

CONRAD WIEDEMANN

Ideale Geselligkeit und ideale Akademie

Schleiermachers Geselligkeits-Utopie 1799 und heute

I.

Was Schleiermachers ‚Versuch einer Theorie des geselligen Betragens‘¹ von 1799 mit dem Akademie-Gedanken verbindet, ist vielleicht gar nicht so wenig, aber es ist so wenig klar, daß man ihn getrost auch als Gegenentwurf auslegen könnte. Geht es doch dem exzentrischen Prediger von der Charité ausdrücklich um eine Geselligkeit, die ihren Zweck „gar nicht als außer ihr liegend“² zu denken vermag und sich deshalb essentiell unterschieden weiß von all jenen nützlichen Formierungen und Rottierungen des bürgerlichen Lebens, zu denen vom Stammtisch über die Singakademie bis zur Freimaurer-Loge auch die wissenschaftliche Akademie gehört, ja diese vielleicht besonders. Denn wo „keine bestimmte Handlung gemeinschaftlich verrichtet, kein Werk vereinigt zu Stande gebracht, keine Einsicht methodisch erworben“³ werden soll, muß sich der klassische Académicien in der Tat nicht sonderlich zu Hause fühlen, es sei denn in der Stunde der Anfechtung. Trotzdem gibt es vorab schon eine evidente Gemeinsamkeit zwischen Schleiermacher und der Suche nach einer „Idealen Akademie“. Denn dieser Suche entspricht Schleiermachers Bemühen um die *ideale* Geselligkeit, und das mit höchster Zuständigkeit, denn er ist zu diesem Zeitpunkt ein bekennender deutscher Idealist, angelernt bei Kant, weitergebildet und ein bißchen verdorben durch Fichte und Friedrich Schlegel, die es beide eben zu dieser Zeit nach Berlin verschlagen hat.

Das sollte man sich klarmachen, um seinen ersten Satz auch historisch zuordnen zu können:

¹ Friedrich Daniel Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 2, Schriften aus der Berliner Zeit, 1796–1799, hg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1984, S. 165–184, Erstdruck (anonym) in: Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks, Januarheft 1799, fortan als ‚Versuch‘ zitiert.

² Versuch, S. 169.

³ Ebd.

„Freie, durch keinen äußern Zweck gebundene und bestimmte Geselligkeit wird von allen gebildeten Menschen als eins ihrer ersten und edelsten Bedürfnisse laut gefordert.“⁴

Das ist zunächst ein Programmsatz *par excellence* – und wie die meisten Programmsätze, nicht nur die idealistischen, enthält er eine ganze Reihe ungedeckter Behauptungen. Die ungedeckteste ist, wie so oft, die von der „lauten“ Einigkeit aller Gebildeten. Schleiermacher, im Grunde ein leiser, heiterer und zuversichtlicher Mensch, wußte, daß das Gegenteil der Fall war. Hochgebildet in einem aufgeklärt-klassischen Sinn waren ja 1799 in Berlin eine Menge ganz unterschiedlicher Leute: nicht nur die Habitues der beiden berühmten Salons, zu denen sich auch der junge Theologe zählte, sondern auch die Spätaufklärer der Mittwochs-Gesellschaft und der beiden Akademien, ja selbst der wirklich laute Friedrich Nicolai, der sich mit seinen Gesinnungsgenossen damals als Sieger über den ebenfalls lauten und gebildeten Minister Woellner und seine reaktionäre Kirchenpolitik fühlen konnte. Die wenigen seßhaften Berliner Idealisten waren eher leise oder sonderlingshaft: wie z. B. der schon nicht mehr unter den Lebenden weilende Karl Philipp Moritz, der ein paar rhizomartige Keime in die Zukunft gestreut hatte; wie Wilhelm von Humboldt, der das meiste, was er dachte und schrieb, nicht veröffentlichte; und wie eben Schleiermacher selbst, der bis 1798 als Autor so gut wie nicht existierte. Das idealistisch Laute kam damals von außen in die Stadt, durch Goethes und Schillers „Xenien“ und, wie schon gesagt, durch Fichte und die Schlegels. Aber ob laut oder leise, nichts deutet darauf hin, daß sie ein erstes und edelstes Bedürfnis mit all den anderen geteilt hätten. Am wenigsten Friedrich Schlegel, mit dem Schleiermacher im übrigen just 1799 in einer Wohn- und Räsonnier-Gemeinschaft zusammenhauste. – Kein Zweifel also, daß Schleiermachers Programmsatz als Projektion zu verstehen ist. Er richtet sich an eine neue Art von Bildung und eine kommende Elite.

II.

Kant, Schiller, Fichte und F. Schlegel verdankt Schleiermacher denn auch die philosophische Grundfrage, von der seine Geselligkeitstheorie ausgeht. Es ist eine Generations-, Bekenntnis- und Identitätsfrage, und Novalis hat sie kurz vorher so formuliert, wie sie auch Schleiermacher damals verstanden haben dürfte:

„Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transcendentalen Ichs zu bemächtigen, das Ich seines Ichs zugleich zu sein. Um so weniger befremdlich ist der Mangel an vollständigem Sinn und Verstand für Andre. Ohne vollendetes Selbstverständniß wird man nie andre wahrhaft verstehen lernen.“⁵

Das ist schwer, aber nicht allzu schwer zu verstehen. Höchste Bildung besteht für die jungen Meisterdenker von 1800 offensichtlich darin, das spekulative Subjekt der

⁴ Ebd., S. 165.

⁵ Aus: Athenäum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm und Friedrich Schlegel. Ersten Bandes Zweytes Stück, Berlin 1798, S. 78 (Reprint, hg. v. Bernhard Sorg, Dortmund 1989).

Kantschen Freiheitsmetaphysik und das affektbestimmte Ich der Empirie zu versöhnen bzw. zum progressiven Ausgleich zu bringen. Das geschieht im selbstbestimmten Prozeß der Individuation, der, da das Individuum nur in der Unterscheidung von anderen Individuen faßbar ist, auf den moralischen Akt gegenseitiger Anerkennung angewiesen ist. Moralisch deshalb, weil Anerkennung des anderen willentliche Selbstbeschränkung voraussetzt, die, wenn sie geschieht, die natürliche Disposition des Menschen zur Freiheit bestätigt. Im Weltzustand der fortschreitenden Naturentfremdung ist das nicht ohne Vermittlungsinstanz möglich, wofür bei den Klassikern der Kunsttrieb einsteht, bei den Romantikern vornehmlich oder ergänzend der Geselligkeitstrieb. Während man in Weimar zu Modellen einer ästhetischen Individualerziehung tendiert, setzt man in Jena oder Berlin bevorzugt auf Spielanordnungen des Intersubjektiven wie das Schlegelsche Symphilosophieren, den Humboldtschen Tugendbund oder Schleiermachers freie Geselligkeit. Am Ende steht immer das ominöse „individuelle Allgemeine“, eine Bewußtseinslage, die im freien Individuationsprozeß die Menschheitsidee und damit einen Begriff von der Überwindung der modernen Partialität aufscheinen lassen soll.⁶

Ich erspare mir den Nachweis dieser Prämissen im Traktat, nicht zuletzt deshalb, weil sie auffällig sparsam ausgeführt sind, und ebenso übergehe ich Schleiermachers penible Rechtfertigung seines Theoriebedürfnisses in einer scheinbar so theoriefeindlichen Sache. Wichtiger sind zwei grundsätzlichere Beobachtungen. Einmal, wie entschieden Schleiermacher von der philosophischen Begründungsebene weg- und zu der verhaltenslogischen und verhaltenspsychologischen Mechanik hindrängt, was zur Folge hat, daß er, entgegen seiner Ankündigung, von drei systemphilosophischen Analyseaspekten nur einen, den empirieorientierten, den er den ‚quantitativen‘ nennt, wirklich ausführt. Zum anderen, daß er die Prämisse von der äußeren Zweckfreiheit seiner Idealeinrichtung mit der Behauptung koppelt, daß wahre Geselligkeit wie ein „Kunstwerk [zu] konstruieren“⁷ sei. Ersteres, die empirische Ausrichtung, deutet darauf hin, daß Schleiermacher neben seiner philosophischen eine zweite, vielleicht wichtigere Orientierungsinstanz hat, nämlich die singuläre Erfahrung der Berliner Salon-Freiheit unter ihren beiden ungewöhnlichen Spielmeisterinnen Henriette Herz und Rahel Levin. Letzteres, die Indikation der wahren Geselligkeit als Kunstwerk, könnte eine Antwort auf Schiller sein, führt aber ebenso und vermutlich noch entschiedener auf Karl Philipp Moritz' späte Berliner Kunsttheorie zurück, wonach der wahre Künstler die zweckfreie Schönheit des in sich selbst vollendeten Kosmos, die rational nicht zu erfassen sei, „im verjüngten Maßstab“ intuitiv rekonstruiere.⁸ Die Übertragung scheint (fast) perfekt. Denn auch Schleiermacher faßt die zweckfreie Geselligkeit als ursprüngliche Naturveranlagung

⁶ Vgl. Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/Main 1985.

