

Leuphana Universität Lüneburg
Scharnhorststraße 1
21335 Lüneburg

Lüneburg, 10.03.2014



Fakultät Bildung

Lehramt an Berufsbildenden Schulen – Fachrichtung Sozialpädagogik

Zweifach ev. Religion (M.Ed.)

Master-Arbeit

„Subjektwerdung – Person im Spannungsfeld zwischen Sozialität und
Partikularität bei P. Natorp und F.D.E. Schleiermacher“

vorgelegt von: Phillip Diestel

Erstprüfer: Prof. Dr. Herbert Colla-Müller

Zweiprüfer: Prof. Dr. Markus Mühling

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
1. Begriffsbestimmungen	6
1.1 Zum Begriffsrahmen des Subjektes	6
1.1.1 Subjektverständnisse in der Philosophie	7
1.1.2 Subjektverständnisse in der Theologie.....	8
1.1.3 Subjektverständnisse in der (Sozial-)Pädagogik.....	11
1.2 Zum Begriffsrahmen der Person	15
1.2.1 Philosophie- und theologiegeschichtliche Genese.....	16
1.2.2 Person als relationales Gefüge in der Philosophie.....	18
1.2.3 Personalität als Beziehung in der Theologie	21
1.2.4 Person als Maske in der (Sozial-)Pädagogik	24
1.3 Sozialität und Partikularität	26
2. Einführungen zu den Personen	29
2.1 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher	29
2.2 Paul Natorp.....	32
3. Zum Subjektbegriff Schleiermachers	35
3.1 Frömmigkeit als unmittelbares Selbstbewusstsein	35
3.2 Gefühl der Freiheit und Abhängigkeit	37
3.3 Stufen des Selbstbewusstsein.....	42
3.4 Wechselseitigkeit der Sozialität	45
4. Zum Subjektbegriff Natorps	48
4.1 Das selbsttätige Subjektes.....	48
4.2 Gefühl als Wesen des Subjekts	51
4.3 Religion innerhalb der Grenzen der Humanität.....	56
4.4 Sozialität als Bedingung des Bewusstseins	59

5. Zusammenschau	62
5.1 Bedeutung des Begriffs des Subjekts in der Philosophie, Theologie und (Sozial-)Pädagogik	62
5.2 Bedeutung des Begriffs der Person in der Philosophie, Theologie und (Sozial-)Pädagogik	63
5.3 Kontextualisierung der Konzeptionen von Schleiermacher und Natorp	64
5.4 Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Konzeptionen bei Schleiermacher und Natorp	66
5.5 Potentiale der Konzeptionen Schleiermachers und Natorps für die (Sozial-)Pädagogik	68
Ausblick	71
Literaturverzeichnis	72
Abbildungsverzeichnis	74

Anhang

Eidesstattliche Erklärung

Einleitung

Diese Arbeit wird an der Fakultät Bildung der Leuphana Universität Lüneburg innerhalb des Studiengangs „Lehramt an Berufsbildende Schulen – Fachrichtung Sozialpädagogik / Zweitfach ev. Religion“ (M.Ed.) vorgelegt.

Innerhalb der verschiedenen Disziplinen der Wissenschaft, aber auch der gesellschaftlichen Diskurse wird der Mensch zumeist in den Kategorien des Subjektes, der Person und des Individuums umgriffen. Dabei werden diese Begriffe vielfach askriptiv zur Beschreibung des Menschen gebraucht oder implizit genutzt, da es scheinbar klar ist, was darunter jeweils zu verstehen ist.

Den Begriffen des Subjektes und des Individuums kommen hierbei innerhalb der (Sozial-)Pädagogik Schlüsselrollen zu, da sie vielfach grundlegend für die Theoriebildung und die Interaktion in den jeweiligen Praxen ist. Dabei werden diese Begriffe zur Beschreibung des jeweiligen Menschenbildes askriptiv und implizit genutzt, ohne jedoch in den meisten Fällen die Konstitution ebendieser zu begründen.

In poststrukturalistischen Diskursen der Philosophie wird die Existenz des Subjektes dabei vielfach bezweifelt oder vollständig negiert. Der Mensch wird dabei nicht in seiner partikularen Einheit begriffen, sondern z.B. systemtheoretisch im Sinne Luhmanns verstanden oder in seinen lebensweltlichen Bezügen nach Thiersch bestimmbar. In dieser Betrachtung des Menschen wird der Trend des gesellschaftlichen Umbruchs deutlich. Der Mensch wird gesellschaftlich in seiner jeweiligen Funktionalität und Relationalität für die ökonomischen, gesellschaftlichen und familiären Märkte bestimmt und ist somit darin begriffen, sich in verschiedenen Rollen aufzulösen, die er in den jeweiligen Subsystemen einnimmt.

Hierbei wird das Phänomen dieser Sozialität, in der die partikularen Subjekte eingebunden sind, in der Gesellschaft in vielfältigster Form durch Medien, Ratgeber und Comedy-Formate auf eine evolutionspsychologische Genese ebendieser zurückgebunden. Hierbei wird versucht die Dualität zwischen dem egoistischen Menschen, wie er sich in kapitalistischen Systemen in Partikularität darstellt, und dem gleichzeitigen Altruismus im gesellschaftlichen Miteinander durch Erkenntnisse der evolutionären Fitness zu argumentieren.

Die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Phänomens ist dabei gleichzeitig bestimmt durch neu entstehende Wissenschaftsdisziplinen, wie den Neurowissenschaften, die auf Basis der technologischen Neuerungen mit bildgebenden Verfahren versuchen, die Konstitution von Handlungen, Subjektivität und Sozialität biologisch im Gehirn zu verorten und somit naturalistisch zu begründen. Durch diese Forschungen entsteht das Bild, dass der Mensch vollständig technologisch erforschbar und bestimmbar werden könnte, wenn die Forschung die ausreichenden Technologien hierzu entwickelt hätten. Dass sich darin ein Zirkelschluss befinden könnte, indem Technologie zur Bestimmung der technologischen Konstitution des Menschen genutzt wird und somit die Axiomatik die Erkenntnisse bedingen könnte, wird nicht fokussiert.

Diese Gesamtentwicklung wird auch in dem Begriff der Risikogesellschaft Becks deutlich, die für den Menschen eine Individualisierung und Unsicherheit bedeutet. Hierbei gilt es für den Menschen mit diesen Unsicherheiten umzugehen. Die Sozialpädagogik wie auch die Theologie und Philosophie können für den Menschen dabei Interpretationsmöglichkeiten, Reflexionsräume und Ankerpunkte zur Verfügung stellen, um diese Unsicherheiten zu gestalten und auszuhalten.

Vor dem Hintergrund dieser gesellschaftlichen wie wissenschaftlichen Entwicklungen bedarf es somit einer Frage nach den Konstitutionsbedingungen dieser Begriffe und Phänomene. Im Folgenden wird daher der Frage nach der Konstitution des Subjektes in seinem partikularen Werden in Sozialität in seiner interdisziplinären Gestalt im Gespräch zwischen (Sozial-) Pädagogik, Philosophie und Theologie nachgegangen. Hierzu wird in einem ersten Kapitel die Begriffsentwicklung und -bestimmung innerhalb der angeführten Disziplinen vorgenommen. Daran anschließend werden in Kapitel drei und vier exemplarisch zwei Konzeptionen von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und Paul Natorp zur Konstitution des Subjektes in Sozialität, nebst einer Einführung zu den Personen in Kapitel zwei, angeführt. Die angeführten grauen Kästen dienen der Systematisierung der herausgestellten Erkenntnisse. In Kapitel fünf werden die Erkenntnisse der hier vorliegenden Forschung analytisch in einer Zusammenschau zusammengefasst und pointiert. Den Abschluss bildet ein Ausblick auf mögliche zukünftige Forschungsbestrebungen.

1. Begriffsbestimmungen

Die Konstitution von Begriffen und deren Genese sowie Relationen untereinander bestimmen maßgeblich unseren Zugang zur Welt, unser Wirklichkeitsverständnis, aber auch Selbstverständnis und daran anschließend unsere Interaktion. Im Folgenden werden somit die innerhalb dieser Arbeit bearbeiteten Begriffe in ihrer Genese und kontextuellen Verwendung an Beispielen skizziert, um auf dieser Basis die beiden Konzepte der Konstitution des Subjektes von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und Paul Natorp zu rezipieren und ins Gespräch zu bringen für ein Begriffsverständnis in der Postmoderne und deren Konsequenzen für pädagogisches Handeln. Hierzu wird zum einen der Subjektbegriff in seiner philosophischen, theologischen und (sozial-)pädagogischen Konstitution und zum anderen der Personbegriff in seiner philosophisch theologischen Genese umfasst, um diese anhand einer philosophischen und theologischen Einschätzung zu skizzieren. Daran anschließend werden die Begriffe der Sozialität und Partikularität betrachtet.

1.1 Zum Begriffsrahmen des Subjektes

Der Begriff des Subjektes ist in den Sozialwissenschaften, der Philosophie und Theologie sehr umstritten. Eine umfassende Definition dieses Begriffs vorzunehmen erscheint somit als nicht zielführend. Vielmehr soll im Folgenden versucht werden, den Begriff in seiner Tragweite zu umreißen, um den Diskurs hierum zu ordnen. Dazu wird in einem ersten Schritt die Etymologie des Begriffs dargelegt, um daraufhin die Begriffsentwicklungen und Diskurse in der Philosophie, Theologie und Pädagogik exemplarisch aufzuzeigen.

Alltagssprachlich wird der Begriff *Subjekt* vielfach mit einem intentionalen Lebewesen oder Mensch gleichgesetzt. Zum Teil wird dieser aber auch in Kant'scher Tradition in Abgrenzung zu dem Begriff des *Objektes* – als das Erkennende im Verhältnis zu dem Zuerkennenden – geprägt. Etymologisch lässt sich dieser Begriff aus dem lateinischen *subjectum* herleiten, welcher seine Wurzel in den griechischen Begriffen ὑποκείμενον und *hypokeimenon* besitzt und mit „Zugrundeliegenden“ übersetzt werden kann. Dabei ist es möglich, diesen Begriff zum einen als grammatischen Teil sowie zum anderen als selbstständigen Eigenschaftsträger oder In-Sich-Gleichbleibendes zu verstehen (vgl. Schnepf

2004: 1814f). Der Begriff des Subjektes unterliegt hierbei einem geschichtlichen Wandel: Wird unter Subjekt im modernen bzw. neuzeitlichen Sprachgebrauch etwas verstanden, „dem mentale und insbes[onders] intentionale Eigenschaften zukommen und das über Selbstwissen sowie über die Fähigkeit zur Selbstbestimmung verfügt“ (Schmidt 2010: 2632), so ist dieses in mittelalterlicher und antiker Sprachtradition dadurch unterschieden, dass der Aspekt der Freiheit oder Aktivität nicht inhärent ist. Vielmehr sei, nach Schmidt, dort zwischen einem *logischen* Subjekt, welches Ankerpunkt für Prädikate ist, einem *ontologischen*, das parallel zum Substanzbegriff das „Zugrundeliegende“ befragt, einem *wissenschaftlichen*, welches das Themenfeld der Disziplin umreißt, und einem *politischen* Subjekt, das den Untertanen beschreibt, unterschieden (vgl. Schmidt 2010: 2632).

Festzuhalten ist somit, dass während der Subjektbegriff, der dem lateinischen *subjectum* entstammt, in der Antike noch substanzhaft mit dem „Zugrundeliegenden“ bestimmt wird, diesem Begriff seit der Neuzeit die Eigenschaft der selbstbezüglichen, selbstbewussten und autonomen Intentionalität zukommt.

1.1.1 Subjektverständnisse in der Philosophie

Erstmals aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt wurde der Subjektbegriff von Martianus Capella und Boethius im 5. Jh. Gleichwohl war zu dieser Zeit bis ins Mittelalter hinein die Nutzung dieses Begriffs nicht auf Menschen oder Dinge begrenzt, denen man mentale Fähigkeiten zusprach, sondern er war dem Substanzbegriff ähnlich. Selbst Descartes¹, der als Erfinder des modernen Subjektbegriffs gilt, nutzte zur Argumentation seines methodischen Zweifels nicht den Begriff *subjectum*, sondern *res cogitans* (vgl. Schmidt 2010: 2632). Nach Schmidt entstand die Begriffswandlung durch den Gebrauch der komplementären Adverbien *subjektiv* und *objektiv* bei Cartejan im 16. Jh., die auf unterschiedliche

¹ Rene Descartes hat in seinen *Meditationes* den methodischen Zweifel zur Erkenntnis des Selbst genutzt. Dieses ist von entscheidender Bedeutung, da alles was der Mensch wahrnimmt nicht sicher ist. Durch der Zweifel, der wiederum in seiner Existenz nicht bezweifelt werden kann, da im mindesten dann der Zweifel am Zweifel als Denkhandlung existent ist, konnte Descartes herausstellen, dass der Zweifelnde gewiss sein müsse und somit das Ich, das zweifelt, existent ist (vgl. Schäfer 2006: 10).

Repräsentationen von Gegenständen im Intellekt bezogen waren. Dabei wurde jedoch unter subjektiv verstanden, was inhärent war, während objektiv dasjenige beschrieb, was wahrgenommen wurde. Erst bei Baumgarten im 18. Jh. wurde das Erkennende zu einem Subjektiven, welches sich des Erkennens bewusst war. Im gleichen Jahrhundert vollzog sich durch Kant dann eine grundsätzliche Trennung vom Substanzbegriff, indem das transzendente Subjekt im Erkennen dem substanziellen Objekt gegenübersteht (vgl. ebd.: 2632f; Schnepf 2004: 1815). „Erst durch die intellektuelle Tätigkeit des S[ubjektes] ist eine Welt von Objekten möglich, wobei das transzendente S[ubjekt] selbst kein Teil der Welt ist“ (Schmidt 2010: 2633). Innerhalb des Deutschen Idealismus wurde diese Begriffsverwendung weitergeführt und zum höchsten Prinzip und Grund jedweden Philosophierens erhoben. Das Subjekt stand somit im Zentrum der Philosophie des 19. und 20. Jh. und wurde von Philosophen wie Hegel, Fichte, Schelling, Heidegger, Husserl und Wittgenstein in jeweils sehr unterschiedlichen Konzeptionen und Perspektiven aufgenommen, gleichwohl im 20. Jh. u.a. durch Foucault, Freud und Derrida sowie zuvor von Nietzsche die Autonomie des Subjektes bezweifelt wurde (vgl. Schmidt 2010: 2633ff).

Auch wenn die Idee der Subjektivität schon durch Descartes im Raum stand, wurde der Begriff erst im 18. Jh. durch Baumgarten sprachlich genutzt. Kant verstand das Subjekt als einen selbstgesetzlichen Handlungsträger, während im Deutschen Idealismus dieses als Selbstbewusstsein zum obersten Prinzip wurde. In der Philosophie des 20. Jh. wurde das Subjekt kategorial bezweifelt.

1.1.2 Subjektverständnisse in der Theologie

Innerhalb der Theologie wurde der Begriff des Subjektes zu Anfang in einem ontologischen Sinne als Thema verwendet, wenngleich damit bis in die Scholastik hinein eher Merkmale wie Substanzhaftigkeit und Konstanz verbunden waren, die heute einem Objekt zugesprochen werden würden (vgl. Schnepf 2004: 1815, Engemann 2004: 1819). Gleichwohl seien aus der Perspektive des Theologen Klaus Müller „[d]ie Begriffe S[ubjekt] und S[ubjektivität] ohne jüdisch-christlichen Einfluß innerhalb der okzidentalen Philos[ophie] weder zu ihrem spezif[ischen] Profil noch zu ihrem Rang gekommen“ (Müller 2000: 1071). Als

erster Theologe, auch wenn dieser nicht mit dem Begriff des Subjektes operierte, kann Augustinus benannt werden, der in seinem Werk *De vera religione* über die Möglichkeit des Zweifelns an der Wahrheit die subjektive Gewissheit des Menschen herausstellte und damit die Grundlage für die Weiterführung durch Descartes bereitstellte (vgl. Müller 2000: 1071; Hartmann 2011: 43). Im 13. Jh. entwickelten zuvor Albertus Magnus, Thomas von Aquin und im Besonderen die Vertreter der Mystik, wie Dietrich von Freiberg und Meister Eckehart, eigenständige Konzeptionen einer Subjekttheologie (vgl. Müller 2000: 1072; Engemann 2004: 1819). Durch die Kritik Martin Luthers an der Kirche im 16. Jh. in Bezug auf dessen Soteriologie und Ekklesiologie rückte das Subjekt als konstitutives Element der Evangeliumskommunikation, im *pro me*, in den Mittelpunkt. Dabei ging es um einen subjektiven Prozess der Wahrnehmung des Evangeliums in Predigt und Abendmahl (vgl. Engemann 2004: 1820). Im Anschluss an Descartes ist jedoch auch die Theorieentwicklung Immanuel Kants für die Theologie von entscheidender Bedeutung. So entstanden verschiedene Diskurse und Konzeptionen zum Gott-Mensch-Verhältnis sowie Gott-Welt-Verständnis innerhalb des Deutschen Idealismus' bei Hegel, Fichte und Schelling, angestoßen durch die Kant'sche Kritik an der klassischen Metaphysik. Den daraus entstandenen pan(en)theistischen und theistischen Vorstellungen sowie den Ausführungen der Religionskritiken Feuerbachs, Nietzsches und Freuds wurde dann – im Besonderen durch die Katholische Kirche – durch eine Abwendung gegenüber dem Subjektbegriff begegnet. Ein erneutes Aufleben des Begriffs erfolgte erst und vorübergehend durch Karl Rahner in seinem transzendental-thomistischen subjektiven Gedankenspiel des *bei-sich-seins* (vgl. Müller 2000: 1072). Otto Haendler stellte diesbezüglich zur gleichen Zeit heraus, dass Subjektivität integraler Bestandteil von Theologie sein müsse, da Bekenntnisse einer subjektiven Gewissheit bedürften (vgl. Engemann 2004: 1820).

Nach Ansicht Georg Hartmanns sei die Idee der Subjektivität jedoch grundlegendes Element der christlichen Theologie, wenn man das Subjekt als unabhängig von seiner umweltlichen Determination als handelndes und denkendes versteht. Diese Einschätzung gewinnt Hartmann in der Betrachtung der Person Pauli. Paulus werde durch die direkte Ansprache Christi aus seiner Lebenswelt gelöst und zu einem neuen Weltbild geführt. Diese Erkenntnis beruhe

nicht auf einer Reflexion seiner Umwelt im griechischen Sinne, sondern werde aus Gnade empfangen, welches ihn zum Subjekt mache.

„Eine ungekannte Intensität der Bindung löst einen Menschen aus natürlichen und gesellschaftlichen Verwurzelungen heraus. Saulus wird zu Paulus und damit zu einem Subjekt, das angesichts der ihn einzig determinierenden Gotteseinsicht auf den Weg gebracht wird, jene Einsicht (etwa im Galaterbrief 3,23f.) zu formulieren: das wahre Ich wird nicht durch die fragende Suchbewegung griechischer Weisheit geleitet, denn das Heil wird radikal und unverdientermaßen als Gnade empfangen“ (Hartmann 2011: 42).

Dementsprechend sei die Idee eines Subjektes, wenngleich dieses so nicht bezeichnet werde, Teil des abendländischen Denkens innerhalb der Philosophie- und Theologiegeschichte und entstehe nicht erst durch einen Paradigmenwechsel im Descartes'schen Denken. Vielmehr seien die *Meditationes Deascartes'* eine philosophische Weiterführung eben dieser Denktradition (vgl. Hartmann 2011: 43). Das Subjekt werde, im Verhältnis zum Gottesverständnis, implizit als Bezogenheit auf die Welt in ihrer gleichzeitigen Transzendenz formuliert.

Im Zusammenhang des Menschen als Subjekt unterscheidet der Theologe Wilfried Engemann diesen Begriff anhand von 4 Dimensionen: dem (Selbst-) Bewusstsein, den Erkenntnismöglichkeiten, der Freiheit und der sozialen Kontextualität. Den Menschen als Subjekt zu verstehen, sei somit erstens durch eine Selbstwahrnehmung des Menschen in seinem individuellen (*Selbst-) Bewusstsein* dadurch möglich, dass der Mensch sich anhand von verschiedenen Bewusstseinsqualitäten, wie z.B. zu urteilen und zu wollen, sich diesen Zustand selbst zuerkennt. Zum zweiten sei Subjektivität grundlegend für die menschliche *Erkenntnis*. Engemann führt in diesem Zusammenhang die Perspektive Kants an, die das selbstdenkende Subjekt als Ort und Medium der Erkenntnis ansah. Das Subjekt kann im Kant'schen Sinne kein Gegenstand sein, sondern steht als transzendentes Subjekt in Relation zur eigenen Anschauung. Drittens sei nach Engemann der Bezugspunkt der *Freiheit* angeführt. Wenngleich das radikale Postulat der Selbstbestimmung des Menschen von Fichte als Ausdruck der Subjektivität vielfach relativiert wurde, so sei in der heutigen praktischen Philosophie Freiheit ein grundlegendes Attribut und Wesen der Subjektivität. Als vierte Dimension bringt Engemann den philosophischen Diskurs zur *sozialen Kontextualität* des Subjektes der 70er und 80er des 20.Jh. an. Hierin wird das

Subjekt „als etwas äußeren Einflüssen (Ideologien, gesellschaftlichen Strukturen) bis zum Zerfall Unterworfenen [...] in den Blick“ (Engemann 2004: 1820) genommen. Das Subjekt wird dabei nicht als selbstbestimmte/r Akteur*in verstanden, sondern vielmehr als ein durch externe Faktoren Konstituiertes. Es sei außerdem durch äußere Ansprüche, Erwartungen und Mechanismen strukturiert. Gleichwohl darin auch das Potenzial bestehe, das Subjekt, im Sinne Alain Touraines und Peter V. Zimas als das widerständige Gegenüber dieser Strukturen und Einflussfaktoren, zu bestimmen (vgl. Engemann 2004: 1819f).

Wenngleich der Begriff des Subjektes in der Theologie ebenso wie in der Philosophie erst in der Neuzeit und im Besonderen im Deutschen Idealismus genutzt wurde, findet sich die Idee theologiegeschichtlich schon bei Augustin, Thomas von Aquin, in der Mystik und bei Martin Luther. Nebst der Angriffe der Religionskritik fand der Begriff des Subjektes in der Theologie jedoch keine besondere Resonanz. Ideell betrachtet ist nach Ansicht Georg Hartmanns Subjektivität als Grundelement der Theologie zu verstehen, da durch die relationale Gottesbeziehung der Mensch als Subjekt von der weltlichen Umwelt losgelöst wird. Systematisch betrachtet, lässt sich der Mensch als Subjekt in vier Dimensionen verstehen. Das Subjekt zeichnet sich erstens durch Selbstbewusstsein aus und ist zweitens als transzendentes Subjekt in der Lage von ihm unterschiedene Erkenntnisgegenstände zu erlangen. Drittens ist Freiheit grundlegendes Element des Subjektes, gleichwohl es viertens immer auch in sozialer Bedingtheit steht.

