

Klaus Giel

Ethik als Theorie des praktischen Handelns.*

Bemerkungen zu Schleiermachers Abhandlungen „Über den Begriff des höchsten Gutes“

Einleitung 1

1. Der Frageansatz 2

2. Zur Relevanz dieser Fragestellung 3

3. Ethik als Lehre vom wirklichen Handeln. Zu Schleiermachers Kritik der transzendentalphilosophischen Sittenlehre 4

4. Die Konstruktion des höchsten Gutes: der zeit- und geistesgeschichtliche Rahmen 5

5. Die Konstruktion des höchsten Gutes: der spekulative Aspekt der Ethik 9

6. Vernunft: System- oder Sinnzusammenhang 11

7. Abschluß 15

Literatur 19

Einleitung

Der folgende Beitrag ist als Seitenstück zur Abhandlung von Otto Friedrich Bollnow¹ in der Absicht konzipiert worden, das komplexe Verhältnis von Ethik und Pädagogik aus einer „systematischen“ Perspektive in den Blick zu rücken.

Die Pädagogik ist für Schleiermacher bekanntlich „eine rein mit der Ethik zusammenhängende, aus ihr abgeleitete angewandte Wissenschaft, der Politik koordiniert.“²

Dieser Zusammenhang der Pädagogik mit der Ethik findet seinen Ausdruck jedoch nicht in einem einsinnigen Deduktionsverhältnis. So wird die Pädagogik geradezu zur „Probe für die Ethik“ erklärt: „Jedes System der Ethik kann nur zeigen, daß es Wahrheit in sich habe, wenn eine Methode aufgestellt werden kann, dasselbe zu realisieren. Die Pädagogik ist die Probe für die Ethik.“³ In diesem Sinne heißt es dann auch in den Vorlesungen von 1826: „Es ist die Theorie der Erziehung das Prinzip, wovon die Realisierung aller sittlichen Vervollkommnung ausgehen muß ... Es beruht alle wesentliche Förderung des ganzen menschlichen Lebens auf der Erziehung.“⁴

In der Schleiermacherliteratur ist das Verhältnis von Ethik und Pädagogik, auf dessen Kom-

* Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, vorgesehen für den Schleiermacher-Kongreß vom 11. bis 13. April 1985 in Trento.

¹ Einige Bemerkungen zu Schleiermachers Pädagogik. Erschienen in: Zeitschrift für Pädagogik, 32. Jg. 1986, Nr. 5, S. 719-741. Der Veröffentlichung liegt ein Vortrag zugrunde, den Bollnow auf dem Schleiermacher-Kongreß vom 11. bis 13. April 1985 in Trento gehalten hat.

² Friedrich Schleiermacher Pädagogische Schriften. Unter Mitwirkung von Th. Schulze hrsgg. v. E. Weniger. 2 Bde. München/Düsseldorf 1957, Bd. I., S. 112 (in der Folge zitiert mit: PS I und Seitenzahl).

³ Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. Dritte Abtheilung. Zur Philosophie. Bde. I-IX, Berlin 1855 ff., Bd. III/2, S. 9, 15 (in der Folge zitiert mit: SW III/2 und Seitenzahl).

⁴ PS I, S. 33.

plexität hier nur hingewiesen werden sollte, mit großer Sorgfalt und Subtilität untersucht worden.⁵ Dasselbe gilt in bezug auf das Verhältnis der Pädagogik zu den „populären ethischen Begriffen“, deren gesellschaftliche Integrationsleistung in der Erziehung zur vollen Entfaltung gebracht werden müsse.⁶

Die folgenden Ausführungen sind daher keineswegs durch Lücken in der Schleiermacherforschung oder -hermeneutik motiviert. Die Frage, der hier nachgegangen werden soll, bezieht sich auf das dem Verhältnis von Pädagogik und Ethik zugrundeliegende Verständnis der Ethik. Aus Gründen einer zweckmäßigen Darstellung legen wir unseren Erörterungen die beiden Akademieabhandlungen über den Begriff des höchsten Gutes zugrunde: die von 1827⁷ und die aus dem Jahre 1830.⁸ Die Auswahl dieser Grundlagentexte stützt sich wiederum nicht auf Schleiermachers Bemerkung, daß die Abhandlungen einen Fortschritt der „Methode der Construction des höchsten Gutes“ brächten, die er in seinen früheren, ethischen Schriften zur Ethik zwar angewandt habe, dort „aber nicht zur ihrer rechten Ausbildung“ gelangt sei.⁹

1. Der Frageansatz

Mit der Frage nach Schleiermachers Verständnis der Ethik begehen wir einen jener von Mollenhauer empfohlenen Umwege, die – vielleicht – zu einem besseren, weil durch den Bezug auf nichtpädagogische Sachgebiete verfremdeten Verständnis von „Bildung“ führen: „Bildung“ als die Möglichkeit einer Lebensführung genommen, die in „Auseinandersetzung mit dem, was die Thematik meiner Kultur ist“ gewonnen und verantwortet werden kann.¹⁰ „Ethik“ im Sinne Schleiermachers ist die theoretische Entfaltung der Begrifflichkeit, in deren Medium Lebensverhältnisse sich als „praktische“ konstituieren: „Praxis“ tritt dabei als – im weitesten Sinne – gebildeter, geformter oder verfaßter Lebensvollzug in Erscheinung. „Ethik“ wird infolgedessen als Lehre vom „Ethos“ (ἦθος) im ursprünglichen Sinne der Lebensweise von Gruppen oder Einzelnen verstanden und zum philosophischen Problem. Von dieser Lebensweise gilt, daß sie einen Lebensraum konstituiert, in dem die Einzelnen oder Gruppen „zu Hause“ sind. Geistes- und philosophiegeschichtlich ist dieser in mehrfacher Hinsicht überzeugende Rückgriff auf Aristoteles das Interessante an der Ethik Schleiermachers, von der wir uns in systematischer Hinsicht die Rückgewinnung einer Theorie des – im engeren Sinn – praktischen Handelns und Verhaltens versprechen: einer Theorie also, die das Handeln nicht im technischen Modell als zweckrationales Verhalten konstruiert, sondern in die Perspektive

⁵ Vgl. Hinrichs, W.: Schleiermachers Theorie der Geselligkeit und ihre Bedeutung für die Pädagogik, Weinheim 1965. Reble, A.: Schleiermachers Kulturphilosophie. Eine entwicklungsgeschichtlich-systematische Würdigung, Erfurt 1935. Ders.: Schleiermacher und das Problem einer Grundlegung der Pädagogik. In: Bildung und Erziehung 4 (1951). Schmidt, G. R.: Friedrich Schleiermacher. In: Scheuerl, H. (Hrsg.): Klassiker der Pädagogik I, München 1979. Scholtz, G.: Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt 1984. Schurr, J.: Schleiermachers Theorie der Erziehung. Interpretationen zur Pädagogikvorlesung von 1826, Düsseldorf 1975. Sünkel, W.: Friedrich Schleiermachers Begründung der Pädagogik als Wissenschaft, Ratingen 1964.

⁶ Vgl. dazu Sünkel, a. a. O., S. 78. Zur philosophisch-systematischen Erörterung der „populären ethischen Begriffe“ vgl. O. F. Bollnow Bollnow, O. F.: Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze, Göttingen 1957.

⁷ SW III/2, S. 446-468.

⁸ SW III/2, S. 469-495.

⁹ SW III/2, S. 466.

¹⁰ Mollenhauer, K.: Umwege, über Bildung, Kunst und Interaktion, Weinheim/München 1986, S. 10.

der gelingenden oder mißlingenden Ausführung rückt. Es ist uns also, alles in allem, um den Versuch der Rückgewinnung eines Aspektes des Handelns zu tun, in dem seine Disponibilität zum Problem wird, das Handelnkönnen, das man gut oder weniger gut beherrscht, wobei man für die Güte des Gekonntseins als actor (nicht als artifex) verantwortlich aufzukommen hat.

