Unsicherheit als Risiko konstituierte und nicht mehr als göttlichen Willen oder blinden Zufall und das entsprechend auf Gefahrenabwehr und Daseinsvorsorge gerichtet war, vgl. Wolfgang Bonß, *Vom Risiko. Unsicherheit und Gewißheit in der Moderne*, Hamburg 1995, insbes. 180.

20 Zur Verzeitlichung der Utopie vgl. Lucian Hölscher, *Utopie*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, VI, Stuttgart 1990, 733–788; Wilhelm Voßkamp Hg., *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1985; Reinhart Koselleck, *Die Verzeitlichung der Utopie*, in: ebd., III, 1–14.

21 Dazu Michael Winter, *Lebensläufe aus der Retorte. Glück und Utopie*, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 50 (1983), 48–69, insbes. 62.

22 Vgl. Winter, *Lebensläufe*, wie Anm. 21, 56; so ebenfalls: Alexander Schmidt-Gernig, *Die Nation als Utopie. Zu den strukturellen Analogien zwischen literarisch-politischer Utopie und moderner Nation als „gedachten Ordnungen“ im Kontext der Französischen Revolution*, in: Kurt Imhof u. Peter Schulz Hg., *Kommunikation und Revolution*, Zürich 1998, 313–333.

intensive Leidenschaften, um Langeweile und Emotionslosigkeit zu vermeiden, um sich leben zu fühlen und zur Vervollkommnung anzutreiben. Diese Einstellung bedeutete auch, die Vorstellung eines dauerhaft glücklichen Lebens zu verabschieden. Ein idyllischer Zustand, so prophezeite Hegel, würde die Menschen bald langweilen,<sup>23</sup> so wie Rousseaus Julie ebenfalls vom Glück gelangweilt war.<sup>24</sup> Kant war für diese Dynamisierungsprozesse insofern typisch, als er darauf beharrte, dass es keine absolute Zufriedenheit gebe, sondern nur eine relationale, die sich durch den Blick auf die Situation anderer oder die eigene Verbesserung ergebe.<sup>25</sup>

Senancour dagegen warnte davor, von der traditionelleren Auffassung abzuweichen und unter dem Glück die seltenen Momente zu verstehen (und herbeizusehnen), die einen gleichmäßigen Alltag als aufregende ‚Gipfelerfahrungen‘ durchbrachen. Er setzte das Glück stattdessen mit dem Leben im Alltag gleich: „Etre heureux, c'est vivre.“<sup>26</sup> Die deutsche aufklärerische Gebrauchsliteratur vertrat einen ähnlichen Standpunkt: Die Mehrheit der Bevölkerung sollte nicht vergleichen, sondern höchstens eine Verbesserung der eigenen Lebenslage wahrnehmen. Soziale Differenzen kamen insoweit immer zum Tragen, als die Autoren des aufklärerischen Moraldiskurses die individuellen Glücksvorstellungen mit Geschlecht, Stand und Klasse, Alter und Beruf oder anderen sozialen Faktoren verknüpften. Sie setzten zwar der potenziell entgrenzenden und daher gefährlichen Idee des individuellen Glücks in dieser generellen Debatte, die sich nicht explizit mit Geschlechteridentitäten aufhielt, sondern meist auf Männer unterschiedlichen sozialen Standes abzielte, selten eine inhaltliche Ausformulierung des Glücksbegriffs entgegen. Aber der individuelle Glücksanspruch löste sich immer wieder in der utilitaristischen Forderung nach der Glückseligkeit des größeren Ganzen auf. Wer über Glück nachdachte, versuchte entsprechend auch, den Begriff Glück mit seinem möglichen Absolutheitsanspruch zu meiden und stattdessen von Fröhlichkeit, Zufriedenheit und Freude zu reden. Soziale und geschlechterspezifische Differenzen verbargen sich im 18. und frühen 19. Jahrhundert im Begriff der ‚Bestimmung‘, der ein hierarchisches System von Chancen der Zufriedenheit implizierte, ohne es rhetorisch entfalten zu müssen. In jedem Kontext erwachse Glück aus der Balance zwischen Fähigkeiten und Tätigkeit,<sup>27</sup> so lautete die Kernaussage zahlreicher Texte, die damit die Rousseausche *inégalité parmi les hommes* einer möglichen Forderung nach politisch-sozialer Gleichheit entgegenhielten.<sup>28</sup>

23 Vgl. Georg Wilhelm Hegel, *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1958ff, XIII, 335f.

24 Vgl. Winter, *Lebensläufe*, wie Anm. 21, 62.

25 Vgl. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werke*, VII, Berlin 1917, 235; Gernot Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*. Darmstädter Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1985, 276; siehe auch Martina Kessel, „Jeder Augenblick hat seine Sichel.“ Langeweile und der Verlust der Zeit, in: Michael Jeismann Hg., *Obsessionen. Beherrschende Gedanken im wissenschaftlichen Zeitalter*, Frankfurt a. M. 1995, 262.

26 Mauzi, *L'idée*, wie Anm. 13, 653.

27 Z. B. *Etwas zur Beherzigung meiner Mitbrüder*, von Dallera, Berlin 1788.

28 Zu dieser Ambivalenz des Fortschrittsbegriffs Reinhart Koselleck u. Christian Meier, *Fortschritt*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, II, Stuttgart 1972, 351–423, 378.

Dass es überhaupt wenige utopische Entwürfe gab, ist daher für die reformorientierten, utilitaristischen deutschen Aufklärer bezeichnend. Moralische Wochenschriften und andere Texte warnten davor, eine immer währende Idylle herbeizusehnen, und argumentierten, dass der Mensch sich in einer Welt absoluter (materieller) Sicherheit und vor allem in einer Welt, in der kein Zwang zur Arbeit bestehe, nur langweilen würde.<sup>29</sup> Der Leitsatz „Jeder Mensch, wenn er vernünftig denkt, hat Ursache, in seiner Art sich glücklich zu schätzen“,<sup>30</sup> lenkte den Blick fort von divergierenden sozialen Voraussetzungen und verkündete die Einheit von Pflicht und Wünschen. Die Diskussion über das Glück und seine Voraussetzungen blieb dabei keineswegs akademisch. Aufklärerische Zeitschriften machten ihren Lesern und Leserinnen häufig Vorschläge, wie die aufklärerische Geselligkeit zu organisieren sei, und Visionen vom guten Leben gehörten zu den vorgeschlagenen Diskussionsthemen. So erwähnte Sophie von La Roche in der von ihr herausgegebenen Zeitschrift *Pomona* eine gesellige Runde, in der alle den Satz „Wenig Menschen haben den Muth, glücklich zu seyn“ hätten deuten müssen.<sup>31</sup>

