FRIEDRICH KÜMMEL

SCHLEIERMACHERS DIALEKTIK

DIE FRAGE NACH DEM VERHÄLTNIS VON ERKENNTNISGRÜNDEN UND WISSENSGRUND

VARDAN VERLAG HECHINGEN

Friedrich Kümmel, Schleiermachers Dialektik
Die Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnisgründen und Wissensgrund

Zu diesem Buch

Schleiermachers „Dialektik“ besteht aus Entwürfen und Nachschriften der inzwischen vollständig edierten, nach wie vor aber schwer zu erschließenden Vorlesungen aus den Jahren 1811, 1814/15, 1818/19 und 1822 sowie einer Einleitung zur geplanten Drucklegung aus dem Jahre 1833. Schleiermacher verknüpft darin die Frage nach den logischen und anthropologischen Grundlagen der Erkenntnis mit der Frage nach dem absoluten Grund des Wissens, mit Bezug auf den allein die Frage nach der Wahrheit so beantwortet werden kann, daß sie der skeptischen Destruktion standhält, ohne daß man gezwungen wäre, „Welt“ als Bezugsrahmen der Erkenntnis zu verlassen. Der absolute Grund des Wissens fällt nicht selber ins Wissen, und doch bleibt ohne den Rückbezug auf ihn das Wissen ununterscheidbar von den Meinungen, die der Mensch sich über die Dinge und über sich selbst gebildet hat. Ein vorangestellter Prolog skizziert kurz die damit umrissene erkenntnistheoretische Problematik, die angesichts der modernen Skeptizismen noch keine befriedigende Lösung gefunden hat. Deutlich ist jedoch, daß es einer komplexeren, nicht mehr in der Alternative von Rationalismus oder Empirismus bzw. Idealismus oder Positivismus hängen bleibenden Logik bedarf, um absolute und relative Gesichtspunkte der Erkenntnis so ins Verhältnis setzen zu können, daß das eine das andere nicht negiert. Wenn nun aber auch kein Vermittlungsdenken hier weiterführt, dringt Schleiermacher mit seiner „Dialektik“ in logisch-erkenntnistheoretisches Neuland vor, das zu betreten im Zeichen der Moderne unabdingbar wird.

Der Verfasser

Prof. Dr. Friedrich Kümmel, geb. 1933, war bis zu seiner Emeritierung 1998 in der Lehrerbildung an den Pädagogischen Hochschulen Reutlingen und Ludwigsburg tätig und nimmt bis heute seine venia legendi im Fach Philosophie an der Universität Tübingen wahr. Seit seiner Zurruhesetzung arbeitet er an Studien zur Logik der Disjunktion, die im Unterschied zur Logik entscheidbarer Alternativen auch dem nicht mehr vermittelbaren Widerspruch, der damit verbundenen Aporetik bzw. Dilemmatik und den Unterschieden zwischen der „wahren“ bzw. „wirklichen“ und einer „scheinbaren“ bzw. „verkehrten“ Welt gerecht zu werden vermag. Absolute Kategorien wie Sein bzw. Existenz, Selbstsein und Freiheit werden so allererst angemessen behandelbar.

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

ISBN-13: 978-3-941060-00-5

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2008 by Vardan Verlag D-72379 Hechingen, Zollernstraße 21

Besuchen Sie uns im Internet:
www.vardan-verlag.de
www.friedrich-kuemmel.de

INHALTSVERZEICHNIS

Arbeitsgrundlagen
Werkausgaben 11
Literaturhinweis 12

Prolog 15 - 18

Einleitung 19 - 28

1. Die Frage nach dem Stellenwert und der Funktion der Religion nach der Aufklärung 19
2. Der Ausgang von der skeptischen Bewußtseinslage der Zeit 21
3. Das Erfordernis einer neuen Verhältnisbestimmung diesseits der überkommenen Alternativen 23

Erstes Kapitel
Dialektik als Kunst der Gesprächsführung 29 - 63

1. Der Ausgang vom Prinzip der Gesprächsführung und die Frage nach seiner erkenntnistheoretischen Relevanz 29
2. Die Zentralität der Sprache 31
3. Das intersubjektive Prinzip des Wissens und seine Realisierung im Gespräch 34
4. Zum Verhältnis von Gesprächsführung und Streit 37
5. Gesprächsführung als Wissensprinzip und transzendentale Bedingung der Erkenntnis 43
6. Der Wissensprozeß als Aktualisierung eines Transzendentalen im Wissen 48
7. Die Transzendentalität des Gesprächs unter den Bedingungen der Geistigkeit, des Raumes und der Zeit, des Seins und der Sprache 50
8. Die Zeit des Gesprächs und das Ende aller Wiederholung 56
9. Dialektik als Kunst, Wissen im Gespräch zu produzieren 60

Erster Exkurs
Folgerungen bezüglich des Stellenwerts der Individualität in der Genese des Wissens 65 - 84

1. Die Verschränkung von Natur und Vernunft in der natürlich und sittlich bestimmten Individualität 65
2. Die Konkordanz von Weltgesetz und Sittengesetz in der Entwicklung

des einzelnen Menschen 69
3. Zum Stellenwert der Individualität in der „Dialektik“ als einer „Theorie des Wissens“ 72
4. Die Einbeziehung der „Theorie des geselligen Betragens“ 81

Zweites Kapitel
Dialektik als Theorie des Wissens 85 - 150

1. Zur geschichtlichen Verortung und Stoßrichtung von Schleiermachers Denken 85
2. Wandlungen im Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft 89
3. Der Begriff des Wissens 93
3.1. Wissen ist nur im Denken 94
3.2. Wissen besteht im gleichen Denken über denselben Gegenstand 96
3.3. Gleiches Denken setzt notwendig einen Bezug auf Sein voraus und verknüpft darin die intellektuelle Funktion mit einem organischen Prozeß 98
4. Der Ausgang von einer ineins ursprünglichen und empirischen Wissenskonstitution und die Frage nach einer dem angemessenen dialektischen Methode 106
5. Die Aufgabe der Dialektik 109
6. Dialektik als Methode 113
7. Die Frage nach dem Stellenwert des Zirkels in der Erkenntnis 121
8. Zur Behandlung der Gegensätze im Streit 124
9. Veränderungen im logischen Strukturtypus des Wissens 126
10. Das Schema der polarischen Duplizität und das Erfordernis eines nicht-reduktionistischen Ansatzes im Denken 129
11. Symmetrie und Asymmetrie in den grundlegenden Beziehungen und das Verhältnis von Implikation und Explikation 137
12. Das Schema des Quaternars 142
13. Zusammenfassende Würdigung 148

Zweiter Exkurs
Zum prekären Verhältnis von Schleiermacher und Hegel 151 - 170

Drittes Kapitel
Die Doppelung der Wissensgründe.
Zum Verhältnis von „Gott“ und „Welt“ 171 - 220

1. Die Verbindung heterogener Grundlagen und Beziehungsmodalitäten im Begriff des Wissens 171
2. Die Unterscheidung von Wissensgrund und Wissenszusammenhang

und das Erfordernis einer doppelten Begründung des Wissens 173
3. Das Ungenügen an den überlieferten Formeln vom transzendenten Grund 175
4. Die Beziehung von „Gott“ und „Welt“ als nicht selbst im Zirkel befindlicher Zirkel-Grund des Wissenkönnens 178
5. Erde und Welt als unhintergehbare Bezugsrahmen des Menschen 180
6. Konsequenzen bezüglich des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz 185
7. Zur Näherbestimmung des transzendenten Grundes in seinem Verhältnis zur Idee der Welt 190
8. Die „zeitliche Begleitung“ des Wissensprozesses „auf zeitlose Weise“ 194
9. Zur philosophiegeschichtlichen Verortung der Rede von einem „Begleiten“ 198
10. Was wiegt schwerer: Die Schwierigkeit mit der transzendenten Begleitung oder die Aporien des Begründungsproblems? 203
11. Erneuter Vergleich mit Hegel 208
12. Folgerungen bezüglich des Verhältnisses von Wissensgrund und Wissenstotalität 211
13. Folgerungen bezüglich der Paradoxstruktur und des damit verbundenen Sprachproblems 215

Viertes Kapitel
Anthropologische Grundlagen menschlicher Erkenntnis 221 - 266

1. Der Einsatz bei der Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis 221
2. Der Rückgang auf einen anthropologischen Begründungs-zusammenhang 222
3. Die Wende zur Welt ist eine Wende zum Menschen 224
4. Der Sinn des Rekurses auf einen anthropologischen Begründungszusammenhang 228
5. Der Mensch als „denkendes Sein“ und „seiendes Denken“ 233
6. Das Erfordernis einer logisch-anthropologisch hinreichenden Begründung der Erkenntnis 235
7. Das Eingebettetsein des Denkens und Wissens in die menschlichen Existenzvollzüge 240
8. Die Verschränkung von intellektueller und organischer Funktion 244
9. Zum Verhältnis von Denken und Wollen 256

Fünftes Kapitel
Perspektiven menschlicher Erkenntnis 267 - 306

1. Der Grundvorgang der „disjunktiven Agilität“ und seine Konsequenzen für die Methode der Erkenntnis 267
2. Erkenntnistheoretische Konsequenzen 270
3. Methodologische Folgerungen 273
4. Die Rolle der Zeit-Bilder in der Genese der Welt und des Wissens 275
5. Zum Verhältnis von Begriff und Bild 281
6. Die Frage nach der in der Welt verkörperten Vernunft 287
7. Menschliche Weltgestaltung zwischen Begriffsfetischismus und Bildermacht 293
8. Erneuter Rückgriff auf Platon 295
9. Die Wahrung des Anfänglichen im Gewordenen und die Aufgabe der Verjüngung 297
10. Das Ende der Vergangenheitsbindung ist zugleich das Ende der Todeskultur 303

Sechstes Kapitel
Das Verhältnis des Menschen zum Absoluten 307 - 340

1. Die Frage nach dem Ort des Absoluten im Menschen selbst 307
1.1. Das Absolute als Bezugswirklichkeit und sein Anteil am Zustandekommen des Wissens und des Einigwerdens in ihm 307
1.2. Die Frage nach dem absoluten Einheitspunkt der Welt im Menschen selbst 312
1.3. Die mit der Rede vom Absoluten notwendig verbundene Abstufung im Gang der Argumentation 314
2. Das Gefühl als Ort und Repräsentanz des unmittelbaren Selbstbewußtseins im Menschen 319
2.1. Die Definition des Terminus „Gefühl“ 319
2.2. Das Gefühl als übergänglich Seiendes in der Zeit 322
3. Die Kategorie des „unmittelbaren Selbstbewußtseins“ und die Frage nach der Art der mit einem solchen eingeführten Differenz 326
3.1. Zum Begriff des „unmittelbaren Selbstbewußtseins“ 326
3.2. Das unmittelbare Selbstbewußtsein als Ort des Menschen im Absoluten selbst 328
4. Die disjunktiv bestimmte Koinzidenz des Zeitlichen und Überzeitlichen im menschlichen Selbstbewußtsein 332
5. Erneute Abgrenzung von Hegel 339

Dritter Exkurs
Ein struktureller Vergleich mit Heraklit 341 - 350

Siebtes Kapitel
Religion im Zeichen der Aufklärung 351 - 377

1. Die Bestimmung des religiösen Gefühls 352
2. Zum Verhältnis von religiösem Gefühl und Gottesglauben 366
3. Zur säkularen Funktion des religiösen Gefühls 369
4. Folgerungen für das Verhältnis von Religion und Philosophie bzw. Wissenschaft 370

Achtes Kapitel
Ausblick auf weiterführende Perspektiven 379 - 439

1. Vom Ich-sagen im Denken und im unmittelbaren Selbstbewußtsein 379
2. Logisch-philosophische Zwischenüberlegung zur Mehrdimensionalität der Zeit 389
3. Zum Verhältnis von Selbstbewußtseins, Bewußtsein und Zeit 396
4. Der Zusammenhang von Zeit und Freiheit 400
5. Die Beschränkung der menschlichen Bewußtseinsform im Denken und Wollen und das Nichtgegebensein derselben Beschränkung im Gefühl und unmittelbaren Selbstbewußtsein 405
6. Die biologische Matrix der menschlichen Lebensform und das Erfordernis einer Neubestimmung des Verhältnisses zur Vergangenheit 410
7. Zwischenüberlegung zum Verhältnis von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit 415
8. Die Erlösung des Vergangenen als Aufgabe des Menschen 423
9. Die Reintegration der Zeiten im Fühlen dessen, was war und ist 431
10. Der Topos einer „erfüllten Zeit“ 437

Personenregister 441
Sachregister 442-451

ARBEITSGRUNDLAGEN

Anstatt eines Vorworts gebe ich lediglich die Textgrundlagen meiner Analyse und Verweise auf ausgewählte Sekundärliteratur an.
Meine systematisch gehaltene Darstellung verfolgt ein erkenntnistheoretisches und kein historisch-philologisches Interesse. Um den Umfang des Buches nicht noch mehr zu vergrößern, verzichte ich auf eine Diskussion der zu Schleiermachers „Dialektik" erschienenen Sekundärliteratur und beschränke mich auf dessen eigene Auseinandersetzung mit anderen Denkern. Lediglich bezüglich des prekären Verhältnisses von Schleiermacher und Hegel bot es sich an, die Arbeit von Falk Wagner: „Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation" zu diskutieren.[1]

Werkausgaben

1. JONAS: Die von Ludwig Jonas besorgte erste Ausgabe der Dialektik-Vorlesungen aus dem Jahre 1839 ist abgedruckt in der 3. Abteilung der Werke, Bd. IV, Halbband 2. Jonas stellte die Aufzeichnungen zur Dialektik-Vorlesung im Wintersemester 1814/15 ins Zentrum und ergänzte sie fußnotenartig durch Auszüge von Nachschriften aus dem Wintersemester 1818/19. Die Beilagen A und B (S. 315-369) enthalten zum „Grundheft" (Vorlesung 1814/15) die Zettel für die Vorlesungen aus den Jahren 1811 und 1818. Die Beilage C (S. 370-441) enthält die Vorlesung von 1822, Beilage D (S. 442-479) die wohl aus dem Jahr 1828 stammende Randschrift zum Heft von 1822. Beilage E (S. 480-567) enthält Zettel von 1831 zu der von Schleiermacher geplanten Drucklegung seiner „Dialektik" und Beilage F schließlich zwei Bogen zur „Einleitung" derselben, die auch in die Ausgabe von Odebrecht aufgenommen worden sind. Die Jonas-Ausgabe wird zitiert mit dem Kürzel J und der Seitenzahl, wobei die von Jonas gekennzeichnete Unterscheidung von Manuskript (= M) und Vorlesungsnachschrift (= V) weggelassen wird, weil sie für unseren, nicht historisch-philologisch ausgerichteten Zweck entbehrlich ist.

2. ODEBRECHT: Friedrich Schleiermachers Dialektik. Im Auftrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveröffentlichten Materials hrsg. v. Rudolf Odebrecht, Hinrichs Verlag Leipzig 1942, Reprint bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1976. Die Belegstellen aus dieser Ausgabe werden mit dem Kürzel Od und Seitenzahl zitiert.

---

[1] Falk Wagner: Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1974. Siehe den zweiten Exkurs.

3. ARNDT: Die frühen Dialektik-Vorlesungen sind von Andreas Arndt im Felix Meiner Verlag Hamburg herausgegeben worden: Dialektik 1811 (1986; Philosophische Bibliothek 386); Dialektik 1814/15 und Einleitung zur Dialektik 1833 (1988; Philosophische Bibliothek 387). Zitiert mit Angabe der Vorlesung und Seitenzahl.
4. FRANK: Friedrich Schleiermacher, Dialektik. Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank. Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 2001, 2 Bände (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1529) Der 1. Band enthält neben der Einleitung des Herausgebers (S. 10-136) die Dialektik-Vorlesung von 1814/15 (das „Grundheft" nach Jonas) sowie Schleiermachers Randbemerkungen und Zusätze von 1828 zur Handschrift von 1822 (= Jonas Beilage D). Der 2. Band enthält unverändert und seitenidentisch die von Rudolf Odebrecht herausgegebene Dialektik von 1822.
Da diese Neuausgabe zur Zeit der Abfassung meines Buches noch nicht vorlag, zitiere ich weiterhin nach der von Jonas besorgten Erstausgabe mit Kürzel J und Seitenzahl und nach der Ausgabe von Odebrecht mit Od und Seitenzahl.

Literaturhinweis

Was die von mir in diesem Buch nicht eigens gewürdigte Sekundärliteratur anbetrifft, verweise ich auf die folgenden Arbeiten:
Wolfgang H. Pleger, Schleiermachers Philosophie. Walter de Gruyter Verlag Berlin / New York 1988.
Karl Pohl, Studien zur Dialektik F. Schleiermachers. Diss. Mainz 1954.
Ders., Die Bedeutung der Sprache für den Erkenntnisakt in der „Dialektik" Friedrich Schleiermachers; in: Kant-Studien Bd. 46, 1954/55, S. 302-332.
Hans-Richard Reuter, Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers. Eine systematische Interpretation. Chr. Kaiser Verlag München 1979.
Hans-Joachim Rothert, Die Dialektik Friedrich Schleiermachers. Überlegungen zu einem immer noch wartenden Buch; in: Zeitschrift für Theologie und Kirche Bd. 67, 1970, S. 183-214.
Julius Schaller, Schleiermachers Dialektik; in: Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst 181-185 (1839), S. 1441-1444; 1449-1472; 1476-1480.
Gunter Scholz, Die Philosophie Schleiermachers. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1984 (Erträge der Forschung Band 217, mit ausführlicher Literaturangabe).
Gunter Scholtz, Schleiermachers Dialektik und Diltheys erkenntnistheoretische Logik; in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, 2. Bd. 1984
Falk Wagner: Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1974 (siehe den zweiten Exkurs).

Georg Wehrung, Die Dialektik Schleiermachers. Tübingen 1920.
Bruno Weiß, Untersuchungen über F. Schleiermachers Dialektik; in.: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bde. 73, 1878 (S. 1-31); 74, 1879 (S. 30-93); 75, 1879 (S. 250-280); 76, 1880 (S. 63-84).

Weitere Literaturhinweise finden sich in
Michael Moxter, Neuzeitliche Umformungen der Theologie. Philosophische Aspekte in der neueren Schleiermacherliteratur; in: Philosophische Rundschau 41/1994, S. 133-158.
Ein 315 Titel enthaltendes, von Gernot U. Gabel erstelltes Verzeichnis westeuropäischer und nordamerikanischer Hochschulschriften zu Schleiermacher (bezogen auf den Zeitraum von 1880-1980) ist in der Edition Gemini Köln 1986 erschienen.

Die Frage nach den *Grundlagen der Erkenntnis* geht in eine andere Richtung als die Frage nach dem *Grund des Wissens*, und doch hängen beide Fragen eng miteinander zusammen.

Grundlagen der Erkenntnis sind die Sinne und das Denken, empirische Gegebenheiten in Verbindung mit logischen Strukturen, und all dies eingebettet in die Bezugsrahmen von Körper und Sprache, Zeit und Raum. Schon diese Einbettungen unserer Erkenntnisvermögen machen deutlich, daß hier alles relativ ist und eine so gewonnene Erkenntnis nicht den Anspruch erheben kann, untrügliches bzw. wahres Wissen zu sein. Hier kann vielmehr alles skeptisch destruiert werden, und insofern ist der antike Skeptizismus immer noch die Grundlage auch des neuzeitlichen und modernen Denkens.

Aber kann der Mensch nicht zu mehr als zu Annahmen bzw. Meinungen kommen, die heute gelten und morgen schon wieder überholt sind? Wenn gesagt wird, daß die sog. „Halbwertszeit" des Wissens immer kürzer wird und dieses wie ein radioaktiver Stoff zerfällt, kann damit doch kein Wissen gemeint sein, das, einmal erkannt bzw. erworben, auch morgen noch gültig ist und zu allen Zeiten wahr bleibt. Mit anderen Worten kann ein jederzeit überholbares Wissen keinen Wahrheitsanspruch mehr erheben. Auch wenn man angesichts dieser Lage geneigt ist, der Wahrheit selber ein geschichtliches Kleid zu geben und zu verschiedenen Zeiten verschiedene „Wahrheiten" anzunehmen, kann die Wahrheit selbst als solche doch immer nur *eine* sein.

Erkenntnistheoretisch gewendet, mündet die Relativierung der Erkenntnisgrundlagen aus in ein Dilemma, dem man, wie immer man die Sache hin und her wendet, nicht mehr entkommen kann. Und doch kann die Rede von einer Erkenntnis ohne einen Wahrheitsanspruch gar nicht auskommen, wie immer dieser dann gefaßt wird. Worin aber soll ein solcher Wahrheitsanspruch begründet sein, wenn doch keine Grundlage für ihn gegeben ist? Oder anders gefragt: Gibt es einen Übergang von unsicherer „Erkenntnis" zum wahren „Wissen" im vollen Sinn des Worts? Was legitimiert die schlichte Aussage „Ich weiß …, und ich täusche mich darin auch nicht", und worauf kann eine solche sich berufen, wenn doch alle Erkenntnis relativ ist und bezweifelt werden kann?

Das damit gegebene Dilemma ist nicht aus der Welt zu schaffen, auch wenn man in dieser Situation geneigt ist, die Grenze zwischen „Wissen" und „Glauben" aufzuweichen und diesem auch dann noch einen quasi absoluten Rechtsanspruch zuzugestehen, wenn vergangener oder vorurteilshafter Glaube sich als irrtümlich erwiesen hat. Man kommt so immer nur in ein zirkelhaftes Verhältnis von „Wissen oder Glauben?" hinein und verstrickt sich darin, sobald das eine

sich vom anderen nicht mehr trennscharf unterscheiden läßt. Doch was unterscheidet eine Erkenntnishypothese von einer Glaubensannahme?

Die erkenntnistheoretische Frage fängt genau an dieser Stelle allererst an, denn man kann sich mit einer solchen Austauschbarkeit von „Glauben" und „Wissen" keinesfalls zufriedengeben. Wie aber kann man in einer solchen Lage weiterkommen, ohne entweder im Sinne dogmatischer Setzung den Skeptizismus zu leugnen – was redlicherweise gar nicht möglich ist – oder aber auf den Begriff der Wahrheit gänzlich zu verzichten? Wie verträgt der bis zum Ende durchgeführte Skeptizismus sich noch mit einem Wahrheitsanspruch, auf den man ja doch nicht verzichten kann?

Damit ist für die mit Schleiermachers „Dialektik" verbundene Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnisgründen (im Plural) und Wissensgrund (im Singular) eine Leitlinie vorgegeben, der zu folgen sich lohnt. Man muß an der Unterscheidung von „Wissen" und „Glauben" festhalten, will man der leidigen Alternative entgehen, sich entweder in immer neuen Wendungen skeptischen Denkens zu verlieren oder den Sprung ins Absolute zu wagen, der sich oft genug als eine Anmaßung und schlimmstenfalls als ein salto mortale erweist.

Erkenntniskritisch gewendet heißt das: Immer wenn wir meinen, wir hätten die ganze Wahrheit gefaßt, verfallen wir umso mehr der Täuschung und Selbsttäuschung. Ontologisch gesprochen läßt sich daraus der Schluß ziehen: Es gibt für uns nichts Wirklicheres als die Illusion, die wir uns auch noch bezüglich dessen machen, was ein wirklich Wirkliches ist. Der Mensch zieht aus der Kraft seiner Einbildung oft genug das Illusionäre dem vor, was wirklich der Fall ist.

Man muß also mit den nicht zu vermeidenden, nicht abzuschaffenden Täuschungen und Selbsttäuschungen beginnen, um einen wirklichen Schritt ins Offene und Freie tun zu können. Man kann sich der Wahrheit nur nähern unter der Voraussetzung, daß es eine verborgene Wahrheit ist. Wie aber kann man sich ihr dann annähern, wo man sie doch nicht kennt, und wie wird man dessen inne, daß man ihr in der Tat ein Stück nähergekommen ist? In einem Sinne liegt in diesem Suchen ein Paradox, das den Zugang verwehrt; in anderem Sinne erweist sich eben dieses Paradox als die einzige Tür, durch die hindurch man gehen kann, wann immer man das tun will. Wahrhaftigkeit und Wahrheitsliebe brauchen nicht ent-täuscht zu werden. Und doch ist eine solche Umorientierung nicht leicht, denn man muß, solange man in einem System der Täuschungen und Selbsttäuschungen lebt, dazu die ganze Fragerichtung um 180° umwenden.