2. Zur gesellschaftlichen Relevanz dieser Fragestellung

Zur Erhellung der erziehungswissenschaftlichen und pädagogisch praktischen Bedeutung der Fragestellung mögen die folgenden Überlegungen beitragen, die – von der Problemlage der modernen Sozialwissenschaften her aufgeworfen – Schleiermachers Spätschrift eine Schlüssel-funktion zuweisen. So hängt es mit der Entstehungsgeschichte der öffentlichen Erziehung (als einer eigenen Funktion der Gesellschaft) zusammen, daß das pädagogische Handeln im Rahmen der poetischen Künste, der „artes in effectu positae“, zum theoretischen Problem geworden ist. Wo Sitte, Gewohnheit, Tradition mitsamt der darin vermittelten Lebensbahnen und -entwürfe in einer dynamischen Gesellschaft zum „cultural lag“ abzusinken drohen, entsteht das Bedürfnis nach methodisch ausgesteuerter, plan- und institutionalisierbarer Erziehung. Eine Gesellschaft zumal, die sich dem Fortschritt verschrieben hat, erzeugt permanent neue und neuartige Orientierungsprobleme. Die im Modell der Technik geforderte Erziehung wird daher, wenn schon nicht zum Reparaturbetrieb, so doch zur Instanz, die dem Fortschritt zum guten Gewissen oder doch zur allgemeinen Akzeptanz verhelfen soll. Die lebenswichtigen, den Bestand der Gesellschaft tangierenden Probleme werden daher mit Vorliebe zu pädagogischen Aufgaben deklariert. Die pädagogischen Einrichtungen werden mit der Herbeiführung der sozialen Gerechtigkeit begründet, mit der Integration der Arbeiterschaft (in die neue Gesellschaft der Weimarer Republik z. B.), mit der Integration der Gastarbeiter, mit der Aufhebung schicht- und geschlechtsspezifischer Sozialisation; und selbst noch der Weltfriede wird zur pädagogischen Aufgabe umgemünzt. So wird die öffentliche Erziehung als die ethische Instanz zur Transformation von tatsächlichen gesellschaftlichen Veränderungen in humanere Lebensbedingungen gefordert. Dieser zwar ehrbare, aber zur Verstiegtheit neigende Anspruch, unter dem die Pädagogen ihr höheres Selbst glaubten finden zu können, wurde nicht selten bereits als Ausweis des wirklichen Könnens und der realen Möglichkeit der Erziehung ausgegeben. Die Gründe dafür, daß das Können im Sollen verbürgt erscheint, hängen mit den transzendentalphilosophisch-idealistischen Wurzeln des pädagogischen Denkens zusammen. Die unbequemere Frage nach den Organen und Mitteln, mit einem Wort: nach der gesellschaftlichen Verankerung des pädagogischen Handelns wurde damit weggedrückt. Auf diese Weise konnte die Paradoxie nicht zureichend wahrgenommen werden, daß die Erziehung, mit einem ethischen Auftrag konstitutiv verbunden, sich weder aus den Arsenalen des Fortschritts, noch aus denen der Tradition armieren kann.

In Ermangelung ihres realen gesellschaftlichen Fundamentes hat die Pädagogik deshalb nach anthropologischen Legitimationen ihres Handelns und nach psychologischen Begründungen für die Erfindung und Konstruktion ihrer Instrumente gesucht. Die Erkundung der Entfaltungsmöglichkeiten der humanen Kräfte, deren Elementarformen man in der Kindheit glaubte identifizieren zu können, rückten ins Zentrum der pädagogischen Theorie und des darin zu begründenden Handelns. In letzter Konsequenz hat diese anthropologische Fundierung der

ethischen Aufgabe einer Humanisierung des Fortschritts zur trivialisierenden Verallgemeinerung der „heroischen Sittlichkeit“ geführt, die Hegel nur für jenen historischen Ausnahmefall zulassen wollte, daß das Individuum in den Institutionen der Gesellschaft und der darin geltenden Pflichten nicht mehr die Bedingungen der Freiheit des eigenen Handelns findet. Mit den Bemühungen um eine rein anthropologische Begründung ihres versittlichenden Handelns und der darin bedingten Dauerstellung des „heroischen Konfliktes“ hat die Pädagogik sich inzwischen selber desavouiert. Im Zeichen der Unverletzlichkeit der Kindheit scheint pädagogisches Handeln prinzipiell nicht mehr legitimierbar zu sein.

3. Ethik als Lehre vom wirklichen Handeln. Zu Schleiermachers Kritik der transzendentalphilosophischen Sittenlehre

Die Versuche, die sittliche Aufgabe der Pädagogik anthropologisch-psychologisch zu fundieren, hatten ihre überzeugendsten Gründe durch die Intimisierung der Moral gefunden, wie sie von Kant begonnen und von Fichte vollendet wurde. Die Reduktion des sittlichen Charakters des Verhaltens auf vernünftige Bestimmungen des Willens (Begehrungsvermögen) war nun allerdings, wie zu zeigen ist, in den Problemen der Zeit begründet. Sie stellte jedoch eine Antwort dar, die wie Schleiermacher anmerkt, keine wirkliche Orientierungshilfe gebracht hat (woraus sich die Wirkungslosigkeit der Fichteschen Sittenlehre erkläre, die Schleiermacher als das „unter allen Werken dieses ausgezeichneten Denkers vielleicht das der Form nach vollendetste“ schätzt.¹¹).

Es sind, prima facie, drei Argumente, die Schleiermacher gegen die transzendentalphilosophische Ethik geltend macht:

1. Weder in der Gestalt der Pflichtethik noch der der Tugendethik (oder in einer Kombination beider) lasse sich das sittliche Leben in seinem inneren Zusammenhang systematisch darstellen. Schleiermacher macht geltend, daß das „meiste von dem was in der menschlichen Welt geschieht, auch unser Leben bedingt und bestimmt, nicht durch unsere und anderer einzelner sittliche Willensbestimmungen und pflichtgemäßes Handeln zu Stande“ kommt.¹² Der Ort und die sittliche Funktion von Pflichten oder Tugenden im gesamten Leben werden, so Schleiermacher, darin nicht erhellt. Die Pflichten- und Tugendlehren stellen das Ganze der Ethik nur fragmentarisch dar. Daher empfiehlt Schleiermacher der Ethik die Orientierung an den Naturwissenschaften, die die tätigen Kräfte des Weltkörpers „keineswegs als einzelnes und fragmentarisches zu verstehen sucht, sondern immer tiefer in ihren Zusammenhang einzudringen, und die Kräfte mit den Gesezen ihres Verhaltens als Ein unzertrennliches Ganze, durch welches zugleich auch das ganze System der lebendigen körperlichen Dinge gegeben ist, aufzufassen und darzustellen“ sich bemüht.¹³

2. Die Pflichtethik bewerte allein das Motiv der Handlungen, nicht ihre Folgen; dagegen enthalte die Tugendlehre, der es allein auf die Gesinnung ankomme, keine Angaben darüber, wie die Willensbestimmtheit sich zur Tat und die Tugend sich in wirkliches Handeln umsetzen könne.

¹¹ SW III/2, S. 447.

¹² SW III/2, S. 451.

¹³ SW III/2, S. 450 f.

3. Mit der Reduktion des Sittlichen auf den Willen des Einzelnen hänge es zusammen, daß das Handeln nie „vollkommen“ sittlich bestimmt werden könne. Zur vollkommenen sittlichen Bestimmung des Handelns gehöre immer auch die Wirkung, die das Handeln in den davon Betroffenen erzeuge. Schleiermacher macht dieses an folgendem Beispiel klar: Die Verbesserung des Verhältnisses der verschiedenen Klassen zueinander ist ganz gewiß ein sittliches Handeln; wie aber ist das Verhalten der großen Mehrheit zu bestimmen, die diese Verbesserung nur in Anspruch nehme, ohne an ihrer Herbeiführung mitzuwirken. Die Herbeiführung des besseren Zustandes ist erst dann „vollkommen“ sittlich bestimmt, wenn die Inanspruchnahme des Handelns ebenfalls moralisch qualifiziert werden kann.

Erst durch die Wirkung des Handelns, deren moralische Qualität von der Art der Inanspruchnahme mit bestimmt ist, vollendet sich die sittliche Bestimmung des Handelns.

Aus dieser Kritik leitet Schleiermacher drei Postulate für die Ethik ab:

1. Sie muß eine systematische Theorie des wirklichen Handelns sein.

2. Das wirkliche Handeln ist eingebettet in den gesamten Lebensvollzug: Die Ethik muß daher als Lehre vom Ethos wiedergewonnen werden. Die Gesamtheit des Lebensvollzugs, in dem sich das εὖ ζῆν erst herausbildet, ist allerdings nicht mehr in der Form der Polis gegeben. Das Christentum hat den Blick auf die menschliche Gattung entgrenzt: das gute Leben kann daher nicht mehr auf bestimmte Gesellschaften bezogen werden. Deshalb darf auch der Staat nicht als die Institution herausgestellt werden, in der das Zusammenleben seine relativ vollkommene vernünftige Form gewinnt. In diesem Punkt unterscheidet sich Schleiermacher sowohl von Hegel als auch von Lorenz von Stein. Die Grundfrage der Ethik ist somit auf die Verfassung des wirklichen Handelns gerichtet, das keineswegs ausschließlich durch die Motive und Zwecksetzungen des Individuums bestimmt ist, aber auch nicht vom Staat vorge-schrieben werden kann. Die Ethik ist somit mit der Einrichtung und Organisation des Handelns befaßt.

3. Mit der Einrichtung, d. h. Ermöglichung des Handelns wird seine gesellschaftliche Bestimmtheit zum Thema. Das „Gesellschaftliche“ kann nur als Kategorie des Handelns erfaßt werden, eines Handelns freilich, das nie isoliert vorkommt, sondern immer abhängig ist vom „Gesamtzustand, welcher nicht ohne Mitwirkung anderer entstanden ist.“¹⁴ Das gesellschaftliche Handeln wird somit in der Form sinnvoll aufeinander bezogenen Handelns vorgestellt, nicht als Aggregat von irgendwie motivierten Einzelhandlungen.

In der Form sinnvoll bezogenen Handelns wird die Handlung selber zur Elementarkategorie der Gesellschaftslehre.

4. Die Konstruktion des höchsten Gutes: der zeit- und geistesgeschichtliche Rahmen

Schleiermacher hat sich die Einlösung dieser Postulate von einer Ethik versprochen, deren Aufbau durch die Konstruktion des höchsten Gutes bestimmt ist. Nur im Medium einer im höchsten Gut zentrierten Güterethik schien Schleiermacher die Rückgewinnung der Ethik als Lehre vom Ethos möglich zu sein. Die Frage ist, ob der Rückgang auf die Güterethik noch unzeitgemäßer war als die von ihm kritisierte Intimisierung der Moral. Die Reduktion des

¹⁴ SW III/2, S. 449.