Gab es dennoch Entwürfe einer ‚besseren Welt‘, dann machten sich die Autoren in übertrieben didaktischer Manier häufig gar nicht erst die Mühe, vor der Langeweile einer Idylle zu warnen. Sie zeichneten vielmehr unter dieser Überschrift entweder eine Welt der Tugend, eine von äußeren Bedingungen abstrahierende Erfolgsgeschichte der moralischen Lebensführung, die keinen utopischen Ort brauche, um sich durchsetzen zu können.<sup>32</sup> Oder aber sie karikierten und entwerteten utopische Vorstellungen, indem sie diese mit dem ‚gesunden Menschenverstand‘ verglichen, der ‚vernünftig‘ auf dem Herkömmlichen und Existierenden aufbaue. So verglich etwa G. K. Pfeffel 1790 im *Neuen Deutschen Museum* den philosophischen Entwurf einer neuen „Konstitution“ mit dem abstrakten Entwurf eines Philosophen für einen Rock, der ihm viel zu groß war. Statt von vornherein auf den Schneider zu hören oder im Nachhinein den Rock enger machen zu lassen, bestand der Philosoph darauf, in den von ihm entworfenen, aber nicht passenden Rock hineinzuwachsen. Sein Bauch wuchs ihm jedoch erst nach drei Jahren. In dieser Zeit war das Gewebe so mürbe geworden, dass es beim ersten Bauchansatz riss und mit dem weiteren Anwachsen des Leibes – ergo der Nation – immer weiter zerstört wurde.<sup>33</sup>

Auch im 19. Jahrhundert gab es in Deutschland erstaunlich wenige literarische Utopien, die vollkommene Glückszustände ausmalten. Dieser Mangel mochte damit zusammenhängen, dass, im Aufschwung politischer Endzeitvisionen, Begriffe wie „Utopie“ oder „Utopist“ vor

---

29 Ausführlich dazu Kessel, Langeweile, wie Anm. 8.

30 M. Naumann, Jeder Mensch, wenn er vernünftig denkt, hat Ursache, in seiner Art sich glücklich zu schätzen, in: Nützliche Sammlungen, 2 (1756), 1465–1474.

31 Ulrike Weckel, Zwischen Häuslichkeit und Öffentlichkeit. Die ersten deutschen Frauenzeitschriften im späten 18. Jahrhundert und ihr Publikum, Tübingen 1998, 505.

32 [Anonym,] Über die Idee einer besseren Welt, in: Berlinische Monatsschrift, 18 (1791), 478–485; Johann Peter Uz, Versuch über die Kunst, stets fröhlich zu seyn, Leipzig 1760.

33 G.K. Pfeffel, Der Philosoph und sein Schneider, in: Neues Deutsches Museum, 2 (1790), 681–682.

allem seit dem Vormärz in der politischen Diskussion als Schimpfwörter benutzt wurden. Sie implizierten nun Faulheit und gedankenlose Müßiggängerei.<sup>34</sup> Wer als Utopist diffamiert wurde, dem wurde unterstellt, er erwarte, dass ihm alles ohne Arbeit zufließe.<sup>35</sup> Die enorme kulturelle und politische Bedeutung des Arbeitsbegriffes in Deutschland zeigte sich auch darin, dass er verwandt wurde, um auf Veränderung zielende gesellschaftliche oder politische Vorstellungen zu diskreditieren.

## Das Glück der „süßen Abhängigkeit“

Trotz der Entwürfe von Charles Fourier oder Charles Morris, die die Frage der Geschlechterdemokratie berücksichtigten, waren die politischen Utopien der Neuzeit, in den Worten von Richard Saage, „Phantasieprodukte von Männern ...“, deren spezifische Interessen und Bedürfnisse auch das Muster des antizipierten ‚guten Lebens‘ prägten.<sup>36</sup> Das veränderte sich gerade nicht mit dem Wechsel von der Raum- zur Zeitutopie seit dem späten 18. Jahrhundert. Die wenigen Entwürfe von einer neuen Gesellschaft transportierten das als naturhaft und unveränderlich gezeichnete Geschlechtermodell auch in die andere Welt und reproduzierten diese Geschlechterordnung als Basis des allgemeinen Glücks. So entwarf Friedrich Leopold Graf zu Stolberg in seinem utopischen Roman *Die Insel* von 1788 eine Gesellschaft von Gleichen, noch klassisch angesiedelt, wie der Titel implizierte, in einer räumlich getrennten, neu zu gestaltenden Welt, in der jeder – dem Credo der Aufklärung gemäß – genug Arbeit und Muße haben würde, um sich des Lebens zu freuen, und hinreichend Beschäftigung, um nicht gegen die „stundenverwüstende Feindin“ Langeweile kämpfen zu müssen.<sup>37</sup> Bäuerliche Leibeigenschaft und Frondienste sollten abgeschafft werden, aber die Ungleichheit der Geschlechter blieb ausdrücklich erhalten. Stolberg, der sich und seine Freunde nach dem Idealbild der antiken Philosophen modellierte, wollte vor allem die Dynamik des Bildungsbegriffs einhegen und den Erwerb von Wissen weiterhin hierarchisch organisiert wissen: „Es ist wichtig für die Erhaltung des Verhältnisses, in welches Gott das Weib mit dem Mann gesetzt hat, daß es durch ihn erleuchtet wird.“ Diese „süße Abhängigkeit“ wollte er auch in der neuen Gesellschaft unter keinen Umständen missen.<sup>38</sup>

In utopischen Entwürfen männlicher Autoren, so ist die These über den Wandel des literarischen Glücksbegriffs zu differenzieren, wick die

34 Vgl. Birgit Affeldt-Schmidt, Fortschrittsutopien. Vom Wandel der utopischen Literatur im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1991, hier 57ff; einen generellen Überblick geben Wolfgang Biesterfeld, Die literarische Utopie, Stuttgart<sup>2</sup>1982; Richard Saage, Utopieforschung. Eine Bilanz, Darmstadt 1997.

35 Vgl. Hölscher, Utopie, wie Anm. 20, 738.

36 Saage, Utopieforschung, wie Anm. 34, 148.

37 Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, *Die Insel*, Leipzig 1788, 49f.

38 Stolberg, *Insel*, wie Anm. 37, 75, siehe auch 90–101; für ein ähnliches Muster in zionistischen Utopien vgl. Rachel Elboim-Dror, Gender in Utopianism: The Zionist Case, in: *History Workshop Journal*, 37 (1994), 99–116; siehe auch Elke Kleinau, *Die freie Frau. Soziale Utopien des frühen 19. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1987.