1.1.3 Subjektverständnisse in der (Sozial-)Pädagogik

Der Pädagoge Mark Schrödter sieht den Begriff des Subjektes innerhalb der Diskurse um sozialpädagogische Theoriebildung und Praxen eng verknüpft mit dem Begriff der Autonomie. In sozialpädagogischen Handlungssituationen wird vielfach auf ein autonom denkendes, fühlendes und handelndes Subjekt rekurriert, welches in seiner eigenen Subjektwerdung unterstützt, oder im Sinne emanzipatorischer Pädagogik, durch die professionellen Akteur*innen dazu befähigt werden soll. Das autonome Subjekt bildet hierbei die Basis und das Ziel jedweder Theorie- und Handlungsentwürfe.

„Die Begriffe Subjekt und Autonomie bezeichnen Voraussetzung und Ziel von (Sozial-) Pädagogik und Sozialer Arbeit. Sie fungieren als Ausgangspunkt der Theoriebildung und Zielgrößen pädagogischen Handelns insofern Erziehung, Bildung und Lebensbewältigung in der Sozialen Arbeit aus der Möglichkeit bzw. Notwendigkeit der Subjektwerdung und Autonomisierung begründet werden“ (Schrödter 2011: 1586).

Versteht man das Subjekt als autonomes, reflexives und intentionales Individuum, welches auf Basis von eigenen Wünschen und Werten das eigene Handeln plant und durchführt, so ist dieses Subjekt auch für die Konsequenzen der Handlung verantwortlich. Zwar könne diese Autonomie des Subjektes als Authentizität und Wesenheit des Menschen angesehen werden, zu dem Sozialpädagogik beitragen sollte, jedoch sei darin auch die größte Gefahr des Subjektbegriffs bestimmt. Bedenke man nur die gegenwärtigen Entwicklungen in der Sozialpolitik, entstehe aus einem Idealbild des autonomen Subjektes die Selbstverantwortung und -verschuldung der jeweiligen prekären Lebenslage. Unter dem Primat der neoliberalen Eigenverantwortlichkeit können daraufhin Sozialleistungen reduziert werden, da jedes autonome Subjekt zur selbsttätigen Handlung emanzipiert werden kann, wenngleich die Ressourcen dazu fehlen (vgl. Schrödter 2011: 1586). Die Kritik am Subjekt liegt theoriegeschichtlich jedoch früher. So formulierte Karl Marx die Bestimmtheit durch die sozialen Einflüsse oder Ferdinand de Saussure die Abhängigkeit des menschlichen Sprechens durch die sozial vorbestimmte Sprache. Foucault vertrat die These vom *Tod des Subjektes*, da dieses immer in sozialen Strukturen eingebettet sei, denn selbst die Emanzipation von diesen, zwänge den Menschen in die dadurch neu entstandenen (vgl. ebd.: 1587). Zudem habe die Fokussierung auf das autonome Subjekt, so Schrödter, geschichtlich betrachtet vielfach zu einer kategorialen Abgrenzung zu Personengruppen, die diesem Idealbild nicht entsprächen, geführt. Die Ausgrenzungen von Minderheiten, wie von Frauen, Schwarzen etc., wurden aus dieser Subjektconstitution der Autonomie legitimiert (vgl. ebd.: 1587).

In Anlehnung an den Soziologen Ullrich Oevermann und den Philosophen Manfred Frank stellt Schrödter drei Analyseebenen vor, um die verschiedenen Facetten des Subjektbegriffs und die Kritik daran abstrahieren zu können: das *epistemische*, das *idealtypische* und das *empirische* Subjekt. Im Frank'schen Sinne ist das Verhältnis dieser Ebenen als das *Subjekt im Allgemeinen*, die *Person im Besonderen* und das *Individuum im Einzelnen* zu verstehen (vgl. ebd.: 1587).

Das Subjekt im Allgemeinen auf der epistemischen Ebene zu analysieren bedeutet, Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeiten des Subjektes zu stellen. Es geht somit darum, zu fragen, was das Subjekt an sich ausmacht bzw. was das Subjekt zu einem Subjekt macht. Diese transzendentalen Fragestellungen sind somit unabhängig von der jeweiligen Kultur, Sozialisation oder sozialen und politischen Einflussfaktoren. Sie werden dann auf der Ebene des idealtypischen Subjektes, der Person im Besonderen, relevant. Auf dieser Ebene lässt sich analysieren, welche kulturspezifischen Ideale der Person zugewiesen werden können. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass in einer retrospektiven Konstruktion vielfach das Allgemeine und Besondere nicht trennscharf differenziert werden kann, da die Struktur des Allgemeinen in die Ausprägung des Besonderen hinwirkt. Das empirische Subjekt, welches die jeweilige Lebenswelt des Individuums im Einzelnen darstellt, bildet die dritte Analyseebene. Diese Partikularität, die z.B. eine spezifische Lebensgeschichte in einem sozialpädagogischen Setting sein kann, ist im Verhältnis zu den anderen beiden Ebenen von den Explikationen, die in diesen vorgenommen wurden, abhängig (vgl. ebd.: 1588).

Für die Pädagogin Johanna Hopfner hat die postmoderne Kritik am Subjekt unbeachtete Konsequenzen für die Pädagogik, die ihrer Ansicht nach, nicht im Sinne eben dieser liegen können. Dabei geht es ihr weniger darum, dass die Kritik am Subjekt aus der Philosophie und der Soziologie nicht systematische Analyse Kriterien bereitstellt, jedoch dürfe das Bild vom Subjekt darin nicht aufgehen, da es so zu einer totalen Verfügbarkeit jedes Menschen komme.

„Nicht die Auflösung des – denkenden, fühlenden, wollenden – Subjekts in ein äußerliches Nebeneinander funktionaler Subsysteme ist die Gefahr, der wir heute gegenüberstehen, sondern die *Sichtweise*, der zufolge Subjektivität *mehr* eben nicht sei. Wer den Menschen so denkt, wer z.B. annimmt, der Mensch sei „ein Konglomerat voneinander unabhängiger autopoetischer Systeme“ [...] oder ein Lebewesen, das nach dem Reiz-Reaktions-Schema funktioniert, ist allemal in der Gefahr, ihn so zu behandeln: als einen eigenen Gesetzen gehorchenden, vernünftigen Argumenten nicht zugänglichen ‚Mechanismus‘; oder gleich als Manipulationsobjekt“ (Hopfner 1999: 10).

Nach ihrer Ansicht gebe es einen integralen Unterschied zwischen der philosophischen und der pädagogischen Betrachtung des Subjektes. Wenn innerhalb der Philosophie die Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten an sich

oder in ihrer partikularen Einzigartigkeit im Zentrum der Betrachtung stehen, so verstehe sich die Pädagogik als verantwortlich für die Entwicklung des Subjektes. Wenn somit dieses in Frage gestellt wird, wäre entweder die Pädagogik auf Grundlage ihrer neu gewonnenen Analysen der Subsysteme des Subjektes eine technologische Ausführungswissenschaft oder sie würde sich selbst als ohnmächtig empfinden bzw. sich selbst verneinen (vgl. Hopfner 1999: 10).

Dabei geht es Hopfner nicht darum, der sozialen Eingebundenheit des Subjektes ein ahistorisches Bild eines omnipotenten und autonomen Subjektes entgegen zu stellen, sondern eben dieses in seiner sozialen Umwelt ernst zu nehmen, ohne es darin aufgehen zu lassen. Wenn Subjekte als umfassend erklärbar durch ihre strukturellen Relationen beschrieben werden können, liege darin die Gefahr, dass Veränderungen dieser Strukturen und Systeme nur aus den Systemen selbst entstehen können. Dieser Umstand bedeute gleichsam, dass die darin befindlichen Subjekte an diesen Veränderungen keinen Anteil haben können. Somit gestaltet sich das Subjekt nicht selbst, sondern es wird gestaltet. Nimmt man diesen Umstand an, ist es schwierig zu erklären, wie postmoderne Denker ihre Kritik am System herausstellen können, die sie selbst auf Basis vernünftiger Argumentation darlegen. Nach Ansicht von Hopfner bedeutet dies, dass die Postmoderne in der Aufstellung ihrer Kritik am Subjekt gleichsam auf Argumentationsprinzipien der Moderne baut. Das Subjekt kritisiere sich selbst und spreche sich die Eigenschaften ab, die es zur Formulierung seiner Kritik bedürfe (vgl. ebd.: 11f).

Für Hopfner erscheint es in dieser komplexen Situation als zielführend, den Blick in die geschichtliche Genese des Subjektbegriffs zu wenden, um daran fruchtbare Perspektiven für die heutige Zeit zu gewinnen.

„Denn an der ganzen Diskussion wird eines deutlich: Das Problem menschlicher Subjektivität ist offenbar für Befürworter *und* Kritiker *unhintergebar*. Beide bewegen sich um einen Punkt, den ich in Anlehnung an Schleiermacher als ‚Weltbezogenheit des Subjektes‘ und ‚Subjektbezogenheit der Welt‘ charakterisieren möchte“ (Hopfner 1999: 12).

Das Subjekt als Teil der es umgebenden Eingebundenheit jedoch, bestimmt ebenso diese Umgebung mit. Die Welt, die sozialen Bezüge, wie auch das Subjekt selbst können nur aus den Augen des Subjektes betrachtet werden, gleichwohl dieses selbst davon bedingt ist.

Innerhalb der (Sozial-)Pädagogik ist das Subjekt Ausgangspunkt der Theoriebildung und der praktischen Interaktion gleichwohl dieser Begriff vielfach unterbestimmt ist und darin die Gefahr bedingt ist, dass mit der zugesprochenen Freiheit auch eine Verantwortungsübertragung stattfindet, die das Subjekt auch in prekären Lebenssituationen auf seine Eigenverantwortlichkeit zurückwirft oder ein Begründungsmuster für Ausschluss als Konsequenz hat.

Systematisch betrachtet lassen sich nach Schrödter drei Analyseebenen des Subjektes unterscheiden: Das epistemische Subjekt als Subjekt im Allgemeinen, das idealtypische Subjekt als Person im Besonderen und das empirische Subjekt als Individuum im Einzelnen.

Nach Ansicht Johanna Hopfners bedarf es einer Neuformulierung des Subjektbegriffs in der Pädagogik. Das Bild des Subjektes, welches durch die Kritiker aus Philosophie und Soziologie des 20. Jh. gewonnen werden kann ermöglicht zwar neue Reflexionsräume, jedoch führt dieses entweder zur Technologisierung oder Ohnmacht der Pädagogik. Das Subjekt muss in seiner Wechselwirkung mit der Welt und den darin befindlichen anderen Subjekten bestimmt werden.

1.2 Zum Begriffsrahmen der Person

Zum Begriff der Person existiert im Verhältnis zum Begriff des Subjektes kein systemisch oder technologisch begründeter Negierungsprozess, gleichwohl zu diesem auch eine geschichtliche Veränderung aufzuzeigen ist, die sich jedoch eher in einer Akzentuierung und Ausformulierung darstellen lässt. Dazu sei hier in Kürze nebst einer Etymologie und der voneinander untrennbaren philosophie- und theologiegeschichtlichen Genese des Begriffs exemplarisch ein konzeptueller Entwurf des Philosophen Johannes Hinrichs sowie des Theologen Markus Mühling dargelegt. Innerhalb der (Sozial-)Pädagogik wird der Begriff der Person zwar genutzt, jedoch nicht dezidiert ausformuliert und eher durch den psychologisch bestimmten Begriff der Identität abgebildet (vgl. Stimmer 2000: 321ff). Der Sozialpädagoge Eric Mührel sieht für den Begriff der Person in der heutigen Gesellschaft und den sozialpädagogischen Praxen die Gefahr der

Maskerade, die den Menschen in seinen jeweiligen Rollen verwertbar machen kann. Diese Einschätzung wird abschließend angeführt.

Der Begriff der Person findet sich in der Antike in der *Grammatik* als Konjugation des Handlungsbezuges des Verbes, in der *Rhetorik* als Personifikation und Stimmgebung von Zuständen, Dingen oder Mechanismen und in der *Philosophie* als Substanz und Einheit von Handlungen und Eigenschaften. Die Übertragung der Verwendung in theatralen Kreisen zur Bezeichnung von sozialen Rollen innerhalb von Gesellschaft oder Rechtssystemen vollzog sich im römischen Recht. Hierin wurde als Person ein handelnder Mensch bezeichnet (Cancik 2003: 1120).

Die Etymologie des Personbegriffs bleibt dabei relativ unklar. Der deutsche Begriff entstammt von dem lateinischen *persona*, welches aus dem Komposita *personare* entstanden sein könnte, welches mit *durchklingen* oder *hindurchtönen* übersetzt werden kann. Gavius Bassus, Philologe des 1. Jh. v.Chr., vermutet, dass damit das Durchklingen der Stimme des Schauspielers durch die Maske im antiken Theater ein Sinnbild für diesen Begriff wurde. Die Genese des lateinischen Begriffs *persona* liegt jedoch im Dunkeln. So entstammt dieser entweder aus von dem Griechischen *πρόσωπον/prósōpon*, welches ins Deutsche übersetzt *Maske*, *Angesicht* oder *Vorderseite* heißt, oder von dem Phönizischen *persu*, welches ebenso Maske bedeutet (vgl. Cancik 2003: 1120; Heinrichs 1996: 220; Wildfeuer 1999: 42).

Die Etymologie des Personbegriffs ist unklar, wenngleich die Übersetzung als Rolle oder Maske sich aus der Geschichte erschließt.

1.2.1 Philosophie- und theologiegeschichtliche Genese

Innerhalb der stoischen Anthropologie wurde *Person* erstmals philosophisch formuliert. Nach Darstellung Ciceros sei Paniatios von Rhodos davon überzeugt, dass die Natur des Menschen in vier Masken zu unterteilen sei, die der Mensch aufgesetzt habe. Die *allgemeine Vernunft* bildet die erste Maske. Diese ist bei allen Menschen gleich und Cicero formuliert auf dieser Basis Personenrechte und -würde, die allen Menschen zukommen. Die zweite Maske bzw. *Persona* ist jedem

Menschen individuell verliehen und zeichnet die Einzigartigkeit der jeweiligen Person in ihrer Kombination aus *Körper, Seele und Veranlagung* aus. Die Dritte speist sich aus den jeweils unterschiedlichen *Lebensbedingungen und Schicksalen* und unterscheidet die Herkunft und Machtpotentialität des jeweiligen Menschen. In der vierten wird der *eigene Wille* der Person sichtbar, der den Lebensvollzug und die Handlungen darstellt (vgl. Cancik 2003: 1120f; Sturma 2011: 1729).

Innerhalb des frühen Christentums wurde der lateinische Begriff *persona* im Diskurs um die Trinität Gottes in den Mittelpunkt gestellt. Boethius formulierte in diesem Zusammenhang die Person als *rationalis naturae individua substantia*. Dieser prädikative Personbegriff weist die Person als eine unterscheidbare und unteilbare (*individua*) Entität in Zeit und Raum (*substantia*) aus, dessen Wesen die Vernunft (*rationales naturae*) ist (vgl. Mühling 2012: 236; Wildfeuer 1999: 43). Diese Definition des Personbegriffs wurde für die mittelalterliche Philosophie und Theologie wegbereitend und wurde durch Thomas von Aquin als *incommunicabilis subsistentia naturae rationalis* und durch Richard von St. Viktor als *intellectualis naturae incommunicabilis existentia* um die Attribute der Unbenennbarkeit und Relationalität erweitert (vgl. Mühling 2012: 243; Wildfeuer 1999: 43).

„Für den m[ittelalterlichen] P[erson]-Begriff ergibt sich damit ein anspruchsvolles Tableau v[on] Merkmalen: Vernunftnatur, Individualität, Inkommensurabilität u[nd] Nichtmitteilbarkeit (bzw. Unhintergebarkeit od[er] Nicht-Reduzierbarkeit), Substantialität, Würde u[nd] Relationalität“ (Wildfeuer 1999: 43).

Innerhalb der Neuzeit wird in der Bestimmung des Personbegriffs der Faktor der Subjektivität federführend. Dadurch wird jedoch gleichsam die Einheit der Identität zwischen Körper und Geist in Frage gestellt. Für Gottfried Wilhelm Leibniz sind diese Einheit und somit auch die Zurechenbarkeit von partikularen Handlungen des Subjektes durch die reflexive Erinnerung auflösbar. Thomas Hobbes sieht in dem Personbegriff die Möglichkeit einem Individuum verschiedene Rollen bzw. Personen zuzuordnen und somit den Menschen in allen seinen sozialen Bezügen und vielfältigen Handlungen zusammenzuführen. Mit John Locke und seinem phänomenologischen Verständnis der Person, tritt eine Wendung des Personbegriffs ein, welche die Person als diachrone Selbstreferenz wahrnimmt. Eine Person kann sich, so Locke, reflexiv in ihrer Vergangenheit und Zukunft

wahrnehmen und sich als sich selbst anerkennen (vgl. Mühling 2012: 238; Sturma 2011: 1729f; Wildfeuer 1999: 44).

Durch Immanuel Kant wurde der diachrone Personbegriff Lockes um einen weiteren Faktor präzisiert. Nach Kant kann einer Person eine Handlung nur dadurch zugerechnet werden, wenn diese in Freiheit getan wird. Die Freiheit der Person ist unhintergebar, wodurch ihr Würde zukommt und die Person ihren vernünftigen *Zweck an sich selbst* hat (vgl. Sturma 2011: 1730; Wildfeuer 1999: 44).

Für Johann Gottlieb Fichte und Georg Wilhelm Friedrich Hegel geht mit dem Selbstbezug der Person auch immer die Betrachtung der Anerkennung anderer Personen einher. Die Person kann nicht außerhalb ihrer interpersonalen Bedingtheit verstanden werden. Vielmehr sei die Relationalität des Menschen etwas, welches apriori dem Selbstbewusstsein des Menschen zugrunde liege (vgl. Hinrichs 1996: 221; Wildfeuer 1999: 45).

Die Wurzeln des philosophie- und theologiegeschichtlichen Personbegriffs liegen, neben der stoischen Anthropologie, in der substanzhaften Prädikation der Vernunft Boethius'. Im Mittelalter wurde dieser durch Thomas von Aquin und Richard von St. Viktor um Unvermittelbarkeit und Relationalität erweitert. Subjektivität wird der Person erst in der Neuzeit zugeschrieben. Durch Kant kommt der Person als Askription Freiheit und Selbstzweck zu.

1.2.2 Person als relationales Gefüge in der Philosophie

Der Philosoph Johannes Hinrichs sieht die begriffliche Fassung der Person eng verknüpft mit den Konzeptionen der Anthropologie innerhalb der Geschichte. Dabei sei der Personbegriff in der Theoriegeschichte zwar vielfach aus einer christlichen Perspektive her bestimmt worden, jedoch bedürfe der Begriff der Person nicht zwangsläufig der Übertragung und Bestimmung über das innertrinitarische sowie Gott-Mensch-Verhältnis. Eine solche Bestimmung sei nach seiner Ansicht eine theologiegeschichtliche Legende, die nur darin Realität besitze, insofern der Mensch sich selbst im Verhältnis und in der Beziehung zu

Gott verstehe. Relationalität als Kennzeichen der Person ist ebenso innermenschlich argumentierbar.

„Was die substanz- oder ding- oder seins-ontologische Definition des Boethius durch ein spezifisch neuzeitliches, genauer nach-kantisches und nach-transzendentalphilosophisches Personverständnis zu ersetzen vermag, ist die Charakteristik, daß Person ein relationales Gefüge darstellt: Person ist Selbstbezug-im-Fremdbezug“ (Hinrichs 1996: 221).

Aufgrund dieses relationsontologischen Verständnisses lasse sich die Person in viererlei Relation bestimmen: dem Selbstbezug, dem naturalen Bezug, dem interpersonalen Bezug und dem Bezug zum Logos.

Unter dem *Selbstbezug* versteht Hinrichs die Selbstreflexivität der Person. „Personsein werde durch Selbstbezug, also Selbstbewusstsein und Entscheidungsfreiheit konstituiert“ (Hinrichs 1996: 221). Diese *Rückkehr in sich selbst* sei schon in unsystematischer und materieller Spielart von Thomas von Aquin entwickelt worden. Zwar könne man diese Selbstschau des Selbstbewusstseins als Zirkelschluss wahrnehmen, wie es Kritiker der Reflexionstheorie in Bezug auf Husserl taten, der in seiner zeitorientierten Bewusstseinsphänomenologie den Selbstbezug als konsekutiv und nicht konstitutiv bestimmt. Jedoch sei genau diese Vorgehensweise nach Hinrichs Sichtweise der eigentliche Zirkelschluss. Selbstreflexivität müsse als Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseins angesehen werden, da es sonst keine Andersartigkeit in der Erkenntnis und somit keine Erkenntnis an sich geben könne. Der Selbstbezug ist somit gleichzeitig auch ein Fremdbezug (vgl. Hinrichs 1996: 221f).

Der *naturale Bezug* besagt, dass die Person immer auch in Relation zur gesamten menschlichen Psyche und Physis steht. „Das animal rationale ist voll animalisch und sollte seine animalische Natur nicht hinter sich lassen wollen, sondern integrieren“ (Hinrichs 1996: 222). Die Person solle nicht versuchen ihre eigene Körperlichkeit überwinden zu wollen oder Abstand von ihren Trieben sowie Lebens- und Erkenntnisgrenzen zu nehmen. Vielmehr bilden sie den Ausgangspunkt jedweder Erfahrung (vgl. Hinrichs 1996: 222).

Nach Hinrichs steht die Person, wie zuvor schon angeführt, immer auch in Relation zu anderen Personen. Diese Beziehung bezeichnet er als *interpersonalen*

Bezug. In Anlehnung an Fichte und Hegel besteht ein Unterschied zwischen dem Bezug zu Dingen als Gegenstands-Dialektik und zu Personen als Dialogik. Dialogik sei ein vierfaches Reflexionsverhältnis, welches wechselseitig die jeweiligen Bezüge (in sich und mit sich) der Personen miteinander reflektiert (vgl. ebd.: 222f).