⁷ Versuch, S. 167.

⁸ Karl Philipp Moritz, *Über die bildende Nachahmung des Schönen*, in: ders., *Schriften zur Ästhetik, Kritische Ausgabe*, hg. v. Hans Joachim Schrimpf, Tübingen 1962, S. 63–93, hier S. 76 u. 8.

des Menschen auf, die im verjüngten Maßstab des kollektiven Versuchs wieder freizulegen ein Stück Wiedergewinnung des Schöpfungswillens wäre. Salonwunder und Kunstautonomie-Axiom verbinden sich also im ‚Versuch‘ zu einer sehr Berlinischen Geselligkeitsethik, die durchaus urbane und proto-demokratische Züge hat. Über Orts- und Zeitgebundenheit des Schleiermacherschen Traktats wird noch zu reden sein.

Schleiermachers geselliges Kunstgebilde ist, übrigens ähnlich wie sein berühmter Religionsentwurf aus demselben Jahr, als therapeutisches, ja rettendes Daseinskomplement gedacht. In den ‚Reden über die Religion‘ ging es darum, der Hybris der aufklärerischen Selbstermächtigung das elementare Gefühl einer „schlechthinnigen Abhängigkeit“ wieder an die Seite zu setzen. Das vollzieht sich im „Anschauen des Universums“⁹ – und nur das ist Religion und sonst nichts. In der Geselligkeitstheorie wiederholt sich das auf einer profaneren Ebene. Denn wo in den Alltagssphären des Berufs und der Häuslichkeit das freie und ungeteilte Selbst nicht gedeihen kann, ist ein komplementärer Zustand vonnöten, in dem die Einseitigkeit und Monotonie aufgehoben und die ursprüngliche Vielfalt individuellen Daseins wieder erlebt werden kann. In Schleiermachers graphischer Bildsprache ist das ein Zustand,

„der die Sphäre eines Individui in die Lage bringt, daß sie von den Sphären Anderer so mannigfaltig als möglich durchschnitten werde, und jeder seiner eigenen Grenzpunkte ihm die Aussicht in eine andere und fremde Welt gewähre, so daß alle Erscheinungen der Menschheit ihm nach und nach bekannt, und auch die fremdesten Gemüther und Verhältnisse ihm befreundet und gleichsam nachbarlich werden können.“¹⁰

Das klingt ein wenig nach Internet-Euphorie und hieße dort vermutlich: Aktualisierung des Schnittstellenoptimums. Andere Konkurrenzmodelle, die auch das 18. Jahrhundert kannte, wären das Reisen, vor allem das Hafenstadt-Syndrom, oder die exzessive Lektüre, vor allem die Romanlektüre, die freilich alle drei asymmetrischer angelegt sind als Schleiermachers Dialog-Utopie. Denn alle vier Modelle sind zwar übereinstimmend solche der individuellen Horizonterweiterung und, je nachdem, der echten oder virtuellen Lebenspotenzierung, aber nur das letzte, das Schleiermachersche, ist dem verantwortungsethischen Kalkül der Gegenseitigkeit verpflichtet. Zu beachten ist dabei, daß sich Gegenseitigkeit („Wechselhaftigkeit“) nicht nur auf das Verhältnis zwischen eigener und fremder Einzelindividualität bezieht, sondern auch auf das zwischen Einzel- und Kollektivindividualität. Denn die wechselnde Zusammensetzung offener Gesellschaften macht es notwendig, sie ständig neu als harmonisches Ideal zu konstruieren.

Zur „Ausbeute an mannigfaltigen Anschauungen der Menschheit und ihres Thuns“,¹¹ spricht: Einfühlungstraining, tritt also ein neues und ideelles, man darf wohl sagen: post-revolutionäres Soll an demokratischem Ethos, spricht: Verantwort-

⁹ Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Mit einem Nachwort von Carl Heinz Ratschow, Stuttgart 1969, S. 38.

¹⁰ Versuch, S. 165.

¹¹ Ebd.

tungstraining. Denn auf Grund des „nothwendigen Mangels einer öffentlichen Gewalt“¹² und, so können wir hinzufügen, des gewollten Mangels einer Hierarchie, ist jeder in die intellektuelle und praktische Pflicht für das Ganze genommen. – Fügt man noch hinzu, daß die gegenseitige ‚Aufregung‘ und ‚Belebung‘ freier Individuen stets auf einen allgemeinemenschlichen Anspruch zielt (Selbstbestimmtheit), dann ist das Bündel der Grundgedanken einigermaßen umschrieben. Alles weitere ist Verhaltenslehre im Dienste einer transzendental begründeten Gesellschaftsethik. Dispositionell geht es dabei um die Formulierung und versuchte Auflösung dreier Dilemmata, und zwar dergestalt, daß zunächst die paradoxe Ausgangslogik bestimmt, danach untaugliche Konsequenzen widerlegt und schließlich die Auflösung geboten wird (tabellarische Darstellung bei Göttert¹³).

Am kritischen Referat dieser Reihe, die dem Traktat eine gewisse Systematik verleiht, hat sich so gut wie jede der zahlreichen und in der Regel transzendental-philosophisch hochgerüsteten Interpretationen¹⁴ versucht, um, nach mancherlei Lob für Schleiermachers Scharfsinn, meist das Scheitern seines Entwurfs zu konstatieren. Was das erstere, das kritische Referat, betrifft, so kann ich keinen sonderlichen Anspruch auf Originalität erheben. Für marginale Präzisierungen und intertextuelle Ergänzungen scheint mir ein anderer Publikationstypus zuständig zu sein. Hinsichtlich des letzteren, des Scheiterns, liegt mir allerdings ein milderes Urteil nahe. Wer sich auf Zeit und Ort des Traktats näher einzulassen gewillt ist (s. Schlußteil), muß nicht auf völliger Schlüssigkeit oder gar Praktikabilität bestehen.

¹² Ebd., S. 166.

¹³ Siehe Anm. 14.

¹⁴ Aus der Vielzahl der Titel nenne ich nur eine Auswahl: Wolfgang Hinrichs, *Schleiermachers Theorie der Geselligkeit und ihre Bedeutung für die Pädagogik*, Weinheim 1965; Inge Hoffmann-Axthelm, „Geisterfamilie“. *Studien zur Geselligkeit der Frühromantik*, Berlin 1970; Niklas Luhmann, *Interaktion in Oberschichten. Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt/Main 1980, S. 72–161, hier S. 158–161; Norbert Altenhofer, *Geselligkeit als Utopie. Rahel und Schleiermacher*, in: *Berlin zwischen 1789 und 1848. Facetten einer Epoche. Ausstellungskatalog der Akademie der Künste Berlin*, Berlin 1981, S. 37–42; Karl-Heinz Göttert, *Kommunikationsideale. Untersuchungen zur europäischen Konversationstheorie*, München 1988, S. 171–179; Markus Fauser, *Das Gespräch im 18. Jahrhundert. Rhetorik und Geselligkeit in Deutschland*, Stuttgart 1991, S. 419–436; Andreas Arndt, *Geselligkeit und Gesellschaft. Die Geburt der Dialektik aus dem Geist der Konversation in Schleiermachers „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“*, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons*, Berlin/New York 1997, S. 45–61; Dieter Burdorf, *Schleiermachers Schreibweise*, in: ders./Reinold Schmücker (Hg.), *Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*, Paderborn 1998, S. 19–52, hier S. 27f.; Toni Tholen, *Erfahrungen des Dialogs. Zu einer Ethik der Interpretation*, in: *Dialogische Wissenschaft* (s. o.), S. 107–124, hier S. 115–118; Detlef Gaus, *Geselligkeit und Gesellige. Bildung, Bürgertum und bildungsbürgerliche Kultur um 1800*, Stuttgart/Weimar 1998 (die bisher umfangreichste Analyse des ‚Versuchs‘ und seiner Einbettung in die Berliner Salon-Kultur).

III.