Sehnsucht nach Sicherheit mit Blick auf die Geschlechterbeziehungen auch im 18. Jahrhundert nicht einer Euphorie der Veränderung und daraus resultierender intensiver Leidenschaften. Mit Ausnahme etwa der frühsozialistischen Entwürfe von Fourier, der Leidenschaften und Pflichten harmonisch ausgleichen wollte und eine geschlechterspezifische Gleichberechtigung anstrebte,<sup>39</sup> sollte die Positionierung von Frauen Sicherheit verschaffen im Wandel der bürgerlich-männlichen Gesellschaft. Gleichberechtigung in der Utopie zuzulassen, hätte bedeutet, die gegenwärtigen Geschlechterbeziehungen als unvollkommen darzustellen und, vor allem im Übergang zur modernen Zeitutopie, die die ‚bessere Welt‘ direkt mit der jeweiligen Gegenwart verknüpfte, ihre Wandlung in eine absehbare Zukunft hineinzuholen.

Für utopische Literatur von Frauen im späten 19. und 20. Jahrhundert ist die These formuliert worden, sie hätte ein anderes Schema und eine andere formale Gestaltung als Literatur von Männern. Die Autorinnen verzichteten demzufolge auf einen geschlossenen Utopieentwurf. Sie zielten weniger auf eine konfliktlose Statik der perfekt geordneten Gesellschaft, sondern auf eine Alternative im Alltag des Hier und Jetzt,<sup>40</sup> um den bloßen Transfer ihrer Gegenwart in eine zukünftige Gegenwelt zu verhindern.

Weibliche Stellungnahmen vor und nach 1800 lassen sich ähnlich deuten. Die Mehrzahl der Frauen, die sich in der Spätaufklärung publizistisch oder herausgeberisch betätigten, argumentierte zwar ebenfalls im Sinne der Geschlechterdifferenz. Ihr Diskurs löst sich allerdings bei genauer Analyse in eine Vielzahl von Stimmen auf, und auch die soziale Praxis des Publizierens und Kommunizierens entsprach keineswegs dem Ideal einer nur häuslichen Frau.<sup>41</sup> Wie wenig festgeschrieben die Handlungsräume noch waren, bewiesen auch die Frauen, die am Diskurs der Geschlechter-Aufklärung mitschrieben und an der aufklärerischen Geselligkeit teilnahmen. Sie verfügten häufig über eine weitgespannte, autodidaktisch angeeignete Bildung, die sie einsetzten, um den halböffentlichen Raum der Geselligkeit zu strukturieren und sich und ihre Familien im Netzwerk der Gebildeten zu situieren.<sup>42</sup>

Die Beiträge in Sophie von La Roches *Pomona* zeigten, dass Frauen öffentlich durchaus unterschiedlich über die Möglichkeit des Glücks räsonierten. Einerseits publizierte eine Frau namens Friederike Jerusalem Verse über das häusliche Aufgabengebiet, in denen sie ausdrück-

---

39 Ein kurzer Überblick bei Ute Daniel, Die Liebe, das Klima und der Kosmos. Das revolutionäre Potential des Privatlebens in der Utopie des Frühsozialisten Charles Fourier, in: Karin Hausen u. Heide Wunder Hg., Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte, Frankfurt a. M. 1992, 89–98.

40 Vgl. Monika Shafi, Utopische Entwürfe in der Literatur von Frauen, Bern/Frankfurt a. M./New York/Paris 1990, 35, 48.

41 Vgl. Weckel, Häuslichkeit, wie Anm. 31.

42 Vgl. Brigitte Tolckemitt, Die offenen Häuser der Familien Reimarus und Sieveking, in: Weckel, Ordnung, wie Anm. 17, 167–202; siehe auch Brigitte Schnegg, Soireen, Salons, Sozietäten. Geschlechtsspezifische Aspekte des Wandels städtischer Öffentlichkeit im Ancien Régime am Beispiel Berns, in: Anne-Lise Head-König u. Albert Tanner Hg., Frauen in der Stadt, Zürich 1993, 163–183; zur Aufklärung siehe auch Karen Offen, Reclaiming the European Enlightenment for Feminism: or Prologomena to any Future History of Eighteenth-Century Europe, in: Akkerman, Perspectives, wie Anm. 11, 85–103.

lich betonte, dass die Natur Frauen nicht für „höhere Geschäfte“ geschaffen habe, sondern dazu, „still und unbekannt nur für das Glück der Unsern zu leben“. Sie wurde von La Roche ebenso gelobt wie andererseits eine Autorin, die 1784 (ähnlich wie die bekannter gewordene Amalie von Holst 1802) darauf hinwies, dass nur bei gleicher Erziehung von Jungen und Mädchen deutlich werden könne, wozu Frauen in der Lage seien. Sie fügte dann einen „Ausblick in's bessere Leben“ hinzu, in dem kein Unterschied mehr zwischen den Geschlechtern existiere, sondern beide nach höchstmöglicher Vervollkommnung streben würden. Sie entwarf in der Tat nicht einfach eine andere Welt, sondern wollte – wie Stolberg implizit antizipierte – über Bildung und Erziehung das Denken ändern, um eine auf Ausschluss gründende Geschlechterhierarchie aufzulösen. Zwar stellte diese Vision sowohl für diese Monatschrift wie auch für den spätaufklärerischen Diskurs insgesamt eine ungewöhnliche Perspektive dar.<sup>43</sup> Dass die Vielfalt der Auffassungen dennoch beunruhigte, dafür spricht ein anonymes Kommentar von 1783, der Frauen aufforderte, ihr Los mehr zu schätzen. Nur wenn Frauen einsehen lernten, hieß es im *Hannoverschen Magazin*, dass ihre ‚Bestimmung‘ eine stete Quelle des Vergnügens und der Tätigkeit sei, „würde es die Gelehrsamkeit und den Beruf des Unsrigen [Geschlechts, M. K.] weniger beneiden und in froher Ausübung seines eigenen Berufes desto glücklicher seyn und desto glücklicher machen“<sup>44</sup>.

Lautete der Auftrag, andere glücklich zu machen, dann ging es nicht mehr um die allgemeine Gefahr der Selbstliebe, die durch Bescheidung zu bremsen war, sondern darum, den Blick ganz vom Selbst fortzulenken. Im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert existierten unterschiedliche Argumentationsstrategien, die Frauen die ihnen zustehende Version vom Glück vermittelten und Bilder von utopischen Zuständen verscheuchen sollten.