Schleiermachers „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern"(1799) geben zu einer solchen Umorientierung eine Anweisung, die im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht aufgenommen werden kann. Ausgangspunkt für Schleiermachers erkenntnistheoretische Überlegungen in den Vorlesungen zur „Dialektik" ist der vollendete Skeptizismus und die Frage, wohin man gelangt, wenn man ihn konsequent zu Ende denkt. Resultat des Durch-

gangs durch den Skeptizismus können ja nicht immer neue Skeptizismen in immer raffinierterer, immer modischerer Aufmachung und Verkleidung sein. Wie aber kann mit dem nicht zu beseitigenden Dilemma umgegangen werden, daß Erkenntnis sich nicht mit dem Status einer „Annahme" oder einer „Meinung" zufriedengeben kann, und daß der Erkennende gleichwohl nicht hoffen kann, irgendwann einmal zu einer zweifelsfreien Erkenntnis zu kommen? Metaphorisch ausgedrückt, ist die Bemühung um Erkenntnis und Wahrheit ein Weg ohne Ziel. Er kann nur dann ernsthaft begangen werden, wenn man es aufgegeben hat, sich an Zielen zu orientieren. Eben ihre Begehbarkeit und das tatsächliche Weiterkommen auf ihnen zeichnet die Wege vor den Zielen aus, während das Erreichen von Zielen fast immer mit einer Frustration verbunden ist. Was aber heißt es, von den Zielvorstellungen Abschied zu nehmen? Man muß dazu das Zeitschema revidieren und dem Gegenwärtigen den Vorrang vor dem Vergangenen und Zukünftigen geben. Nicht mehr das „worauf hin?" ist die Frage, sondern das „von woraus …?", wobei mit 'woraus' bzw. 'woher' kein bloß Vergangenes gemeint sein kann, sondern ein Zeitenthobenes, Immer-Gegenwärtiges.

Die damit verlangte Umorientierung ist keineswegs ein Schritt zurück zur Religion alter Form, in der der Glaube mit der Wahrheit bricht und beansprucht, selber die Wahrheit zu sein, was beides auf dasselbe hinausläuft. Es handelt sich vielmehr um eine Neuformulierung des erkenntnistheoretischen Problems, wie sie in klassischer Weise in der Kena-Upanischad vorgezeichnet worden ist:

„Wer ist dieses Unsichtbare, das durch meine Augen sieht und durch meine Ohren hört? … Dieses können unsere Augen nicht sehen und auch Worte nicht ausdrücken; nicht einmal vom Geist kann es erfaßt werden. Unserem Erkennen entzogen, unserem Verstehen unzugänglich: Denn es ist anders als das Bekannte, und es ist anders als das Unbekannte. … Das, was den Geist denken lässt, aber vom Geist nicht gedacht werden kann … Das, was das Auge sehen lässt, aber vom Auge nicht gesehen werden kann … Das, was das Ohr hören lässt, aber vom Ohr nicht gehört werden kann … Das, was die Zunge sprechen lässt, aber von der Zunge nicht gesprochen werden kann – kenne dies als das Selbst. Dieses Selbst ist niemand anderes als du. …"[1]

Die Rede ist hier von einem Wissens*grund*, der nicht zum Wissens*gegenstand* und Wissens*inhalt* gemacht werden kann, aber gleichwohl Grund alles Wissens, Erkennens und Verstehens ist. Beides zusammennehmend, kann man sagen: Alles Wissen hat einen absoluten Grund, aber es gibt kein absolutes Wissen. Wissen ist das Wissen eines Nichtwißbaren, wobei der Genitiv gleichzeitig als genitivus subjectivus und genitivus objectivus gelesen werden will.

---

[1] Zitiert aus Eknath Easwaran (Hrsg.), Die Upanischaden. Eingeleitet und übersetzt von Eknath Easwaran. Aus dem Englischen von Peter Kobbe. Wilhelm Goldmann Verlag München 2008 (Goldmann Arkana 21826), S. 99 f.

Die für Schleiermachers „Dialektik“ leitende Frage lautet dem entsprechend: Wie verhält sich der uns entzogene Grund des Wissens zu den Grundlagen der Erkenntnis, über die wir selber verfügen, und wie speist er sich faktisch, wenngleich auf eine unterschwellige Weise in diese ein? Beides, Gott und die Welt sind für Schleiermacher unentbehrliche, jedoch höchst verschieden geartete Wissensgründe, und ihr Verhältnis zu klären wird zur vordringlichen Aufgabe einer Erkenntnistheorie, so wie er sie versteht. Von der Wissensfrage her klärt sich dann auch wiederum auf, was mit „Gott“ bezeichnet wird und was unter „Welt“ zu verstehen ist, denn nur im Rahmen einer Theorie des Wissens kann genauer gesagt werden, wie diese beiden umfassenden Nenner des Ganzen zueinander stehen und sich gegenseitig interpretieren. Es geht hier also nicht um den Gottesglauben oder um einen Weltglauben, sondern um Fragen, die mit dem Wissenkönnen selbst zusammenhängen und nur unter dieser Voraussetzung auch eine hinreichende Antwort finden können.

EINLEITUNG

Ich wähle einleitend eine apagogische Form der Argumentation und gehe gleichsam wie von außen an die Sache heran. Wenngleich Schleiermachers Denken für sich einnimmt, ist es unvertraut und in allen seinen Implikationen keineswegs schon hinreichend erschlossen. Dem entspricht die Verlegenheit der Interpreten. Schleiermacher sieht seine Aufgabe darin, eine neue Sprache für ein im Grunde altes Denken zu schaffen, so daß dieses auch das moderne Bewußtsein noch erreichen kann und von ihm aufgenommen wird. Aber das Neue in dem, was er sieht, muß auch wahrgenommen werden. Das fängt schon damit an, daß er statt von 'Wahrnehmen' und 'Denken' von 'sensueller' bzw. 'organischer' und 'intellektueller Funktion' spricht. Einerseits wird damit die Ausdrucksweise formalisiert, um sie strukturell durchsichtiger zu machen. Andererseits aber lassen sich so die alten Konzepte mit neuen Konnotationen anreichern und durch tiefere Einsichten beleben. Was durch lange philosophische Überlieferung vielleicht allzu geläufig wurde und in seiner Sprachform abgegriffen ist, gewinnt in der ungewohnten Beleuchtung ein neues Gewicht. Damit ist aber auch schon eine hermeneutische Aufgabe erfüllt, wie Schleiermacher sie an anderer Stelle bestimmt hat.[2] Was lebt und weiterleben soll, muß der Bewußtseinslage und dem Geist der Zeit entsprechend immer neu verlebendigt werden, um nicht einer lastenden Vergangenheit zu verfallen.

1. Die Frage nach dem Stellenwert und der Funktion der Religion nach der Aufklärung

Schleiermachers „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799) stellen für diese Frage einen programmatischen Auftakt dar, der im Rahmen dieser Untersuchung jedoch nicht weiterverfolgt werden kann. Ich beschränke mich vielmehr auf eine skizzenhafte Vorzeichnung des damit gestellten Problems. Schleiermachers Ausgangsfrage ist: Wie kann Religion *nach* der Aufklärung aussehen, und in welcher Form wird sie ein unverzichtbarer Bestandteil eines künftigen aufgeklärten Zeitalters sein? Einleitend kann ich darauf nur andeutend Bezug nehmen und verweise zur inhaltlichen Ausfüllung auf das 7. Kapitel.

Man kann bezüglich der Frage nach der Religion im Zeichen der Aufklärung mit gutem Grund davon ausgehen, daß für Schleiermacher auch die in der „Dialektik" gestellte Frage nach den Grundlagen des Wissens in die religiöse Dimension verweist und die Möglichkeit der Erkenntnis hier verwurzelt ist, wenngleich

[2] Fr. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle, Carl Winter Verlag Heidelberg ^{2}1974.

kein direkter Zugriff auf einen außerhalb von „Welt“ gegebenen Wissensbestand möglich erscheint. Das so verstandene Religiöse wäre gleichsetzbar mit dem Wirklichen selbst als solchem.

Was die Zeitlage betrifft, wird die Frage nach dem Stellenwert und der Funktion von Religion im Zeichen permanenter Aufklärung von Schleiermacher in einer Zeit gestellt, in deren Bewußtsein die Aufklärung des 18. Jahrhunderts bereits eine Frustration erfahren und eine Weiterentwicklung in höchst unterschiedlicher Richtung genommen hatte: in Deutschland die Romantik und der Idealismus, in Frankreich Napoleon und der aufgeklärte Absolutismus der Action française, im angelsächsischen Bereich der durchgehaltene und verfeinerte Skeptizismus und überall beginnend die Zeit der politischen Reaktion und Restauration.

Die Frage nach der Religion im Zeichen der Aufklärung stellt sich folglich auf den verschiedensten Ebenen:

a) gesellschaftlich und politisch:
- Welches ist der bleibende „gesellschaftliche Bedarf“ an Religion?
- Was ist die Zukunft der organisierten und institutionalisierten Religionen?

b) existentiell:
- Wie kann der Zerrissenheit des modernen Menschen, wie sie sich insbesondere im 19. Jahrhundert einen radikalisierten Ausdruck verschafft hat, begegnet werden?
- Kann der Verlust an Religion durch eine Existenzphilosophie (etwa im Sinne von Kierkegaard oder Jaspers) kompensiert werden?

c) ontologisch und erkenntnistheoretisch:
- Wie ist das Verhältnis von Glauben und Wissen neu zu bestimmen? Was bedeutet das Religiöse jetzt für ein Wissenwollen, das sich von allen unbegründeten Glaubensannahmen frei gemacht hat?
- Welchen Stellenwert hat das Transzendente bzw. Absolute in der Konstitution des Wissens selbst, auch und gerade des Weltwissens?

In den beiden letztgenannten, auf Kant verweisenden und zugleich über ihn hinausweisenden Fragen geht es um den Stellenwert eines implizit religiösen Bewußtseins für den profanen Wissenserwerb und für Erkenntnis überhaupt, soll diese auch weiterhin an einem Wahrheitsanspruch festhalten können.

Die damit gestellten Fragen lassen sich in eine Reihe von Unterfragen aufgliedern:
- Wie stellt sich von fortgeschrittener wissenschaftlicher Seite das Verhältnis von Wissenschaft und Religion heute dar?
- Ist Religion lediglich zur Konstitution des praktischen, ethischen Wissens unabdingbar, oder hat auch die theoretisch-empirische Wissenskonstitution eine religiöse Dimension?

– Gibt es die Möglichkeit einer Letztbegründung des Wissens, und wie kann eine solche ohne Rückgriff auf die logischen und empirischen Standards aussehen, durch die eine solche Letztbegründung gleichzeitig untergraben wird?
– Läßt sich das Transzendente bzw. Absolute denken, und wenn nicht, welcher Zugang zu ihm ist möglich, ohne daß man „Wissen" einfach durch „Glauben" ersetzt?
– Wie verhält sich die absolute Dimension des Wissens: sein Wahrheitsanspruch und Wirklichkeitsgehalt, zum unabdingbaren Bezug des Wissens auf Welt, in der ja immer auch mit fiktiven Größen gerechnet werden muß?
– Hat der Mensch Anschluß an außermenschliche Wissensbestände, und über welche Kanäle erreicht ihn dieses Wissen?
– Wie kann die Dimension religiöser Wirklichkeitserfahrung für den konkreten Wissenserwerb nutzbar gemacht werden? Welche Bedeutung hat das Religiöse für den Wissensfortschritt des Menschen und für die schöpferische Entwicklung des Lebens auf der Erde?
– Welche Bedeutung hat das Religiöse für das Ästhetische bzw. die Kunst im engeren und weiteren Sinn des Worts? usw. usf.

2. Der Ausgang von der skeptischen Bewußtseinslage der Zeit

Die mit der Bewußtseinslage der Neuzeit verbundenen Grundeinsichten haben dem Skeptizismus erneut Auftrieb gegeben und ihn in einem Sinne unhintergehbar gemacht. Es verstärkt sich die Einsicht, daß der Mensch auch dort noch von unhinterfragten Überzeugungen und Glaubensannahmen ausgeht, wo er es mit dem Wissen, seinen Grundlagen und seinem Erwerb zu tun hat. Kein empirisches Wissen und keine noch so einleuchtende Evidenz ist zweifelsfrei gegeben. Schwerer wiegt jedoch, daß man auch von logischen und metaphysischen Grundannahmen Abschied nehmen muß, die bisher als selbstverständlich galten. Nicht nur die Inhalte, sondern auch die Wissensformen und ihre Prinzipien stehen in Frage. Was die frühneuzeitliche Vorurteilskritik zutage brachte (Bacons Idolenlehre u. a.), wird nun zum allgemeinen Nenner und Ingredienz der Erkenntniskritik überhaupt gemacht.

Eine erste Einsicht geht dahin, daß das Wissen ins Denken fällt und keine am Gegenstand ablesbare Gegebenheit ist. Zum Wissen kann nur werden, was man auch denken kann. Schleiermacher teilt diese Einsicht, ohne sie jedoch im Sinne der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität oder einer idealistischen Systemphilosophie einseitig geltend zu machen. Mit der Wissenskonstitution im Denken hängt zwar auch für ihn eine Systemtendenz zusammen, gemäß der alles mit allem in Beziehung steht und Wissen auf ein Ganzes zielt. „Es gibt also kein einzelnes Wissen, das nicht zugleich mit allem übrigen Wissen zusammenhinge." (Od = Ausgabe Odebrecht, S. 63) Gleichzeitig aber wendet sich Schleier-

macher gegen die Vorstellung einer logisch geschlossenen Systemform und insistiert auf der hermeneutischen Zirkelstruktur offener Systeme mit unabgrenzbaren Verweisungen und Bezügen. Damit kommt aber auch er ins Gebiet der Relativität, in dem nichts mehr zweifelsfrei begründet werden kann.

Der Ausgangspunkt von Schleiermachers Denken ist somit durchaus skeptischer Natur, und er gesteht sich dies ausdrücklich ein. Bereits der antike Skeptizismus hatte im Hinweis auf die unhintergehbare Zirkelstruktur der Erkenntnis eine tiefe Einsicht formuliert und diese – in Schleiermachers Worten – aporetisch dahin gewendet, „daß man *nichts* weiß, bis man *alles* weiß" (Od 61; kursiv hervorgehoben von mir). Die skeptische Konsequenz ist, daß man folglich auch kein Wissen sukzessive erlangen könne. Dieses Bedenken gilt nicht nur für die Inhalte des Wissens, sondern auch für die methodisch entwickelten Formen der Erkenntnis: „Solange wir aber nichts wissen können wir auch unsere Kunst selbst nicht wissen, d. h. wir haben sie nicht eher, bis wir sie nicht mehr brauchen." (a. a. O.) Mit der darin zutage tretenden, erstmals von Platon ausdrücklich reflektierten Aporie des Suchens und Findens: man könne nicht suchen, bevor man weiß und d. h. gefunden habe (vgl. den *Menon* 80 d 5 - 81 c 4), hängt die Anfangslosigkeit der Erkenntnis zusammen. Für den Skeptiker bedeutet dies, überhaupt nicht anfangen zu können und, wenn der Anfang inmitten liegt, nicht von der Stelle zu kommen. Was übrig bleibt ist die subjektive Gewißheit des einzelnen Datums, von dem man jedoch keinen anderen mehr überzeugen kann (vgl. Od 10 f.).

Die so umschriebene Sachlage ist für den Dogmatiker und den Skeptiker dieselbe, auch wenn beide eine entgegengesetzte Konsequenz aus ihr ziehen. Für beide gilt, daß der Streit nicht zu schlichten ist und ein gemeinsames Wissen, wenn überhaupt, nur zufällig erreicht werden kann – oder eben dogmatisch festgesetzt werden muß. Ein jeder bleibt eingeschlossen in sich und seine Welt, so daß, konsequent gedacht, auch der Streit noch aufhören muß, weil letztlich völlige Bezugslosigkeit herrscht. Geleugnet wird das Aus-sich-heraustreten-können und die Öffnung zu einem Anderen hin, das außerhalb der sich idiosynkratisch abschließenden Weltsichten liegt.

Der Skeptizismus der radikalisierten Aufklärungsbewegung ist die vorläufig letzte, entwickeltste Bewußtseinsform, die auch noch für das wissenschaftliche Forschen und Denken bestimmend wird. In einer solchen, zuvor in der Regel eher dogmatisch abgeschirmten als skeptisch ausgemünzten Bewußtseinslage kommt das Eingesperrtsein des Menschen in seine Denkformen und Vorstellungswelten zum nicht mehr übergehbaren Bewußtsein. Alles ist auf ihn hin durchrelativiert und gleicht einem Flickenteppich voller ausgefranzter Enden – und doch gelingt eine wirkliche Öffnung nicht. Je bewußter und sehender einer ist, um so skeptischer muß er werden.

Schleiermacher stellt sich dieser Problematik und zieht daraus bezüglich der Wissensbegründung die Konsequenz, daß das von ihm ansonsten hochgeschätzte Individualitätsprinzip für die Wissenskonstitution und die damit verbundene Herstellung von Gemeinschaftlichkeit zwischen den Menschen nicht der maßgebliche Faktor sein kann. Zum Wissen gehört Allgemeinheit und Gemeinschaftlichkeit – doch wie kann eine solche hergestellt werden, wo doch alles im Streit ist?

3. Das Erfordernis einer neuen Verhältnisbestimmung diesseits der überkommenen Alternativen

Die in der Grundströmung skeptische Bewußtseinslage der Neuzeit ist der Ausgangspunkt, an dem Schleiermachers Denken einsetzt. Er kann deshalb das sich hier stellende Problem unschwer an Platons Auseinandersetzung mit der Sophistik anschließen. Hier findet er bereits eine Lösungsrichtung vorgezeichnet, die seiner Meinung nach den neuzeitlichen, von Descartes bis Hegel angebotenen Lösungstypen nicht nachsteht. Für Schleiermacher kann so das metaphysische Erbe bewahrt und ein flacher Modernismus abgewehrt werden. Verlangt wird, altes Denken auf eine höchst aktuelle Weise neu zu denken. In welcher Weise ein solcher mit der Tradition verbundener Anspruch in der Tat weiterführend sein kann, muß sich im weiteren Gang der Erörterung zeigen.

Schleiermacher geht mit den alten Griechen davon aus, daß die Menschen sich im Bereich eines bloß vermeinten Wissens (der δόξα) bewegen und zwischen dem, was sie glauben (meinen, wähnen, für wahr halten ...) und dem, was wirklich der Fall ist, keinen Unterschied machen. So lange muß eine Realitätsdoxa die unbekannte Wirklichkeit vertreten. Wirklich ist für die Menschen, was sie glauben daß es wirklich sei, und dies entspringt ihren Wünschen und Vorurteilen. In der entwickelten Form skeptischen Denkens verbindet sich die logische Analyse dieser Lage mit der Einsicht, daß jeder Versuch der Begründung der Erkenntnis entweder zirkelhaft ist oder auf einen unendlichen Regreß hinausläuft. Während nun aber der Skeptiker diese Einsicht im Sinne einer Unmöglichkeit des Anfangenkönnens aporetisch wendet, geht Schleiermacher mit Platon davon aus, daß man in einem mittleren Bereich ja doch 'jederzeit' anfangen und 'irgendwie' auch weiterkommen könne, so daß eine Annäherung an die Wahrheit nicht von vornherein ausgeschlossen ist.

Mit einer an die Wurzel gehenden Kritik an der Welt der Meinungen hatten bereits Parmenides und Heraklit eingesetzt und nach einer andersartigen Grundlage für das menschliche Selbstverständnis und Wissen Ausschau gehalten. Bereits hier wird deutlich, daß das Kriterium des Wissens selbst in Frage steht und neu bestimmt werden muß, sei es logisch (Parmenides, Sokrates, Protagoras) und/oder metaphysisch (Platon, Aristoteles). Wie aber soll das gegebene

Mixtum aus Irrtum und Wahrheit behandelt werden, wenn es keine trennscharfen Kriterien der Sonderung von Wahrem und Falschem gibt und beides auch nicht zur Sache einer Definition oder Begründbarkeit gemacht werden kann? Ausgangspunkt muß gerade dieses faktische Nichtgetrenntsein von beidem sein: „Da das reine Denken nur aus dem bedingten Denken entsteht, so muß man an den Irrtum anknüpfen und sich doch vom Irrtum freihalten." (J = Ausg. Jonas, S. 192) Es stellt sich somit die paradox erscheinende Aufgabe, an den Irrtum anzuknüpfen – nun aber so, daß man durch die Art und Weise dieser Anknüpfung ihm nicht verfällt und vielmehr frei von ihm wird.

Damit ist auf den ersten Blick ein schier Unmögliches verlangt, und es stellt sich die Frage, wie dieses Unterscheiden eines Nichtunterscheidbaren möglich werden soll? Die Zielperspektive lautet: Erkenntnis bzw. Wissen muß unterscheiden können zwischen dem, was ist und dem, was nicht ist, ohne sich dabei von Glaubensannahmen bestimmen zu lassen. An dieser Fähigkeit entscheidet sich das „Maß des Menschen" (vgl. Protagoras Fragment 1) und der sei es bloß relative, sei es absolute Wert seiner Erkenntnis.

Das Unterscheiden aber beginnt im Denken. Die erste, bereits von Platon geltend gemachte Feststellung geht dahin: „Nun ist aber auch *im* Irrtum ein wirklich Gewußtes ..., denn aller Irrtum ist *an* der Wahrheit, wie alles Böse *am* Guten ist." (Dialektik-Vorlesung von 1814/15, bei Arndt S. 81, kursiv hervorgehoben von mir; vgl. J 187 und Od 332 ff., 362 ff.) Das 'an' bzw. 'am' verweist auf ein altes Theologumenon, das den Begriff einer doppelten Wahrheit und die mit ihm verbundene Vorstellung einer seinsselbständigen Gegenwelt des Bösen abweisen soll. Formulierungen dieser Art wollen den – menschlichem Denken durchaus naheliegenden – Dualismus abwehren, dessen theoretische, vor allem aber auch praktische Konsequenzen sich in der Geschichte der Menschheit als äußerst verhängnisvoll erwiesen haben.

Hinter der unscheinbaren Formulierung verbirgt sich ein grundlegendes logisch-erkenntnistheoretisches Problem. Wenn die Wahrheit allumfassend ist, kann der Irrtum keine wirkliche Gegeninstanz zu ihr sein. Er ist nur etwas *an* der Wahrheit, was diese zwar verdecken und verdrehen, nicht aber außer Kraft setzen kann. Daraus ist zu folgern: Wenn es dem Begriff und der Sache nach nur *eine* 'wahre' Welt gibt, muß ihre Wahrheit auch für die 'falschen' Welten gelten, was für Veränderungen in den Grundlagen und Funktionsprinzipien auch immer in diesen vorgenommen worden sind. Auch eine Gegenwelt kann es nur in bezug auf die eine, wahre Wirklichkeit geben. Daraus läßt sich die Konsequenz ziehen: Auch 'falsche' Welten funktionieren und können sich erhalten, nur eben nicht allein vermöge ihrer selbst und aus sich selbst heraus. Sie können sich so zwar in Geltung halten, aber durch keine Seinsmächtigkeit bestätigen.

Daß es 'verkehrte' Einstellungen und an sie gebundene 'falsche' Weltsichten gibt, kann also nicht zum alleinigen Ausgangspunkt genommen werden; es muß

zumindest unterschwellig noch etwas anderes hinzukommen. Schleiermacher geht an dieser Stelle einen Schritt weiter, indem er mittels einer feinen Unterscheidung auf die *Asymmetrie* im Verhältnis des Wahren und Falschen hinweist: daß ein Wahres „im" Irrtum ist, während dieser nur „an" der Wahrheit sei (vgl. das gegebene Zitat). Dieses Wortspiel ist höchst aufschlußreich. Falsches ist „am" Wahren, bleibt aber von ihm getrennt und kann sich nicht mit ihm vermischen. Umgekehrt aber ist Wahrheit auch noch „im" Falschen und stellt gleichsam die Bedingung für dessen Möglichkeit dar. Sie trägt auch noch das Falsche und ist selber dessen innerster Kern. Man kann also das Falsche nicht verstehen, wenn man es nicht *auch* als Ausdruck eines Wahren begreift, das ihm zugrundeliegt. Gleichwohl bleibt das Falsche ein Ausdruck des Wahren in verkehrter, nicht selber wahr werdender Gestalt.

Die so zum Ausdruck gebrachte Asymmetrie im Verhältnis des Wahren und Falschen ist in der Sache selbst begründet und m. E. sowohl logisch als auch ontologisch stichhaltig. Es stellt sich die Frage nach dem Status „verkehrter Welten", die ja, wie immer man sie sich denkt, ohne ein Verhältnis zum wahren Wirklichen gar nicht auskommen, nicht realisierbar wären und auch nicht in Geltung gehalten werden könnten. Mit einer bloßen Negation des Wahren durch das Falsche kommt man dem nicht bei; die wirkliche Sachlage ist viel komplizierter. Es muß auch im Negieren und Verdrehen noch etwas anderes mit einkalkuliert sein und den zwar abgeblendeten, aber unverzichtbaren Hintergrundskontext bilden. Die Negation kann nur vollständig erscheinen, weil und insofern sie alles auf *eine* Ebene zieht und vorgibt hier eine zufriedenstellende Lösung zu haben. In Wirklichkeit kann die Negation aber immer nur sich selber weitertreiben. Aus sich heraus leistet sie den Überstieg zur Bejahung nicht. Sie stellt eben deshalb auch keine wirkliche Lösung des Problems dar, das auf einer anderen Ebene liegt. Erst wenn das alte Theologumenon eingesehen wird: daß auch in der Negation noch eine Bejahung bzw. im Irrtum noch ein Körnchen Wahrheit enthalten ist, wenn auch noch so verdeckt und auf den Kopf gestellt, ist ein wirklicher Ausgangspunkt gesetzt. Damit verbindet sich die Einsicht, daß die Negation nicht sich selber aufheben, der Irrtum nicht sich selber berichtigen kann – es sei denn, ein Wirkliches und seine Wahrheit kommt dem entgegen. Mit Schleiermachers Worten heißt das, daß die Wahrheit durch die Negation bzw. den Irrtum nicht aufgehoben ist und auch nicht außer Kraft gesetzt werden kann; beide können immer nur etwas *an* der Wahrheit sein, die *in* beidem ist.

