

»Wichtig ist aber, dass bei seiner anthropologischen Reise die besuchten Anderen gerade keine ›Wilden‹ mehr sind, sondern Brüder, Freunde, Weltmitbürger. In der synchronischen Erforschung der Sprachen und Völker löst sich also die Figur des Wilden auf, um der Figur des Mitbürgers Platz zu machen, der des Kantschen ›Weltbürgers‹, welcher mit mir gleichzeitig in diesem Raum lebt.« (Trabant 2012: 196)

Diese Perspektive wohnt – so Humboldt – freilich schon der Sprache selbst inne. In seinem Akademievortrag »Über den Dualis« erläutert er dies in knappen, stark verdichteten Formulierungen. Der Sprache wohnt insofern ein dialogisches Moment inne, als jede Äußerung auf eine Entgegnung verweist; selbst ein Gedanke, der nicht laut formuliert wird, entsteht im Gegenüber zu einem imaginierten Anderen, der auf diese Weise adressiert wird. Es ist erst dieses vorgestellte Gegenüber, das uns zur Artikulation nötigt. »Schon das Denken ist wesentlich von Neigung zu gesellschaftlichem Daseyn begleitet, und der Mensch sehnt sich, abgesehen von allen körperlichen und Empfindungsbeziehungen, auch zum Behuf seines bloßen Denkens, nach einem dem Ich entsprechenden Du« (zit. n. Trabant 2010: 184).

Friedrich Schleiermacher feiert die Geselligkeit

So interessant es zu beobachten ist, dass Humboldt, der sich über viele Jahre hinweg in das Sprachstudium vertieft, gerade hier das Moment des Dialogischen entdeckt, kann es doch als unstrittig gelten, dass dieses Motiv bei Friedrich Schleiermacher noch ungleich stärker ausgeprägt ist. Anders als Humboldt, der stets das Individuum ins Zentrum rückt und dabei für die sozialen, ökonomischen und politischen Voraussetzungen dieser Praxis nicht immer hinreichend sensibel ist, entwirft der fast gleich-

altrige Theologe den Prozess der Individuierung von Beginn an als ein soziales Geschehen, an dem Akteure ganz unterschiedlicher Art beteiligt sind (vgl. Schleiermacher 2000b). Bevor ich nun dessen »Versuch einer Theorie des geselligen Betragens« näher betrachte und ihn als eine frühe bildungstheoretische Programmschrift interpretiere, sei knapp und stichwortartig an den sozialgeschichtlichen Kontext erinnert, innerhalb dessen dieser Text abgefasst wurde.

Dass es gegen Ende des 18. Jahrhunderts zur Ausprägung neuer Formen der Geselligkeit kommt, hat vielfältige Ursachen. Zunächst geht von der Französischen Revolution, dem prägenden Ereignis in jener Epoche, ein beträchtlicher »Modernisierungsdruck« (Peter 1999: 199) aus: Die Neuorganisation der gesellschaftlichen Verhältnisse jenseits des Rheins, die auch diesseits genauestens beobachtet und intensiv diskutiert wird, wirft eine Vielzahl von Fragen auf – nicht zuletzt jene nach der Legitimation einer ständischen Gesellschaft, die noch immer weiten Kreisen die politische Mitbestimmung vorenthält. Und obwohl die Lebensform des ganzen Hauses, das patriarchalisch organisiert ist und neben der Mehrgenerationenfamilie eben auch das Gesinde und weitere Angehörige umfasst (vgl. Brunner 1956), zu dieser Zeit durchaus noch existiert, schreitet die von Schiller beklagte Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche immer weiter voran. So bilden sich in der von eklatanten Ungleichheiten geprägten Ständegesellschaft neue Interaktionsordnungen und soziale Gebilde heraus, die sich nicht länger an Titel und Rang orientieren, sondern an Interesse, Fähigkeit und Wissen. Es kommt auf diese Weise zur Ausdifferenzierung unterschiedlicher Formen von Öffentlichkeit, denen je spezifische Umgangsformen korrespondieren: In manchen dieser Teilöffentlichkeiten werden ökonomische Fragen diskutiert oder politische, wieder andere erörtern religiöse oder ästhetische Sachverhalte (vgl. Ha-

bermas 1990). Weil in diesen Kontexten, die sich über entsprechende Institutionen und Organisationen stabilisieren, der soziale Stand nicht länger das entscheidende Zulassungskriterium ist, sondern Kompetenz und Expertise gefragt sind, kommt es immer häufiger zur Begegnung von Personen, die einander unbekannt sind, die auf unterschiedliche Weise sozialisiert sind – und auch ein feines Gespür für diese habituellen Differenzen entwickeln.