Der Pädagoge Friedrich Niemeyer gab in seinem Verhaltensratgeber für Frauen zu, dass der Trieb nach Glück jedem Menschen innewohne.<sup>45</sup> Er stellte ihn aber sofort unter Utopieverdacht und bezog Glück nur auf subjektive Empfindungen, ohne Rückbezug auf soziale Strukturen. Es folgte die stereotype Leseanweisung, dass ein zufriedener Sinn erkenne, dass das Glück nur in einem selbst wohne, und nicht vergeblich woanders danach suche. Niemeyer und seine Kollegen variierten dann ins Unendliche die Topoi, dass es das vollkommene Glück nicht gebe, auch wenn das ewige Jagen danach das menschliche Leben bestimme; dass zu viele Menschen, statt das echte Glück im eigenen Leben zu erkennen, immer nur irgendwelchen Schimären nachjagen würden; und schließlich den Vorwurf, dass eine Frau entweder das Glück erst bemerken würde, wenn es vorüber sei, oder aber das gegenwärtige Glück nicht wahrnehme, weil sie von zukünftigen Freuden träume.<sup>46</sup> Vor allem

43 Weckel, Häuslichkeit, wie Anm. 31, 463.

44 [Anonym,] Über Beschäftigung und Langeweile, in: *Hannoversches Magazin*, 21 (1783), Sp. 1649–1658, hier 1655.

45 Georg Friedrich Niemeyer, Vermächtniß an Helene von ihrem Vater, Frankfurt a. M. 1818, 13.

46 Paradigmatisch Caroline Milde, *Der deutschen Jungfrau Wesen und Wirken*. Winke für das geistige und praktische Leben, Leipzig 1882, 56ff.

die letzte Kritik transportierte einmal mehr die temporale Definition von Weiblichkeit: Sie sollte auf Gegenwart bezogen sein sowie auf das ahistorische Jenseits, sich aber nicht in für sie müßigen Gedanken über Vergangenheit und Zukunft verlieren – um so auch die Verbindung von Männlichkeit, Geschichte und Zukunft zu bestätigen.<sup>47</sup>

In ähnlicher Form zielte der Pädagoge Joachim Heinrich Campe in seinem *Väterlichen Rath für meine Tochter* mit einem Kanon von zu beherzigenden Tugenden darauf ab, Erwartungen von Frauen zu delegitimieren. Resignation fungierte bei ihm als strukturierendes Stichwort im Lebensentwurf für Frauen, die ihr Glück im Glück der anderen finden sollten. Vor allem prophezeite Campe, der in diesem Punkt Rousseau popularisierte, seinen Leserinnen, dass sie nur dann nicht unter dieser Perspektive leiden würden, wenn sie die Tugenden der Geduld, Bescheidenheit und Selbstaufgabe so früh verinnerlichten, dass Resignation nicht mehr als solche erkennbar war. Eine Frau solle alle Hoffnungen und Begierden mäßigen, um zu verhindern, dass sie mehr erwarte, als „wahrscheinlich“ sei. Erwartungen, die über den eng umrissenen weiblichen Lebensraum hinauswiesen, wirkten in seinem Entwurf als fehlgeleitetes Streben nach Unmöglichkeit, statt anzuerkennen, dass der Mensch unvollkommen sei.<sup>48</sup>

Andere Texte rekurrten weniger auf die Pflicht von Frauen, andere glücklich zu machen, als auf einen anderen für Persönlichkeitsmuster gravierenden Punkt: das Verhältnis von Sexualität und Kontrollfähigkeit. Sich selbst kontrollieren zu können, galt als Voraussetzung, um die glücksbringende Balance zwischen Kopf und Sinnen zu erreichen.<sup>49</sup> Diese Fähigkeit erhielt auch dadurch den Rang einer männlichen Eigenschaft, dass sie Frauen abgesprochen wurde – in einem Porträt von Weiblichkeit als unersättlich sinnlich und den Leidenschaften unkontrollierbar hingegeben<sup>50</sup> –, es sei denn, die Verinnerlichung der Fremdzwänge setzte wirklich so früh ein, wie Campe es propagierte.

Wer über das Glück der Geschlechter räsonierte, vermittelte, dass Männer durch ihr eigenes Handeln glücklich werden könnten, durch die Kombination der selbstgewählten und selbstgeformten Bereiche von Beruf und Familie, während Frauen in der und durch die Familienstruktur ihr Glück fänden. Der auf Männer zielende moralische Diskurs der Aufklärung wurde z. B. von Adam Beuvius repräsentiert. In *Der Eigensinn des Glücks* zeichnete er einen idealtypischen Oberschichtenmann mit vortrefflichem Verstand, einem munteren, ungezwungenen Witz, gutem

---

47 Vgl. Martina Kessel, Balance der Gefühle. Langeweile im 19. Jahrhundert, in: Historische Anthropologie, 4 (1996), 234–255; Elizabeth Deeds Ermath, The Solitude of Women and Social Time, in: Frieda Johles Forman u. Caoran Sowton Hg., Taking our Time. Feminist Perspectives on Temporality, Oxford 1989, 37–46, insbes. 43.

48 Vgl. Joachim Heinrich Campe, Väterlicher Rath für meine Tochter. Ein Gegenstück zum Theophron. Der erwachsenen weiblichen Jugend gewidmet, Braunschweig 1789, 507f.

49 Vgl. Mauzi, L'Idée, wie Anm. 13, 645; Panajotis Kondylis, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, München 1986; Ben Barker-Benfield, The Culture of Sensibility: Sex and Society in Eighteenth-Century Britain, Chicago/London 1992.

50 Zur zunehmenden Sexualisierung von Weiblichkeit seit dem 17. Jahrhundert vgl. Denise Riley, „Am I that name?“ Feminism and the Category of ‚Women‘ in History, Minneapolis 1988.

Benehmen, aber auch mit einem angenehmen Herzen. Ein solcher Mann, so die Botschaft, ließ sich auch durch widrige Umstände nicht vom richtigen Handeln abbringen, im Gegenteil, er zeigte erst dann, dass auch das Unglück ihn nicht lähmte.<sup>51</sup> Eine ideale Männlichkeit bewies sich im Handeln und in der dem Handeln zu Grunde liegenden Erkenntnis, dass das Glück erst im Verhältnis zum Unglück erkennbar bzw. erst dann als Glück wahrgenommen werde. Typischerweise endete ein langer, mühsamer Weg mit etlichen moralischen Anfechtungen in einem untadeligen Lebenswandel und einer harmonischen Ehe.