Sittlichen auf Bestimmungen des Begehrens, den Willen, war durchaus in den Tendenzen der Zeit begründet. Bei allen Vorbehalten geistesgeschichtlichen Verallgemeinerungen gegenüber könnte man doch das charakteristische Merkmal des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts in der Freisetzung der Produktivität sehen. Gemeint ist damit, daß die neue Produktivität die überschaubaren, durch Sitten definierten Lebensräume sprengt. Das gilt sowohl für die Produktion von Gebrauchsgütern, als auch der des Wissens wie ganz besonders für die Hervorbringungen der sich aus den religiösen und politischen Funktionen lösenden Künste. Die Produktion von Gebrauchsgütern, um damit zu beginnen, ist nicht mehr bezogen auf eine vertraute Klientel und Kundschaft in einem überschaubaren Lebensraum. Darin liegt zum einen begründet, daß sich die Art der Produktion von der Überlieferung des „Gewerkes“ absetzt, rational durchdrungen und effektiviert wird. An die Stelle der vertrauten Kundschaft tritt in zunehmendem Maß der abstrakte Markt. Das produktive Handeln löst sich jedenfalls aus der „Lebenspraxis“. Es zählt nur noch der poetische Aspekt, der, aufgrund der Rationalisierbarkeit, universell wird. In dieser „Emanzipation“ liegt mitbegründet, daß nun auch der Gebrauchswert der Güter nicht mehr von der Sitte und durch das im Ethos vermittelte und kontrollierte Bedürfnis bestimmt wird. Nicht mehr die Lebenspraxis einer Lebenswelt definiert das Gutsein der Güter, ihre Lebensbedeutung; das Gutsein der Produkte muß vielmehr ausdrücklich zuerkannt, in einem besonderen Urteilsakt zugesprochen werden. Mit der neuen technischen Produktivität zugleich entsteht somit die Frage nach den Prädikamenten oder Kategorien, die den Qualitätsurteilen zugrundeliegen. (Dies gilt in ähnlicher Weise für die Produkte der Kunst und für die Produktion des Wissens.) Das Problematische an den neuen Produkten, die nicht mehr „unmittelbar“ als Güter wahrgenommen werden können, ist der allgemeingültige Maßstab der Wertzumessung. An die Stelle der Ökonomie, in deren Obhut auch die Bedürfnisse gegeben waren, treten die wissenschaftlichen Wirtschaftssysteme, die sich vor allem mit der Bestimmung des Realwertes beschäftigen, der mit dem Gebrauchswert nicht mehr identisch ist. Der „Haushalt“ verliert seine noch von Wolff behauptete Unabhängigkeit vom Status civilis. (So können sich die fürstlichen Hofkammern, wie es in der Badischen Hofkammerordnung von 1766 niedergelegt ist, als die „natürlichen“ Vormünder der Untertanen verstehen und sich die Aufgabe zutrauen, die Untertanen auch gegen ihren Willen zu belehren, wie sie ihren Haushalt führen sollen.)

Das in unserem Zusammenhang Entscheidende an dieser Entwicklung ist, daß sich der Widerspruch von Realwert und Gebrauchswert im Konsum fortsetzt und verschärft. Mit den Produkten werden auch die Bedürfnisse dem Schutz des Hauswesens entzogen. Das Universalmittel des Geldes macht alle Produkte prinzipiell allen zugänglich. Die damit einhergehende ethische Entgrenzung des Bedürfnisses, die gleichzeitig zur Verelendung des Hauswesens führt, bildet ein Leitmotiv in den Gedanken und Schriften Pestalozzis zur Volksbildung. Andererseits ist aber, nach der physiokratischen Theorie zumal, das Begehren, der Konsum die wichtigste Quelle der Wertschöpfung. Die Frage nach der vernünftigen Bestimmung und Begrenzung des Begehrensvermögens wird somit zum Grundproblem der „neuen Praxis“. Auch die der neuen Moral muß infolgedessen beim Begehrensvermögen ansetzen; das tatsächliche Handeln kann rational gesteuert werden und ist, moralisch gesehen, wertneutral. Das Begehrensvermögen also wird zum Konstituens des Gutseins von an sich wertneutralen Produkten und damit auch zum Konstituens der Lebenspraxis, in der sich eine bedeutungsvolle menschliche Welt aufbaut. Trieb und Begehren treten jetzt zum erstenmal als Prinzipien

des menschlichen Lebens auf. In der Erfüllung der „wahren“ Bedürfnisse findet das „εὖ ζῆν“ seine neue Bestimmtheit. Wenn es infolgedessen überhaupt etwas gibt, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden kann, kann es nur der sich selbst bestimmende und eingrenzende, also vernünftige Wille sein: ein Wille, der sich nicht in Bezug auf irgendwelche Güter begründet, sondern als Selbstbestimmung der Vernunft in Erscheinung tritt. In der Form des vernünftigen Willens praktisch geworden, schreibt sich die Vernunft die Kraft zu, die Lebenswirklichkeit mit allen ihren Bedeutungsdimensionen zu durchdringen; d. h. alles, was als Ethos darin vorgefunden wird, in die Form von objektiven und begründbaren Normen zu überführen. Die Normierungen aber finden ihre Legitimation darin, daß sie als Voraussetzungen und Bedingungen der Selbstbestimmung der Vernunft nachgewiesen werden können. In den Normen objektiviert die Vernunft sich als Streben und Tendenz zur Selbstverwirklichung, in der sie sich als das umfassende Subjekt der Wirklichkeit, in dem alles Naturhafte und Partikuläre aufgehoben ist, durchsetzt. Der Inbegriff aller vernünftigen Normierungen aber wird, nicht nur von Hegel, schließlich im Staat gesehen.

(In seiner Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie hat Herbart, was hier nur eben anzumerken ist, nicht das Begehungsvermögen zum praktischen Prinzip erhoben, sondern die Ethik aus einem unmittelbaren absoluten Qualitätsurteil, wie es ihm in der Gestalt ästhetischer Urteile vorzuliegen schien, aufzubauen versucht.)

Wo nun aber der vernünftige, sich in begründbaren Normen objektivierende Wille zum Prinzip der Praxis erhoben wird, tritt das wirkliche Handeln nur noch mit dem Charakter der Exekution und des ausführenden Vollzugs von vorgegebenen Strukturen in Erscheinung. Moralisch relevant ist das Handeln nur, soweit es die in Normen vorformulierten Bedingungen erfüllt. (Daher kann schließlich in der Praxis, d. h. dem korrekten historischen Vollzug des Handelns, nur enthüllt werden, was im „Ethos“, wenn auch in verhüllter und unreiner Form, schon enthalten war. Der Staat wird zum legitimen Erbe der Polis. Diesen Zusammenhang zu vertiefen ist hier allerdings nicht der Ort.)

Schleiermachers Kritik an der transzendentalphilosophischen Auslegung der Praxis entzündet sich, wie mir scheint, just an dieser Vorstellung des Handelns als eines bloßen Vollzugs von Normen. Zur differenzierteren begrifflichen Bestimmung des Handelns scheint er auf eine in Sozial-Utilitarismus getroffene Unterscheidung zwischen Zweck und Wirkung zurückzugreifen. Das Handeln muß primär als Bewirken von Wirkungen verstanden werden: Die Wirkungen sind das ethisch Relevante. Wirkungen aber lassen sich nicht in der Form der Erfüllung von Zwecken fassen. In Zweckbegriffen artikulieren wir immer nur die uns bekannten Wirkungen. Dadurch werden alle anderen Wirkungen, die möglichen sowohl als die tatsächlichen, ausgeblendet. Die Vermittlung der Wirkung in Zweckbegriffen ist immer nur selektiv, und dies in einer unbegründbaren Weise. Um das Gemeinte an einem trivialen Beispiel zu verdeutlichen: Nach utilitaristischer Lehre erfüllt der Kauf von Waren auch bestimmte, vom Käufer beabsichtigte Zwecke; die moralisch relevante Wirkung des Kaufs jedoch liegt darin, daß er als ein Beitrag zur Verwirklichung des größtmöglichen Glückes für die größtmögliche Zahl gemessen werden kann. So könnte der Kauf als Beitrag zur Erhaltung von Arbeitsplätzen dienen. Wie dem auch sei: Für Schleiermacher jedenfalls wird die Wirkung, die bzgl. ihres Umfangs und ihrer Qualität immer mehr enthält als in Zweckbegriffen vorgestellt werden kann, zum Ausgangsproblem seiner Handlungstheorie. „Geht eine Handlung von einem Zweckbegriff aus: so kann sie auch nur darnach geschätzt werden, wieviel oder wenig jeder

Begriff durch sie seinen Gegenstand erhält. Will ich aber nicht bewirken, warum handle ich? Geschieht es auch nur um mich ändern als einen solchen und so gesinnten zu zeigen: so will ich ja doch etwas in diesen bewirken. Es bliebe also nur übrig, daß jeder nur handelt um so zu sein und zu bleiben wie er ist. Aber dazu brauchen wir nie etwas bestimmtes zu thun... sondern nur irgendetwas zu thun. Denn wird nur das Leben durch Thätigkeit erhalten: So bleibt jeder auch dadurch was er ist.“¹⁵ Mit seinen Wirkungen dringt das Handeln in einen offenen, nicht schon im voraus vermessenen und durch Zweckbegriffe kontrollierbaren Raum. Es übernimmt dedektorische Funktionen, was sich am deutlichsten in der Produktion zeigt, die zu einem der wichtigsten Antriebskräfte der Forschung avanciert ist. Dabei gilt auch, daß erst dort, wo es riskant geworden ist, das Handeln auch zum moralischen Problem wird.