Schleiermachers erstes Paradox ergibt sich notwendig daraus, daß die Entfaltung freier Individualität (als das Schibboleth seiner Generation) auf gesellige Praxis angewiesen ist, auf „bestimmte und wirkliche Gesellschaften“¹⁵, die – wie schon gesagt – nur dann wahrhaft gesellig, d. h. ein harmonisches Ganzes werden, wenn es den Teilnehmern gelingt, ihre geprägte Persönlichkeit einer ebenso geprägten Kollektivsphäre mitzuteilen. Ist mit dem Selbstbeschränkungszwang, der daraus folgt, somit das Versprechen freier Individualitätssteigerung, der Wunschtraum vom ‚ganzen Menschen‘ schon hinfällig? Durchaus nicht, wie wir gleich sehen werden, denn das gesellige Ethos hat von einer doppelten Kautele auszugehen. Erstens: Freie Geselligkeit ist nicht dazu da, daß Individualität in ihr um jeden Preis zelebriert werde. Dabei mochte Schleiermacher an die prometheische Patzigkeit der Sturm-und-Drang-Geselligkeit denken, aber wohl ebenso an die französische Tradition des geistreichen Brillierens und Überbietens, wie es vermutlich im Salon der Rahel Levin, aber auch in der Aphorismenmode der Zeit geübt wurde. Das wird vom Verfasser an dieser Stelle nicht näher ausgeführt, doch verdächtigt er jegliche Spielform des Egoismus als Kampf um die Besetzung der Mitte und damit als Gen der Zerstörung. Ob in seiner wiederkehrenden Kritik der Brillanz und des ‚Virtuosentums‘ Selbstkritik mitschwingt, sei dahingestellt. Frei von einschlägigem Ehrgeiz war in diesen wilden Jahren kaum einer. Es könnte sich aber auch um eine verdeckte Verteidigung der zurückhaltenden Herz gegen die geist-sprühende Levin handeln oder gar um ein erstes Aufbegehren gegen das Durchreibertum seines zeitweiligen Über-Ichs Friedrich Schlegel. Oder vielleicht nur um den Demutsreflex des pietistisch erzogenen Theologen. Die Sache hat ihn jedenfalls umgetrieben und zeigt ihn im Zwiespalt mit dem Zeitgeist. – Die zweite Kautele heißt: freie Gesellschaften sind noch weniger dazu da, Individualität zu verleugnen oder einem Kommet des Mittelmaßes anzupassen, um jegliche Störung der Oberfläche zu vermeiden. Ein solcher Kommet mache zwar eine Gesellschaft geräumig genug, „damit der gesammte Adel hineingehe“¹⁶, führe aber unweigerlich in die Leere des small talk. Sehen wir einmal davon ab, daß Schleiermacher sich mit seiner Adelskritik als Erben der humanistischen nobilitas litteraria verrät, so bleibt die Einsicht zu notieren: die Lizenz der Plattheit (als Folge des Conduite-Gebots) zerstört freie Geselligkeit ebenso wie die Lizenz der Überbietung (als Folge des Konkurrenzgeistes).

Damit ist der ursprüngliche Widerspruch freilich nicht gelöst. Er stellt sich eher verschärft dar: „Ich soll meine Individualität, meinen Charakter mitbringen, und ich soll den Charakter der Gesellschaft annehmen; beides soll in demselben Moment geschehen, soll eins und in einer Handlungsweise vereinigt seyn.“¹⁷ Die Lösung muß also anderswo liegen, und Schleiermacher findet sie in einer unterschiedlichen

¹⁵ Versuch, S. 170.

¹⁶ Ebd., S. 173.

¹⁷ Ebd.

Codierung der personalen und kollektiven Individualität. Danach sind Einzelindividuen durch ihre charakterliche und geistige Eigenart bestimmt, oder im Hinblick auf ihre gesellige Funktion: durch ihre *Manier*, die Eigenart von offenen Gesellschaften jedoch (und jetzt wird deutlich, daß es ihm prinzipiell um Konversations-, und nicht etwa um Rekreations-, Erbauungs- oder Wissensgemeinschaften geht) primär durch Art und Umfang ihres kollektivierbaren *Stoffs*, also durch ihren thematischen Verständigungshorizont, der immer neu zu ermitteln ist. Diese Bestimmung scheint zwar ein wenig riskant, löst aber in der Tat das gegebene Dilemma. Denn Dezenz (also Anpassung) ist dem Mitspieler jetzt nur im Hinblick auf den geselligen Stoff auferlegt, nicht im Hinblick auf seine persönliche Eigenart, seine *Manier*. Im Gegenteil. Die Begrenzung des Stoffs verlangt geradezu die Freisetzung der *Manier*, wenn anders das potenzierende Prinzip der Vielfalt und Wechselseitigkeit nicht verlorengehen soll.

Seinen Lösungsvorschlag faßt Schleiermacher in ein asymmetrisches Begriffspaar: danach fordert freie Geselligkeit „Elasticität“¹⁸ (im Hinblick auf das Problem der Intersubjektivität), aber zugleich „eine gewisse Undurchdringlichkeit“¹⁹ (im Hinblick auf die persönliche *Manier*). Es ist vor allem der letztere Begriff, Undurchdringlichkeit, der die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Schleiermacher hat ihn zwar relativiert, doch das nimmt ihm weder seinen Festungs- und Geheimnischarakter, noch verhindert es die Kollision mit anderen Leitbegriffen wie Bildung, Wechselseitigkeit, Teilhabe und gemeinschaftlicher Sphäre. Trotzdem hat er ihn gewählt. Wohl zunächst, um die alte Geselligkeitsregel der „Selbstzurücksetzung“ zu widerrufen. Abstriche vom Naturell kommen in Schleiermachers Spielanordnung einer Regelverletzung gleich. „Niemand scheue sein Element.“²⁰ Aber natürlich bedeutet ‚Undurchdringlichkeit‘ mehr als nur Beharrung. Aus dem Wort – einer gesteigerten Analogie zu ‚Unteilbarkeit‘ (=Individualität) – spricht unverkennbar das Wissen um das unverfügbare Ganze von Individualität, das deshalb ja auch als nicht mittelbar (ineffabile) gilt. Individualität ist so der maßgebliche Spieleinsatz, als solcher aber nie ganz kalkulierbar. Sie ist konstitutives Mittel der Geselligkeit, aber deshalb noch kein Endpunkt der zwischenmenschlichen Entfremdung.²¹ Das sollte Rückschlüsse auf den eigentlichen Charakter des „geselligen Stoffs“ zulassen.

Alles Weitere spielt sich im Bereich der „Elasticität“ ab, betrifft also die pragmatischen Modalitäten der Gesellschaftsbildung. Hier freilich setzen sich die dilemmatischen Fragen fort. Wie, so lautet die nächste (zweite), läßt sich die „gemeinschaftliche Sphäre“²² bestimmen, wenn die Beteiligten nichts anderes verbindet als der Wille, sich gemeinsam „eine Zeit lang aus ihren bürgerlichen Verhältnissen herauszusetzen“²³. Für Schleiermacher ist dies, wie wir inzwischen wissen, die Frage, wie

¹⁸ Ebd., S. 175.

¹⁹ Ebd., S. 176.

²⁰ Ebd., S. 175.

²¹ Vgl. Arndt (Anm. 14), S. 50.

²² Versuch, S. 176.

²³ Ebd.

„das Quantum des geselligen Stoffs richtig zu construiren“²⁴ sei. Untauglich dafür sind die sehr unterschiedlichen mitgebrachten Berufs- und Rollenkompetenzen. Da sie die Partialität der Außenwelt abbilden, würde ihre Zulassung entweder geheucheltes Interesse oder die Flucht in die Belanglosigkeit (das landläufige Politisieren und Klatschen) affizieren. Wird in diesem Fall die Gesellschaft unterfordert, so in jenem die Maxime verletzt, daß der gesellige Stoff keinen Beteiligten ausgrenzen darf. Schleiermachers Lösungsvorschlag einer ständigen Reflexion der kollektiven Akzeptanz ernannt zwar jeden Teilnehmer zum Mitkonstrukteur und quasi Geselligkeitskünstler, kann aber den Ruch des Theoretischen nicht abstreifen. Konkreter und darin überzeugender erscheinen mir zwei wichtige en-passant-Erwägungen. Die erste ist inhaltlicher Art und lenkt das gesellige Bewußtsein auf all das Unerweckte, Nichtgelebte und Traumatisierte individueller Veranlagungen (vor allem bei Frauen).²⁵ Von der naheliegenden Konsequenz daraus, der kritischen Offenlegung der eigenen Persönlichkeitsbildung, wird noch zu sprechen sein. Die andere ist intellektueller Art und betrifft die wünschbare, aber auch trainierbare Fähigkeit, einen beliebigen Stoff so zu behandeln, daß er das allgemeine Interesse gar nicht mehr verfehlen kann.