*Vanini, die Glücklichste und Unglücklichste ihres Geschlechts*, stand dagegen für die weibliche Sonderanthropologie,<sup>52</sup> für den Entwurf einer Frau, die zur Herrschaft der Vernunft über die Sinne nicht fähig war. Ein Mann würde glücklich, wenn er sein Leben auf vernünftige Weise in die Hand nehme. Diese Frau dagegen wurde als sinnliches Wesen geschildert, das sich seit der Pubertät danach sehnte, sich der Leidenschaft hinzugeben, aber immer im letzten Moment von äußeren Umständen daran gehindert wurde. Zu keinem Zeitpunkt gelang es ihr, die moralischen Pflichten der Entsagung oder Tugend zu verinnerlichen; ihre Tugend entsprang einem Mangel an Gelegenheit. Vanini wurde letztlich nur durch die Ehe glücklich, die ihre Leidenschaften legalisierte und kanalisierte; sie stolperte ohne ihr eigenes Zutun in die Ehe mit dem Mann hinein, dem sie sich als allererstem gerne hingegeben hätte. Nur so gelang es ihr, zwar nicht der Herrschaft ihrer Leidenschaften zu entkommen, aber diese ehrbar zu machen.<sup>53</sup>

Auch eine letzte Interpretation schließlich ist nicht nur als Zuschreibung an Frauen zu verstehen, sondern lässt sich ebenso als Strategie der Sinnstiftung für Männer lesen. Der wohl berühmteste psychologische Roman des späten 18. Jahrhunderts, *Anton Reiser* von Karl Philipp Moritz, vermittelte auf paradigmatische Weise das Credo der neuen temporalen Welt- und Menschensicht, dass ein männlicher Bürger nicht nur durch eigene Leistung überzeugen, sondern vor allem seine eigenen Erwartungen richtig steuern müsse. Um glücklich zu werden und seinen Tätigkeitsdrang zu erhalten, musste ein Mann zwischen überzogenen Hoffnungen und lähmender Resignation die Balance halten können. Reiser nun hoffte auf eine Karriere als Schauspieler, stürzte aber immer wieder aus hochfliegenden Erwartungen in düstere Langeweile und Zukunftslosigkeit, weil er entweder Opfer adlig-ständischer Distinktionskriterien oder aber seiner eigenen, überzogenen, fehlgeleiteten Hoffnungen wurde.

- 
- 51 Vgl. Adam Beuvius, *Der Eigensinn des Glücks in den ausserordentlichen Begebenheiten des Baron von T\*\*\* und seiner Familie*, Berlin 1775, z. B. 4, 23; ähnlich: Heinrich Wolfgang Behrisch, *Die Geschichte der Glücklichen. Ein europäischer Roman neuerer Zeiten. Aus den Archiven der Wahrheit und Tugend*, Altenburg 1776.
- 52 Vgl. Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850*, Frankfurt a. M. 1991, z. B. 182ff.
- 53 Vgl. *Vanini, die Glücklichste und Unglücklichste ihres Geschlechts. Oder: wahre Lebens- Liebes- und Leidensgeschichte einer in Deutschland sehr bekannten Dame. Nebst der ausführlichen Beschreibung ihrer drey erlittenen Schiffbrüche, ihres Aufenthalts im Serail des Groß-Sultans in Konstantinopel und ihrer zuletzt in Frankreich gehaltenen höchst tragischen Schicksale, bis zur Schlacht bey Austerlitz in Mähren*, Haag/Leipzig 1806.

Der Roman blendete die Geschlechterdimension fast durchwegs aus. Nur in einer ganz kurzen Passage waren es nicht äußere Umstände, die Reiser wieder aufleben ließen, sondern ein Vergleich seines Lebens mit dem einer alten Frau, die keinen Bezug mehr zu ihrer Umwelt erkennen ließ. Automatisch und ohne zu zögern, stellte Reiser sich ihr Leben vor:

Diese Frau war hier geboren, hier erzogen, hier alt geworden, hatte immer die Wände dieser Stube, den großen Ofen, die Tische, die Bänke gesehen – ... und als seine Gedanken sich sammelten, fühlte er das Vergnügen der Abwechslung, der Ausdehnung, der unbegrenzten Freiheit doppelt wieder – er war wie von Fesseln entbunden, und die alte Frau, mit bebendem Haupte, war ihm wieder ein gleichgültiger Gegenstand.<sup>54</sup>

Nicht ihr Alter war Ursache und Symbol für die von ihm automatisch unterstellte Unbeweglichkeit und das Eingeschlossensein, sondern ihr Frausein. Diese Frau, das stand für ihn außer Frage, war immer nur dort gewesen und hatte immer nur diese Umgebung gesehen. Indem er sich einen solchen weiblichen Lebensstil vergegenwärtigte, machte Reiser sich wieder bewusst, wie beweglich er war, wie offen die Zukunft vor ihm lag. Der Vergleich befreite und beflügelte ihn. In einer zugespitzten Typologie gilt das 18. Jahrhundert als das Jahrhundert der reisenden Frauen, das 19. Jahrhundert als die Zeit der Reiseberichte von Frauen.<sup>55</sup> Eine solche Passage am Ende des 18. Jahrhunderts ließ die Möglichkeit der Ortsveränderung für Frauen denkerisch erst gar nicht zu. Sie suchte die Beweglichkeit von Frauen in Zeit und Raum im *imaginaire* der Geschlechterbeziehungen auszublenden, um das moderne männliche Selbst (der Oberschichten) zu sichern. Mit dem Anspruch auf Mobilität und Zukunft ausgestattet, brauchte das männliche Ausgespanntsein zwischen Gestern und Morgen die Immobilität der anderen.<sup>56</sup>

## „Lerne pflügen und holzsägen“ – Große Sehnsucht und kleines Glück

Die hier skizzierten Glücksvorstellungen für Frauen kreisten zwischen der Beteuerung, dass Frauen ihrem Körper unterworfen seien, den ununterbrochenen Versuchen, diese ‚Natur‘ über Erziehung abzusichern, und einer Mentalität, die es als selbstverständlich darzustellen versuchte, dass Frauenleben dergestalt in Raum und Zeit abließen, wie Männer es imaginierten. Der Zwang zur Dynamik machte keineswegs

---

54 Karl Philipp Moritz, Anton Reiser. Ein psychologischer Roman (1785–1790), München 1991, 294f.

55 Vgl. Wolfgang Griep u. Annegret Pelz, Frauen reisen: ein bibliographisches Verzeichnis deutschsprachiger Frauenreisen 1700–1810, Bremen 1995; Annegret Pelz, Die Reise durch die eigene Fremde: Reiseliteratur von Frauen als autogeographische Schriften, Köln/Weimar/Wien 1993; Material auch in Tamara Felden, Frauen Reisen: Zur literarischen Repräsentation weiblicher Geschlechterrollenerfahrung im 19. Jahrhundert, New York 1993.