Mit der Blickwendung auf die Wirkung (in einem nicht durch Zweckbegriffe zu kontrollierenden Raum) ergeben sich drei Konsequenzen für den formalen Aufbau der Ethik:

1. Im Zweckbegriff wird das Handeln auf feststehende Charaktere zurückgeführt. Wo dagegen die Wirkung in den Vordergrund rückt, wird das Handeln nicht mehr als Manifestation eines zugrundeliegenden Charakters verstanden. Der Charakter bildet sich vielmehr erst in und durch die Handlungen, in die er verwickelt und integriert ist. Die Handlung selber nimmt somit die Form der dramatischen Handlung an. Der gesellschaftliche Raum wird im Modell einer solchen Theatertheorie gedacht, die nicht mehr aus feststehenden Charakteren Handlungen, sondern die Charaktere aus den Handlungen entwickelt.

2. Im Zweckbegriff wird eine gewünschte, gewollte Wirkung vermittelt. Daher wird mit dem Zweckbegriff auch das Begehungsvermögen aus dem Zentrum der Ethik entfernt. Das Handeln kann nicht mehr in der Trieb-Interessen-Struktur des Menschen anthropologisch oder psychologisch begründet werden. Es wird, wie schon im Utilitarismus, zur sozialen Tatsache. Wünsche, Triebe werden damit nicht geleugnet, es wird nur behauptet, daß sie im Medium von Handlungen Profil und Faßlichkeit gewinnen.

3. Schließlich kann das Handeln, wo es seine „ursprüngliche“ Referenz (Wünsche und Bedürfnisse) verliert, auch nicht mehr systematisch geschätzt werden. Die neue Ethik baut nicht auf Werten auf; „gut“ ist kein Prädikat, das unter der Voraussetzung der Erfüllung bestimmter Bedingungen zu- oder aberkannt wird. In diesem Sinne sagt Schleiermacher, daß er „nicht an den adjectivischen Gebrauch des Wortes anzuknüpfen“ denkt.¹⁶

Mit der Verabschiedung dieser formalen Aufbaukriterien der normativen Ethik nimmt Schleiermacher nun allerdings auch Abschied von der Idee der apriorischen Begründbarkeit des sittlichen Verhaltens. Die sittliche Verfaßtheit des Handelns ist nicht in apriorischen Vernunftstrukturen hinterlegt und verbürgt. Das wirkliche Handeln scheint daher durch und durch kontingent zu sein: es gibt, so scheint es, kein unbedingt gefordertes oder gesolltes Handeln. Als Lehre vom Handeln ist die Ethik daher eine historische Disziplin: „historisch“ in dem Sinne, daß sie lediglich Kunde von etwas gibt, das auch anders hätte ausfallen können. Die Frage nach der Verfaßtheit des Handelns bezieht sich daher (weil es nicht mehr im strengen Sinn bedingt ist) auf seine innere Möglichkeit. Nicht wie sie gesollt oder gewollt sind, sondern wie Handlungen möglich sind und gekonnt werden, ist die Frage. Die so angesetzte Eingangsfrage läßt sich noch am besten mit der Morphologie-Formel Goethes fassen. Wer die natürlichen

¹⁵ SW III/2, S. 452.

¹⁶ SW III/2, S. 455.

Organe begreifen will, darf nicht nach einer dahinterliegenden Absicht, nach einem Zweck nach außen, sondern nur danach fragen, wie Organe möglich sind: wie ein Stier Hörner haben könne, nicht wozu sie gut sind.

Dies ist alles andere als ein naturphilosophisch-spekulativer Ansatz. Mit den Denkformen der Goetheschen Morphologie können vielmehr Handlungssituationen sehr nüchtern beschrieben werden. Wir haben uns allerdings so sehr darauf beschränkt, Handlungen im technischen Modell zu beschreiben, daß wir die wirklichen Handlungssituationen schon gar nicht mehr wahrnehmen. Wir hätten es in der Praxis viel leichter, wenn uns jederzeit Zweck-Mittel-Relationen oder Konditionalprogramme zur Verfügung stünden. Dagegen ist das tatsächliche Handeln ständig von Unsicherheiten umstellt, und man wird – im eigentlichen Sinne – nur im Vertrauen auf das eigene Können handlungsfähig. Dazu gehört auch die Fähigkeit, sich auf die Kontingenz des Wirklichen einlassen und die Zufälle als Chancen wahrnehmen zu können. Es gibt daher auch keine letzte Sicherheit im Handeln, worin dann allerdings auch die gratifizierende Wirkung des Gelingens beruht. Zusammengefaßt bedeutet dies: Handeln, das ist die Art und Weise, in der wir Situationen durchzeichnen und profilieren, Situationen geradezu hervorbringen, indem wir sie gestalten. Handelnd richten wir uns in einer Wirklichkeit ein, die uns nicht als biologisch bestimmte Umwelt gegeben ist, sondern als eine sinnhaft konstituierte Welt, die uns Möglichkeiten zuspield, in dem Maße, in dem wir fähig sind, sie zu ergreifen. Die Rede von der „inneren“ Möglichkeit des Handelns sollte daher nur anzeigen, daß das Handeln zwar einerseits nicht auf apriorische Strukturen zurückzuführen, aber gleichwohl etwas vernünftig Begreifbares ist und sich nicht im Chaos verliert. Mit der inneren Möglichkeit wird die Begreifbarkeit und Vernünftigkeit des Handelns, unbeschadet seiner Faktizität und Kontingenz, unterstellt.

Die Möglichkeit des Handelns wird für Schleiermacher faßbar in seinen Wirkungen. Wenn es so etwas wie eine innere Form oder Führung des Handelns geben soll, darf auch seine Wirkung keine chaotische sein, auch wenn sie nicht in Intentionen vorweggenommen werden kann. Dieses Organisiertsein der Wirkung nennt Schleiermacher Gut.

5. Die Konstruktion des höchsten Gutes: der spekulative Aspekt der Ethik

Güter sind selbstverständlich Produkte und haben als solche eine technische Dimension. Aber das Hergestelltsein macht nicht den Charakter der Güter aus, auch dann nicht, wenn sie zur Befriedigung von Bedürfnissen konzipiert und begehrt werden. Das Gutsein der Güter ist für Schleiermacher darin begründet, daß sie der ungeformten Natur Faßlichkeit und Gestalt verleihen. Die Wirkungsmächtigkeit des Handelns liegt insofern nicht primär in seinem poetischen Charakter. Daß die Wirkungsmächtigkeit des Handelns sich ursprünglich in der objektiven Gestalt von Gütern realisiert, bringt lediglich zum Ausdruck, daß sie nicht in der Form von Intentionen und Zwecken zu vermitteln ist. In den Gütern ist immer mehr an Wirkungsmächtigkeit des Handelns verfügbar als in Zweckbegriffen oder Absichten formuliert werden kann. Gleichzeitig aber repräsentieren die Güter das „surplus“ an Wirkungsmächtigkeit in einer begrenzten und bestimmten Gestalt, sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht. Auf diese Weise reduzieren die Güter immer auch Handlungsmöglichkeiten und -ansätze und ermöglichen dadurch erst konkretes und bestimmtes Handeln. So gesehen haben

die Güter den Charakter von Organen oder Mitteln des Handelns. „Der ökonomische Gebrauch hingegen hat mit dem ethischen die größte Analogie, und kann demselben füglich zur Erläuterung dienen. Jene Güter nämlich sind immer etwas aus der menschlichen Thätigkeit hervorgegangenes, aber zugleich dieselbe in sich schließendes und fortpflanzendes.“¹⁷

Die praktische Philosophie der Werte und Zwecke, so ließe sich Schleiermachers Kritik an der Transzendentalphilosophie von hier aus formulieren, verfehlt die moderne Produktivität gerade deshalb, weil sie im Handeln nur die Enthüllung dessen sieht, was in verhüllter Form schon da war: die Transzendentalphilosophie bindet das Handeln an das Gewesene. Die wirkliche, Zukunft und Geschichte eröffnende Produktivität des Handelns kann daher nur im Medium der Güterlehre adäquat gedacht werden, nicht zuletzt deshalb, weil sie auch Raum läßt für die Vorstellung, daß die Produktivkräfte erlahmen und sich erschöpfen können.

In den Gütern werden demzufolge Handlungsmöglichkeiten in bestimmter Form disponibel gehalten; bereitgestellte Handlungsmöglichkeiten, die die Fassungskraft des individuellen Bewußtseins übersteigen. So sind die Güter Organe des Handelns auch in dem Sinne, daß sie gemeinsames Handeln organisieren und Einzelhandlungen sinnvoll aufeinander beziehen. Die in Gütern repräsentierte Wirkungsmächtigkeit kann immer nur im Zusammenwirken realisiert werden. Das Organisieren und Bereitstellen solcher Handlungsmöglichkeiten wird wiederum in der Gestalt von Künsten, im Sinne von Lebenspraxen aktualisiert. Die Wissenschaft, die Kunst, die Religion, die Wirtschaft sind solche Lebenspraxen. So wie nun aber jedes Gut etwas Hergestelltes ist und insofern eine dingliche Gestalt hat, so enthalten die Künste immer auch Normen, die allerdings im Rahmen der Lebenspraxen auch zur Disposition stehen. Gut sind die Normen nur so lange, als sie Wirkungsmöglichkeiten des Handelns bereitstellen.