Der *Bezug zum Logos* ist in der Relation der Person zu Gott oder einem übergeordneten Sinn zu verstehen. Nach Hinrichs sei dies gerade in interpersonalen Gemeinschaften verwirklicht. „Er [der Bezug zum Logos] ist eine *transpersonale*, keine bloß personale Realität“ (Hinrichs 1996: 223). Es sei das transpersonale *Zwischen* den Personen, welches als Sinn bezeichnet werden könne und weniger die kulturellen Vorstellungen der einzelnen Person über dieses *Zwischen*. In kirchlicher Tradition und Konzeption sei der „Geist“ ein solches *Zwischen*, das „sowohl [als] innergöttliches ‚Zwischen‘ wie als göttlicher Geist der Gemeinde verstanden wird“ (ebd.: 223). Nach Fichte sei eine so angenommene Gottheit jedoch nicht durch den Menschen personal verfügbar, sondern nur als a- oder überpersonales Prinzip verehrbar. Somit ergibt sich nach Hinrichs die Frage, ob es überhaupt eine personale Relation zu den göttlichen Relaten, im Sinne des *Ewigen Dus* Bubers, geben kann oder ob die Person in der Verehrung der innergöttlichen Relation stehenbleiben muss. Das Wesen Gottes sei im Verständnis der christlichen Trinität jedoch als überpersonal zu denken, gleichwohl es sich heilsökonomisch als personal offenbart. Dies sei nach Ansicht Hinrichs jedoch weniger biblisch begründet, als vielmehr ein philosophisches Konzept, welches strukturell im menschlichen Personsein verankert sei (vgl. Hinrichs 1996: 223f).

Nach Ansicht Johannes Hinrichs ist der Personbegriff bestimmt durch die jeweilig zugrunde gelegte Anthropologie. Systematisch lasse sich die Person als relationales Gefüge jedoch in vier Bezügen darstellen: dem Selbstbezug als selbstreflexives Selbstbewusstsein, dem naturalen Bezug als leibliche Bedingung des Selbst, dem interpersonalen Bezug als interpersonale Dialogik und dem Bezug zum Logos als dem transpersonalen *Zwischen* bzw. Geist.

1.2.3 Personalität als Beziehung in der Theologie

Für den Theologen Markus Mühling ist klar, dass der Personbegriff kein neuzeitlicher ist und gleichsam zuerst von Gott ausgesagt werden kann und dem Menschen nur in Ableitung zukommt. Systematisch betrachtet gibt es nach Mühling fünf Typen von Personbegriffen: *Personalität als Eigenschaft*, *Personalität in Subjektivität*, *Personalität in der Geschichte*, *Personalität als Askription* und *Personalität als Beziehung*. Diese werden in ihrer systematischen Fassung und Konsequenzen aus einer christlichen Perspektive skizziert, um daran anschließend das Konzept des relationalen Personbegriffs darlegen zu können.

Präskriptive Personbegriffe, wie z.B. der von Boethius formulierte, bestimmen Personalität anhand von zugeordneten Eigenschaften. Personen und Nichtpersonen werden somit aufgrund ihrer Eigenschaftsattributoren geschieden. Dieses ist dabei nicht auf Grundlage der Auswahl der Prädikationen problematisch, sondern in der Hinsicht, dass dies z.B. im Sinne von Peter Singer zu einem Ausschluss von Menschen aus dem Personbegriff führen kann, die diese Prädikate nicht erfüllen. Kinder und von Behinderung betroffene Menschen wären im Sinne eines Vernunftprädikates z.B. keine Personen (vgl. Mühling 2012: 236ff).

Personalität in Subjektivität, wie es bei Locke zu finden ist, kann als eine Modifikation des präskriptiven Personbegriffs verstanden werden. Subjektivität ist hierbei die Prädikation, die konstitutiv für das Personsein ist. Zwar sei es aus Mühlings Sicht positiv, dass hierdurch „ein wichtiger Bestandteil der Phänomenalität von Personalität eingefangen“ (Mühling 2012: 239) werde, jedoch sei die Anerkennung des Anderen als Person durch die das Andere objektivierende Subjektivität der erkennenden Person gefährdet. Das Subjekt nimmt seine Umwelt und die ihm begegnenden anderen Personen nur in der eigenen Relationalität zu sich wahr, wodurch weder die Relation des anderen Relates zum erkennenden Subjekt noch die verbindende Sozialität umfassend beschrieben sind (vgl. Mühling 2012: 238f).

Personalität in Geschichte sei ein ebenso elementarer Aspekt des Phänomens. Auch dieses Prädikat findet sich in der Locke'schen Begriffsbestimmung. Subjekte befinden sich demnach in einer raum-zeitlichen Beziehung und sind

darin verortbar. Zwar ist dadurch wiederum ein Bestandteil der phänomenologischen Wirklichkeitserfahrung für den Personbegriff gewonnen, jedoch stellen sich gleichsam auch weitere Fragen. Wenn die Person einem geschichtlichen Wandel unterliegt, ist sie dann noch in ihrer temporären Unabgeschlossenheit als Einheit zu verstehen? Selbstreflexiv oder intersubjektiv sei dieses aus der Sicht Mühlings nicht zu lösen, sondern bedürfe vielmehr einer externen Instanz (vgl. Mühling 2012: 240f).

Ein askriptiver Personbegriff ist dadurch ausgezeichnet, dass die Personalität einem Sein zugesprochen wird. Dieses wird z.B. im Denken Kants deutlich, der in seiner praktischen Vernunft durch den kategorischen Imperativ dem Menschen interpersonal einen Zweck in sich selbst zuspricht, der Personen daran hindern soll, andere als Mittel zu gebrauchen. Dem Menschen wird somit Würde zugesprochen. Dies sei nach Ansicht Mühlings dadurch positiv, dass der Relation zwischen den Personen ein elementarer Wert zukommt, wenn auch die Person ebenso von dieser Beziehung abhängig ist, welches als negativ eingeschätzt werden müsste (vgl. Mühling 2012: 242f).

Personalität könne nach Mühling aber auch als Beziehung verstanden werden, welches er für die treffendste Begriffsbestimmung in einem christlichen Wirklichkeitsverständnis hält. Hierbei nimmt er den Personbegriff Richard von St. Viktors auf, in dem „Person als incommunicabilis ex-sistentia (unmittelbares Voneinander-und-Füreinandersein) gelt[e]“ (Mühling 2012: 243). Dieser Personbegriff basiert dabei nicht, wie andere, auf dem antiken *personae*, sondern geht vielmehr auf den Begriff der *Hypostase* zurück, der durch die Kappadozier in der Bestimmung der Trinität entwickelt wurde. Hierin findet sich das Wesen relationaler Beziehung, die durch das Sein Gottes konstituiert ist (vgl. Mühling 2012: 244f). Dieses Wesen wurde nach christlicher Überlieferung in dreierlei wechselseitiger Gestalt und Selbstidentifikation als Liebe in der Welt offenbart. Das Wesen Gottes ist somit Liebe, da es sich in den Personen des Vaters als Schöpfer und in seiner Geschichte mit dem Volke Israel, des Sohnes in Leben, Wirken, Tod und Auferstehung Jesu als partikulare Person in der Welt und des Geistes als Gemeinschaft der Glaubenden in drei Metaerzählungen in der Welt wechselseitig offenbart und identifiziert hat. Die drei Personen sind dabei trotz ihrer Unterschiedlichkeit nicht unabhängig voneinander, sondern konstituieren

sich wechselseitig als Relate in ewiger Relation der Liebe, gleichwohl sie in der weltlichen Raumzeit nacheinander offenbar wurden. „Den Relaten kommt [somit] Alterität und Differenz, wechselseitige Bezogenheit und reflexive Selbsterschlossenheit zu. Ferner erweist sich die Gemeinschaft dieser Relate als Liebesbeziehung“ (Mühling 2012: 247). Gleichwohl die Relate als durch die Relation konstituiert angenommen werden müssen, sind diese durch das Wesen der Relation als Liebe ebenso als besondere und selbsterschlossene Personen zu verstehen, da dieses der Art der Relation entspricht. Wäre z.B. der Sohn Manipulationsobjekt des Vaters, so wäre die konstituierende Relation nicht Liebe. Diese Begriffsdefinition sei auch im Konzept Richard von St. Viktors aufgezeigt. „Im Begriff der ex-sistenz verbinden sich der Relataspekt und der Beziehungsaspekt in einem grundlegenden Begriff. Die Besonderheit oder Identität der Person entsteht in ihrer Bezogenheit“ (ebd.: 250).

Dieser Personbegriff, als Relat in der Relation der Liebe, lasse sich gleichsam auf den Menschen als Geschöpf Gottes in Liebe beziehen, da jedwede Handlung des Relat Gottes aus seinem Wesen der Liebe bestimmt sei. Der Mensch wurde, wie aus der Selbstoffenbarung Gottes ersichtlich, als Ebenbild eben diesem in eine Welt hineingeschaffen, wodurch dem Menschen eine doppelte Relation zukommt.

„Als aus Liebe, in Liebe und zur Liebe geschaffenes Sein der *imago dei* (Bild Gottes) ist auch die geschaffene Person ein selbsterschlossenes, besonderes Voneinander-Füreinander-Sein, aber im Prozedieren oder Werden. Als solches existiert die geschaffene Person in einem doppelten, in sich noch mehrfach strukturierten Beziehungsgefüge“ (ebd.: 252).

In seiner Welt-, inter- und intrapersonalen Relationen des Menschen, dessen Bedingung der Möglichkeit die Relation des dreieinigen Gottes ist sowie aus den christlichen Überlieferungen der Selbstoffenbarung und -identifikation Gottes in und an der Welt ergibt sich gleichsam jedoch die Unvollendung bzw. das Werden des Personseins des Menschen. Als gefallener und durch Tod und Auferstehung erretteter Mensch ist dieser im Luther'schen Sinne *simul iustus et peccator*. Somit kann der Mensch sich selbst nicht vollends erschließen, sondern im Vertrauen auf die *promissio* seine Vollendung im Eschaton in der Gnade Gottes erhoffen (vgl. Mühling 2012: 252ff). Das geschaffene Personsein, welches dem Menschen als Geschöpf des Relates der Liebe zukommt, wird durch Mühling in folgender Form formuliert: „[Die Person] ist ein durch das eschatische Gericht konstituiertes, im

gegenwärtigen Vertrauen oder Misstrauen auf die promissio selbsterschlossenes, partikuläres Voneinander-und-Füreinander-Sein“ (Mühling 2012: 257).

Innerhalb des systematischen Entwurfs Mühlings wird deutlich, dass weder präskriptive noch askriptive Personbegriffe in einem christlichen Wirklichkeitshorizont bestehen können. Für Mühling ist der Personbegriff in Anlehnung an Richard von St. Victor als relationaler zu verstehen. Dabei ist der Mensch als Person im Werden zu verstehen, der als durch den Sündenfall gefallener Mensch und durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi als erretteter Mensch erst im Eschaton in der Aufnahme in das interne göttliche Beziehungsgefüge zur vollendeten Person werde. Das Personsein wäre nur in der innertrinitarischen Relation vollendet und kommt dem Menschen nur in Ableitung zu. Person im Sinne des Menschen kann daher nur „als ein durch das eschatische Gericht konstituiertes, im gegenwärtigen Vertrauen oder Misstrauen auf die promissio selbsterschlossenes, partikuläres Voneinander-und-Füreinander-Sein“ (Mühling 2012: 257) verstanden werden.

1.2.4 Person als Maske in der (Sozial-)Pädagogik

Der Sozialpädagoge Eric Mührel sieht im 20. Jh. eine Renaissance der Masken des Menschen in unserer Gesellschaft gekommen. Er bezieht sich in diesem Kontext auf den Begriff der Persona bei Cicero. Die Marktorientierung wirke in die gesamte Gesellschaft hinein und fordere das Einbringen der gesamten Person in Beruf, Gesellschaft und Familie. So sollen Berufe sinnstiftend, die ehrenamtliche Arbeit eine Identifikation mit der Gemeinschaft sowie Partnerschaften bestmöglich und erfüllend sein (vgl. Mührel 2010: 110f). Dabei gehe es weniger um das Sosein der Person, als vielmehr um eine Form von Selbstdarstellung. Der Mensch steht auf einem Markt der Möglichkeiten und unter dem Druck sich möglichst gut darzustellen und in der Verwertbarkeit das eigene Glück zu finden.

„Um dem gesellschaftlich vorformulierten Imperativ der produktiven Erweiterung des Selbst gerecht zu werden, wird das volle Engagement der ganzen Person zur Maskerade in einer Tragikomödie bis hin zum Gegenstand des Spots in TV-Shows oder in virtuellen Partnerbörsen“ (ebd.: 111).

Innerhalb dieses Systems gehe es weniger um ein Sein als um den Schein der Selbstdarstellung, wodurch das Überleben hierin in ein Maskenspiel münde. Dieses werde u.a. darin deutlich, dass innerhalb von Bildungsprozessen eine Outputorientierung stattfindet, die z.B. Student*innen anhand ihrer Credit-Points oder den Ruf der Professor*innen anhand der Quantität ihrer Publikationen und eingeworbenen Drittmitteln bewerte (vgl. ebd.: 111f). Im gleichen Zuge werden die Menschen dazu angehalten, ihre Selbstdarstellung zu optimieren. Sei es durch Public Relations in den neuen Medien oder durch *Body- und Neuroenhancements* vor einem imperativen gesellschaftlichen Schönheitsideal (vgl. ebd.: 112).

Diese gesellschaftliche Realität bildet dementsprechend auch eine Gefahr und Konsequenz für die Soziale Arbeit und Pädagogik. (Sozial-)Pädagogik kann verstanden werden als das Begleiten und Ermöglichen vom „Werden und Reifen des Menschen“ (ebd.: 112) *zur* und *in* Mündigkeit innerhalb der ihn umgebenden Gemeinschaft. Dieses Bild des Menschen basiere auf der Idee eines selbstbewussten und -tätigen Wesens, welches sich in der Auseinandersetzung mit einem Äußeren entwickle und somit dem Wesen nach frei sei (vgl. ebd.: 113).

Ein solches Verständnis des Menschen, der autonom ist in seinen Denken, Fühlen und Handeln, eröffnet innerhalb der gesellschaftlichen und ökonomischen Märkte eine Eigenverantwortlichkeit der Verortung in diese. Der Mensch verhandelt sich selbstbestimmt auf diesen Märkten und ist somit auch für Gewinn und Verlust selbst verantwortlich. Um den Anforderungen gerecht zu werden, benötigt er die richtigen Masken, um die funktionalen Rollen auszufüllen und überhaupt Zugang zu diesen zu erhalten (vgl. ebd.: 113):

„Eine Akzeptanz dieses grundlegenden Wandels der Gesellschaft hätte zur Folge, dass Sozialpädagogik als Anleitung zum Maskenspiel auf dem Wohlfahrtsmarkt sowie anderen Märkten fungiert. Die Sozialpädagogin oder Sozialarbeiterin wäre dann eine Maskenbildnerin und Maskeradenberaterin! Eine wahrhaft personenbezogene Dienstleistung“ (ebd.: 113).

Die Frage, die sich dabei stellt, ist, inwiefern zum einen die Soziale Arbeit und Pädagogik diesen Wandel anerkennen muss, aber auch ob sie zum anderen im gleichen Sinne in diesem und an diesem (mit)wirken möchte. Der Begriff der Person könnte aus dieser Perspektive betrachtet zwar als Analyseinstrument dienen, gleichsam dem Menschen und seinem Werden aber auch nicht gerecht werden.

Der Begriff der Person als Maske bildet nach Mührel in postmodernen und marktorientierten Gesellschaften die Gefahr, den Menschen nur in seinem funktionalen Zusammenhang wahrzunehmen. Es gehe innerhalb dieses Systems mehr um maskenhafte Selbstdarstellung, als um ein Sein, um im System erfolgreich zu sein. Nimmt Soziale Arbeit und Pädagogik als personenbezogene Dienstleistung dieses nicht kritisch wahr, besteht die Gefahr als Maskenbildner*innen oder Maskenberater*innen das Einleben des Klientels in dieses System zu unterstützen.

1.3 Sozialität und Partikularität

Die Begriffe Sozialität und Partikularität, wenngleich vielfach genutzt, scheinen einer Begriffsbestimmung nicht zu bedürfen, da diese in den einschlägigen Lexika der Philosophie, Theologie, Pädagogik, Soziologie u.a. fast ausschließlich in Prädikation anderer Begriffe für den Sozialitätsbegriff und in impliziter Nennung für beide Begriffe aufgeführt werden.

Der Begriff der Partikularität ist eine eingedeutschte und substantivierte Form des lateinischen Begriffs *particula*, welches als „Teilchen“ oder „Einzelnes“ übersetzt werden kann (vgl. Menge 1988: 377). Da wie zuvor angemerkt für diesen Begriff nur implizite Nennungen und Bezüge aufgefunden wurden, mag dies als ein erster Zugang dienen, der in der weiteren theoretischen Bearbeitung selbstständig erweitert wird. Dabei wird Partikularität zugespitzt als Einzelnes in relationalen Gefügen verstanden.

Der Begriff des Sozialen, welcher als Grundbegriff der Zustandsbeschreibung der Sozialität verstanden werden kann, wird somit in nur zwei verfügbaren Quellen, Wörterbüchern der Soziologie, bestimmt. Etymologisch betrachtet entstammt der Begriff des Sozialen dem lateinischen *socialis*, welches übersetzt „die Gesellschaft betreffend“ bedeutet (vgl. Hillmann 2007: 808; Knospe 1969: 948). Nach Knospe sei der Begriff auf zweierlei Arten ins Deutsche übertragen worden: zum einen als lateinischer Terminus der Naturrechtslehre und zum anderen durch die französische Philosophie des 17. Jh., womit gleichsam auch politische Ideologien verknüpft wurden (vgl. Knospe 1969: 948).

Für Hillmann ist mit dem Begriff des Sozialen als einem soziologischen „eine wertneutrale Bezeichnung für prozesshafte zwischenmenschl. Beziehungen (Interaktion), für wechselseitig orientiertes Handeln von Menschen (M. Weber) und für Gebilde, die aus relativ dauerhaften zwischenmenschl. Beziehung hervorgehen“ (Hillmann 2007: 808f) umfasst.

Knospe versteht den Begriff des Sozialen als einen *abgenutzten* und *verwässerten*, der in viererlei Gestalt zu fassen sei. Erstens beziehe er sich auf eine *Gesellschaftsbezogenheit* des Menschen und die Angewiesenheit des Menschen auf diese. Zum Zweiten umfasse er die *zwischenmenschliche Beziehungen in Gesellschaft*, wengleich diese auch auf Tiere zu übertagen sei. Das Soziale könne drittens aber auch als *Wertvorstellung* verstanden werden, die Menschen, die für die Gemeinschaft nützlich sind, als Eigenschaften ausweisen. Zum Vierten werde in dem Begriff des Sozialen das *Gemeinwohl* umgriffen, welches sich auf die Organisationsprinzipien der Gesellschaft in Wirtschaft und Staat beziehe (vgl. Knospe 1969: 948f).

Die Theologin Rebekka A. Klein hat sich dem Thema Sozialität in einem interdisziplinären Forschungsvorhaben im Rahmen ihrer Dissertation gewidmet. In ihrem Werk „Sozialität als *Conditio Humana* – Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie“ stellt sie heraus, dass Sozialität als ein Phänomen zu verstehen ist, welches sich dem direkten empirischen wie theoretischen Zugriff entzieht und vielmehr im Miteinander der Menschen aufzufinden sei (vgl. Klein 2010: 14).

Grundlegend für ihre Argumentation ist hierbei die Behauptung, „dass der Mensch ein von Natur aus geselliges Lebewesen sei und erst in der Gemeinschaft mit anderen Menschen ein humanes Selbstverständnis ausprägen“ (ebd.: 16). Diese anthropologische Behauptung sei nach Ansicht Kleins in zweierlei Perspektiven verstehbar: aus einer *kulturalistischen Anthropologie* und einer *naturalistischen Anthropologie* heraus.

Aus Sicht der kulturalistischen Anthropologie sei die Interaktionsform und die zwischenmenschliche Sozialität ein Produkt der Kultur, welches die Menschen für sich selbst konstruiert und durch Sozialisation an künftige Generationen

weitergetragen hätten. In der Auseinandersetzung der Einzelnen hätten die Menschen eine Interaktionsform etabliert, die nicht natürlich als Attribut ihnen zugeschrieben werden könne, sondern die diskursiv entwickelt und ausgearbeitet worden sei (vgl. ebd.: 17).

Innerhalb der naturalistischen Anthropologie gehe man vielmehr davon aus, dass Sozialität ein natürlicher bzw. biologischer Teil des Menschen sei, der sich evolutionär herausgebildet habe. Lebewesen mit einer sozialen Form der Interaktion hatten besser Überlebenschancen und haben sich somit evolutionär durchgesetzt. Sozialität sei demnach eine biologische Disposition des Menschen, der ihn somit erfolgreich gemacht habe (vgl. ebd.: 17).

Klein weist innerhalb ihrer Arbeit weiter daraufhin, dass die Perspektive der naturalistischen Anthropologie in der postmodernen Forschung weitreichend vertreten ist. So sei z.B. eine Forschergruppe aus Zürich damit beschäftigt, das Sozialverhalten des Menschen auf Basis der dafür verantwortlichen biologischen Grundlagen zu untersuchen. Die Forschung reihe sich ein in eine weitreichende Strömung in den Human- und Sozialwissenschaften sowie in der Psychologie und der Soziologie. Die Frage nach der Anthropologie werde mehr und mehr durch Forschungen bestritten, die sich auf diese naturalistische Grundannahme stützten (vgl. ebd.: 17f).

Somit bleibt festzuhalten, dass zum einen etymologisch unter Partikularität *das Einzelne* und unter Sozialität *das die Gesellschaft oder Gemeinschaft betreffende* zu verstehen ist. Innerhalb der Soziologie lassen sich in Bezug auf das Soziale die Aspekte des *Gemeinschaftsbezugs*, der *zwischenmenschlichen Beziehung*, der *Wertvorstellungen* sowie des *Gemeinwohls* unterscheiden.

Rebekka Klein hat in ihrer Untersuchung zweierlei Perspektiven herausgestellt, die das Phänomen der Sozialität umgreifen: die *kulturalistische*, die von einer kulturell konstruierten Zwischenmenschlichkeit ausgeht, und die *naturalistische Anthropologie*, die Sozialität auf biologische Dispositionen zurückführt, wenn gleich die zweite federführend in der postmodernen Forschungslandschaft ist und das Verständnis innerhalb der Wissenschaft und Gesellschaft prägt.

2. Einführungen zu den Personen

Im Folgenden werden kurze Einführungen zu den Personen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und Paul Natorp vorgenommen deren Konzepte im Weiteren angeführt werden.

2.1 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) gilt als einer der bedeutendsten protestantischen Theologen des 19. Jh., welcher schon zu dieser Zeit vielfach rezipiert wurde und dessen bekannte Werke wie *Reden über die Religion* und *Der Christliche Glaube* siebzehn mal aufgelegt wurden. Durch seine Werke stellte er das Gefühl und den Glauben in das Zentrum des Wissenschaftsbetriebes innerhalb der Theologie, welches zum einen einen Paradigmenwechsel sowie zum anderen aber auch eine Profanisierung anstieß (vgl. Brachmann 2001: 12).