56 Siehe auch Cornelia Klinger, Flucht Trost Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten, München/Wien 1995; Dies., Frau – Landschaft – Kunstwerk. Gegenwelten oder Reservoir des Patriarchats? in: Herta Nagl-Docekal Hg., Feministische Philosophie, München/Wien 1990, 63–94.

jeden Mann glücklich, sondern die vielfältigen Zeitnetze, die die Tage und zunehmend die Lebensläufe durchzogen, riefen häufig gemischte Gefühle hervor.<sup>57</sup> Aber der Vergleich konnte das männliche Glücksempfinden sichern, indem er die Hoffnung auf die Zukunft erneuerte. Die bürgerlichen Frauen wiederum, die über alternative Lebensentwürfe zum Ideal der Gattin, Hausfrau und Mutter nachdachten, stießen sich am engen Korsett von ‚Weiblichkeit‘. Sie fühlten aber auch, wie verlockend es war, sich in eine vorgegebene Geschlechterordnung fallen zu lassen, um einfach dazuzugehören, gesellschaftlich anerkannt zu sein und so glücklich zu werden.<sup>58</sup>

Die Praktiken im Alltag verweisen selten auf utopische Hoffnungen einer anderen Gesellschafts- und Geschlechterordnung. Frauen, die ihre ‚Bestimmung‘ nicht in Frage stellten, wurden jedoch mit dem Utopievorwurf konfrontiert, wenn sie versuchten, einfach nur eine ungeliebte Aufgabenverteilung zu ändern. Andere versuchten, ihr eigenes Glück zu sichern, indem sie ihre Ehemänner halb belustigt, halb ernsthaft zum Glücklichen anleiteten und sie dabei an den literarisch-philosophisch inszenierten Zusammenhang zwischen Aufbruchsmöglichkeit und intensiven Gefühlen erinnerten. Die Frauen allerdings, die im Vormärz forderten, ihr Glück selber bestimmen zu können, rührten an eine gesellschaftliche Bestimmung weiblichen Glücks, die der Individualisierung entzogen bleiben sollte.

Frauen, die auf größere Anerkennung oder Anteilnahme an ihren eigenen Aufgaben hofften, riskierten den Vorwurf, Unmögliches zu wollen. Ludwig von Vincke, Oberpräsident der Provinz Westfalen seit 1813, führte mit seiner ersten Frau Eleonore ein dem Rollenverständnis nach bürgerliches Eheleben.<sup>59</sup> Der ehrgeizige Politiker fühlte sich dann wohl, wenn er sowohl sein eigenes Leben als auch die politische Situation in Preußen ‚vorwärts‘ gehen und sich ‚entwickeln‘ sah, während eine stagnierende politische Situation auch seine eigene Zufriedenheit beeinträchtigte. Er ließ seinem Unmut über politisch unbefriedigende Situationen oder dem Gefühl der Stagnation im eigenen Leben im Tagebuch und gegenüber anderen Menschen oft freien Lauf, wobei ihn im Nachhinein dann mitunter das schlechte Gewissen plagte. Der arbeitsbesessene Vincke verstand sich entschieden als ‚reitender Beamter‘, der über Land unterwegs war und seine Leute vor Ort traf, statt sich mit bürokratischen Dingen zu beschäftigen. Fesselte ihn das „un-

57 Vgl. Kessel, Ehrgeiz, wie Anm. 14.

58 Vgl. z. B. Fanny Lewald, *Meine Lebensgeschichte*, Frankfurt a. M. 1989.

59 Vgl. Siegfried Bahnke, *Das Familienleben des Freiherrn Ludwig und der Freifrau Eleonore Vincke*, in: *Mentalitäten und Lebensverhältnisse. Beispiele aus der Sozialgeschichte der Neuzeit*, Göttingen 1982, 205–224; Ders., *Ludwig und Eleonore Vincke – einige Ergänzungen*, in: Hans-Joachim Behr u. Jürgen Kloosterhuis Hg., *Ludwig Freiherr Vincke. Ein westfälisches Profil zwischen Reform und Restauration in Preußen*, Münster 1994, 519–536. Zu Vaterschaft um 1800 vgl. Ann-Charlott Trepp, *Männerwelten privat: Vaterschaft im späten 18. und beginnenden 19. Jahrhundert*, in: Thomas Kühne Hg., *Männergeschichte – Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne*, Frankfurt a. M./New York 1996, 31–50. Auch Vincke verzeichnete im Tagebuch, typisch für diese Zeit, Familienereignisse und Gefühle genauso wie Informationen über seinen Beruf. Obwohl er darunter litt, nicht genug Zeit für die Familie zu haben, entschied er jedoch nie anders.

nütze Schreibwerk“ an den Schreibtisch, dann ärgerte er sich über diese lästige Arbeit, die nie aufhöre und ihm gerade deshalb das Gefühl vermittele, nicht vorwärts zu kommen.<sup>60</sup>

Von seiner Frau Eleonore dagegen erwartete er, wie er 1818 im Tagebuch festhielt, dass sie hoffentlich lerne, dankbar zu sein für ihr gegenwärtiges Glück, und geduldig zu werden in den kleinen Sorgen des Alltags. Er beklagte, dass ihr der „frohe, leichte Sinn“ fehle, der ihr helfen könne, „das kleine Ungemach des Lebens zu tragen, die kleinen Freuden lebendiger zu genießen und dagegen aufzuwägen“.<sup>61</sup> Er sah ihrer beider Glück davon abhängen, dass sie aufhöre, mit der „Unmöglichkeit im vergeblichen Kampf des Allervollkommensten“ zu hadern.<sup>62</sup> Schon 1814 hatte er für sich selbst eine traurige Zukunft vorausgesagt, falls Eleonore, die sich durch den Posten einer Oberpräsidentengattin überfordert fühlte, weiter unglücklich sei.<sup>63</sup> Zwar berücksichtigte er durchaus ihre Belastung durch acht Schwangerschaften zwischen 1811 und 1824 und zwei Todesfälle bei den Kindern. Aber er geriet doch meist dann aus der Fassung, wenn sie sich unglücklich fühlte und seinen Beistand oder seine Teilnahme an ihrem Alltag wünschte.<sup>64</sup> Dann warf er ihr vor, eine unmögliche Vollkommenheit zu wollen, statt sich in einem Alltag einzurichten, den jeder Mensch als nie vollkommen akzeptieren müsse. Er dagegen nahm für sich in Anspruch, einem unbefriedigenden Alltag seine Wünsche von politischer Entwicklung und individueller Karriere entgegenzustellen, als Vision, die zum Weiterarbeiten antrieb und beflügelte.

Bettine von Arnim und Sophie Moreau, Clemens Brentanos Frau, erinnerten ihre Männer dagegen durchaus ironisch nicht nur an deren weitergesteckte räumliche Horizonte, sondern auch daran, dass sie für ihre Gefühle selber verantwortlich seien. Achim von Arnim beklagte sich 1818 auf einer Reise, dass sein Alltag zerrissen und langweilig sei. Bettine von Arnim konterte mit einer komisch-wütenden Beschreibung ihres Alltags. Im siebten Monat schwanger, von Ohnmacht und Erbrechen gequält, musste sie ihre Köchin ersetzen, die sich zwei Finger zerschnitten hatte. Ihre vier Kinder blieben auch an ihr hängen, da sich die Kinderfrau um ihr eigenes krankes Kind sorgte, die beiden Dienstboten stritten sich überdies untereinander, und ihr Schwager bestand trotz ihrer seelischen und körperlichen Erschöpfung darauf, ihr nach 10 Uhr abends noch zwei Stunden lang Nichtigkeiten zu erzählen. Nachts gab es Feueralarm, und der nächste Tag verlief ähnlich, wobei auch hier die Geselligkeit wieder ihren Tribut forderte, da eine Bekannte auf einer gemeinsamen Spazierfahrt bestand.<sup>65</sup>

Bettine von Arnim, die auch öffentlich politisch Stellung bezog, kritisierte nicht die Theologie der Differenz. Ihrem Mann aber, der in

---

60 Die Tagebücher des Oberpräsidenten Ludwig Freiherrn Vincke 1813–1818, bearbeitet von Ludger Graf von Westphalen, Münster 1980, 388, 450f.