Wie nun alles Handeln ein durch Organe vermitteltes und ermöglichtes ist, so haben die Organe rückwirkend ihren Grund im Handeln. Man könnte daher sagen: in seinen Organen bringt das verständige Verhalten sich als Handeln hervor. Darin liegt die Autonomie, die innere Unabhängigkeit des Handelns begründet. Gleichwohl bleibt das konkrete Handeln auf Organe angewiesen, in denen ein verdinglichendes und bedingendes Moment mitgesetzt ist, das sich schon in der Vielzahl und Partikularität von Gütern anzeigt. Das Gutsein der Güter ist daher nur zu bestimmen durch die in jedem Gut enthaltene und präsentierte Selbstaffektion des Handelns. Diese mit jedem wirklichen Gut gegebene Herausforderung des Handelns, mit dem die Dinghaftigkeit der Güter überstiegen wird, das konstitutive Prinzip des Gutseins also, nennt Schleiermacher höchstes Gut. Das höchste Gut ist somit nichts anderes, als der Inbegriff der in jedem Gut präsentierten Selbstbeanspruchung des Handelns. „Und wenn also von dem Inbegriff der Güter die Rede sein soll, so kann nur auf die Gesamtwirkung der Vernunft zurückgegangen werden. Diese, daß ich mich so ausdrücke, als einen Organismus aufzustellen, in welchem jeder verwirrende Gegensatz von Mittel und Zweck aufgehoben, jedes Auseinander auch ein Ineinander, jeder Theil auch das Ganze ist, nichts aber mit aufgenommen wird, was nicht aus dem Leben der Vernunft im menschlichen Geschlecht entsprungen ist und dasselbe auch fortpflanzt und erneuert, das ist es was ich mir unter einer Darstellung des höchsten Gutes denke.“¹⁸ Das höchste Gut ist somit die durch Güter vermittelte Vorstellung der Gesamtheit aller Tätigkeiten, in denen die Natur zum Organ der Vernunft organisiert wird.

¹⁷ SW III/2, S. 456 f.

¹⁸ SW III/2, S. 460.

Die organisierte und darin verständlich gewordene Natur ist die menschliche Welt, die mit allen Lebenden und Toten geteilte Wirklichkeit.

Diese menschliche Welt kann vorerst nur in Bildern geahnt werden: in dem des ewigen Friedens z. B., das die wohlverteilte Herrschaft der Völker über die Erde vorstellt; dem des goldenen Zeitalters; dem der Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens, wo alle in einer, allgemein verständlichen Sprache reden und Mißverständnisse prinzipiell ohne Gewalt lösbar sind; schließlich in dem des Paradieses, wo eine friedliche Gemeinschaft, in der jeder gleichzeitig Individuum und Repräsentant der Gesellschaft ist, also vollkommene Übereinstimmung von personaler und sozialer Identität herrscht.

Die Betonung der menschlichen Welt ist hier nur als Hinweis zu verstehen, daß das im Begriff des höchsten Gutes artikulierte Handeln als Medium herausgestellt werden soll, in dem allererst ergründet wird, was die Vernunft unter den Bedingungen des Erdenlebens (Erde als Element genommen) vermag. Von der Vernunft ist, wie ich Schleiermacher verstehe, nicht mehr in der Kategorie der Substantialität (und nach dem Prinzip der Identität, der Aufhebung aller Differenzen) die Rede, sondern in der Form des Könnens. Die Vernunft bestimmt sich in dem, was sie unter den Bedingungen des Erdenlebens vermag, nicht durch die Formen, in denen sie die Zeit überdauert.

Auch dies scheint in Analogie zur Goetheschen Morphologie gedacht zu sein. (Direkte Beziehungen kann ich allerdings nicht nachweisen). Wie sich in den Arten die Muster der schöpferischen Kraft der Natur zeigen, so daß auch noch nicht realisierte Formen als „innerliche möglich“ generiert werden können, so treten in den Gütern die generativen Muster des gesellschaftlichen Handelns in Erscheinung. Und so wie sich die Schöpfungskraft der Natur im Bezug auf Elemente zu gestaltenden Kräften begrenzt, so begrenzt sich die Möglichkeit der Vernunft im Element des Erdenlebens zur tätigen Praxis. Die Methode der Konstruktion des höchsten Gutes wäre demnach die der Morphologie.

Die in Organen vermittelte Mächtigkeit der Vernunft aktualisiert sich jedoch nicht in Formen der gewalttätigen Unterwerfung: nicht, was sie über die Natur vermag, wird zum Gut, sondern was die Vernunft in der Natur und durch sie vermag. Die leiblich-sinnliche Organisation des menschlichen Lebens zu Organismen der Vernunft ist der Begriffsgehalt des höchsten Gutes, in dem die innere Dynamik der praktischen Vernunft repräsentiert wird. In dieser Auslegung fungiert die praktische Vernunft nicht als die Überwindung der menschlichen Kreatürlichkeit; sie kultiviert sie vielmehr, indem sie den zwingenden Herrschaftsanspruch der in uns aufbrechenden Triebe und Wünsche mäßigt und ihren vernünftigen Gehalt, ihren genuinen Beitrag zur Gestaltung einer mit anderen geteilten Wirklichkeit zur Geltung bringt.

6. Vernunft: System- oder Sinnzusammenhang?

Daß die praktische Vernunft nicht in den Formen eines Systems von Funktionen (Werten) dargestellt werden kann, haben wir bereits angedeutet. Für Schleiermacher entfaltet sich die praktische Vernunft, wie aus heutiger Sicht gesagt werden könnte, in Zusammenhängen sinnhaft aufeinander bezogener Handlungen. Solche Zusammenhänge konstituieren sich für Schleiermacher nach dem Prinzip der Kompossibilität: „Wobei allerdings dieses vorausgesetzt wird, daß alle Vernunftthätigkeit, auch die verschiedensten und einander relativ entgegenste-

henden nicht ausgeschlossen, unter sich kompossibel; jede Thätigkeit aber, welche die Abzwekkung hätte, Vernunftthätigkeiten oder deren Wirkungen aufzuheben, keine Vernunftthätigkeit sei.“¹⁹ In der Frage nach dem höchsten Gut geht es somit letztlich um die Komposition von Handlungen. Die Grundfrage der theoretischen Ethik, die jetzt nicht mehr das „Bilderbuch der Sittenlehre“, sondern das „Formelbuch der Geschichtskunde“ bezweckt, gilt den komponierenden Tätigkeiten oder Operationen. Sinnbezüge, in denen gemeinsames Handeln vermittelt ist, realisieren sich für Schleiermacher in der Bildung von Organen, die als solche jeweils nur in Kommunikation mit anderen Organen funktionieren. Organisieren und Symbolisieren sind daher für Schleiermacher die Grundformen der Kompositionen von Handlungen.

Organe, insofern sie nicht systematisch definierte Funktionen ausführen, sind durch ihre Potentialität bestimmt; d. h. zu mehr und anderen Leistungen als den jeweils aktualisierten fähig. In diesem Sinne versteht Schleiermacher auch den menschlichen Leib als „surplus“ des Körpers. Mit dem Ausdruck „Leib“ wird die Disponibilität des Körpers auf ihren Begriff gebracht. Im Leib sind die Grenzen und Möglichkeiten der menschlichen Natur erkundet und gemessen, wird der Körper in ein Gut verwandelt. Am Beispiel des Leibes wird nun allerdings auch deutlich, daß in jedem organisierten und durch Organisation disponibel gewordenen Organ ein symbolischer Gehalt beschlossen liegt. Jedes Organ repräsentiert und bezeugt gleichsam eine Potentialität, die sich in keiner aktualisierbaren Leistung erschöpft. Daher verweist jedes Organ immer über sich hinaus und artikuliert seine Wirkungsmächtigkeit im Verhältnis zu anderen Organen. „Mithin ist ein Gesamtwirken der Vernunft möglich, insofern die in der einen Organisation eingeschlossene Vernunftthätigkeit auch vermag die in andern Organisationen eingeschlossenen, und zwar als handelnde, mit ihren Wirkungen zu erkennen und anzuerkennen ... d. h. die Möglichkeit der organisierenden Aufgabe überhaupt, beruht also darauf, daß es Vernunftthätigkeiten gebe, wodurch die Vernunft sich selbst erkennbar macht.“²⁰

Die Grundformen der Komposition, das Symbolisieren und Organisieren, sind für Schleiermacher allerdings keine sinnfreien reinen Operationen, in denen Systeme oder Strukturen sich formieren und transformieren; das Vernünftige ist nicht in extramundanen mentalen Strukturen begründet. Daher müssen Organisieren und Symbolisieren auch als „Tätigkeit“, und d. h. als durch Güter (Organe) vermittelte Handlungsmöglichkeiten verstanden werden. Daß nicht hinter die menschliche Wirklichkeit zurückgefragt werden kann, bedeutet allerdings im Bezug auf die Grundtätigkeit der Vernunft (wobei der Genitiv gleichzeitig als genitivus objektivus und subjektivus zu lesen ist), daß es so etwas wie Elementargüter geben müsse, die den Charakter von Medien haben, in denen und durch die hindurch das höchste Gut zu seinen Gestaltungen gelangt. Das elementare Medium des Organisierens ist der Leib; das des Symbolisierens die Sprache.