Als wichtiger Pädagoge wurde Schleiermacher erst im 20. Jh. anerkannt. Jens Brachmann sieht in ihm einen „Theoretiker der Praxis[, der] - neben Johann Friedrich Herbart - als derjenige [gelten könne], mit dem das eigentliche wissenschaftliche Denken in die Pädagogik Einzug gehalten hat“ (ebd.: 12).

Ebenso spät wurde Schleiermachers Werk in der Philosophie gewürdigt. Gleichwohl seine Platonübersetzung schon im 19. Jh. Anerkennung fand, wurden seine systematischen Schriften wie die *Reden* oder die *Monologe* erst Ende des 20. Jh. als eigenständige philosophische Position wahrgenommen (vgl. ebd.: 13).

Nach Ansicht Wilhelm Dilthey, der sich dem Werk und Leben Schleiermachers Ende des 19. Jh. annahm, sei dessen Werk ohne den Kontext seines Lebens nicht nachvollziehbar. Diese Einschätzung habe im Sinne Nowaks auch heute noch Gültigkeit (vgl. Nowak 2001: 7), weshalb im Folgenden einige Eckpfeiler des Lebens Schleiermachers hier in Kürze angeführt seien.

Schleiermacher wurde 1768 als Sohn eines Stabfeldwebels und der Tochter eines Hofpredigers in Breslau geboren. Durch seinen Großvater Daniel Schleiermacher, der zuerst als Hofprediger in Schaumburg in Ungnade entlassen wurde und danach sich als geachteter Prediger des pietistischen Konventikeltum in Ronsdorf

mit dem Leiter überwarf und geächtet wurde, lag ein Makel auf dem Namen Schleiermacher. Dieser Makel verhinderte den Aufstieg des Vaters Schleiermachers, der sich dann in den Dienst des preußischen Königs stellte. Von diesem Makel erfuhr Schleiermacher allerdings erst mit 19 Jahren (vgl. ebd.: 15ff).

Die Familie Schleiermacher lebte eher in ärmlichen Verhältnissen und seine ältere Schwester war durch die Überforderung der Mutter vielfach mit seiner Betreuung beschäftigt, welches dazu führte, dass Friedrich Schleiermacher nach einem Sturz aus den Armen seiner Schwester einen bleibenden Schaden der Kleinwüchsigkeit behielt. Gleichwohl waren seine geistigen Fähigkeiten überragend ausgebildet, welches ihn zu einem sehr guten und eher unterforderten Schüler machte (vgl. ebd.: 19f).

Nach einem familiären Besuch 1782 in Herrenhut begeisterten sich die Eltern wie auch Schleiermacher und seine Schwester, die dort eine Erweckung erlebte, für diese Gemeinschaft. Nach einer erstmaligen Ablehnung konnten dann 1783 Friedrich Schleiermacher und später auch seine Schwester in das Pädagogicum Niesky aufgenommen werden. Diese Zeit in Niesky war für Schleiermacher sehr glücklich und in ihm wuchs eine pietistische Frömmigkeit (vgl. ebd.: 22ff).

1785 wurde er ausgewählt in das Seminarium theologicum von Barby zu gehen. Die pietistischen Dogmenlehren empfand Schleiermacher jedoch als zirkulär und wenig erkenntnisreich, welches ihn in eine Glaubenskriese stürzte und er gemeinsam mit den Freunden Albertini und Samuel Okely, einem Engländer, die er schon aus Niesky kannte, aufbegehrte und im Geheimen einen philosophischen Lesezirkel gründete. Diese drei lasen und übersetzten dann die in Barby verbotene griechische Philosophie sowie auch Goethe und Kant. Sie wollten ihren Geist erweitern und nicht in der Jesusfrömmigkeit gefangen bleiben (vgl. ebd.: 26ff).

1786 bat Schleiermacher im Bekenntnis seiner Abkehr vom Pietismus seinen Vater ein Studium in Halle aufnehmen zu dürfen, welchem dieser nur unter ernsthaften Bedenken, finanziellen Nöten sowie der Bedingung, dass sich Schleiermacher in diesem in drei Semestern zum Hauslehrer ausbilden lasse, zustimmte (vgl. ebd.: 29ff). In der Universität Halle, wo er sich 1787 einschrieb, besuchte er jedoch nur wenige Veranstaltungen. Vielmehr beschäftigte er sich dort

im Selbststudium unter der Anleitung von dem ihm sehr zugetanen Philosophen Johann August Eberhard. Zu dieser Zeit war die Rezeption Kants ein bedeutendes Thema an der Universität in Halle und Eberhard, der in der Tradition Christian Wolffs sich mit antiker Philosophie beschäftigte, versuchte nun diese beiden Perspektiven zu vereinigen. Gleichwohl Schleiermacher nicht in allen Punkten mit Eberhard übereinstimmte, war er davon beeindruckt, beschäftigte sich mit einer Kritik Kants und stellte sich Fragen nach der Freiheit im transzendentalen Denken Kants sowie dessen Zusammenhang mit dem *Begehrungsvermögen*. Im Verhältnis von Vernunft und Begehrungsvermögen entwickelte Schleiermacher dann die Idee des sittlichen Gefühls als vermittelnde Instanz. Dadurch vereinigte er die Halle'sche Philosophie mit dem Denken Kants (vgl. ebd.: 31-39).

1788 und nach Ablauf der drei von seinem Vater finanzierten Semestern musste Schleiermacher ohne Abschluss und Berufsperspektive die Universität in Halle verlassen und zu seinem Onkel, der Prediger in Drossen war, ziehen. Hier war Schleiermacher trotz der umfangreichen Bibliothek des Onkels von der Außenwelt abgeschnitten und korrespondierte mit seinem Freund Carl Gustav von Brinckmann, den er aus Niesky kannte und für welchen er Abschriften seiner Gedichte anfertigte. In diesen vereinzelt formulierten Briefen formulierte Schleiermacher in Abgrenzung zu Brinckmann, dass Philosophie und Theologie als philosophische Theologie wohl denkbar wären, gleichwohl Schleiermacher noch immer mit der Theologie gebrochen hatte (vgl. ebd.: 43f).

In Angst um den Broterwerb seines Sohnes bat sein Vater ihn 1790 darum, doch das Examen in Theologie in Berlin abzulegen und nach Hause zurückzukehren. Auch wenn er die Theologie noch immer ablehnte, kam er der Bitte aus finanzieller Not nach, legte das Examen in Berlin ab und nahm auf Empfehlung seines Onkels eine Stelle als Hauslehrer beim Reichsgrafen zu Dohna an (vgl. ebd.: 46ff). Als Lehrer in der Familie des Grafen fühlte er sich sehr wohl und brillierte mit seinen ersten Schritten als Prediger, gleichwohl er weiter an seinen Schriften zur Philosophie arbeitete, welches zu einer Meinungsverschiedenheit mit dem Grafen und zu seinem Ausscheiden im gegenseitigen Wohlwollen aus der Familie 1793 führte (vgl. ebd.: 53-58).

Im gleichen Jahr nach kurzem Aufenthalt in Drossen und erfolgloser Suche nach einer Anstellung in Berlin wurde er von dem Reformpädagogen Friedrich Gedike auf dessen Gymnasium in Berlin als Lehrer berufen, wiewohl Schleiermacher dies nur aus finanziellen Nöten einging. In dieser Zeit begegnete ihm das Werk von Spinoza, welches ihn elementar beschäftigte. Er verglich und verhandelte Spinoza und Kant miteinander und entwickelte aus diesem sich gegenseitig befruchtenden Theorien erste Ideen zum Subjekt und der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, dem Unendlichen und Endlichen sowie der Theorie des Selbstbewusstseins und des Personseins (vgl. ebd.: 61-68).

1794 übernahm er eine Stelle als Hilfsprediger in Landsberg und wurde dort examiniert und ordiniert. In Landsberg galt er als begnadeter Prediger. Durch den Abdruck seiner Predigten erlangte er Ruhm über Landsberg hinaus (vgl. ebd.: 68f).

Diese hier kurz skizzierten Eckpfeiler des Lebens Schleiermachers rücken die Anfänge und Bedingtheiten seiner Theorieentwicklung ins Blickfeld. Schleiermacher wurde 1804 dann als Professor an der Universität Halle und 1809 als Prediger der Dreifaltigkeitskirche berufen, da der König Friedrich Wilhelm II. ihm sehr zugetan war (vgl. ebd.: 209). Seine theoretischen Impulse sind jedoch schon in seiner Jugend erkennbar.

2.2 Paul Natorp

Nach Ansicht von Christian Niemeyer kann Paul Natorp als „der vergessenste aller Sozialpädagogen“ (Niemeyer 2005: 89) verstanden werden. Wurde er noch in den 20er und 30er Jahren des 20. Jh. als führender Pädagoge oder als der „Sozialpädagoge Deutschlands“ (Kerschensteiner nach Niemeyer 2005: 90) bezeichnet, verlor er unter den Nationalsozialisten komplett an Bedeutung und galt aus Sicht der Schüler Nohls als von diesem überholt. In der aktuellen Debatte werden trotz Bemühungen von z.B. Pippert die Theorien Natorps eher in einem historischen Kontext aufgegriffen, statt in der aktuellen Theoriebildung Anklang zu finden (vgl. Niemeyer 2005: 90). Paul Natorp entwickelte sein Verständnis von Pädagogik, inspiriert durch Pestalozzi, in Grundlegung durch die Philosophie in Abgrenzung zu der dominanten Strömung der Herbartianern, die das Feld der

Pädagogik bestimmten (vgl. Henseler 2000: 42). Dabei machte Natorp im Laufe seiner Theorieentwicklung besonders die Relevanz des Sozialen für die individuelle und gesamtgesellschaftliche Bildung und Entwicklung stark. Pädagogik ist im Verständnis Natorps immer Sozialpädagogik, was ihn zu einem Begründer eines neuen Verständnisses der Sozialpädagogik und des Sozialen in der Pädagogik machte (vgl. Henseler 2000: 41ff; Seelenmeyer 2008: 88f).

Die Lebenszeit von Paul Natorp (1854-1924) war durch eine Vielzahl von politischen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Veränderungen gekennzeichnet. Politisch und gesellschaftlich gesehen, wuchs Natorp in Düsseldorf zuerst in der preußischen und dann später in der deutschen Kaiserzeit auf. Die Zeit der 50er und 60er Jahre des 19. Jh. waren bestimmt durch die rasante industrielle Entwicklung, die nicht nur eine technologische Entwicklung, sondern vielmehr auch eine Veränderung der Gesellschaft bewirkte. Es bildeten sich Verbände von Arbeitnehmern und Arbeitgebern sowie Parteien unterschiedlichster Couleur heraus, die das gesellschaftliche und politische Leben mitgestalten wollten und mitgestalteten (vgl. Pippert 1974: 396f). Von seinem Leben ist wenig bekannt, da er es vorzog die Sache und nicht die Person in den Mittelpunkt zu stellen. Er war seit seiner Habilitation über Descartes' Erkenntnistheorie im Jahre 1881 Hochschullehrer in Marburg, nach einem Studium in Berlin, Bonn und Straßburg. In Marburg wurde er nach 10-jähriger Lehre am Institut der Philosophie 1893 auf den Lehrstuhl als ordentlicher Professor für Philosophie und Pädagogik berufen, den er sein gesamtes Leben innehatte (vgl. Niemeyer 2005: 89; Wollenweber 1983: 17). Zu dieser Zeit bestimmten zwei Perspektiven die (Sozial-) Pädagogik: die Herbartianer aus der Lehrerbildung und die Neukantianer in der Philosophie. Natorp als Neukantianer der Marburger Schule musste nun, trotz zuvor geringer Beschäftigung mit diesem Thema, im Auftrag seines Lehrstuhles Pädagogikvorlesungen halten, die er erst nach einem Studium Pestalozzis aufnahm (vgl. Henseler 2000: 42). Dabei stand er in der Tradition der Aufklärung und des philosophischen Diskurses um den sozialen Idealismus in Marburg, welcher anschließend an Friedrich Albert Lange durch ihn und Rudolf Stammler weiterverfolgt wurde. Natorp interessierten die Klüfte und Dissonanzen zwischen den Menschen, die durch die Kriege und

gesellschaftlichen Strukturen vorherrschten (Henseler 2000: 42f; Niemeyer 2005: 89).

„Damit hatte Natorp seine Lebensthematik umrissen: Ihm ging es nicht, wie Wichern, um die Rettung des Einzelnen aus einer sündigen Welt, sondern es ging um die Rettung der Welt, etwas weniger theatralisch gesprochen: Es ging ihm um eine Welt, in der es sich zu leben lohne, weil und insofern der Mensch sich nicht zum Gegner seiner selbst und zum Gegner seines Mitmenschen entwickle, sondern zur menschlichen Gemeinschaft fände. Dieses Programm belegte er mit dem Schlagwort Sozialpädagogik“ (Niemeyer 2005: 89).

Für Natorp war dabei die Philosophie die Leitwissenschaft aller wissenschaftlichen Herangehensweisen, die Grundvoraussetzung für alle Erkenntnis. Das bedeutet nicht, dass die Pädagogik sich als Teildisziplin der Philosophie zu verstehen habe, sondern vielmehr, dass jede Theoriebildung auf einer philosophischen Basis stehen müsse, da sie sonst ohne Fundament wäre (vgl. Henseler 2000: 46).

3. Zum Subjektbegriff Schleiermachers

Schleiermacher formuliert seinen Begriff des Subjektes aus der Perspektive seines evangelischen Glaubens, da für ihn Subjektivität als ein relationaler Begriff zu verstehen ist, der in Beziehung und Abhängigkeit zu seiner Lebenswelt ausgewiesen werden kann. Im Folgenden wird daher sein Werk „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche in Zusammenhang dargestellt“ in der zweiten Auflage von 1830/31 und hier speziell die Kapitel §3-6 für die Rekonstruktion seines Subjektbegriffs zugrunde legt. Hierin formuliert Schleiermacher in der Begründung und Verortung der Frömmigkeit die Bedingung und Konstitution des Subjektes in seiner Relationalität. Dem Selbstbewusstsein kommt dabei eine Schlüsselrolle zu.

Im Folgenden werden somit zum einen der Begriff des Selbstbewusstseins und dessen Struktur ausgewiesen und zum anderen das Gefühl als Wesen in Abhängigkeit und Freiheit des Subjektes bestimmt. Daran anschließend werden die Entwicklung des Selbstbewusstseins sowie die Wechselseitigkeit des Subjektes in Gemeinschaft rekonstruiert.

3.1 Frömmigkeit als unmittelbares Selbstbewusstsein

Zur Bestimmung der Frömmigkeit, welche für Schleiermacher „die Basis aller kirchlichen Gemeinschaft ausmacht“ (Schleiermacher 2003: 19), formuliert dieser ein Konzept der relationalen Bedingtheit des Menschen. Hierbei verortet er die Frömmigkeit als Teil des bewussten Gefühls. Das Gefühl umfasse, so Schleiermacher, in der alltäglichen Betrachtung bewusste wie unbewusste Zustände. In diesem wissenschaftlichen Gebrauch beziehe er sich jedoch nur auf die bewussten. Dadurch sei es möglich den Begriff des Gefühls mit dem des Selbstbewusstseins zu parallelisieren, wenn dieses als unmittelbares Selbstbewusstsein verstanden werde. Das Selbstbewusstsein sei auch in zweierlei Gestalt denkbar, als *vermitteltes* und *unmittelbares*. Als vermitteltes Selbstbewusstsein ist das die gegenständliche Selbstschau begleitende Selbstbewusstsein zu verstehen, während das unvermittelte sich nicht auf eine Vorstellung bezieht, sondern ein Gefühl bestimmt. Daher sei das bewusste Gefühl

als unvermitteltes Selbstbewusstsein der Ort der Frömmigkeit (vgl. Schleiermacher 2003: 22).

Das Selbstbewusstsein ist innerhalb des Subjektes so zu verorten, dass es drei voneinander unterschiedene Instanzen gibt, deren Einheit das Wesen des Subjektes bedeutet: *Gefühl*, *Wissen* und *Tun*. Diese Instanzen lassen sich, so Schleiermacher, in zweierlei Gestalt darstellen: *Insichbleiben* und *Aussichheraustreten*. Während das Gefühl und das Wissen das Insichbleiben umfassen, steht diesem das Tun als das Aussichheraustreten gegenüber. Gleichwohl diese beiden zu unterscheiden sind, stehen sie in einem wechselhaften Gefüge. Das Erkennen als Tun ist z.B. ein Aussichheraustreten, wenngleich das Erkannthaben als Wissen ein Insichbleiben bedeutet. Davon gelöst ist jedoch das Gefühl, da es immer ein Insichbleiben ist (vgl. ebd.: 25f).

Dieses wird daraus ersichtlich, dass nicht nur die Betrachtung des Zustandes, sondern auch der Akt der Entstehung des Gefühls immer ein passives Auffinden innerhalb des Subjektes ist.

„Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordensein ein Insichbleiben, sondern es wird als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, sondern kommt nur in dem Subject zu Stande, und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Insichbleiben“ (Schleiermacher 2003: 25).

Hierbei ist das Gefühl und im Besonderen die Frömmigkeit, die ihren Ort in demselben hat, durch ihr Insichbleiben nicht getrennt von Wissen und Handeln, sondern durch das unmittelbare Selbstbewusstsein verbunden. In jedem Moment in dem durch Wissen oder Tun „eine andere Bestimmtheit des Selbstbewusstseins eintritt“ (ebd.: 27) ist dies ein Teil der Empfänglichkeit des Gefühls, gleichwohl in jedem Moment die Anregung des Gefühls einen Keim in das Wissen und das Tun einpflanzt. Somit sind Gefühl, Wissen und Tun aufs innigste miteinander verschränkt und bedingen sich gegenseitig, auch wenn im Gefühl als unmittelbares Selbstbewusstsein das Wissen und Tun als Momente der Bestimmtheit dem Subjekt gewahr werden (vgl. ebd.: 27ff).

Somit lässt sich festhalten, dass Schleiermacher das unmittelbare Selbstbewusstsein mit dem bewussten Gefühl gleichsetzt. Das Subjekt ist seinem Wesen nach die Einheit dreier Elemente: das Gefühl, das Wissen und das Tun.

Während das Gefühl und das Wissen ein Insichbleiben sind, ist das Tun ein Ausschiheraustreten. Gleichwohl diese beiden Sphären voneinander getrennt sind, beziehen sie sich doch wechselseitig als Anregung und Bestimmung aufeinander.

3.2 Gefühl der Freiheit und Abhängigkeit

Nach Schleiermacher ist kein Moment der Bestimmtheit im Selbstbewusstsein denkbar, der nur die Subjektivität des Menschen umfasst. Vielmehr nimmt der Menschen sich im Selbstbewusstsein immer als bedingt in Relation wahr. Dementsprechend muss zwischen der gegenständlichen Betrachtung des „Ich“ und dem Selbstbewusstsein, welches immer ein *veränderliches Sosein* ist, unterschieden werden, da in jedem Moment der Bestimmtheit des Selbstbewusstseins immer auch ein Anderes zum Tragen kommt.

„In jedem Selbstbewusstsein also sind zwei Elemente, ein um so zu sagen – Selbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogezethaben, oder ein Sein und ein Irgendwiegewordensein; das letzte also setzt [sic!] für jedes Selbstbewusstsein außer dem Ich noch etwas anderes voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewusstsein nicht gerade dieses sein würde“ (Schleiermacher 2003: 33).

Diese zweierlei Bezogenheit des Selbstbewusstseins im Subjekt benennt Schleiermacher mit der *Selbsttätigkeit* und *Empfänglichkeit* des Subjektes. Diese stehen hierbei in einem wechselseitigen Verhältnis, da weder die Selbsttätigkeit ohne Gegenstand noch die Empfänglichkeit ohne Bestimmtheit Teil des Selbstbewusstseins sein könne. Vielmehr sei jeder Moment der Bestimmtheit des Selbstbewusstseins geprägt durch die Beziehung zum Anderen.

„Könnten wir uns das Zusammensein mit anderem wegdenken, uns selbst aber übrigens so wie wir sind: so wäre kein Selbstbewußtsein möglich, welches überwiegend ein Afficirtsein der Empfänglichkeit aussagte, sondern dann könnte es also nur Selbstthätigkeit aussagen, welche aber auch, auf keinen Gegenstand bezogen, nur ein Hervortretenwollen, eine unbestimmte Agilität ohne Gestalt und Farbe wäre“ (Schleiermacher 2003: 34).

Dieser Zustand der wechselseitigen Bedingtheit des Selbstbewusstseins des Subjektes wird für Schleiermacher daraus ersichtlich, dass in jedem Moment der Bestimmtheit des Selbstbewusstseins, welches sich als Begleitung der Selbsttätigkeit des Denkens oder Tuns darstellt, dieser Moment immer auf einen vorangegangenen zu beziehen ist, indem eine Empfänglichkeit aufzufinden ist.

Dementsprechend ist die externe Bezogenheit nicht nur etwas, durch das sich das Subjekt in dem Moment der Bestimmtheit des Selbstbewusstseins als abhängig erlebt, sondern gleichsam auch durch dieses erst dazu werden konnte. Sicherlich wäre dagegen einzuwenden, dass es auch Momente des Selbstbewusstseins geben kann, die sich ohne externe Bezogenheit auf die gleichbleibende innerliche Entwicklung beziehen. Diese jedoch, da sie sich nur auf eine zeitliche Unterscheidung eines gleichbleibenden Gefühls richten, seien hierbei nicht als Freiheit zu verstehen (vgl. ebd.: 35).

Schleiermacher hält in diesem Zusammenhang fest, dass mit dem Gefühl der Abhängigkeit nicht zwangsläufig negative Gefühle verbunden sein müssen. So könne das Gefühl der Abhängigkeit ebenso ein erhabenes sein, wie auch das Gefühl der Freiheit ein niederwerfendes, je nachdem wie sich dieses für das jeweilige Subjekt gestaltet. Die Abhängigkeit eines Kindes von seinen Eltern kann als angenehm empfunden werden, während eine aus Freiheit begangene Tat aufgrund ihrer Konsequenzen sich als unangenehm darstellt (vgl. ebd.: 35; ebd.: 37).

