

Schleiermacher-Archiv

Herausgegeben von
Hermann Fischer
und
Ulrich Barth, Konrad Cramer,
Günter Meckenstock, Kurt-Victor Selge

Band 22



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Christentum – Staat – Kultur

Akten des Kongresses der Internationalen
Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006

Herausgegeben von
Andreas Arndt, Ulrich Barth und Wilhelm Gräb



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gedruckt mit Unterstützung der Schleiermacherschen Stiftung, Berlin

A
the
801
scl
4i/52



XH 41 52

© Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-019663-4

ISSN 1861-6038

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2008 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Redaktionelle Mitarbeit: Julia Brauch, Berlin
Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Der vorliegende Band versammelt die Beiträge des 3. Internationalen Kongresses, den die Schleiermacher-Gesellschaft in Verbindung mit der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin und der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durchgeführt hat. Er fand vom 26.–29. März im Hauptgebäude der Humboldt-Universität zu Berlin, der langjährigen Wirkungsstätte Schleiermachers, zum Thema „Christentum – Staat – Kultur“ statt. Die Vorträge im Plenum und in den Sektionen waren diesen drei Themenbereichen gewidmet. Entsprechend sind sie jetzt in diesem Band auch geordnet, ohne dass wir zwischen Plenums- und Sektionsvorträgen unterschieden haben. Allen Beitragern sei an dieser Stelle noch einmal aufrichtig gedankt, dass sie ihre Vorträge für die Veröffentlichung überarbeitet und zur Verfügung gestellt haben.

Die Publikation der Kongressbeiträge wie auch schon die Durchführung des Kongresses selbst wäre ohne vielfältige Unterstützung nicht möglich gewesen. Zu danken ist zuvörderst der Fritz-Thyssen-Stiftung die durch einen stattlichen finanziellen Beitrag die Einladung einer so großen Zahl von Schleiermacher-Forschern aus aller Welt nach Berlin möglich gemacht hat. Zu danken ist sodann der Schleiermacherschen Stiftung, die den Kongress wie dann auch die Edition dieses Bandes ebenfalls finanziell mitgetragen hat. Zu danken ist ferner der Humboldt-Universität, in deren historischen Räumen der Kongress stattfinden konnte. Zu danken ist des Weiteren den Herausgebern des Schleiermacher-Archivs für die Aufnahme des Kongress-Bandes in diese Reihe, sowie dem Verlag Walter de Gruyter und seinem Cheflektor Dr. Albrecht Döhnert für die sorgfältige Betreuung der Drucklegung. Ein besonderer Dank gilt schließlich Frau Dr. Julia Brauch, die die Druckvorlage erstellt, Korrektur gelesen und unter Aufbietung auch ihrer fachlichen Kompetenz diese Edition zügig zum Abschluss gebracht hat.

Wer am Berliner Schleiermacher-Kongress teilgenommen hat, konnte doch nicht alle Vorträge hören. Nun ist Gelegenheit, sie nachzulesen. Wie schon die Diskussionen des Kongresses selbst gezeigt haben, ist die inspirierende Kraft des Denkens Schleiermachers auf den Themenfeldern, die abgesprochen wurden, ungebrochen. Als Denker des Christentum, des Politischen und der Kultur hat er Wegmarken gesetzt, an denen wir Heutigen uns immer noch orientieren können. So darf mit die-

ser Veröffentlichung der Kongressbeiträge die Erwartung verbunden werden, dass sie der internationalen und interdisziplinären Schleiermacher-Forschung neue Impulse gibt und weit über den Kreis der Spezialisten hinaus das Interesse am Studium der Texte Schleiermachers weckt und fördert.

Berlin und Halle, November 2007

A. Arndt, U. Barth, W. Gräß

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.	v
WILHELM GRÄB	
Grußwort des Dekans der Theologischen Fakultät.	1
CHRISTOPH MARKSCHIES	
Eröffnung des Schleiermacherskongresses „Christentum – Staat – Kultur“	5
BISCHOF DR. WOLFGANG HUBER	
Kristall von Perspektiven. Grußwort zur Eröffnung des Internationalen Schleiermacher-Kongresses	9
ULRICH BARTH	
Kongreßeröffnung	13
VOLKER GERHARDT	
Eröffnungsvortrag: Christentum – Staat – Kultur. Vom säkularen Geist der Politik	21
<i>Christentum</i>	
JAN ROHLS	
Das Christentum – die Religion der Religionen?	41
CHRISTOF ELLSIEPEN	
Gott und Welt. Der Spinozismus von Schleiermachers ‚Dialektik‘	91
PHILIPP STOELLGER	
Der Symbolbegriff Schleiermachers	109
INKEN MÄDLER	
Schleiermachers Gottesdiensttheorie im Schnittpunkt von Kunst und Religion	147

MARTIN OHST

Die Preußische Union und ihre politische Bedeutung. 165

DIETRICH KORSCH

Luther im Licht Schleiermachers 181

JOHANNES ZACHHUBER

Theologie auf historisch-religionsphilosophischer Grundlage.
Ernst Troeltschs Schleiermacherinterpretation
in historischem Kontext. 193

THOMAS ALBERT HOWARD

Philip Schaff, Church-State Relations,
and the Transatlantic World 209

PETER GROVE

Bewusstes Leben. Schleiermacher, Heidegger, Henrich 231

WERNER BUSCH

Protestantische Frömmigkeit und bildende Kunst:
Schleiermacher im Gespräch mit Caspar David Friedrich 253

FOLKART WITTEKIND

„...die Musik meiner Religion.“
Schleiermachers ethische Funktionalisierung
der Musik bis zur ‚Weihnachtsfeier‘
und seine Kritik der frühromantischen Kunstreligion. 271*Staat*

WALTER JAESCHKE

Schleiermacher als politischer Denker 303

ARNULF VON SCHELIHA

Religion, Gemeinschaft und Politik bei Schleiermacher. 317

CHRISTIAN NOTTMEIER

Zwischen Preußen und Deutschland.
Nation und Nationalstaat bei Friedrich Schleiermacher 337

DENIS THOUARD

Gefühl und Freiheit in politischer Hinsicht.
 Einige Überlegungen zu Humboldt, Constant,
 Schleiermacher und ihrem Verhältnis zum Liberalismus 355

MATTHIAS WOLFES

Sichtweisen. Schleiermachers politische Theorie zwischen
 dem autoritären Nationalstaatsethos der Befreiungskriegszeit
 und dem deliberativen Konzept einer bürgerlichen Öffentlichkeit . . 375

JÖRG DIERKEN

Staat bei Schleiermacher und Hegel:
 Staatsphilosophische Antipoden? 395

MICHAEL GERMANN

Kirchliche Institutionen im modernen Verfassungsstaat 411

RICHARD SAAGE

Die Demokratie und die Herausforderungen
 des 21. Jahrhunderts. 433

SIMON GERBER

Kirchliche Statistik als Soziologie des Christentums 443

JENS BRACHMANN

Schleiermachers Kritik an der Aufklärungspädagogik 459

BIRGITTA FUCHS

Das Verhältnis von Staat und Erziehung nach Schleiermacher 475

Kultur

MICHAEL WINKLER

Schleiermachers Beitrag zur preußischen Erziehungsreform. 497

BRENT W. SOCKNESS

Cultural Theory as Ethics. 517

RICHARD CROUTER

Emancipation Discourse in the late 18th Century.
 Christian Wilhelm von Dohm on the Jews (1781). 527

HANS-PETER GROSSHANS

Alles (nur) Gefühl?

Zur Religionstheorie Friedrich Schleiermachers 547

ANDREAS KUBIK

Kulturchristentum und Apologetik.

Versuch im Anschluss an Schleiermacher und Novalis 567

MAGNUS SCHLETTE

Schleiermacher und Weber. Zur Ästhetisierung

religiöser Erfahrung im Prozess der Entzauberung 581

MICHAEL MOXTER

Religion und Kunst 597

SARAH SCHMIDT

Plädoyer für eine Betrachtung der „Mittelzustände“ vernünftiger

Tätigkeiten oder das künstlerische Denken als innere Geselligkeit ... 613

ANDREAS ARNDT

Das Verhältnis von Hermeneutik und Dialektik

im Denken Schleiermachers 637

Anhang

WOLFGANG VIRMOND

Schleiermachers Konfirmandenunterricht.

Nebst einer bislang unbekanntem Nachschrift 653

Der Symbolbegriff Schleiermachers

VON PHILIPP STOELLGER / ROSTOCK

*„Allerdings muß man gestehen,
das Abnehmen am Interesse im dogmatischen
darf in der christlichen Kirche
nur bis zu einem gewissen Grade steigen.“*

(F.D.E. Schleiermacher¹)

Hat Schleiermacher einen *Symbol*begriff? Vom Begriff des ‚Symbols‘ bei Schleiermacher zu handeln, dürfte auch passionierte Schleiermacherleser etwas überraschen. *Symbolisieren* und *Symbolisierung* sind die Begriffe, die man kennt und erwartet, nicht aber der des Symbols. –

Dieses hermeneutische Vorurteil ist einer Korrektur so fähig wie bedürftig. Da das Thema allerdings bedenklich umfassend ist, während die Stellen zum Begriff ‚Symbol‘ bei Schleiermacher m.W. nicht allzu zahlreich sind, wird im folgenden exemplarisch vorgegangen:

1. Zur Einführung sei an das bekannte Quadrupel erinnert,
2. um das Verhältnis von Symbolisieren und Organisieren zu präzisieren.
3. Daraufhin lassen sich die Begriffe ‚Organ‘ und ‚Symbol‘ bestimmen, zunächst mit der Frage, ob Symbol schlicht ‚Zeichen‘ meint.
4. Das führt zu einigen Bemerkungen zu Symbol und Natur
5. und zum Verhältnis von Symbol und Imaginärem.
6. Das ‚Ineinander‘ von Vernunft und Natur bildet den dialektischen ‚Kern‘,
7. der an einem Symbol exemplifiziert wird: dem Menschen mit Leib und Seele.
8. Das führt in die Fragen von Außen und Innen der (individuellen) Symbolisierung,
9. die kunstlos oder kunstvoll erfolgen kann.

1 F.D.E. Schleiermacher: Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. v. J. Frerichs, Berlin 1850, 165 [= PTh].

10. Die Beseeltheit des Symbols führt exemplarisch zur Frage nach Affekt und Gefühl.
11. Schließlich wird in einem kurzen Ausblick das Symbol als Medium ‚phantasievoller‘ Welterzeugung skizziert.

In dieser tour de force wird eine Wendung des Blicks vorgeschlagen: ‚vom Symbol her‘, und ‚von der Natur aus‘ zu schauen. Die hermeneutische Vermutung ist, daß sich die so bekannten wie vielgequälten Probleme um Schleiermachers ‚Semiotik‘ und deren transzendentaltheoretische Voraussetzungen etwas anders darstellen (oder sogar auflösen?), wenn man einen Blickwechsel riskiert. Statt wie gewohnt von der *Produktionstheorie* und der Dominanz des *Handelns der Vernunft* her zu denken, kann man unter der Frage nach ‚Symbol und Organ‘ von den kulturellen Sedimenten her schauen, d.h. von den Bedingungen und Folgen der Produktion her, den *Symbolen als Produkte und Vorgaben*² des Verhältnisses von Natur und Vernunft.

Der transzendentaltheoretisch übliche Primat eines ‚unmittelbar seiner selbst gegenwärtigen‘ Innen, der stets handelnden Vernunft, der unübertragbaren Individualität und deren Produktion (Symbolisierung), stellt sich *vom Symbol her* und *von der Natur aus* etwas anders dar. Dieser Komplex der ‚Unmittelbarkeit‘ und ‚Produktion‘ ist therapierbar – mit Schleiermacher und über ihn hinaus. Vom *Symbol* her rücken Rezeption, Tradition und semiotische Bedingungen in den Blick. Von der *Natur* der Vernunft aus (und der Vernunft der Natur) wie vom Unbewußten und Nichtverstehen aus werden die Begriffe von Vernunft und Verstehen gründlich erweitert. Daß all dies im folgenden keineswegs befriedigend, geschweige denn zureichend ausgeführt wird, sei a limine zugestanden. Es geht hier um eine hermeneutische Hypothese, um den Vorschlag eines Blickwechsels – wie er in der (vorgegebenen) Themenstellung angemessen wird, also eher um eine ‚Ahndung‘ im Modus der ‚Andeutung‘³ als um ein gesichertes Wissen im Modus der apodiktischen Behauptung.

2 Gibt es eine Autonomie des Symbols gegenüber dem Symbolisieren (und gegenüber dem Symbolisierenden und Symbolisierten)?

3 F.D.E. Schleiermacher: *Ethik* (1812/13) mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre, hg. v. H.-J. Birkner, Hamburg 1981, 598 f. (im folgenden zitiert als „PhE“, nach der Seitenzählung der Ausgabe von O. Braun).

1. Quadrupel

Wohl jedem Schleiermacherleser ist das orientierende Quadrupel aus der Ethik vertraut: die Kreuzung der beiden dynamischen Polaritäten von Symbolisieren und Organisieren sowie individuell und identisch.

Aus diesen vier *Funktionen* des Vernunfthandelns entwirft Schleiermacher sein Verständnis – in gleichsam genetisch-phänomenologischer Weise – der *Formen* der Kultur. Üblicherweise werden den vier Funktionen vier Formen zugeordnet:⁴

- Dem identischen Organisieren Recht, Wirtschaft⁵ und ‚Naturbearbeitung‘ (Staat, PhE, 273);
- dem individuellen Organisieren die freie Geselligkeit und ‚Hauswirtschaft‘ (ebd.);
- dem identischen Symbolisieren die Wissenschaften (ebd.); und
- dem individuellen Symbolisieren Kunst und Religion (Kirche, ebd.).⁶

Wenn man zur Pluralisierung neigt, kann man aus den vier Formen leicht acht machen, etwa indem man wie E. Herms eine zweite Unterscheidung einführt: die von Gemeinschafts- und Individualitätsbildung. Wenn aber eine Pluralisierung vorgeschlagen wird (um nicht zu sagen Ausdifferenzierung), dann wäre die nicht nur extensiv möglich, durch Vervielfältigung der ‚Felder‘, sondern vordem auch *intensiv*: indem in *jeder* Form *alle* Funktionen des Vernunfthandelns präsent sind. Das drängende Problem der spätmodernen Pluralisierung, die interne und konfliktierende Pluralität *innerhalb* bestimmter kultureller Formen, würde so rekonstruierbar und verständlich.

Bleibt man, der Einfachheit halber, bei vier Formen und Funktionen, ergibt sich die Möglichkeit einer problematischen Übervereinfachung: die der Abbildung der beiden Quadrupel aufeinander, sofern man die Funktionen direkt auf die Formen bezieht. Das kann irreführend werden. Daß etwa identisches Symbolisieren Wissenschaft hervorbringe, individuelles hingegen Kunst und Religion, ist *prima vista* zwar einleuchtend, fördert aber einen Fehlschluß oder zumindest eine Verkürzung: als gäbe es direkte Entsprechungen oder Zuordnungen von Funktionen (des Vernunfthandelns) und Formen (der Kultur).