Der sprunghaft angestiegene Abstimmungsbedarf kann daher auch als ein verlässliches Indiz dafür gelten, dass »das vertikal-hierarchische Prinzip der Ständeordnung durch ein potentiell horizontal-demokratisches Prinzip freier Assoziationsbildung ersetzt« wird (Peter 1999: 199). Und eben dies ist auch der Grund für die bemerkenswerte Konjunktur aufklärerischer Verhaltenslehren, deren bekannteste Adolph Knigges 1788 erstmals erschienene Schrift *Über den Umgang mit Menschen* ist: Die zunehmende gesellschaftliche Mobilität erzeugt beträchtliche Unsicherheit und einen erhöhten Abstimmungsbedarf; sie macht empfänglich für Handreichungen, welche Einblicke in die verfeinerten gesellschaftlichen Umgangsformen versprechen und mit der »Etikette« vertraut machen.

Parallel entstehen in dieser Zeit auch selbstorganisierte Formen der Geselligkeit: Sie verdanken sich der Initiative derer, die sich von repressiven gesellschaftlichen Strukturen emanzipieren und ihren Interessen möglichst frei und selbstbestimmt nachgehen wollen. Skeptisch gegenüber der Reformbereitschaft des absolutistischen Staates, entwickeln sie soziale Arrangements, welche die Unterscheidung privat/öffentlich unterlaufen und ihren Zweck in sich selbst zu tragen scheinen. Diese Formen von Geselligkeit, zu der die Stuttgarter Lesegesellschaft, die Berliner Salons zählen wie auch der Kreis der Jenenser Frühromantiker, sollen die freie Entfaltung der Persönlichkeit ermöglichen – und das in einer Sozialform, die weitgehend frei ist von den Asym-

metrien und Regulierungen, welche die Ständegesellschaft um die Jahrhundertwende immer noch prägen. Hier treffen nun, meist auf Einladung gebildeter und vermögender jüdischer Frauen, Angehörige unterschiedlicher Gruppen aufeinander: Dazu zählen nicht nur Mitglieder zu dieser Zeit randständiger Gruppen wie Juden und Frauen, sondern auch Vertreter des Bürgerturns genauso wie Akademiker, Künstler und manche jüngeren Vertreter des Adels. Indem hier das Individuum gefeiert, Originalität prämiert und Herkunft dethematisiert wird, kommt es, auch wenn dies nicht in jedem Fall intendiert gewesen sein mag, zum Vorschein einer neuen, freiheitlichen gesellschaftlichen Ordnung. Emanuel Peter hat die Hoffnungen, die damit verknüpft werden, in dem anschaulichen Bild einer »Geselligkeitsreform in konzentrischen Kreisen« festgehalten: »Ausgehend vom vertrauten Gespräch zwischen Freunden weitet sich das vorurteilsfreie und duldsame Miteinander und Denken über die Form der ›runden Tafel‹ schließlich bis zur herrschaftsfreien Gesamtgesellschaft aus.« (Peter 1999: 214)

Auch wenn die soziale Durchlässigkeit, die das Sozialleben in Berlin um 1800 prägte, nicht lange Bestand haben sollte (vgl. Wiedemann 2002: 72), wurde sie doch in einer Vielzahl von Texten jener Zeit zum Gegenstand gemacht. Was sich insbesondere in den Salons von Henriette Herz und Rahel Varnhagen ereignete, wurde von vielen Beteiligten augenscheinlich als so bedeutsam erlebt, dass es sie nach einer systematischen Durchdringung dieses Phänomens verlangte. Schleiermachers Entwurf, der 1799 in der Januar Ausgabe des *Berlinischen Archivs der Zeit und ihres Geschmacks* anonym erschien und zunächst auf keinerlei Resonanz traf, kann als eine solche Reflexion auf die neuen kommunikativen Praktiken interpretiert werden (vgl. Feilchenfeldt 1984: 80; Gaus 1998: 61 f.). Dabei ist es wichtig, sich die Position in Erinnerung zu rufen, von der aus er seine Überlegun-