Das Subjekt jedoch steht in jeder Situation in einer Relation zu der umgebenden Umwelt. Hierbei ist es in Abhängigkeit und Freiheit, also in Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, auch auf diese bezogen. Schleiermacher geht davon aus, dass diese Gesamrelation sich daraus ergibt, dass auch das Andere in jeweiliger Abhängigkeit und Freiheit zum grundgelegten Subjekt steht. Diese Gesamrelation nennt er das *zusammengesetzte Gesamtselfbewusstsein*, durch welche es dem Subjekt im Moment der Bestimmtheit des Selbstbewusstseins möglich ist, diese als Eines zu begreifen und die Freiheit und Abhängigkeit des Anderen durch das Subjekt selbst zu erfassen. Freiheit und Abhängigkeit bedingen sich somit wechselseitig (vgl. ebd.: 36).

„Demnach ist unser Selbstbewußtsein als Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt, eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmendes bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthiniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmendes bezügliches Abhängigkeitsgefühl giebt es in diesem ganzen Gebiete nicht“ (ebd.: 36).

Hierbei ist jedoch anzufügen, dass das Verhältnis von Abhängigkeit und Freiheit nicht gleichbedeutend sein muss. Vielmehr besteht in den meisten Relationen ein Ungleichgewicht von Freiheit und Abhängigkeit, gleichwohl die Gegenwirkung in jedem Falle konstitutiv ist und es keine schlechthinnige Freiheit oder Abhängigkeit innerhalb der Welt gibt. Schleiermacher illustriert dies am Beispiel der Eltern zu den Kindern oder der Weltkörper zum Menschen. Wenngleich die Abhängigkeit der Kinder zu den Eltern enorm ist, wie auch die des Menschen zum Weltkörper, so ist diese nicht ohne Gegenwirkung (vgl. ebd.: 37).

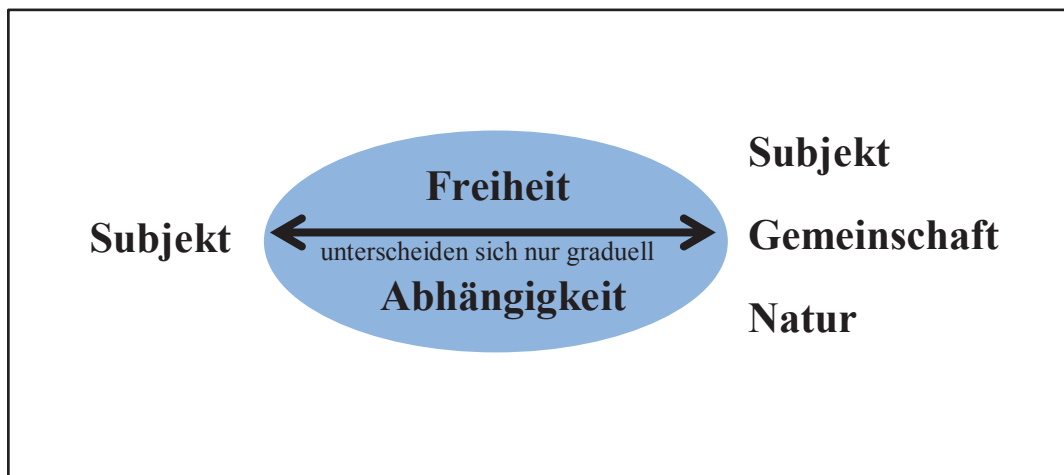


Abb. 2: Freiheit und Abhängigkeit des Subjektes nach Schleiermacher (Diestel 2014).

Ebenso wenig wie innerhalb der Welt sich das Subjekt schlechthinnig abhängig fühlen kann, sei dieses nach Schleiermacher auch für das Gefühl der schlechthinnigen Freiheit. Dieses wird durch den Umstand unmöglich, dass sich die Selbsttätigkeit auf einen Gegenstand beziehen müsse, der nicht durch die Empfänglichkeit dem Selbstbewusstsein offenbar wird. Selbst wenn in diesem Moment der Bestimmtheit des Selbstbewusstseins dieser Gegenstand erst hergestellt wird, so wird sich dieser immer auch auf einen vorhergegangenen Moment der Empfänglichkeit beziehen. Die Selbsttätigkeit bedarf eines Bezugspunktes. Andersherum ist eine innerweltliche schlechthinnige Abhängigkeit nicht denkbar, da jedes Gefühl gleichfalls in einem Moment der Bestimmtheit des Selbstbewusstseins als Selbsttätigkeit zu bestimmen ist (vgl. ebd.: 37f).

Für Schleiermacher ist die schlechthinnige Abhängigkeit jedoch dennoch real. Vielmehr ist sie das Wesen der Frömmigkeit, welche die Beziehung zu Gott

ausdrückt. Sie bezeichnet die Bedingung der Möglichkeit für die Relationalität in Abhängigkeit und Selbsttätigkeit des Subjektes.

„Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserm Saze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mit gesezte Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist“ (ebd.: 38f).

Das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit konstituiert sich weder aus einem Wissen über die Welt oder über Gott noch aus einer Handlung des Glaubenden selbst. Frömmigkeit bezieht sich nicht auf einen Gegenstand in der Welt noch ist sie durch diese bedingt. Vielmehr ist Frömmigkeit das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, welches das Sosein unseres unmittelbaren Selbstbewusstseins in Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit erschließt. Die Beziehung zu Gott als schlechthinige Abhängigkeit konstituiert alle weiteren Relationen, die für uns in Selbsttätigkeit und Abhängigkeit im Moment der Bestimmtheit im Selbstbewusstsein erlebbar sind (vgl. ebd.: 39f).

„Eben dies ist nun vorzüglich gemeint mit der Formel, daß sich schlechthin abhängig [sic!] fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewußt sein einerlei ist, weil nämlich die schlechthinige Abhängigkeit die Grundbeziehung ist, welche alle anderen in sich schließen muß“ (ebd.: 40).

Das Subjekt ist somit durch seine Beziehung zu Gott in der Beziehungsfähigkeit zur Welt bedingt. Dadurch fallen Gottes- und Selbstbewusstsein nicht auseinander oder finden sich im Wissen oder Tun, sondern sind in der Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit der Relation zur Welt umfasst, welches ein Bewusstsein der schlechthinigen Abhängigkeit ermöglicht.

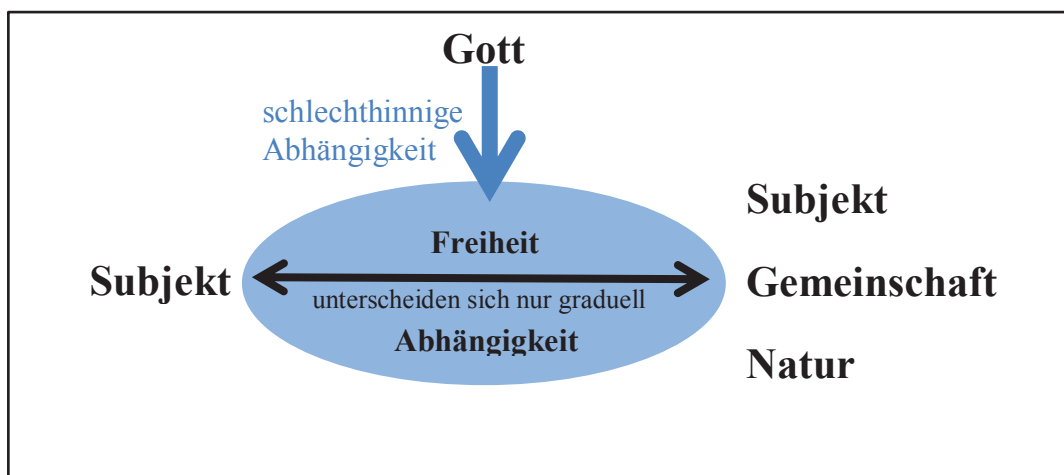


Abb. 3: Schlechthinige Abhängigkeit des Subjekts nach Schleiermacher (Diestel 2014).

Somit lässt sich festhalten, dass aus der Perspektive Schleiermachers das Subjekt in einer Relation in Freiheit und Abhängigkeit zur umgebenden Umwelt steht. Das Verhältnis von Abhängigkeit und Freiheit unterscheidet sich hierbei nur graduell, aber nicht absolut. Dieses wird dem Subjekt in Momenten der Bestimmtheit des Selbstbewusstseins offenbar. Es ist somit ein Gefühl der gleichzeitigen Freiheit und Abhängigkeit. Gleichsam ist aber die Bedingung der Möglichkeit dieses Gefühls ein Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, welches Schleiermacher als Frömmigkeit bezeichnet und die Beziehung zu Gott, und somit das Gottesbewusstsein bedingt und ermöglicht. Relationalität des Subjektes ist daher durch die Gottesbeziehung als Bedingung der Möglichkeit konstituiert. Es ist somit eine transzendente Transzendentalität.

3.3 Stufen des Selbstbewusstseins

Nach Ansicht Schleiermachers bildet sich das Selbstbewusstsein in seiner Wechselwirkung von Freiheit und Abhängigkeit innerhalb eines dreistufigen Systems heraus. Leitend hierbei ist die schlechthinnige Abhängigkeit als Bedingung jedweder Relationalität, welche er auf der dritten Stufe verortet und die von dort auf die Bewusstseinsbildung einwirkt und die Bedingung der Möglichkeit von Relationalität in Freiheit und Abhängigkeit bereitstellt.

„[Die schlechthinnige Abhängigkeit] bildet die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins, welche jedoch in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt ist, und durch die Verbindung mit derselben zu einer Einheit des Momentes auch Antheil bekommt an dem Gegensatz des angenehmen und unangenehmen“ (ebd.: 40f).

Für Schleiermacher ist der Bezugspunkt zwischen dem Moment der Bestimmtheit der schlechthinnigen Abhängigkeit des Selbstbewusstseins und der innerweltlichen Relation in graduell unterschiedener Freiheit und Abhängigkeit durch die Zunahme eines dritten Zustandes ermittelbar. Demnach unterteilt er drei Stufen: die *tierisch verworrene*, die *sinnliche* und die *schlechthinnige Abhängigkeit*.

Die Stufe des *tierisch verworrenen* Selbstbewusstseins macht er an dem Phänomen der menschlichen Entwicklung im Kindesalter deutlich, gleichwohl er darauf hinweist, dass das tierische Seelenleben dem Menschen gleichsam

vollkommen verborgen bleibt und die Analogie zum Tier vielmehr als Metapher zu verstehen ist (vgl. ebd.: 41). Nach Schleiermacher falle für Kinder im Kleinkindsalter vor der Sprachfähigkeit, wozu auch partikulare und nonverbale Kommunikation zähle, eine definitive Trennung der Gefühl und Anschauungen nicht auseinander. Vielmehr sei diese für sie verworren und nicht zu differenzieren. Dazu komme, dass dadurch die Trennung vom Selbst zur Welt und die Erkenntnis der eigenen Partikularität sowie die Differenz der Umgebung nur in Ansätzen vollzogen werde (vgl. ebd.: 42).

Diesem Zustand entgegengesetzt basiere das *sinnliche* Selbstbewusstsein auf der Gegensätzlichkeit von Freiheit und Abhängigkeit und einer Trennung von dem Selbst und Anderen. Dieses Selbstbewusstsein, welches in den vorigen Unterkapiteln näher bestimmt wurde, ist durch die Wechselwirkung mit der Umwelt als Natur und anderen Selbstbewusstseinen geprägt und entsteht somit im wechselseitigen Affiziertsein und Abgrenzen (vgl. ebd.: 42f).

Dabei steht das sinnliche Bewusstsein gleichermaßen in der Bedingung der *schlechthinnigen Abhängigkeit*, welches als dritte Stufe die Gegensätzlichkeit des sinnlichen Selbstbewusstseins als Einheit zusammenfasst und somit gleichsam dessen Bedingung der Möglichkeit ist. Diese Einheit der Gegensätzlichkeit ist hierbei jedoch keine innerweltlich gegenständliche, sondern eine von der Welt abstrahierte transzendente, welche als transzendente die Relationalität des Selbstbewusstseins bedingt und als Frömmigkeit in Momenten der Bestimmtheit des Selbstbewusstseins offenbar wird (vgl. ebd.: 43f).

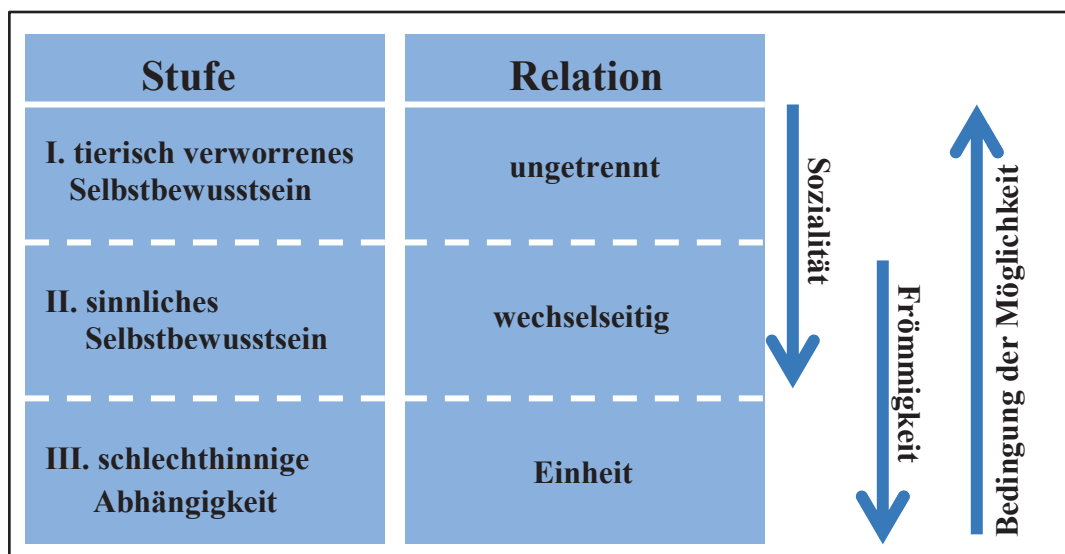


Abb. 4: Stufen des Selbstbewusstseins nach Schleiermacher (Diestel 2014).

Innerweltlich ist dem Subjekt nur die Erkenntnis der Relationalität in Wechselwirkung der Abhängigkeit und Freiheit bewusst, die jedem partikularen Moment der Bestimmtheit des Selbstbewusstseins als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit inne liegt und die Annahme des Anderen als anderen ermöglicht. Gleichwohl kommt dem Subjekt hierbei nicht die Stufe der schlechthinnigen Abhängigkeit, in der die Gegensätzlichkeit zur Einheit verschmilzt, zu, wengleich diese die Bedingung der Möglichkeit für die Selbstwahrnehmung des Subjekts notwendige Gegensätzlichkeit ist.

Die schlechthinnige Abhängigkeit wirkt somit als dritte und unerreichbare Stufe auf die Entwicklung des Selbstbewusstseins in die unteren beiden Stufen hinein. Ist das unmittelbare Selbstbewusstsein auf der ersten Stufe der tierischen Verworrenheit nur in seiner Potentialität erkennbar, so ist diese dennoch der Antrieb zur Herausbildung des Subjektes in seiner Wechselhaftigkeit. Die so hervorgebrachte gegenseitige Bedingtheit des Subjektes in Abhängigkeit und Freiheit wird dann im sinnlichen Selbstbewusstsein bestimmend und konstituiert dieses. Die Frömmigkeit als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit ist demnach das Erkennen dieser Wechselwirkung, die sich in partikularer Gestalt als Moment der Bestimmtheit im Selbstbewusstsein erkennen lässt.

„Hernach aber tritt [die Frömmigkeit] hervor, und je mehr sie nun in jeden Moment bestimmten sinnlichen Selbstbewußtseins einschießt, ohne einen vorbeizulassen, so daß der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes endliche, sich doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechthin abhängig fühlt, um desto frömmere ist er“ (ebd.: 47).

Nach Schleiermacher kann somit derjenige als fromm gelten, der gleichsam die Veränderlichkeit im Wechselverhältnis von partikularer Freiheit und Abhängigkeit in seiner Relation zur Welt und anderen Subjekten im Moment der Bestimmtheit wahrnimmt sowie die Bedingung eben dieser als gleichbleibende schlechthinnige Abhängigkeit. Die innerweltlichen Momente der Bestimmtheit gleichzeitiger Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit sind zeitlich voneinander unterschieden, da sie das jeweilige wechselhafte Verhältnis der Relate untereinander in ihrer Partikularität bestimmen. Hingegen ist das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit überzeitlich und gleichbleibend in seiner Konstitution eben dieser innerweltlichen Relationen (vgl. ebd.: 47f).

Somit bleibt festzuhalten, dass Schleiermacher drei Stufen des Selbstbewusstseins unterscheidet: *tierisch verworren*, *sinnlich* und *schlechthinnige Abhängigkeit*. Im tierischen verworrenen Selbstbewusstsein treten das Selbst und die Umwelt noch nicht im wechselseitigen Spiel von Freiheit und Abhängigkeit auseinander, sondern sind noch ungetrennt. Gleichwohl liegt darin schon die Potentialität der Selbsterkenntnis im Weltbezug und die Welterkenntnis im Selbstbezug, welche dann im sinnlichen Selbstbewusstsein in zeitlich unterschiedenen Momenten der Bestimmtheit auseinandertreten. Die schlechthinnige Abhängigkeit bildet dabei die dritte und unerreichbare Stufe, die zum einen die Einheit der wechselseitigen Bezüge darstellt und gleichsam zum anderen als Bedingung der Möglichkeit in die beiden anderen Stufen hineinwirkt. Ein Subjekt, welches das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit in Momenten der Bestimmtheit in partikularer Freiheit und Abhängigkeit besitzt, ist nach Schleiermacher somit als fromm zu bezeichnen.

3.4 Wechselseitigkeit der Sozialität

Die Sozialität des Subjektes kann im Sinne Schleiermachers in zweifacher Gestalt verstanden werden, die sich durch ihre Blickrichtung unterscheiden, jedoch gleichzeitig konstitutiv füreinander sind. Zum einen ist in diesem Zusammenhang die Bedingtheit des partikularen Subjektes durch die es umgebende Gemeinschaft in der Entwicklung des Selbstbewusstseins von der ersten zur zweiten Stufe zu benennen. Zum anderen ist hier das *Gattungsbewusstsein* anzuführen, welches die Grundlage für die Mitgestaltung der Gemeinschaft umfasst.

Wie schon zuvor angeführt, bildet sich das Selbstbewusstsein am Anfang des Lebens des Menschen erst langsam aus einem Zustand der tierischen Verworrenheit heraus. In der Gemeinschaft mit anderen Subjekten und der Natur als ihrem Anderen entwickelt sich nach und nach das sinnliche Selbstbewusstsein (vgl. ebd.: 42f). Hierbei kommt den anderen Subjekten eine besondere Stellung zu, da sich in der Schau und dem Versuch der Nachbildung der Gefühle der anderen Subjekte eine positionelle Gefühlsregung als Moment der Bestimmtheit des nun entstehenden Selbstbewusstseins einstellt. Das Subjekt positioniert sich zu den anderen Subjekten, indem die Affizierung durch deren Gefühle selbst

Gefühle hervorbringt (vgl. ebd.: 55). Der Familie als innerste Gemeinschaft kommt hierbei die wichtigste Instanz zu, wenngleich diese auch immer in einem Kulturraum einer umfassenderen Gemeinschaft steht und somit auch dieser Rahmen, vermittelt durch die Familie, die Gefühlsdispositionen bedingt (vgl. ebd.: 57). Innerhalb dieser Relationen zwischen den Subjekten ist aber auch zu berücksichtigen, dass hierin gleichsam die Bedingung der Möglichkeit ebendieser, sprich die schlechthinnige Abhängigkeit, ontisch wirksam ist. Somit wäre es im selben Sinne möglich zu schließen, dass die Gemeinschaft dieser Subjekte bedingt ist durch die Gottesbeziehung. Dementsprechend ist die schlechthinnige Abhängigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Relationalität ebenso die Bedingung der Möglichkeit der Sozialität und somit das Wesen ebendieser.

Für Schleiermacher wird dieses u.a. im Gattungsbewusstsein des Menschen deutlich, welches auch Grundlage für die Wechselwirkung des sinnlichen Selbstbewusstseins ist.

„Gefordert nun wird dieses durch das jedem Menschen einwohnende Gattungsbewusstsein, welches seine Befriedigung nur findet in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatsachen anderer Persönlichkeiten in die eigene“ (ebd.: 55).

Dieses ist nach Schleiermacher dadurch möglich, dass sich in der Art und Weise der Äußerungen des Subjektes in der Interaktion mit Anderem das jeweilige Gefühl des Subjektes ausdrückt. Dieser Ausdruck sei bedingt durch das Gattungsbewusstsein in dem aufnehmenden Subjekt und in seiner Gestalt nachbildbar. Ausgedrückte Gedanken und Handlungen seien für das aufnehmende Subjekt nicht nur gegenständlicher Natur, sondern auch durch die Lebendigkeit der Gefühlsdisposition des aussendenden Subjekts bestimmt. Dieses ermöglicht dem aufnehmenden Subjekt in Momenten der Bestimmtheit des Selbstbewusstseins die Gefühlswelt des anderen nachzubilden und sich dazu ebenso ins Verhältnis zu setzen, da dieses im doppelten Sinne als angeregte Anregung der Gefühle vor dem Hintergrund der gleichen Gattung identifiziert wird. Die gegenseitige Anregung der Persönlichkeiten ermöglicht somit die Anerkennung der anderen Subjektivität im Bewusstsein dessen, ebenso angeregt zu sein von der schlechthinnigen Abhängigkeit. Das Gattungsbewusstsein ist somit ein reflexiver Akt der gleichförmigen Bedingtheit der schlechthinnigen

Abhängigkeit. Gleichwohl werden durch die relationalen Äußerungen und Rezeption die Momente gewirkt, welche als Gemeinschaft in ihrer Mannigfaltigkeit die Umgebung des Subjektes bestimmen (vgl. ebd.: 55f).

Sozialität im Schleiermacher'schen Sinne kann somit als wechselseitige Bedingung festgehalten werden. Zum einen ist die Subjektwerdung durch die unvermittelte sowie auch durch die anderen Subjekte vermittelte schlechthinnige Abhängigkeit bedingt und zum anderen konstituieren die Relationen der Subjekte die Gemeinschaft der Subjekte selbst.

4. Zum Subjektbegriff Natorps

Die Rekonstruktion des Subjektbegriffs Natorps wird im Folgenden auf Basis seines Werkes „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ vorgenommen. Zwar formulierte Natorp auch in seinen Schriften zur Psychologie und Pädagogik Elemente und Konzeptionen des Subjektes, jedoch wird in dem hier vorliegenden Werk der Fokus auf die Beziehungshaftigkeit und Grenzen des Menschenseins herausgestellt, die zur Bestimmung der Bedingungen der Möglichkeit des Subjektes innerhalb dieser Arbeit von größerem Interesse sind.