4 Vgl. E. Herms: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, 218, 259.

5 So Herms, ebd., 218.

6 Hinzuzufügen wäre die Geschlechterdifferenz zwischen identischem und individuellem Symbolisieren; vgl. PhE, 322.

Wenn das Vernunftthandeln in vier Funktionen unterschieden wird, ist vielmehr zu erwarten, daß *jede* dieser Funktionen in *jeder* kulturellen Form(ung) präsent ist (wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung). Am Beispiel der Wissenschaften ist das leicht ersichtlich: denn es wird in ihnen – nicht bloß de facto und äußerlich, sondern mehr oder minder ‚wesentlich‘ – nicht nur identisch, sondern auch *individuell* symbolisiert, wofür Schleiermachers Texte selber Beleg genug sind. Wissenschaft ohne ‚Stil‘ und ‚eigene Handschrift‘ könnte besser von Maschinen betrieben werden, ohne Sinn und Geschmack. Ebenso wird in den Wissenschaften auch *individuell organisiert*, wofür die ‚Hauptsache‘ an Kongressen, die freie Geselligkeit, Beleg genug sein dürfte. Und es wird auch *identisch* organisiert, etwa mit nicht vorhandenen Mitteln gewirtschaftet, wofür jeder Fakultätsetat Beleg genug ist.

Ergo *entsprechen* die vier Funktionen nicht einfach den vier Formen, sondern alle möglichen Formen (und das sind mehr als vier) sind bestimmt durch alle möglichen Kombinationen der vier Funktionen. Wenigstens vier mal vier Felder ergäben sich daraus, besser gesagt nicht ‚Felder‘, sondern dynamische Aspekte der Vernunftfunktionen. Und in dem Maße wie die Formen sich vervielfältigen, eskaliert das Schema.

Dennoch mit einer (prästabilen?) Harmonie von vier Feldern zu wirtschaften, suggeriert einen gepflegten Garten der Kultur und dessen ursprungslogische Einheit – was schlicht vormodern wirkt und für die Analyse spätmoderner Konstellationen unzureichend wäre. So könnte man Schleiermacher mit Schleiermacher unterinterpretieren. Als lebten und dächten wir in einem geschlossenen Horizont, innerhalb derer der Gartenbaumeister (der Vernunft) die Formen wohlgeordnet hätte. Ob es diesen Garten je ‚gegeben‘ hat, geschweige denn einen weisen Gärtner, sei dahingestellt.

Wenn hingegen die vier Funktionen des Vernunftthandelns als Unterscheidungen gebraucht werden, um sich im Denken der Kultur zu orientieren – sind sie hilfreich. Die *offene* Lesart dieses Schemas könnte die weiterführende sein, etwa kulturhermeneutisch, statt ‚kulturdogmatisch‘. Eine Folge des vorgeschlagenen ‚kaleidoskopartigen‘ Verhältnisses von Funktionen und Formen ist beispielsweise, daß *jede* der Formen in ihrer Selbstthematisierung die Dialektik symbolischer Funktion und Form thematisieren kann. Diese Selbstreflexivität des Kulturprozesses ist daher nicht ein Privileg von Kunst- oder Religionstheorie, sondern in jeder ‚*Theorie von*‘ zu erwarten, in der eine Form auf die Struktur der ‚Semiose‘ reflektiert, sei es in der Rechts-, Staats-, Wissenschafts-, Wirtschafts- oder Sozialtheorie. Daß Kunst und Religion die Königswege der Selbstreflexivität der Kultur seien, ist dann schlicht eine Engführung, die im Auge des Betrachters gründen mag.

2. Organisieren – Symbolisieren

In diesem kritischen Präskript zur Vier-Felder-Wirtschaft wurde so getan, als wäre klar, wovon die Rede ist. Das bedarf der Korrektur. Denn was genau heißt ‚Symbolisieren‘? Um nicht das Thema zu wechseln – entgegen der Vorgabe – sei das prekär verkürzt deklariert:⁷

Symbolisieren sei hier zunächst schlicht verstanden als *Zeichenproduktion und -gebrauch*⁸ (also in und aus der Kultur);

Organisieren als *Ding- oder Werkzeugproduktion*⁹ und *-gebrauch* (in und aus der Natur), etwa in der Wahrnehmung durch die „Sinneswerkzeuge“ (PhE, 586) oder in der Technik als Werkzeuggebrauch.¹⁰

Der Akzent liegt bei beiden auf den Bestimmungen *Produktion und Gebrauch*, nicht auf dem des Zeichens bzw. des ‚Zeugs‘. Ob und zu welchem Ende Schleiermacher als Semiotiker zu interpretieren wäre, hätte Gegenstand einer weiteren Studie zu sein.

Beispiele für Zeichen- oder Ding- und Werkzeugproduktion und -gebrauch sind:¹¹

1. *Werkzeug*. Etwas *als Werkzeug* zu verwenden heißt, mit ihm organisieren. Dieses Werkzeug als ‚Einbildung der Vernunft in die Natur‘ zu betrachten, etwa zu lesen oder zu deuten, heißt, es als Symbol zu nehmen. So gesehen ist aufschlußreich, wenn Werkzeugverwendung bei Tieren auftritt und damit belegt, daß nicht nur die Vernunft der menschlichen Natur symbolisierend sein kann. Entweder ist nicht die humane *Vernunft* (allein?) der Grund von Werkzeugproduktion und -gebrauch; oder es ist auch mit Vernunftfunktionen bei *Tieren* zu rechnen. In aristotelischer Tradition ‚de anima‘ wäre das nicht überraschend (wie die ‚Wahrnehmungsseele‘ belegen könnte).

2. *Zeichen / Sprache*. Einen artikulierten Laut als Mitteilung zu verwenden heißt, mit ihm organisieren, etwa eine Gefahr mitteilen. Ihn als solchen zu erkennen heißt, ihn als Symbol zu verstehen. Daß dergleichen auch bei Tieren auftritt, ist wenigstens bemerkenswert.

3. *Affekte*. Affekte gelten weder als Wissen noch als Handeln, wären *prima vista* also weder für die Symbolisierung noch für die Organisation relevant und nicht damit zu bestimmen, weil sie kein Vernunft-

7 Die Reihenfolge ist rückblickend, denn die „organisierende Function muß den Anfang machen, da sie, wengleich ein Minimum von Einigung schon gegeben ist, doch relativ das Eintreten der Vernunft in die Natur repräsentiert“ (PhE, 263).

8 Denn Vernunft ist „bezeichnende Thätigkeit“ PhE, 584, vgl. 623 ff.

9 Vgl. zum Dingbegriff PhE, 584.

10 Vgl. die „Bildung der anorganischen Natur zum Werkzeug“ als Mechanik und die Agrikultur (PhE, 276) als Symbole des Organisierens. Vgl. ebd., 610 f.

11 Weitere Beispiele wären: 4. soziale Ordnung, 5. Altruismus, 6. Tausch/Gabe, 7. Bilder, 8. Kunst (Besonnenheit), 9. Religion.

handeln sind. Aber sind Affekte dann *bloße Natur* (i.S. des rohen Stoffs)? Also (in kruder Weise passiver?) Eindruck, der allein kraft der Besonnenheit zum symbolischen Ausdruck werden kann? Was aber passierte mit der ‚Natur‘ (die wir sind), wenn sie ‚Vernunft wird‘? Die Vernunftwerdung der Natur scheint eine Natur ‚diesseits der Vernunft‘ vorauszusetzen. Diese unvernünftige Natur wäre einerseits ‚draußen‘, als prä-rational exkludiert, und andererseits dann nur als zu symbolisierende interessant.

Affekte erscheinen bei Schleiermacher im Symbolprozeß einerseits als animalisch (bzw. rein organisch), andererseits als durchaus intellektuell (PhE, 381), also mit einer Erkenntnisfunktion versehen. Husserl hätte das die passive Synthesis der Affektion genannt. Die animalischen Affekte bilden keine Einheit der Handlung, sondern Schleiermacher zufolge gilt, „das Animalische muß erst auf ein Intellectuelles reducirt werden“ (PhE, 381), das *auch* affiziert wird und die Einheit der Handlung gewährleistet. Affekte bekommen so ein Verhältnis zu Ethos und Logos (als zu organisierende und symbolisierende).¹²

Schleiermacher ist, seiner Zeit entsprechend, ein Vertreter von *Produktionstheorien*. Das wirkt mittlerweile etwas überschwenglich, weil es einen souveränen Produzenten und die vermeintliche Einsicht in die (Möglichkeitsbedingungen der) Produktion voraussetzt. In Zeiten von System, Funktion, Struktur und Rezeption, würde man so wohl nicht mehr fragen oder antworten. Die Geschichte der Ästhetik ist dafür ein ebenso deutliches Beispiel wie die der Metaphertheorie oder auch Goodmans Symboltheorie.

Schleiermachers Theorie der Symbolisierung ist wie seine Sprachphilosophie auch nicht primär eine Semiotik, die ein System oder eine Struktur ‚des Code‘ entwerfen würde (auch wenn man ihn so interpretieren kann). Er ist eher ein Verwandter Humboldts. Symbolisierung und Symbol verhalten sich zueinander wie Produktion und Produkt (Produciren und Product¹³), oder im Anschluß an Aristoteles gesagt wie die Sprache als *energeia und ergon*. Daher ist auch verständlich, daß das Hauptinteresse stets der ‚energeia‘ gilt, der gegenüber das ergon wie ein äußerliches Produkt wirkt. Symbolisierung ist die Poiesis des Symbols. Gedacht wird in dem Modell einer ‚Energie des Geistes‘ (mit Cassirer zu sprechen), die symbolproduktiv ist.

Offen bleibt damit die Frage nach der nicht Poiesis zu nennenden *Genesis* von Symbolen, etwa kraft der ‚passiven Synthesis‘ von Assoziationen (die nicht autonomer Synthesis entspringen). Das *identische Sym-*

12 Aber sie gehen nicht in diesen Formen der Aktivität auf – ohne deshalb nur krude Natur zu sein.

13 PhE, 256.

bolisieren beispielsweise kann nicht als autonomer ‚actus purus‘ begriffen werden. Denn die Tradition (Geschichte) und Rezeption (Akzeptanz, Gebrauch, ‚Imponieren‘) von Symbolen ist nicht allein freier Akt, sondern trägt Züge ‚passiver Genesis‘.

Organ und Symbol sind demnach, wie Cassirer formuliert hätte, *Funktions-* und keine ‚Substanz‘begriffe. ‚Etwas‘, ein ‚je ne sais quoi‘, kann sowohl als das eine, als auch als das andere betrachtet werden. Nicht ‚etwas‘ ist Symbol oder Organ, sondern kann je nach Frage oder Aspekt als das eine oder das andere gebraucht bzw. thematisiert werden. *Als was* etwas *dient* bzw. gebraucht oder angesehen wird, bestimmt, was es ist. Daraus resultiert der – hier ex post ergänzte – Aspekt des *Gebrauchs*. Daher ist das Symbol auch stets *perspektivisch*: es ist Symbol *für* jemanden als etwas unter einer bestimmten Frage. So heißt es, ein Organ der Vernunft sei „zugleich Object der Erkenntniß und Symbol *für die Anderen*“ (PhE, 96).

Bei aller ‚funktionalen‘ Interpretation findet sich doch bei Schleiermacher auch ein (spekulativ sublimierter) Dual, der wie ein ‚Substantialismus‘ wirkt, den man für ‚Rest-‘ oder ‚Grundbestand‘ halten kann: die spekulative Differenz von Vernunft versus Natur (wie ideal versus real). Symbolisieren ist daher die *Vernunftwerdung* (-machung?) *der Natur*, etwa indem sie beschrieben, erkannt und auf Regeln gebracht wird. Organisieren ist die *Naturwerdung der Vernunft*, etwa indem der Wille in der Arbeit an der Natur selbige umformt (z. B. Flußbegradigung oder Brückenbau).¹⁴

Klassisch formuliert ist Symbolisierung der Vollzug des Logos, Organisieren der Vollzug des Ethos. Oder mit dem dritten Paragraphen der Glaubenslehre, das eine ein Wissen, das andere ein Tun. Ist also Symbolisieren gleich Erkennen und Symbol daher (nichts anderes als) Erkenntnis? Dafür sprechen Formulierungen wie: „Die beiden Hauptfunctionen der Vernunft“ sind „die organisierende und die *erkennende* [...]“ (PhE, 259, vgl. 264 f., 268 f.); „mit dem Organbilden wird das Erkennen, und durch jedes Erkennen ist ein neues Organ gesetzt“; „jedes Organ ist zugleich ein Symbol“ (PhE, 259, Einleitung/höchstes Gut 1812/13) – und vice versa, kann man ergänzen.¹⁵

Aber Symbolisierung auf Erkennen zu reduzieren, wäre irreführend: Denn dann wären Symbolisierung und Organisierung lediglich die Gestaltung bzw. Potenzen von Wissen (bzw. Erkennen) und Tun

14 Vgl. zur Symmetrie PhE, 293. Vgl. „der Vernunftgehalt geht ganz über in die organische Action, und alles in der organischen Action ist vom Vernunftgehalt durchdrungen“ – als imaginärer Grenzwert (PhE, 294).

15 „Da die Vernunft durch alle mit ihr geeinigte Natur handelt, so ist jedes Symbol derselben auch ihr Organ. Und da sie nur durch mit ihr geeinigte Natur handeln kann, so ist jedes Organ derselben auch ihr Symbol“ (PhE, 564).

(bzw. Wollen). – Und das Gefühl hätte keinen Ort in dieser Unterscheidung?

Da aus der Praktischen Theologie wie der ‚Christlichen Sittenlehre‘ vertraut ist, daß es darstellendes und wirksames Handeln gibt, kommt das Gefühl in *beiden* Funktionen zum Ausdruck wie zur Gestaltung. Das Gefühl ist sowohl symbolisierend wie organisierend in der Kultur wirksam. Individuelles Symbolisieren als Funktion des *Gefühls* bezieht sich auf das Feld bzw. die „Sphäre des subjectiven Erkennens, der Gemüthsstimmungen und Bewegungen“ (PhE, 267) und wird vollendet im Gefühl der Frömmigkeit (PhE, 382). Die ihm entsprechende Form des Wissens ist die *Weisheit*, die in kontemplative (Frömmigkeit) und imaginative (Begeisterung) unterscheidbar ist (PhE, 382).

Die Vernunft tritt im Verhältnis zur Natur auseinander in Rezeptivität und Spontaneität: das „Eingesenktsein in die *Receptivität* dieser Natur als Verstand und in die *Spontaneität* dieser Natur als Willen“ (PhE, 15/16, 1812/13). Erkennen *im engeren Sinne* ist ein „mehr receptives“ Vernunftthandeln, Darstellen hingegen ein „mehr productives“ (PhE, 259). Symbolisieren ist demnach weder gleich ‚Darstellen‘, noch gleich ‚Erkennen‘. Erst beides zusammen kann (1812/13) die Gesamtheit des Symbolisierens bezeichnen.