Damit sind wir schon beim letzten und dritten Problem, nämlich der Frage, wie der thematische Horizont einer Gesellschaft sich verändern und erweitern läßt, ohne das Integral der geselligen Teilhabe zu verletzen. Auch hier lassen sich zwei Fehlhaltungen beschreiben. Denn immer gibt es ängstliche Bewahrer, die das Unge wohnte unter Destruktionsverdacht stellen, so wie es immer chronische Neuerer gibt, die im Erprobten, ja schon im bloß Unterhaltsamen den Stillstand wittern. Erstaunlicherweise zieht Schleiermacher nicht nur die ersteren der Lächerlichkeit, sondern auch jene, die sich darin gefallen, „den Ton höher und höher zu spannen“.²⁶ Das könnte wieder auf einen Dissens mit Friedrich Schlegel deuten, der sein romantisches Symphilosophie-Konzept eben damals auf ein Prinzip der unendlichen Progressionen eingeschworen hatte. Tatsächlich entfaltet sich Schleiermachers Vermittlungsvorschlag als eine Art kritisches Echo auf die ästhetischen Spekulationen seiner Jenaer Freunde. Danach müssen alle geselligen Äußerungen einer doppelten Tendenz folgen, einer affirmativen, die die kollektive Vereinbarung (niemand auszuschließen) stützt, und einer propositionalen, die nach den freien Valenzen des kollektiven Horizonts sucht. Da letztere, auf die es allein hier ankommt, die Gefahr in sich birgt, den Frieden zu stören, wird sie vom Autor mit einem besonderen Dezenzgebot belegt. Thematische Grenzgänger haben ihr Geschäft unter dem Schutz der Beiläufigkeit („aufs ungewisse hingeworfen“)²⁷, der „Anspielung“ und der „Per-

²⁴ Ebd.

²⁵ Nicht das Bekannte, was der Mensch im bürgerlichen Leben darstellt, sondern das Unbekannte, „was er seyn kann“ (Versuch, S. 177) weckt eigentlich das gesellige Interesse. Bei Frauen wird dieses Verwirklichungsdefizit zur Voraussetzung ihrer besonderen geselligen Kompetenz (Versuch, S. 178).

²⁶ Versuch, S. 181.

²⁷ Ebd.

siflage²⁸ zu betreiben, einem Modus also der uneigentlichen, ja der unernsten Rede, der der Gesellschaft ins Belieben stellt, darauf einzugehen oder nicht. Wie weit Schlegels „romantische Ironie“ hier Pate gestanden hat, sei dahingestellt. Wenn es ein Einverständnis gab, dann brach es sich sicherlich an Schleiermachers Erwägungen zu den Risiken des Verfahrens. So ist ihm bewußt, daß Ironie und Anspielung in Gesellschaften mit intellektuellem Gefälle nicht nur in den Verdacht persönlicher Ranküne geraten, also Mißtrauen streuen, sondern auch unter den beweglicheren und humorbegabten Köpfen „eine Art von geheimer Gesellschaft“²⁹ stiften, also dissoziativ wirken. Die Warnung vor Geheimzirkeln und heimlichen Korrespondenzen hat in der Tat nichts mit romantischer Gesinnung zu tun, sie gehört durchaus zum aufklärerischen Erbe des Traktats (ungeachtet der Tatsache, daß es auch eine Aufklärungsesoterik gibt). Allerdings hat sich auch Schleiermacher Gedanken über die dienliche Zusammensetzung emanzipatorischer Bildungsgemeinschaften gemacht.

Deren Ergebnis, daß nämlich idealistische Experimente der beschriebenen Art auf eine elitäre Rekrutierung angewiesen sind, scheint nicht sonderlich überraschend. Das galt schon für die ästhetischen Bildungszirkel Alt-Europas unter höfischem Protektorat, es galt für Shaftesburys ‚moral sense‘-Lehre vom Beginn des Jahrhunderts, und es galt erst recht für die große urbane Salonkultur der französischen Aufklärung. Dort war im übrigen auch schon die Einsicht vorgebildet, daß geistige Freiheit am besten unter der Regie von emanzipierten Frauen gedeiht. Auf das Phänomen einer jüdischen Sonderbegabung geht Schleiermacher im Traktat nicht ein. Es verbirgt sich in der generellen Feststellung, Frauen hätten, aus der verletzenden Erfahrung heraus, daß ihnen bürgerliche Karrieren verwehrt sind, den reineren und freieren Zugang zur Bildung.

Obwohl Schleiermachers Diskursethik letztlich auf die Anweisung hinausläuft, eine Kommunikation ohne soziale Kränkung zu erlernen, geht es wohl nicht an, sie als einen kategorischen Imperativ der Geselligkeit zu deuten. Dem steht zumindest der Kunstcharakter oder die Kunstnähe entgegen, die Schleiermacher diesem Vermögen zuspricht. Angesichts der präskriptiven Anteile könnte man eher vom Propädeutikum einer schönen Urbanität sprechen, das im damaligen Berlin auch andere im Sinn hatten – etwa Wilhelm von Humboldt mit seinen frühen Griechenschriften, Schadow mit seinen Plastiken und Langhans mit seinem Stadttor-Konzept. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang scheint die Beobachtung, daß Schleiermacher in seiner Schrift nicht gegen den Staat polemisiert, obwohl sein bürgerliches Autonomieprogramm durchaus Anlaß dazu geboten hätte. Aber es ist überhaupt schwierig, die Staatsfeindlichkeit Herders, Schillers und der Verfasser des „Ersten Systemprogramms“ in Berlin wiederzufinden. Dafür florierte in Berlin das intellektuelle Gegenteil davon, die Verfassungskritik, wie kaum anderswo in Deutschland. Wer will, kann Spurenelemente davon auch im ‚Versuch‘ finden.

²⁸ Ebd., S. 182.

²⁹ Ebd.

IV.

Der Schleiermachersche ‚Versuch‘ gehört zu den Solitären der deutschen und europäischen Konversationstheorie, was indes nicht heißt, daß seine Eigentümlichkeit offen zutage läge. Was ist also originär an ihm? Sicher nicht die transzendentalphilosophische Idee eines „individuellen Allgemeinen“ und ebensowenig deren Variante einer Ich-Konstitution aus dem Geist der Intersubjektivität und des Dialogs. Beide waren Gemeingut des schnellwachsenden Fichte-Clans und 1799 schon ein paar Jahre alt (besonders wichtig: Fichtes „Grundlage des Naturrechts“ von 1796). Allerdings hat keiner sonst einen geselligen Verhaltenskodex daraus deriviert. Ähnliches gilt für die gewählte Form. Schleiermachers Verfassungsentwurf einer „besseren Gesellschaft“³⁰ folgt zwar einem eigenwilligen Argumentationsgang, bestätigt jedoch als Gattung durchaus eine kurrente Mode. Wohin man im damaligen Berlin blickt, wird an ähnlichen Modellen gebosselt, an großen und an kleinen, an fortschrittlichen und rückschrittlichen, an offiziellen, offiziösen und privaten. Wer das den Nachwirkungen des revolutionären Verfassungsoptimismus zurechnet, liegt sicher nicht falsch, hat aber nur die halbe Begründung. Mindestens ebenso einschneidend wirkte sich der Regierungswechsel von 1786 aus, der Wechsel vom starken zum schwachen König. So lange Friedrich der Große am Leben war, gehörte die Normenhoheit über die städtische Öffentlichkeit dem König: die Macht, die Sparsamkeit, die Toleranz, die Bildungssprache, die Kultur und am Schluß auch die Stagnation. Nicht umsonst galt er als der „allgegenwärtige König“³¹. Seinem Nachfolger Friedrich Wilhelm II. hingegen gehörte schon bald nach seinem Regierungsantritt kaum mehr als seine persönlichen Marotten: seine Frauen, seine Geisterseherei, sein Cellospiel, sein klassizistischer Geschmack und sein Laissez faire. Ihm die kulturelle Hochkonjunktur, die er damit auslöste, als Verdienst oder gar Strategie zuzurechnen, wäre eine Fehleinschätzung. Sie gehörte eindeutig der sich selbst überlassenen Stadt, die ihren unerwarteten Autonomiezuwachs zu nutzen wußte und in wenigen Jahren das vielteilige und kontraststarke Mosaik einer in Deutschland bis dahin unbekannteren bürgerlichen Metropolitankultur ausbildete. Mit der Freisetzung der Institutionen, Interessengruppen, Generationen, Denk- und Kunstrichtungen, die eine Flut von Sozietätsgründungen auslöste, kam schnell auch die bereits genannte Tendenz zum Spiel mit Organisations- und Verfassungsmodellen auf. Selbst die staatliche Gesetzgebung löste sich damals auffällig weit von der Krone. Verdankte sich doch die Vollendung des Allgemeinen Preußischen Landrechts (1794) eher dem Widerstandspotential der geheimen „Mittwochsgesellschaft“ als der ministeriellen Routine, während die verschrieene offizielle Kirchen- und Zensurpolitik fast wie die Einzelranküne eines politischen Aufsteigers (Woellner) wirkte, an die sich längst nicht jeder halten zu müssen glaubte. Zur gleichen Zeit (Anfang der neunziger Jahre) profilierten sich in Berlin Andreas Riem, Friedrich Gentz

³⁰ Ebd., S. 178.