In den folgenden Unterkapiteln wird zum einen die Selbstständigkeit des Subjektes in der Kant'schen Prägung, der Begriff des Gefühls als zentrales Moment des Subjektes in Anlehnung an Schleiermacher sowie die Grenzen dieses Gefühls im Rahmen der Erkenntnismöglichkeiten des Menschen dargelegt. Daran anschließend wird die soziale Bedingtheit des Subjektes im Sinne Natorps herausgestellt.

4.1 Das selbsttätige Subjektes

Natorp unterscheidet in Anlehnung an eine „gebräuchliche, im ganzen [sic!] wohlbewährte“ (Natorp 1908: 4) Tradition zwischen drei Bereichen des Geistigen: *Intellekt*, *Sittlichkeit* und *Ästhetik* (vgl. Natorp 1908.: 4).

Diese drei Bereiche unterscheiden sich dabei anhand ihres Inhaltes, gleichwohl im Besonderen die Möglichkeiten des Erkennens und des Wollens nicht getrennt voneinander sein können, da sich das Wollen nur auf Dinge innerhalb des Rahmens der Erkenntnismöglichkeiten beziehen kann und die Erkenntnis angetrieben und bedingt ist durch das Wollen.

„Erkenntnis und Wille sind offenbar deutlich und scharf geschieden durch ihren Inhalt: ich erkenne, was ist, ich will, was nicht ist, sondern erst werden soll. Dieser Unterschied bleibt fest, mag noch so sehr zum Wollen auch ein Erkennen, zum Erkennen auch ein Wollen gehören, eine Erkenntnis nie ohne Willensakt, ein Wille nie ohne einen Akt der Einsicht zustande kommen“ (ebd.: 28).

Gemein ist beiden – Erkenntnis und Wollen – die Art der Herstellung der Inhalte. Hierbei findet ein Subjekt die erfahrenen oder gewollten Objekte nicht in seiner Umwelt auf, sondern entwickelt sie in einem schöpferischen Akt unter

Berücksichtigung der Rückbezüglichkeit zur Affektion selbsttätig. Im Bewusstsein erschafft das Subjekt seine Erkenntnis und sein Wollen selbst und bezieht sie nicht aus seiner Umwelt. Es ist zwar bedingt, aber nicht determiniert.

„Ein Objekt, sei es des bloßen Erkennens oder des Wollens, besteht für unser Bewusstsein nur durch eine Setzung oder selbsteigene Gestaltung des Bewusstseins. Objekte sind nicht ‚gegeben‘, das Bewusstsein gestaltet sie sich, aus gegebenem Stoff zwar, aber nach seinen eigenen Formgesetzen. Insofern ist alle Objektsetzung schöpferische Tat des Bewusstseins“ (ebd.: 28).

Trotz dieser Gemeinschaft des Aktes sind diese beiden Bereiche des Erkennens und Wollens durch ihre jeweiligen Inhalte in ihrer Qualität zu unterscheiden und voneinander zu trennen:

Inhalt des *Intellekts* sind Dinge, die das Bewusstsein als seiend setzt. Dabei sind diese als wahr und seiend gesetzten Erkenntnisse über die Welt immer als prozessual veränderlich zu verstehen, da sie relativ zum Erkenntnis entwickelnden Bewusstsein sind. Kurz gesagt ist der Gegenstand des Intellekts, unter der Prämisse der Relativität zum erkennenden Bewusstsein, die Erkenntnis dessen, was ist (vgl. ebd.: 28f).

Davon abgrenzend ist der Inhalt des *Willens* kein schon existierender, wenn auch in diesem Zusammenhang immer von Bewusstsein hervorgebrachter, Ist-Zustand, sondern vielmehr ein noch nicht seiendes, anzustrebendes Seiendes. Die Objektsetzung² bezieht sich auf ein Sein sollendes, welches gleichsam möglich sei vor dem Hintergrund der Erfahrung, jedoch nicht notwendig als Teil der Fortführung der Erfahrung. Dabei ist es kein Objekt innerhalb von Zeit und Raum, sondern ein davon unterschiedenes, gleichsam darauf bezogenes und auf ein Wirklichkeit überragendes Ziel orientiertes Etwas (vgl. ebd.: 30f).

Gleiches gilt für den Bereich der *Ästhetik*, der in der Art von den anderen beiden Bereichen getrennt ist, als dass hierin die Objektsetzung in einer künstlerisch phantastischen Neuorganisation die Organisationsprinzipien der Erkenntnis und des Willens überwindet und neue Potentialitäten entwirft. Diese Neuordnung bzw. diese schöpferische Tätigkeit entwickelt und etabliert als Spiel eine neue

² Objektsetzung ist ein Natorp'scher Terminus, der die schöpferische Tätigkeit der Entwicklung von Objekten in allen drei geistigen Bereichen (Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst) beschreibt, die in Relation zwischen schöpferischen Subjekt und Affektion entsteht.

Wirklichkeit, die gleichsam keinen Anspruch auf allverbindliche Wahrheit erheben darf. Dennoch entstehen hierin neue Erfahrungs- und Möglichkeitsräume, die als (Gedanken-) Spiel stringent in ihrer selbstgeschaffenen Gesetzmäßigkeit Ausdrucksmöglichkeiten des Menschen und Impulse für dessen Verständnis des Lebens bereithalten (vgl. ebd.: 32).

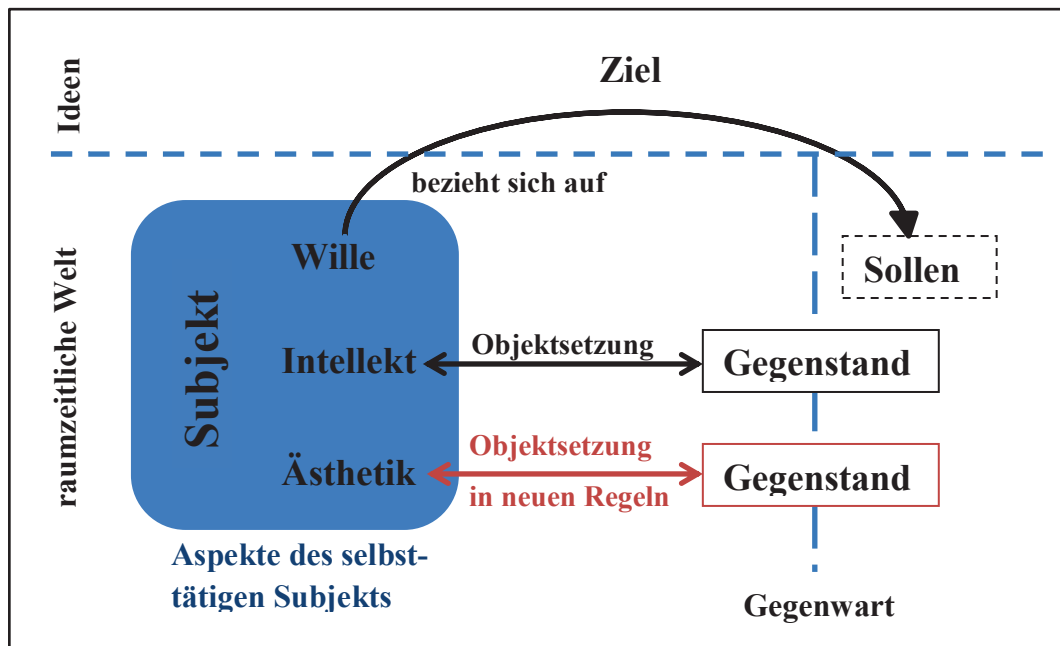


Abb. 5: Aspekte des selbsttätigen Subjekts nach Natorp (Diestel 2014).

Das Subjekt wird nach Natorp als selbsttätiges verstanden, welches weder Gegenstände noch Gesolltes in der Welt auffindet. Vielmehr ist das Erkennen, Wollen und ästhetische Gestalten ein durch Affizierung bedingter selbsttätiger Akt der Objektsetzung. Dabei sind drei Aspekte dieser Selbsttätigkeit zu unterscheiden: Das *Wollen*, welches sich auf ein noch nicht seiendes Gesolltes unter Bedingung eines außerweltlichen Ziels bezieht, der *Intellekt*, in dem das Subjekt durch Objektsetzung Gegenstände erkennt und die *Ästhetik*, in welcher unabhängig der geltenden Regeln der intellektuellen Objektsetzung in Form eines Spieles Objekte geschaffen und erkannt werden.

4.2 Gefühl als Wesen des Subjekts

Innerhalb seiner Bestimmung der *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* bezieht sich Natorp auf Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Die Betrachtung der Religion als elementare Wirkungskraft im menschlichen Bewusstsein ermöglicht für Natorp im Folgenden das Wesen des Subjektes und dessen Grenzen zu erfassen. Im Verständnis Natorps ist im Schleiermacher'schen Sinne „die gesuchte Grundlage der Religion im menschlichen Bewusstsein [...] das Gefühl“ (Natorp 1908: 27). Wie im vorigen Kapitel darlegt, benannte Schleiermacher die Frömmigkeit als das Gefühl der „schlechthinnige[n] Abhängigkeit[,] die Grundbeziehung ist, welche alle anderen in sich schließen muß“ (Schleiermacher 2003: 40). Für Natorp ist die Verortung des Gefühls als konstitutives Element innerhalb des Bewusstseins und somit des Subjektes ein entscheidender Impuls, wenngleich er dieses anders als Schleiermacher organisiert. Zuspruch zu Schleiermacher formuliert Natorp, indem er ebenso Religion als Teil des Bewusstseins und nicht als etwas, dass das Bewusstsein selbst hervorbringt, versteht. Es ist kein Teil der Objektsetzung, sondern vielmehr der Quell eben dieser, gleichwohl innerhalb der erkannten und gewollten, wie auch künstlerisch entworfenen Objekte Religion existent ist, ist es eine Ausformung, der relatives Sein zukommt, die jedoch nicht als Religion an sich zu verstehen ist (vgl. Natorp 1908: 27).

Das Gefühl ist dabei kein weiterer Bereich neben Erkenntnis, Wille und Ästhetik, sondern eine die gesamte Innerlichkeit des geistigen Seins umfassende, letztgültig ontische Bedingung des Bewusstseins, „das eigentliche Selbstsein der Seele“ (Natorp 1908: 27). Aus der Religion als Gefühl innerhalb des Bewusstseins, welches den Ursprung der Empfindungsmöglichkeiten des Menschen umgreift und die Relation des Subjekts zu Welt bestimmt, fließen dann in Affektion zur Welt Erkennen, Wollen und ästhetische Schöpfungen als Äußerungsformen heraus. Das Subjekt, wie auch alle seine Formen der Anschauung, Sittlichkeit und Ästhetik, ist somit im höchsten Maße bestimmt durch das in ihm wirkende Gefühl.

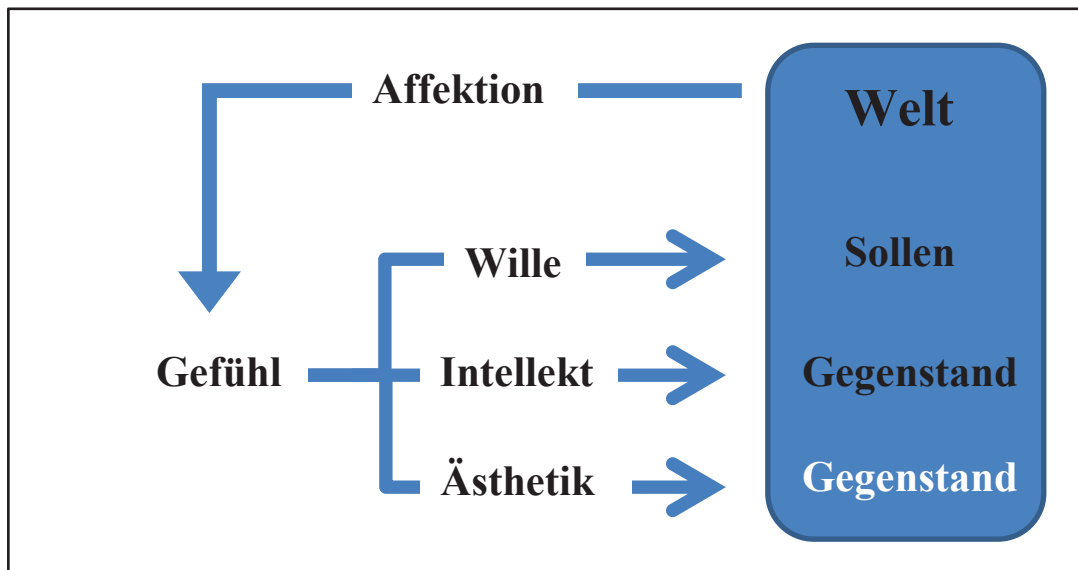


Abb. 6: Wechselwirkung des Gefühls nach Natorp (Diestel 2014).

Im Denken Schleiermachers erkennt Natorp die Idee des Wirken Gottes als schlechthinnige Abhängigkeit, welches das Konstitutive der Relationalität des Subjektes bestimmt. Diese Konzeption gilt es nach Natorp weiter zu hinterfragen, da er hierin die Bedingtheit der Menschen durch die Humanität ausgeklammert sieht und die Erkenntnismöglichkeit der Letztbedingtheit Gottes bezweifelt. Nach Natorp bedarf es somit einer genaueren Untersuchung des Bewusstseins und den Möglichkeiten des Gefühls darin Teil bzw. Quell sein zu können. Dementsprechend stellen sich für ihn weitgreifende Fragen nach der Gestalt des Bewusstseins:

„Was soll sein eigentümliches Objekt, seine besondere, von jenen allen verschiedene Weise der Gestaltung sein? Oder, wenn es keine solche aufzuweisen hat, was berechtigt überhaupt, es als eigenes Gebiet des Bewusstseins abzugrenzen? Gibt es auch objektloses Bewusstsein?“ (Natorp 1908: 32).

Für Natorp liegt die Antwort auf der Hand: Das Bewusstsein steht in seinem Verständnis nicht nur in Beziehung zu Objekten, sondern in höchstem Maße auch zu anderen Subjekten. Diese Beziehung zu Subjekten ist vielmehr die Bedingung zur Konstitution des Bewusstseins selbst (s. Kapitel 4.4). Will das Gefühl verstanden werden als das Selbstsein der Seele, wie es schon grundlegt wurde, so „vertritt ja das Gefühl [entschiedener Weise] die Innerlichkeit des seelischen Lebens, die Subjektivität, die Individualität [...]“ (Natorp 1908: 33). Das Gefühl kann darum kein Inhalt von Erkenntnis, Wille oder Ästhetik sein oder sich den Regeln dieser unterwerfen, sondern ist die Voraussetzung und Stoff eben

dieser. Subjektivität ist nicht durch Objektsetzung zu gewinnen. Vielmehr steht sie an dessen Anfang. Es bedarf eines Subjektes, welches in unbestimmbarer Gestalt Relat ist, um in der Relation durch Objektsetzung die Relate des Erkennens, Wollens und ästhetischen Gestaltens hervorbringen zu können.

„Objektivieren heißt gestalten, begrenzen, feststellen; Gefühl ist vielmehr das in sich grenzen- und gestaltlose Wogen und Bewegen, das aller Gestaltung eines Objekts vorausgeht und zugrunde liegt; es trägt wohl den Keim der Gestaltung in sich, aber ist für sich noch ganz ungestaltet. So fühlen wir Wahrheiten, ehe wir sie nach festen wissenschaftlichen Normen erkennen; so fühlen wir die Macht von Impulsen, denen erst die sichere Entschließung des Willens, wiederum nach dessen eigentümlichen Normen, das Ziel d. i. das Objekt deutlich bezeichnet; so ist das Gefühl höchst mächtig im künstlerischen Schaffen; aber ohne die Gestaltungskraft der Phantasie, die nicht minder ihr eigenen Gesetze hat, würde es kein Objekt erreichen“ (ebd.: 33).

Es ist somit eine doppelte Relation. Das Bewusstsein ist in der Relation des Gefühls Relat zu den Relaten des Erkennens, Wollens und ästhetischen Gestaltens, welche ihrerseits Relation des Subjekts zur Welt sind.

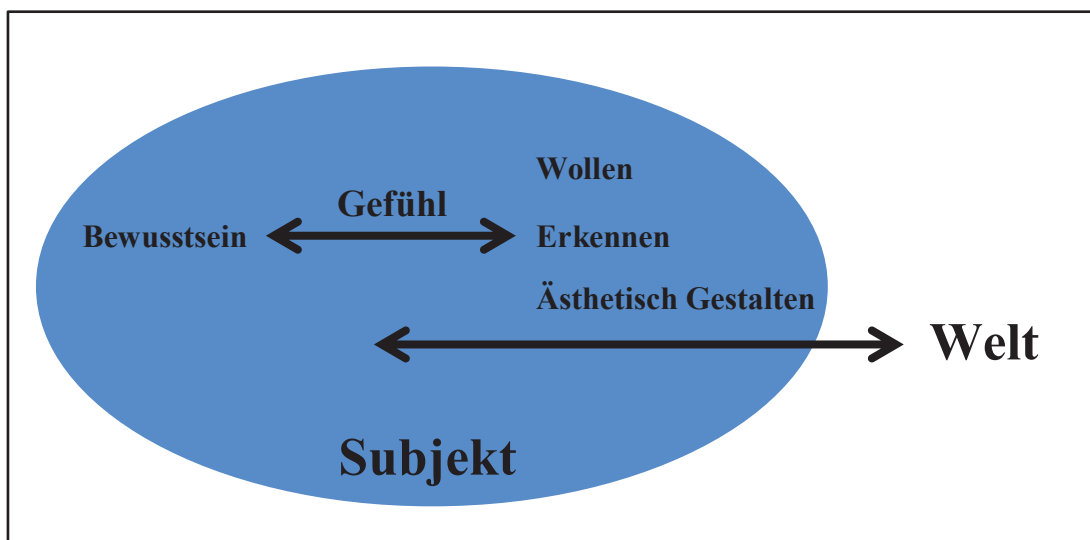


Abb. 7: Doppelte Relation des Subjektes nach Natorp (Diestel 2014).

Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Relation des Gefühls nach Natorp nicht objektiv bestimmbar sein kann. Vielmehr entzieht sich das Gefühl einer Bestimmbarkeit anhand objektiver Kriterien und Regelungen des Erkennens, Wollens und phantastisch Schöpferischen, da in ihr gleichsam gestaltlose Unendlichkeit und verbindende Gleichzeitigkeit als Quell des Selbstseins der Seele für den Menschen ungreifbar ist. Dennoch ist das Gefühl als Meta-Ebene oder Relation der Relation immer auch die Bedingung der Relationen des

Erkennens, Wollens und künstlerischen Gestaltens im Sinne von Lust und Unlust. Das Gefühl ist transzendental; es ist die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, des Willens und der Ästhetik, gleichwohl es dadurch unterschieden werden muss von dem Objekt, wie auch der Möglichkeit der Objektsetzung und somit kaum bestimmbar ist (vgl. ebd.: 33f).

Trotz der Transzendentalität ist die Objektsetzung in allen drei Bereichen zwar bedingt, jedoch nicht notwendig determiniert. Vielmehr ist die Gefühlsrichtung von den Prädikationen des Wahren, Guten und Schönen begrifflich scharf zu trennen, da diese sonst keine schöpferischen Tätigkeiten mehr sind, sondern notwendige Ableitungen des Gefühls. Für Natorp ist dieses nicht nur dadurch erkennbar, dass der Mensch z.B. etwas wollen kann entgegen seines Gefühls, sondern gerade auch vor dem Hintergrund der notwendigen Annahme der Unverfügbarkeit des Gefühls und begrifflichen Notwendigkeit der Annahme der Schöpfungsmöglichkeit des Erkennens, Wollens und phantastischen Gestaltens, wieweil diese immer transzendental durch das Gefühl bedingt sind (vgl. ebd.: 34f).

Das Gefühl ist in seiner Unfassbarkeit Inhalt und Struktur des Bewusstseins; es ist das Selbstsein der Seele, welches nicht Gegenstand des Bewusstseins ist, sondern Quell eben dieses. Greifbar wird es für den Menschen jedoch erst durch eine Objektivierung, die in der Objektsetzung in den drei Bereichen Regeln unterworfen ist, die ein Erkennen, Wollen und künstlerisches Gestalten erst möglich machen. Diese Objekte sind jedoch nicht gleichsam das Gefühl selbst, sondern nur ein vom Bewusstsein Gefasstes und zudem gleichsam daraus Erwachsendes.

„Kurz gesagt: das Gefühl hat die Bedeutung des Unmittelbaren, subjektiv Ursprünglichen, aber noch Gestaltlosen. Es ist der Mutterschoß alles [sic!] Bewusstseins“ (ebd.: 35).

Diese Unendlichkeit und Unbestimmbarkeit des Gefühls ist für Natorp der Verortungspunkt der Religion. Es ist gleichsam Antrieb wie auch Bedingung der Möglichkeit der schöpferischen Tätigkeit in allen drei Bereichen des Bewusstseins; es ist Füllhorn und Struktur sowie zugleich immer in dem Bestreben das Bewusstsein ebenso zu überbieten (vgl. ebd.: 37).

Dieses Streben des Gefühls zur Unendlichkeit im Bewusstsein, welches die menschliche Endlichkeit übersteigt, entwickelt eine Kluft; eine Kluft zwischen menschlichen Möglichkeiten und bestrebter Unendlichkeit. Diese zu überwinden in der Anerkennung des „Universalitätsanspruchs des Gefühls“ (ebd.: 38), indem in der Unendlichkeit des Gefühls die Unendlichkeit selbst Gegenstand des Gefühls und somit in Konkretheit greifbar wird, sieht Natorp als gefährlich an. Damit wendet er sich entschieden gegen Schleiermacher, der im Verständnis Natorps gerade das Bewusstsein der menschlichen schlechthinnigen Abhängigkeit für potentiell erfassbar hält und darin die Erfüllung des Menschen und dessen Freiheit und Sittlichkeit erkennt. Dieses hält Natorp für falsch, da dadurch Transzendenz die Gesetzmäßigkeiten der Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst überflügelt und vereinnahmt, welche für den Menschen überhaupt nicht erkennbar, begründbar und gestaltbar ist. Der Mensch würde somit nur in Hoffnung darauf leben und auf die Richtigkeit der Wahrnehmung und Sittlichkeit vertrauen, welcher er mit seinen eigenen Mitteln der Vernunft nicht Herr werden kann. Dadurch wäre der Mensch nicht frei, wie Natorp Schleiermachers Argumentation versteht, sondern im höchsten Maße seiner eigenen Möglichkeiten beraubt und determiniert, welches schöpferische Subjektivität negiert sowie die Einheit des partikularen Seins auflöst (vgl. ebd.: 39-45).