Deswegen ist das Symbol *nicht* ausschließlich *epistemisch* bestimmt. Nur das *identische* Symbolisieren zielt ‚vor allem‘ auf die Erkenntnis. Das *individuelle* hingegen hat andere Aspekte, etwa die von Sinn und Geschmack oder Anmutung und Ansinnen. Als Funktion des Verstandes, zielt es auf *Erkenntnis* (identitätsorientiert); als Funktion des Willens und des Gefühls auf die *Darstellung* (individualitätsorientiert) – und damit auf *mehr als Erkenntnis*. Daher ist Symbolisieren nicht gleich Erkennen und das Symbol nicht allein auf den Logos bezogen – und die *Symboltheorie nicht ‚nur‘ eine Erkenntnistheorie*, sondern gleichermaßen eine Theorie der Performanz, nicht nur in Ästhetik, sondern auch in Rhetorik, Dramaturgik, Pädagogik,¹⁶ Gestaltung (wie auch Design) oder ‚Gestik‘ (i. S. Warburgs).

3. Organ und Symbol

Ist der Begriff des Symbols bei Schleiermacher gleichbedeutend mit dem des Zeichens? Im Übergang von der Symbolisierung zum Symbol stellt sich die Frage in theoretischer Version: Ob die *Symboltheorie ‚nur‘*

16 Vgl. M. Kumlehn: Symbolisierendes Handeln. Schleiermachers Theorie religiöser Kommunikation und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Religionspädagogik, Gütersloh 1999, u. a. 232ff.

eine Zeichentheorie ist, also lediglich eine Semiotik entwirft, die dann allerdings im Vergleich zu anderen Entwürfen noch etwas unterentwickelt wäre (vgl. Leibniz).

Das Problem ergibt sich – entsprechend der (finalen) Ubiquität der Symbolisierung – aus der *Generalität* des Symbolbegriffs. Die zeigt sich, wenn Schleiermacher (synonym) für Symbol auch ‚Ausdruck‘ oder ‚Zeichen‘ sagen kann (PhE, 430 u. ö.), etwa wenn von den Mitteln und Formen der Symbolisierung die Rede ist. Ist also *Symbol gleich Zeichen*? Und vertritt Schleiermacher eine ‚semiotischen Ontologie‘ dergestalt, das alles was ist, (final) Zeichen ist? In der neuplatonischen Tradition der Zeichentheorie Augustins wäre das alles andere als überraschend.¹⁷

Wenn die Kultur, bzw. die Wirklichkeiten, in denen wir leben, als solche stets ‚organisiert‘ und ‚symbolisiert‘ sind; wenn gilt: Kultur entstehe aus, mit und durch Symbolisierung – dann ist die Welt, in der wir leben, stets schon symbolisch verfaßt, also eine Zeichenwelt. Das motiviert plausiblerweise, die Semiotik heranzuziehen zur näheren Entfaltung von Schleiermachers Kulturtheorie als Theorie von Zeichenwelten. Wenn aber Symbol gleich Zeichen wäre, kann es keinen spezifischen *Symbolbegriff* (etwa im Sinne Cassirers oder Tillichs) mehr geben (von Äquivokationen einmal abgesehen).¹⁸

Entweder löst sich hier das Titelthema auf in ‚Schleiermachers Zeichenbegriff‘ – oder man müßte auf der Prägnanz des Symbolbegriffs beharren. Ohne die Berechtigung und erhellende Funktion der Semiotik als Interpretationshorizont zu bestreiten, seien im folgenden einige von den nicht sehr zahlreichen Stellen zum Begriff des ‚Symbols‘ gesichtet und erörtert. Sinn und Zweck dieser Blickrichtung ist es, das Symbol nicht nur als Funktion des Vernunfthandelns zu verstehen oder im Horizont der Semiose aufgehen zu lassen – sondern dessen Eigensinn und -dynamik Schleiermacher auslegend zu erheben.

17 In der Bestimmung ‚final‘ werde alles Zeichen läge dann die Pointe Schleiermachers, entsprechend seiner teleologischen Dynamisierung. Nicht alles ‚ist‘ schon Zeichen, so wie alle res als signa aufzufassen seien, sondern es ‚wird‘ erst Zeichen im Prozeß der Kultur.

18 In der Praktischen Theologie gibt es ‚Das rein Symbolische‘ (PTh, 161), womit allerdings nur das vom Kirchenregiment Angeordnete in den liturgischen Formularen bezeichnet wird. – Entsprechend gibt es das Symbol (‚das apostolische Symbolum‘, ebd.) im Sinne von Bekenntnisformel. Aber selbst das Apostolicum sei „für den Actus nicht mehr so wichtig“ (ebd.). Vgl.: „das liturgische das sich in die symbolische Elemente einschließt [!], hat wesentlich den Zweck die Identität der Handlungen vorzustellen“ (PTh, 162). Beim Nicaenum sei der polemische Sinn verloren gegangen und „der todte Buchstabe ist übrig geblieben“ (PTh, 164). „Die symbolischen Bücher sollten die einzelnen Gemeinen als zusammengehörig in der Richtung gegen die katholische Kirche darstellen, und zugleich als solche die mit den Revolutionären nichts wollten zu thun haben“ (PTh, 645, i. O. kursiv). Daher haben sie *nicht* die Funktion „den Glauben zu bestimmen“ (PTh, 646, i. O. kursiv).

Zum Zwecke angemessener Verkürzung kann man der ‚Güterlehre. Letzte Bearbeitung‘ folgen, die „vermutlich 1816/17“ verfaßt wurde. Denn hier wird explizit der Begriff des *Symbols* ausgeführt (und nicht ‚nur‘ Symbolisierung):¹⁹

„Organ ist die Natur als Durchgangspunkt für das Handeln der Vernunft, Symbol ist sie als ruhend mit und in der Vernunft“ (PhE, 565).

Bemerkenswerterweise ist der ‚terminus a quo‘ beider die Natur, und zwar in bestimmter Funktion oder Perspektive ‚als‘ etwas: entweder ruhend in der Vernunft, was wohl ‚als erkannt‘ meinen könnte; oder aber als nicht ruhend, sondern unruhig, dynamisch im Gebrauch durch die Vernunft. Der terminus ad quem beider wäre so gesehen die Vernunft, ihrerseits in bestimmter Funktion: als handelnd oder, so mag man ergänzen, als erkennend. Daß das enggeführt werden kann, wurde oben bereits erörtert.

Die *Differenz* von Organ und Symbol kann man verstehen als die von *Werkzeug* versus *Zeichen*²⁰ (Zeigzeug). Dann läge – semiotisch gesehen – nichts näher, als das Organ bzw. Werkzeug der Vernunft auch als Zeichen zu dechiffrieren. Zwar vermittelt Schleiermacher Symbol und Organ, „da alles, was Zeichen ist, auch Werkzeug sein muß“ (und vice versa) (PhE, 567).²¹ Hier muß man an die Minimax-Dialektik erinnern, wie sie M. Moxter entfaltet hat.²² Aber daß die Differenz basal und irreduzibel ist, zeigt, daß nicht ‚alles Symbol‘ ist. Oder anders gesagt: die Welt der Zeichen ist nicht die einzige Welt. Was Zeichen ist, ist nicht alles, was der Fall ist. Daß Symbol *nicht* gleich Zeichen *im Sinne der Semiotik* ist, zeigt sich an für die Semiotik für gewöhnlich inakzeptablen Abgrenzungen des Symbols von:

- a) *Organ*
- b) *Natur*
- c) *Symbolisiertes versus Symbolisierendes*, und zu ergänzen ist
- d) *Imaginäres*

19 Zum Symbolbegriff: PhE, 563–567, 570f., 573, 576f., 586; vgl. 259, 261.

20 Vgl. M. Meyer-Blanck: Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik, Hannover 1995; R. Volp: Die Semiotik Friedrich Schleiermachers, in: Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst, hg. v. R. Volp, München/Mainz 1982, 114–145; M. Pöttner: Theologie als semiotische Theorie bei Schleiermacher, in: NZSTh 34 (1992), 182–199; vgl. kritisch St. Alkier: Verstehen zwischen Rekonstruktion und Schöpfung. Der hermeneutische Ansatz Friedrich Schleiermachers als Vorlage einer Praktisch-theologischen Hermeneutik, in: Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze – Anregungen – Aufgaben, hg. v. D. Zilleßen u. a., Rheinbach/Merzbach 1991, 3–22.

21 Vgl. zur *Äquivalenz*: „Da die Vernunft durch alle mit ihr geeinigte Natur handelt, so ist jedes Symbol derselben auch ihr Organ. Und da sie nur durch mit ihr geeinigte Natur handeln kann, so ist jedes Organ derselben auch ihr Symbol“ (PhE, 564).

22 Vgl. PhE, 576 und M. Moxter: Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik F. Schleiermachers, Kampen 1992, 198ff.

In dem kleinen Zitat manifestieren sich basale Differenzen, die nicht in einem Generalbegriff des Zeichens bzw. einer semiotischen Ontologie aufgehen:

- a) Symbol ist nicht *Organ*;
- b) Symbol ist nicht die *Natur*;
- c) Symbol ist nicht die *Vernunft* selber; und es ist auch nicht die *energeia*, sondern *ergon*.

Organ ist ein nicht auf Symbol reduzibles Vernunftthandeln;
 Symbol ist das Produkt des Vernunfthandelns und nicht es selber;
 Organ ist für die Vernunft ein Mittel oder Medium, um sich auf das zu beziehen, was nicht selber Vernunft ist, sondern z. B. Natur (in bestimmtem Gebrauch, also nicht ‚bloße‘ Natur).

Das Gefüge manifester Differenzen zeigt die Begrenztheit des Symbolbegriffs klar und deutlich. Ob auch adäquat, darüber ist im einzelnen zu streiten.

Wenn Symbolisierung Vernunftwerdung der Natur ist, und Organisieren Naturwerdung der Vernunft, dann ist das *Symbol* ‚*Natur in der Vernunft*‘ sowie ‚*Vernunft in der Natur*‘ (als erkannte Natur oder als in die Natur eingebildete Vernunft). Anders gesagt ist das Symbol *vernunftgewordene Natur* oder *naturgewordene Vernunft*. Symbole erscheinen somit als die *Sedimente der Kultur*. Sedimente, sofern die *energeia* (des Vernunfthandelns) erga produziert und hinterläßt, die ex post als Symbole ‚lesbar‘ sind.

Die Metapher des Sediments ist sc. mehrdeutbar. Angeregt ist sie durch Husserls ‚passive Synthesis‘, der die Sedimentierung von Gedächtnisinhalten so artikulieren konnte. Sie paßt als solche auch auf die ‚Ruhe‘ der Natur ‚mit und in der Vernunft‘. Das sittlich ‚Gewordene‘ ist „Symbolisirtsein“, das seinerseits „Bild“ für alles sittliche Sein ist – also ein Symbol für die Symbolisierung bzw. Kultur (PhE, 563).

Wenn das Handeln der Vernunft Symbole erzeugt, wirkt die Vernunft gegenüber der Natur anscheinend wie ein Zauberstab: sukzessive wird die (final ganze) Natur in Symbole transformiert. Würde das noch substantialistisch gedacht, wäre das Vernunftthandeln wesentlich ‚Transsubstantiation‘. Da es bei Schleiermacher funktional-relational gedacht ist, ist das Vernunftthandeln ‚Transposition‘, indem Natur zu Kultur wird, genauer: indem Natur kulturell gebraucht wird.

Wie dennoch beinahe *magisch* die Symbolwerdung der Natur wirksam ist, kann man sich an einem Beispiel für ‚bloßen Stoff‘ vor Augen führen. Wenn es regnet, ist das per se nichts als ein Naturereignis, also kein Vernunftthandeln (von Ausnahmeständen wie den magischen Regentänzern oder den [auto]industriellen Regenmachern einmal abgesehen). In dem Moment aber, wo der Regen auf die Erde trifft – wird

das Wasser ‚organisiert‘: Dächer, Regenrinnen, Kanalisation und Wasserwirtschaft sind die Organe, mit denen die Vernunft den Regen kanalisiert und nutzt. Hyperbolisch gesagt: Es fällt kein Tropfen vom Himmel, ohne daß die Vernunft an ihm handelt, ihn ‚organisiert‘ und damit zum Symbol des Vernunfthandelns macht.²³ Dann würde sukzessive und final *alles Symbol* – und wir würden in einer sich sukzessive erweiternden Symbolwelt leben. Final gälte, Symbole verweisen auf Symbole, Zeichen nur auf Zeichen. Gegenüber dieser ‚semiologischen Abdrift‘ insistiert Schleiermacher auf den genannten klaren *Differenzen* von terminus a quo und ad quem, die zwar nicht unvermittelt sind, aber irreduzibel different bleiben.

4. Natur und Symbol

4.1 Natur ohne Symbol

Das provoziert die Rückfrage, wie denn die *Natur ‚ohne Vernunft‘* denkbar wäre (wobei sie ‚ohne Vernunft‘ zu *denken* schon eine Chimäre bedeutet, eine gewisse Unmöglichkeit). ‚Ohne Vernunft‘ ist die Natur vermutlich in *Unruhe* oder Aufruhr, wenn sie denn erst als Symbol in der Vernunft ‚ruht‘. Damit wird implizit der vernunftlosen Natur eine Eigendynamik zugestanden bzw. zugeschrieben.

Der Naturbegriff tritt *durch das Vernunftverhältnis* auseinander in die anorganische und organische Natur oder in den bloßen Stoff gegenüber dem organisierten. Die *verdoppelte* (oder ‚gespaltene‘) Natur tritt demnach in ein ‚an sich‘ und ein ‚für uns‘ auseinander. Diese zweifache Gegebenheitsweise entspricht den Relationen von Rezeptivität und Spontaneität, in denen die Natur doppelt auftritt: „auf der positiven Seite die Natur [...] als Organ und Symbol der Vernunft, welches nur zwei verschiedene Ansichten derselben Sache sind“, und demgegenüber „auf der negativen als Aufgabe, d. h. als roher Stoff“ (PhE, 254).²⁴ Das Telos der Kultur ist damit klar (wenn auch nicht deutlich): Vernunfthandeln reicht so weit und lang, „bis der rohe Stoff als ein Minimum verschwindet“ (PhE, 15 f.). Diese Differenz zeigt zumindest Sinn für das Andere der Vernunft, für das relative Andere der organischen Natur und das starke Andere der anorganischen.

Was aber mag das meinen, daß der rohe Stoff ‚als ein Minimum verschwindet‘? Der Ausdruck wirkt wie eine *contradictio in adjecto*: ein

²³ Vgl. Mt 10,29ff., Lk 12,6ff.

²⁴ Vgl. 263; das „Anorganische“ PhE, 276; die „Naturmasse“ PhE, 569; „ungebildete Masse als roher Stoff“ PhE, 581, vgl. 592, 607, 611, 345.

Minimum ist nicht verschwunden, sondern als solches noch präsent. Vollendet sich die ‚Minimierung‘ der bloßen Natur in der Maximierung des Vernunfthandelns, dann ist noch nicht deutlich, wohin das führt: zum Aufgehen der Natur in der Vernunft, zum Verschwinden jedes Anderen der Vernunft in ihr als das Andere *ihrer selbst*? Dagegen scheint Schleiermachers Insistieren auf der *irreduziblen* Differenz der Natur der Vernunft gegenüber zu sprechen.