³¹ Vgl. Carl Hinrichs, *Der allgegenwärtige König. Friedrich der Große im Kabinett und auf Inspektionsreisen*, Berlin 1940.

und Wilhelm von Humboldt mit ihren verfassungskritischen Spekulationen – alle drei affiziert von der preußischen Toleranz-Tradition, der Französischen Revolution und Woellners religiösem Neudogmatismus, wobei Humboldt mit seinem Plädoyer für das Grundrecht auf individuelle Vervollkommnung in einem auf die bürgerlichen Sicherheitsgarantien reduzierten Staat bereits 1792³² die idealistischen Leitlinien für Schleiermachers ‚Versuch‘ auszog. Schleiermacher seinerseits wurde in seiner unkonventionellen Freundschaft mit Henriette Herz Nutznießer einer offenen, antiständischen und deshalb vermutlich als primordial empfundenen Geselligkeit, deren Regeln zu deduzieren ihn lange beschäftigt haben dürfte. Es gelang im übrigen erst, nachdem man gemeinsam ein gewagtes Manifest zur Frauenemanzipation ausgeschiedt hatte (1798).³³

Neben solchen Bemühungen höheren und höchsten Anspruchs, zu denen man auch die gelungene Gymnasialreform von Gedike und Zedlitz und die nur halb gelungene Akademienreform von Hertzberg und Moritz zählen darf, stand erwartungsgemäß das Gros der ungleich handfesteren Bedürfnisse. Man kann das verhaltene Erwählungspathos des Schleiermacherschen ‚Versuchs‘ wohl erst dann wirklich verstehen, wenn man sich die Konkurrenz einer wildwüchsigen Berliner Geselligkeitsmanie um 1800 vergegenwärtigt, von der man heute bestenfalls die Umrisse kennt. Allein rund 600 stadtauswärtige Freimaurer bevölkerten eine von Statutenkämpfen umtriebene Berliner Logen-Szene³⁴, nicht wenige von ihnen als Grenzgänger zu den zahlreichen Salons, den Lesegesellschaften und sogar der exklusiven Mittwochsgesellschaft. Ähnlich wie in London und Paris war es in Berlin um 1800 Sitte geworden, mehreren Clubs und Assoziationen gleichzeitig anzugehören. Die Frage, wo die Herzen höher schlugen, in der ritualisierten oder freien Runde, und welches Herz und wann, scheint sich zu erübrigen, wenn man bedenkt, daß nicht selten hochrangige Logenmitglieder als Initiatoren und Organisatoren freierer Assoziationen auftraten – an erster Stelle der abenteuerumwitterte Ignaz Aurelius Feßler, der im September 1796 eine höchst erfolgreiche „zweite“ Mittwochsgesellschaft und nur vier Monate später eine „Gesellschaft der Freunde der Humanität“ gründete und gleichzeitig an der umstürzlerischen Neukonstitution der Großloge „Royal York“ arbeitete. In Feßlers bildungsbürgerlicher Mittwochsgesellschaft, in der wissenschaftliche Vorträge gehalten wurden, galt im übrigen mit Rücksicht auf die vielen weiblichen und nichtakademischen Mitglieder der Grundsatz, daß die Redner allgemeinverständlich zu sein hatten (woran Schleiermacher, wie wir sahen, offenbar anknüpfte).

³² Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, Berlin 1792.

³³ Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen, in: Athenäum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm und Friedrich Schlegel. Ersten Bandes Zweytes Stück, Berlin 1798, S. 109–111.

³⁴ Vgl. Florian Maurice, Freimaurerei um 1800. Ignaz Aurelius Feßler und die Reform der Großloge Royal York in Berlin, Tübingen 1997. – Das aus z. T. unbekanntenen Quellen gearbeitete Buch gehört zu den wichtigsten neueren Beiträgen zur Kulturgeschichte Berlins um 1800. Siehe das Kapitel „Berlin um 1800“, S. 112–178.

Die Vielfalt der sich ausbreitenden Geselligkeitsformen wurde also nicht zwangsläufig als konkurrierend, sondern vielmehr als komplementär begriffen: am Montag rituell im Dienste des Weltgeheimnisses, am Mittwoch formlos im Dienste der Belletristik, am Freitag wieder diszipliniert im Dienste der Musikpflege, und so fort. Nimmt man die zahlreichen Künstler- und Gelehrtenzirkel, die Laienspielgruppen und die meist volkstümlichen, aber nicht notwendig niveaulosen „Ressourcen“ hinzu, dann wird eine Bildungspraxis sichtbar, die von einem freien allabendlichen Vagieren durch die Geselligkeitssphären geprägt war. Städtische Kulturgrößen wie Schadow und Zelter, aber auch die Brüder Humboldt, Gentz und Varnhagen müssen zeitweise so gelebt haben.

Wir können die soziologischen Auffälligkeiten des Phänomens an dieser Stelle nicht weiter verfolgen, haben aber Anlaß, drei Dinge als besonders symptomatisch festzuhalten: zunächst, daß viele, vor allem die in den 90er Jahren gegründeten Gesellschaften sozial ungewöhnlich durchlässig waren; dann, daß mit der wachsenden Zahl auch die Differenzierung nach Form, Zweck und Zutrittsregelung zunahm; und schließlich, daß es immer üblicher wurde, sich durch Statuten und Verfassungen zu profilieren.

V.

Das Verhältnis des ‚Versuchs‘ zu diesem Kontext, zu dem er wohl oder übel gehört, ist vor allem dadurch bestimmt, daß er sich über ihn erhebt. Allerdings ohne ihn ausdrücklich zu kritisieren. Das besorgte eine Phalanx spätaufklärerischer und klerikaler Moralisten, die im Geselligkeitsfuror der Zeit einen Hauptgrund der Staatsparalyse ausmachten. Daß Schleiermacher sich hier nicht einreichte, läßt die Vermutung zu, daß er das Phänomen nicht grundsätzlich verwarf. Einiges spricht sogar dafür, daß er das auffällige Bedürfnis nach Geselligkeit als Geschichtszeichen sah, dessen Bedeutung für die ‚höheren Ziele der Menschheit‘ nur freigelegt werden mußte. Eben das hat er dann ja mit seiner Abhandlung versucht, allerdings so akademisch, daß er vermutlich selbst an der engeren Zielgruppe vorbeisprach. Verglichen mit Feßlers demokratisch-theatralischer Logenreform scheint der öffentliche Widerhall des (anonymen und offensichtlich weitgehend anonym gebliebenen) ‚Versuchs‘ jedenfalls nur marginal gewesen zu sein. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Von den wenigen prospektiven Lesern, die ihn überhaupt verstehen konnten, dürften sich die einen an der Übermoralisierung, die anderen, fataler noch, an der Disqualifikation der kurrenten, durchweg zweckhaften Geselligkeitsformen gestoßen haben. Selbst unter seinen hochgebildeten Salon-Genossen dürften wenige bereit gewesen sein, ihre informellen Zusammenkünfte als „Kunstwerk“, als Labor einer idealistischen Ich-Konstitution und als Menschheitsanliegen zu begreifen.

Dies alles wäre überflüssig zu sagen, wenn wir nicht davon ausgehen müßten, daß Schleiermacher nichts davon angefochten hätte. Sicher ist jedenfalls, daß er den ‚Versuch‘ nicht als gesellige Rede verstanden hat. Es kann ihm ja nicht entgangen

sein, daß er mit seiner spezialisierten Schreibweise manifest gegen das gesellige Gebot verstieß, wonach durch die Stoffwahl kein Gesellschaftsmitglied ausgeschlossen werden durfte. Als erfolgreicher Prediger vor einer mehr oder minder proletarischen Gemeinde und als beliebter Salongast unter Hochgebildeten wußte er durchaus, wie man das erreicht. Als einschlägiger Autor jedoch blieb er Gelehrter (Philosoph oder Anthropologe), der sich anderen Gelehrten zur Diskussion stellte. Dort war auch wieder das Geselligkeitsethos gewahrt. So gesehen ist denjenigen Interpreten recht zu geben, die mit dem Traktat von 1799 Schleiermachers lebenslanges Projekt einer „dialogischen Wissenschaft“ beginnen lassen und den Salon-Bezug nicht überbewertet wissen wollen.