Als Medium genommen, bezeichnet die Leiblichkeit die räumliche Dimension des Organisierens. Diese figuriert als eine Art Schematismus, in dem die Formbarkeit der Natur noch vor jeder konkreten Organisation vermittelt ist. Das leiblich-räumlich schematisierte Organisieren verwirklicht sich in zwei Grundformen: dem Wohnen, d. h. der Einwurzelung in die Natur (im

¹⁹ SW III/2, S. 472.

²⁰ SW III/2, S. 477.

eigenen Leib, dem Eigentum und dem „Wohnsitz“ des Sozialverbandes) und dem sich in der Spannung von Distanz und Nähe realisierenden Verkehr (Wohnen und Verkehr im weitesten Sinne genommen). Der Organismus ist bei Schleiermacher offensichtlich immer auch als ver-räumlichte Vernunft gedacht.

Dagegen ist das Symbolisieren zeitlich schematisiert, so daß mit dem Symbolisieren immer auch die Verzeitlichung der Vernunft einhergeht, in der sie allererst zum Bewußtsein kommt. Das ist so zu verstehen, daß mit der Zeichenfunktion ganz allgemein das vernünftige Leben in der Form des Meinens, der Intentionalität realisiert wird: Meinungen aktualisieren sich im Bezeichnen der Zeichen. Ganz besonders in der Form von Merkmalen werden durch Zeichen sinnliche Eindrücke als diskrete und diskontinuierliche Momente in einem Kontinuum „festgehalten“, in der Weise, daß auf die Momente zurückgekommen werden kann. („Momente“ sind durch Retentionen und Protentionen bestimmt.) Das Bewußtsein ist also die Realisierung der Vernunft in der inneren Form der Zeit: die Vernunft ist sich darin in Zeitgestalten gegeben, d. h. sie kommt in Erinnerungen, die in Erwartungen aktualisiert werden, zu sich selber und tritt als Geschichte in Erscheinung. „Dieses Zeitlichwerden und sich als zeitlich finden und wieder aufnehmen der Vernunft ist nun ihr Dasein als Bewußtsein. Das Bewußtsein daher in seiner ihm wesentlichen Zeitlichkeit ist das ursprüngliche Symbol der an sich unzeitlichen Vernunft; und die ursprüngliche Aufgabe für unsere Thätigkeit ist also die, daß die ganze Vernunft Bewußtsein werde, eine Aufgabe, die sich, wie in jedem Einzelwesen, so auch in dem Ganzen des menschlichen Geschlechts nur allmählig realisirt, indem, wenn auch jeder bewußte Moment in den folgenden wieder mit aufgenommen wird, doch der eigentliche Grund niemals zu erschöpfen ist.“²¹

Die Problematik der Verräumlichung und Verzeitlichung der Vernunft wird in der zweiten Abhandlung nur andeutungsweise gestreift. Als Elementarkategorien der Gesellschaftstheorie scheinen sie jedoch heute wieder neue Aktualität zu gewinnen. Vor allem aber bilden Probleme der räumlichen und zeitlichen Gliederung des Zusammenlebens und -wirkens die Grundfragen jeder pädagogischen Organisationslehre. Die Disponibilität von Inhalten scheint in der räumlichen und zeitlichen Gliederung der Vermittlungsprozesse gegeben zu sein.

In der weiteren Durchführung, die, wie Schleiermacher selber zugibt, mehr in Umrissen angedeutet als wirklich ausgeführt wird, greift er auf die in seinen früheren Schriften entworfene Vier-Felder-Theorie zurück, die in den Abhandlungen in modifizierter und differenzierterer Form weitergeführt wird. Bekanntlich hat er neben dem Gegensatzpaar „Organisieren/Symbolisieren“ noch ein zweites, „Identität/Individualität“, eingeführt und mit dem ersten gekreuzt. Auf diese Weise ergeben sich vier Realisierungsfelder der praktischen Vernunft, denen entsprechende Institutionen zugeordnet werden:

Identität	
Recht, Staat	Denken, Wissenschaft
Organisieren	Symbolisieren
Privatsphäre, Haus	Kunst und Religion
Individualität	

a) Im identischen Organisieren konstituiert sich der Bereich des durch das Recht geregelten

²¹ SW III/2, S. 486.

Verkehrs, der die Arbeit, den Besitz und den Handel umfaßt. Als übergreifende Institution ist diesem Bereich der Staat zugeordnet.

b) Durch das individuelle Organisieren konstituiert sich die Privatsphäre, die des individuellen Verfügens über Sachen und des auf die Artikulation des Individuellen abhebenden Verkehrs, der das Eigentum, die Geselligkeit und Gastlichkeit umfaßt. Diesem Bereich ist als zentrale Institution das Haus zugeordnet.

c) Das identische Symbolisieren konstituiert die sprachliche Artikulation der Allgemeingültigkeit des Denkens, das in den Einrichtungen der Wissenschaft seine institutionelle Verankerung findet.

d) Das individuelle Symbolisieren schließlich hat seinen Ort in Kunst und Religion und den ihnen zugeordneten Institutionen.

Diese gesellschaftstheoretische Konstruktion und ihre Problematik wollen wir hier nicht weiter verfolgen und vertiefen. Lediglich die Frage nach dem Sinn des zweiten Gegensatzpaares – Identität/Individualität – kann in unserem Interpretationszusammenhang nicht völlig übergangen werden. Was Schleiermacher damit einführen möchte, ist, so scheint es, ein Charakter, oder eine Struktur des sich Einlassens der Vernunft mit der Natur; eine Art Grundform, in der die Vernunft auf die Natur wirken kann. Dieser Grundform wird nun allerdings keineswegs der Status einer kategorialen Ausstattung zuerkannt; was damit lediglich in den Blick gebracht werden möchte, ist die Grundfähigkeit der Artikulation. Diese tritt zwar nur im Organisieren oder Symbolisieren in Erscheinung, jedoch so, daß alle Erscheinungsweisen des vernünftigen Lebens den Charakter des Individuellen und des Universellen tragen. Universalität und Individualität sind so gesehen nichts anderes als Relate einer elementaren Struktur, in der das eine durch das andere und d. h. durch die Differenz zum anderen bestimmt wird. So wird also das Universelle der Vernunft immer erst durch das Organisieren oder Symbolisieren ans Licht gebracht. Dabei handelte es sich nicht um Bedingungen, die dem Organisieren oder Symbolisieren zugrunde liegen, sondern um typische Ausprägungen, oder, wie Schleiermacher es ausdrückt, um Charaktere des Organisierens bzw. Symbolisierens. Dementsprechend werden verschiedene Einrichtungen, wie Besitz und Verkehr, zu einem Typus von Einrichtungen zusammengefaßt (aufgrund von Analogien oder Familienähnlichkeiten, wie man sagen könnte).

Im Medium der Leiblichkeit realisiert sich das identische Organisieren nach innen in der Form der „Abstammung“. Man hat seinen Körper ursprünglich nur im Bezug auf die Eltern, über die man sich mit den Geschwistern identifiziert. Durch die Identität der Abstammung konstituiert sich eine geradezu naturwüchsige Gemeinschaftsform: die Familie, in der die primären Bedürfnisse aktualisiert und befriedigt sowie die ersten körperlichen Leistungsformen entwickelt werden. Der eigene Körper wird ursprünglich als Familienleib verfügbar. Gleichzeitig aber und unbeschadet der Abstammungsidentität konstituiert sich in der Familie der Leib immer auch als etwas Unübertragbares und Eigenes. Das Identische bestimmt sich so gesehen im Bezug auf das Besondere, Eigentümliche.

Die Wirkung der Familie nach außen realisiert sich im Erwerb. Darin nun wird das identische Moment der Familie in Gestalt des Besitzes neu artikuliert, über den Besitz, mit dem die Familie am Verkehr teilhat, der seinerseits der Regelung durch den Rechtszustand bedarf, wird die Familie auf ihre Reproduktions-, Erwerbs- und Konsumfunktion reduziert. Sie wird darin

zu einem unendlich kleinen, im Ganzen des bürgerlichen Zustandes verschwindenden Element. Zum bloßen Elementarteil geworden, verliert sie die Fähigkeit, das Ganze in sich aufzunehmen und zu repräsentieren, „so daß es nur als ein Aggregat aus unendlich kleinen verschiedenen Elementen mithin chaotisch erschiene.“²² Demzufolge nun findet die Reihe des identischen Organisierens – das Denkmuster, nach dem Organe sich nur in Reihungen konstituieren, scheint ebenfalls auf die Goethesche Morphologie hinzuweisen – nur durch die ergänzende Beziehung auf die Reihe des individuellen Organisierens seine Erfüllung als Erscheinungsweise der praktischen Vernunft.

Dasselbe ließe sich auch für die symbolisierende Tätigkeit nachzeichnen: Die Entfaltung des vernünftigen Gehaltes der universellen Formen des Wissens z. B. scheint nur in der besonderen Sprache möglich zu sein. „Aber das zeitlose wesentliche Erkennen erscheint nur wirklich in dieser Mannigfaltigkeit des gebrochenen. Darum ist und bleibt das wesentliche in dieser Seite des höchsten Gutes die möglichst vollständige Entwicklung des Wissens in jeder Sprache.“²³ Zum wirklichen Gut wird das Wissen also nur, wenn es, allen zugänglich, als Erhellung unserer gesellschaftlichen Existenz – in aufklärender Funktion also – allgemein verfügbar wird.