Die damit gemachte Aussage läßt sich auch auf andere Bereiche des Denkens übertragen, wie Schleiermacher im gegebenen Zitat weiterführt: „... aller Irrtum ist *an* der Wahrheit, wie alles Böse *am* Guten ist" – und der Mangel *am* Sein. Mit anderen Worten gibt es keine zwei voneinander unabhängigen Wahrheiten und Wirklichkeiten. Positiv gewendet, handelt es sich auch bei den Formen der Entgegensetzung und des Widerspruchs nicht um zwei sich ausschließende Positio-

nen, sondern genauer besehen nur um *eine* Position, die nun allerdings im Plural gedacht werden muß, um auch gegengestellt sein zu können. Bezogen auf alle möglichen Positionen, drückt die Entgegensetzung somit lediglich *einen* Aspekt und – verbunden mit seiner Überbewertung – eine Asymmetrie in deren Verhältnis aus. In Wirklichkeit herrscht aber auch zwischen entgegengesetzten Positionen eine durchgängige Symmetrie und spiegelgleiche Entsprechung. Entgegengesetzt ist etwas immer nur von einer Seite her betrachtet, während die andere Seite den postulierten Gegensatz zu umfassen vermag und das Ganze – in einem näher zu bestimmenden Sinn – gar nicht von ihm tangiert ist. Wäre es nicht so, so würde die Behauptung zweier voneinander gänzlich unabhängiger Positionen die Einheit des Ganzen in Frage stellen, mit dem Irrtum den Irrenden selbst ausschließen und eine Reintegration der abgespaltenen Position unmöglich machen. Es bliebe hier immer ein nicht mehr unterzubringender, aber auch nicht zu beseitigender Restbestand an ungelöster, weil unlösbarer Problematik.

Die Frage ist dann allerdings, wie das 'in' und das 'an' bzw. 'am' im Sinne einer *disjunktiv* verbindenden Verhältnisbestimmung genauer gefaßt werden kann. Zwischen Irrtum und Wahrheit kann es sich im Blick auf den Menschen und seine Welt ja nicht um eine entscheidbare Alternative handeln, wenn gilt, daß die 'wahre Welt' und die 'falsche Welt' für ihn an ein und demselben Ort, genauer: an dem eigenen Ort gegeben ist. Nur von einer Seite her gesehen handelt es sich hier um eine Alternative, von der anderen Seite her gesehen aber um eine die Bildung von Alternativen in Frage stellende Konjunktion. Wie immer stimmig oder unstimmig, ist das Ganze „Ein Zusammen", wennschon nicht aus einem Guß. Der Sinn der Alternativen ist nicht die Entscheidbarkeit, sondern der dazu gegenläufige Vorgang, sich im Wechsel zu erschöpfen und so an den eigenen Ort zurückzuführen, zu dem es keine Alternative gibt.

Die genauere Ausarbeitung dieser komplexen Verhältnisbestimmung verlangt eine Unterscheidung der Ebenen. Jedenfalls ist der Irrtum nicht in der Weise an der Wahrheit wie der faule Fleck am Apfel, der diesen schließlich verzehrt und seine Unversehrbarkeit überhaupt in Frage stellt. Was wahr ist bleibt wahr, auch wenn sich ein Irrtum damit verbunden hat. Mit dem einseitig hervorgehobenen Aspekt der Trennung des Wahren und Falschen ist also keineswegs schon eine hinreichende Verhältnisbestimmung gegeben. Wie bei einer komplexen Gleichung ist irgend etwas in Klammer zu setzen, was nur durch eine weitere Gleichung wieder aufgelöst werden kann.

In diesem Sinne stellt Schleiermacher durch Erweiterung des mit der zitierten Formel verbundenen Fragenkreises fest, daß der Irrtum a) *an* der Wahrheit, b) *Sünde* (also kein verhängtes Fatum) und c) *unvermeidlich* sei (vgl. die Dialektik 1814/15 (ed. Arndt), S. 83). Auch wenn gemäß dieser komplexen Verhältnisbestimmung Irrtum und Wahrheit voneinander geschieden sind, muß beides im Blick auf die „unvermeidliche" „Sünde" gleichzeitig als nicht getrennt, ja als aus-

tauschbar und letztlich gleichbedeutend betrachtet werden. Mit dem gleichzeitigen Getrennt- und Nichtgetrenntsein von Irrtum bzw. Sünde und Wahrheit ist nach zwei Seiten hin eine Abgrenzung vollzogen. Zum einen ist damit gesagt, daß die genannten Irrtümer Verkehrungen darstellen („Sünde"), die das Ganze betreffen und es gleichsam auf den Kopf stellen können. Zum anderen aber wird betont, daß auch in der äußersten Perversion noch ein Unversehrtes enthalten ist, das wieder aus seiner Bindung gelöst und ins Freie gebracht werden kann. Versteht man dies nicht im engeren Sinn soteriologisch, so verbindet sich mit der Einsicht in diesen Sachverhalt ein das Ganze wie das Einzelne restituierender Sinn: Befreiend ist letztlich *nur* der Weg der Erkenntnis. Auch wenn die unumgängliche, ja notwendige Anknüpfung an den Irrtum keinen unmittelbaren Rückgang auf eine von ihm gar nicht berührte Wahrheit erlaubt, muß der Irrtum nicht überhaupt ohne Lösung bzw. Bereinigung bleiben. Dies einzusehen verlangt eine weitergehende, ja befreiende Erkenntnis.

Komplexe Sachlagen dieser Art nehmen leicht die Form einer Aporie an. Beim Paradox kann man hier aber nicht stehenbleiben, sowenig es eine einfache Lösung gibt. Die Sachlage wird vereinfacht dargestellt in der von Platon diskutierten Verwechslungsproblematik von „Sache" und wahrem oder trügerischen „Bild der Sache" (vgl. Sophistes 234 b 5 ff.). Platon stellt hier fest, daß an der ersten Schematisierung eines Erscheinungsbildes noch kein Irrtum auszumachen sei und dieser erst bei übereilter Verbindung oder bei späterer Verwechslung sich einschleichen könne. Auch hier geht die Argumentation nach zwei Seiten, ohne daß schon klar wäre, wie beide Seiten auch wieder zusammengehen. Das „Bild der Sache" enthält zwar einen wahren Blickpunkt, aber es kann nicht überhaupt als täuschungsfrei angesehen werden. Die daran anschließende, paradox klingende Rede von einer „ἀληθὴς δόξα" (vgl. Theaitetos 187 b 4 ff.): einer „wahren Meinung" bzw. „richtigen Vorstellung", weist nach beiden Seiten hin, ohne daß damit bereits gesagt wäre, wie dieses Mixtum wieder aufgelöst werden kann. Gleiches ließe sich, wie fürs Bild, für die ursprüngliche Metaphorik der Sprache sagen, der man ihren Wahrheitsgehalt nicht absprechen kann, auch wenn metaphorisches Reden nicht eo ipso wahr-sagend ist und genauso gut der Täuschung dienen kann.[3] Die Sprache spricht wahr, und sie spricht nicht wahr.

Auf welcher Basis kann man dann aber operieren, wenn es keine eindeutige Ausgangslage und keinen direkten Übergang vom Wahren zum Falschen gibt, und umgekehrt? Jedenfalls besteht vor dem Hintergrund des Skeptizismus Einverständnis darüber, daß kein sicheres Fundament gegeben ist, auf das man

[3] Vgl. dazu Josef Königs Seminarvortrag „Bemerkungen zur Metapher" aus dem Jahre 1937, erstmals veröffentlicht in: Josef König, Kleine Schriften. Hrsg. von Günter Dahms, Verlag Karl Alber Freiburg und München 1994, S. 156-176.

zweifelsfrei rekurrieren könnte.[4] Während jedoch Platon im Rückgang auf die „Ideen“ eine höhere Wahrheitsschau kennt, die aber nur die Zusammenschau des Ganzen betrifft und im Einzelfall nicht beweiskräftig gemacht werden kann, wird für Schleiermacher bei näherer Durchforstung der Kategorien und Begriffe, der Sprachkonzepte und Bilder deutlich, daß in der menschlichen Bewußtseinsform weder ein inneres noch ein äußeres Fundament der Erkenntnis zweifelsfrei gegeben ist. Wie aber soll man dann weiter verfahren, wenn die Erkenntnis keinen Halt am gegebenen Seienden hat, in der menschlichen Bewußtseinsform aber auch keinen solchen findet? Für Schleiermacher ist nicht nur das Gegebene, sondern auch das Transzendentale ein Freischwebendes, letztlich unbestimmbar Bleibendes. Gleiches gilt für das Logische, das nichts definitiv beweist. Jedes Fest-stellen einer Sache kann deshalb ebensogut als Schritt zur Wahrheit wie als Abirren von ihr verstanden werden. Damit ist die Aporie perfekt. Dogmatisch kann man im Wissenwollen nicht sein, und beläßt man es beim Ungefähren, so befriedigen die mit ihm verbundenen Begriffe des Wahrscheinlichen, Plausiblen, Konsenshaften, Normativen etc. keine Wahrheitsansprüche mehr. Wie aber soll dieser durchgängige Mangel an Begründetheit, Festigkeit und Verläßlichkeit, der sämtlichen Formen und Inhalten menschlichen Wissens anhaftet, in einen Vorzug umgewandelt werden können?

[4] Vgl. dazu O. F. Bollnow, Über die Unmöglichkeit eines archimedischen Punkts in der Erkenntnis, in: Archiv für die gesamte Psychologie 116 (1964), S. 219-229 (Festschrift für Albert Wellek).

Erstes Kapitel

Dialektik als Kunst der Gesprächsführung

1. Der Ausgang vom Prinzip der Gesprächsführung und die Frage nach seiner erkenntnistheoretischen Relevanz

Schleiermacher sieht – wie Sokrates, Platon und die Sophisten – in der Gesprächsführung die Möglichkeit, einen Streit auch ohne Rückgang auf feste Fundamente zu schlichten. Weder trägt hier die Logik, noch reichen Prinzipien oder empirische Gegebenheiten aus, um diese Möglichkeit zu begründen. Die paradox klingende Aussage, daß der Streit nur durch den Streit überwunden werden könne, verspricht in der Form des Gesprächs eine positive Auflösung zu finden.

Die Form der Gesprächsführung verbindet Schleiermacher mit der platonischen Dialogik bzw. Dialektik, die im Unterschied zur idealistischen „Wissenschaft des Wissens" lediglich eine „Kunstlehre des Streitens" sein will und rechtens auch nur eine solche sein kann. Ein Verständnis der Dialektik als einer „Kunstlehre des Streitens" muß sich nach zwei Seiten hin abgrenzen. Im Unterschied zur idealistischen Wissenschaftslehre geht sie lediglich von einem Wissenwollen, nicht aber von einer Letztbegründbarkeit des Wissens und seiner letztgültigen Darstellbarkeit im „System" aus. Auf der anderen Seite muß durch sie aber auch der logische Skeptizismus überwunden werden können, der ebenfalls die Strittigkeit von allem und jedem behauptet, angesichts des Zerfalls der Positionen aber gar keine Lösung für das Erkenntnisproblem mehr sieht. Der Skeptizismus kann sich bei seiner Widerlegung gesicherter Erkenntnis letztlich nur auf die Logik berufen und wendet deren Begründungsanspruch gegen sich selbst. Alles ist im Zirkel befangen, dem endlosen Regreß ausgeliefert und wenn überhaupt nur in der Form einer petitio principii vorauszusetzen. Die daraus gezogene Konsequenz lautet, daß weder das Gegebene noch seine logische Form trägt und auch der hartnäckigste Datenpositivismus sich noch in ein perspektivisches Sprach- bzw. Wahrnehmungsproblem auflösen muß.[1] Nirgends ist ein zweifelsfreier Grund zu finden.

Auch für Schleiermacher kann keine noch so gelungene Konstruktion diese Bodenlosigkeit beseitigen. Die menschlichen Zugriffe gleichen einem Baugerüst, das frei in die Luft ragt, sich selber stabilisiert und jederzeit wieder in sich zusammenstürzen kann. Theoretisch ist das unbefriedigend. Ein immer schon gemachter Lösungsvorschlag war an dieser Stelle der Übergang von der Theorie

[1] Darauf hat insbesondere Quine hingewiesen.

zur Praxis und die Anweisung, sich auf das Handfeste zu beschränken. Diesem Argument kann sich keiner entziehen, auch wenn es letztlich in die falsche Richtung weist. Auch wer im theoretischen Sinne von der skeptischen Grundannahme auszugehen geneigt ist, geht in seinem praktischen Leben immer noch von der Verläßlichkeit der Dinge aus und weiß sich vor deren Gefahren zu schützen. Kann dieses von Diogenes praktisch andemonstrierte Argument jedoch den Skeptizismus widerlegen? Worin wäre, wenn überhaupt, ein praktisches Vertrauen bei angebrachtem theoretischem Zweifel noch begründet? Und ist es gerechtfertigt, ohne weiteres davon auszugehen, daß, was theoretisch vollkommen durchrelativiert ist, in der Praxis dennoch tragfähig bleibt und nicht nur den Konsens verbürgt, sondern darüberhinaus einen Erkenntnisgewinn verspricht? An der Gedankenlosigkeit und Inkonsequenz pragmatischer Standpunkte setzen Schleiermachers weiterführende Überlegungen ein. Wenn man davon ausgehen muß, daß das Denken und das Gegebene *weder* theoretisch *noch* praktisch eine verläßliche Grundlage abgibt, muß die Frage nach dem, was trägt, neu gestellt werden. Was für ein Grund aber ist es, der wirklich trägt, so daß vermöge seiner Auswirkung auch das Nicht-Tragende noch tragfähig sein kann?

Man kann einen wesentlichen Unterschied zwischen theoretischer Begründetheit bzw. Unbegründetheit und praktischer Verläßlichkeit oder Bodenlosigkeit nicht bestreiten, ohne die Differenz zwischen theoretischen und praktischen Fragen bzw. Hinsichten, auf die Kant hingewiesen hat, überhaupt in Frage zu stellen.[2] Aus der grundsätzlichen Gleichbehandlung des theoretischen und des praktischen Begründungsproblems folgt aber keineswegs, daß beides austauschbar wäre. Eine pragmatische Lösung im gewöhnlichen Sinn des Worts reicht nicht hin, wo es um Erkenntnis und ihren Wahrheitsanspruch geht. Um die genauere Klärung des undurchsichtigen 'Irgendwie' eines theoretischen wie praktischen Weltvertrauens kommt man dann aber gar nicht herum, wenn man sich nicht einfach einer dogmatischen oder – was auf dasselbe hinausläuft – einer skeptischen Position verschreiben will.

Schleiermacher schlägt hier folgendes Verfahren ein. Um aus den aporetisch werdenden Alternativen herauszukommen, etwas entweder ganz oder gar nicht zu haben bzw. zu wissen, muß man notwendig auf Zwischenlagen rekurrieren, in denen, wiewohl sie ungesicherte Grundlagen haben, dennoch 'irgendwie' weiterzukommen ist. Dabei kann sich das 'Irgendwie' zunächst nur auf eine gefühlsmäßige Zustimmung berufen, die sich theoretisch nicht begründen läßt und auch im praktischen Fall nicht ohne weiteres vertrauenswürdig ist. Aber auch

[2] Vgl. Kants Aufsatz „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis". Vgl. dazu auch Josef König, Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung. Hrsg. v. Friedrich Kümmel, Verlag Karl Alber Freiburg i. Br. 1994.

wenn man eine solche nicht beweiskräftige Urteilsgrundlage zuzugestehen geneigt ist: Was ist der Grund dafür, daß uns alles hierbei unvollkommen ist – *und dennoch geht*, ohne daß man genau sagen könnte, *wie*?

2. Die Zentralität der Sprache

Die Entwicklung des Schleiermacherschen Denkens, wie sie am Vergleich der verschiedenen Dialektik-Vorlesungen abgelesen werden kann, ist in bezug auf den Stellenwert der Sprache besonders aufschlußreich. Odebrecht stellt in der Einleitung zu seiner Dialektik-Ausgabe fest, daß ab 1822 eine zunehmende Betonung der Sprachlichkeit des Denkens zu beobachten sei. Dies liefert ihm die Rechtfertigung dafür, die Vorlesung von 1822 zur Grundlage seiner Edition zu machen.

In der Vorlesung aus dem Jahre 1818 wird die Wendung zur Sprache mit dem hermeneutischen Argument der Zirkelstruktur begründet: „Es ist vollkommene Wechselwirkung zwischen beidem [scil. dem Sprechen und dem Denken; F.K.], die aber nicht unfruchtbare Kreisbewegung ist, sondern die sich immer mehr entwickelnde und durchsichtig werdende Klarheit im Denken selbst. Die Sprache ist nur durch das Denken, und umgekehrt; beide können sich also nur durcheinander vervollkommnen. Auslegungs- und Übertragungskunst (Hermeneutik!) ist Auflösung der Sprache in Denken; Dialektik ist solche Auflösung des Denkens in Sprache, daß vollständige Verständigung dabei ist." (J 261) Hermeneutik übergibt das Gesagte dem Denken, und Dialektik als „Übersetzung des Denkens in Sprache" zielt wiederum auf „vollständige Verständigung" ab. In diesem Sinne wird die Dialektik der Hermeneutik sowohl nachgestellt als auch zur Aufgabe gegeben. Der Hermeneutik kommt es zunächst einmal darauf an, den in einem vorgegebenen Text enthaltenen Gedanken herauszuarbeiten. Aber erst im Medium der Dialektik kann der Gedanke entwickelt und vollständige Verständigung erreicht werden.

Gemäß dieser Verhältnisbestimmung beginnt die Hermeneutik beim individuellen Pol (dieser allerdings bereits gefaßt in Sprache), während die Dialektik beim allgemeinen Pol des Denkens ansetzt. Beide verhalten sich somit komplementär zueinander. Die Rede von „Polen" drückt aus, daß beides weder auseinander ableitbar noch aufeinander zurückführbar ist. Es handelt sich von vornherein um eine nach keiner der beiden Seiten hin auflösbare Zusammengehörigkeit. Sie ist gegeben in der Form der Sprache. Um beiden Seiten: dem Individuellen und dem Universellen, dem Besonderen und dem Allgemeinen gleichermaßen gerecht werden zu können, tut sich mit der Sprache ein Zwischenreich auf, in dem alles sich als verbunden erweist und in der Tat verbunden werden kann. In diesem Sinne führt die Dialektik die Aufgabe der Hermeneutik weiter: „Alle Auslegungskunst besteht nun eigentlich darin, im individuellen

Gebiet des Denkens im Zusammenhang jeder Rede selbst die Hilfsmittel zu finden, um die einzelnen differenten Elemente in ein gemeinsames Denken aufzulösen." (J 260) Das so erreichte gemeinsame Denken löscht aber keineswegs die individuellen Differenzen aus und verlangt vielmehr deren Nachkonstruktion in einem allgemeinen Zusammenhang.

Der Duktus der gegebenen Zitate läßt erkennen, daß im hermeneutisch-kritischen und im dialektischen Verfahren ein älteres Denken sich behauptet. In der frühen Neuzeit hatte man anstatt von Hermeneutik von Induktion gesprochen, für Dialektik die Deduktion eingesetzt und beides, auf die Begriffsbildung angewendet, in ein wechselseitiges Verhältnis zueinander gesetzt. Jede Begriffsbildung geht zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen hin und her, wobei das Auffassen des an sich begriffslosen Einzelnen zudem noch einen freien Spielraum der Urteilsbildung enthält. Das begriffliche Allgemeine kann in der Anwendung auf den einzelnen Fall ohne einen solchen Spielraum gar nicht auskommen, so daß Deduktion und Induktion notwendig ineinander greifen müssen, eben weil auf keiner Seite eine gesicherte Erkenntnisgrundlage gegeben ist.

Vor dem Hintergrund dieser Richtungsanzeigen wird aber auch deutlich, daß und in welcher Weise Schleiermachers Reformulierungen in Neuland vorstoßen. Zunächst handelt es sich um ein Abtragen von älteren Schichten des Denkens, die dem Bewußtsein einen zu engen Rahmen vorgeschrieben haben. Dazu gehört nunmehr die ausdrückliche Reflexion auf den Stellenwert der Sprache.

Schleiermacher steht mit dieser Wendung zur Sprache nicht allein. Wenn es in den Zetteln von 1831 heißt: „Das Sprechen ist das Dasein des Denkens" (J 492), liegt eine solche Formulierung durchaus in der Zeit und bräuchte noch nicht aufhorchen zu lassen. Wachgerüttelt wird man aber sogleich bei der von Schleiermacher bezüglich der Erkenntnismöglichkeit daraus gezogenen Konsequenz: „Wir halten uns daher nur an das in der Voraussetzung des Gesprächführens liegende, daß menschliches Sein außer dem einzelnen gegeben ist als gleich in der Beziehung des Redens = organ. Affektion auf das Denken. *Ist nun Gesprächführen auch über das Wahrnehmen: so liegt darin die ganze Beziehung auf das Sein außer uns.*" (J 489 f.; kursiv hervorgehoben von mir.) Schleiermacher bezieht die Gesprächsführung also nicht nur auf das Denken, sondern stellt sie auch noch „über das Wahrnehmen". Die mit ihr nun in Verbindung gebrachte „*ganze* Beziehung auf das *Sein außer uns*" war herkömmlich der Wahrnehmung anheimgestellt, im Nachweis ihrer Relativität aber alsbald skeptisch destruiert worden. Um diesen Mangel zu beheben, sollte zunächst das Denken einspringen mit seiner Fähigkeit zum reinen Begriff. Für Schleiermacher kommt nun aber die neue Schwierigkeit hinzu, daß auch das mit sich selbst beginnende, reine Denken die Objektivität und Allgemeinheit des Seinsbezugs nicht begründen kann. Er begründet den Bezug auf ein „Sein außer uns" stattdessen in der Sprache und versteht diese als ein Brückenglied zwischen organischer Funktion (ein-

schließlich der Wahrnehmung) und intellektueller Funktion (Denken). Beide sind von vornherein aufeinander bezogen, aber erst die Sprache ermöglicht es, daß sie sich gegenseitig aufschließen können. Daß für uns überhaupt ein Sein „außer uns" ist, wird nun in der Gesprächsführung begründet und nicht mehr im isolierten Denken und/oder im sinnlich gegebenen Wahrnehmungsbezug.

Die Gesprächsführung ist somit nicht nur das Medium des Denkens, sondern darüberhinaus auch die Bedingung realitätsgerechter Wahrnehmung. Damit verbindet sich eine Kritik an den isoliert gedachten, in sich versponnenen Vermögen, in deren Gebrauch der Außenbezug leicht verlorengehen kann. Ein durch Wahrnehmung und/oder durch Denken hergestellter Bezug kann projektiv sein, während in der Gesprächsführung eine solche Möglichkeit des Beharrens auf den eigenen Vorstellungen ('ideas') nicht mehr gegeben ist. Pointiert gesagt: Solange die Leute nicht miteinander reden, bemerken sie gar nicht den Unterschied ihrer Sichtweisen und können folglich auch nicht mehr unterscheiden zwischen dem, was 'in ihnen' und was 'außer ihnen' vor sich geht.[3] Nur durch die Gesprächsführung kann die menschliche Wahrnehmung und Vorstellungskraft sich ihres projektiven Charakters entledigen. Nur wer mit anderen spricht kann damit aufhören, etwas in die Dinge hineinzusehen ohne es zu bemerken. Ist aber die Gesprächsführung nicht nur über das Denken, sondern auch über das Wahrnehmen gesetzt, so liegt die „*ganze* Beziehung auf das Sein außer uns" in ihr beschlossen. Gesprächsführung ist für Schleiermacher im Wahrnehmen, im einzelnen Denken und im Aufmerken auf etwas von vornherein enthalten.

Wenn man das Gesagte in seiner grundsätzlichen Bedeutung aufnimmt, folgert aus der Wendung zur Sprache der moderne Lebensweltbegriff, den Schleiermacher auf geradezu klassische Weise so definiert, „ *daß wir das äußere Sein als ein gemeinsames und zusammengenommen mit dem menschlichen als eine gemeinsame Welt setzen*." (J 489 f.; kursiv hervorgehoben von mir.) Die Lebenswelt ist eo ipso eine gemeinsame, das Menschsein mit umfassende und von ihm her sich aufschließende Welt. Sie hört auf eine bloß gegenständliche Welt der Dinge zu sein, in der der Mensch sich nicht wiederfinden kann. Die Lebenswelt ist für Schleiermacher also von vornherein ein Produkt der Gesprächsführung. Dem entspricht die Art und Weise, wie heute Kommunikation als zentrale Grundkategorie herausgestellt wird. Der Konstitution von Welt liegt ein das Sein im ganzen betreffendes, intersubjektives Prinzip zugrunde, das nun bezüglich seiner Konsequenzen für die Theorie des Wissens weiterverfolgt werden muß.