Doch zuvor sei ein letztes Mal der Idealist mit dem Zeitgenossen und Stadtbürger abgeglichen, und zwar anhand der These vom zu regulierenden Stoffquantum, die als Selbstbeschränkungsaxiom ja durchaus an Kants Freiheitsbegriff erinnert. Nichts scheint leichter, als hier Systemzwang oder eine fragwürdige List der Vernunft zu unterstellen. Denn wo keiner zu keinem Zeitpunkt aus dem Verständnishorizont herausfallen soll, ist Gleichförmigkeit nach Bildung und Intellekt die kaum vermeidbare Konsequenz, wodurch wiederum das Prinzip der Vielfalt und der Offenheit unterlaufen wird. Doch obwohl Schleiermacher diese Rücksicht nicht ganz ausschließen kann, ist die Sache von ihm so nicht gemeint. Weder geht er von einer gleichbleibenden Zusammensetzung seiner exemplarischen Gruppe aus, noch unterstellt er deren Mitgliedern dasselbe kognitive Weltverhältnis. Wenn er von Bildung spricht, meint er damit keinen kanonischen Wissensfundus, sondern den humanitären Mehrwert, der aus der emanzipatorischen Kommunikation springt. Wäre Schleiermachers freie Geselligkeit nicht schon als Kunstwerk gedacht, müßten wir sie als Konkurrenzidee zu der einer autonomen Kunst sehen. So aber sind beide, Kunstideal und Geselligkeitsideal, in der Entelechie einer ästhetischen Widerständigkeit und Daseinssteigerung eng miteinander verbunden. Dies vorausgesetzt, geht die neuere Spezialforschung³⁵ davon aus, daß der Gesprächsstoff in den Salons im Wesentlichen ästhetisch geprägt war. Gründe, dem zu widersprechen, gibt es spontan so gut wie keine. Nicht nur daß die Salons, allzumal die der jüdischen Frauen, aus dem Geist der liberalen Lesegesellschaften und besonders dem des Mendelssohnschen Hauses herausgewachsen waren, wir wissen auch zuverlässig, daß gemeinsame Lektüre, Dramenlesungen mit verteilten Rollen, Theater-Raisonnement, kurz: Literarisches im weitesten Sinn, bis hin zum Sprachenlernen und zu Übersetzungsfragen, die ersten Bausteine ihres Gemeinsinns bildeten. So jedenfalls ist es durch Henriette Herz überliefert. Bei Rahel Levin dürfte es, trotz ihrer Abgrenzungsbedürfnisse, nicht viel anders begonnen haben. Daß bei ihr die Musik hinzukam und der Berliner Goethekult seinen ersten Höhepunkt erlebte, ist bekannt.

³⁵ Innerhalb der rasant angewachsenen Forschung zur „Geselligkeit“ macht die über die Berliner Salons ihrerseits ein beträchtliches Kontingent aus. Ich nenne hier nur die neueren Arbeiten mit Standardcharakter: Petra Wilhelmy, *Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert*, Berlin/New York 1989; Peter Seibert, *Der literarische Salon. Literatur und Geselligkeit zwischen Aufklärung und Vormärz*, Stuttgart 1993; Detlef Gaus, *Geselligkeit und Gesellige* (Anm. 14).

All das ist viel zu konkret, um im theoretischen Duktus des ‚Versuchs‘ Raum zu finden. Wenn Schleiermacher von Kunst spricht, dann nicht von Kunst als Gesprächsstoff, sondern als Kompositionsform autonomer Geselligkeit. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist allerdings, daß Schleiermachers Geselligkeitsideal ganz ohne Griechenbezug auskommt. Zufall konnte das kaum sein, gehörte doch Griechisches für die Berliner Idealisten von 1799 längst zum geistigen Habitus. Nicht nur, daß Karl Philipp Moritz und Wilhelm von Humboldt die Berliner „Kunstautonomie“ griechisch unterlegt hatten (von Schiller gar nicht zu reden), daß Henriette Herz, die Seelenfreundin Schleiermachers, als Berliner Griechengöttin gefeiert wurde und F. Schlegel, der Wohngenosse Schleiermachers, für sein Caroline Böhmer/Dorothea Veit-Amalgam namens „Lucinde“ (Berlin 1799) ein griechisches Urbild in Platons Diotima gefunden hatte – auch das Projekt, gemeinsam die Platonischen Dialoge zu übersetzen, nahm eben damals zwischen Schleiermacher und Schlegel Gestalt an.

Warum also der Verzicht Schleiermachers, seiner transzendentalen Konversationsfreiheit mit ein wenig Griechenfreiheit oder wenigstens Griechenaura aufzuhelfen? Darüber läßt sich nur spekulieren. Vielleicht, daß dem Theologen als Vorbild für seine konkrete Utopie eher der antik-frühchristliche „Parusie“-Begriff nahelag, der bekanntlich die konkrete Anwesenheit der Idee bzw. Heilserwartung unter den Adepten meint.³⁶ Möglich, aber durch den Text kaum gestützt. Näherzuliegen scheint deshalb der Schluß, daß Schleiermacher hier doch der Exklusivität des gelehrten Spezialwissens (die das Griechenparadigma nun einmal bedeutete) ausweichen wollte. Daß die sprachbegabte Henriette Herz, zweifellos Schleiermacher zuliebe, Griechisch lernte, dürfte Rahel Levin als alberne Beflissenheit empfunden haben. In ihrem eigenen Haus wurde das Antikische als Männerprivileg eher kurzgehalten.

Obwohl es, wie man sieht, nicht schwer ist, die geläufige Salon-Vorstellung „vom ästhetischen Tee“ mit mancherlei Leben zu füllen, sind Zweifel an ihrer Gültigkeit angebracht. Was schon die Zeitgenossen am liebsten ironisch aussprachen, sollte dem Historiker erst recht verdächtig erscheinen. Deswegen sei der Vorschlag gemacht, im ästhetischen Dauer-Räsonnement der Salons wohl die materiale Basis, nicht aber das bewegende Zentrum des Diskurses zu sehen. In den offenen Salons der Henriette Herz und Rahel Levin war der einheitsstiftende Gesprächsstoff zweifellos ein entfremdungskritischer, ein psychologischer und anthropologischer Furor, über den sich stabilisierend eine Liebes- und Anerkennungsethik wölbte. Inwieweit dabei das Entfremdungsbewußtsein realiter schon im Sinn der modernen Wissensdissoziation verhandelt wurde (wie es der ‚Versuch‘ tut) und nicht eher im Sinn der Standes-, Geschlechter- und Charakterdifferenzen, ist nicht mehr nachprüfbar. Falls

³⁶ Da Schleiermacher Theologe und Religionsphilosoph war, wird auf seinen Gemeinde-Begriff vielerorts Bezug genommen, auch für den Versuch. Vgl. Detlef Gaus (Anm. 14), S. 101f., sowie Gunter Scholtz, Schleiermachers Theorie der modernen Kultur, mit vergleichendem Blick auf Hegel, in: Otto Pöggeler/Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.), Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels, Bonn 1983, S. 131–151.

das letztere überwog, was anzunehmen ist, konnte es das Gegenseitigkeitsprinzip der Identitätssuche nur fördern. Die schriftlichen Sekundärzeugnisse (Briefe, Feuilletons, Biographien und Autobiographien), aus denen wir diese ungewöhnliche Gesprächskultur zu rekonstruieren gezwungen sind, zeichnen sich jedenfalls durch einen obsessiven Hang zur psychologisierenden Charakteranalyse aus, nicht nur der vielen fremden Charaktere, sondern auch des einen eigenen, wobei Rahel Levin bekanntlich als eine Art Naturgenie glänzte. Es spricht alles dafür, daß Schleiermacher, der sich dieser Epochen-Passion durchaus nicht verweigerte, hier sein Stoffproblem zur Ruhe gekommen sah. Was konnte Freunden der Humanität mehr am Herzen liegen als das, was man für den Kern dieser Humanität hielt? Und wer konnte sich von diesem Interesse ausgeschlossen fühlen? Daß der Traktatist sich in dieser Sache mit Andeutungen begnügt, liegt, wie schon gesagt, am gewählten Genre. Doch diese Andeutungen sind sprechend genug: mannigfaltige Überschneidung der Individualsphären, Ausblicke in fremde und andere Welten, Freihandel der Erfahrungen, Leidensdruck der versäumten Alternativen und Bewährungsdruck der ergriffenen. Mehr bedarf es nicht, um Schleiermacher in Übereinstimmung mit der Rahel-Linie einer permanenten dialogischen Ich-Erkundung zu zeigen.

Schleiermachers zweite Überlegung zur Kollektivierung des Verständnishorizonts ist, wie schon angedeutet, modaler Art. Es geht darin um die Fähigkeit der Gesprächsteilnehmer, ihrem bürgerlichen Rollendasein Perspektiven abzugewinnen, „die allgemein interessant sind, und über die eigentliche Sphäre des Gewerbes und des Berufs hinausliegen“.³⁷ Das Bemerkenswerte an dieser Erwägung ist weniger, daß Schleiermacher mit ihr einen modernen Topos der aufklärerischen Wissenskritik formuliert, nämlich die seitdem nicht mehr verstummende Forderung nach Moralisierung und kritischer Aufbereitung, sprich: Intellektualisierung des Partialwissens, sondern daß er den ‚Intellektuellen‘ aus der Sphäre der Geselligkeit hervorgehen läßt. Obwohl Theologe und Prediger von Beruf, kann Schleiermacher offensichtlich dem geläufigeren Intellektuellentypus des Polemikers, der sich aus dem Geist des Prophetentums, des Zorns und des ‚Fremdseins im Eigenen‘ herleitet, nichts abgewinnen.³⁸ Sein Wunschbild ist der von der Meinungsvielfalt und dem freien Dialog angezogene Transzendentalist, der sich in der konstruktiven Doppelverantwortung gegenüber dem Ziel (Menschenkenntnis, Emanzipation) und den Mitteln (reflektiertes Miteinander) weiß. In derselben Absicht trifft Schleiermacher auch seine Entscheidung gegen den Gemeinschafts- und für den Gesellschaftsbegriff. Sieht er in der ‚Gemeinschaft‘ doch die Unfreiheit der gemeinsamen Gesinnung wirksam, während in der ‚Gesellschaft‘ „eigentlich nichts gemein, sondern alles [...] wechselseitig, das heißt eigentlich entgegengesetzt“³⁹ ist. Und nur daraus vermag Schleiermacher sein Konversationsideal zu deduzieren.