gen anstellt: Schleiermacher war ein regelmäßiger Besucher der Berliner Salons; er war mit Henriette Herz eng befreundet und verkehrte auch im Salon Rahel Varnhagens. Er betrachtet seinen Untersuchungsgegenstand daher nicht von außen, sondern unternimmt den Versuch, eine neue Form des Soziallebens, die ihm aus eigener Anschauung sehr vertraut ist, auf den Begriff zu bringen. Dabei kommt es zu einer wechselseitigen Durchdringung von empirischen Beobachtungen und begrifflicher Anstrengung. Diese zielt freilich nicht allein darauf, den Blick für ein zeitgenössisches Phänomen zu schärfen, sie soll in der Reflexion auf die Geselligkeit auch den Fluchtpunkt einer künftigen, freieren Gesellschaft herauspräparieren. Die Praxis der Geselligkeit ist somit ungleich mehr als eine bloß beobachtbare Form der Sozialität; sie kann auch als das betrachtet werden, was Immanuel Kant ein »Geschichtszeichen« nannte – eine Tendenz in der Entwicklung des Menschengeschlechts, die sich von geschulten Beobachterinnen erkennen lässt (vgl. Kittsteiner 2006: 59 ff.) Schleiermacher wendet sich einem empirisch beobachtbaren Phänomen zu, interpretiert dies aber in einer Weise, die seine politischen Hoffnungen immer wieder durchscheinen lässt.

Wie präzise sein Blick ist und wie groß das Interesse an sozialen Tatbeständen, wird deutlich, wenn er die Entstehungsbedingungen der Geselligkeit zum Gegenstand macht. Dass sich diese in ihrer freiesten Form in Häusern entwickelt, die von Frauen geprägt werden, gilt Schleiermacher durchaus nicht als Zufall: Frauen sind in einer Gesellschaft, deren Ausdifferenzierung in Funktionssysteme die Ausprägung von scharf konturierten Geschlechtscharakteren korrespondiert (vgl. Hausen 1978), noch stärker als Männer darauf angewiesen, Formen der Begegnung zu arrangieren, die geeignet sind, den engen Kreis der eigenen Erfahrungen zu überschreiten. Im Unterschied zu den Männern, die mit ihrer Berufswelt gleichsam über einen Gegenhorizont

zum häuslichen Leben verfügen, müssen die Frauen gänzlich ohne diesen auskommen: Weil bei ihnen beides »zusammenfällt«, fühlen sie in der Konversation unweigerlich »ihre Fesseln« (Schleiermacher 2000a: 28). Ihr vitales Interesse daran, solche Konstellationen zu stiften, die Erfahrungen der Differenz ermöglichen und den geselligen Austausch befördern, ist daher nicht ihrer »Natur« geschuldet, sondern hat seine Ursache in ihrer spezifischen sozialen Situiertheit: An das Haus gebunden, müssen Frauen dieses gleichsam öffnen und zu einem Ort der Begegnung machen, wollen sie nicht in ihrer persönlichen Entwicklung dauerhaft blockiert werden.

Die Salons, die dem Ideal der Geselligkeit näherkommen als alle anderen vergleichbaren Formen der Sozialität, werden daher von Henriette Herz und Rahel Varnhagen ausdrücklich als Gegenwelt entworfen: Anders als in der Berufswelt sollen hier Rang und Titel keine Rolle spielen; und anders als in der Welt der Amtstuben, der Kanzleien und Kontore soll die Welt des Salons frei von Asymmetrien und Abhängigkeiten sein. In scharfem Kontrast zur häuslichen Welt gilt es, die Erfahrung von Differenz zu kultivieren. Der sozialen Schwerkraft auf eigentümliche Weise enthoben, soll es hier – so Schleiermacher – zu Begegnungen kommen, die geeignet sind, den eigenen Horizont zu durchkreuzen und sukzessive zu erweitern:

»Es muß also einen Zustand geben, der diese beiden [das berufliche und das häusliche Leben] ergänzt, der die Sphäre eines Individui in die Lage bringt, daß sie von den Sphären anderer so mannigfaltig als möglich durchschnitten werde, und jeder seiner eigenen Grenzpunkte ihm die Aussicht in eine andere und fremde Welt gewähre, so daß alle Erscheinungen der Menschheit ihm nach und nach bekannt, und auch die fremdesten Gemüter und Verhältnisse ihm befreundet und gleichsam nachbarlich werden können. Diese Aufgabe wird durch den freien Umgang vernünftiger sich untereinander bildender Menschen gelöst.« (Ebd.: 15)

Hier wird deutlich, dass Schleiermacher Bildung nicht länger als das Streben eines Einzelnen nach Vervollkommnung seiner Persönlichkeit interpretiert, wie das etwa für die frühen Texte Humboldts gilt, die nur wenige Jahre zuvor entstanden. Um es metaphorisch zu formulieren: Das an Bildung interessierte Individuum verlässt die Studierstube, es schließt die dicken Folianten – und begibt sich in den Salon, wo es auf andere, ähnlich gesonnene Individuen trifft. Diese Begegnungen erweisen sich freilich nur deshalb als anregend und inspirierend, weil sie sich in einer besonders gestimmten Atmosphäre ereignen. Der Salon etabliert eine Form der Sozialität, die zwischen Privatheit und Öffentlichkeit angesiedelt ist, die Nähe und Distanz ausbalanciert und dadurch neue Formen der Interaktion ermöglicht. Die besondere Kunst der Salonierens besteht mithin darin, einen Raum der Begegnung zu erzeugen, der weder von zu viel Intimität eingeschränkt, noch von zu viel Indifferenz entgrenzt wird. Sich in einem Salon zu bewegen verlangt daher von allen Beteiligten ein besonderes Taktgefühl: Stets gilt es zu prüfen, was von den eigenen Erfahrungen für die anderen von Interesse sein könnte, was den Austausch von Gedanken beleben und dem gemeinsamen Gespräch eine überraschende Wendung verleihen könnte. Der Salon wird so zu einem geschützten Ort, in dem es möglich wird, die eigenen Überzeugungen einzuklammern und sich für die Erfahrungen anderer zu öffnen; das Eigene büßt dabei etwas von seinem herrischen Zwang ein und wird durchlässig für die Erfahrungswelten anderer. Zugleich wird deutlich, dass sich das Individuum eben nicht selbst begründet, sondern seine Konturen und den besonderen Reiz gerade solchen Begegnungen verdankt. Georg Simmel hat dieses besondere Zusammenspiel, wohl in Unkenntnis von Schleiermachers Text, als ein »gegenseitiges Sich-Bestimmen« gefasst, das dann möglich wird, wenn es zur Etablierung eines »freischwebende[n], wechselwirkende[n] Zusammenhang[s]« kommt (Simmel 1910: 3).

Wie anspruchsvoll dieses Arrangement ist, erläutert Schleiermacher, indem er den Salon von der Vorlesung, einer Theateraufführung oder etwa einem Ball unterscheidet. In den genannten Fällen handelt es sich um unterschiedliche Spielarten »gebundener Geselligkeit« (Schleiermacher 2000a: 19): Für die Vorlesung wie für die Inszenierung eines Theaterstücks ist kennzeichnend, dass wir es mit einer einseitig gerichteten Kommunikation zu tun haben: Die Dozentin erhebt ihr Wort im Hörsaal, die Schauspieler bringen ein Stück zur Aufführung – und sie rechnen nicht damit, dass ihre Ausführungen direkt kommentiert, mit spontanen Gegenreden konfrontiert werden. Und selbst wenn Tanzveranstaltungen sich durch eine gewisse Beweglichkeit auszeichnen, sind auch hier die Möglichkeiten, einer Vielzahl unterschiedlicher Personen zu begegnen, stark eingeschränkt: Ein Ball ist eine stark reglementierte Veranstaltung, bei welcher der freie Wechsel eingeschränkt und die Formen der Begegnung hochgradig konventionalisiert sind. In keinem Fall lässt sich somit das beobachten, was nach Schleiermacher die »freie Geselligkeit« (ebd.) auszeichnet: die von mehreren, sich deutlich voneinander unterscheidenden Individuen praktizierte freie Reziprozität, die absichtslos betrieben wird – also ihren Zweck in sich selbst besitzt.