7. Abschluß

Damit ist unser Interpretationsversuch an eine Stelle angelangt, wo er, im gegebenen Rahmen zumal, durch einen Rückgriff auf die Eingangsfrage abgebrochen werden kann.

Aufs Ganze gesehen wird in der Handlungstheorie Schleiermachers die Idee der reinen praktischen Vernunft radikal zu Ende gedacht. Praktisch wird die Vernunft in den Formen der Vergesellschaftung, d. h. in der Bildung und Umbildung von Einrichtungen, in denen Handlungsansätze und -möglichkeiten bereitgestellt werden. Theoretisch gesehen, führt Schleiermacher, gewissermaßen im Vorgriff auf Simmel, eine morphologische Betrachtungsweise in die Gesellschaftslehre ein. In den durch Organe vermittelten Handlungen nimmt der Einzelne am Prozeß der Vergesellschaftung teil. In der so ausgelegten gesellschaftlichen Praxis durchmißt er die Grenzen und Möglichkeiten seiner eigenen Natur. In zwar überhöhter aber durchaus berechtigter Metaphorik könnte man sagen, daß im praktischen Leben erst der Mensch zum Leben überhaupt erwacht. In diesem Sinne schließt Schleiermacher unmittelbar an das Aristotelische Verständnis der Praxis an, in dem die Praxis als der eigentümliche Lebensvollzug eines Wesens vorgestellt wird. Aus dieser Sicht erscheint das praktische Leben nicht als die Summe aller Kompensationsleistungen, mit denen ursprüngliche Organmängel aufgehoben und überwunden werden, sondern als der Lebensvollzug, in dem sich aus einer biologischen Ausstattung Organe bilden. In der Lebenspraxis und der darin gestalteten menschlichen Welt wird die Natur zur *natura naturans* gewissermaßen erlöst: Die Schöpfungsgeschichte vollendet sich in der Geschichte der Menschheit. Die Menschheitsgeschichte wird dabei nicht mehr ausschließlich als eine durch Endziele bestimmte – eschatologisch – gedacht. Sie ist vielmehr der tatsächliche, nur in „Kunden“ zu erfassende Prozeß, in dem die kulturellen und sozialen Errungenschaften in weltumspannender Kommunikation verallgemeinert werden. Diese konkrete

²² SW III/2, S. 482.

²³ SW III/2, S. 492.

Allgemeinheit konstituiert sich im Spannungsfeld des Universellen und Individuellen (Besonderen). Dialektisch ausgedrückt: Nur wo die Spezifität des Universellen aufgehoben, d. h. in seiner eigenen Besonderheit sichtbar gemacht wird, wird es allgemein; wie auch umgekehrt das Besondere nur dann als Bestandteil einer allgemeinen Wirklichkeit integriert wird, wo sein besonderer Geltungsanspruch mit Überzeugungskraft vertreten werden kann. Der Geltungsanspruch der kulturellen Besonderheiten und der besonderen Kulturen kann allerdings nur kommunikativ, im Austausch, ohne jeden missionarischen Eifer, entfaltet werden. Daher sollte auch nach Schleiermacher weder eine Weltregierung noch eine Weltsprache angestrebt werden. (Den Widerspruch dieser Auffassung zu dem tatsächlichen Missionsauftrag des Christentums kann Schleiermacher in der Begrifflichkeit seiner Kulturtheorie nicht mehr auflösen).

Vor diesem Hintergrund können auch keine universellen Verhaltensnormen vernünftig begründet werden. Das „Gute“ ist das gut Gekonnte, was sich wiederum daran bemißt, ob man in den Mitteln und Werkzeugen des Handelns auch über sich selbst verfügt. Verantwortlich sind wir für das, was wir uns als Können zutrauen. In der so verstandenen Verantwortung, d. h. in dem Maß des Könnens, das wir uns zutrauen, realisieren und bestimmen wir uns selbst als Glieder einer mit anderen geteilten Wirklichkeit. Für Schleiermacher bleibt somit die Verantwortbarkeit des Handelns an die leiblich-sinnliche und sprachliche Konstitution geknüpft. Ein rein instrumentelles Handeln ist in diesem Sinne prinzipiell nicht zu verantworten, weil es das Maß dessen, was wir uns selber zuzutrauen vermöchten, übersteigt. Ähnliche Argumente wurden neuerdings von der Evolutionstheorie in die ethische Diskussion eingeführt.

Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß die Verfügbarkeit der Mittel für Schleiermacher gänzlich an die leibhaft-sinnliche Konstitution des Menschen und an die sprachliche Kommunikation geknüpft ist. Der Leib ist nach dieser Auffassung als Empfindungszentrum ständig in das Handeln eingeschaltet. Die Wirkungen des Handelns sind dabei, umsichtig antizipiert, als wesentliche Faktoren der inneren Handlungsführung in den Handlungsvollzug integriert. So wie der künstlerische Prozeß unmittelbar durch die ästhetische Wirkung gesteuert wird, wird das Handeln im Ganzen von Schleiermacher als Rückkopplungsprozeß verstanden. Das Bewirken von Wirkungen wird hier nicht im Kausalschema in isolierbare Ursachen und davon unterschiedene Wirkungen aufgelöst. Die Wirkungen können nicht unabhängig und losgelöst vom tatsächlichen Handeln, als verdinglichte Effekte, berechnet werden.

Und doch sind die Züge in anderer Richtung weitergefahren und haben die Schere, die zu überwinden Schleiermacher angetreten ist, noch verschärft. Den Siegeszug, den das instrumentelle Denken genommen hat, hat Schleiermacher so wenig voraussehen, wie wir ihn heute widerrufen können. So gerät, an der tatsächlichen Herrschaftsfülle der technischen Instrumente gemessen, die Rückbesinnung auf Schleiermacher zur lebensphilosophischen Sonntagspredigt. An diesem Einwand ist sicher richtig, daß man von Schleiermacher keine direkten Antworten auf die Nöte unserer Zeit erwarten kann. Wohl aber könnte es sein, daß sich diese Nöte im Rückbezug auf Schleiermacher deutlicher abzeichnen. Hilfreich könnte er vor allem in theoretischer Hinsicht werden.

Es scheint in der Logik der Sache zu liegen, daß angesichts der Eigendynamik der verdinglichten Instrumente den Fragen der Qualifizierbarkeit und Legitimierbarkeit von Motiven und Interessen wieder mehr Gewicht beigemessen wird. Es ist sicher auch kein Zufall, daß die

moralischen Probleme der technischen Zivilisation in der Form von Gesinnungskämpfen ausgetragen werden, in denen sich die Kontrahenten gegenseitig unlautere Absichten unterstellen. Darin wird im Grunde genommen nur sichtbar, daß sich das Problem der Legitimierbarkeit von Interessen und Motiven gerade deshalb verschärft hat, weil es nicht mehr im Rahmen einer Gesinnungsethik glaubwürdig gestellt und behandelt werden kann. Die Selbstvergewisserung der Unschuld und Reinheit des Herzens, welche in der Integrität der vernünftigen Person bewahrt bleiben, scheint angesichts der vielfach verletzbaren, irritierbaren und korrumpierbaren Innerlichkeit nicht mehr zum Prinzip einer neuen glaubwürdigen Ethik zu taugen. So spitzt sich das Problem der Ethik auf die Frage nach objektivierbaren Formen zu, in denen Motivkonflikte und Interessengegensätze „vernünftig“ ausgetragen und ausgehandelt werden können.

Aber selbst wenn solche Formen in Kooperation mit der psychoanalytischen, gruppentherapeutischen oder sozialhygienischen Forschung gefunden werden würden, brächten sie wahrscheinlich noch keine Antwort auf die bedrängende Frage, wie man mit den Apparaturen und Instrumenten tätig umgehen soll oder wie man mit ihnen leben kann. Die „Beziehungs- und Interaktionsebene“ und die Dimension des gesellschaftlichen Handelns scheinen sich auf paradoxe Weise zu zwei heterogenen Bereichen verselbständigt zu haben; die Kultivierung der Beziehungen droht infolgedessen inhalts- und weltlos zu werden und zur bloßen Flucht zu mißraten. Die Frage nach der Verfügbarkeit der modernen Mittel und Medien läßt sich jedoch nur noch in den Kategorien ihrer Beherrschbarkeit und Regierbarkeit ausarbeiten. Die neue Lebenspraxis kann daher nur auf Formen gegründet werden, die, da sie nicht in der wirklichen Handhabung „praktisch“ zu entwickeln sind, unter der Voraussetzung vernünftiger, gültiger Wertmaßstäbe in rationalen Verfahren – konstruktiv – gewonnen werden müßten. Vor diesem Hintergrund erscheint die allenthalben beobachtbare Option für eine neue Wertethik nur konsequent. Mit der neuen Wertethik wird eine ethische Theorie der Institutionen gefordert, eine Theorie der vernünftigen Einrichtung und Verfassung des Verhaltens in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Es fragt sich jedoch, ob dies in der Form der Wertethik zu leisten ist. In der Gestalt von Wertkategorien werden Bedingungen formuliert, die im konkreten Verhalten erfüllt werden müssen, wenn dieses als vernünftig soll gelten können. Der Grund der Erfüllung oder Nichterfüllung dieser Bedingungen wird in Normen und Normsystemen gemessen. So wie also in den Wissenschaften die Erfahrungswirklichkeit auf objektive und objektivierbare Bedingungen hin, unter denen sie als vernünftige Erscheinung begriffen werden kann, beansprucht wird, so soll auch das Verhalten unter den Anspruch der Vernunft gestellt werden.