---

[3] Wieweit diese Einsicht mit Jacobis Gedanken übereinkommt: daß man den Anderen brauche, um wirkliche Objekte haben zu können, weil sonst alles chimärisch sein könnte, soll an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden. Auch ein eventueller Einfluß auf Feuerbach, der hierin gleich denkt, kann nicht untersucht werden.

3. Das intersubjektive Prinzip des Wissens und seine Realisierung im Gespräch

In der platonischen Tradition, der Schleiermacher verpflichtet ist, war die Dialektik als Kunst der Gesprächsführung verstanden worden. Wenn Schleiermacher von „Dialektik" spricht, ist man deshalb fürs erste gut beraten, an die Übersetzung des griechischen 'διαλέγεσθαι' zu denken und sich an dem philosophischen Gehalt zu orientieren, den Platon diesem Konzept gegeben hat. In der Einleitung zur geplanten Buchausgabe der Dialektik (1831/32) heißt es in diesem Sinn: „Dialektik nach der Ableitung von διαλέγεσθαι heißt bei Plato und seinen Nachfolgern im Grunde weiter nichts als *Kunst, ein Gespräch zu führen*." (Od 47) Wie Platon, grenzt Schleiermacher die Gesprächsführung vom Monolog bzw. einer fortlaufenden Gedankenentwicklung in innerer Rede ab und insistiert darauf, daß von einem Gespräch nur dann die Rede sein könne, „sofern nur *zwei verschiedene* und *auseinandergehaltene* Folgen von Denktätigkeiten *wechselnd* aufeinander bezogen werden." (Od 5; kursiv hervorgehoben von mir.) In ein und derselben Person ist diese Trennbarkeit der Gedankenreihen nicht gegeben. Nicht einmal Einwände kann man sich selber machen; sie müssen von außen kommen (vgl. Od 110 f.). Die Verdoppelung der Gedankenführung im Dialog kann unter dieser Voraussetzung nicht mehr lediglich ein rhetorischer Kunstgriff sein, wie Kirchenlehrer und Philosophen ihn benützt haben, um ihre eigene Position mittels einer dialogischen Darstellungsweise ins rechte Licht zu rücken und im Kontrast schärfer zu beleuchten. Die Rede von einer Dia-lektik bzw. Dia-logik hat nur dann einen guten Sinn, wenn es wirklich 'zwei' sind und sich zwischen den Gesprächspartnern etwas tut, was ohne das Sicheinlassen aufs Gespräch sich nicht hätte ereignen können.

Das so verstandene Gespräch hat mit unvorhersehbaren Wendungen und Friktionen zu tun und widersetzt sich der durchgängigen Regelbarkeit. Hier mag es das zur Zeit der Romantik wachsende Bewußtsein für die unterschwelligen, unbewußten Vorgänge gewesen sein, das Schleiermacher dazu bewog, den Aspekt der Regelbarkeit (Methodisierbarkeit) der Gesprächsführung, der in der ersten Dialektik-Vorlesung von 1811 noch eine größere Rolle spielt, zugunsten unbestimmter und unbestimmbar bleibender Voraussetzungen und Folgen der Gesprächsmöglichkeit an die zweite Stelle zu rücken. Und wenn auch noch in der Vorlesung von 1818 die Rede ist von der „Kunst, ein Gespräch zu führen *und zu leiten*" (vgl. J 17 f.; kursiv hervorgehoben von mir), wird letztere Bestimmung von Schleiermacher 1822 weggelassen. Das Gespräch wird so zu einer, wenn man so will, 'formlosen Form' des freien Gedankenaustauschs.

Gleichwohl muß am inhaltsbezogenen, philosophischen und wissenschaftlichen Sinn der Gesprächsführung festgehalten werden. „Dialektik" wird von Schleiermacher wie von den Idealisten verstanden als Theorie des Wissens. In ihr geht es darum, Wissen zu klären und zu befördern und nicht lediglich dar-

um, in Zirkeln freier Geselligkeit Konversation zu treiben.[4] Dabei kommt es Schleiermacher auf eine neue Qualität der Bewußtseinsentwicklung an, die ohne Gesprächsführung nicht zustande kommen könnte, sich nun aber zunehmend auf alle Tätigkeitsbereiche ausweitet und dem Gespräch eine so vorher gar nicht gegebene Wichtigkeit beimißt. Das Gespräch erhält damit nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch praktisch einen zentralen Stellenwert.

Insbesondere kommt es Schleiermacher darauf an, das πρῶτον ψεῦδος des pragmatisch gewendeten Skeptizismus: daß es *zweierlei* Wissen und eine *doppelte* Wahrheit gäbe, in der Wurzel auszutilgen. Die damit gestellte Aufgabe ist groß, denn diese erste Lüge sitzt tief und ist auch in den geläufigen Trennungen von Wissen und Ethos, von äußerer und innerer Welt, von Geist und Materie noch auf sublime Weise wirksam. Man muß das menschliche Bewußtsein insgesamt auf eine neue Grundlage stellen, soll es den mit derartigen Alternativen verbundenen, in Sackgassen führenden „Zwei Welten"-Theorien nicht länger erliegen.

Wie aber kann das Gespräch solch Großes leisten? Auf den ersten Blick scheint es doch eine recht sorglose und unverbindliche Art des Umgangs mit der Wahrheit und dem über vielerlei herrschenden Streit zu sein. Weder will es partout eine Einigung erreichen, noch begnügt es sich mit bloßer Plausibilität und Überzeugungskraft. Seine Aufgabe liegt nicht – wie bei der Argumentation – im Befestigen oder Widerlegen einer Position. Was für eine Wissen und Wahrheit befördernde Leistung aber vollbringt es dann? Auch wenn der Gegenstand des Gesprächs oft genug im Ungefähren bleibt, bewegt sich doch etwas in ihm, was die Teilnehmer umtreibt, ihr Wissenwollen anregt und schließlich zu einer Klärung führt. So verstandene Gespräche lassen sich nicht zwischen in sich gefestigten Positionen führen, sondern immer nur zwischen Menschen, die davon ausgehen, daß Verständigung und Verstehen bei aller bleibenden Differenz der Ausgangspunkte möglich ist. Auch ein Dissens und Nichtverstehen muß unter dieser Voraussetzung nicht zum Gesprächsabbruch führen, sowenig das Besserwissen ein Grund für die Beendigung des Gesprächs ist.

Doch was ist bei aller Offenheit des Gesprächs und bei aller Freiheit der Teilnahme an ihm seine *innere Verbindlichkeit*? Wie soll es in seiner Offenheit nach allen Seiten hin zur gemeinsamen Erkenntnis führen und gar noch ein allgemeingültiges Wissen befördern können? Die Frage kann in erkenntnistheoretischer Absicht auch so gewendet werden: Wenn man zurecht davon ausgehen muß, daß es immer nur Annäherungen geben kann – wie kann dann gleichwohl behauptet werden, daß es Annäherungen *in der Tat auch gibt*? Logisch betrach-

[4] Vgl. dazu Schleiermachers „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens". Die erst von Herman Nohl entdeckte Abhandlung ist in der vierbändigen Werkausgabe bei Meiner in Band II, S. 1-31 abgedruckt. Dazu mehr im ersten Exkurs, Absatz 4.

tet, wäre die Annäherung bzw. ein Fortschritt immer nur feststellbar in bezug auf ein vorgegebenes Ziel, an dem der Grad der erreichten Annäherung gemessen werden kann. Beweisbar wäre die Annäherung letztlich nur im Rückgang auf ein definitiv Vorgegebenes, das am Ende bestimmt hervortritt. Doch weder in der Zielperspektive noch im gegebenen Wissensbestand ist ein solcher Vergleichsmaßstab gegeben. Auch wenn man Bezugspunkte setzt und Maßgeblichkeiten anerkennt, um sich daran zu orientieren, haben diese für den rein logisch denkenden Skeptiker keinerlei Beweiskraft. Worauf aber kann sich dann derjenige stützen, der ein *Weiterkommen im Vorläufigen* nicht nur als pragmatisch sinnvolles Postulat betrachtet, sondern darüber hinaus ein erkenntnistheoretisches Prinzip daraus machen will?

Erst mit dieser Zuspitzung der Problematik kann die Theorie des Gesprächs in ihr Eigenes kommen. Die den methodisch geregelten Zugang versperrende Wendung, „daß man nichts weiß, bis man alles weiß“ (Od 61), ist für Schleiermacher alles andere als ein skeptischer Vorbehalt, um den Menschen seines Nichtwissenkönnens zu überführen. In der Aporie dieser Formel drückt sich für ihn vielmehr eine positiv zu wendende Relativierung aller Standpunkte und Welten aus. Die Kunst der Gesprächsführung gibt eine Antwort auf die Frage, wie Annäherung in offenen Beziehungen möglich ist und auf nicht gänzlich bestimmbaren Feldern de facto geschieht. Für den Zusammenhang des Wissens heißt das, daß ein solcher letztlich nur durch Gesprächsführung zustande kommen kann.

Auch wenn die mit dem Stellenwert des Gesprächs verbundenen Fragen keine definitive Antwort erhalten, weisen sie doch in eine bestimmte Richtung. Im Gespräch aktualisiert sich ein absolutes Moment, das dem menschlichen Bewußtsein ohne Gesprächsführung gar nicht zugänglich wäre und auch nicht wirksam werden könnte in ihm. Doch wie wird ein solches absolutes Moment im Gespräch und durch ein solches wirksam?

Man kann davon ausgehen, daß der Mensch nur durch das Gespräch in Kontakt mit seinem tieferen Selbst und Wissen kommt. Daran schließen weitere Fragen an:

– Was bedeutet es, daß das eigentliche Gespräch mit einer *Hemmung* einsetzt, und wie bestimmt diese es in seinem tieferen Gang?
– Die Sprache wird im Gespräch allererst in ihr *Eigentliches* gebracht – doch was ist dieses ‘Eigentliche’ der Sprache?
– „Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander“, sagt Hölderlin – doch wie sind wir zu einem solchen geworden?

Auf Fragen dieser Art kann nur Schritt für Schritt eine Antwort gegeben werden, die indes nicht aufhört ein bloßer Hinweis zu sein. Und doch muß die Richtung stimmen, die sich im Gespräch Durchbruch und Gehör verschafft. Im Sinne einer solchen Richtungsanzeige sagt Schleiermacher einmal provokativ:

„Ein rein praktischer Mensch wäre ohne Liebe. Denn es ist ganz unmöglich, daß man etwas liebe ohne das Bestreben, es kennenzulernen, unabhängig von dem Gebrauch, den man davon machen kann. Solange man die Menschen kennenlernen will um des Gebrauches willen, den man von ihnen zu machen gedenkt, liebt man sie nicht. Sowie die Liebe sich äußert, strebt man den Gegenstand kennenzulernen, wie er an sich ist. Dies gilt von allem, was ein Gegenstand des Interesses werden kann." (Od 105) Die Liebe, und insbesondere die Liebe zur Erkenntnis wäre so verstanden das Prinzip, das der Gesprächsführung zugrunde liegt. Pointiert gesagt: Nur in der liebenden Kommunikation läßt man sich auf ein Gespräch wirklich ein, und nur in ihr geht es um Interessenahme, richtige Vorstellung und vorurteilsfreie Erkenntnis. Mit der liebenden Kommunikation verbindet sich eine neue Dimension, die sich im Gespräch aktualisiert, indem sie bei allen Teilnehmern ein Gemeinsames anspricht und als ein Transzendentales wirksam macht. In ihr ist ein Wissenkönnen und Wissenwollen am Werk, das auch noch auf das in sich verschlossene Denken Einfluß zu nehmen vermag (vgl. Od 107). Darin liegt die Rechtfertigung des platonischen Dialogs gegenüber der systematischen – bei Platon „ungeschriebenen", weil dem mündlichen Austausch vorbehaltenen – Lehre.[5]

Der letzte mit dem Gespräch verbundene Punkt ist das Ineinander von Universalisierung und Individualisierung im Wissen und Denken. Erst die gesprächsweise Verbindung schafft in beidem einen Durchbruch. Damit ist der Exklusivität eine Absage erteilt. In der Gesprächskultur kann es nicht mehr darum gehen, das 'höhere', 'esoterische' Wissen einem kleinen Kreis von Eingeweihten vorzubehalten und das Volk unwissend zu halten. Es handelt es sich vielmehr um die dem entgegenwirkende Bemühung, eine Form der Mitteilung zu finden, in der das Wissen allen Teilnehmern gemäß ihrer je eigenen Bewußtseinsentwicklung zugänglich wird und zugute kommen kann. In diesem Sinne geht es bei der Gesprächsführung letztlich um den pädagogischen Sinn der Förderung auf geistige Art. Hierin verbindet sich die Kunst der Gesprächsführung mit der sokratischen Geburtshelferkunst.

4. Zum Verhältnis von Gesprächsführung und Streit

Das übergreifende Strukturprinzip ist für Schleiermacher, wie für Heraklit, das Prinzip des Kampfes bzw. Streits. Jeder Fortschritt will errungen sein und kann nicht ohne Widerstände errungen werden. Es muß also das Strukturmuster des Streits und das des Gesprächs sich irgendwie entsprechen. So wie das Gespräch nur *in* und *durch* sich selbst das wird, was es ist, kann auch der Streit nur *im* und

[5] K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart 1963.

durch den Streit überwunden werden. Schleiermacher betrachtet dies als das eigentlich Produktive im Erkenntnisprozeß. Dabei wird unterstellt, daß, wo gestritten wird, es ein für das Gespräch wie für das Streiten Gemeinsames geben muß, denn sonst wäre Bezugslosigkeit gegeben und mit dem Zerfall der Positionen auch das Ende des Gesprächs bzw. Streits. Ein Streit, der von vornherein ein Gemeinsames voraussetzt und in ihm zur Ruhe kommen soll, muß dann aber notwendig in die Form des Gesprächs übergehen und hat nur so auch Aussicht, einen produktiven Fortgang nehmen zu können.

Daß Streit und Gespräch letztlich konvergieren und der Sache nach eins sind, ist aber nicht ohne weiteres einsichtig und erfordert eine weitergehende Analyse. Als verbindendes Moment ist hier vorauszusetzen, daß nur der Vollzug eines Verfahrens diesem seinen Wert gibt und die darin liegende Zirkelstruktur begründend werden läßt. In seinem *Vollzugscharakter* trifft sich das Gespräch mit dem Streit, so daß beide sich gegenseitig interpretieren können. Beides sind Prozeßkategorien und d. h. sie werden nur in einem Prozeß und durch ihn zu dem, was sie sind und durch sich selbst herausprozessieren.

Auf Prozesse muß man sich einlassen. Im Fall des Gesprächs erscheint dies trivial: Ein Gespräch fruchtet nur und hat Aussicht auf Erfolg, wenn und indem es tatsächlich geführt wird. Beim Streit jedoch entscheidet die Art und Weise, wie er geführt wird, über Erfolg oder Mißerfolg. Von der Art des Streitens hängt es ab, ob ein Streit sich ewig wiederholt oder in die Form eines Gesprächs übergeht. Entscheidend dafür ist der Rückgriff auf Gewalt oder der Verzicht auf sie. Als Gespräch verstanden, bedeutet auch der Streit das Ende der Gewalt. Doch wie läßt sich das alte, mit Gewalt verbundene Streitmuster auflösen und der Streit sich in ein Gespräch überführen? Und wie kann er von vornherein an ein solches gebunden werden? Hier muß die Einsicht hinzukommen, daß Gewalt sich nicht durch Gewalt beenden und aus der Welt schaffen läßt. Doch um dies einzusehen, muß man auch den zunächst gar nicht gesprächsoffenen Ausgangspunkt ins Auge fassen und nach Form und Gegenstand des alten Streitens fragen. Ihm mangelt die Gesprächsbereitschaft, weil die Anwendung von Gewalt zwangsläufig zu einem Gesprächsabbruch führt. Zunächst einmal verschließt das Streiten und kann nur durch die unliebsamen Folgen dieses Verschlusses auch wieder zu einer Öffnung führen.

Man kann also nicht ohne weiteres davon ausgehen, daß zu streiten und ein Gespräch zu führen von vornherein konvergiert und letztlich dasselbe ist. Zu streiten und ein Gespräch zu führen hat zwar einen engen strukturellen Zusammenhang, der aber nicht sogleich ins Auge fällt. Hinderlich dafür ist die Bindung des Streits an Vorstellungen der Gewaltsamkeit, die nicht zur Gewaltfreiheit des Gesprächs passen. Es kann sich beim Streiten und bei der Gesprächsführung zunächst also nur um eine Aufeinanderfolge und nicht um eine Gleichzeitigkeit handeln; die Gleichzeitigkeit von Gewaltanwendung und Gewaltfrei-

heit wäre ohnehin schwer zu realisieren. Wenn es aber in der Tat so ist, daß der Streit nur Aussicht auf Schlichtung hat, wenn er in die Form des Gesprächs überführt wird, läßt sich die Analogie, ja Gleichstrukturiertheit von Gesprächskultur und Streitkultur nicht mehr von der Hand weisen. Wo kein Streit, da kein Gespräch, und umgekehrt.

Zunächst aber ist eine Gesprächsoffenheit beim Ausbruch eines Streits nicht gegeben. Zu fragen ist nach der Möglichkeit einer Schlichtung des Streits unter der Voraussetzung, daß die Positionen in sich abgeschlossen sind und kein unmittelbarer Rekurs auf ein außerhalb von ihnen liegendes, streitfrei Gegebenes möglich ist. Nur in einer solchen nach innen und außen abgeschotteten Situation kommt es zum Ausbruch des gewaltsamen Streits. Wenn hier nichts anderes dazwischenkommt, läßt die Abgeschlossenheit den Streit aber auch ergebnislos werden, was wiederum dazu führt, daß dieser sich in den Formen der Gewalt endlos perpetuiert.

Erst an dieser Stelle endloser Wiederholung wird einsehbar, daß es mit Übergriffen und deren Vergeltung nicht getan ist. Pointiert gesagt, ist ein Streit ohne Gesprächsführung noch gar kein Streit, sondern eine nackte Überwältigung, die verletzt und Rache provoziert. So lange ist in der Kette des „Auge um Auge, Zahn um Zahn ..." kein Ende absehbar. Erst wenn ein Patt eingetreten ist und keine Seite mehr sich von der Fortführung des Streits einen Gewinn versprechen kann, wächst auch hier die Bereitschaft zum Gespräch und stellt sich die Frage nach dem Gemeinsamen, das im Streiten selbst liegt und durch es zutage treten soll. Indem das Patt der Streitenden die Symmetrie ihrer Interessen und Ansprüche, aber auch ihrer Verletzungen und Frustrationen herausspringen läßt, werden sie auf die Ebene des Gesprächs verwiesen, und erst dann kann etwas zum Vorschein kommen, was nicht von vornherein durch Forderungen, Abgrenzungen und/oder Vereinnahmungen bestimmt ist. Mit einem rechtverstandenen Streiten im Sinne Schleiermachers hat das nur in einem abgeleiteten und pervertierten Sinne etwas zu tun. Rechtverstandenes Streiten wäre von Anfang an – wie das Gespräch – auf Schlichtung und Übereinkunft aus.

Es hängt also alles davon ab, wie der Streit sich selbst versteht und mit welchen Mitteln er geführt wird. Damit hängt die Frage zusammen, wie der Gegenstand des Streits gefaßt und das in ihm Gemeinsame verstanden wird. Faßt man die Streitsache im Sinne eines bestimmten, von beiden Seiten gleichermaßen beanspruchten Gegenstandes, so wird man zunächst eine Entscheidung darüber anstreben, wem dieser Gegenstand gehören soll. So lange wird er als privatives Eigentum betrachtet und nicht als ein gemeinsames Gut.

Nun gibt es im Ansatz von Schleiermachers Dialektik gar kein Eigentum, das nicht auch ein gemeinsamer Besitz wäre. Aber erst in einem zweiten Durchgang kann deutlich werden, daß auch im einseitig angestrebten Ziel ein gemeinsames bzw. geteiltes Gut liegt und, als ein solches verstanden, zur Voraussetzung für

die Lösung des Streites wird. Der damit vollzogene Übergang vom 'worüber' zum 'warum' des Streits löst diesen von der Vorstellung, als gälte es in ihm einen Gegenstand zu erringen, indem dieser einem Anderen weggenommen wird. In Wirklichkeit hat der rechtverstandene Streit mit einem solchen Habenwollen auf Kosten eines Anderen nichts zu tun. Entweder gewinnen beide Seiten etwas in ihm, oder beide verlieren etwas. Der rechtverstandene Streit kann also gar nicht auf den einseitigen, exklusiven Besitz eines Gegenstandes zielen. Er ist von vornherein auf ein Gemeinsames bezogen und muß ein solches schon in sich enthalten, soll er in der Lage sein, es durch sich selber freizulegen und ans Licht zu bringen.

Das im Streiten Gemeinsame nimmt von daher eine doppelte Form an. Einerseits Ziel des Streits, bildet es andererseits zugleich dessen Voraussetzung. Was dabei das Erste und was das Zweite ist, läßt sich in Aristoteles' Sinne doppelt anordnen[6] und d. h. beides muß als ineinander verschlungen betrachtet werden. Gemeinsamkeit als Ziel des Streits bzw. des Gesprächs kann nur unter der Voraussetzung gedacht werden, daß eine solche der Tatsache des Streitens und Miteinanderredens immer schon zugrunde liegt und deren Vorgang auch dann bereits mitbestimmt, wenn ein Gemeinsames im Sinn des Ziels bzw. Resultats noch gar nicht im Blick steht. Es handelt sich bei der Voraussetzung des Streits um ein Gemeinsames, das ganz unabhängig von seinem Ziel bereits gegeben ist. Dies gilt auch für den gewaltsamen Streit.

Das Gemeinsame im Sinne der Voraussetzung und das Gemeinsame im Sinne der Zielbestimmung unterliegt einer unterschiedlichen Formbestimmtheit. Um das explizit formulierbare Ziel kann man sich streiten, man kann sich aber auch darauf einigen. Hingegen kann, was vorausgesetzt ist, nicht so vorausgesetzt werden, daß ohne weiteres darauf Bezug genommen werden könnte. Es kann an sich selber kein Strittiges sein. Was im Streit das Gemeinsame ist, kann also nicht selber zum Ziel des Streits oder zu einer Waffe in ihm gemacht werden. Was den Streit ermöglicht, begründet und zu lösen verspricht, kann in seiner Verborgenheit weder Gegenstand noch Mittel noch Ziel des Streitens sein. Was für ein Gemeinsames aber ist es dann, das nur *im* Streitgespräch und *durch* dieses wirksam wird und in der Lage ist, einen jeden Streit so zu beenden, daß er nicht erneut wieder aufbricht?

Das damit gestellte Problem läßt nach der Art und Weise der Voraussetzungen fragen, die Schleiermacher seiner ganzen Überlegung zugrunde legt. Zunächst könnte man davon ausgehen, und Schleiermacher redet oft in diesem Sinne, daß es sich hierbei um Postulate (Heischesätze) handelt, deren Sinn in ihrer Einlösung beschlossen ist. Im Sinne einer zunächst nur postulierten und

[6] Aristoteles stellt bekanntlich fest, daß das *für uns* Erste das *an sich* Zweite ist, und umgekehrt.

nicht weiter begründbaren Voraussetzung wird der Streitmöglichkeit ein Gemeinsames zugrundegelegt, ohne daß doch, solange Streit herrscht, diese Voraussetzung auch zum Bewußtsein kommen müßte. Mit vollem Bewußtsein zu streiten hieße, zu streiten und gleichzeitig außerhalb des Streits zu stehen.[7] Und doch muß das postulatorisch vorausgesetzte Gemeinsame auch schon im besinnungslosen Streiten realiter enthalten sein, um ineins die Möglichkeit, die Wirklichkeit und die Auflösbarkeit des Streites zu begründen.

Eine rein formale Argumentation mittels Postulaten reicht an dieser Stelle also nicht aus. Es muß noch etwas anderes hinzukommen, was der Voraussetzung dieses Gemeinsamen ein größeres Gewicht gibt, als seine bloße Unterstellung es zu tun vermöchte. Nur wenn hier eine Erfahrung hinzukommt, kann die Analyse des Streitvorgangs in dessen Formbestimmtheit – wenn schon nicht in seinen Inhalten – etwas zeigen und freilegen, was nicht im Streit ist und nie strittig gewesen ist. Herzitieren kann man den im Streit mitgegebenen streitfreien Einigungsgrund aber nicht, und so bleibt es in formaler Betrachtung bei Grundsätzen und Kautelen, deren Sinn es ist, in einer anderen Richtung blicken zu lernen.