³⁷ Versuch, S. 179.

³⁸ Vgl. dazu Conrad Wiedemann/Robert Charlier, „Fremdling im eigenen Land“. Zur Genealogie eines Intellektuellen-Attributs, in: Herfried Münkler (Hg.), Die Herausforderung durch das Fremde, Berlin 1998, S. 545–610.

³⁹ Versuch, S. 169 (Anmerkung).

VI.

Angesichts des Meta-Charakters seiner Theorie ist es nicht verwunderlich, daß seine Vorstellung von einer Akademie sich zwar spezifisch, aber kaum prinzipiell von seinem eigenen Geselligkeitstypus unterscheidet. Als Vereinigung der „Meister der Wissenschaft“⁴⁰ ist die Akademie für ihn ein avanciertes Forschungsinstitut, dessen universale Verfassung für die gemeinsame Aufgabe der Erkenntnis- und Wissenskritik einsteht, so wie seine pragmatische Unterteilung (in Klassen) für die Effizienz der Spezialforschung. Im Gegensatz zur „freien“ Geselligkeit ist die Akademie also von distinkten äußeren Zwecken geprägt, wie es für eine öffentliche Einrichtung nicht anders zu erwarten ist. Ansonsten gilt auch für die Akademie, daß sie abgehoben von der normalen Wissenschaft gedacht ist, insofern ihr die Idee der Wissenschaft besonders ans Herz gelegt ist. Das bedeutet für ihre Mitglieder, daß sie demselben transzendentalen Doppelethos verpflichtet sind wie Schleiermachers Geselligkeitskünstler. Sie sollen sich im Kollektiv zu reflektierten Experten bilden, um so die Einheit des Wissens abzubilden. Beide Institutionen, so können wir hinzufügen, sind Gesellungsformen höheren Anspruchs, beide haben mit einer wechselnden Besetzung und einer permanenten Charakterkomödie auszukommen und beide rekrutieren sich (in der Regel) aus eigener Wahl, also (in der Regel) elitär. Daß Geselligkeit für die eine überwiegend nur Mittel zum Zweck, für die andere stets Mittel und Zweck zugleich darstellt, macht den spezifischen Unterschied aus.

So jedenfalls wären die historischen Ausgangsbedingungen zu beschreiben. Inzwischen freilich sind die klassischen Salons verschwunden, notdürftig ersetzt durch die Psychoanalytiker-Couch und den intellektuellen Party-Betrieb, und die klassischen Akademien haben ihr Gesicht und ihre Funktion nachhaltig verändert. Wann das enzyklopädische Ursprungsparadigma, wonach die in der Akademie vereinigten Klassen und Disziplinen zwar eine Ordnung, aber keine Wissens- und Verständigungsgrenzen bezeichneten, seine Bedeutung endgültig verlor, sei hier nicht diskutiert. Der Prozeß war langwierig, aber 1799, im Jahr des ‚Versuchs‘, längst voll im Gange. Heute, da die disziplinäre Forschung sich nur noch in Ausnahmefällen in den Akademien vollzieht und die Formel vom „Sprachverlust zwischen den Disziplinen“⁴¹ längst in den Reformdiskurs eingegangen ist, brauchen Akademiemitglieder nicht weniger als drei Wissenschaftsidiome, um den fortbestehenden Metafunktionen ihrer Einrichtung gerecht zu werden: das selbstreferentielle ihrer Disziplin (dem sie gleichwohl ihre Wahl verdanken), das interdisziplinäre oder anwendungsbezogene ihrer Klasse oder Arbeitsgruppe (mit dem sie sich widerstrebend legitimieren) und das aufklärerische des Plenums (das die Ergebnisse der Spezialforschung dem kollektiven Interesse preisgeben soll). Nimmt man hinzu, daß die institutionelle Routine sich ebenfalls

⁴⁰ Friedrich Schleiermacher, Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende (Berlin 1807), in: Ernst Müller (Hg.), Gelegentliche Gedanken über die Universitäten, Leipzig 1990, S. 159–258, hier S. 174.

⁴¹ Zitiert nach Dieter Simon, Akademie der Wissenschaften. Das Berliner Projekt. Ein Brevier, Berlin 1999, S. 19.

differenziert hat und unbesehen auf die lobbyistische, reformistische und sogar traditionalistische Redegewandtheit der Mitglieder vertraut, dann läßt sich getrost behaupten, daß die Revisionsbedürftigkeit der klassischen Akademien sich längst im Derangement ihrer Kommunikationsformen angekündigt hat. Mit den dramatischen (und nicht minder theatralischen) Schwerpunktsverlagerungen in der Wissenschaftslandschaft sind die Geistesgeschichtler vorerst in ihren alten Artisten-Status zurückgetreten und haben dabei auch das langwährende Vorrecht, den Akademie-Ton zu bestimmen, verloren. Was sich in Zukunft an die Spitze setzen wird: die magische Suada der Mikrobiologen oder die lakonische Selbstgewißheit der Informatiker und Technologen, scheint noch ungeklärt. Vielleicht ja ein offenes Prinzip oder eine basale Lässigkeit oder (schlechtestenfalls) das Substitut eines angelsächsischen Neulateins. Doch darauf kommt es hier nicht an. Das Problem ist grundsätzlicher und erinnert auffällig an Schleiermachers erstes Paradox: die Wissenschaften sind dissoziiert, sollen aber in der Akademie eine sinnvolle Einheit repräsentieren; sie verstehen sich nicht mehr, sollen aber ein gemeinsames Idiom behaupten. Will man nicht unterstellen, daß das wichtigste Akademie-Idiom sowieso kein wissenschaftliches, sondern ein organisatorisches ist, dann scheint vor allem die Transformation der Fachsprachen in eine Erklärungs- und Aufklärungssprache gefordert, die Anschlußfragen nicht nur erleichtert, sondern auch einfordert. Da es dafür keine Regeln gibt und keine Sanktionen geben darf, sondern alles auf die persönliche Motivation, Neugier und Phantasie gestellt bleiben muß, tritt hier Schleiermachers Individualität in ihr Recht. Akademien sind ja keine Gesinnungsgemeinschaften, in denen die Semantik von Frage und Antwort festliegt. Akademien sind, wie Schleiermachers Salon, strukturell auf ‚Vielfalt‘, ‚Wechselseitigkeit‘ und ‚Entgegensetzung‘ ausgelegt und damit in ihrem Verständigungsmodus auf semantische Bewegung. Welche Reichweite und Tendenz ihr das Kollektiv zubilligt, eine klassisch-konstruktive oder eine romantisch- verwirrende, hängt von dessen individueller Zusammensetzung ab. In einer Phase der Wissenschaftsentwicklung, in der aporetische Fragen an der Tagesordnung sind, hat wohl auch die letztere ihre Chance.

Ich breche das Analogie-Spiel vorerst ab, weil reichlich wenig daran liegen kann, die Kongruenz oder gar Identität von Akademie- und Salonideal zu erweisen. Vertretbar erscheint allein die Frage, wieviel von Schleiermachers Spekulationsmasse überhaupt noch in das nicht minder spekulative Projekt einer Akademiereform in krisenverdächtiger Zeit hineinreicht. Sein ‚Versuch‘ ist eine Abhandlung über die Möglichkeiten selbstbestimmter Verständigung, über freie Geselligkeit als Vorform einer freien Gesellschaft, nicht aber über Probleme der Wissenschaftsentwicklung. Das engt die Berührungsfläche von vorne herein ein. Aber ist sie deswegen marginal? Das Überraschendste an den bisherigen Überlegungen ist die Entdeckung, daß Schleiermachers Ansatz punktgenau eine Leerstelle im Reformdiskurs der Akademien trifft: die Frage nach einer alternativen *Rederaison*, die notwendig mit der nach einem alternativen Geselligkeitsethos verbunden ist.