Es bedarf keiner finalen Aufhebung, sofern der Natur ‚an sich‘ die klassische Synteresis zugeschrieben wird, das „Hinstreben“ (PhE, 561) auf die Vernunft. Somit wird diese Differenz im Grunde als immer schon vermittelte angesehen, *ohne* als Differenz damit ‚nur‘ zu einer Selbstdifferenzierung der Vernunft zu werden. Eine Eigendynamik der Natur – wenn es die ‚gäbe‘²⁵ – wird allerdings immer schon ‚normativ‘ gesehen und ‚gedeutet‘. Was nicht Hinstreben ist, ist widerstreben und daher wider die Vernunft. Hier zeichnet sich eine ungeschriebene Lehre Schleiermachers ab: eine ‚Hamartologie‘ der Kultur, oder in der Tradition Leibniz‘ gesagt, ein ‚malum culturale‘, sofern das ‚malum naturale‘ nicht von der Vernunft ‚behooben‘ wird kraft des ‚bonum morale‘.

Mit Symbol und Organ demgegenüber ist *nur die mit der Vernunft „geeinigte Natur“* thematisch (PhE, 564). Als ‚angeeignete‘ Natur sind Organ und Symbol scheinbar äquivalent: alles was Symbol ist, ist auch Organ und vice versa – wobei ‚ist‘ hier ‚brauchbar‘ oder ‚zu deuten als‘ bedeutet. Genauer muß man sagen: alles was Symbol ist, *war* zuvor Organ; und alles was Organ ist, *wird* damit (daraufhin) zum Symbol. Es sind verschiedene Vernunftfunktionen, die den Unterschied machen: Der Verstand erkennt mit Symbolen; der Wille handelt mit Organen; das Gefühl artikuliert sich mit Symbolen; und der Trieb ist mit Organen wirksam (vgl. PhE, 564 f.). Die strikte Zuordnung der Differenz von Symbol und Organ auf Erkenntnis und Wille paßt demnach nicht.

4.2 Natur des Symbols

Wie man ein und dasselbe als Symbol wie als Organ betrachten kann, so kann man eine zwiefältige Perspektive auf das Verhältnis von Vernunft und Natur einnehmen:

Man kann die *Vernunft* in der Natur akzentuieren und von ihr aus die Kultur verstehen. Das legt Schleiermachers platonische wie barocke These des ‚Hinstrebens‘ der Natur auf Vernunft nahe. Kultur ist dann die sukzessive Aneignung aller Natur durch die Vernunft – bis zur ultimativen Durchsichtigkeit der Welt. Telos der Kultur wäre die vollständige ‚Durcharbeitung‘ der Natur, bis kein bloßer Stoff mehr übrig-

25 „Vernunft als das allein ursprüngliche Thätige“ (PhE, 562).

bleibt. Ob das wirklich denkbar, geschweige denn wünschenswert wäre, bleibt wohl fraglich.

Aber so eindimensional teleologisch – wie man von Leibniz her denken könnte – verhält es sich bei Schleiermacher zum Glück nicht: „Wäre verstehbares und nichtverstehbares Sein für uns streng geschieden, so wäre auch eine Vollendung zu sezen, wengleich in unendlicher Zeit; aber es ist uns nothwendig gegeben auf jedem Punkt ein Ineinander des Verstehbaren und *Nichtverstehbaren*“ (PhE, 575).²⁶ Dieses *Ineinander* ist die „Masse des *Unbewußten*, in welcher Verstehbares und nicht Verstehbares gemischt ist“ (ebd.). Warum dies ‚notwendig‘ gegeben sei, ist dunkel. Daß von dieser Gegebenheit als ‚Basisphänomen‘ auszugehen ein Regulativ darstellt, daß nie und nimmer eine totale Durchsichtigkeit (etwa im Zeichen des Begriffs) ermöglicht, ist hingegen klar. Das Nichtverstehbare ist in dieser Perspektive basal und persistent. Das Opake gehört irreduzibel zur Kultur (wie in der spätmodernen Kunst nur zu deutlich).

Als *Arché* des Bewußtseins – und damit des Symbolisierungsprozesses der Kultur – fungiert (schon) bei Schleiermacher die dunkle Figur eines ‚Unbewußten‘, von dem her ein „Uebergang vom Minderbewußten zum Mehrbewußten“ gebildet wird, mit dem *imaginären* Ziel eines ‚Verschwindens des Nichtverstandenen‘ (PhE, 575, vgl. 625). Imaginär ist das zu nennen, weil es nie kompossibel sein dürfte, nie also real möglich, sondern ‚für uns‘ stets unmöglich bleibt – eben aufgrund des unauflösbaren Ineinanders von Verstehbarem und Nichtverstehbarem. Bei Leibniz wäre das das Problem der infiniten Resolution der kontingenten Tatsachenwahrheiten. Bei Schleiermacher wird das zum Grundbegriff von Gegebenheit, die stets durch dieses *Ineinander* (auch un)bestimmt bleibt.

Die Natur bleibt so gesehen als Differenzbegriff – und imaginärer Restbestand – immer auch ‚draußen‘ und fremd für die Vernunft: sowohl die Natur des Eigenleibes als auch die des ‚Erdkörpers‘: die „immer schon gegebene organisierte Natur“, der „menschliche Leib“ entspreche darin der „nie vollständig zu organisierende[n]“ Natur des „Erdkörper[s]“ (PhE, 572 f.). Die Natur, die wir sind, *ist* organisiert, weil sie die unsere ist. Vollständig symbolisiert ist sie damit mitnichten, und wird sie vermutlich auch nie werden, wenn man den naturalistischen Reduktionismus für abwegig hält. Der ‚Erdkörper‘ hingegen, die Natur, *in* der wir sind, ist demgegenüber nicht ‚wir‘, sondern ‚es‘, und daher a limine wie final nicht gänzlich zu organisieren und nie restlos zu symbolisieren. Daher ist die Natur „nie ganz von ihr zu bezeichnen[.]“ (PhE, 574), und „nie ganz zu verstehen[.]“ (PhE, 575).

26 Vgl. Offenbarung versus Verständigung: PhE, 598.

„Nemlich beides nicht genau“, setzt Schleiermacher in der Erläuterung hinzu (PhE, 572): Zwar gebe es „außer dem Leibe“ stets schon Organisiertes, wie Luft und Licht. Die Natur, *in* der wir sind, ist nicht völlig unorganisiert. Und vice versa „bleibt auch am menschlichen Leibe Nichtorganisiertes zurück“ (ebd.), womit sich das Regulativ des ‚Ineinanders von Verstehbarem und Nichtverstehbarem‘ bestätigt.²⁷

5. Imaginäres und Symbol

5.1 Imaginäres (stark)

Dem imaginären Ziel des Einswerdens von Vernunft und Natur widersteht basal das kritische Regulativ eines Ineinanders von Verstehbarem und Nichtverstehbarem. Daraus – so könnte man schließen – ergibt sich ein so konstruktiver wie kritischer Antagonismus der Einigung *ohne* finale Einheit, also eine Differenz wahrende Arbeit an der Differenz von Vernunft und Natur. Dem kritischen Regulativ korrespondiert dabei ein konstruktives Regulativ des Ineinanders von Vernunft und Natur: „Es giebt also ein Einssein von Vernunft und Natur, welches in der Ethik nirgend ausgedrückt, sondern immer vorausgesetzt wird“ (PhE, 542; vgl. 623).

Die *finale* Einheit von Vernunft und Natur scheint das *starke und unerreichbare Imaginäre* zu sein²⁸ – woraufhin zwar alle Kultur(arbeit) geordnet wird, was aber nie *in* der Ordnung der Kultur aufgeht. Als finales Regulativ ist es notwendigerweise unvollendet und unvollendbar. Hinsichtlich der Natur wird die Unvollendbarkeit, wie gesehen, auch explizit: Während der menschliche Leib die immer schon gegebene organisierte Natur sei,²⁹ so „die nie vollständig zu organisierende der Erdkörper“ (PhE, 572). Anders gesagt: die Vernunft wird nicht total global und der Globus nicht total vernünftig.

27 Das kann man zirkulär nennen, sei es vitiös (wenn man einen Reduktionismus vertritt, naturalistisch oder idealistisch), sei es nicht-vitiös, wenn man *keinen* Reduktionismus vertritt und darin das Sichbewähren einer kritischen Regel der Hermeneutik erkennt.

28 Bei der Rede vom Imaginären ist hier vorausgesetzt die Literaturtheorie bzw. Poetologie Maurice Blanchots. Vgl. Les deux versions de l'imaginaire, in: ders., L'espace littéraire, Paris 2005, 341–355; ders.: Le sommeil, la nuit, in: ebd., 357–362; bzw. auch ders.: Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur, Frankfurt/M. u. a. 1988 (Le livre à venir, Paris 1986).

29 „Und es bleibt auch am menschlichen Leibe Nichtorganisiertes zurück, wengleich auch auf das Unwillkürlichste der Einfluß der Vernunftthätigkeit nicht abzuläugnen ist“ (PhE, 572).

Das gilt nicht nur *final*, es gilt auch *basal* oder *initial*. Denn die Voraussetzung aller Sittlichkeit, ein Gegebensein des Ineinanders von Vernunft und Natur, ist (wie das „schlechthin Innere des Menschen“) „nie selbst Symbol, sondern kann nur Symbole suchen oder hervorbringen“. Für das ominöse ‚je ne sais quoi‘ des ‚unmittelbaren Selbstbewußtseins‘ gälte auch, es ‚kann nur Symbole suchen oder hervorbringen‘, ist aber selber nicht Symbol. Daher ist die „innerste Einheit des Lebens als solche [...] nicht Gegenstand für das Bewußtsein“ (PhE, 576). Sowenig es von ihr gesichertes Wissen gibt, sowenig geht sie in einer Ordnung des Wissens auf. *Dargestellt* werden kann sie hingegen, etwa als ‚frommer Wunsch‘ der Kulturentwicklung, ohne daß absehbar wäre, daß dieses Ziel erreicht würde. Denn die Vollendung wäre das Ende von Symbolisierung und Organisierung.

Die Vorstellungen von Arché und Telos der Kultur sind daher seltsame Symbole: nicht Erkenntnis i. e. S., sondern Funktion der Phantasie (weil keine gegebene Anschauung zuhanden ist). Es sind *imaginäre* Symbole, bzw. Symbole des Imaginären, des den Horizont der Symbolisierung Überschreitenden.

Das ‚Einssein von Vernunft und Natur‘ ist ein *finales starkes Imaginäres*, das Schleiermacher auch konkret imaginieren kann als „das goldene Zeitalter in der ungetrübten und allgenügenden Mitteilung des eigenthümlichen Lebens, bald als der ewige Friede in der wohlvertheilten Herrschaft der Völker über die Erde, oder als die Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen, und als das Himmelreich in der freien Gemeinschaft des frommen Glaubens, jedes von diesen in seiner Besonderheit dann die anderen in sich schließend und das Ganze darstellend“.³⁰ Die Symbole für die Vollendung der Symbolisierung sind die ‚ungetrübte und allgenügende Mitteilung‘ und die ‚Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen‘. Klare, distinkte, adäquate und vollständige Repräsentation aller durch alle – wäre mit Leibniz dieses himmlische Spiegelkabinett zu nennen. Völlige Durchsichtigkeit in harmonischer Ordnung.

So gesehen *endet* das identische Symbolisieren in einer problematischen Vollendung. Wäre das Wissen vollständig und unveränderlich – wäre es nur noch Produkt, nicht mehr Produktion, und das hieße ohne *energeia*. Die Vollendung des identischen Symbolisierens ist die finale *Stabilisierung* der Semiose. Am Ende der Zeiten verenden die Zeichen, wie in einer semiotischen Eiszeit.³¹

30 Schleiermacher: Über den Begriff des höchsten Gutes, SW III/2, 446–495, 466.

31 Das paßt im übrigen zu der – hier ausgeliehenen – Interpretationsfigur des starken Imaginären, das seine ‚Inkarnation‘ im Tod hat (bei M. Blanchot).

Demgegenüber aber ist die Vollendung des *individuellen* Symbolisierens eine bleibende *Labilisierung* und *Differenzproduktion*.³² Die ‚Mitteilung des eigenthümlichen Lebens‘ wird von einer Differenz bestimmt bleiben, derjenigen von Mitteilungsbedürfnis und -vollzug. Genauer: das *Begehren*, das zur Mitteilung treibt, kann unter Bedingungen der Wahrung von Individualität nicht zur Ruhe kommen. Entsprechend gibt es keine ‚absolute Erfüllung‘ dessen – sonst wäre die Spannung, in der wir leben, die Geschichte der Kultur, zuende. Kulturtheoretisch könnte man eine ‚*culture par provision*‘ von einer ‚*culture definitive*‘ unterscheiden. Während letztere einigermmaßen unnatürlich, wenn nicht unmenschlich erscheint, ist erstere von irreduzibler Differenz gezeichnet. Ohne diese Differenz wäre die symbolische Energie so erfüllt wie erschöpft.

Symbolisieren (wie Organisieren) ist ein *Spiel der Differenz* von Vernunft und Natur. Symbolproduktion ist daher nicht nur eine Funktion der ‚symbolischen Energie des Geistes‘, sondern derjenigen Energie, die aus dem Widereinander und Zusammenspiel von Natur und Vernunft entsteht. Würde man diese Differenz bereits als ‚ursprünglich‘ indifferent ansetzen, wäre das ‚abgekartet‘. Für die Kulturtheorie heißt das, sie bleibt von einem Anderen beunruhigt, der Natur. Gegenüber Cassirer – der ein gewisses ‚Naturproblem‘ hat im Rahmen seiner Kulturtheorie – ist es gerade als Problembewußtsein und Stärke der Kulturtheorie Schleiermachers zu verstehen, daß die Kultur gegenüber und unter Einbeziehung der Natur begriffen wird; *ohne* die Natur nur als das zu Bewältigende, Pristine, Inferiore oder Gefährliche zu marginalisieren.

Allerdings scheint die *symbolische Energie* der Natur bei Schleiermacher (als *primum movens* und *a quo* der Semiose) unter Verdacht zu stehen: unter Verdacht, die symbolproduktive Besonnenheit zu stören. Dennoch bleibt diese Störung irreduzibel und für die Symbolproduktion basal.