Was aber wäre diese andere Richtung, in die zu blicken der Streit lehrt? Man muß davon ausgehen, daß dieser sich zunächst einmal auf Punkte konzentriert, die sich auf lange Sicht als Fußangeln erweisen und preisgegeben werden müssen, will man mit dem Streiten etwas erreichen und in der Tat weiterkommen. Es kommt also auch hier auf die Einsicht in die Art und Weise des Streitens an und auf die Möglichkeit, an dieser etwas zu verändern. Zu streiten macht oft genug betriebsblind. Es kann nur dann auch sehend machen, wenn der Streit unter den schützenden Bedingungen der Gesprächssituation und d. h. unter Absehen von allen Gewaltmitteln (zu denen oft genug auch die Logik noch zählt) mit wachsender Bewußtheit geführt wird. Um diese Bewußtheit zu erzeugen, sind unterschiedliche Inszenierungen und an sie anschließende Struktur- und Verlaufsanalysen nötig, in denen die den Streit zur Auslösung bringenden Kurzschlüsse von verschiedenen Seiten her beleuchtet werden und das Streitmuster im Sinne einer offenen und variablen Zirkelstruktur freigelegt wird. Nur weil eine solche Zirkelstruktur in der Tat gegeben ist, wirkt sich auch das blinde Streiten auf lange Sicht dahin aus, daß es sukzessive die Mittel aus der Hand nimmt, mit denen man glaubte den Streit zu einem Ende bringen zu können. Immer weiter zu streiten, muß je länger je mehr frustrieren.

Die nächste Frage ist, worin dieses Gemeinsame des Streits gesehen wird. Sieht man es im Gegenstand, über den gestritten wird, so wäre dieser gleichzeitig strittig und – als für beide Seiten derselbe – nicht strittig. Das Ganze verschöbe sich auf die Art und Weise, wie man diesen Gegenstand sieht bzw. denkt und

[7] Eine solche Streitsituation wird in der Bhagavadgita zum Ausgangspunkt gemacht.

behandelt. Aber auch so wird das Problem zunächst nur an eine andere Stelle gerückt und ist keineswegs schon gelöst, denn die Schwierigkeit, sich über die unterschiedlichen Interessen und Sichtweisen zu verständigen, dürfte der Schwierigkeit mit dem Gegenstand in nichts nachstehen. Und doch ist mit diesem Übergang auf Interessen und Sichtweisen ein Fortschritt verbunden. Zumindest wird das im Streit enthaltene Gemeinsame nun zu etwas, über das nicht mehr wie über einen Gegenstand verfügt werden kann. Interessen und Sichtweisen kann man sich nicht bestreiten, man kann sich nur auf sie einigen. Dies führt weiter zu der Einsicht, daß das Gemeinsame des Streits auf eine nicht selbst wiederum zum Gegenstand zu machende Weise in ihm enthalten ist.

Damit kann eine weitere, sich ethisch verstehende Strategie aufgedeckt werden, die zur Lösung des Streits nicht hinreichend ist. Gemeint ist der Appell an die Wohlgesinntheit (benevolentia). Wollte man davon ausgehen, daß ja doch wenigstens der Wille zur Einigung vorhanden sei, so bliebe auch hier die Frage offen, worauf ein solcher sich gründen können soll. Ein bloßer Appell zur Einigung, gleich ob mit oder ohne moralisches Gewicht vorgetragen, genügt nicht, um die Kontrahenten füreinander aufzuschließen. Auch wenn mit der Tatsache des Streitens irgendeine Gemeinsamkeit unterstellt ist, kann doch kein Wille darauf verpflichtet werden, eine solche auch fraglos anzuerkennen.

Schließlich kann auch ein gemeinsamer Anknüpfungspunkt auf streitfreiem Gebiet die Möglichkeit einer Einigung nicht hinreichend begründen. Wenn einer sich auf nichts einlassen will, dessen Ausgang er nicht kennt, helfen auch streitfreie Gegenstände, gleiche Interessen und gemeinsame Anknüpfungspunkte nicht weiter. Selbst wenn es auf beiden Seiten um dasselbe geht, bleiben die Streitlagen verschieden.

Woran immer man also die Sache festzumachen versucht: man kann auf keine Weise den Friktionen und unerwarteten Wendungen zuvorkommen, in die der Streit hineinführt und aus denen er allein auch wieder herausführen kann, wenn man bereit ist, die damit verbundenen Frustrationen anzunehmen. Dies ist ein kritischer Punkt. Er verlangt die Umorientierung an einer Stelle, an der sie nicht ohne weiteres zu erwarten ist. Die mit der Zirkelstruktur verbundene Verlegenheit: daß man nichts in der Hand hat und einem im Gegenteil alles genommen wird, was man glaubte in der Hand zu haben, führt oft genug zum Rückfall in Überredung und offene oder latente Gewalt. Auch wenn deren Sinnlosigkeit eingesehen ist, glaubt man doch nicht ohne sie auskommen zu können.

Zunächst kommt es also auch hier zu einer Zuspitzung und nicht zu einem Loslassen. Zum Festhalten des Willens kommt die Burg der Logik, die sich auf keine unbestimmten Voraussetzungen einlassen kann und lediglich postulierte Ausgangspunkte – wie den guten Willen und die Kommunikationsgemeinschaft – nicht gelten lassen will. Die Frage spitzt sich zu, wie unter diesen Voraussetzungen einer in Skeptizismus und offene Verzweiflung ausmündenden Position

noch begegnet werden können soll. Kann man mit geschlossenen und sich selbst abdichtenden Denk- und Willensformen überhaupt noch fertigwerden, wenn hier nur noch die Nötigung herrscht, keinerlei Einsicht weiterführt und kein ethischer Appell mehr etwas ausrichtet? Muß angesichts des sich endlos weitertreibenden „Auge um Auge, Zahn um Zahn" die mögliche Einigung im Streit ein bloßes Postulat bleiben, oder kommt gerade an diesem kritischen Punkt auch noch etwas anderes ins Spiel?

Dieses andere verlangt Bescheidung. Solange die andersartigen, mit dem Gespräch verbundenen Erfahrungswerte noch fehlen, kann man nur darauf vertrauen, daß es zu alledem einen unterschwellig begleitenden Prozeß gibt, der auch dem Verschlossensten sich einfiltriert, so daß er irgendwann bereit ist, von seinen ruinösen Grundsätzen und Praktiken abzurücken und sich der Beziehung zu öffnen.

5. Gesprächsführung als Wissensprinzip und transzendentale Bedingung der Erkenntnis

Gesprächsführung zielt ab auf *Bewußtsein* und nicht lediglich auf *Gegebensein*. Bewußtsein aber ist seinem Wesen nach Selbstbewußtsein. Ein solches macht sich 'oben' fest und kann doch nicht ohne eine aufweckende Bewegung 'von unten her' zustande kommen. Damit stellt sich die Frage, wie Bewußtsein bzw. Bewußtheit im konkreten Konnex der Personen, Dinge und Leiber zustande kommt und gefördert werden kann.

Rein aus dem Begriff argumentiert, erscheint es leichter, vom Selbstbewußtsein auszugehen und Bewußtsein überhaupt an seinem oberen Kulminationspunkt festzumachen. Hier ließe sich postulieren, daß zumindest an *einem* Punkt, nämlich im Selbstbewußtsein als solchem, Denken und Gedachtes zusammenfällt und insofern auch Denken und Sein eins ist. Lediglich im Sinne einer idealistischen Präsumtion verstanden, bleibt diese Antwort aber unbefriedigend, solange nicht auch gezeigt werden kann, wie Selbstbewußtsein in einem träumenden und durch sein fragmentarisches Wissen zerrissenen Bewußtsein konkret zustande kommt. Der Begriff des Selbstbewußtseins allein würde, hierauf angewandt, lediglich beweisen, daß Denken und Sein nicht überhaupt inkommensurabel sind. Abgesehen vom höchsten Kulminations- und Überschneidungspunkt des Selbstbewußtseins kann man keineswegs schon davon ausgehen, daß beim Menschen Wahrnehmen, Denken und Sein bereits übereinkommt und der Sache nach zusammenstimmt.

Und doch kann man nicht umhin, eine solche Zusammenstimmung zum Ausgangs- und Zielpunkt einer Theorie des Wissens zu machen. Für das „Sein außer uns", das den Realitätsbezug garantiert, kann ja nicht nur die sinnliche Organisation zuständig sein, und auch das Denken garantiert eine solche Öff-

nung nach außen nicht. Weil beides sich durch seine Selbstreferentialität in sich verschließen und der Bezug nach außen projektiv sein kann, legt sich für Schleiermacher anstelle eines *subjektiven* ein *intersubjektives* Prinzip als theoretischer und praktischer Ausgangspunkt nahe. Er geht davon aus, daß nur im Verhältnis mehrerer Individuen zueinander das Sein ineins außer uns und in uns gesetzt ist, und dies auf eine Weise, in der das Innere und das Äußere sich nicht mehr widerspricht und auch keine falschen Überblendungen und Amalgamierungen damit einhergehen.

Für die *Realisierung* des intersubjektiven Prinzips aber ist das Gespräch der konkrete Ort. Im Gespräch ist jede Reduktion auf die eine oder andere Seite von vornherein unmöglich gemacht, soll ein solches überhaupt zustande kommen können. Im echten Gespräch ist kein Raum für Vereinnahmungen und Idiosynkrasien. Es läßt alles wie es ist und stellt doch einen übergreifenden Zusammenhang zwischen den Personen, den Gegebenheiten und ihren multidimensionalen Aspekten her.

Hinzu kommt ein weiterer Gesichtspunkt. Vermöge der in der Gesprächssituation real gegebenen Intersubjektivität ist im gesprächsoffenen Denken und Wissen nicht lediglich ein gegenständlicher Bezug hergestellt, sondern darüberhinaus eine transzendentale Dimension eröffnet. An dieser Stelle zeigt Schleiermacher seine ganze Kühnheit. Das Transzendentale liegt für ihn im Gespräch als solchem und kann gar nicht im Sinne der Alternative: Immanenz oder Transzendenz? aus ihm herausgesetzt werden. Immanenz und Transzendenz koinzidieren vielmehr im Ort des Gesprächs. Im Unterschied zu Kant, der das Transzendentale als Organisationsform menschlicher Erkenntnis logisch faßt und kategorial ausformuliert, verzichtet Schleiermacher ausdrücklich auf seine nähere Bestimmung. Gerade an dieser Stelle, auf die alles ankommt, wird der Verzicht auf trennende und alternativenbildende Unterscheidungen von ihm konsequent durchgehalten. Dies betrifft an erster Stelle die Unterscheidung von transzendent und transzendental: „Man hat ... einen Unterschied gemacht zwischen transzendent und transzendental, *von dem wir aber ganz abstrahieren*. Das Denken, welches wir hier suchen, geht über jede mögliche *bestimmte* Erfahrung und jedes mögliche *bestimmte* Denken hinaus, und *darum* nennen wir es transzendental." (J 38; kursiv hervorgehoben von mir.)

Hier von Bestimmtheit abzusehen heißt, das Denken aus dem selbst geschaffenen Gefängnis bestimmter Begriffswelten und Erfahrungsweisen herauszuführen und es seiner Vorurteilsstruktur zu entkleiden. Was sich logisch betrachtet als eine Alternative darstellt und in der Konsequenz in Paradoxien hineinführen muß, erhält im ausdrücklichen Nicht-Trennen eine das Paradox schnürende und zugleich hinter sich lassende Auflösung. Das Transzendentale wird zu einem unverzichtbaren Faktor, eben weil es sich der Bestimmung entzieht und nicht mehr in die Alternative „transzendent oder immanent?" hineinpressen

läßt. Eben weil ein Transzendentales im Gespräch als dem vor sich gehenden Bewußtseinsprozeß implizit mitgegeben ist, kann es auch für die Erkenntnis wirksam und für das Wissen erfüllend werden.

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß für Schleiermacher nur die Gesprächsform ein Transzendentales impliziert, und umgekehrt. Beides interpretiert sich gegenseitig und kann parallel behandelt werden. Wie das Transzendentale, so wird auch das Gespräch gerade dadurch zu einem konstituierenden Faktor, daß es nicht nach Form und Inhalt auf eine bestimmte Weise vorgibt und d. h. nicht selber seinen Gegenstand konstituiert. Das Gespräch verlangt keinen bestimmten Rahmen und entäußert sich einer Zielvorgabe und Regelung. Dem entsprechend, läßt sich auch das im Gespräch aktualisierte Transzendentale nicht auf diese oder jene Wissensform, Weltgestalt und Logik festlegen. Damit ist allererst Universalität erreicht und ineins damit die Fähigkeit zur Individualisierung. Ein im Gespräch zur Wirksamkeit kommendes Transzendentales kann sich also nicht der kategorialen Struktur und dem begrifflichen Zusammenhang eines bestimmten Denkens anbequemen, sowenig es eine bestimmte Wahrnehmung verlangt – und hätte diese die Form einer Vision. Weil in den Rahmenwerken alles bereits vorinterpretiert ist, kann es nur jenseits von alledem ein wahrhaft Absolutes geben. Mit anderen Worten wahrt das Transzendentale – wie das Gespräch – ein Absolutes, das grundsätzlich nicht vergegenständlicht und verfügt werden kann.

Das menschliche Wahrnehmen, Vorstellen und Denken bleibt, was seine Formen und Inhalte betrifft, hinter dieser Forderung zurück. Immer nur auf „Welt" bezogen und an dieser haftend, hat es sich von seinen Quellgründen abgeschnürt. In diesem Sinne ist das Transzendente bzw. Transzendentale dem Menschen nicht nur als Wissens*grund*, sondern zugleich als unübersteigbare Wahrnehmungs-, Denk- und Wissens*grenze* gegeben.

Mit „transzendentalem Grund" und „Welt" wird bezüglich des Wissens und seiner Genese somit ein *gedoppelter* Nenner in Anschlag gebracht. Nenner definieren, was in ihrem Zähler steht; untereinander aber bleiben sie inkommensurabel. Daß nun der „Grund" seines Wissens und seine „Welt" für den Menschen nicht mehr dasselbe ist, hängt mit den strukturellen Einschränkungen („Bezugsrahmen") von „Welt", „Wahrnehmen" und „Denken" zusammen, die auf das Sein selbst bzw. auf das Seiende als solches nicht anwendbar sind. Man muß deshalb bezugsrahmenfreie Kategorien und bezugsrahmenabhängige Begriffs-, Bild- und Sprach-Konzepte unterscheiden. „Was ist", ist in seinem Kernbestand 'ohne Form'. Das auf „Welt" bezogene Subjekt-Objekt-Verhältnis hingegen nötigt zu einer gegenständlichen Bestimmung, und dies auch noch unter dem Zwang zur gegensätzlichen Schematisierung, die es so in der absoluten Dimension des Seienden gar nicht gibt. Wäre die Gegensatzstruktur auch hier bestimmend, so würde sie das Wirkliche mit sich uneins machen und als ausgearbeitete

und fixierte Opposition seinen Zerfall herbeiführen, der auch mit der stärksten Klammer einer höchsten Macht nicht aufgehalten werden könnte.

Schleiermacher definiert den transzendenten bzw. transzendentalen Grund im Unterschied zur Weltgegebenheit als „das Sein mit aufgehobener Entgegensetzung" (vgl. Od 302 f.). Die Nähe zur Aussagestruktur mystischer Erfahrung und einer von ihr her denkenden negativen Theologie ist deutlich. Die mit einer solchen lediglich negativen Bestimmung verbundenen Verlegenheiten sind bekannt. Gleich ob man, was ist, nun als leere Einheit, als verworrene Indifferenz oder als offene Voraussetzung aller möglichen Verknüpfung auffaßt – der rein negativ gefaßte Begriff des Seins bleibt eine Verlegenheit. Mit einer lediglich aufhebenden Verfahrensweise ist es nicht getan, solange nicht geklärt ist, was denn nun wie aufgehoben werden kann. Aber *soll* überhaupt irgend etwas aufgehoben werden?

Nicht mehr so leicht zu beantworten ist vor diesem Hintergrund die Frage nach der logischen Struktur der Verbindung zwischen dem Absoluten und dem Relativen. Um eine gegenseitige Negation kann es sich ja nicht handeln. Sein kann im Sinne der All-Einheit nur als umfassend gedacht werden. Wenn es aber nichts *außerhalb* dessen geben kann, was ist, gehören auch die abgespaltenen Welten des Denkens und Handelns noch in dieses Ganze mit hinein, gleich ob sie sich gegen ihr Umfaßtsein sperren oder nicht. Und auch wenn sie sich als nicht übereinstimmend mit dem Ganzen betrachten, sondern als Alternative zu diesem verstehen, ist genauer zu fragen, wie sie gleichwohl in den großen Gang der Dinge eingefügt sind.

An dieser Stelle ist spekulatives Denken angesagt. Was gedacht werden kann, hat einen über das Wirkliche hinausreichenden Spielraum der Denkmöglichkeit, und insofern kann das Denkprodukt auch nicht ohne weiteres als der Wirklichkeit entsprechend angesehen werden. Auch Gegenwelten sind denkbar und lassen sich so einrichten, daß sie dem, der in ihnen lebt, als wirklich erscheinen. Eben deshalb ist eine Vorkehrung getroffen, die verhindert, daß jeder mögliche Weltentwurf sich im Sinne des wirklichen Wirklichseins realisieren läßt. Die doxischen Welten *bleiben* Welten des Scheins und d. h. sie stehen unter einem Seinsvorbehalt. Nicht zugelassen ist, daß sie das was ist aus den Angeln heben können, und eben das definiert sie als Welten des (bloßen) Scheins. Und doch muß hier weiter gefragt werden, wie sie gleichwohl in das Ganze hineingehören und in ihm Raum finden, ohne daß dieses Ganze aus dem Gleichgewicht gerät oder gar gesprengt wird.

Die Antwort muß in einer die Dimensionen eines multidimensionalen Universums weder trennenden noch ineins setzenden Verhältnisbestimmung gesucht werden. Um das den Widerspruch in sich zum Austrag bringende „Sein mit Entgegensetzung" (= „Welt") und das von ihm gar nicht betroffene „Sein mit aufgehobener Entgegensetzung" (= „Sein" bzw. „Grund") in ein Verhältnis

setzen zu können, das nicht in unzulässiger Weise überträgt und weder der einen noch der anderen Seite Gewalt antut, bedarf es der *Logik der Disjunktion*[8], deren Strukturtypus noch keineswegs hinreichend ausgearbeitet ist. Jedenfalls unterscheidet sie sich in wesentlichen Zügen von der herkömmlichen *Logik der Alternativen*, die sich auf trennende Verfahren: auf Kampf und Unterwerfung, Einschließung und Ausgrenzung beruft. Die auf eine andere logische Struktur hinweisenden Wirklichkeitsaspekte sind bislang an den Grenzen der durch das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs regierten Logik angesiedelt worden. Was mit disjunktiver Struktur gemeint ist, versteckte sich hier im 'paradoxen' Sowohl-als-auch widersprüchlicher Aspekte und in dem alle Setzung und Gegensetzung aufhebenden 'Weder-noch'.

Beide Denkfiguren sind für das abendländische Denken verschlossene Türen geblieben. In ihnen wird Gegensätzliches behauptet (paradoxes „und") und andererseits der Gegensatz negiert (den Widerspruch in die Schwebe bringendes „weder-noch"). Von dieser nach zwei Seiten hin weisenden Denkstruktur macht auch die negative Theologie Gebrauch. Dabei können verschiedene Intentionen geltend gemacht werden. Einerseits wird die Transzendenz hier weit weggerückt, andererseits aber auch in die Immanenz hineingezogen, ja mit ihr gleichgesetzt. Daran ist nichts falsch, und beide Tendenzen brauchen sich auch nicht zu widersprechen, sobald man hier keine Opposition mehr hineinträgt. Auch Schleiermacher rückt gegensätzliche Aspekte und Aussagen unter *einem* Blickpunkt zusammen und bringt so den intendierten Sachverhalt ins Offene und Freie seines Seins und Anwesens. Unter der Voraussetzung einer disjunktiven Verhältnisbestimmung von Absolutem (Gegensatzfreiem) und Relativem (in den Gegensatz Hineingezogenem) kann und braucht nichts mehr bekämpft und ausgeschlossen zu werden. Von daher wird der Rückgang auf das Gespräch unabdingbar, das dem Aspekt der Entgegensetzung und auch noch dem der Inkommensurabilität Rechnung trägt, ohne durch die Permanenz des Widerspruchs gehindert zu sein.

Verständlich wird von da her der von Schleiermacher zugrunde gelegte Zusammenhang von Gespräch und Liebe. Die einzige – und wenn man ehrlich ist auch gar nicht zu bestreitende – Wirklichkeit, die das „Ein Zusammen" eines in den Gegensatz Verwickelten zu umschreiben vermochte, versammelte sich auch herkömmlich unter dem Begriff der Liebe, deren Tragik damit auch schon vorgezeichnet war. Schleiermacher geht hier einen Schritt weiter, indem er das Gespräch als zentrale Form liebender Kommunikation bestimmt. In ihm geht auch das noch zusammen, was sonst auf keine Weise zusammengehen und sich vertragen könnte.

---

[8] Das ist ein von mir geprägter Terminus, der bei Schleiermacher jedoch hinreichend Rückhalt findet, um als logische Matrix auf sein Denken angewendet werden zu können.

Von daher kann die Transzendentalität des Gesprächs als verbindendes Medium aller Welten und Wissensbestände aufgeschlossen werden. Im Gespräch, das in der Liebe geführt wird, ist das Absolute selbst gegenwärtig. Wie hier Einigung geschieht und Frieden einkehrt, ist sein Geheimnis und hat zu tun mit der Wirksamkeit auf geistige Art. Von da her gesehen, hat die Liebe mehr mit der theoretischen als mit einer praktischen Einstellung zu tun. Um noch einmal das Zitat zu geben: „Denn es ist ganz unmöglich, daß man etwas liebe ohne das Bestreben, es kennenzulernen, unabhängig von dem Gebrauch, den man davon machen kann. Solange man die Menschen kennenlernen will um des Gebrauches willen, den man von ihnen zu machen gedenkt, liebt man sie nicht. Sowie die Liebe sich äußert, strebt man den Gegenstand kennenzulernen, wie er an sich ist. Dies gilt von allem, was ein Gegenstand des Interesses werden kann." (Od 105)

6. Der Wissensprozeß als Aktualisierung eines Transzendentalen im Wissen

Schleiermacher geht davon aus, daß ein Transzendentales im Denken bzw. Wissen irgendwie enthalten ist und seine Aktualisierung unabdingbar wird, soll ein streitfreies Wissen zustande kommen können. Doch wie kann die unterschwellige Wirksamkeit des Transzendentalen freigesetzt und ins Bewußtsein gehoben werden? Hier legen sich heraklitische Prozeßkategorien nahe, deren geheimnisvolles *surplus* mit in Anschlag zu bringen ist. Wo das Wissen als ein werdendes immer nur im Prozeß ist und aktual vollzogen sein will, liegt es nahe, das Transzendentale in diesen Prozeß selbst hineinzulegen und den darin geschehenden Verknüpfungen nachzugehen. Das Transzendentale des Wissens läge so gesehen in der Prozessualität als solcher und wäre gleichsam die dialektische Methode selbst *in actu*. Erst in zweiter Linie ließe es sich dann auch mit bestimmten Gegenständen und Inhalten des Wissens verbinden.

Die prozessuale Verbindung aller Konstituentien des Wissens kennzeichnet den Wissensprozeß insgesamt als einen Vorgang der *Aktualisierung*. Ein solcher muß den Bedingungen der Aktualität genügen. Aktualisierung in dem hier gemeinten Sinn meint nicht Rekapitulation und auch nicht Erinnerung, wie sie seit Platons Anamnesislehre dem Erkenntnisprozeß zugrundegelegt worden ist. Die Zeitstruktur ist eine andere und mit ihr auch die Folgerungen, die sich aus der einen oder anderen Grundannahme ergeben. Warum Schleiermacher bezüglich des Wissensprozesses von Aktualisierung spricht und nicht wie Platon von Erinnerung (ἀνάμνησις), ist indes nicht mit wenigen Worten zu erklären. Der Gesamtzusammenhang der jeweiligen Argumentation muß durchlaufen und verstanden worden sein, damit sich für den hier in Frage stehenden Unterschied ein Sensorium herausbildet und Licht auf die Dinge werfen kann.

Am Beispiel der Unterscheidung von „höherem“ und „niederem“ Wissen, die Schleiermacher der Tradition entnimmt, kann dieser Unterschied annähernd verdeutlicht werden. Solange ein „höheres“ Wissen dem „niederen“ Wissen vorgeordnet und auch vorenthalten wird, kann nicht wirklich umgedacht werden. Ihren traditionellen Vorgaben entsprechend, wurden beide Wissensformen und Erkenntnisebenen voneinander getrennt gehalten und oft auch gegeneinander ausgespielt. Gemeines Wissen erhält man durch die Sinne, das höhere Wissen hingegen durch göttliche Schau und/oder die Erinnerung an eine solche. Beides ergibt je für sich einen Wissensbestand, wobei zwischen exoterischem (nach außen getragenem) und esoterischem (für sich einbehaltenem) Wissen eine Grenze gezogen wird.