Natorp nimmt die Idee des Gefühls als Wesen des Subjektes als Impuls Schleiermachers auf. Darin kommt dem Gefühl als ein gestaltloses und ursprüngliches die Position eines Fühlhorns zu, welches durch Affektion bedingt in den Formen des Wollens, Erkennens und der Ästhetik aus der Person herausfließt. Gleichwohl dieses Gefühl als Relation die Relation der Objektsetzung und somit die Bedingungen der Möglichkeit der Selbsttätigkeit des Subjektes bedingt, liegt dieses außerhalb der Erkenntnismöglichkeiten des Menschen und kann somit nicht als transzendent verstanden werden, ohne die Selbsttätigkeit des Menschen preiszugeben. Das Gefühl sei somit nicht objektiv bestimmbar, sondern erschließe sich für das Subjekt nur subjektiv.

Dieser Gefahr des Transzendenzanspruches und der damit einhergehenden Objektivierung des Menschen begegnet Natorp mit dem Entwurf der Formulierung eines Verständnisses von Religion in den Grenzen der Humanität.

4.3 Religion innerhalb der Grenzen der Humanität

Wenngleich die oben benannte „Kluft zwischen Wollen und Vermögen, zwischen Sollen und Sein“ (ebd.: 46) nicht mit objektiven Mitteln zu überwinden ist, ohne die menschliche Endlichkeit und dessen begrenzte Erkenntnismöglichkeiten zu ignorieren und den Menschen mit unfassbarer Transzendenz in Verbindung zu setzen, bedarf es einer Möglichkeit, dem Bestreben des menschlichen Gefühls Rechnung zu tragen, um nicht einen entscheidenden Teil des Bewusstseins des Menschen zu missachten.

„Im objektiven Sinne den Widerstreit zwischen Sollen und Sein aufzuheben ist sie [, die Religion,] unserem Ergebnis zufolge offenbar nicht vermögend; wenn sie wenigstens nicht die besonnenen Schranken, welche die ‚Kritik der Vernunft‘ errichtet, wieder niederreißen soll, wozu wir die Befugnis gänzlich abstreiten mussten. Die Aufhebung jener Kluft im objektiven Sinne wäre nur möglich durch eben jene Transzendenz, gegen die wir uns verwahren mussten, in der wir eine ernste Gefahr erkannten für die Reinheit der Erkenntnis wie der Sittlichkeit, nicht minder der ästhetischen Gestaltung“ (ebd.: 46).

Für Natorp gibt es daher nur eine Möglichkeit, die Kluft zwischen Sein und Sollen, welche durch das Bestreben des Gefühls im Sinne eines Begriffs von Religion entsteht, zu überwinden. Es ist nur durch etwas zu lösen, welches zum einen für den Menschen fassbar ist und zum anderen gleichsam Teil des Bewusstseins ist. Daher kommt nur eine Möglichkeit in Frage: Die Vereinbarkeit der Kluftelemente muss innerhalb der Subjektivität selbst zu lösen sein. Das bedeutet im gleichen Zuge, dass die Begründung nur subjektiv und nicht objektiv aufzustellen ist, welches im Natorp'schen Sinne und in seinem Konzept von Subjektivität jedoch eher einen Gewinn darstellt.

„Es bleibt nur übrig, nach einem subjektiv zureichenden Grunde für diesen Glauben zu suchen. Ein solcher kann von vornherein nur im Bereich des Gefühls gefunden werden, welches von Haus aus subjektiv, ja eigentlich das am Bewusstsein ist, was Subjektivität als solche vertritt“ (ebd.: 47).

Nach Natorp kann die Kluft nur innerhalb des menschlichen Bewusstseins selbst bearbeitet werden, was ersichtlich ist, da es sich um die Relation des Menschen zur Welt handelt. Das Subjekt entwickelt aus sich selbst die Frage des Sollens. Sie ist per se subjektiv und dadurch auch nur innerhalb der Grenzen des eigenen Bewusstseins aufzugreifen. Transzendenz würde den Menschen ignorieren. Somit muss das Ideal, welches aus dem Bestreben des Gefühls entspringt, in Verbindung mit dem Bewusstsein selbst gestellt werden, denn es ist ein menschliches Ideal,

eine menschliche Wirklichkeit. Dieses ist jedoch kein künstliches oder herzustellendes System, sondern etwas was aus sich selbst immer schon entsteht. Ein Anspruch einer Transzendenz jedoch würde den eigentlichen Prozess verkennen, da das Gefühl immer schon eine Relation des Subjekts zu sich selbst und der Welt ist. Es ist der Quell, der in Wechselwirkung der Bewusstseine untereinander entsteht und die Frage selbst aufwirft.

„Eben hier tritt das Gefühl ein, indem es die Idee, zu der Gedanke und Willensschluß sich erheben, in unmittelbarer, lebendiger Weise, als beide für sich es vermochten, zu unserer Subjektivität in Beziehung setzt. Das Ideal ist unser Ideal, so wie die Wirklichkeit, der es mit gebieterischer Forderung entgegentritt, unsere Wirklichkeit; durch die gleich starke und lebendige Zurückbeziehung beider auf unser Subjekt im Gefühl treten beide zugleich unter sich in die engst mögliche Verbindung, und erhält so die Zuversicht, daß das sittliche Ideal nicht bloß als unerfüllbare Forderung dasteht, sondern für die Wirklichkeit dieses unseres Lebens eine unmittelbare Bedeutung hat, seine zulängliche, obgleich bloß subjektive Stütze“ (ebd.: 48).

Religion verstanden als objektive Instanz innerhalb des Menschen, als objektives Sittengesetz oder objektive Wahrheit liegt außerhalb des Fassungsvermögens des Menschen. Vielmehr muss Religion nach Natorp als Gefühl im Bewusstsein des Menschen verstanden werden, welches die Relation zwischen selbst geschaffener Wirklichkeit und Ideal abbildet. Sie ist eine Aushandlung und Verbindung verschiedener Bereiche der menschlichen Schöpfungsleistung; ein Teil der Subjektivität des Menschen und gleichsam höchster Ausdruck eben dieser.

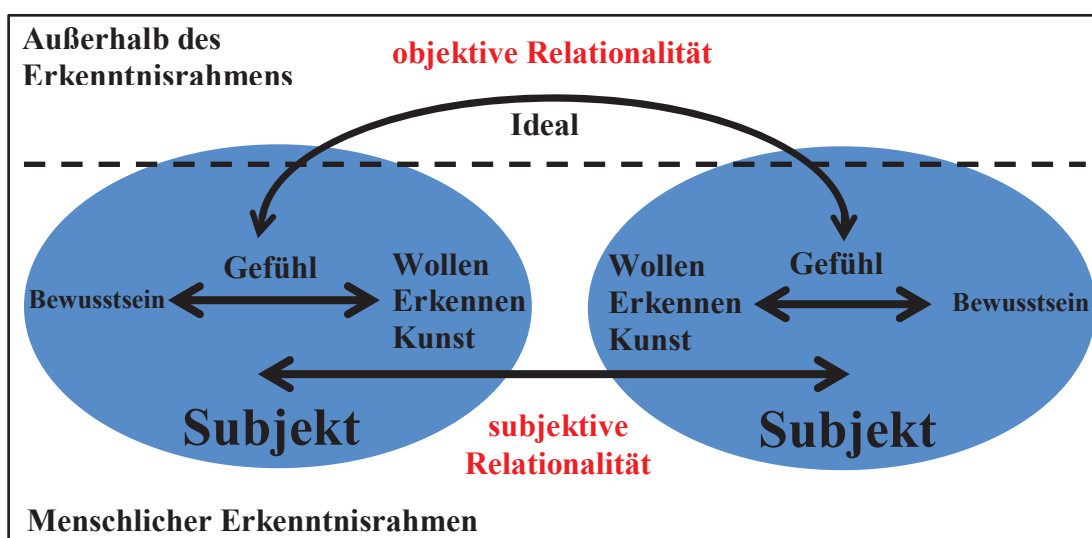


Abb. 8: Objektive und subjektive Relationalität nach Natorp (Diestel 2014).

Dementsprechend unterliegt das Gefühl auch immer einer Ausformung in der Regelmäßigkeit menschlicher/n Erkenntnis, Willens und Ästhetik.

„Alles an der Religion, was auf echtem Gefühlsgrunde ruht, ist haltbar und berechtigt; über die Echtheit des Gefühls aber entscheidet nicht mehr das Gefühl selbst, sondern die gesetzmäßigen Gestaltungen des Bewußtseins: Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst“ (ebd.: 49).

In diesem Sinne versteht Natorp den Begriff der Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Denn der Mensch ist nicht isoliert in seiner Individualität und die Subjektivität des Gefühls somit nicht abgekoppelt von der Gemeinschaft, weswegen sie eines objektiven Grundes bedürfte, sondern die Subjektivität und dadurch die Individualität entsteht erst durch die Gemeinschaft, durch die Begegnung der Bewusstseine.

„Wird dagegen dieser Anspruch [auf Transzendenz] preisgegeben, so bleibt dennoch jener große Aufschwung der Seele, in dem sie sich erweitert zur Seele des Alls; nicht des Alls der Dinge, sondern jenes inneren Universums, in dem alles Menschliche sich in Einheit und Gemeinschaft fügt. An die Stelle der transzendenten Gottheit tritt dann – die Menschheit selbst; nicht als Summe der menschlichen Individuen, die sind oder waren oder sein werden, sondern als die Idee, doch wiederum nicht als bloße Idee d.i. ewig fernes Ziel einer möglich edleren Entwicklung des Menschengeschlechts, sondern, dem Charakter des Gefühls entsprechend, als die Idee zugleich in ihrer Wirksamkeit, in ihrer dankbaren innigsten Beziehung zu dem wirklichen Leben, in dem wir mit jedem Atemzug, mit jeder leichten Regung auch des Gedankens und des Willens unmittelbar mitleben, mithervorbringen“ (ebd.: 52).

In dem Verständnis von Religion innerhalb der Grenzen der Humanität geht es Natorp somit darum, von der Idee Abstand zu nehmen, der Mensch könne sich auf etwas berufen, welches außerhalb des Menschen und seiner Erkenntnismöglichkeiten liege, um somit Erlösung oder Führung zu erhalten. Tut er dieses, würde er gleichsam seine Menschlichkeit preisgeben. Der Mensch ist jedoch ein relationales Wesen aus dessen Beziehung zueinander und zur Welt überhaupt erst seine Subjektivität entspringt und die gleichzeitig Quell des Gefühls ist und dessen schöpferischen Gestaltungsmöglichkeiten möglich macht. Natorp benennt die transzendente Struktur des Gefühls relationaler Verbundenheit als Religion, die den Menschen in Gemeinschaft zum Menschen macht. Subjektivität in seiner relationalen Gestalt ist das, was den Menschen ausmacht. Dieses gilt es wertzuschätzen und sich als Menschen bewusst zu

machen, wie auch durch Bildung des Menschen zum Menschen in Gemeinschaft für den Menschen möglichen zu machen.

Zwar strebt das Gefühl seinem Wesen nach über den Menschen hinaus und ist somit die Bedingung der Möglichkeit der Relation des Subjektes zu seiner Umwelt, jedoch liegt dieses außerhalb der Erkenntnismöglichkeiten des Menschen. Objektiv ist somit die Relationalität der Subjekte nicht zu erfahren, da dieses eine Wirklichkeit bedeuten würde, die über den Menschen und seine Erkenntnisfähigkeit hinausgeht. Subjektiv ist diese Relation jedoch erfahrbar. Hierin unterliegt diese Relation gleichsam den selbsttätigen Gestaltungsmöglichkeiten der dreifachen Objektsetzungen in Wollen, Erkennen und Kunst. Darin kommt den wechselseitigen innerweltlichen Beziehungen der Bewusstseins eine Schlüsselrolle zu.

4.4 Sozialität als Bedingung des Bewusstseins

Für Natorp spielt der Aspekt der Humanität eine entscheidende Rolle. Der Mensch ist nicht nur ein Einzelner und kann als solcher nicht isoliert betrachtet werden. Vielmehr wirkt in jedem Menschen „die Vollkraft des Menschentums“ (Natorp 1908: 1). Jeder Mensch ist durch die ihn umgebende Gemeinschaft bestimmt und hat Anteil an allen von dieser Gemeinschaft hervorgebrachten Ideen, Kulturgüter und -ritualen sowie Umgangsformen und Wahrnehmungen von Welt und deren Verhältnis von Subjekt und Objekt. Der Mensch wird in diesem Kontext ganzheitlich mit all seinen physischen und psychischen Möglichkeiten betrachtet. Humanität will Natorp somit im Besonderen auch als „die lebendige innere Teilnahme des Einzelnen, in seinem ganzen Sein und Wirken, am Leben der Gesamtheit, an menschlicher G e m e i n s c h a f t“ (ebd.: 1) verstanden wissen. Die bedingungslose Verbundenheit des einzelnen Menschen mit der ihn umgebenden Gemeinschaft in allem Sein und Wirken des Menschen als Bestimmung des Wesens des Menschen und seines gesamten Erfahrungs- und Möglichkeitsraums bildet die Grundlage seiner gesamten Theoriebildung und Konzepte. Dieses Axiom erscheint für Natorp als selbstverständlich vor dem Hintergrund der Erfahrungsmöglichkeiten des Menschen und dessen relationaler Konstitution:

„Es ist nun einmal ein ewiger Irrtum, daß man ein Einzelner sei; in jedem Pulsschlag unseres individuellsten Lebens pulsiert doch, geistig wie physisch, das Leben der Gesamtheit, und es ist nur Sache der Klarheit der Einsicht, der Reinheit und Kraft des Gefühls und Willens, also eben Bildungssache, daß man sich dessen auch ganz und immer bewußt ist und von der Gemeinschaft nicht blind fortgetragen wird, sondern mit allen Kräften der Seele sie umfaßt, sie empfindet, sie erlebt“ (ebd.: 2).

Der Mensch steht nie alleine, sondern ist immer in Beziehungen und Verbindungen mit seiner Umwelt verwoben. Der Mensch wäre nicht der Mensch, der er ist, ohne die ihn umgebende Gemeinschaft. Er lebt durch und mit den Produkten und Werken anderer Menschen Arbeit. Er denkt, erfährt und will durch und mit den Ideen, Erfahrungsräumen und Konzepten der Geistesgeschichte der Menschheit. Diese Bedingtheit des Einzelnen durch die Gemeinschaft bzw. die Menschheit an sich in Vergangenheit und Gegenwart zu leugnen wäre nach Natorp nicht möglich, da diese zum einen für uns in jeder Sekunde greifbar wird und zum anderen gleichsam die Bedingung der Möglichkeit unserer gesamten Konstitution des Einzelnen ist.

„Der gemeine Mensch nimmt auch mit stumpfen Sinnen Tag um Tag das Brot hin und genießt die tausend Annehmlichkeiten, die der Schweiß anderer ihm erarbeitet, für die andre ihr Lebensblut eingesetzt haben; mit demselben bequemen Behagen schlürft er seine geistige Nahrung ein, als ob die Menschheit die Jahrtausende durch nur deshalb ihr Hirn verbraucht hätten, um gerade ihn werden zu lassen, um mit der Frucht ihrer Mühen seinen leeren Stunden ein wenig Inhalt, seiner Null einen gewissen gebildeten Wert zu erteilen“ (ebd.: 2).

In diesem Sinne bedarf es nach Natorp auch einer ganzheitlich betrachteten Menschenbildung, einer humanen Bildung, die in ihrer Organisation keine Unterschiede zwischen Klassen kennt und jedem Menschen das Werden zum Menschen ermöglicht. „Der Mensch wird zum Menschen allein durch menschliche Gemeinschaft“ (Natorp 1974: 90). Natorp geht davon aus, dass die Art und Weise des selbstbezogenen Bewusstseins nur auf Menschen zutrifft, da diese sich nicht in der Interaktion mit der Natur oder anderen Wesen herausbilden kann. Vielmehr wäre ein Mensch nicht dadurch ein Mensch, dass er als Einzelner mit Welt interagiere, sondern erst durch die Relation in Gemeinschaft, die das Menschsein an sich sei (vgl. ebd.: 90ff). Dieses expliziert er in seiner Überlegung zur Bedingtheit des Selbstbewusstseins (vgl. Kapitel 4.2). Demnach sei das Selbstbewusstsein erst durch das Wechselverhältnis und die Wechselerkenntnis von Bewusstsein und Bewusstsein möglich. Erst durch die Erfahrung der

Andersartigkeit und gleichzeitigen Subjektivität des anderen Bewusstseins könne sich das eigene Bewusstsein seines Bewusstseins bewusst werden. Die kritische Position zu sich selbst und zur Welt, die Möglichkeit der Positionierung selbst, entstehe erst im Gegenübertreten und Einlassen auf ein anderes Bewusstsein: „Wie könnte ich mir selbst zum Du werden, wenn nicht erst ein Du mir gegenüberstände, in dem ich ein anderes Ich erkenne?“ (ebd.: 95). Daraus ist erkennbar, dass die Gemeinschaft für Natorp grundlegend für die Konstitution des Selbst ist, wie auch das Selbst für die Gemeinschaft. Das eine ist ohne das andere nicht existent. Das Subjekt ist durch seine soziale Relationalität bedingt, wie auch die Gemeinschaft, die grundlegend das Menschsein darlegt und die ohne die daran teilnehmenden Menschen nicht bestimmbar ist.

Für Natorp ist aus der Erfahrung klar, dass Menschen nicht alleine für sich Menschen sind, die zusammen in Gemeinschaften leben, sondern vielmehr die Gemeinschaft das Menschsein selbst konstituiert. Alle Produkte, Ideen und Wirklichkeitskonstruktionen sind Objektsetzungen des Menschen, die in Gemeinschaft dem Subjekt offenbar sind und dessen Wirklichkeit bedingen. In der wechselseitigen Schau der Bewusstseine wird die Andersartigkeit und gleichzeitige Relation zwischen den Subjekten sichtbar und konstituieren das Subjekt selbst.

5. Zusammenschau

Im dem folgenden Kapitel wird eine Zusammenschau der herausgestellten Elemente und Konzeptionen vorgenommen. Dieses wird hierbei in fünf Schritten vollzogen: Im ersten und zweiten Schritt wird die Bedeutung des Subjektbegriffs und des Personbegriffs für die jeweiligen angeführten Disziplinen pointiert. In einem dritten Schritt werden dann die Konzeptionen von Schleiermacher und Natorp anhand der herausgestellten Unterscheidungskriterien von Schrödter und Klein kontextualisiert. Daran anschließend werden in einem vierten Schritt die Gemeinsamkeiten und Unterschieden in den Konzeptionen von Schleiermacher und Natorp analysiert. Den Abschluss bildet in einem fünften Schritt die Herausstellung von Potentialität für (Sozial-)Pädagogik anhand der vorgestellten Konzeptionen.

5.1 Bedeutung des Begriffs des Subjekts in der Philosophie, Theologie und (Sozial-)Pädagogik

In der Philosophie, deren Theorieentwicklung in Bezug auf das Subjekt innerhalb dieser Arbeit nur in Kürze angeführt wurde, hat das Subjekt seit der Neuzeit mit Descartes, Kant und den Vertretern des Deutschen Idealismus eine elementare Bedeutung erlangt. Durch die subjektive Perspektive auf die Welt und den Menschen entstand ein neues Weltbild, in dem der Mensch ins Zentrum seiner Weltsicht rückte, welches auch die heutige Zeit prägt. Wenngleich die Subjektivität in der Postmoderne bezweifelt oder negiert wird, bildet sie dennoch den Kern der Wahrnehmung der Welt und den Ausgangspunkt der postmodernen Argumentation.

In der Theologie wird der Subjektbegriff vielfach als Kontrastfolie genutzt, um das Gott-Mensch-Verhältnis zu bestimmen. Wenngleich innerhalb dieser Arbeit die subjektive Betrachtung der Welt und die Gottesbeziehung schon in der frühen und mittelalterlichen Kirchengeschichte aufgezeigt werden konnte und mit der Position Hartmanns zum Kern des Christentums gehört, entsteht die Fokussierung auf das Subjekt und dessen Selbstbewusstsein erst in der Neuzeit. Als Beispiel sei hier Schleiermacher angeführt, der im Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit das Subjekt als geschaffenes und durch das Wirken Gottes bedingtes ins Zentrum

seiner Argumentationen stellt. Innerhalb der heutigen Theologie stößt der Begriff des Subjektes jedoch kaum auf Resonanz.

Wie innerhalb dieser Arbeit in Kürze herausgestellt werden konnte, hat in der (Sozial-)Pädagogik das Subjekt eine elementare Bedeutung. Ohne das Bild eines selbsttätigen und selbstbewussten Subjektes im Werden wäre jede pädagogische Tätigkeit ihres Anknüpfungspunktes der individuellen Selbstbildung des Menschen entoben oder auf eine ausführende Technologiewissenschaft beschränkt. Vielmehr ist das Subjekt der Ankerpunkt jeder Theoriebildung und pädagogischer Praxis.

5.2 Bedeutung des Begriffs der Person in der Philosophie, Theologie und (Sozial-)Pädagogik

In der Pädagogik wird der Begriff der Person vielfach nur implizit genutzt. So verwundert es auch nicht, dass Mührel mit dem Begriff der Person in postmodernen und ökonomisch orientierten Gesellschaften die Gefahr verbindet, den Menschen nur in seiner funktionalen Rolle und Relation zu betrachten, ohne das System zu hinterfragen.

In der Philosophie und Theologie hat der Begriff der Person in seiner relationalen Gestalt hingegen eine entscheidende Rolle zur Bestimmung des Menschen zu seiner Umwelt bzw. zu Gott gefunden. Wie am Beispiel von Hinrichs und Mühling innerhalb dieser Arbeit herausgestellt werden konnte, vermag der Personbegriff in besonderer Weise die Konstitution des Menschen in seiner relationalen Bedingtheit als Phänomen zu erfassen. Der Mensch wird in seiner Relationalität zur Umwelt wahrgenommen, die sein gesamtes Denken, Fühlen und Handeln bestimmt. Innerhalb der Bedingungen der Möglichkeit dieser Relationalität unterscheiden sich die vorgestellten Perspektiven der Philosophie jedoch. Ist bei Hinrichs die Relationalität der Person durch die vierfache Bezüglichkeit in der Intersubjektivität begründet, geht Mühling davon aus, dass die personale Relationalität dem Menschen nur in Ableitung der innertrinitarischen Relation in der Schöpfung und Ansprache Gottes zukommt.

Gleichwohl diese beiden Konzeptionen sich unterscheiden, könnte dieses relationale Personenverständnis in seiner Unverfügbarkeit und sozialen bzw. transzendenten Bedingtheit Potentialität für die Formulierung eines Personbegriffs zur phänomenologischen Fassung des Menschen in der (Sozial-) Pädagogik bieten.