5.2 Imaginäres (schwach)

Ohne Eigendynamik der Natur also keine Kultur. Blicke diese Dynamik des Antagonismus ‚auf der Strecke‘ der Kultivierung, würde die Kultur ‚unnatürlich‘ (wenn nicht widernatürlich). Man kann daher auch die Natur stärker akzentuieren, näherhin *deren* Vernünftigkeit und *vice versa* die ‚*Natürlichkeit*‘ der Vernunft. Das ‚stets mitgesetzte‘ *Andere der Vernunft* wäre dann nicht den späteren Kritikern bis zu Böhme und

32 Vgl. zur Genesis von Verschiedenheit durch die Einzelwesen PhE, 578.

Böhme³³ zu überlassen. Wenn das Symbol ein ‚vernünftiger Modus‘ der Natur ist – dann ist dieser Modus der Vernunft nicht ‚un- oder widernatürlich‘. Daß Schleiermacher die irreduzible Differenz von Vernunft und Natur vermittelt, ist nicht nur kritisch für eine vernunftlose Natur, es hat auch kritisches Potential für eine ‚unnatürliche‘ Vernunft (bzw. die entsprechende ‚Konzepte‘ oder Regulative eines Reduktionismus). Wie natürlich die Vernunft ist, wird noch eigens am Aspekt von Affekt und Gefühl exemplifiziert werden.³⁴

Das schwache Imaginäre gegenüber dem Symbolischen scheint bei Schleiermacher die *Natur* zu sein. Sie ist imaginär, weil sie nicht ‚an und für sich‘ gegeben sein kann, sondern als Natur thematisch immer schon thematisch ist, also ein Gesetztes des Vernunfthandelns (in der es sich ein Anderes gegenüber setzt, das nicht nur das Andere ihrer selbst ist). Aber die so gegenüber tretende Natur ist weder ein ‚krudes Draußen‘, noch eine ‚bloß phantasierte‘ Fiktion. Als *Imaginäres* ist sie diesseits der symbolischen Ordnung, ihr auch widerstrebend, wenn nicht anarchisch gegenüber dieser Ordnung. Was sich dieser nicht ‚besonnen‘ fügt, bleibt ein *terminus a quo* und *contra quem*. Als *schwaches* Imaginäres ist diese Natur aber nicht ein ewiges ‚Jenseits‘ der Kultur, sondern immer schon (wenn auch nie restlos) in ihr mitgesetzt, in sie eingegangen; so wie auf Dauer der Geschichte die Vernunft an ihrer Einigung mit der Natur arbeitet.

Kultiviert Schleiermachers Kulturtheorie so gesehen auch den Sinn für die Eigendynamik der Natur, auch *der* Natur, die die Vernunft *ist* (wie der Natur, die wir sind)? Wenn der negative Grenzwert der ‚rohe Stoff‘ ist (PhE, 562), der final maximal zu minimieren ist – was bliebe dann von der Natur im Laufe der Kultur? Oder wie wären die für ‚neuropäische‘ Theorien maßgeblichen ‚Selbstorganisationsprozesse‘ der Natur zu verstehen? Ein dezidiert kritischer Aspekt dieses vermeintlich ‚neuen Paradigmas‘ ist, daß Kulturprozesse ohne eine handelnde Vernunft beschreibbar sein sollen. Damit scheint der Gegensatz zu Schleiermacher mehr als deutlich. Beharrt man auf einer Lesart streng im Genitivus subjectivus der ‚Natur der Vernunft‘³⁵ bzw. auf einem einsinnigen Primat von Vernunft und Handeln, würde man diese Kritik nur bestärken. Aber eröffnet Schleiermacher nicht gerade mehr als diese ‚klassische‘ Perspektive? Ist das stets mitgesetzte ‚Anderere der Vernunft‘ nicht von einer eigenen Vernünftigkeit, so wie die Vernunft von einer stets mitgesetzten ‚Natürlichkeit‘?

33 H. Böhme u. G. Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt/M. 1983.

34 Siehe unten. Entsprechendes ließe sich für den ‚Trieb‘ entfalten, PhE, 563 ff., 606 f.

35 Vgl. die „bezeichnende Natur [...] der Vernunft“ (PhE, 585).

Selbstorganisationsprozesse der Natur brauchen nicht *als Handeln*, gar einer ‚objektiven Vernunft‘ oder ‚der Natur‘ mythisch dargestellt werden. Sie sind als *Organisationsprozesse* zwar nicht Handeln, sondern ein ‚Wirken‘, dem die Vernunft sinnvollerweise kaum abzusprechen ist. Dabei geht es sc. nicht darum, nochmals ‚Das Leben der Bienen‘ zu feiern mit lebensphilosophischem Pathos. Sondern es geht um die *Formen der Vernunft*, die über die *Sittenlehre* hinaus gesehen vielfältiger sind, als eine Handlungstheorie thematisch werden läßt.

Man könnte vermuten, Schleiermachers dynamisch-antagonistische Relation von Vernunft und Natur ist *seine* Antwort auf die Kantische Differenz (der zwei Stämme) und damit eine Theorie *unreiner* Vernunft, womit er Leibniz‘ präzise Indifferenz von Anschauung und Begriff (in der Perzeptionstheorie) fortschreibt, ebenso wie dessen Teleologie und Harmoniethese (als Konvergenz von Vernunft und Natur). Damit vermeidet Schleiermacher materialistische oder naturalistische Reduktionen der Vernunft als Epiphänomen der Natur ebenso wie idealistische Reduktionen der Natur als Randphänomen der Vernunft (oder der Unvernunft). Die kritische Rückfrage ist dann unvermeidlich, ob die Leistungsfähigkeit von Schleiermachers Relationsthese von einer konstitutiven, ursprünglichen Einheit von Vernunft und Natur zehrt (gleichsam von selbstreflexiven Monaden). Anders gewendet: Ist die Voraussetzung des immer schon gegebenen ‚Einssein von Vernunft und Natur‘ zu stark, d. h. einerseits zu voraussetzungsreich, andererseits zu leistungsfähig? So leistungsfähig, daß das antagonistische kritische Regulatoriv des ‚Ineinanders von Verstehbarem und Nichtverstehbarem‘ davon final überwältigt würde?

6. Ineinander von Vernunft und Natur

Diese Rückfragen provozieren eine wenigstens andeutungsweise Nachfrage hinsichtlich des dialektischen Modells der dynamischen Vermittlung ohne Aufhebung, heiße es ‚Ineinander‘ oder ‚Einssein‘. Exemplarisch sind dafür folgende drei Thesen (Kursiven PS):

1. „*Symbol* ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin ein *Gehandelthaben auf die Natur* [...] gesetzt ist“ (PhE, 565).

2. „*Organ* [...] [ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur], sofern darin ein *Handelnwerden mit der Natur* gesetzt ist“ (ebd.). Dementsprechend heißt es: „wenn wir uns denken ein *Einsgewordensein*, so denken wir ein *Symbol*; wenn wir uns denken ein *Organ*, denken wir ein *Einswerdensollen*“ (PhE, 570).

3. Davon unterscheidbar ist ein *drittes* Ineinander: „das im Gebiet der *Sittenlehre vorausgesetzte* Ineinander von Vernunft und Natur“ ist

die „Vernünftigkeit der menschlichen Natur [...], wie sie *unabhängig von allem Handeln* gedacht wird“ (PhE, 561).

„Da der ganze sittliche Prozeß nicht mit dem Eintreten der Vernunft in die Natur ursprünglich beginnt, sondern die Vernunft schon in der Natur seiend *gefunden* wird, [...] dieses *Gegebene* muß die Basis des ethischen Prozesses sein“ (PhE, 271).³⁶

Der Umfang dieses Ineinanders ist – final – allumfassend: „Von dem menschlichen Leibe an bis zum Gesamtumfang der Erde ist also alles für das sittliche Sein ein Ineinander von Einerleiheit und Verschiedenheit“ (PhE, 583).

6.1 Zeitlichkeit und Perspektivität des Symbols

Die Differenz von ‚Gehandelthaben‘ und ‚Handelnwerden‘ zeigt, daß *Zeitlichkeit und Perspektivität*³⁷ den entscheidenden Unterschied machen für die Unterscheidung von Symbol und Organ.³⁸ Die ‚an sich‘ zeitlose Vernunft wie die ungeschichtliche Natur werden durch das Handeln geschichtlich bzw. verzeitigt. Sofern sich die ‚an sich unzeitliche‘ Vernunft *verzeitlicht* im Symbolisieren, wird sie geschichtlich (bzw. ‚macht sie Geschichte‘) durch die Entwicklung des Bewußtseins (BdhG 486). Denn die Symbole sind „Bild und Darstellung“ (PhE, 573)³⁹ des Bewußtseins.

Genereller gesagt: die Natur wird Kultur kraft des Handelns der Vernunft, und dabei treten (prospektiv) Organ und (retrospektiv) Symbol auseinander. Damit *verdoppelt* sich das ‚Ineinander‘ aufgrund der Diachronie: Es gibt ein vorübergegangenes Ineinander, das retrospektiv als Symbol des Gehandelthabens verstanden werden kann; und es gibt demgegenüber ein kommendes Ineinander, das prospektiv als Organ verstanden werden kann. Die Einheit beider liegt in ihrem Übergang kraft des Vernunfthandelns.

Für den Begriff des Symbols hat das die untriviale Nebenwirkung, daß es als *Symbol stets im Rückblick* fungiert. Nicht im Augenblick des Vernunfthandelns (Präsenz) ist es Symbol, sondern nachdem gehandelt wurde oder für den, der nicht handelt (sondern es rezipiert). Für eine

36 Vgl. „Die Basis, auf welcher alles Ineinandersein des Identischen und Eigenthümlichen ruht, muß ein in Seele und Leib ursprüngliches Ineinandersein des Identischen und Eigenthümlichen sein“ (PhE, 272).

37 „Das ganze sittliche Gebiet läßt sich unter jedem dieser einzelnen Gesichtspunkte auffassen [...]“ (PhE, 567).

38 Vgl. die „Form der Zeit“ des Übergangs von „Erkennen in Darstellen und des Organs in Symbol“ (PhE, 261).

39 Vgl. Chr. Keller-Wentorf: Schleiermachers Denken. Die Bewusstseinslehre in Schleiermachers philosophischer Ethik als Schlüssel zu seinem Denken, Berlin 1984, 147 f.

Theorie der Aneignung hieße das: zunächst wird die Natur Organ (der Vernunft). Und erst nachdem sie das geworden ist, fungiert sie als Symbol für die Vernunft. Demnach wäre jedes Symbol einmal Organ gewesen. Die Genealogie des Symbols ist demnach nicht ‚unmittelbar‘ für das Bewußtsein gegeben, sondern auf dem Umweg seiner Genesis aus dem Organ. Phänomenologisch formuliert hieße das, die Repräsentation (die das Symbol leistet), ist *diachron*. Die Rekurrenz (i. S. Levinas') des Symbols auf das Symbolisierte und die Rekurrenz des Symbolgebrauchs auf das Symbol ‚greifen zurück‘, beziehen sich dabei auf Vorgängiges, das nicht ‚evident im Augenblick‘ gegeben ist.

Medientheoretisch oder semiotisch gesagt: Symbole sind Formen der *Mittelbarkeit* – und nie der Unmittelbarkeit, oder anders gewendet: der Diachronie, nicht der Synchronie, des Rückblicks und nicht der ‚Evidenz im Augenblick‘.⁴⁰ Das scheint trivial, hat aber die keineswegs triviale Folge, daß ‚Unmittelbares‘ nicht symbolisiert werden kann (als solches) – und daher entweder nicht ist oder zumindest nicht symbolisch gegeben ist. Denn ‚als Symbol‘ ist es nicht mehr, was symbolisiert werden soll. Wie man von ‚Unmittelbarkeit‘ ‚wissen‘ und sie ‚behaupten‘ oder ‚begründen‘ können sollte, bleibt dann schleierhaft.

6.2 Gesetz, Gefunden und Gegeben

Im Unterschied zum Gesetz im ersten wie zweiten Zitat sind Gefunden und Gegeben im dritten Metaphern *passiver Synthesis*. Diese Differenz ist klärungsbedürftig. Es scheint, als wäre die ‚Basis des ethischen Prozesses‘ ‚gefunden und gegeben‘, womit zum Ausdruck gebracht wird, daß das basale Ineinander nicht ‚bloße Voraussetzung‘ sei, sondern ‚gegeben‘. Der implizite Realismusanspruch wird artikuliert in einer Metapher des ‚nicht nur Gesetzseins‘, kann aber nur ‚als gesetzt‘ artikuliert werden. Bemerkenswert ist gleichwohl, daß eine reine Setzung dem so Gesetzten nicht zu entsprechen scheint, Schleiermachers Formulierungen zufolge.

Dieses *als gefunden und gegeben gesetzte Ineinander* fungiert – so die hermeneutische Vermutung – als *Schleiermachers Version der ‚nouvelle hypothèse‘*. Die dialektische ‚Verstrickung‘ des „Ineinander und Durcheinander“ ist das einzige „Wissen“, das wir vom höchsten Gut haben (PhE, 569), also ist es nur eine „allgemeine Formel, die inhaltsleer ist“ (ebd.). Deren imaginierte Vollendung wurde oben zitiert: das ‚goldene Zeitalter‘. Die *Voraussetzung* hat einen erläuterungsbedürftigen Status. Würde man es als ‚fundamentum inconcussum‘ verstehen und als sol-

40 Vgl. J. Derrida: Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls, Frankfurt/M. 2003.

ches ‚behaupten‘, wäre es die prinzipielle Sicherung der in der Ethik bzw. Kulturtheorie exponierten Aufgabe. Das wäre widersinnig und unzureichend. Denn wäre die Einheit von Vernunft und Natur prinzipiell gesichert, wäre die Aufgabe keine Aufgabe mehr. Kultur wäre, was sich von selbst versteht, und ebendies ist retrospektiv wie prospektiv unzureichend. Denn das Gehandelthaben ist wie das Handelnwerden keineswegs selbstverständlich, sondern des Verstehens fähig und bedürftig.

Ließe sich diese Einheit als gesichertes Wissen ‚behaupten‘, hätte man ein Wissen von etwas, von dem her das Wissen erst seinen Ausgang nimmt. Nun ist das ja nicht undenkbar, daß ‚Kultur als Lebenswelt‘ verstanden wird.⁴¹ Aber die Genese dieses Universums der Selbstverständlichkeit ist genauso wenig selbstverständlich wie die Faktizität dessen – sondern eine *unendliche* Aufgabe (PhE, 625) der Verständigung (der Symbolisierung), deren Realisierung die Arbeit der Kultur bestimmt, deren *vollständige* Realisierung allerdings (geschichtlich) *unmöglich* bleibt. Dieser Status einer Unmöglichkeit, die nicht ‚bloß‘ unmöglich, sondern *ermöglichend* ist, führt zum imaginären Regulativ der unendlichen Aufgabe (PhE, 500, 542) der Kultur – als Vernunftwerdung der Natur und vice versa.

Deren Voraussetzung ist „das ursprüngliche Gesetzsein der Vernunft in der menschlichen Natur“ (PhE, 254, 1812/13).⁴² Da aber Vernunft in der Natur nur ist „unter der Form des Lebens“ (PhE, 259), ist damit erstens ein Faktum der Vernunft ‚als gefunden setzt‘ genauer das *Faktum des Lebens*, und zweitens wird es präzisiert als das des *menschlichen* Lebens, von dem die Kulturtheorie ausgeht. Da hierin etwas allem Handeln Vorgängiges, davon Unabhängiges, vorausgesetzt wird, kann es nicht *selber* als Handeln verstanden werden (wenn es denn dessen Grund oder Setzung benennen soll).