Gestehen wir uns ein: moderne Wissenschaftsakademien sind reichlich ungesellig, und es ist fraglich, ob sie über eine gewisse Repräsentationsbereitschaft hinaus je besonders gesellig waren. Aber Akademien sind nun einmal keine Salons oder

Clubs, weshalb ‚Geselligkeit‘ hier nicht ein informell-entspanntes Miteinander meinen kann, sondern nur so etwas wie motivierte Präsenz oder inneres Engagement. Mit diesen aber scheint es nicht weit her zu sein, wenn man bedenkt, daß nichts schwerer in einer Akademie erreichbar scheint als das Quorum. Natürlich haben die Besten der Wissenschaft am wenigsten Zeit (falls sie nicht gerade am besten mit Zeit umgehen können). Doch das erschöpft die Frage nicht. Bei Schleiermacher jedenfalls gewinnt sie einen anderen und weniger trivialen Horizont. Gleich am Beginn seines ‚Versuchs‘ trifft er eine funktionale Unterscheidung zwischen den „Virtuosen“ und den Transzendentalisten der Geselligkeit⁴², was nichts anderes bedeutet, als zwischen zwei Formen der Rederaison. Die ersteren sind die intuitiven Meister des Konversationsspiels, gewissermaßen Spezialbegabungen, die Geselligkeit als Agon der schönen Form verstehen. Sie erhöhen die Gesellschaft durch ihre Brillanz. Die letzteren halten es für notwendig, die Sache selbst zu erhöhen, indem sie die Rederaison ihres geselligen Tuns aus dessen höchstmöglicher Bestimmung ableiten. Ihr Selbstbewußtsein verdanken sie nicht ihrem rhetorischen Glanz (auch wenn sie ihn haben, wie der berühmte Kanzelredner Schleiermacher), sondern der Prominenz ihres Fragenkatalogs, der da lautet: Was können wir von der Geselligkeit wissen? Was sollen wir für sie tun? Was können wir von ihr hoffen? Was ist der gesellige Mensch? – Schleiermacher vermeidet es, seine beiden Typen in ein Widerspruchsverhältnis zu setzen und spricht ausdrücklich von ihrer Komplementarität. In Wirklichkeit jedoch scheint er überzeugt zu sein, daß in Zeiten des Umbruchs die kritizistische Rede näher am Leben ist als die glanzvolle (womit er sich im übrigen in die Rhetorikfeindlichkeit des deutschen Idealismus einreihet). So sieht man ihm gerne nach, daß er den „Virtuosen“, den er vermutlich als fragmentarische und nicht auf der Höhe der Zeit stehende Existenz empfindet, im weiteren Verlauf aus den Augen verliert.

Schleiermachers ‚Versuch‘ entstand in einer Herausforderungssituation. Kant und die französische Revolution hatten die überkommenen Ordnungen ungerührt widerlegt. Nun stand zur Debatte, wie sich beider Freiheitsversprechen im Epochenbewußtsein verankern ließen. In Napoleons Frankreich lief das auf einen hochgemuten, aber blutigen Missionsfeldzug hinaus, in Kants Deutschland auf eine geistige und reformerische Mobilisierung. Die autonomen Salons von Berlin schienen dafür kein schlechter Probestein. Zweifellos waren sie damals fortschrittlichere Institutionen als die beiden Berliner Akademien, die trotzdem überlebten, während die Salons verschwanden. Und in der Tat, es bedarf schon lange keiner Salons mehr, um Individualität abzubilden und eigensinnige Lebensentwürfe zu stützen. Heute sind es die gern geschmähten wissenschaftlichen Akademien, die unversehens in die Herausforderung geraten sind. Als lange schon ziemlich halbherzige Hüter des Ganzen sehen sie sich plötzlich einer disziplinären Selbstermächtigung gegenüber, an der sie endgültig scheitern oder sich regenerieren können. Die Bedrohung der individuellen und kollektiven Freiheit wird in Europa gegenwärtig nicht mehr vom Staat erwartet, sondern von den unkontrollierbaren ökonomischen

⁴² Versuch, S. 166f.

und wissenschaftlichen Veränderungen, von denen die letzteren, anders als die ersteren, irreversibel sind und auf nicht vorauszusehende Weise das Menschenbild transformieren werden. Das ernennt, zumindest aus kritizistischer Sicht, alle Wissenschaften zu virtuellen Humanwissenschaften, wirft aber auch so paradoxe Fragen auf wie die, ob Biowissenschaften notwendig dem Leben dienen.

Das alles ist hinreichend bekannt, obwohl es selbst in der Rekapitulation noch nicht den Stachel verloren hat. Weniger bekannt ist allerdings, wo die alte Frage der Mündigkeit, nunmehr gegenüber der entgrenzten wissenschaftlichen Eigendynamik, neu verhandelt wird. Bewerber um diese Aufgabe gibt es viele, vom Feuilletonisten und Warentester bis zum wissenschaftlichen Folgeabschätzer und Untergangspropheten. Strukturell scheint freilich allein die Akademie optimal, um nicht zu sagen: monopolistisch dafür ausgestattet: durch ihre qualitative und ganzheitliche Rekrutierung, durch ihre garantierte Unabhängigkeit und durch ihr transzendentes Potential. Folgte man einer Präambel- und Sponsoren-Rhetorik, dann stünde der Re-Aktualisierung der Akademie als trans- und metawissenschaftlicher, dazu zeitlich und personell unlimitierter Ethik-Kommission nichts im Wege, als einer kritischen Autorität, die sich frei zwischen disziplinärem Wissen und anthropologischer Diagnose bewegen und dabei, weil sie ja wirkliche Experten versammelt, frei vom Rumor der Medien und von den Partialinteressen anderer Konkurrenten agieren könnte. Aber vermutlich ist es gleichschwer, an einer solchen Absichtserklärung Anstoß zu nehmen, wie ihr zu trauen. Schleiermacher jedenfalls hätte die Sache anders aufgezündet. Für ihn galt, wie wir inzwischen hinreichend wissen, daß die Zielsetzung einer Institution sich in deren Organisationsformen und Verhaltenscodices abbilden muß, wenn anders diese Zielsetzung ihr nicht äußerlich bleiben soll. Das bedeutet konkret, daß er den Verständigungsmodus vor den Verständigungsgegenstand, die (lösbare) Sprachvereinbarung vor den (wahrscheinlich unlösbaren) Sachkonsens und die Bewußtseinsbildung vor die moralische Prämisse geschaltet hätte. Oder anders gewendet: als innerstes Proprium einer Akademie hätte er in Zeiten der disziplinären Hybris die disziplinäre Emanzipation des Wissenschaftlers begriffen. Überflüssig zu sagen, daß damit zunächst die Ermittlung und Aneignung einer alternativen Rederaison gemeint gewesen wäre, genauer noch: eines individuell verantworteten und intersubjektiv gewonnenen Redeethos der Offenlegung. In der Semantik des heutigen Jugendjargons hieße das wohl: mit einer Sache „umzugehen lernen“ – hier allerdings nicht bezogen auf die sekundär von Wissenschaft Betroffenen, sondern auf die primär Involvierten, die Wissenschaftler selbst. Mehr hätte er, in die Reformkommission berufen, nicht beizutragen gehabt. Den kollektiven Umkehrappell an die sündengefallene Wissenschaft hätte er zweifellos Fichte überlassen. Anstatt dessen hätte er vielleicht die Einverleibung der auf dem Wege gebliebenen Salon-Freiheit in die Akademie-Idee empfohlen.

Das ist, zugegebenermaßen, alles andere als ein Passepartout für die Probleme einer reform-, bulletin- und veröffentlichungspflichtigen Akademie, geschweige denn für die (Um-)Gestaltung ihrer eigenen wissenschaftlichen Aufgaben und zahlreicher anderer Belange. Aber als Institution, die unter dem Verdacht steht, daß sie nur als Sezession ihrer selbst überleben kann, stünde es ihr an, die Vorschläge ihres

prominenten Altmitglieds wenigstens zu prüfen. Damit kann ich zu meiner oben unterbrochenen Frage nach der akademischen Geselligkeit zurückkommen. Kann man eine auf Dialog gestellte Einrichtung, die sich ihrer Verständigungsmodalitäten unsicher ist, lieben? Wahrscheinlich nur sehr abstrakt. Fühlt sich der „Virtuose“ noch von ihr angezogen? Oder der Interdisziplinaritäts-Skeptiker? Oder wer die ‚Kollektivierung‘ seines Stoffs verweigert? Wer Innovation von der Folgelast getrennt wissen will? Wer sich als Rollenträger versteht, nicht als unabhängigen Individualisten? Nicht jedem liegt die Gegenrolle als Mediator, als Grenzgänger, als Präparator der konstruktiven Restbestände und als Virtuose der disziplinären Selbstreflexion. Auch dann nicht, wenn man das alternative Rollenbild nüchterner als „wissenschaftsbeobachtend, wissenschaftskritisch, wissenschaftspolitisch“⁴³ faßt. An eine Entmischung der Mitgliedertypologie hätte auch Schleiermacher nicht gedacht. Wohl aber an eine Verständigung über das Verständigungsproblem.

⁴³ Vgl. Simon (Anm. 41), S. 18.