Damit kann es in der Neuzeit nicht mehr sein Bewenden haben. Der doppelte Erkenntnistypus wird hier abgelöst durch den Ausgang von der Subjektstellung des Menschen. Dieser hat selber das Vermögen, Wissen zu erzeugen und innerhalb eines Wissenssystems zu rekonstruieren. An diesem Prozeß sind im Prinzip alle gleichermaßen beteiligt. Und doch kommt es auch hier zunächst nur zu einem Aufbruch, dem kein Durchbruch folgt. Weil die Sinne sich einem konstruktiven Verfahrensschema nicht fügen wollen, bleibt es auch hier hinsichtlich des Gegebenen lange Zeit bei der Vorstellung einer Nachbildung nach einem vorgegebenen Muster, insbesondere der Natur. Und auch in anderer Weise hält eine Mehrstufigkeit des Wissens sich durch. Die Erkenntnisinstrumente, über die der Mensch verfügen zu können glaubt, sind formaler Natur und müssen sich den Wissensinhalt vorgeben lassen. Anstelle des alten, der magischen Praxis nachgebildeten Denkens bemächtigt sich nun ein formallogisch und mathematisch kalkulierender Denktypus der Theorie, die damit ihren alten Sinn der Schau (‘theoria’) verliert und, in Verbindung mit Empirie, zur Hypothese bzw. nachträglich eingefügten Konjektur wird. Die alte „Schau“ bzw. „Erinnerung“ kann mit dem empirischen Erkenntnisprozeß nicht mehr Schritt halten und bleibt zurück, ohne daß die neue Erkenntnisweise imstande wäre, die hinterlassene Lücke zu füllen. Ein Fortschritt im empirischen Wissen wird um den Preis seines Abgeschnittenseins vom höheren, nunmehr formal und inhaltsleer gewordenen Wissen erkauft. Im Grundsätzlichen ist die Situation also noch keine andere geworden.

Zwei Schritte zurück zu tun kann hier einen Schritt nach vorn bedeuten. Schleiermacher geht bezüglich des Verhältnisses von älterem und neuerem Wissenstyp vom Prinzip der Nicht-Trennbarkeit aus. Es gibt ein höheres Wissen, das im Zeichen der neuen Zeit aber nur unter der Bedingung auch in Wirksamkeit erhalten werden kann, daß es eine enge Verbindung mit dem empirischen Erkenntnisprozeß eingeht. Eine solche Durchdringung ist seiner Meinung nach heute mehr denn je verlangt.

Ein erstes Argument gegen die Trennung der Wissensformen gibt das Verhältnis von Theorie und Praxis. Weil die Technik nicht mehr unabhängig von der Wissenschaft sein kann und es darüber hinaus einer geistig orientierten, menschlichen Praxis bedarf, um die Technik sinnvoll einzusetzen, muß die Theorie in ihrer wissenschaftlichen Form nun auch den praktischen und ethischen Bedürfnissen Rechnung tragen. Die alten philosophischen Wissensbestände können dazu nur noch bedingt etwas beitragen, entstammen sie doch einer älteren Bewußtseinsform, die heute nicht mehr maßgeblich ist. Nicht Erinnerung und Tradition ist nun verlangt, sondern die Kultivierung einer aktualen Geistigkeit, die von der Bindung an die Vergangenheit befreit, ohne daß sie glaubt, diese gleich wegwerfen zu müssen.

Was besagt dies nun für das Verhältnis von höherem und niederem Wissen? Zuvörderst muß man damit aufhören, das höhere Wissen zu leugnen und/oder das niedere Wissen herabzusetzen. Ein höheres Bewußtsein ist auch und gerade im sinnlichen Bewußtsein wirksam (Platon, Goethe, Schelling etc.), so wie umgekehrt noch im höchsten Bewußtsein ein sinnliches Moment gegeben ist. Hinzu kommt, daß das neuzeitliche Bewußtsein sich gegenüber den alten Unterscheidungen weithin nichtunterscheidend verhält. Weder bezüglich der Genese des Wissens, noch in seinem sprachlichen Ausdruck, weder im Bewußtsein noch am Gegenstand ist eine reinliche Trennung von höherem und niederem Wissen möglich. Man kann hier wohl Vorlieben pflegen und Gradunterschiede geltend machen, aber keinen Gegensatz inkompatibler Bewußtseinsformen statuieren. Und auch bezüglich des Wahrheitsanspruchs ist Bescheidung angesagt, wo es keine trennscharfen Unterscheidungskriterien zwischen Meinung und Wissen, Irrtum und Wahrheit mehr gibt. Schließlich kann sich, was streitfrei und was strittig ist, im Prozeß des Wissensfortschritts jederzeit ändern. Wenn man versucht hier etwas getrennt zu halten, verliert man den Sinn für die wirklichen Unterschiede und tut auch der Wahrheit keinen guten Dienst (vgl. J 31).

7. Die Transzendentalität des Gesprächs unter den Bedingungen der Geistigkeit, des Raumes und der Zeit, des Seins und der Sprache

Wenn man sich das Sein und Wissen konstituierende Prinzip der Intersubjektivität vor Augen hält, wird die Behauptung Schleiermachers verständlich, daß das Gespräch als solches einen Seinsbezug impliziert und es erlaubt, diesen zu aktualisieren. Gleiches muß dann aber auch für den Begriff des Wissens gelten. Wissen ist formal dadurch definiert, daß Denken sich auf Sein bezieht und Wahres aussagt. Wenn Schleiermacher dem nun hinzusetzt, daß Wissen allererst durch Gesprächsführung zu sich kommt, ist damit keine neue Behauptung aufgestellt, sondern derselbe Sachverhalt lediglich von einer anderen Seite her beleuchtet, wobei Schleiermacher darauf insistiert, daß beide Seiten, das Gespräch

und das Wissen, notwendig zusammengehören. Das macht aber, wie gesagt, nur dann einen Sinn, wenn das Denken, für sich allein genommen, unter einem Seinsvorbehalt steht und sich des Gesprächs bedienen muß, um aus sich selber herauszukommen. Der Rekurs auf die sinnliche Wahrnehmung bietet hier keinen Ausweg an, denn auch sie unterliegt demselben Seinsvorbehalt. Erst die Gesprächsführung macht das Denken und die Wahrnehmung seinshaltig, wobei die Wahrnehmung dem Denken folgt und nicht umgekehrt.

Einen anderen Weg als den der Gesprächsführung gibt es somit nicht: „Es bleibt also nichts übrig, als daß der Zusammenhang uns *nur* durch die Gesprächsführung entsteht." (Od 60) „*Immer* also gelangt jeder Mensch zu besserer Erkenntnis und reinem Wissen *nur* durch das Gesprächführen." (Od 54; kursive Hervorhebungen von mir). Und weil die Gesprächsführung so zur eigentlichen Wissensform wird, kann Schleiermacher auch von der Dialektik sagen, daß sie *selber* das Wissen gibt und nicht nur seine Prinzipien aufstellt.

Ein solcher Standpunkt unterscheidet sich, wie deutlich ist, von einer idealistischen Position. Dabei hält Schleiermacher durchaus am Begriff des reinen Denkens fest; sein Einwand liegt nicht im Hinweis auf mangelnde Erfahrung und Notwendigkeit. Die hier in Frage kommende Verhältnisbestimmung läßt sich vielmehr am alten Verständnis der Transzendentalia konkretisieren. Raum und Zeit sind für Schleiermacher mit Kant „in der Vorstellung" gegeben, aber entgegen der Ansicht Kants auch „die Art und Weise der Dinge zu sein" (vgl. J 326). Der Raum ist (wie bei Schelling) das Außereinander der Dinge und nichts von diesen Ablösbares. Andererseits aber gilt: „Die Aktion vernichtet den Raum" (J 336), insofern die Dinge in ihr nicht mehr außer einander sind und folglich auch keinen Raum einnehmen können. Durch Handlung entsteht eine andere Modalität der Zeit und mit ihr der „Art und Weise der Dinge zu sein".

Mit dem Verständnis von Raum und Zeit als „Art und Weise der Dinge zu sein" ist die Newtonsche Vorstellung eines leeren Raumes und einer absoluten Zeit zurückgenommen. Gleichwohl ist beides dadurch nicht zum bloßen Konstruktionsprinzip mit bloß idealer Geltung gemacht. Was die dem Gespräch immanente Zeit und den Raum des Gesprächs betrifft, muß bezüglich seiner Transzendentalität vielmehr eine Erweiterung vorgenommen werden, die bei Schleiermacher in mehreren Schritten erfolgt:

a) Die erste mit dem Gespräch verbundene und dem Absoluten am nächsten stehende Kategorie ist für Schleiermacher *das Geistige* bzw. *die Wirksamkeit auf geistige Art*. Ein so verstandenes, lebendig anregendes und sich mitteilendes Geistiges symbolisiert in alter Metaphorik der Wind; man hat das Geistige sowenig wie den Wind in der Hand.

b) Die Transzendentalität des Gesprächs ist zweitens wirksam in der *Zeit*, wobei das Gespräch sich selber seine Zeit sui generis schafft. Die Zeit des Gesprächs hat den Charakter reiner Prozessualität, verbunden mit innerer Dauer und Wei-

te. Bestimmend für die Zeit des Gesprächs ist also nicht mehr die Terminierung, die wir unserem auf die Uhr bezogenen Zeitschematismus zugrunde gelegt haben. Weil das Gespräch Zeit *ist*, kann man die mögliche Übereinstimmung in ihm nicht intendieren und auch nicht in der Form eines zu antizipierenden Ideals voraussetzen, so wie das in der Diskurstheorie von Habermas der Fall ist. Intentionalität, Antizipierbarkeit und Idealität lassen vielmehr gerade umgekehrt ein wirkliches Gespräch gar nicht erst aufkommen.

Das von seiner eigenen Zeit her verstandene Gespräch ist kein noch so gelungener Diskurs und müßte, wo es zu einem solchen gemacht wird, alsbald pervertieren. Das spricht nicht gegen den Diskurs und seine Zielsetzung, wohl aber gegen die Gleichsetzung von Gespräch und Diskurs. Der Unterschied liegt darin, daß mit dem Diskurs Rahmenbedingungen und Zielvorgaben verbunden sind, die im Gespräch fehlen müssen, soll ein solches überhaupt zustande kommen können. Während der Diskurs auf einen Konsens bzw. einen Beschluß abzielt, ist im Gespräch der Prozeß selbst und nicht ein ins Auge gefaßtes Ziel der eigentlich wirksame, zum Einverständnis (was hier nicht heißt: zum Konsens) führende Faktor. Dies macht den Diskurs nicht unnötig, aber es begrenzt ihn in seiner Reichweite. In ihm geht es um Entscheidung und Handlungsfähigkeit auf politischer Ebene im weitesten Sinn. Das demokratische Gemeinwesen verlangt hierbei möglichste Zwangsfreiheit, und doch kann dabei von logischen, sachlichen und zeitlichen Zwängen nicht überhaupt abgesehen werden. Angefangen mit Rousseaus Contrat social, durchzieht der damit verbundene leidige Zwiespalt die politische Theorie und Praxis. Und selbst wenn man den Diskurs institutionalisiert und auf Dauer stellt, bleibt der erstrebte Konsens aller ein unerreichbares Ideal. Keine Einigung kann verhindern, daß es eine Opposition gibt und aus den verschiedensten Gründen auch geben muß.

Die eigentliche Differenz zwischen Gespräch und Diskurs aber liegt tiefer und hat mit der intentionalen Struktur des Bewußtseins selbst zu tun. An dieser Wurzel nicht auszuschließender Gewaltförmigkeit muß eine Theorie des Gesprächs ansetzen und eine toto genere andere Lösung bieten. Übertragbar auf das Feld des Diskurses ist eine solche allerdings nicht, und so kann man auch nicht umhin, gleichzeitig mit inkompatiblen Rahmenbedingungen und Verfahren zu operieren. Dies gelingt am besten, wenn Diskurs und Gespräch in Theorie und Praxis säuberlich auseinandergehalten werden und ihr respektiver Anwendungsbereich so genau wie möglich spezifiziert wird. Wo in der Form des Gesprächs gestritten wird, kann es allererst zu einer Einigung kommen, die diesen Namen verdient. Ein so verstandener Streit läßt sich in keiner Weise inszenieren und zweckrational auflösen.

Der Nicht-Intentionalität des Gesprächs entspricht Schleiermachers paradoxe Feststellung, daß nur das, was strittig gemacht wird, eben durch die Aufführung des Streits auch einer Lösung zugeführt werden kann. Den Streit anzuregen

heißt, das potentiell Gemeinsame in ihm zu aktualisieren. Der hier vorliegende Sachverhalt läßt sich allgemeiner fassen, wenn das Gespräch unter dem Aspekt seiner Prozessualität ins Auge gefaßt wird. Was hier „Prozeß" heißt, hat einen anderen Sinn als beim Aufbau, der Unterhaltung und Weiterbildung einer sich intentional bzw. retentional auslegenden „Struktur". Prozeßkategorien sind ihrem Wesen nach nicht-zielend und müssen notwendig undefiniert bleiben. Damit etwas sich prozessual entwickeln kann, muß man das Thema bzw. den Sachverhalt nach allen Seiten hin durchgehen, ihn drehen und wenden, ohne dabei etwas ein für allemal fest-stellen und als gesichert aus dem Verkehr ziehen zu können. Daß man in der Streitkultur, mit Lao-Tzu gesprochen, zwei Schritte zurückgehen muß, um einen Schritt vorwärts zu kommen[9], ist eine logisch nicht einsehbare Bewegungs- und Begründungsfigur. Im Vorgang des sich hin und her wendenden Kampfes, aber auch des hin und her gewendeten Gesprächs entwickelt sich etwas, was man in einseitiger Aktion gar nicht hervorbringen, ja nicht einmal anvisieren könnte und was erst dann zum Tragen kommen kann, wenn kein Ziel mehr vorgegeben ist.

Wo kein Ziel vorgegeben werden kann, wird die Zeit des Gesprächs wichtig, mit Platon geredet ihre „Länge und Kürze".[10] Und um noch ein anderes Bild zu gebrauchen: Im Gespräch bildet sich etwas heraus, was nicht mehr den Bedingungen der verfließenden Zeit unterworfen ist. In ähnlicher Weise, wie ein Kristall sich in seiner Nährlösung allmählich auskristallisiert, kommt auch Bewußtheit zustande und klärt sich etwas ab, was als Resultat eine feste Form annehmen kann, aber nicht notwendig annehmen muß. Demgegenüber ist bei einem anvisierten Ziel das strukturell leitende Moment bereits vorgegeben, und insofern bleibt Intentionalität der Vergangenheit verpflichtet und kommt aus ihr auch gar nicht heraus. Damit wird dem weiteren Gang der Dinge in der Zukunft vorgegriffen. Überredung und Überzeugung drängen auf einen Abschluß, weil sie bereits in sich abgeschlossen sind, unfähig ein Neues zu beginnen. Ein durch Gesprächsführung entstehender Wissenszusammenhang hingegen bleibt offen und schließt sich nicht ab zum System. Daß er immer provisorisch ist, nimmt ihm jedoch nichts von seiner Verbindlichkeit. Weil und indem das Gespräch ein Absolutes aktualisiert, ohne es zum Gegenstand oder Ziel eigener Bemühung machen zu wollen, kann, was im Gespräch ist, ein Freiwirkendes sein und bleiben. Diesem freien Wirken steht auch die Fragmentierung und ein zeitweiliges Aufhören des Gesprächs nicht im Wege.

c) Die dritte, mit der Gesprächsführung verbundene transzendentale Kategorie ist der *Außenbezug*, in älterer Sprechweise die Beziehung des Denkens auf ein „Sein" bzw. „Seiendes", das man beileibe nicht nur im gegenständlichen Sinne

[9] Vgl. Lao-Tzu, Tao te king, Kap. 69.
[10] Vgl. den Dialog *Protagoras* 338 a, e.

„außer sich“ hat. Zu fragen ist dann genauer, was im Kontext der Gesprächsführung unter dem Bezug des Denkens auf „Sein“ gemeint sein kann.

Was „Außen“ im Sinne einer transzendentalen Kategorie meint, läßt sich in verschiedener Weise bestimmen:
- als Außenwelt;
- als ein gegenüber der Differenz von Innen und Außen neutraler Seinsbezug;
- als Denkschranke;
- als mögliches Gemeinsames im Denken, und schließlich
- als realer Wirkungszusammenhang, angesiedelt in einem vernetzten und in vielfältige Bewegung versetzten Feld.

Auch Zeit und Raum des Gesprächs sind von daher als Weisen des Außersich-seins zu thematisieren. Was im Gespräch sich ausdehnt und ausbreitet ist nicht die meßbare Zeit und der Außenraum, sondern eine innere Zeit und ein innerer Raum, eben die Zeit und der Raum des Gesprächs, durch die es sich selber seine Weite schafft.

Was ist nun aber der Raum des Gesprächs, verstanden als ein Feld, das nicht den getrennten Positionen als solchen zugeschrieben werden kann? Hier muß auf ein „Außen“ im Sinne einer fließenden Feldstruktur abgehoben werden. Auch von daher wird deutlich, daß das jeweils gegebene Strittige als solches weder der Grund des Streites sein noch die Basis der Einigung abgeben kann. Noch weniger ist das „Außen“ ein Rahmenwerk im Sinne von Regeln, Zwecksetzungen oder Konventionen. Dies alles eröffnet nicht das Feld des Streits und stellt somit auch keine tragfähige Gesprächsbasis dar. Und schließlich ist mit „Außen“ hier nicht der sinnlich vermittelte äußere Weltbezug gemeint. Vielmehr kommt dem „Sein“, von dem bei Aristoteles als von einem „Werden“ auf „vielfache Weise“ (πολλαχῶς[11]) die Rede ist, in bezug auf alle diese Beziehungsweisen eine umgreifende und ursprünglich verbindende Funktion zu.

Damit ist eine weitere Aussage verbunden. Schleiermacher geht davon aus, daß man über das Verschiedendenken nur hinauskommen kann, wenn man über das Denken selbst hinausgeht. In alter Sprache ausgedrückt, liegt der Einigungsgrund des Denkens außerhalb desselben in einem „Sein“. „Sein“ meint dabei weder das bestimmt Gegebene noch ein Insgesamt der Dinge und ist vielmehr die Bedingung dessen, daß man mit dem Denken in der Tat über das Denken hinausgehen kann. Dieses „Außen“ meint hier also auch kein Außerhalb im räumlichen Sinn, so wie der materielle Gegenstand außerhalb des Denkens ist. „Sein“ meint im Zusammenhang des Denkens somit nicht „Ding“ und auch nicht „Welt“, aber auch kein rein Transzendentales bzw. Transzendentes.

[11] Vgl. die „Metaphysik“, Buch V, Kap. 7. In der „Physik“ weist Aristoteles darauf hin, daß auch vom „Werden“ (Kap. 7) und vom „Jetzt“ (Kap. 13) „auf vielfache Weise“ die Rede sei.

Auch das dem Denken unzugänglich bleibende Innere seiner selbst stellt für es ein „Außen“ dar.

Versteht man unter „Sein“ das Thema des Denkens, so wie eine Frage, ein Streitpunkt oder ein Sachverhalt Thema sein kann, so ist auch im Denken selbst ein „anderes, das nicht wieder Denken ist“ (Od 21) mitgesetzt bzw. mitgegeben. Mit anderen Worten ist „Sein“ von vornherein und immer nur eine *Bezugskategorie*. „Sein“ ist Wirken, und Wirken ist nur möglich in einem wirklichen Bezug. Es könnte seine verbindende Funktion gar nicht erfüllen, wenn es nicht ein bei allem Tun und Lassen innerlich wie äußerlich Mitwirkendes und Mitleidendes wäre. Als ein solches ist es gleichzeitig bestimmt und unbestimmt, es gibt sich und entzieht sich, tritt in Erscheinung und bleibt dabei doch im Hintergrund. Als Bezugskategorie ist „Sein“ ausgespannt zwischen unterschiedlichen, ja inkommensurablen Bezugspolen. In einem so Ausgespannten können keine Anker gesetzt und auch das Feld nicht ausgemessen werden. Alles ist hier immer nur gegeben in einem „Wechselbezug“ (Novalis) und in seiner Angewiesenheit auf die je andere Seite einer „Duplizität“ (Schleiermacher) unterworfen, die sich zum sich bekämpfenden Gegensatz zuspitzen kann, aber nicht notwendig einen solchen ausbilden muß.

Ein so verstandenes „Sein“ stellt für das Denken die äußerste Weite seiner Bewegungsfreiheit und Bestimmungsmöglichkeit dar. Es wirft sein Licht auf das „Außen“ qua Denkschranke, aber auch auf das Gemeinsame im Denken selbst, das die Differenzen individuellen Denkens nicht aufzuheben oder einzuklammern braucht.

d) An vierter Stelle ist die *Sprache* bzw. die Gesprächsführung selbst im Sinne einer transzendentalen Kategorie einzuführen. Sie ist in den genannten Transzendentalia (Geistiges, Zeit und Raum bzw. Außenbezug) bereits enthalten und führt, wo dies zum Bewußtsein kommt, eine qualitative Transformation des Geistes, der Zeit und des Raumes herbei. Sprache wird in diesem Zusammenhang nicht verstanden als syntaktische Struktur und lexikalischer Wortbestand, sondern als Ort, Zeit und Medium des Gesprächs in dem umfassenden, sowohl transzendentalen als auch konkreten Sinn, den der „Ort“ als solcher an sich hat.

Der Ort des Gesprächs ist in Zeit und Raum, aber er ist nicht in ihnen lokalisierbar. Gerade umgekehrt erhält, was in Raum und Zeit ist, durch das Gespräch erst seinen Ort. Mittels des Gesprächs wird es möglich, den ursprünglichen Gehalt einer jeden Sache, Tätigkeit oder Funktion ans Licht zu heben. Was ursprünglicher Gehalt ist, läßt sich zwar aussprechen, aber nicht begrifflich fassen und gegenständlich bestimmen. Es handelt sich in Schleiermachers Worten um ein „ursprüngliches Wissen“, das im Gespräch unterschwellig wirksam werden kann, gerade weil es nicht zu seinem Gegenstand gemacht werden kann. Von woher ein Wort kommt und wohinein es trifft, kann man nicht vorweg wissen und auch hinterher oft gar nicht sagen. Was im Gespräch verlautbar und hörbar

wird, ist etwas, was jeder zielenden Absicht voraus- und zugrunde liegt und sich nur dadurch überhaupt beweisen kann, daß es 'trifft'.

Die Rede vom „Ort des Gesprächs" macht aber auch noch etwas anderes deutlich. Differenzen im Denken und damit verbundene Denkschranken können nicht aufgehoben werden, aber das ist auch gar nicht nötig. Eine nicht aufhebbare Differenz im Denken zeigt sich für Schleiermacher im inkommensurablen Verhältnis der Sprachen zueinander, und sie tritt zutage im Charakter der Individualität. Insoweit derartige Differenzen geworden und relativ sind, verlangen sie auch nicht den Verzicht auf Allgemeingültigkeit. Andererseits zeigt die Sprache und der an sie gebundene common sense, daß auch im Allgemeingültigen keine Normierbarkeit gegeben ist; es ist das, was sich 'von selber versteht'. Eine durch Sprachregelung erzeugte Einigung ist hier nicht möglich und wäre auch gar nicht wünschenswert. Der scheinbare Mangel wird dadurch aufgehoben, daß in jeder Sprache, unerachtet aller Eingebundenheit in Raum-Zeit-Konfigurationen, in semantische Felder und individuelle Eigentümlichkeiten, eine Verständigung möglich ist und von jedem beliebigen Punkt aus die Richtung auf ein Gemeinsames eingeschlagen werden kann. Es liegt beim Menschen selbst, ob er aus sich herausgehen will oder alles immer nur ins Eigene hineinzieht. Auch wenn das Verschiedendenken unvermeidbar ist, hindert es doch nicht die Gesprächsführung.

8. Die Zeit des Gesprächs und das Ende aller Wiederholung

Einen ersten Hinweis auf die Zeit des Gesprächs gibt eine Notiz aus dem Jahre 1818, in der Schleiermacher die Aufgabe der Dialektik so bestimmt: „Dialektik als Princip der Kunst das Wissen zu produciren, *gleichviel von welchem Punkt*" (J 363; kursiv hervorgehoben von mir). Man kann mit irgendeinem Punkt beginnen und in diesem Sinne von der „Mitte" ausgehen, d. h. inmitten einer Situation und eines Zusammenhangs, den man nicht im ganzen kennt und überblicken kann. Wie und woraufhin aber ist dieser Anknüpfungspunkt geöffnet, und wodurch wird er entwicklungsfähig in Richtung auf ein Wissen hin? Wenn Schleiermacher in diesem Zusammenhang von der Dialektik als einer „Kunst der Annäherung" spricht, so spielt diese von vornherein auf verschiedenen Ebenen. Sie ist mit einem „Wissen des Wissens" verbunden, das hermeneutisch aufzuklären ist, aber immer nur punktuell aufgeklärt werden kann. Dies verlangt die Aufmerksamkeit auf den Verlauf, der grundsätzlich nicht im voraus abzusehen und zu regeln ist. „Man kann produciren ohne Wissen des Wissens. ... Aber Kunst ist Annäherung." (J 363)

In dieser Wendung versteckt sich mehr, als die Rede von einer „Kunst der Annäherung" in den verengten Vorstellungen der Zeit und des Raums zunächst vermuten läßt. Hier glaubt man das Wegenetz der Landkarte schon vor sich zu

haben. Wenn nun aber kein bereits an sein Ziel gelangtes „Wissen des Wissens" den Gang vorzeichnet – was ist dann der Grund der Möglichkeit einer Annäherung? Schleiermachers zunächst gegebene Antwort lautet, daß man ja im Wissensprozeß schon mittendrin ist und hier immer einen Anknüpfungspunkt findet, von dem aus man weitergehen kann. Er spricht von der „notwendigen Voraussetzung eines anderweitig entstandenen Wissens, um das Verfahren zu beobachten." (J 365) Die „Kunst der Annäherung" verlangt also ein „anderweitig entstandenes Wissen" und die „Beobachtung des Verfahrens", das in ihm ein Weiterkommen verspricht. Im „anderweitig entstandenen Wissen" ist ein solches Verfahren zu seiner Weiterentwicklung aber nicht ohne weiteres auch schon enthalten. Es bedarf der Form des Gesprächs, um einem zufällig erscheinenden Anknüpfungspunkt ein Neues und Weiterführendes abgewinnen zu können.