Einerseits irritiert hier die Sprache der ‚Setzung‘, andererseits ist die Grammatik aufschlußreich. Wenn es um ein ‚Gesetzsein‘ geht, wird im Partizip Perfekt Passiv formuliert. Diese Faktizität ist in ihrer sprachlichen Form eine indirekte Darstellung dessen, was jedem Erkennen dessen vorausgeht. In der Sprache wird über sie hinaus gedacht, wenn ihr eigener ‚terminus a quo‘ artikuliert werden soll (als ‚terminus ad quem‘ aller Symbolisierung). In dieser Grenzlage der Symbolisierung der Faktizität (der Vernunft in der Natur, als Leben) *fungiert* das ‚Gesetzsein‘ als *Symbol* (oder Metapher) für ein ‚Sich-selbst-nicht-gesetzt-haben‘ der Ver-

41 Vgl. M. Moxter: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000.

42 Daraus ergibt sich die implizite Hamartiologie bzw. Kultukritik: denn das „Nichtgesetzsein dessen [...] ist böse“ (PhE, 274, vgl. 275). Das Böse in der Kultur wäre ein eigenes Thema.

nunft (in der Natur). Für einen Platonleser ist das durchaus nicht trivial. Denn damit ist ausgeschlossen, daß leiblose Seelen umherwandern und sich mal diese, mal jene Natur zur Inkarnation auswählen.⁴³ Insofern ist das ‚Gesetzsein‘ Metapher für eine schlechthinnige Vorgängigkeit (Diachronie) der symbolisch sedimentierten Faktizität menschlichen Lebens.

6.3 Darstellungsprobleme?

Joachim Ringleben meinte: „Was Schleiermacher mit dem Wort ‚Ineinanderseyn‘ [...] sagt, ist nur sprachlich gedacht, wenn es zugleich als wirksames Auseinandersein, die Einheit der Sprache *als* ihre Entzweiung erfaßt wird“.⁴⁴ Es ist unübersehbar eine Hegelsche Intuition, die hier am Werk ist. Aber das spricht mitnichten gegen die formulierte *Differenzthese*: sc. sind Vernunft und Natur nur ineinander, weil und sofern sie irreduzibel different sind. Daher wurde oben für die Irreduzibilität dieser Differenz argumentiert und die Persistenz des dynamischen Antagonismus von Vernunft und Natur – mit der kleinen Präzisierung allerdings, diese Differenz werde auch final nie ineinander aufgehen. Wollte man gegenüber Ringlebens Hegelscher Intuition, wie Herms, eine unvordenkliche Einheit des Differenten (ursprungslogisch) begründen und behaupten, würde die Dynamik der Differenz und des Antagonismus von ‚Natur- und Vernunftwerdung‘ als immer schon vermittelt und gesichert gelten. „Setzen wir kein Außenander, so können wir auch keine organisierende Thätigkeit mehr sezen“ (PhE, 563). Deswegen gibt es auch „nirgends [...] ein Gleichgewicht“ von In- und Auseinander (PhE, 565). Daher kann nur eine „differentiierte Natur“ auch Symbol sein (PhE, 566).

In der Ethikeinleitung von 1805/06 fungiert als epistemisches Prinzip die Anschauung(stheorie) mit der Hypothese: in der Selbstanschauung des Individuums werde die Menschheit angeschaut (also das logisch-ontologische Repräsentationsprinzip der Monadologie). Man könnte das als die barocke oder frühromantische Generalhypothese verstehen, aufgrund derer die Symbolisierung ihr Symbol in der Leib-Seele-Einheit finden kann.

Diese epistemische These wird ontologisch begründet und damit teleologisch ausgerichtet, indem ein final konvergentes Verhältnis von Vernunft und Natur unterstellt wird. Daraus ergibt sich als Organisieren die Aneignung der Natur (im organisierenden Handeln als Natur-

43 Ausgeschlossen ist allerdings *nicht*, daß sie in diese oder jene Natur ‚gesetzt‘ wurden.

44 Vgl. J. Ringleben: Die Sprache bei Schleiermacher und Humboldt, in: Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums, hg. v. G. Meckenstock u. J. Ringleben, Berlin/New York 1991, 473–492, 489.

werden der Vernunft), und als Symbolisieren der symbolisierende Gebrauch der Natur (als Vernunftwerden der Natur).

In diesem teleologischen Kulturprozeß ereignet sich *zweierlei*: Die ‚Beseelung der Natur durch die Vernunft‘ und konvergent – cum grano salis – die ‚Inkarnation‘ der Vernunft in der Natur.

In der teleologischen Synthesis von Natur und Vernunft wird eine finale Einheit vorausgesetzt – die allerdings ihre ‚symbolische Energie‘ bezieht aus der darin ineins mitgesetzten ursprüngliche *Differenz* von Natur und Vernunft.

Ist das eine ‚Verzeichnung‘ der eigentlichen ‚Aussageintention‘, wie Eilert Herms meinte?⁴⁵ Und zwar, weil diese Darstellung „das Einssein als Resultat einer Synthese des Differenten darstellt und damit ipso facto das Different selbst als ursprünglicher als seine Einheit“.⁴⁶ Ein Problem *entsteht* erst, wenn man als „Aussageintention“ behauptet und unterstellt – in bemerkenswerter Weise im Modell der Intentionalhermeneutik, orientiert an der *intentio auctoris* (sive operis?) –, es solle die „Ursprünglichkeit und Nichthintergebarkeit dieser Einheit des Differenten“ dargestellt werden.⁴⁷ So gesehen könne diese Intention „durch die gewählten Darstellungsmittel nicht realisiert werden“.⁴⁸ Ein ‚Darstellung‘problem ist Schleiermachers Darstellungstheorie zufolge allerdings nie ‚nur‘ ein Darstellungsproblem.

Die systematische Frage ist darin: geht es Schleiermacher (oder dem Interpreten?) um die prozedurale Vereinigung der Differenten oder um deren ursprüngliche Einheit. Also um die prozedurale und finale Vereinigung von Vernunft und Natur – oder um deren immer schon vorgängige unvordenkliche Einheit? Herms zufolge ist eindeutig die Aufgabe die, „das Einssein des Differenten tatsächlich als *Ursprung* des endlichen Subjektseins [...] darzustellen“.⁴⁹ Konstitutionstheoretisch leuchtet dieses Postulat ein. Denn wie und woher sollten Vernunft und Natur final Einswerden, wenn das *Telos* nicht bereits als *ursprünglich* vorauszusetzen wäre?⁵⁰

45 E. Herms: „Beseelung der Natur durch die Vernunft“. Eine Untersuchung der Einleitung zu Schleiermachers Ethikvorlesung von 1805/06, in: ders.: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, 49–100, 97.

46 Ebd., i. O. kursiv.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Daß in diesem Postulat die Handlungs- und Ursprungslogik vorausgesetzt wird, wie das Spiel des Parmenides (also die Ursprünglichkeit der Einheit vor der Differenz) und damit eine ontotheologische These von der Wahrheit der ursprünglichen Einheit und der Nachgängigkeit von Differenz, ist merklich.

Wenn es ‚nur‘ um eine „Darstellungsaufgabe“ ginge, in der die Differenz als abkünftig von einer ursprünglichen Einheit einsichtig gemacht werden müsse (notwendig und unwidersprechlich), ginge es um nichts anderes als eine *Letztdarstellung* (die allerdings als *letztbegründet* gelten soll, folgt man Herms‘ hermeneutischer Voraussetzung). Dafür kann man sc. auf die Theorie unmittelbaren Selbstbewußtseins rekurrieren, die dann als ‚höchster Punkt‘ der spekulativen Grundlegung der Ethik gelten muß. Die damit gesetzte ‚Reflexivität des Individuellen‘ bildet das Paradigma der ursprünglichen Einheit von Vernunft und Natur bzw. Denken und Sein. Sofern diese – von Herms ja sehr deutlich mit Leibniz formulierte – Repräsentationsontologie allerdings lediglich eine ‚nouvelle hypothèse‘ ist und bleibt, kann sie selber ‚lediglich‘ ein imaginäres Symbol der Horizontintentionalität sein – weder ein letztbegründetes Wissen noch eine apodiktische Behauptung.

7. Der Mensch als Symbol des Ineinanders – mit ‚Leib und Seele‘

„Die menschlich gegliederte Gestalt ist jedem das ursprünglichste Symbol der Vernunft“ (PhE, 571),⁵¹ erklärte Schleiermacher, nicht also ‚der Begriff‘, ‚das Selbstbewußtsein‘ oder ‚der Logos‘. Es ist durchaus bemerkenswert als *phänomenologische* These, wenn die Gestalt des Menschen als ‚ursprünglichstes Symbol‘ gilt. Anscheinend abweichend davon heißt es allerdings wenig später: „Das unmittelbare Symbol der Vernunft ist das Bewußtsein, alles andere ist nur Symbol der Vernunft, sofern es Bild und Darstellung des Bewußtseins ist. Jedes Bewußtsein als sittlich muß entstanden sein aus Reiz und Willkür“ (PhE, 573). Der ‚Reiz‘ als Aspekt der *passiven Genesis* des Bewußtseins klingt etwas empiristisch. Da der Reiz hier wohl Affektion meint, wird er noch eigens thematisch werden: „Jede Affection des Menschen als Reiz gedacht im ersten Moment ist eben so unbestimmt und verworren, als die des Thieres“ (PhE, 574).

Wenn es ein ‚ursprünglichstes‘ und ein ‚unmittelbares‘ Symbol gibt, worin besteht der Unterschied? Das *Bewußtsein* als unmittelbares Symbol ist *abgeleitet* und *geworden*, daher also nicht ursprünglich. Denn es heißt an derselben Stelle, das Bewußtsein sei „entstanden“ aus Reiz und Willkür. Demnach ist diese Reflexivität evoziert von ‚äußeren‘ Einflüssen (traditionell gesagt von Pathe). Im Bewußtsein ist dann seine Vernünftigkeit sc. ‚unmittelbar‘, sofern der Vernunft in ihrem Selbstverhält-

51 Vgl.: „aber nur sofern immer schon eine Thätigkeit der Vernunft in ihr voraus und etwas in ihr als Durchgang dieser Thätigkeit gesetzt wird“ (PhE, 571).

nis nichts (?) unmittelbarer ist als das Bewußtsein selber. Ob es allerdings strictu sensu ‚unmittelbar‘ genannt werden kann, wäre eigens zu erörtern.

Die menschliche *Gestalt* demgegenüber ist nicht ‚nur‘ für die Vernunft in ihrem Selbstverhältnis Symbol, sondern „jedem“ das „ursprünglichste“. In dieser Gestalt wird gleichsam ‚öffentlich‘ und ‚sozial‘ evident, daß hier ein Ineinander von Vernunft und Natur präsent ist. Ist diese Gestalt dann ‚nur‘ „Bild und Darstellung des Bewußtseins“? Sie muß, um Symbol des *Ineinanders* zu sein, ja nicht nur Symbol der Vernunft sein, sondern deren Einheit zeigen. Insofern ist es Darstellung, allerdings nicht im Sinne einer ‚bloßen‘ Repräsentation, sondern eher im Sinne eines ‚exemplifikatorischen Ausdrucks‘: dieses Symbol ist, was es zeigt, und daher in besonderer Weise symbolisch prägnant. Das wird von Schleiermacher allerdings etwas eingeschränkt, in fast an Husserls ‚analogisierende Auffassung‘ erinnernder Weise: „aber nur sofern immer schon eine Thätigkeit der Vernunft in ihr [in dieser Gestalt] voraus und etwas in ihr als Durchgang dieser Thätigkeit gesetzt wird“ (PhE, 571). Von dieser dupliziten Voraussetzung ist die Prägnanz des Symbol abhängig. Nur ist diese Voraussetzung ‚unter Menschen‘ gewissermaßen selbstverständlich; aber als Voraussetzung nicht unbestreitbar. Die Evidenz ist damit relativ zur eigenen Setzung – in der das ‚unmittelbare Symbol‘ in Anspruch genommen wird.

Wenn die menschliche Gestalt als das Symbol des Ineinanders fungiert, ist das ein *lebendiges* Symbol. Der Organismusmetaphorik entsprechend ist die ‚gegliederte Gestalt‘ Symbol nicht nur der Symbolisierung, sondern auch der Symbolisierungspotenz, also von deren vorgängiger Ermöglichung. Die Suche nach den ‚Möglichkeitsbedingungen‘ findet hier ein Ende, oder besser ihren Anfang, im Verweis (i. S. einer Deixis) auf eine lebendige Faktizität. Das ‚Ineinander‘, von der alle Sittlichkeit ausgeht, sei „gegeben in der Identität von Seele und Leib, d. h. in der Persönlichkeit selbst“ (PhE, 272, die zugleich Resultat des sittlichen Prozesses sei!; vgl. 583).⁵² Daher sei jede Person „theils Repräsentant der Vernunft, theils Organ der Vernunft“ (PhE, 281, vgl. 282).

‚Repräsentant‘ steht hier offenbar synonym für Symbol. Symbol der Sittlichkeit ist die ‚*Persönlichkeit*‘, genauer der lebendige Mensch, in seiner sittlichen Vernunfttätigkeit,⁵³ die man die Vollzugsform seiner Einheit von Leib und Seele nennen könnte. Damit wird allerdings längst nicht geklärt, wie diese Einheit von Leib und Seele zu denken sei. Es

52 Vgl. Person als „Darstellung des Seins der Vernunft in der Natur“ (PhE, 280).

53 Jeder einzelne ist „nur Organ und Symbol, und also nur sittlich, inwiefern in ihm und von ihm aus für die Vernunft überhaupt die Natur überhaupt organisirt wird und symbolisirt“ (PhE, 577).

wird auch nichts begründet, denn die Basis der Sittlichkeit wird als gegeben vorausgesetzt. Es wird vielmehr ein Symbol entworfen für die Basis aller Symbolisierung (und Organisierung), das über den ethischen Horizont hinausgreift. Wenn damit die Einheit von Vernunft und Natur symbolisch vor- und dargestellt wird – scheint das Symbol *kosmologisch* valent zu sein.⁵⁴ Denn in der Einheit von Leib und Seele wird die – kosmologisch dimensionierte – Einheit von Vernunft und Natur dargestellt. Wie man sich das konkreter vorzustellen hat, notiert Schleiermacher auch: *Gymnastik* sei das Symbol des Ineinanders von Symbolisierung und Organisierung.⁵⁵ Demnach wäre der grassierende morbus fitness die prägnanteste Gestaltung der Einheit von Leib und Seele (als Einigung) – und damit Inbegriff von Kultur? Es scheint, als hinge er der alten Intuition ‚mens sana in corpore sano‘ an.⁵⁶ Die Pointe liegt aber anders: in der „Uebung“ der „Werkzeuge des Bewußtseins“ (PhE, 608). Gedacht ist also eher an Schach als an Jogging.

Nancys phänomenologische Meditation des ‚Eindringlings‘⁵⁷ (seines transplantierten Herzens) wäre eine Probe auf die symbolische Prägnanz der Einheit von Leib und Seele: Wenn die mens sana im kranken Körper lebt, droht der Zerfall des gegebenen Ineinanders, und das wäre nur eine Bestätigung Schleiermachers. Aber wäre der *versehrte* Körper möglicherweise ein prägnantes Symbol für dessen Gefährdung einerseits, und für dessen Technisierung andererseits – und damit ein Ansatz für eine kritische Theorie der Kultur und Anthropologie? Das wäre an Nancys Corpus weiterzudenken.⁵⁸ Wenn allerdings das Ineinander von Leib und Seele technisch intensiviert werden soll mittels der spätmodernen ‚Gymnastik‘ (und der politisch korrekten ‚Hygiene‘ des öffentlichen Raumes durch Verbote etc.) – kann man darin ein Vergessen der Seele sehen. Als könnte über Körpertechniken die Gesundheit (der Kultur) erarbeitet werden. Diese Perspektiven einer Anthropologie oder

54 Vgl. zum „Erdkörper“, PhE, 572f.; zur Erde als Bildungsgebiet, PhE, 580. Die thematische Einheit ist zugleich *anthropologisch* konkretisiert in der *Familie*, in der alles „Geforderte wirklich gesetzt“ sei (PhE, 272, vgl. 321).