61 Tagebücher Vincke, wie Anm. 60, 100.

62 Tagebücher Vincke, wie Anm. 60, 454.

63 Vgl. Tagebücher Vincke, wie Anm. 60, 99.

64 Vgl. Tagebücher Vincke, wie Anm. 60, 147, 380.

65 Vgl. Katja Behrens Hg., Frauenbriefe der Romantik, Frankfurt a. M. 1981, 103ff.

seiner Literatur die Sehnsucht nach dem ‚ganz anderen Leben‘ thematisierte, schilderte sie seine größeren individuellen Freiräume, gerade indem sie sich darum sorgte, wie er als Dichter in einer kinderreichen Familie gedeihen könne. Ihr Leben erschien ihr doppelt jämmerlich, wenn sie sehe, wie sie ihm nur die Teilnahme an einem „alle Geisteskraft auflösenden Unbehagen“ biete, mit Kinderkrankheiten, Verdruss, einer Frau, die dauernd ohnmächtig werde und nur noch schlafen wolle, dem Wochenbett mit all seinen Krisen – die ‚stillen Familienfreuden‘ kamen hier eindeutig zu kurz. Damit er aber nicht behaupten konnte, dass der private Rahmen seine öffentliche Wirksamkeit beeinträchtige, implizierte sie, dass es nicht nur an ihr liege, wenn sein Leben nach der Heirat weniger lebenswert scheine. Wenn er „im mindestens vernünftig“ sei, so schrieb sie ihm 1820 auf eine weitere seiner Reisen, dann nutze er diese, und zwar frisch und vergnügt.<sup>66</sup> Dann, so die Implikation, würde er auch dem Bild des Mannes entsprechen, der durch die Balance von Vernunft und Gefühl glücklich würde.

Ähnlich reagierte Sophie Moreau auf die Klagen von Clemens Brentano. Brentano literarisierte wie Achim von Arnim eine existenzielle Sehnsucht und die Erfahrung des Selbstverlustes.<sup>67</sup> Aber wenn er das Muster metaphysischer Heimatlosigkeit in die Beziehung zu Moreau hineinrug, antwortete sie in komischer Verzweiflung mit einem klassischen Rat aus den Verhaltenslehren, die psychische Dimensionen oft mit physischer Therapie verknüpften:

Ja, Clemens, es ist nicht möglich, daß dieser gottlose Mißmuth, der ganz andere Menschen, ein ganz eigen, eingerichtetes Leben begehrt, der gar keinen Sinn für die Mannigfaltigkeit, gar keinen Ueberblick duldet, von keinem Vertrauen auf Gott weis, daß dieser Mißmuth wirklich in dir sein kann – in Dir, den ich anbeten muß, weil ihn die Natur so herrlich ausgestattet. – Glaube mir, Lieber, es ist Krankheit, ich beschwöre Dich, frage einen Arzt, lerne pflügen und holzsägen, wenn es sein muß, Du bist wirklich krank, ein Gesunder kann in Deiner Lage nicht so fühlen.<sup>68</sup>

Auch Moreau erinnerte Clemens Brentano an ihre unterschiedliche Lebenssituation und ihre weibliche Bescheidenheit:

Soll ich lachend oder weinend auf Deinen letzten Brief antworten? – einen größeren Don Quichote wie Dich trug gewis nie die prosaische Erde! Zuhause sitzt sein treues Weib, liebt ihn, lebt ganz eingezogen arbeitsam, trägt ihn in und unter dem Herzen, und ist ganz zufrieden – er reist lustig durch die Welt, zu einem geliebten, wunderholden, einzigen Freund, er könnte ganz ruhig und glücklich sein, aber weil er nun gar nichts weis, ihm gar nichts fehlt, so kämpft er gegen Windmühlen, und trägt sich mit den unwesentlichsten Grillen! – Ich bitte Dich, nimm doch das Gute wahr, das Dein ist, es nicht genießen, ist auch Sünde, und bekämpfe diesen unbeschreiblichen Hang, stets nach dem fernen Dich zu sehnen. Diese ewige Sehnsucht gehört nur Gott.<sup>69</sup>

66 Behrens, Frauenbriefe, wie Anm. 65, 108.

67 Vgl. Christopher Schwarz, Langeweile und Identität. Zur Entstehung und Krise des romantischen Selbstgefühls, Heidelberg 1993, 166ff.

68 Fedor von Zobeltitz, Briefe deutscher Frauen, Berlin/Wien 1910, 218.

69 Zobeltitz, Briefe, wie Anm. 68, 227.

Diese Konflikte drehten sich weniger um die Bestimmungen der Geschlechter als um die Stimmungen und Gefühlserwartungen, die daran geknüpft wurden. Die beiden Frauen gaben ihren Männern einen Rat, den sie selber in jedem Anstandsbuch für Frauen nachlesen konnten. Genau darin lag aber auch die Schärfe der Kategorien, die sie verwendeten. Denn Brentano deutete das Verhalten ihres Mannes als Schwäche – „Dein Herz wird immer mehr wieder aufgrünen zu der Freudigkeit Deiner früheren Jahre, wenn Du diese *Schwäche* überwindest und einmal im frohen Lebensgenuß Dich wieder kennen lernst“<sup>70</sup> –, während Moreau von Krankheit sprach. Diese Kategorien zählten zur Definition von Weiblichkeit, und beide erinnerten so daran, dass eine mangelnde Bereitschaft, durch die aktive Aneignung von Raum und Zeit glücklich zu werden, einem auf Dynamik abzielenden Bild von Männlichkeit nicht entsprach.