Nimmt man beide Gesichtspunkte zusammen, so hat das Gespräch und das Weiterkommen in ihm zwei wesentliche, jedoch auf ganz verschiedener Ebene liegende Voraussetzungen:
a) Es verlangt einen relativen, für alle Gesprächsteilnehmer gleichermaßen gegebenen Anknüpfungspunkt, mit dem sie beginnen können. Dieser Ausgangspunkt ist immer nur 'für jetzt' und bleibt grundsätzlich provisorisch.
b) Er muß so gefaßt sein, daß sich alle an ihm beteiligen können. Es kommt in ihm aber auch schon etwas anderes zum Tragen, das in allem Austausch ein tiefinnerlicher Vorgang bleibt. Ein solcher kann zunächst nur im Sinne einer Voraussetzung geltend gemacht werden: „Vorauszusetzen ist ein gemeinsames Wissen, von welchem man zu jedem möglichen Gegenstand kommen kann." (Od 96) Dies vorauszusetzen ist nötig, um im Gespräch ein solches gemeinsames Wissen aktualisieren zu können. Aktualisieren heißt ja nicht erzeugen. Im Unterschied zum Anknüpfungspunkt ist dieses gemeinsame Wissen aber nur implizit mitgegeben, und nur unter dieser Voraussetzung kann es auch die Gewähr dafür bieten, über „jeden möglichen Gegenstand" eine Einigung erzielen zu können.

Mit der doppelten Voraussetzung ist ein zweifacher, einerseits faßlicher und andererseits unfaßlich bleibender Grund der Gesprächsmöglichkeit gelegt. Formal kann dieser Aufriß mit dem Strukturtypus des Okkasionalismus in Verbindung gebracht werden, bei dem eine 'zufallende', 'günstige' Gelegenheit (occasio) auch schon mehr enthält als eben nur den äußeren Anlaß für einen weiteren Schritt. Auch der Gelegenheit entspricht keine vorgegebene Zugriffsweise. Man kann die hier vorliegende Doppelung letztlich nur verstehen vor dem Hintergrund einer mehrdimensionalen Theorie der Zeit, die einerseits unter dem Aspekt des Gewordenseins, andererseits aber unter dem Aspekt ihrer Aktualität betrachtet werden muß.

Die Zeit des Gesprächs erscheint somit einmal unter dem Aspekt eines jeweils Gegebenen ('dieses', 'jetzt'), zum anderen aber in der Form eines impliziten

Hintergrundwissens, das die Qualität des Immerwährenden, Immergültigen hat. Ein Gespräch hat nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn Zeit in beiderlei Weise in ihm gegeben ist und zum Tragen kommt. Nimmt man beide Aspekte zusammen, so kann man von einem ineins absolut-relativen und relativ-absoluten Vorgang sprechen, in dem Faktisches und Transzendentales wie nahtlos miteinander verbunden ist und ineinander spielt. Eine solche Doppelung der Gründe kennzeichnet das Gespräch. Sie kennzeichnet aber auch die günstige Gelegenheit. Beide haben Ereignischarakter und sind offen für ein Absolutes, das sich ganz der Relativität der Situation überantwortet hat. Ein äußerliches, ganz und gar alltägliches Wissen und ein inneres, 'letztes' Wissen geht hier auf paradox anmutende Weise Hand in Hand. Nichts anderes meint der Begriff des Zufalls und der mit ihm verbundenen, einerseits zufällig erscheinenden und andererseits doch nicht zufälligen Kontingenz. Besser wäre zu sagen, daß etwas zu-fällt in dem Sinne, daß es sich unvordenklich trifft.

Die so umschriebene Koinzidenz des Absoluten und Relativen darf aber keineswegs den Anschein erwecken, als sei das Absolute selbst relativ und das Relative als ein solches absolut. Eine solche Verkehrung beider Seiten wäre das Ende des Gesprächs und der Beginn der Gewalt, denn unter dieser Voraussetzung einer Austauschbarkeit könnte man verfahren wie man will. Die im Gespräch gegebene, die Disjunktion wahrende Doppelseitigkeit eines ineins gemeinen und transzendentalen Bewußtseins erzeugt vielmehr eine Öffnung nach beiden Seiten hin, aber nur, solange die Differenz der Bewußtseinsebenen nicht einnivelliert wird. Auch die individuelle Differenz ist so gewahrt und wird im Gespräch ohne jede dazwischentretende Vermittlung überbrückt. Genau dieses Ineins eines Geschiedenen ist gemeint, wenn von einer unvordenklichen Aktualisierung gesprochen wird. Diskontinuität wird in der Aktualität wie mit einem Lichtbogen sowohl hergestellt als auch überbrückt, und eben dadurch wird ein verändertes Bewußtsein geschaffen.

Der Vollzugscharakter des Wissens bzw. des Gesprächs führt zum Ende aller Wiederholung, doch so, daß diese einbegriffen und nicht ausgeschlossen ist. Das Ende aller Wiederholung hängt mit dem doppelten Charakter der Zeit des Gesprächs zusammen. Daraus ergeben sich Konsequenzen für das Denken. Daß Wissen nur im Denken ist, ist der von Schleiermacher gewählte Ausdruck dafür, daß etwas wirklich zu wissen heißt, es auch denken zu können. Das Wissen selbst wird damit als solches von einer je aktualen, immer wieder neu zu vollziehenden Produktion abhängig gemacht. Wissen muß vollzogen und immer von neuem angeeignet werden; sein Besitz kann nicht zu einem verfügbaren Eigentum gemacht werden.

In der Zeit des Gesprächs als dem Transzendentalen des Denkens liegt somit gleichzeitig die Denkmöglichkeit wie die Denkschranke. Man kann in ihr denken, aber auch gedankenlos werden, wenn man aus dem Gespräch eine monolo-

gische Aufführung macht. Zeichen der Gedankenlosigkeit ist die Stereotypie der Wiederholung. Es bleibt dem Denken also nur das Sicheinlassen auf das Gespräch, um sich vom monologischen Kreisen-in-sich zu lösen und mit den tieferen Gedankengründen in Kontakt zu kommen. Ein Gespräch zu führen bedeutet in diesem Sinne das Ende aller bloß reproduktiven Verfahren und Inhalte der Denktätigkeit.

Auch der im Gespräch aufgerührte Streit hat mit dem Ende einer unfruchtbaren Wiederholung zu tun. Solange ein Denken in vorgebahnten Bahnen verläuft, kann auch sein eigener Gehalt ihm nicht mehr klar werden. Erst indem ein Denken sich an anderem Denken bricht, wird der in ihm liegende Gehalt angeregt und in der Form eines gemeinsamen Gehaltes aktualisiert. Denken kann seine Schranke wie seine Möglichkeit immer nur an der Herausforderung eines anderen Denkens finden, und keine andere Macht wäre stark genug, seinen Bann zu brechen.

Dasselbe Argument spricht aber auch gegen die Macht der Erfahrung, die unerachtet ihrer Härte und Schmerzhaftigkeit oft genug in ein Festhalten ausmündet. Dem kommt entgegen, daß der schmerzliche Inhalt einer Erfahrung alsbald überdeckt und durch angenehmere Züge ersetzt wird, die man sich zurechtmachen kann. Man muß also von Erfahrung im doppelten Sinne reden. Die erinnerte Erfahrung ist schon nicht mehr die wirklich gemachte Erfahrung. Was wirklich erfahren wurde, wird in Form einer Erinnerung verarbeitet und, wo es unannehmbar ist, überblendet.[12]

Aber auch die Sinne können nicht die Herausforderer und Gegenspieler des Denkens sein. Immer beugt die Wahrnehmung sich dem, was man denken kann und sehen will. Die Auseinandersetzungen im Denken haben einen härteren Gang, wie er im Weltanschauungsstreit und in der ideologischen Kriegführung zutage tritt. Dazu kommt es, weil schon die bloße Existenz eines anderen Denkens den eigenen Denkkreis beunruhigt und zum Gegendenken herausfordert. Selbst wenn Dogmatiker sich in Ruhe lassen möchten und jeder sich auf sein Gebiet beschränken darf, bleibt der Konflikt zwischen ihnen virulent. Differenzen im Denken können nicht über territoriale Abkommen befriedet werden. Gedanken fordern Gedanken heraus, und auch noch in der Duldung beunruhigen sie sich zutiefst. Man kann also auf eine wirkliche Einigung im Geist und Sinn gar nicht verzichten. Der 'höhere' Frieden aber verlangt die Gesprächsführung, weil nur sie für alle Beteiligten ein „Außen" aktualisiert, das von keiner Seite usurpiert oder in Frage gestellt werden kann.

In den so umschriebenen Rahmen fügen sich die von Schleiermacher aufgenommenen 'sokratischen' Elemente zwanglos ein. Sokrates erkannte die Schwie-

[12] Vgl. Burkhard Liebsch, Geschichte im Zeichen des Abschieds. Wilhelm Fink Verlag 1996, S. 19 ff. über „Erfahrung und Erwartung in immanenter Zeit".

rigkeit der Aufgabe, mit eingefleischten Sprach- und Denkgewohnheiten so umzugehen, daß sie sich ablegen lassen. Überreden und dogmatisches Behaupten, das Wort führen und ein anderes Wort abschneiden tun es nicht. Sokrates zieht daraus die Konsequenz, das für unstrittig Gehaltene allererst strittig zu machen und so die Sicherheit vermeintlichen Wissens zu untergraben. Dazu kommt ihm jede List gelegen. Nur wenn die festgefahrene Meinung erschüttert wird, kann die Situation in Richtung auf ein Neues hin verändert werden. Und erst dann kann ein Gemeinsames in ihr spürbar werden, das oft erst aus dem zugelassenen Schmerz der Kränkung und Verletzung heraus erwächst. Dabei läßt Sokrates sich von der Einsicht leiten, daß kein Zusammenhang äußerlich andemonstriert werden kann und vielmehr von jeder einzelnen Person selbst in einem Akt der Besinnung aufgefunden werden muß. Nur was selbst gefunden und dem eigenen Denken einverleibt worden ist, verbürgt eine Wahrheit, für die einzutreten man bereit ist. Förderlich ist also nicht das bloße Ansammeln von Kenntnissen, aber auch nicht eine das Verfahren streng regelnde Methode. Sokrates benützt in seinen Gesprächen die Logik gegen den Strich, wohl wissend um ihre Grenze. Mit ihr kann Druck ausgeübt, aber keine Einigung erreicht werden. Daß es überhaupt zum Streit kommt und daß dieser ausgehalten wird, verdankt sich bereits einer anderen Dimension, und nur im Rückgang in sie ist der Streit auch wieder zu schlichten. Es ist somit ein und derselbe Vorgang, ein Bewußtsein zu wecken, ein Wissen zu entwickeln und einen Streit zu schlichten. Wenn die Gesprächsführung das eine kann, kann sie auch das andere leisten. Während Sokrates aber nur die 'kritische' Seite dieser Aufgabe beleuchtet und in Aporien hineinführt, kommt es für Schleiermacher (wie für Platon) darauf an, auch ihrer 'entwickelnden' Seite das Augenmerk zu widmen.

9. Dialektik als Kunst, Wissen im Gespräch zu produzieren

Bezüglich der entwickelnden Seite hat die Dialektik zwei Hauptaufgaben, die beide Gesprächsführung verlangen.
Erstens kommt es dabei darauf an, ein ursprüngliches gemeinsames Wissen zu aktualisieren, von dem aus man zu dem in Frage stehenden strittigen Punkt kommen kann. Mit ursprünglichem gemeinsamem Wissen ist nicht der relative Ausgangspunkt gemeint, an den die Beteiligten anknüpfen können. Vielmehr wird hier ein anderer Typus von Wissen angesprochen, das wir immer schon besitzen, ohne daß es uns je anders als in momentaner Klarsicht („das ist es" – „ach so ist das ...") zum Bewußtsein gekommen wäre. Das dem Gespräch zugrunde liegende, ursprüngliche Wissen kann also weder empirisch erhoben noch im Sinne eines Konsensus festgestellt werden. Der es je und je aktualisierende Ge-

sprächsverlauf ist ein transzendentaler Vorgang, der, wenn überhaupt, immer nur im Sinne eines Einleuchtens zum momentanen Bewußtsein kommt.[13]

Die zweite mit der Gesprächsführung verbundene Aufgabe besteht darin, ein Verfahren der Fortschreitung zu finden, mit dem eine wirkliche Annäherung verbunden ist. Eine solche Gesprächsmethode – wenn man hier überhaupt von einer Methode sprechen will – kann nicht im Syllogismus bestehen. Schleiermacher beschreibt sie, der platonischen Dihairesis entsprechend, als „Methode der Teilung und Verknüpfung" von Begriffen (Od 116). Darauf soll im nächsten Kapitel noch näher eingegangen werden.

Die transzendentale Grundlage des Denkens ist somit im Sinne der schon angesprochenen „Duplizität" doppelt ausgelegt. Es bedarf (a) eines „ursprünglichen Wissens", das sich aus transzendentalen Wissensgründen einspeist und (b) einer „gleichmäßigen Methode der Fortschreitung", die sich auch formal kennzeichnen läßt. Was transzendental am Wissen ist, rückt so auf die formale Seite, die das Prinzip der Verknüpfung enthält und als Kunstlehre bzw. Methode ausformuliert werden kann.

Der „transzendentale" und der „formale" Teil der „Dialektik" wird von Schleiermacher aber erst ab 1822 genauer unterschieden. Zuvor hatte er, wie Kant, das Transzendentale insgesamt auf die Seite des Formalen gerückt. Daß er nun genauer unterscheidet, hängt damit zusammen, daß der transzendentale, implizit bleibende „Grund" des Wissens ein solches nicht selber ausformuliert

---

[13] Einen komprimierten Ausdruck dafür liefert Goethes Rede von einem „Aperçu". So führt er bezüglich seiner Überzeugung, daß der Schädel des Säugetiers aus Wirbelknochen abzuleiten sei, an einer Stelle aus: „Es entsteht nämlich, da so viel von Gestaltung und Umgestaltung gesprochen worden, die Frage: ob man denn wirklich die Schädelknochen aus Wirbelknochen ableiten und ihre anfängliche Gestalt, ohngeachtet so großer und entschiedener Veränderungen, noch anerkennen solle und dürfe? Und da bekenne ich denn gerne, daß ich seit dreißig Jahren von dieser geheimen Verwandtschaft überzeugt bin, auch Betrachtungen darüber immer fortgesetzt habe. Jedoch ein dergleichen Aperçu, ein solches Gewahrwerden, Auffassen, Vorstellen, Begriff, Idee, wie man es nennen mag, behält immerfort, man gebärde sich, wie man will, eine esoterische Eigenschaft; im Ganzen läßt sichs aussprechen, aber nicht beweisen, im einzelnen läßt sichs wohl vorzeigen, doch bringt man es nicht rund und fertig. Auch würden zwei Personen, die sich von dem Gedanken durchdrungen hätten, doch über die Anwendung desselben im Einzelnen sich schwerlich vereinigen, ja, um weiter zu gehen, dürfen wir behaupten, daß der einzelne, einsame, stille Beobachter und Naturfreund mit sich selbst nicht immer einig bleibt und einen Tag um den andern klarer oder dunkler sich zu dem problematischen Gegenstande verhält, je nachdem sich die Geisteskraft reiner und vollkommner dabei hervortun kann." (In: Der Verfasser teilt die Geschichte seiner botanischen Studien mit (1831); vgl. auch die Maximen und Reflexionen, Nr. 696). Der von daher verstandene philosophische Aphorismus wird am pointiertesten in Novalis „Monolog" und Schlegels „Über die Unverständlichkeit" reflektiert.

und alles explizit Gewußte im Rahmen von „Welt“ bestimmt werden muß. Damit erhält das „Transzendentale“ gegenüber dem „Formalen“ eine eigene Dimension und gewinnt ein immer größeres Gewicht. Am Ziel, zu übereinstimmenden Vorstellungen zu gelangen, wird zwar auch später festgehalten. Es bleibt bei der Aussage, daß ‘höheres’ und ‘niederes’ Wissen immer nur in der beiderseitigen Durchdringung gegeben sind und nicht als voneinander getrennt behauptet werden dürfen. Eine „doppelte Wahrheit“ gibt es nicht.

Inwiefern diese Umakzentuierung mit der gleichzeitig erfolgenden, stärkeren Betonung der Sprache und dem Insistieren auf Gesprächsführung zusammenhängt, müßte noch genauer untersucht werden. In der Tat tritt im Gespräch das methodisch Regelbare zurück, während das gemeinschaftliche Bewußtsein in den Vordergrund gerückt wird. War die „Dialektik“ in der Vorlesung von 1811 noch eine „Kunst des Gedanken-Wechsels“, so wird nun dem Gesichtspunkt der Gesprächsführung eine immer größere Bedeutung zugemessen. Das Tiefinnerliche der Gesprächsführung, ihr transzendentaler Charakter, wird nun als das eigentlich wirksame Moment deutlicher erkannt und stärker hervorgehoben. Wo die Einigung innerlich zustande kommen muß, kann der zu ihr hin führende Prozeß nicht streng geregelt werden.

Der alte Begriff der „Kunstlehre“ kommt einer solchen Wendung indes durchaus entgegen. Schleiermacher kann mit seinem Rückgriff auf die Gesprächsführung an eine alte Tradition anknüpfen, wenn er feststellt: „Dialektik nach der Ableitung von διαλέγεσθαι heißt bei Plato und seinen Nachfolgern im Grunde weiter nichts als Kunst, ein Gespräch zu führen.“ (Od 47) Wer vom Gespräch redet, muß nun aber auch von der in der Denk- und Sprachgegebenheit liegenden Schranke reden und das Zugeständnis machen: „Die Dialektik kann sich nicht in einer und derselben Gestalt allgemein geltend machen, sondern muß zunächst nur aufgestellt werden für einen bestimmten Sprachkreis; und es ist im voraus anzugeben, daß sie in verschiedenem Maß werde anders gestellt werden müssen für jeden anderen.“[14] Und doch kann die Aufgabe der Dialektik nur eine allgemeine sein und als solche aufgestellt werden.

Vor diesem Hintergrund können die Definitionen verstanden werden, die Schleiermacher dem Begriff der „Dialektik“ gibt:

– „Dialektik nach der Ableitung von διαλέγεσθαι heißt bei Plato und seinen Nachfolgern im Grunde weiter nichts als *Kunst, ein Gespräch zu führen*.“ (Od 47)
– „Dialektik ist also Architektonik alles Wissens; sie ist Organon für das richtige Verfahren im zusammenhangenden Fortschreiten; sie ist Kriterion für jedes einzelne Denken, was sich für ein Wissen ausgibt.“ (J 445)

[14] So die Überschrift des § 2 der „Einleitung“ aus dem Jahr 1831, bei Odebrecht S. 13.

– „Das fertige Wissen aber setzen wir also als das dem Sein, wozu es gehört, vollkommen entsprechende Denken, und ein solches nun muß von allen vollkommen gleichmäßig gebildet werden." (J 450)

Damit müssen wir uns im nächsten Kapitel (S. 85 ff.) beschäftigen. Zuvor aber soll die in der „Dialektik" zugunsten der Allgemeingültigkeit des Wissens zurückgestellte Frage nach dem Stellenwert der Individualität in der Genese des Wissens noch einmal aufgenommen werden.

Erster Exkurs

Zur Frage nach dem Stellenwert der Individualität in der Genese des Wissens

Schleiermachers „Dialektik" ist als „Wissenschaftslehre" am Zustandekommen eines allgemeingültigen Wissens interessiert und blendet aus diesem Grunde den Gesichtspunkt der Individualität fast vollständig aus. In der Theorie des Wissens scheint es kein Recht für ein individuelles Moment zu geben, wenn hier „gleiches Denken" und „allgemeingültiges Wissen" zum Zielpunkt genommen werden muß. Schleiermachers Forderung lautet in diesem Sinne: „Aber man kann nur ein Wissen haben, wenn man das Allgemeingültige *trennt* vom Individuellen." (Od 166) Und noch zugespitzter ausgedrückt: „Auf dem Gebiet des Erkennens setzen wir voraus, daß die persönliche Eigentümlichkeit *ganz zurücktrete*." (Od 133; beidemal kursiv hervorgehoben von mir.) Aber man muß da doch noch genauer hinsehen, wie dieses „Trennen" und „Zurücktreten" zu verstehen ist. Mit einer abstrakten Ausklammerung des Individuellen aus dem Gebiet des Wissens kann es nach allem Gesagten ja nicht sein Bewenden haben. Doch empfiehlt es sich an dieser Stelle, auch noch andere Gesichtspunkte mit hinzuzunehmen.

1. Die Verschränkung von Natur und Vernunft in der natürlich und sittlich bestimmten Individualität

Individualität ist, von seiten der natürlichen Ausstattung her gesehen, die „wahre natürliche Eigentümlichkeit" (Brouillon zur Ethik[1], S. 47). Mit ihr verbindet sich individuelle Eigenart und Originalität. Beides ist unübertragbar: „Dem Individuellen schreiben wir nemlich den Charakter der Unübertragbarkeit zu" (Brouillon 16, vgl. Brouillon 50). Das ist aber nur die eine Hälfte der von Schleiermacher getroffenen Feststellung. Auch die Naturseite der Individualität kommt seiner Meinung nach nicht nur durch einen Naturprozeß zustande und wird vielmehr von vornherein mitgeformt durch einen in der Natur selbst wirkenden, organisierenden bzw. organbildenden Prozeß der Vernunft. Ohne diese im Lebendigen selbst verkörperte Vernunfttätigkeit gäbe es nur rohen Stoff, Anorganisches, aber keine Lebensformen. Gleichursprünglich mit der Individualität qua Naturgegebenheit ist somit auch deren Anknüpfung an die Vernunfttätig-

[1] Friedrich D. E. Schleiermacher, Brouillon zur Ethik (1805/06). Auf der Grundlage der Ausgabe von Otto Braun hrsg. von Hans-Joachim Birkner, Felix Meiner Verlag Hamburg 1981, im Folgenden zitiert mit dem Kürzel 'Brouillon' und Seitenzahl.

keit, so daß das Individuelle im „Brouillon zur Ethik“ insgesamt unter einen ethischen Gesichtspunkt gestellt werden kann. Es gilt also immer beides zugleich: Die Natur wird als eine vorsittliche Dimension angesehen, und doch sieht sich der Mensch auch in seiner Natürlichkeit von vornherein unter einen ethischen Gesichtspunkt gestellt. Es gilt aber auch die umgekehrte Feststellung: Der sittlich relevante Vorgang, von dem in der Ethik die Rede ist, muß notwendig auch ein Naturvorgang sein, und dies setzt wiederum das Wirken der Vernunft in ihm voraus. Nur wenn beides zusammenkommt ist gewährleistet, daß das Natürliche auf eine ethische Zielsetzung hin ausgerichtet werden kann.

Auf Vernunft *und* Natur bzw. Natur *und* Vernunft muß Schleiermacher im ethischen Zusammenhang rekurrieren, weil ohne diese Doppelbestimmung der Begriff der Individualität, der eine natürliche Grundlage und Ausprägung hat, nicht in das Gebiet der ethischen Bestimmung aufgenommen werden könnte und damit auch der menschlichen Person ihre Lebensgrundlage entzogen wäre. Es geht darum, das Sittliche und das Natürliche ineins zu denken und die Opposition von beidem zu vermeiden. Die menschliche Individualität und die mit ihr verbundene Lebendigkeit ist zwar eine Naturgegebenheit, gleichursprünglich aber ist sie für sittliche Bestimmung offen und ihrer bedürftig. Nur weil die menschliche Individualität von vornherein beide Seiten in sich verkörpert, kann sie auch auf den Begriff der Person übertragen werden: „Die niederen Stufen des Lebens haben nur Eigenthümlichkeit in der Gattung. Der Mensch hat auch Eigenthümlichkeit in der Person.“ (Brouillon 13) Im Sinne dieser Verschränkung von Individualität und Personalität spricht Schleiermacher von der „*persönlichen* Eigenthümlichkeit, die dem Menschen *schon als Naturwesen* vorkommt“ (Brouillon 80; kursiv hervorgehoben von mir).