55 Als „Identität der organisierenden und erkennenden Function“, PhE, 276, vgl. 607ff.; vgl. Leib als „Bildungsgebiet“, PhE, 583.

56 Wenn der ‚gesunde Körper‘ in spätmodernen Zeiten zur Funktion der Technik wird (in Chirurgie wie Sport), fragt sich, ob hier eine Einigung von Gnaden des Vernunfthandelns vorliegt – oder der operativen Manipulation und des Wahrhandelns.

57 J.L. Nancy: *Der Eindringling = L'intrus*. Das fremde Herz, Berlin 2000.

58 J.L. Nancy: *Corpus*, Berlin 2003. Vgl. dazu Ph. Stoellger: *Passivität aus Passion*. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata (Habil.), Zürich 2005; erscheint voraussichtlich 2008 bei Mohr Siebeck, Tübingen.

Kulturphänomenologie als *Pathologie* deutet Schleiermacher allerdings nur marginal an.⁵⁹

8. Symbol ‚mit Gefühl‘

Statt hier die ‚Pathologie‘ als Hamartiologie der Kultur aufzunehmen, sei noch einem Aspekt von Symbol und Symbolisierung nachgegangen, der für die Symbole der Religion relevant ist: das Verhältnis von Symbol und Affekt bzw. Gefühl, womit das *individuelle* Symbol(isieren) berührt ist.

Kann es im strikten Sinne *individuelles* Symbolisieren geben? Würde man damit nicht eine Privatsprachenthese vertreten? Lehnerer jedenfalls bemerkte einen „semantischen Antagonismus“⁶⁰ in dem Ausdruck. Soll hier keine ‚*contradictio in adiecto*‘ vorliegen, sind beide Glieder näher zu bestimmen: Symbolisierung ist nie (?) *schlechthin* individuell, sondern *von* einem Individuum *für* andere Individuen (bzw. Gruppen); und es ist nicht per se auf ‚identisches Erkennen‘ aus, sondern gleichermaßen gültig auf die Darstellung des Gefühls. Um den absurden Grenzwert einer ‚Privatsprache‘ zu vermeiden, könnte man unmißverständlicher von einem *nicht-identischen* Symbolisieren sprechen (ohne damit Anleihen aus Adornos Dialektik zu prä tendieren). ‚Nicht-identisch‘ hieße hier nur, nicht auf allgemeingültige Erkenntnis zielend, sondern lediglich auf das Verstehen von manchen, einigen oder einer Gruppe von Kommunizierenden. Das wäre kennzeichnend für *rhetorische* Kommunikation (etwa i. S. von Perelmans Theorie der Argumentation⁶¹).

Ein so schlichtes wie prägnantes Beispiel für individuelle Symbolisierung ist die persönliche *Handschrift*,⁶² die im Grenzwert nur von einem selber gelesen werden kann (evtl. nur im Moment des Schreibens). Kann sie gar nicht mehr gelesen werden, bleibt sie doch Symbol, allerdings derart individuell, das dasselbe Individuum sie zu späterer Zeit nicht mehr lesen kann. Die quälende Entzifferung – etwa durch tapfere Editoren späterer Zeit, wie bei Schleiermachers Marginalien oder Musils Nachlaß – leistet dann die Arbeit der ‚identifizierenden Resymbolisierung‘, indem Unlesbares wieder lesbar gemacht wird, um die

59 Siehe unten zum Nichtgesetztheitsein (PhE, 274f.). Vgl. zum ‚Selbstischen‘ als krankhaftem Zustand vgl. PhE, 596.

60 Th. Lehnerer: Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, Stuttgart 1987, 177.

61 Ch. Perelman u. L. Olbrechts-Tyteca: Die neue Rhetorik. Eine Abhandlung über das Argumentieren, hg. von Josef Kopperschmidt, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004; vgl. Die neue Rhetorik. Studien zu Chaim Perelman, hg. v. J. Kopperschmidt, Paderborn 2006.

62 Daher kann die ‚Handschrift‘ auch zur Metapher für den eigenen Stil werden.

Schrift im Gekrakel zu identifizieren, also das Identische im Individuellen. Daß das in einer Edition meist nicht Auftauchende, die Handschrift selber, auf der Strecke bleibt, zeigt, daß es für das Identische am Symbol mehr oder minder irrelevant sein kann. Daß dergleichen in Faksimiles dennoch auftaucht, zeigt, daß das Individuelle daran eine eigene symbolische Qualität hat, die nur so noch in Spuren ‚darzustellen‘ ist.

Schleiermacher nennt als exemplarische *Medien* der individuellen Züge des Symbolisierens: „Ton, Geberde, vorzüglich Antlitz, Auge“ (PhE, 98) – also bestimmte Ausdrucksformen der ‚menschlichen Gestalt‘. Das sind Hinweise auf ‚Materialität, Präsenz und Ereignis‘ des Symbols, die üblicherweise in einer semiotischen Perspektive wenig Interesse fänden (als ‚Erstheit‘ etwa).⁶³ Diese ‚leibhaftigen‘ Dimensionen des Symbols sind primär *Deixis*, nicht *Lexis*: sie sind leiblicher Ausdruck des je eigenen Gefühls (bzw. Pathos oder Befindlichkeit), die etwas *zeigen* und an denen *sich* etwas zeigt. So verdoppelt zu formulieren, heißt, das Zeigen in intentionales oder nicht-intentionales zu unterscheiden. Damit kommt in den Blick, daß nicht nur ein Vernunftthandeln am Werk ist, sondern möglicherweise ‚in, mit und unter aller Vernunft‘ die *Natur* dieser Vernunft (oder der Leib der Seele).

So gesehen ist die Gebärde nicht als „mittelbares Zeichen des Begriffs, sondern als unmittelbares“ zu verstehen (PhE, 311), also als *unwillkürlicher* (nicht-intentionaler) und *unbegrifflicher* ‚Ausdruck‘⁶⁴ des Bewegtseins. Schleiermacher nennt es ein „natürliches und nothwendiges Aeüßerlichwerden des rein Innern“ (PhE, 311). Daher ist die Gebärde auch die ‚Sprache‘ des Gefühls, wie die Sprache die des Denkens (PhE, 597). Diese *natürlichen* Zeichen sind gewissermaßen ‚physei‘ und so von den ‚thesei‘ zu unterscheiden. Damit sei nicht ‚platonisierend‘ behauptet, es gebe an sich bedeutende ‚Dinge‘. Aber das Schleiermacher vor Augen stehende ‚Ineinander von Vernunft und Natur‘ wird in Gebärden, im Blick und im Antlitz vorstellig – und das wiederum in phänomenologisch erstaunlich aktueller Weise.

Wenn *zwischen* das Gefühl und das Zeichen eine „synthetische Combination“ tritt, wird ein ‚combinatorisches Prinzip‘ wirksam (PhE, 311, 1816). Dargestellt werde darin nicht der einzelne Akt, sondern ein Gesetz (in Anwendung auf einen Fall). Dieses ‚nomistische‘ Darstellungsmodell überrascht – weil damit das Individuelle zum Einzelfall eines

63 Vgl. D. Mersch: Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002.

64 Dergleichen braucht nicht als ‚Ausdruck‘ eines ‚Eindrucks‘ verstanden zu werden (PhE, 313 u. ö.). Sinnvoller wäre wohl, es als *leibhaftige Artikulationen* zu nehmen, und die Einheit dieser Artikulationen in der *Gestalt* und ihren Bewegungen wahrzunehmen.

Gesetzes zu werden scheint.⁶⁵ Nur ist das nicht ‚juridisch‘ oder ‚mathematisch‘ zu verengen. Heißt es doch bei Schleiermacher lakonisch: „Dies ist *Kunst*“ (PhE, 311) – worin sich ereignet, was er dem *Leben* zuschreibt: „Das Leben will also Kunst werden“ (PhE, 313). Hier wird in der Ethik der Übergang zur Ästhetik explizit. Was als ‚synthetische Combination‘ zu verstehen wäre, entfaltet die Ästhetik als ‚Urbildung‘, die von einer Unterbrechung ausgeht, in der Besonnenheit zwischen ‚Reiz und Reaktion‘ tritt. Die Differenz, die hier gemacht wird, kann man anhand der Ansätze zu einer Theorie der Emotionen in der Ästhetik etwas näher klären.

9. Symbol: kunstlos – kunstvoll

Dabei stößt man zunächst auf ein Problem in Gestalt des Schemas von *Impression und Ausdruck* (i. S. der Expression; nicht der *elocutio/pronuntiatio*), bzw. des *Innen und Außen*, mit der *Privilegierung eines Innen* (des ‚fensterlosen‘, nur ‚für mich‘ gegebenen Erlebens), das so unmittelbar wie unmitteilbar sei.⁶⁶ Da es ‚an und für sich‘ *nicht sprachlich* ist, tritt das Medium hinzu und dazwischen, stört und alteriert also das Mitzuteilende. Daher wird die Symbolisierung als ‚Äußerung‘ zu einer *Verlustgeschichte*. Denn das schlechthin individuelle Erleben könne nicht ‚eigentlich‘ *mitgeteilt* werden – aber gleichwohl dargestellt und geteilt (etwa in der Geselligkeit).

Angesichts des ‚an und für sich‘ nicht sprachlichen (wie des religiösen oder ästhetischen) Erlebens ist die *Erkenntnis* von dessen Symbolisierung (Darstellung) nur „vermitteltst eines analogischen Verfahrens“ (PhE, 317) möglich – womit die Probleme von Husserls Theorie der Fremdwahrnehmung antizipiert werden (Einfühlung und analogisierende Auffassung): Wie „die darstellende Bewegung zu einer in mir selbst vorkommenden ähnlichen, so das hervorbringende Gefühl zu dem bei mir zum Grunde liegenden“ (PhE, 317). Versteht man das als Erkenntnisanweisung, bliebe das Eigene ebenso unerkennbar wie der Andere. Versteht man es hingegen als Vollzugsanweisung, etwa für das gesellige Handeln, könnte sich das *epistemische* Problem auflösen oder zumindest sekundär werden. Was nicht eigentlich *mitgeteilt* werden kann – kann gleichwohl *geteilt* werden im Medium gemeinsamer Sym-

65 „Dieses Gesez ist nichts anders als die allgemeine Formel für den relativen Werth alles Einzelnen für das Individuum“ (PhE, 312).

66 Vgl. Unmittele(i)barkeit. Gestaltung und Lesbarkeit von Emotionen, hg. v. P. Michel, Zürich 2005.

bolisierung.⁶⁷ Im Vollzug und Mitvollzug derselben, wird geteilt, was der Mitteilung ‚zugrunde‘ liegt. Davon zehrt der Vollzug der Religion etwa im Gottesdienst.

In der Mitteilung geht es so verstanden *nicht* um Symbolisierung zum Zwecke prädikativer Synthesis, sondern zu dem der *präprädikativen* Synthesis, wie sie sich in einem gemeinsamen ‚Erleben‘ oder Fühlen ereignen *kann*. Daher ist das Ansinnen solcher Symbolisierung auch nicht ‚infallibel identische Erkenntnis‘, sondern fallible Darstellung der eigenen ‚Befindlichkeit‘ oder individueller Wahrnehmung – um sie als geteilte zu ‚vergemeinschaften‘.

Die Mitteilung zur *Teilung des Mitgeteilten* kann in zweierlei Form erfolgen: kunstlos oder kunstvoll (un/besonnen oder nicht/intentional). Vorgesprochen wird damit zur gängigen Unterscheidungen von ‚individuell und identisch‘ diejenige von ‚kunstlos und kunstvoll‘ (wie physisch und thesisch) hinzuzuziehen. Die beiden Unterscheidungen sind *nicht parallel* aufeinander abzubilden (kunstlos = individuell etc.).

Wenn zwischen Ein- und Ausdruck die Besinnung tritt, wird der natürliche Reflex (wie von Schmerz und Schrei) unterbrochen.⁶⁸ Daß der unbesonnene, kunstlose Ausdruck nur rein individuell sei, ist damit allerdings nicht gesagt. Denn gerade die kunstlosen Symbolisierungen von Empfindungen sind aussichtsreiche Kandidaten für interkulturell verständliche und geteilte Ausdrucksformen. Demgegenüber sind die kunstvoll geformten erheblich kulturspezifischer – und damit für intra- wie interkulturelle Differenzen ein hermeneutisches Problem. Die Überführung eines Impetus zum Ausdruck in die Gestaltung einer Artikulation (also statt zu Schreien, einen artikulierten Satz zu formulieren, etwa über Ort und Art des Schmerzes), kann nicht einfach auf die Objektivierung (PhE, 182, 270) des individuellen Eindrucks oder Gefühls zwecks ‚identischer‘ Erkenntnis zielen, sondern auf die *Bestimmtheitsgenerierung* gegenüber dem verhältnismäßig unbestimmten natürlichen Ausdruck, oder anders: auf deutliche und adäquate Artikulation (gegenüber der nur ‚klaren‘ des natürlichen Ausdrucks).

Daraus ergibt sich für das Symbolisieren (*mutatis mutandis* für das Organisieren) ein Quadrupel, am Beispiel der symbolischen Form der Sprache formuliert:

- kunstlos-identisch sind etwa ein ‚Ah‘, der Schrei und unwillkürliche Mimik,
- kunstvoll-identisch ist die deutliche Artikulation,

67 Ohne daß hier ‚dasselbe‘ gefühlt würde (vgl. PhE, 597 f).

68 Die „unmittelbare Identität der Erregung und Aeußerung“ wird unterbrochen (Ästhetik, 11).

- kunstlos-individuell sind etwa individuelle Gesten oder Sprachfehler, und
- kunstvoll-individuell wären die gewählte Stimmführung oder die Bewegungen eines Redners.

Alle vier Formtendenzen mit entsprechenden Symbolisierungskompetenzen sedimentieren in bestimmten Symbolfeldern, besser gesagt in Dimensionen des Symbols, das dementsprechend unter (mindestens) vier Aspekten ‚lesbar‘ ist.

10. Affekt versus Stimmung (‚unmittelbares‘ versus besonnenes Gefühl)⁶⁹

Die präreflexive, ggf. auch unbewußte Erregung (bzw. der Affekt), etwa wenn man andere ‚Katzball‘ spielen sieht (also Fußball mit einer Katze), kann sich als Erschrecken und in unmittelbarer Empörung äußern mit all ihren teils individuellen, teils identischen Begleiterscheinungen. Diese *unwillkürliche* Antwort auf die Herausforderung durch solch eine inventive Barbarei ist durchaus nicht selber barbarisch (oder unsittlich). Weil oder sofern das unwillkürliche Verhalten kulturell geformt ist, sind Affekt und Reflex bereits sittlich verfaßt – zumindest wenn man alt genug ist, um nicht unwillkürlich dabei mitspielen zu wollen.