5.3 Kontextualisierung der Konzeptionen von Schleiermacher und Natorp

In diesem Unterkapitel wird im Folgenden eine Eingruppierung der Konzeptionen von Schleiermacher und Natorp in die innerhalb der Begriffsbestimmung aufgenommenen Analyseebenen des Subjektes nach Mark Schrödter (vgl. Kapitel 1.1.3) und der Unterscheidung der Perspektiven auf Anthropologie nach Rebekka A. Klein (vgl. Kapitel 1.3) vorgenommen.

Mark Schrödter unterschied in Bezug auf das Subjekt zwischen drei verschiedenen Betrachtungsebenen: dem *epistemischen Subjekt* als Subjekt im Allgemeinen, dem *idealtypischen Subjekt* als Person im Besonderen und dem *empirischen Subjekt* als Individuum im Einzelnen.

Schleiermacher betrachtet das Subjekt in der hier nachvollzogenen Konzeption in seiner wechselseitigen Relation zur Welt und zu anderen Subjekten sowie in der Bedingung der Möglichkeit dieser Relation als schlechthinnige Abhängigkeit. Diese Betrachtungsweise ist auf der Ebene des epistemischen Subjektes einzuordnen, wenngleich Schleiermacher auch kulturelle Phänomene zur Begründung der Gegensätzlichkeit von Freiheit und Abhängigkeit anführt und diese auf der Ebene eines idealtypischen Subjektes angesiedelt werden könnten. Die transzendente Transzendentalität dieser Erfahrung im Gefühl liegt jedoch außerhalb der phänomenologischen Kultur und wird als Gottesbewusstsein kulturübergreifend propagiert. Somit kann die Einordnung in die Ebene des epistemischen Subjektes und damit auch die Betrachtung der Bedingungen der Möglichkeit von Subjektivität hier angenommen werden.

Bei Natorp gestaltet sich diese Einordnung ähnlich. In der hier nachvollzogenen Konzeption betrachtet Natorp die Bedingung der Möglichkeit der Subjektivität,

welche der Ebene des epistemischen Subjektes zugeordnet werden kann. Auch Natorp sieht im Gefühl das Wesen des Subjektes umgriffen, gleichwohl er die Erkenntnis dieser Relationalität im objektiven Sinne bezweifelt. Die doppelte Relationalität des Subjektes sei nach Natorp nur intrasubjektiv unter den Regeln der Objektsetzung als Zugriff auf Äußeres zu erkennen. Dementsprechend bewegt sich Natorp mit diesen Überlegungen auf der Ebene des idealtypischen Subjektes, da für ihn die in Kultur manifestierte Relationalität des Menschen in Gemeinschaft den Grund der Erkenntnis der eigenen Subjektivität bildet. Natorp betrachtet somit das epistemische Subjekt aus der Perspektive des idealtypischen, da jede andere Betrachtung die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit übersteigen und den Menschen in seiner Menschlichkeit negieren würde.

Rebekka A. Klein unterscheidet für das Phänomen der Sozialität zwei verschiedene Begründungsperspektiven: eine *kulturalistische Anthropologie*, die von einer diskursiv orientierten und konstituierten Zwischenmenschlichkeit ausgeht, und einer *naturalistischen Anthropologie*, die Sozialität auf biologische Dispositionen zurückführt.

Sozialität ist nach Schleiermacher bedingt durch die schlechthinnige Abhängigkeit als Bedingung der Möglichkeit für Relationalität zwischen Subjekten in Freiheit und Abhängigkeit. Somit kann die Sozialität ihrem Wesen nach weder kulturalistisch noch naturalistisch eingeordnet werden, da diese durch Gott in dem Menschen bewirkt wird. Dementsprechend könnte man davon ausgehen, dass sie der Natur des Menschen als geschaffenen entspricht, gleichwohl sie nicht biologisch auffindbar sein könnte. Da jedoch die Bedingung der Möglichkeit der Relation erst in der Relation in Freiheit und Abhängigkeit zu anderen Subjekten als Sozialität offenbar wird, ist diese Konzeption Schleiermachers eher als kulturalistische Anthropologie einzuschätzen, wenngleich sie durch beide Raster fällt.

Im Sinne Natorps ist die Einordnung unkomplizierter. Sozialität ist nach Natorp durch die zwischenmenschliche Beziehung gestaltet und kann somit als eine kulturalistische Anthropologie verstanden werden. Gleichwohl die Sozialität als doppelte Relation ebenso die Bedingung der Möglichkeit der Subjektivität ist, kann diese nur subjektiv innerhalb der Gesetzmäßigkeit der Objektsetzung

erkannt werden und entsteht somit im Diskurs und gegenseitiger Schau der selbsttätigen Subjekte.

5.4 Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Konzeptionen bei Schleiermacher und Natorp

Wie innerhalb der Arbeit herausgestellt, weisen die Konzeptionen von Schleiermacher und Natorp vielfach Gemeinsamkeiten auf, unterscheiden sich dabei jedoch elementar, im Besonderen in den Erkenntnismöglichkeiten des Menschen.

Gemein ist beiden die *Fokussierung auf das Gefühl* als wesentliches Merkmal im menschlichen Bewusstsein und konstitutives Element der Relationalität und somit auch Sozialität des Subjektes. Für Schleiermacher wie für Natorp ist das Gefühl die Bedingung der Möglichkeit der Subjektivität. Dabei unterscheiden sie sich jedoch grundlegend in dem Woher eben dieses Gefühls. Ist für Schleiermacher dieses klar als schlechthinnige Abhängigkeit und somit Gottesbeziehung zu verstehen, bezweifelt Natorp diese Transzendenzsetzung im Menschen Schleiermachers vehement. Für Natorp liegt eine solche transzendente Transzendentalität außerhalb des menschlichen Erkenntnisvermögens und berge die Gefahr, den Menschen seiner Menschlichkeit zu berauben. Schleiermacher hingegen sieht genau in dieser transzenten und damit unbedingten Abhängigkeit überhaupt erst die Ermöglichung von Relationen in Freiheit und Abhängigkeit. Für Schleiermacher wird im Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, welches in Momenten der Bestimmtheit des Selbstbewusstseins der Relationen in Freiheit und Abhängigkeit dem Menschen offenbar wird, die Gottesbeziehung bewusst, welche die Relationalität des Subjektes zu seiner Umwelt in Gegensätzlichkeit ermöglicht. Natorp sieht darin die Erkenntnisgrenzen des Menschen überschritten und plädiert dafür, die Relationalität für den Menschen nur subjektiv als begreifbar zu verstehen. Das Subjekt sei ein selbsttätiges, welches nur durch die eigenständige Objektsetzung ein Verständnis der Welt und anderer Subjekte sowie deren Relationen entwickeln könnte.

Diese unterschiedlichen Konzeptionen der sozialen Bedingtheit des Subjektes basieren auf ihren jeweils unterschiedlichen *Konstitutionen des Subjektes*.

Bei Schleiermacher ist das Subjekt die Einheit des Gefühls, Wissens und Tuns, welche in das Insichbleiben und Ausschiheraustreten unterteilt ist. Das Gefühl ist dabei wechselhaft in Anregung des Wissens und Tuns einerseits sowie Bestimmtheit ebendieser andererseits in Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit beschrieben. Diese Gegensätzlichkeit von selbsttätiger Freiheit und empfangener Abhängigkeit, die gleichsam für die inneren Prozesse des Selbstbewusstseins wie auch für die Beziehung zu externen Gegenständen und anderen Subjekten gilt, bildet den Kern des Subjektes .

Nach Darstellung Natorps ist das Subjekt ein selbsttätiges, welches sich in dreierlei Gestalt zur Außenwelt verhält: Wollen, Erkennen und Ästhetik. Dabei nimmt er im Sinne Kants an, dass es die Welt und die darin bestehenden Gegenstände und Subjekte nicht per se gibt, sondern dass das Subjekt durch diese affiziert wird und sie durch Objektsetzungen im Bewusstsein repräsentiert werden. Dem Gefühl kommt hierbei eine Schlüsselrolle zu, da es zum einen als gestaltloser Quell die Objektsetzung in Wollen, Erkennen und Ästhetik anregt und zum anderen diese Objektsetzungen ins Verhältnis zum Bewusstsein setzt. Durch die Begrenzung der menschlichen Erkenntnis auf die Objektsetzung ist das Erkennen anderer Subjekte immer ein subjektiver Akt, gleichwohl in der Schau des anderen Bewusstseins die eigene Subjektivität subjektiv erkennbar wird.

Ein weiterer elementarer Unterschied, der sich aus den verschiedenen Konzeptionen des Subjekts ergibt, ist der *Prozess der Subjektwerdung*. Gleichwohl beide darin übereinstimmen, dass die Sozialität ein elementarer Faktor der Subjektwerdung ist, ist die Konstitution eine jeweils andere.

Schleiermacher fasst das Phänomen des Werdens des partikularen Subjektes in drei Stufen: die tierisch verworrene, die sinnliche und die schlechthinnige Abhängigkeit. In diesen Stufen ist das Verhältnis von Abhängigkeit und Freiheit jeweils unterschiedlich. Ist die Gegensätzlichkeit in der tierisch verworrenen noch ungetrennt und somit auch noch kein Selbstbewusstsein vorhanden, entwickelt sich diese im sinnlichen Selbstbewusstsein. In der dritten unerreichbaren Stufe vereinigen sich die Gegensätze von Freiheit und Abhängigkeit wiederum und

bilden damit die Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseins, ohne selbst Bewusstsein zu sein. Der sozialen Umwelt kommt im Übergang der Stufen und zur Herausbildung der Gegensätzlichkeit und somit des partikularen Selbstbewusstsein eine Schlüsselrolle zu, wenngleich die Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewusstseins in der schlechthinnigen Abhängigkeit liegt.

Für Natorp wird dem partikularen Subjekt seine soziale Bedingtheit erst retrospektiv aus der Erfahrung bewusst. Das Selbstbewusstsein bildet sich in der Schau der Bewusstseine – in der Erkenntnis der subjektiven Andersartigkeit – heraus. Alle Produkte, Ideen und Wirklichkeitskonstruktionen, die dem Subjekt als Affizierung zur Verfügung stehen, sind vielfach Objektsetzungen anderer Subjekte. Das partikulare Subjekt entwickelt gemeinsam mit anderen Subjekten sein Selbstbewusstsein in einer kultivierten Welt und bildet durch subjektive Objektsetzung in Relation mit anderen die es umgebende Sozialität.

Somit lässt sich zusammenfassen, dass Schleiermacher und Natorp trotz ihrer unterschiedlichen Grundkonzeptionen des Subjektes und der Konstitution der Sozialität in einem entscheidenden Punkt übereinstimmen: Die Relationalität des Menschen ist das konstitutive Element der Subjektivität, wodurch gleichsam auch die jeweils unterschiedlich ausgestalteten Konzeptionen der Sozialität das konstitutive Element des partikularen Subjekts sind. Dieses ist darin unterschieden, dass die Relationalität im Schleiermacher'schen Sinne eine transzendente Transzendentalität ist, während die Relationalität nach Natorp als eine durch subjektive Objektsetzung retrospektiv erkennbare Transzendentalität verstanden werden kann.

5.5 Potentiale der Konzeptionen Schleiermachers und Natorps für die (Sozial-)Pädagogik

Der hier zuvor anhand von Schleiermacher und Natorp in Verschiedenheit vorgestellte relationale Subjektbegriff könnte für die Theoriebildung und Praxis in der (Sozial-) Pädagogik fruchtbar sein. Dieses Potential wird im Folgenden an drei Aspekten expliziert: *Unverfügbarkeit* (1), *Selbsttätigkeit* (2) und *Sozialität* (3).

(1) Der Aspekt der *Unverfügbarkeit* des Subjektes ist innerhalb postmoderner und ökonomisch orientierter Gesellschaften von entscheidender Bedeutung, da somit der funktionalen Auflösung der Person innerhalb der Subsysteme entgegengewirkt werden kann.

Im Sinne Schleiermachers ist die Unverfügbarkeit des Subjektes durch die Relationalität des Subjektes als transzendente Transzendentalität begründet. Zwar steht die Person in der Relation zu anderen Subjekten und Gegenständen immer in einem graduell unterschiedlichen Verhältnis von Freiheit und Abhängigkeit, jedoch geht das Subjekt darin nicht auf, da zum einen die Bedingung ebendieser Relation die schlechthinnige Abhängigkeit ist und zum anderen das Subjekt in der Gegensätzlichkeit immer ein Anderes zum Anderen ist.

Nach Natorp ist die Unverfügbarkeit ebenso in der Relationalität begründet, gleichwohl die Transzendentalität ebendieser nur subjektiv retrospektivisch aus der Erfahrung erfasst werden kann. Hinzu kommt dabei, dass die Relation immer eine Objektsetzung des selbsttätigen Subjektes ist und somit nicht in funktionalen Rollen auflösbar ist, sondern vielmehr diese durch das Subjekt erst aktiv hergestellt und ausgestaltet werden.

(2) Der Aspekt der Selbsttätigkeit des Subjektes ist ein in der (Sozial-) Pädagogik vielfach anzutreffendes Attribut des Subjektes, wenngleich es eher implizit oder askriptiv Nutzung in der Entwicklung des jeweiligen Menschenbildes findet.

In der Konzeption Schleiermachers wird die Selbsttätigkeit des Subjektes als Teil des Gefühls in eine Wechselseitigkeit zur Abhängigkeit verortet. Subjekte stehen dabei in einem graduell unterscheidbaren Verhältnis von Freiheit und Abhängigkeit zu anderen Subjekten und Gegenständen. Die Selbsttätigkeit des Subjektes ist hiernach somit niemals vollständig bedingungslos, aber auch niemals vollständig abhängig von der sie umgebenden innerweltlichen Wirklichkeit.

Wie in der Konzeption Natorps herausgestellt, ist die Selbsttätigkeit des Subjektes eine axiomatische Grundlegung im Sinne der Erkenntnistheorie Kants. Das Subjekt ist darin per se selbsttätig, gleichwohl die Objektsetzung, welche die Gesetzmäßigkeit der Selbsttätigkeit darstellt, immer auch in der Relation des Gefühls zum Subjekt steht. Somit ist die Selbsttätigkeit keine blinde Tätigkeit,

sondern vielmehr der Kern des Subjektes in seiner internen doppelten Relationalität.

(3) Der Aspekt der *Sozialität* als soziale Bedingtheit des Menschen in Gemeinschaften ist ein Phänomen, welches allgegenwärtig innerhalb der Lebenswelt des Menschen aufzufinden ist. Die hier vorgestellten Konzeptionen von Schleiermacher und Natorp weisen in unterschiedlicher Aufstellung dieses Phänomen als konstitutives Element des partikularen Subjektes aus. Unabhängig, ob dieses an eine transzendente Transzendentalität oder retrospektiv, subjektive Transzendentalität gebunden wird, bietet es ein nicht zu verkennendes Potential für die Theoriebildung in der (Sozial-) Pädagogik zur Konstitution des Subjektes.

An dieser Stelle, aber auch für die Entwicklung neuer bzw. anderer Konzeptionen eines gangbaren Subjektbegriffes für die (Sozial-) Pädagogik, sei jedoch noch auf die Notwendigkeit verwiesen, dass jede Bemühung letztendlich eines Bekenntnisses zur jeweiligen Bedingung der Möglichkeit bedarf, will sie nicht einer Ohnmacht oder Technologisierbarkeit anheimfallen.

Ausblick

Innerhalb dieser Arbeit konnte herausgestellt werden, welche Potentiale sich aus einem relationalen Subjektbegriff für die (sozial-) pädagogische Theoriebildung und Praxis ergeben könnten. Was in dieser Arbeit jedoch nur in Ansätzen aufgezeigt werden konnte, ist, inwiefern ein relationaler Personbegriff in der Lage ist, das Phänomen des sozial bedingten Menschen zu erfassen. Hierin könnten weitere Potentiale für die Theoriebildung und Praxis der Sozialen Arbeit und Pädagogik liegen, die sich vielfach selbst als personenbezogene Dienstleistung verstehen.

Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskurse in postmodernen, ökonomisch orientierten und technologisierten Gesellschaften erscheint dementsprechend eine interdisziplinäre Forschung zur Konstitution der Person als fruchtbar, welche theologische, neurowissenschaftliche und sozialwissenschaftliche Perspektiven in einen Dialog bringen.

Literaturverzeichnis

Brachmann, Jens (2001): Friedrich Schleiermacher – ein pädagogisches Porträt. Weinheim/ Basel.

Cancik, Hubert (2003): Person – I. Zum Begriff. In: Betz, H.D. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 6 N-Q, 4. völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen. S. 1120-1121.

Engemann, Wilfried (2004): Subjektivität/Subjektivitätstheorien. In: Betz, H.D. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 7 R-S, 4. völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen. S. 1819-1821.

Härle, Wilfried (2012): Dogmatik. 4. Auflage, Berlin/ Boston.

Hartmann, Georg (2011): Das Subjekt in der Krise – Ansätze abendländischer und fernöstlicher Lösungsversuche. In: Nowak, R./ Verrone, A./ Nickl, P. (Hrsg.): Nachhaltigkeit denken – Texte zum 2. Festival der Philosophie Hannover, Berlin. S. 39-52.

Heinrichs, Johannes (1996): Person – I. Philosophisch. In: Müller, G. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 26 Paris-Polen, Berlin. S. 220-225.

Hensler, Joachim (2000): Wie das Soziale in die Pädagogik kam – Zur Theoriegeschichte universitärer Sozialpädagogik am Beispiel Paul Natorps und Herman Nohls. Weinheim/ München.

Hillmann, Karl-Heinz (2007): Wörterbuch der Soziologie. 5. Vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart.

Hopfner, Johanna (1999): Das Subjekt im neuzeitlichen Erziehungsdenken – Ansätze zur Überwindung grundlegender Dichotomien bei Herbart und Schleiermacher. Beiträge zur pädagogischen Grundlagenforschung, hrsg. von Leonhard, H.-W./ Liebau, E./ Winkler, M., Weinheim/ München.

Klein, Rebekka A. (2010): Sozialität als *Conditio Humana* – Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie. Edition Ethik Bd. 6 hrsg. v. Anselm, R. / Körtner U.H.J., Göttingen.

Knospe, Horst (1969): Sozial, das Soziale. In: Bernsdorf, W. (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. 2. Neubearbeitete und erweiterte Ausgabe, Berlin. S.948-950

Menge, Hermann (1988): Langenscheidts Taschenwörterbuch Lateinisch. 41. Auflage, Berlin/München.

- Mühling, Markus (2012):** Systematische Theologie: Ethik. Göttingen.
- Mührel, Eric (2010):** Maske und Existenz - Philosophische und sozialpädagogische Betrachtungen zu Person und Biographie. In: Griese, Birgit (Hrsg.): Person -Subjekt – Identität? Gegenstände der Rekonstruktion in der Biographieforschung, Wiesbaden, S. 103-114
- Müller, Klaus (2000):** Subjekt, Subjektivität - II. Theologisch. In: Kasper, W. (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9 San-Thomas, 3. Völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg im Breisgau. S. 1071-1073.
- Natorp, Paul (1908):** Religion innerhalb der Grenzen der Humanität – Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. 2. durchgesehene und um ein Nachwort erweiterte Auflage, Tübingen.
- Natorp, Paul (1974):** Sozialpädagogik. Besorgt durch Pippert, Richard (Hrsg.). Sammlung pädagogischer Schriften. Paderborn.
- Niemeyer, Christian (2005):** Klassiker der Sozialpädagogik – Einführung in die Theoriegeschichte einer Wissenschaft. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage. Weinheim und München.
- Nowak, Kurt (2001):** Schleiermacher – Leben, Werk und Wirkung. Göttingen.
- Pippert, Richard (1974):** Zeittafel. In: Natorp, Paul: Sozialpädagogik. Besorgt von Pippert, Richard, Schönings Sammlung pädagogischer Schriften. Paderborn. S. 395-405.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (2003):** Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Erste Auflage (1821/22), hrsg. v. Hermann Peiter, Kritische Gesamtausgabe, im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen hrsg. v. H.-J. Birkner u.a., Erste Abteilung: Schriften und Entwürfe, Bd. 13, Teilband 1 [= KGA I/13,1], Berlin/ New York.
- Schäfer, Reiner (2006):** Zweifel und Sein – Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes‘ cogito. Würzburg
- Schmidt, Andreas (2010):** Subjekt. In: Sandkühler, H.J. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie, Bd. 3 Q-Z, 2. Auflage, Hamburg. S. 2632-2637.
- Schnepf, Robert (2004):** Subjekt/Objekt. In: Betz, H.D. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 7 R-S, 4. völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen. S. 1814-1816.
- Schrödter, Mark (2011):** Subjekt und Autonomie. In: Otto, H.-U./Thiersch, H. (Hrsg.): Handbuch Soziale Arbeit, 4. Völlig neu überarbeitete Auflage, München. S. 1586-1595.

Seelenmeyer, Udo (2008): Das Ende der Normalisierung? – Soziale Arbeit zwischen Normativität und Normalität, Weinheim/ München.

Stimmer, Franz (2000): Identität. In: Stimmer, F. (Hrsg.): Lexikon der Sozialpädagogik und der Sozialarbeit, 4. völlig neu überarbeitete und erweiterte Auflage, München. S. 321-325.

Sturma, Dieter (2011): Person. In: Kolmer, P./ Wildfeuer, A.G. (Hrsg.): Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2 Gerechtigkeit-Praxis, Freiburg im Breisgau. S. 1728-1737.

Wildfeuer, Armin G. (1999): Person, Personalität – I. Philosophisch. In: Kasper, W. (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8 Pearson-Samuel, 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg im Breisgau. S. 42-46.

Wollenweber, Horst (1983): Sozialpädagogische Theoriebildung – Quellenband. Paderborn.

Abbildungsverzeichnis

Abb.1: Wesen des Subjektes nach Schleiermacher.....	38
Abb. 2: Freiheit und Abhängigkeit des Subjektes nach Schleiermacher	40
Abb. 3: Schlechthinnige Abhängigkeit des Subjekts nach Schleiermacher....	41
Abb. 4: Stufen des Selbstbewusstseins nach Schleiermacher.....	43
Abb. 5: Aspekte des selbsttätigen Subjekts nach Natorp.....	50
Abb. 6: Wechselwirkung des Gefühls nach Natorp.....	52
Abb. 7: Doppelte Relation des Subjektes nach Natorp.....	53
Abb. 8: Objektive und subjektive Relationalität nach Natorp.....	57

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die Arbeit - bei einer Gruppenarbeit den entsprechend gekennzeichneten Teil der Arbeit – selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt wurden, alle Stellen der Arbeit, die wortwörtlich oder sinngemäß aus anderen Quellen übernommen wurden, als solche kenntlich gemacht wurden und die Arbeit in gleicher oder ähnlicher Form noch keiner Prüfungsbehörde vorgelegen hat.

Lüneburg, d. 10.03.2014