Sinnvoll ist dieser Theorieansatz ganz sicher in einer transzendentalphilosophischen Denkbewegung, in der die Vernunft als Subjekt der Wirklichkeit identifiziert wird. Wo dieser Hintergrund jedoch verlorengegangen ist, fragt es sich, ob die Wertethik nicht nur ein Reflex der instrumentellen Vernunft ist, eine bloße Widerspiegelung der Probleme in just den Denkmustern, in denen sie auch erzeugt wurden. Die Auffassung, wonach die Frage der Legitimität von Normen sich durch den Nachweis des Funktionierens und allein dadurch erledigt, ist genau so zu rechtfertigen wie die ihrer Häresie, die alles Heil von der Abschaffung der Institutionen erwartet, die sie als den ersten Schritt auf den Weg zu einer neuen Unmittelbarkeit und Echtheit der Lebensvollzüge schätzt.

Demgegenüber hat Schleiermacher eine Theorie vorgelegt, die zwischen Norm- und Wertsy-

stemmen auf der einen und den „geschichtlichen Ideen“, unter denen Institutionen gebildet und umgebildet werden, auf der anderen Seite zu unterscheiden vermag. Die in den Formen der Morphologie seiner Zeit ausgeführte Ethik ist nicht mehr dem identitätsphilosophischen Dogma verpflichtet, wonach die logische Stringenz und der Realitätsgehalt der ethischen Theorie durch die Aufhebung der Differenz von Struktur und Idee bewiesen werden muß.

Normen sind in der Konsequenz dieses Ansatzes weder durch die Identifizierung anthropologischer Konstanten noch durch den Rückgang auf mentale Strukturen zu begründen. Der ethische Gehalt von Institutionen bemißt sich deshalb auch nicht an der Möglichkeit der rationalen Begründung des universellen Geltungsanspruchs ihrer Normen: eben weil der ethische Gehalt überhaupt nicht mehr normativ zu vermitteln ist. Die Normen finden vielmehr ihrerseits ihr ethisches Maß in der konkreten Lebenspraxis, d. h. daran, ob und in welchem Umfang sie Handeln ermöglichen, in dem Einzelne sich im Bezug auf andere selber verfügbar werden. J. Ritter hat dies so formuliert: „Aber diese Bestimmungen setzen zugleich die allgemeine Einsicht voraus, daß Institutionen nicht nur Wirklichkeit des Handelns und Lebens sind, sondern daß sie ihrerseits im Element des Handelns und Lebens Wirklichkeit haben. Sie sind keine äußeren dinglichen Gegebenheiten wie Gehäuse, sondern bestehen ihrerseits als Verfassung und Formen des Handelns; sie haben so, wie sie Habitus von Praxis sind, selbst nur als Praxis Wirklichkeit.“²⁴ Ob mit dem neu erwachenden Sinn für die Verletzbarkeit unserer natürlichen Lebensgrundlagen auch Denkformen sich entwickeln, mit denen sich eine neue Güterlehre begründen läßt, bleibt abzuwarten.

Malinowskis Einsicht, daß die Idee von Institutionen nicht mit ihrem Normensystem zusammenfällt, ist heute zum geistigen Allgemeingut geworden. Die Verdinglichung von Institutionen ist jedoch so weit fortgeschritten, daß schon die Formulierung der Differenz von Idee und Struktur zu einer, wie es scheint, eigenen gesellschaftlichen Aufgabe geworden ist. Darin könnte der Ansatz zu einer neuen Bildungstheorie liegen, die ihr eigenes Profil freilich noch in der Auseinandersetzung mit ihren neukantianischen Vorläufern gewinnen müßte.

Die hier nur angedeutete Aufgabe läßt sich noch am ehesten im Bezug auf das Wissen formulieren. Auch hier gilt, daß der „Realwert“ des geförderten Wissens, der von seiner Funktion in Forschung und Technik abhängt, und sein lebenspraktischer Sinn nicht mehr identisch sind. Daher kann auch das schulpädagogische Interesse am Wissen nicht durch die Forschung begründet werden; es entzündet sich vielmehr an den Widersprüchlichkeiten und an dem enigmatischen Charakter der „unmittelbaren“ sinnlichen Erfahrung. Worauf es dabei ankäme, wäre die Erkundung von Möglichkeiten der Rekonstitution des Wissens unter den Bedingungen unserer leiblich-sinnlichen Existenz und seiner Aneignung im Medium der allgemeinen und allgemeinverständlichen Sprache. Unter bildungstheoretischer Perspektive bestimmte sich der Bildungsgehalt des Wissens daher in der in ihm begründeten Möglichkeit der vernünftigen Identifizierung mit unserer sinnlichen Erfahrung. In der Belehrung der Sinne träte das Wissen wieder in organbildende Funktion, so sehr die Forschung und die Technik an seinem instrumentellen Charakter interessiert sein mögen.

Wie weit indes das moderne Wissen in diesem Sinne allgemeinverständlich gemacht werden könnte, ist freilich eine offene Frage. Die Grenzen der Verstehbarkeit auszuloten, wäre ja ge-

²⁴ Ritter, J.: Institution „ethisch“. Bemerkungen zur philosophischen Theorie des Handelns. In: Schelsky, H. (Hrsg.): Zur Theorie der Institution. Düsseldorf 1970, S. 63.

rade die Aufgabe einer sich als Praxis verstehenden Schulpädagogik.

Um die Geschäftsgrundlagen einer neuen Bildungstheorie ausarbeiten zu können, müßte sich die Pädagogik selber freilich erst zu Praxis befreien; nicht durch eine generelle Aufkündigung ihrer Beanspruchung unter vorstrukturierten Funktionen, wohl aber durch den Versuch des Aufbaus einer eigenen Organisationslehre, die es vermöchte, die Instrumente, Mittel, Organe und Medien der Erziehung, die in einer eigenen pädagogischen Kultur überliefert sind, verfügbar zu machen. „Pädagogisches Handeln ... wird allemal instrumentiert durch Elemente, mit denen der Pädagoge seinem Handeln Stetigkeit, Dauer und Wirksamkeit verleiht oder doch zu verleihen sucht. Die Werkzeuge, die solches leisten, Bestandteile von „Verhältnissen“ also, sind seine Handlungsmuster, seine Methoden, sind die Definitionen von Objekten und Beziehungen, derer er sich bedient, also auch seine „Curricula“, ein Webstuhl, ein Senkblei, ein Rechenautomat, ebenso aber auch seine Arbeitszeit, seine Sprache, sein Verhältnis zu seinem eigenen Leib.“²⁵ Die Frage ist also nicht, was wir als Pädagogen wollen oder sollten, sondern, ob wir das, was wir wirklich können, auch gut ausüben und ausführen.

Literatur

Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. Dritte Abtheilung. Zur Philosophie. Bde. I-IX, Berlin 1855 ff. (zitiert mit: SW III/2 und Seitenzahl).

Friedrich Schleiermacher Pädagogische Schriften. Unter Mitwirkung von Th. Schulze hrsgg. v. E. Weniger. 2 Bde. München/Düsseldorf 1957 (zitiert mit: PS I und Seitenzahl).

Bollnow, O. F.: Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze, Göttingen 1957.

Dilthey, W.: Gesammelte Schriften. Bde XIII/1; XIII/2; XIV und XV.

Gerner, B. (Hrsg.): Schleiermacher. Interpretation und Kritik, München 1971.

Hinrichs, W.: Schleiermachers Theorie der Geselligkeit und ihre Bedeutung für die Pädagogik, Weinheim 1965.

Ders.: Die pädagogische Schleiermacher-Forschung. In: Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft 14 (1977).

Mollenhauer, K.: Umwege, über Bildung, Kunst und Interaktion, Weinheim/München 1986.

Reble, A.: Schleiermachers Kulturphilosophie. Eine entwicklungsgeschichtlich-systematische Würdigung, Erfurt 1935.

Ders.: Schleiermacher und das Problem einer Grundlegung der Pädagogik. In: Bildung und Erziehung 4 (1951).

Ritter, J.: Institution „ethisch“. Bemerkungen zur philosophischen Theorie des Handelns. In: Schelsky, H. (Hrsg.): Zur Theorie der Institution. Düsseldorf 1970.

Schmidt, G. R.: Friedrich Schleiermacher. In: Scheuerl, H. (Hrsg.): Klassiker der Pädagogik I, München 1979.

Scholtz, G.: Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt 1984.

Schurr, J.: Schleiermachers Theorie der Erziehung. Interpretationen zur Pädagogikvorlesung

²⁵ Mollenhauer, K.: Umwege, über Bildung, Kunst und Interaktion, Weinheim/München 1986, S. 29 f.

von 1826, Düsseldorf 1975.

Simmel, G.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin 1968.

Sünkel, W.: Friedrich Schleiermachers Begründung der Pädagogik als Wissenschaft, Ratingen 1964.