Schleiermacher unterscheidet von solch kunstloser Antwort auf eine Erregung die kunstvolle: Nur wenn vor der Empörung die *Besinnung* Raum greife, könne die folgende Äußerung „sowohl der Zufälligkeit ihres Anlasses (Affekt), als auch der Unkontrollierbarkeit ihrer Wirkungen (natürlicher Gefühlsäußerung) beraubt“ (oder bereinigt) werden.⁷⁰ Wenn man beispielsweise vor der Empörung den durchaus inventiven Charakter des Katzball wahrnehmen oder der erstaunlichen Hemmungslosigkeit der Spieler nachdenken würde, dann erst könnte eine Antwort entstehen, die auf die Bedingungen solch einer Barbarei reflektiert hätte. Für die Antwort auf Terror gälte sc. dasselbe.

Was hier den Unterschied macht – von Affekt und Gefühl (Stimmung) – ist die Besonnenheit, oder mit Blumenberg die ‚Nachdenklichkeit‘, mit der die Reflexion zwischen ‚Affekt und Reflex‘ tritt. Diese Unterbrechung ist eine Hemmung des unmittelbaren Reflexbogens zugunsten der Distanznahme von den Eindrücken und deren direktem

69 Mit F.D.E. Schleiermacher: *Ästhetik* (1819/25), *Über den Begriff der Kunst* (1831/32), Hamburg 1984, 8ff.

70 Lehnerer: *Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers*, a.a.O. (Anm. 59), 252f.

Ausdruck.⁷¹ Mit dieser Distanz eröffnet sich ein Spielraum des Verhaltens und vordem ein Spielraum der Urteilkraft, sowohl der bestimmenden wie der reflektierenden.

Daraus ergibt sich eine klare Option in der ‚Theorie der Emotionen‘ bei Schleiermacher: nur diejenigen Gefühle seien kulturell wünschenswert und in kunstvollem Sinne sittlich zu nennen, die im Horizont eines Ethos und Logos ‚purifiziert‘ werden, also die *besonnenen* Gefühle. Sie sind ‚reflexiv reduziert‘ und damit gebrochen bzw. ihre Energie wird unterbrochen. Gleichwohl gehören die *besonnenen Gefühle* zur symbolischen Energie des kulturellen Lebens.

Für den Symbolbegriff ergibt sich daraus der indirekte Schluß: *kein Symbol ohne Gefühl* (wenngleich es durchaus Gefühle ohne Symbol zu geben scheint). Das gilt im doppelten Sinne: kein Symbol ohne initialen Affekt; und kein kunstvolles Symbol ohne besonnenes Gefühl (Stimmung). Bildet die Besonnenheit das Kunstvolle oder *Kultivierte* des Symbols, so Affekt und Stimmung das *Lebendige* in ihm.⁷² Die Konsequenz ist vermutlich klar: das vermeintlich Unbesonnene, Unmittelbare im Symbol ist mitnichten marginal oder symboltheoretisch und -hermeneutisch irrelevant, sondern so bezeichnend wie relevant, wenn es denn die Lebendigkeit des Symbols bildet.

11. Phantastische Welterzeugung

Die symbolische *Kinetik* der ‚Übertragung des Unübertragbaren‘ ließe sich – statt einer unvordenklichen Vorgängigkeit des tätigen Innen zu folgen – nach dem vorhergehenden auch anders konzipieren:

Von Außen nach Innen bewegt die Affektion, die ein Gefühl evoziert als „Resultat aus den äußeren Einwirkungen“ (PhE, 310).

Von Innen nach Außen provoziert diese „Passion“ eine „Reaction“ (PhE, 310),

einerseits natürlich und unwillkürlich: reflexartig in Ton und Gebärde als Ausdruck (PhE, 311); das gilt es andererseits ‚intellektuell zu reduzieren‘ zur Regulation bzw. Ordnung der inneren Bewegung als Resonanz der Passion.

Die Synthesis leistet basal die Phantasie oder die Imagination (PhE, 313). Diese *unbegriffliche Synthesis* (präprädikativ) ist in besonderer Weise relevant für Kunst und Religion bzw. deren Symbole. Und sie ist sel-

71 Vgl. Distanz im Verstehen, hg. v. J. Simon, Frankfurt/M. 1995.

72 Das wäre im Kontext der Emotionstheorie weiterzuführen und zu vergleichen mit Roberts Theorem der Emotionen als concern based construals. Vgl. R.C. Roberts: *Emotions. An essay in aid of moral psychology*, Cambridge 2003.

ber nicht ein ‚zeitloses‘ Vernunftvermögen, sondern *wird gebildet*. Der Charakter einer Person entwickelt sich mit dem „Bilden der Fantasie“ (PhE, 313).

Phänomenologisch bemerkenswert ist dabei, daß nicht das singuläre Phänomen als maßgeblich gilt für die symbolische Setzung, sondern der sich darin zeigende *Typus* (bzw. das Urbild).⁷³ Der aber ist nicht der *Wahrnehmung gegeben*, sondern durch die *Phantasie gesetzt*. Kunst – als Paradigma *dieser* Symbolisierung – ist daher nicht Abbildung, sondern *Konstruktion*. Nur die (technische) Ausführung des Werkes ist „Abbild der Urbildung“ (Ästhetik, 15); die Urbildung selber ist ‚actus purus‘ – oder mit Goodman zu sagen ‚Welterzeugung‘ und zwar *phantastische Welterzeugung*. War bei Kant die reflektierende Urteilskraft für den Schematismus zuständig, so bei Schleiermacher (wie bei Vico) die ‚Fantasie‘.

12. Postscriptum:

Symbol und Metapher als Spiel der ‚Fantasie‘

In Kants Nachlaß findet sich m. W. der einzige Beleg *Kants* für den Ausdruck ‚Symbolisierung‘ in der ‚Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik‘⁷⁴ (herausgegeben von D. Friedrich Theodor Rink, Königsberg 1804 unter dem Titel: ‚Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff’s Zeiten in Deutschland gemacht hat?‘). Von der Art, den reinen Verstandes- und Vernunftbegriffen objective Realität zu verschaffen heißt es dort:

„Einen reinen Begriff des Verstandes, als an einem Gegenstande möglicher Erfahrung denkbar *vorstellen*, heißt, ihm objective Realität verschaffen, und überhaupt, ihn *darstellen*. Wo man dieses nicht zu leisten vermag, ist der Begriff leer, d. i. er reicht zu keinem Erkenntniß zu. Diese Handlung, wenn die objective Realität dem Begriff geradezu (*directe*) durch die demselben correspondirende Anschauung zugetheilt, d. i. dieser unmittelbar dargestellt wird, heißt der *Schematism*; kann er aber nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Folgen (*indirecte*) dargestellt werden, so kann sie die *Symbolisierung des Begriffs* genannt werden.

Das erste findet bey Begriffen des *Sinnlichen* statt, das zweyte ist eine Nothhülfe für Begriffe des *Übersinnlichen*, die also eigentlich nicht dargestellt, und in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden/können, aber

73 „Duplicität der symbolischen Setzung und der spielenden Vernichtung [...] Denn was symbolisch gesetzt wird, das wird auch als einzeln vernichtet; und was als einzeln vernichtet wird, wird eben dadurch als symbolisch gesetzt“ (Ästhetik, 26). Vgl. Lehner: Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, a.a.O. (Anm. 59), 270 ff.

74 AA XX, 253 ff.

doch nothwendig zu einem Erkenntnisse gehören, wenn es auch bloß als ein praktisches möglich wäre.

Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, d. i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst, zu seinen Folgen beygelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind, z. B. wenn ich gewisse Producte der Natur, wie etwa die organisirten Dinge, Thiere oder Pflanzen, in Verhältniß auf ihre Ursache, mir wie eine Uhr, im Verhältniß auf den Menschen, als Urheber, vorstellig mache, nämlich das Verhältniß der Kausalität überhaupt, als Kategorie, in beyden eben dasselbe, aber das Subject dieses Verhältnisses, nach seiner innern Beschaffenheit mir unbekannt bleibt, jenes also allein, diese aber gar nicht dargestellt werden kann.

Auf diese Art kann ich vom Übersinnlichen, z. B. von Gott, zwar eigentlich kein theoretisches Erkenntniß, aber doch ein Erkenntniß nach der Analogie, und zwar die der Vernunft zu denken nothwendig ist, haben; wobey die Kategorien zum Grunde liegen, weil sie zur Form des Denkens nothwendig gehören, dieses mag auf das Sinnliche oder Übersinnliche gerichtet seyn, ob sie gleich, und gerade eben darum, weil sie für sich noch keinen Gegenstand bestimmen, kein Erkenntniß ausmachen.⁷⁵

Symbolisierung ist demnach eine Funktion des Schematismus.⁷⁶ Dieser systematische Zusammenhang ließe sich auch anhand von Schleiermachers Gebrauch des ‚Schematismus‘-Begriffs in der Philosophischen Ethik weiter entfalten. Bemerkenswert ist im hiesigen Zusammenhang besonders, daß Kant den Symbolisierungsbegriff strikt an den Begriff bindet. Das findet sich bei Schleiermacher – jedenfalls in der Philosophischen Ethik – so nicht. Vielmehr sind Symbolisierungen *alle* Formen der Synthesis im vernünftigen Umgang mit der Natur. Daß dabei die (so Schleiermacher:) ‚angeborenen‘ Begriffe im Hintergrund stehen, läßt es als durchaus möglich erscheinen, daß er den Symbolisierungsbegriff von Kant übernommen hat – wenn er denn diese Preisschrift gekannt hätte.⁷⁷ Jenseits dieser doxographischen Frage wäre eigener Erörterung bedürftig, ob der Symbolbegriff mit diesem Hintergrund der Funktion der ‚absoluten Metapher‘ (i. S. Blumenbergs) nicht sehr nahe kommt.

Wie das Symbolisieren in ‚kunstvoll und kunstlos‘ zu unterscheiden ist, so auch die Symbole und ebenso der darin wirksame Phantasiege-

75 AA XX, 279f.

76 Vgl. Ph. Stoellger: Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000, 84ff.

77 Die Ausgabe befand sich anscheinend nicht in Schleiermachers Bibliothek. Vgl. Schleiermachers Bibliothek. Bearbeitung des faksimilierten Rauchschen Auktionskatalogs und der Hauptbücher des Verlages G. Reimer, hg. v. G. Meckenstock, Berlin/New York 1993, 210.

brauch. Phantasie kann unbesonnen-affektiv Furcht- und Schreckensbilder entwerfen – oder sie kann mit Besonnenheit, Nachdenklichkeit und Invention ‚Welten erzeugen‘. Zwischen kunstlosem und kunstvollem Gebrauch der Phantasie unterscheidet Schleiermacher selber: Das „gemeine Spiel der Fantasie entlehnt vom Wirklichen und für das Wirkliche und schließt sich an das Gedächtniß an“; „Die Fantasie aber in ihrer reinen Thätigkeit geht von den Urbildern aus, die der Mensch in sich trägt“.⁷⁸ Nur als „reine Productivität“ bringe die Phantasie Kunst hervor. Aber ist dieser ‚actus purus‘ nur „Ergänzung der Wirklichkeit“, wie Schleiermacher meinte,⁷⁹ oder nicht vielmehr die paradigmatische Weise der symbolischen Welterzeugung (mit Goodman)?

Das Synthesisvermögen in diesem Handeln ist die *Phantasie*: „Die persönliche Sinnlichkeit ist Fantasie und die Vernunft ist auch Fantasie“ (PhE, 313). Insofern ist die ‚Fantasie‘ ein gemeinsames ‚tertium‘, eine Figur des Dritten, in der Sinnlichkeit und Vernunft zusammengehen. Manifest und kulturell wirksam wird das in den *Gestalten* der Phantasie, den Symbolen. Wird nun die *Phantasie* als *logistikon* geadelt (als ‚Vernunft‘), sofern sie mit Besonnenheit verwandt wird, zeigt sich, *was* für ein unkonventioneller *Logos* im Ethos bzw. in der Ästhetik am Werk ist: überschwenglich könnte man sagen, ein *Logos des Imaginären*.⁸⁰

Bezieht man das zurück auf die vielgequälte ‚Realismus-Diskussion‘, kann man Schleiermacher zwar einen semiotischen Realismus zusprechen, aber prägnanter auch einen *symbolischen Realismus*, der die Realität des Symbols als die maßgebliche Phänomenalität der Realität anerkennt. Da das Symbol aber nicht alles ist, was ist, und nicht alles was ist, Symbol ist – bleibt der symbolische Realismus *offen*. Schleiermachers Sinn und Geschmack für die ‚Fantasie‘ könnte es plausibel erscheinen lassen, daß er die *Offenheit* des symbolischen Universums wahr.⁸¹

Was auf der einen Seite als kruder Realismus des ‚rohen Stoffs‘ erscheint, auf der anderen als metaphysischer Restbestand einer großen Teleologie finaler Harmonie, könnte verständlicher werden, wenn man beide Übergriffe ins *Unsymbolische* und *Übersymbolische* als Funktion der Phantasie (bzw. der *imaginatio*) begriffe. Wenn man sich, wenn auch nur ausblickend, an der Differenz des Symbolischen zum Imaginären orientierte (Lacan) wie am Verhältnis von Ordnung und Außeror-

78 Schleiermacher: Ästhetik, a.a.O. (Anm. 68), 33.

79 Ebd.

80 Jedenfalls nicht nur die Reflexion (im bloß bestimmenden Sinne, das wäre möglichst identisch), sondern wesentlich die reflektierende Urteilskraft (möglichst individuell).

81 Vielleicht im Unterschied zu Cassirer, zumindest zum Cassirer der ‚Philosophie der symbolischen Formen‘. Daß Cassirers Nachlaß diese Offenheit ebenso zeigt wie entfaltet, sei nicht bestritten.

dentlichem (Waldenfels) – dann ist die *Phantasie der Vernunft der Sinn fürs Außerordentliche*, für das, was die symbolische Ordnung so überschreitet, wie es nicht in ihr aufgehen kann. Das doppelte Imaginäre, die Natur wie die finale Harmonie von Vernunft und Natur, sind selber Gestalten dieser Phantasie: der inventiven Vorstellung des Unmöglichen. Dann gilt für Schleiermachers Symbolbegriff: *symbolum capax infiniti*, oder besser: *symbolum capax impossibilis*. Das Symbol ist fähig, das Unmögliche vorzustellen: das präsymbolische Woher der Symbolisierung und ihr postsymbolisches Wohin.

Etwas technisch gesagt: Der *Anfang* der Zeichen ist *nicht* Zeichen, und am *Ende* der Zeichen wäre alles nur (noch) *Zeichen*. Zwischen Arché und Telos liegt das Spiel der Differenz von Symbol und Organ wie von Vernunft und Natur. Da dieser Zwischenraum auch der von Geschichte und Kultur ist, kann man nur hoffen, daß die vermeintliche Vollendung noch lange auf sich warten läßt.