Blickt man daher aus bildungstheoretischer Perspektive auf den Salon, erweisen sich diejenigen Begegnungsorte als besonders anregungsreich, die von Heterogenität und Mannigfaltigkeit geprägt sind. Nur hier – im Aufeinandertreffen von Individuen, die differente Erfahrungswelten verkörpern – lässt sich das freie Spiel der bildenden Kräfte beobachten, nur hier entsteht jene Atmosphäre, welche von den Beteiligten als überaus inspirierend geschildert wird. Bildung wird daher von Schleiermacher als ein anspruchsvolles Resonanzgeschehen entworfen: Statt sie als Arbeit an der Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit

zu betrachten, gilt sie ihm als ein komplexes soziales Geschehen, das nur begrenzt steuerbar ist und das viele beteiligte Akteure, aber keine souveränen Regisseure kennt. Bildung ist daher nicht nur auf ein Gegenüber angewiesen, sondern auch auf eine spezifische Form der Sozialität, auf eine bestimmte Haltung der Beteiligten sowie auf räumliche Arrangements, die eben dies erst ermöglichen.

Indem Salons ein Ort sind, an denen die freie Geselligkeit praktiziert wird, können sie als »Bildungseinrichtung« gelten. Hier, in dieser stimulierenden Atmosphäre, entsteht ein dichtes, gleichwohl ephemeres Netz kommunikativer Bezüge, das die Beteiligten in ihren Bann zieht. Die Kräfte, die von dieser Sozialform *sui generis* ausgehen, lassen sich über vertraute Oppositionen wie aktiv/passiv, Ich/Du, Eigenes/Fremdes nur begrenzt einfangen. Die Salons müssen eher als vibrierende Kraftfelder betrachtet werden, die jene verändern, die sie regelmäßig besuchen. Bildung verliert daher den Charakter eines individuellen Projekts, vielmehr wird sie als ein überindividuelles Geschehen gefasst, das keine Agenda kennt und keinen Kanon: Indem man einen Salon betritt, streift man den Gestus der Souveränität ab, riskiert sich, setzt sich den Blicken und Kommentaren anderer aus, reagiert auf deren Beiträge, überprüft die eigenen Überzeugungen – und sucht sich auf neue Weise zu positionieren. Und eben dies geschieht handlungsentlastet, in einem geschützten Raum. In der Folge gelten Schleiermacher nur jene Personen als gebildet, welche Individualität und Gemeinschaftlichkeit, Empfänglichkeit und Tätigkeit, Aktivität und Passivität nicht länger gegeneinander ausspielen (vgl. Mollenhauer 1985: 24), sondern mit deren Durchdringung rechnen. Die zweiwertigen Codes, auch das lässt sich von dem Prediger der Berliner Charité lernen, der eben auch ein virtuoser Dialektiker war, sind kaum geeignet, auf hinreichend komplexe Weise soziale Phänomene zu erfassen.

Es kann nun als unstrittig gelten, dass Schleiermacher ein feines Gespür dafür besaß, dass der Zugang zu jenen Orten, an denen die freie Geselligkeit praktiziert wurde, gesellschaftlich höchst ungleich verteilt war. Anders als Knigge, der die Ordnung der Ständegesellschaft nicht infrage stellte, sondern nur die Orientierung innerhalb dieser Verhältnisse erleichtern wollte, war es dem Verfasser vom »Versuch einer Theorie des geselligen Betragens« sehr wohl ein Anliegen, etwas zu deren Überwindung beizutragen (vgl. Peter 1999: 223). Die freie Geselligkeit galt ihm als Vorschein einer künftigen Gesellschaftsordnung, die von egalitären Prinzipien geprägt ist. Sie sollte aber eben nicht als bloße Utopie gelten, sondern schon im Hier und Jetzt einen Ort haben. Zur Keimzelle einer Gesellschaft, die Standesunterschiede überwindet und alle als freie, gleichberechtigte Bürger adressiert, kann die freie Geselligkeit aber nur dann werden, wenn sie bereits – und sei es nur in Anfängen – praktiziert wird, wenn sie »proto-demokratische Züge« aufweist (Wiedemann 2002: 64).