Die Frauen schließlich, die sich im Vormärz publizistisch und literarisch engagierten, entwarfen ebenfalls keine konkreten Bilder einer anderen Gesellschaft. Sie wollten Frauen nur selber darüber entscheiden lassen, wie sie glücklich werden wollten, und ihnen so zu derselben Intensität von Gefühlen verhelfen, wie sie Männern zustand. Möglicherweise konkurrierende Glücksentwürfe von Frauen zu legitimieren, zielte allerdings genauso auf die Grundvoraussetzungen des Geschlechterverhältnisses, wie es eine konkrete Emanzipationsutopie getan hätte. Auch dann, wenn sie auf der Basis der Geschlechterdifferenz argumentierten, formulierten diese Autorinnen die Geschlechterfrage nicht als rein individuelles, sondern als gesellschaftliches und politisches Problem.<sup>71</sup> Sie wandten sich vor allem gegen die Zukunftslosigkeit oder besser: die festgeschriebene Zukunft in einer Gesellschaft, die Zukunft und Entwicklung zu Leitwerten erkor<sup>72</sup> und forderten den Abbau gesellschaftlicher Schranken für das Handeln von Frauen.

Die Schriftstellerin Luise Mühlbach griff die unter Philosophen und Literaten verbreitete Vorstellung vom Glück als dem – wenn auch flüchtigen – Moment intensiver Leidenschaften auf. Sie forderte genau jene heftigen Emotionen, die eine freie Entscheidungsgewalt mit all ihren Unsicherheiten auslösen könnten. In einem Plädoyer gegen die Konvenienzehe reklamierte sie das Recht, ihr eigenes Glück oder auch Unglück selbst zu schaffen. Mühlbach weigerte sich, die für Frauen immer schon ausformulierten Bilder vom Glück zu akzeptieren, die festschrieben, welches Verhalten glücklich mache oder welche Hoffnungen gar nicht erst artikuliert werden dürften, um noch glücklich werden zu

---

70 Behrens, Frauenbriefe, wie Anm. 65, 108, kursiv im Original.

71 Vgl. Dagmar Herzog, *Intimacy and Exclusion. Religious Politics in Pre-Revolutionary Baden*, Princeton 1996, insbes. 140ff; Ulla Wischermann, „Das Himmelskind, die Freiheit, wir ziehen sie groß zu Haus.“ Frauenpublizistik im Vormärz und in der Revolution von 1848, in: Elke Kleinau u. Claudia Opitz Hg., *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung*, II, Frankfurt a. M. 1996, 35–50; Carola Lipp Hg., *Schimpfende Weiber. Frauen im Vormärz und in der Revolution 1848/49*, Baden-Baden 1986; Gabriella Hauch, *Frauen-Räume in der Männerrevolution 1848*, in: Dieter Dowe u. Dieter Langewiesche Hg., *Europa 1848. Revolution und Reform*, Bonn 1998, 841–900.

72 Ausführlich dazu Kessel, Langeweile, wie Anm. 8.

können. Dafür war sie bereit, auch „himmelstürmende Verzweiflung“ in Kauf zu nehmen. Denn „statt eines einzigen großen Schmerzes, welcher in seiner Schwere zugleich etwas Erhebendes besitzt“, sah sie nur die vielen kleinen Nadelstiche eines Weiblichkeitskonzepts, das zwar einerseits Frauen als impulsiv und nicht-rational zeichnete, andererseits aber heftige Ausbrüche tabuisierte und Kritik von Frauen als illusionäres Verkennen der Wirklichkeit verurteilte. Mühlbach weigerte sich, auf dieser Ebene mitzudiskutieren, solange Frauen nicht selbst über grundsätzliche Lebensfragen entscheiden dürften.<sup>73</sup>

Auch Mathilda Franziska Anneke platzierte die Geschlechterfrage im Mittelpunkt ihrer Reformvorstellungen und griff den auf die (Konvenienz)Ehe zugespitzten Begriff weiblichen Glücks frontal an:

Ihr Frauen, die Ihr Euch willig an ein „Glück“ gewöhnen lernt, nach welchem Ihr wahrlich niemals Sehnsucht im Busen getragen habt. Begreift es, daß Euer erlogenes Glück Euch zu lächelnden Sklavinnen gemacht hat; Ihr seid gefühllos geworden gegen andre und gegen Euch selbst, denn Ihr fühltet den Skorpion nicht einmal mehr, der an Eurem eignen Herzen nagt und Euch um euer bestes Herzblut betrügt. Ihr nennt Glück, was nimmer auch nur noch ein Schatten von Glück ist.<sup>74</sup>

Aber noch galt ein Nullsummendendenken, das das Glück der einen durch die Berechenbarkeit der anderen Seite sichern wollte, übersetzt in einen Grundsatz, den Ida Hahn-Hahn, neben Fanny Lewald die erfolgreichste Schriftstellerin im Vormärz, in ein Ehestreitgespräch platzierte: „... der Wille ist eine sehr gute Sache; indessen muß eine Frau ihn doch nur mit Maßen üben. Der eigne Wille der Frau ist der Tod der Liebe und des Glückes des Mannes.“<sup>75</sup>

Eine ausgewogene Spannung zwischen Offenheit und Sicherheit oder aber die Dynamik des ewigen Werdens, mit wechselnden, intensiven Leidenschaften als Glücksspitzen im Alltag – diese Vorstellungen vom Glück kursierten im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, auf der philosophisch-literarischen Ebene und auf eine schmale männliche Elite bezogen. In der Gebrauchsliteratur dominierten dagegen Texte über Glück, die individualistische Glücksvorstellungen als utopische Hoffnungen kritisierten und vor allem ein hierarchisches Geschlechtermodell in geschichtlichem Fortschritt ebenso wie in utopischen Welten bewahren wollten. Frauen entwarfen ebenfalls keine utopischen Visionen. Die Romantikerinnen erinnerten ihre klagenden Ehemänner jedoch leicht ironisch an die ambivalenten Freuden des weiblichen ‚kleinen Glücks‘ und mahnten sie, den literarisch inszenierten Zusammenhang von Aufbruchschance und intensivem Gefühl in den männlichen Welten auch tatsächlich zu leben. Einige Vormärzpublizistinnen wiederum forderten mit dem Recht, selber über ihr Glück oder Unglück entscheiden zu

73 Luise Mühlbach, Ich fordere das Recht, mir selber mein Glück oder Unglück schaffen zu können, in: Renate Möhrmann Hg., Frauenemanzipation im Vormärz. Texte und Dokumente, Stuttgart 1978, 170–175, 170f.

74 Mathilda Franziska Anneke, Das Weib im Konflikt mit den sozialen Verhältnissen, in: Möhrmann, Frauenemanzipation, wie Anm. 73, 82–87, 83, kursiv im Original.

75 Ida Hahn-Hahn, Eheliches Gespräch I, in: Möhrmann, Frauenemanzipation, wie Anm. 73, 106–107, 107.

dürfen, auch die intensiven Gefühle, die als Signum einer unsicheren Offenheit galten. Nur blieb im Vormärz die Hoffnung, auch den Vorstellungen vom Glück für Frauen den Kitzel des Nichtvorhersehbaren zu geben, noch utopisch.