Mit Blick auf die weitere Entwicklung des 19. Jahrhunderts muss freilich festgehalten werden, dass die in den Salons praktizierte Geselligkeit nicht zu einem schichtübergreifenden Leitbild wurde. Sie erreichte nie den Status einer normativen Idee, die in unterschiedliche soziale Kreise ausstrahlte und hier eine Vielzahl von Mitstreitern fand. Es blieben privilegierte Kreise, die sich hier trafen – und die wenigsten ließen ein gesteigertes Interesse daran erkennen, diese Zusammenkünfte zu öffnen und sie zum Ausgangspunkt einer politischen Bewegung zu machen, welche die emanzipatorischen Kräfte stärkt und sich für die Demokratisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse einsetzt. Trotz des Lobes der Pluralität bleibt letztlich auch Schleiermacher »in den Grenzen eines neuhumanistischen Bildungsprogramms befangen, das die gesellschaftliche und politische Freiheit durch die Konventikel freier Geselligkeit ersetzte, um in ihnen das

Ideal der Gesellschaft rein anschauen zu können« (Arndt 1997: 58). Wie viele andere seiner Zeitgenossen, die das hohe Lied auf die freie Geselligkeit anstimmten, scheint auch Schleiermacher vor der politischen Sprengkraft seiner Überlegungen zurückzuschrecken: Er »begibt sich nicht ins Gestrüpp der wirklichen Gegensätze, sondern verhält sich ihnen gegenüber kontrafaktisch, um die wirkliche Sittlichkeit auf einer anderen Ebene – etwa der des herrschaftsfreien Diskurses – behaupten zu können« (ebd.: 61).

Stellt man dies in Rechnung, muss auch die eigentümliche Entwicklung des Bildungsgedankens nicht überraschen, die dieser in den folgenden Jahrzehnten nimmt. Die Bildungsidee war in der Fassung, die sie von den Vertretern des Neuhumanismus – unter ihnen Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schleiermacher – erhielt, »keineswegs so universalistisch, wie sie sich gab«; daran hat Aleida Assmann in ihrer *Kurzen Geschichte der deutschen Bildungsidee* erinnert (1993: 43). Auch wenn deren Protagonisten wortreich von »dem Menschen« sprachen, der weder Klasse noch Herkunft oder Geschlecht zu kennen schien, adressierten sie eben doch nicht alle sozialen Gruppen gleichermaßen. Der Rhetorik der Inklusion korrespondierte, so scheint es, von Anfang an eine Praxis der Exklusion.

Das zeigt sich, wenn man einen Blick auf die sich verschärfenden gesellschaftlichen Positionierungskämpfe wirft. Der Zugang zum Bürgertum wird nun über Bildung reguliert – und diese erweist sich damit als eine wertvolle Ressource, als ein Mittel der Abgrenzung. »Bildung war das Vehikel, sich abzusetzen: nach oben gegen den Adel, nach unten gegen Kleinbürgertum und Bauern. In dieser Absetzung konstituieren sich Bildungsbürger als gesellschaftlich relevante Gruppe, die zu einem sozialen ›Oben‹ gehört. Gegen die ererbten Privilegien des Adels setzen sie ihre erworbenen Verdienste; gegen adlige Conduite den Ges-

tus bürgerlicher Bildung« – so Pia Schmid in einem einschlägigen Beitrag (1986: 203).⁹ Bildung wird daher ihres emanzipatorischen Potenzials entkleidet, wird zum Mittel, um Privilegien zu vererben, den eigenen Status zu sichern und jene auf Distanz zu halten, die gesellschaftlich aufzusteigen sich bemühen. Sie wird ihres progressiven Erbes, das auf die Aufklärung zurückverweist, mehr und mehr beraubt und von jenen instrumentalisiert, die an der Aufrechterhaltung des *status quo* interessiert sind. Gleichwohl war mit der Idee einer wechselseitigen Bildung, die weder Rang und Status noch Herkunft und Geschlecht kennt, nun eine Idee in der Welt, die »auch unter anderen Umständen in anderen Zeitlagen immer wieder abrufbar war« (Koselleck 1990: 22).