Es darf unerachtet dessen aber auch der Unterschied von Vernunftbestimmung und Naturbestimmtheit nicht aus dem Auge verloren werden: „Die natürliche Eigenthümlichkeit ist Temperament, Constitution, der sittliche Charakter.“ (Brouillon 13). Auch wenn beides ineinandergreift und vom Menschen selbst ineinandergearbeitet werden muß, bleibt in Schleiermachers Verhältnisbestimmungen eine ursprüngliche Differenz und auf der Ebene der Verkörperungen ein relativer Gegensatz stets gewahrt. Ganz lassen sich die beiden Seiten auch unter ethischem Gesichtspunkt nicht zusammenbringen. Wird jedoch ihr Gegensatz zugespitzt, so kommt es auf beiden Seiten zu Perversionen. Ohne Einmischung der Vernunft wird das Natürliche zur ‘niedrigen’ Natur im Sinne der Triebgebundenheit, und aus der Vernunft ohne Natur wird eine Überstiegenheit.

Schleiermacher geht somit bezüglich des ganzen Natur/Vernunft-Komplexes von einer konsequent zweiseitigen Betrachtungsweise aus. Natur bzw. Leben ist ein unverzichtbarer Pol der Individualität, aber nicht schon deren Ganzes. Die in der Natur begründete, individuelle Eigentümlichkeit ist von vornherein auch als

mit Vernunft begabt zu denken, und nur beides zusammen begründet den Begriff der Personalität. Aus der natürlichen Eigentümlichkeit allein könnte sich ohne Zwischeneinkunft eines vernünftigen Bewußtseins keine persönliche Eigenart herausbilden. Und doch stellt das Natürliche auf jeder Ebene und in jeder Entwicklungsphase einen unverzichtbaren Pol dar und prägt ihn im Sinne individueller Differenz und Unübertragbarkeit aus.

Demgegenüber ist die Vernunftseite des Individuellen von vornherein mit der Aufgabe der Übertragung verbunden. Sie öffnet die von Natur aus in sich abgeschlossene Individualität für ihre Umgebungen, zu denen vornehmlich die anderen Lebewesen und Personen gehören. Die ineins natürliche und vernunftbestimmte Person ist in soziale und kulturelle Zusammenhänge eingebettet und gehört von vornherein beiden Sphären an.

Schleiermacher läßt sich somit bezüglich seiner Zielsetzung von der Grundannahme leiten, daß das Individuelle selbst als solches schon „ein wahres Ineins-bilden des Allgemeinen und Besonderen" ist (Brouillon 46). Wer die Vernunftseite und die Naturseite des Individuellen trennt, muß Individualität nicht nur von der erkenntnistheoretischen, sondern auch von der ethischen Überlegung ausschließen.

Daß die Ethik die mit der Individualität verbundene Problematik bisher nicht hinreichend beachtet hat, führte zu einer beklagenswerten „Irrationalität zwischen Natur und Vernunft" (Brouillon 11). Dem damit verbundenen, sei es reduktiven, sei es dualistischen Denken hält Schleiermacher entgegen, daß die Einbeziehung des Faktors „Individualität" die ethische Aufgabe allererst angemessen zu stellen erlaubt. Man kann nicht „allgemeine praktische Philosophie" treiben „ohne Betrachtung der menschlichen Natur" (Brouillon 10).

Auch die rationalistischen Systeme der Ethik kommen an dieser Aufgabe nicht vorbei. Aber sie lösen dieses Problem zunächst nur im Sinne der Herrschaft des Vernünftigen über das Natürliche bzw. des allgemein Geltenden über den Einzelnen, nämlich „durch das Aufstellen Einer Norm für alle Menschen" (Brouillon 47) und der rigiden Unterwerfung unter diese. Im Zeitalter des aufklärerischen Freiheitsgedankens und eines wachsenden geschichtlichen Bewußtseins ist dies für Schleiermacher keine befriedigende Antwort mehr. Bei näherem Zusehen ist das alte Herrschaftsdenken letztlich auch gar nicht konsequent durchführbar, weil die Vielfalt individueller Ausprägungen gar nicht unterdrückt werden kann. Anstelle einer allgemeinen Normierung muß deshalb der Aspekt der Lebendigkeit, der Selbstorganisation und der Entwicklungsfähigkeit in den Vordergrund treten und Vorrang gewinnen vor den von außen herangetragenen Normen, wenngleich auf gesellschaftlich-politischer Ebene auf solche nicht verzichtet werden kann.

Die eigene Individualität zu bilden und nach außen hin darzustellen wird so selber zur sittlichen Aufgabe gemacht. Die nach zwei Seiten hin weisende For-

mel: Individualität *sein* und *werden*, verlangt die Verbindung von natürlichen und sozialen Bedingungen in vernünftigen und ethisch bestimmten Lebensformen. Der Mensch findet die sittliche Aufgabe in einer Weise gestellt, die ihn dazu auffordert, selber eine eigene, persönlich lebbare Form dafür zu finden und sich in dieser weiterzubilden.

Auf die Sozialität der Individualität bezogen fordert Schleiermacher: „… eine Gemeinschaft der Individualität muß gestiftet werden" (Brouillon 49), wobei diese Gemeinschaft der Individualitäten selber wieder neue, größere Individualitäten ausbildet und inkorporiert. Aus keiner sozialen Formation ist das individuelle Moment ganz auszuschließen. Auch wenn die Vernunft in alledem das organisierende Prinzip ist, vollzieht diese Organisierung sich doch auf natürlichen Lebensgrundlagen und nimmt in der Leibgegebenheit nicht zu vernachlässigende konkrete Formen an. Im ethischen Kontext sind somit die verschiedenen Ebenen sowohl verknüpft als auch miteinander zu verknüpfen, und eben dies macht den sittlichen Charakter *aller* menschlichen Verhältnisse aus.

Von daher ergibt sich der Begriff einer „ethisch bestimmten Individualität". Dieser Grundgedanke der „Monologen"[2] wird in den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre"[3] von 1803 im wesentlichen festgehalten und das Bestreben weiter verfolgt, der Individualität des Menschen, die von der bisherigen Sittenlehre vernachlässigt worden ist, eine im ethischen Sinne positive Wertung zu geben. Schleiermachers Perspektive ist komprehensiv: „Die Annährung an das gemeinschaftliche Musterbild – d. h. das allgemeingültige Sittliche – mit der Ausübung und Darstellung des Eigentümlichen nach gewissen Grundsätzen zu vereinigen und beides gegenseitig durcheinander zu bestimmen und zu begrenzen, wobei freilich eine Regel gefunden werden mußte, um das Mannigfaltige des Eigentümlichen zu ordnen und zu erschöpfen, und um dann einzeln zu beurteilen, wohin jedes gehört." [4] Mit alledem tritt Schleiermacher den Beweis dafür an, daß altes spekulatives Denken in der Moderne keinesfalls obsolet geworden ist.

---

[2] Friedrich D. E. Schleiermacher, Monologen. Eine Neujahrsgabe (1800). Nebst den Vorarbeiten hrsg. v. Friedrich M. Schiele und Herman Mulert, Felix Meiner Verlag Hamburg [3]1958.

[3] Friedrich D. E. Schleiermacher, Grundlinien der Kritik der bisherigen Sittenlehre; in: Werke. Auswahl in vier Bänden, hrsg. v. Otto Braun und Johannes Bauer, 2. Aufl. Leipzig 1928. Fotomechanischer Nachdruck im Scientia Verlag Aalen 1967, Bd. I., S. 346.

[4] Sämtliche Werke (ed. Jonas) Abt. III, Bd. 1. S. 109-111 (im Folgenden zitiert mit SW).

2. Die Konkordanz von Weltgesetz und Sittengesetz in der Entwicklung des einzelnen Menschen

Die von Schleiermacher behauptete Konkordanz des Weltgesetzes mit dem Sittengesetz (vgl. Od 282 ff.) stellt für das moderne Denken eine provozierende Herausforderung dar. Älteres Denken hatte es hier leichter, wenn und indem die kosmische Ordnung in unmittelbare Verbindung mit dem Handeln des Menschen gebracht werden konnte. Die von Schleiermacher ins Auge gefaßte Konkordanz betrifft nun aber nicht mehr nur die Übereinstimmung mit dem großen Gang der Dinge, sie muß vielmehr auch unter dem Aspekt der individuellen Entwicklungsmöglichkeit gesehen werden. Das verträgt sich zwar immer noch mit der älteren Vorstellung, daß der Weltgang und das dem Menschen aufgetragene Sittengesetz parallel zueinander stehen und aufeinander abgestimmt sind. Unter dem zeitlichen Aspekt der Entwicklung betrachtet, muß dies nun aber mit Bezug auf den einzelnen Menschen und die in ihm geschehende Entwicklung weitergedacht werden.

Die Rede von einem Organismus ist an dieser Stelle weit gefaßt: auch der ganze Weltkörper ist für Schleiermacher noch ein solcher. Eine Konsequenz daraus ist, daß das Sittengesetz sich einerseits den Wachstumsbedingungen des Weltkörpers und andererseits der Entwicklungsmöglichkeit des einzelnen Organismus anpassen muß. Zwischen der Entwicklung des Weltkörpers, der Weiterentwicklung des einzelnen menschlichen Organismus und der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins wäre unter dieser Voraussetzung eine sich zeitlich abstimmende Korrespondenz gegeben. Indem das Fortschreiten auf allen Ebenen koordiniert wird, ist Entwicklung allererst möglich gemacht und garantiert.

Hinzu kommt bei Schleiermacher die Möglichkeit einer Durchführung dieses Gedankens vermöge des Potentials der einzelnen Individualitäten. Wenn bei alledem die organische Funktion der eigentliche Träger der Entwicklung ist, kann diese sich ja nicht lediglich auf den Weltlauf im ganzen und auf den Menschen im allgemeinen beziehen; sie muß vielmehr auf den Entwicklungsstand der einzelnen Organismen und eines jedes Menschen zurückbezogen sein. Anders gesagt, kann das evolutionäre Fortschreiten nicht nur in den allgemeinen Linien der Gattungen und Arten erfolgen: es muß in den individuellen Schicksalen angebahnt und ausgetragen werden. Wenn gilt, daß Existenz vereinzelt ist (existentia singularis est) und sich damit auch notwendig pluralisiert, besteht der Weltgang und der Gang der Menschheit aus vielen sich verflechtenden individuellen Linien.

Damit ist verbunden, daß das hierin bestimmend werdende Gesetz sich in einer noch zu erfragenden Weise selber individualisieren muß, soll es ein *Gesetz der Entwicklung* sein können. Wenn, was wirklich ist, individuell existiert, muß auch die allgemeine Ausrichtung des Weltlaufs und das sittlich Vorgegebene auf

die individuellen Linien der Entwicklung abgestimmt sein, um in ihnen wirksam werden zu können. Und auch das Absolute selbst nimmt, bezogen auf diesen Entwicklungsgang, eine individuelle Charakteristik an. Das Gesetz selbst bedarf der individuellen Verkörperungen und ihrer Entwicklung, was seiner allgemeinen Geltung keinen Abbruch tut. Schleiermacher spricht diesen nach zwei Seiten hin gewendeten Sachverhalt so an: „Da nun an jedem einzelnen Wollen die Eigentümlichkeit ... Anteil hat, so erscheint auch *das Gesetz in der menschlichen Natur differentiiert, doch so, daß die absolute Identität durchbricht.*" (Od 283; das kursiv Hervorgehobene ist gesperrt gedruckt.)

An dieser Aussage ist mehreres bemerkenswert. Schleiermacher argumentiert hier, wie auch sonst, nach zwei Seiten hin und fordert dazu auf, diese zusammenzudenken. Zunächst war man davon ausgegangen, daß die „absolute Identität" als solche mit den individuellen Verkörperungen und ihrer Entwicklung nichts zu tun hat. Nun aber wird gerade umgekehrt betont, daß „das *Gesetz* in der menschlichen Natur *differentiiert*" ist, weil und insofern „an jedem *einzelnen* Wollen die [scil. individuelle] Eigentümlichkeit ... Anteil hat". Es muß sich folglich auch beim allgemeinen Welt- bzw. Sittengesetz um ein Gesetz handeln, das jedem Individuum in *besonderer* Weise eingegeben ist und, metaphorisch ausgedrückt, ein jedes auf *seinem* Weg anleitet. Das Allgemeine als solches muß, sofern es ein *wirkendes* Allgemeines sein soll, die Form eines „individuellen Gesetzes"(Simmel[5]) annehmen.

Jeder Versuch der Aufrichtung allgemeiner Geltung muß sich unter dieser Voraussetzung mit der Einsicht verbinden, daß ein Jedes bzw. ein Jeder den absoluten Einheitspunkt seiner selbst und seiner Welt *in sich selber hat*. Nur unter dieser Voraussetzung kann man von einem *wirklichen* und d. h. von einem *realiter wirksam werdenden* Allgemeinen reden. Eine solche Auffassung entspricht allererst dem Begriff der Freiheit und der Existenz freier Wesen. Deren Welt ist in der Tat ihr eigenes Gemächte und muß sich insofern auch nach ihnen richten. Nicht allein die Erkenntnis verlangt eine solche „kopernikanische Wende"(Kant), sondern auch und mehr noch das Prinzip der Freiheit, für die eine zentrale Weltstellung unabdingbar ist, soll man überhaupt von einer solchen reden können. Wenn an ein freies Wesen nichts im Sinne einer Forderung von außen her herangetragen werden kann, es sei denn es wäre auch sein Eigenes, muß jedes „allgemeine Gesetz" sich dem „individuellen Gesetz" (Simmel) anbequemen, ja letztlich mit ihm eins werden. Mit anderen Worten muß, was Gesetz ist, sich selber individuell verkörpern, um sich in den individuellen Verkörperungen auswirken und selber weiterentwickeln zu können.

---

[5] Vgl. Georg Simmel, Das individuelle Gesetz. In: Logos IV, 1913. Wiederabgedruckt in: Ders., Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1968, S. 174-230.

Für Schleiermacher ist der Gedanke eines *evolutionären* und d. h. sich mit dem Gang der Dinge selber weiterentwickelnden Allgemeinen unabweisbar, denn ohne dies gäbe es keinen mit der Ganzheit der Person verbundenen *Realgrund* sittlichen Handelns. Ein solcher aber ist nötig, soll die sittliche Forderung der einzelnen Person nicht nur auferlegt werden, sondern für sie annehmbar sein und von ihr auch erfüllt werden können.[6] Mit der am Gedanken der Entwicklung festgemachten Verschränkung des Allgemeinen und Individuellen findet somit ein zentrales ethisches Problem seine Auflösung. Die sittliche Forderung kann dem einzelnen Menschen in der Tat nur verpflichtend gemacht werden, wenn sie in Wirklichkeit immer schon verpflichtend für ihn ist.

Klar ist bei näherer Betrachtung des Ethischen, daß sich hier nichts von außen anbefehlen und abnötigen läßt. Die alten unseligen Verbindungen von Zwang und Freiheit, von äußerer Nötigung und eigener Bereitschaftserklärung konnten immer nur um den Preis einer kollektiven Unwahrhaftigkeit erkauft und nicht ohne psychologische Verrenkung eingelöst werden. Sie haben sittliches Bewußtsein nicht gefördert und im Gegenteil schon im ersten Ansatz untergraben und pervertiert. Der Grundfehler liegt hier in der Verkoppelung zweier unverträglicher Prinzipien: des Zwangs und der Freiheit, die auf *beiden* Seiten zu Perversionen führen muß. Gerade an dieser prekären Stelle muß man auf einer reinlichen Scheidung der Kategorien beharren: Zwang negiert die Freiheit, und Freiheit verträgt sich nicht mit Zwang. Wenn man schon von einer Freiheit unter dem Gesetz sprechen will, kann damit ja immer nur das Gesetz dieser Freiheit selbst gemeint sein, soll nicht ein unaufgelöster Widerspruch bereits im ersten Ansatz das ganze Unternehmen korrumpieren.

Damit ist der ersten Hälfte des gegebenen Zitats Genüge geleistet: „Da nun an jedem einzelnen Wollen die Eigentümlichkeit ... Anteil hat, so erscheint auch das Gesetz in der menschlichen Natur differentiiert, ...“ (Od 283) Einer Erläuterung bedarf aber auch der Nachsatz: „*... doch so, daß die absolute Identität durchbricht*“. Schleiermacher geht davon aus, daß die „absolute Identität“ in der ihrem „Gesetz“ nach „differentiierten“ menschlichen Natur irgendwann einmal „durchbricht“. Mit dieser Feststellung gleicht er die einseitige Betonung des individuellen Moments wieder aus, ohne es dadurch zu widerrufen. Auch die „absolute Identität“ dessen, was Menschsein heißt und ist, kommt ja immer nur im Einzelnen als solchem zum Durchbruch. Dem widerspricht nicht, daß die Rede von einer „absoluten Identität“ der Menschennatur auf eine *werdende* Einheit bzw. *wachsende* Gemeinschaftlichkeit der ganzen Menschheit abhebt. Erst indem das Absolute in den einzelnen Entwicklungslinien zum Durchbruch gelangt, er-

[6] Vgl. mein Büchlein: Die Einsicht in das Gute als Aufgabe einer sittlichen Erziehung. Neue deutsche Schule Verlagsgesellschaft mbH Essen 1968 (neue pädagogische bemühungen 37).

gibt sich zwischen diesen eine Weite, in der die Einzelnen sich treffen und miteinander kommunizieren können, ohne wie in der Masse miteinander zu verschmelzen und ihre Eigentümlichkeit zu verlieren.

Dem entspricht der Ereignischarakter eines solchen Vorgangs. Gemeint kann hier ja immer nur ein Ereignis im Einzelnen selbst sein. Das Durchbrechen der „absoluten Identität" hat den Charakter eines je singulären Ereignisses, das dem Einzelnen als solchem widerfährt und ihn auf qualitativ neue Weise mit sich selbst und mit der ganzen Menschheit verbindet. Der Einzelne erfährt ein solches Ereignis als ihn selber meinend, und gleichzeitig so, daß er sich dadurch mit anderen Menschen und dem allgemeinen Menschheitsschicksal zutiefst verbunden weiß. Der Durchbruch des Absoluten im Menschen betrifft den Einzelnen als solchen und hebt ihn gleichzeitig über sich selbst hinaus. Was hier durchbricht, ist ein Vergemeinsamendes, das jedoch wegen seines singulären Charakters nicht verallgemeinert und zur Norm erhoben werden kann. Auch hinterher kann das absolut Identische weder im Sinne einer allgemeinen Voraussetzung zugrunde gelegt noch im Sinne einer allgemeinen sittlichen Forderung bzw. Vorschrift geltend gemacht werden.

Die beiden Gesichtspunkte vertragen sich, weil und insofern „Identität" von Schleiermacher an ein *Absolutes* geknüpft und nicht mehr mit einem das Einzelne unter sich subsumierenden *Allgemeinen* in Verbindung gebracht wird. Es gibt kein herrschendes Allgemeines. Dem entsprechend ist auch die absolute Identität, wie das Weltgesetz und das Sittengesetz, in sich differentiiert: sie bricht im Einzelnen durch und kennt nicht die abstrakte Indifferenz eines sich auf dem Rücken der Dinge durchsetzenden Allgemeinen.

3. Zum Stellenwert der Individualität in der „Dialektik" als einer „Theorie des Wissens".

Mit der für das Ethische konstitutiven Verschränkung der verschiedenen Seiten stellt sich auch ein erkenntnistheoretisches Problem, das für die Aufgabe der „Dialektik" als einer „Theorie des Wissens" relevant wird.[7] Auch in das Wissen, das seine Genese und seinen Bestand immer nur in einem selber zu vollziehenden *Prozeß* hat, geht stets ein individueller Faktor mit ein. Auch hier treten also dieselben Fragen der Vereinbarkeit eines generisch Verschiedenen auf. Schleiermacher muß auch bezüglich des Erkenntnisproblems die entgegengesetzten Bestimmungen ineinander arbeiten, anstatt eine schroffe Antithese zwischen ihnen zu bilden. Der individuelle Faktor kann auch unter dem Aspekt des Wissens und seiner Artikulation nicht einfach als ein Idiosynkratisches abgetan werden. Aber auch unter dem Aspekt der Gemeinschaftlichkeit des Wissens nimmt das Indivi-

[7] Vgl. dazu Odebrecht, S. 131 ff; 164 ff.; 374 ff.

duelle einen zentralen Stellenwert ein. Gerade weil „die Individualität ... etwas durch den Gedanken nicht Erreichbares" ist (Brouillon 50), ist es notwendig, sie durch Vernunft zu beseelen und das Individuum in die gemeinschaftliche Sphäre der Gesprächskreise einzuführen, in denen das lebendige Wissen seinen Ort hat.

Und doch scheint hier eine Unverträglichkeit sich noch zuzuspitzen. Individualität wird von Schleiermacher in der „Dialektik" nicht in gleicher Weise wie in der „Ethik" und in der „Hermeneutik" zum definierenden Merkmal gemacht. Strikt erkenntnistheoretisch gesprochen, müßte das „unübertragbare" Individuelle ein *ineffabile* bleiben – was sprachlich, begrifflich und gedanklich gesehen ein Unding ist und auch bezüglich der ethischen Bestimmung der Individualität nicht zum Ausgangspunkt der Überlegung gemacht werden konnte. So kommt es hier prima vista zu einem inkonsequent erscheinenden Bruch im Gedanken: Schleiermachers „Dialektik" ist als „Wissenschaftslehre" am Zustandekommen eines *allgemeingültigen* Wissens interessiert und blendet aus diesem Grunde den Gesichtspunkt der Individualität fast vollständig aus. In der Theorie des Wissens scheint es kein Recht für ein individuelles Moment zu geben, wenn hier „gleiches Denken" und „allgemeingültiges Wissen" zum Zielpunkt genommen werden muß. Schleiermachers Forderung lautet in diesem Sinne: „Aber man kann nur ein Wissen haben, wenn man das Allgemeingültige *trennt* vom Individuellen." (Od 166) Und noch zugespitzter ausgedrückt: „Auf dem Gebiet des Erkennens setzen wir voraus, daß die persönliche Eigentümlichkeit *ganz zurücktrete*." (Od 133; beidemal kursiv hervorgehoben von mir.)

Man muß diese Stellen aber genauer lesen. In dem reinlichen Trennen des Allgemeingültigen vom Individuellen steckt ein Körnchen Wahrheit, doch was für eine Wahrheit ist es, die nach einer solchen Sonderung verlangt? An demselben Punkt vollendeten Wissens kann und muß das „Dialektische" sich ja auch wieder mit dem „Hermeneutischen" treffen, in dem das Individuelle als Bedingung der Möglichkeit des *Verstehens* einen zentralen Stellenwert einnimmt. Wenn nun aber auch das Wissen notwendig ein Verstehen impliziert, kann das Ineinander von hermeneutischen und dialektischen Verfahren grundsätzlich nicht einseitig nach der einen oder anderen Seite hin aufgelöst werden. Dies konfrontiert auch die „Dialektik" mit dem individuellen Faktor als einem nicht nur auszuschließenden. Nicht nur im Prozeß der Wissensfindung, sondern auch hinsichtlich seiner Bewahrung und Rekapitulation ist das „Hermeneutische" und das „Dialektische" gar nicht voneinander zu trennen.

Das Argument wird noch unterstützt durch die These, Dialektik sei die „Kunst der Gesprächsführung". Ein Gespräch ist ja gerade dadurch gekennzeichnet, daß es individuellen Differenzen Raum gibt, ohne daß es diese verabsolutiert oder völlig aufheben kann. Die Frage ist dann, wie das Allgemeingültige des Wissens gefaßt und das auf es bezogene „gleiche Denken" selber verstanden

werden muß unter der Voraussetzung, daß individuelle Differenzen nicht überhaupt von ihm ausgeschlossen werden können.

Die leitende Kategorie für das faktisch gegebene, aber auch zur Aufgabe gestellte Ineinanderarbeiten ist auch hier der *Prozeß*. Wir haben unser Wissen immer nur im Prozeß, was bedeutet, daß auch das „gleiche Denken" immer wieder je und je von neuem hervorgebracht werden muß. Das kann aber doch nur durch den Einzelnen geschehen; es gibt keinen allgemeinen Prozeß in abstracto. Und wie soll man Wissen immer neu produzieren können, ohne es zu verstehen? Eine stereotype Reproduktion tut es nicht. Wenn eine Trennbarkeit hier also der Sache nach gar nicht gegeben ist, mündet die Frage nach dem Stellenwert des Individuellen in der Genese des Wissens aus in die doppelte Forderung, das Individuelle sowohl (hermeneutisch) einzubeziehen als auch (dialektisch) zurückzustellen bzw. zurücktreten zu lassen. Die Frage ist, wie beide Forderungen vereinbar sind.

Bezüglich der Lösung knüpft Schleiermacher auch hier wieder an das Ineinander von Induktion und Deduktion an. Induktion gibt es nicht ohne einen individuellen Faktor, der als solcher ausdrücklich aufgesucht und verstanden werden muß : „Aus alledem entsteht ein neuer Kanon für die Begriffsbildung: *Es ist überall soviel Annäherung an das wirklich gewußte Wissen, als das Verfahren des Induktionsprozesses begleitet ist von einem kritischen Verfahren, welches das Individuelle aufsucht und es in seinem Positiven und in seinen Grenzen zu verstehen sucht. Es soll hier etwas gesondert werden, was nicht getrennt ist*. ... Die Sonderung kann daher nie in einem bestimmten *Produkte* hingestellt werden, sonst wäre sie auch tingiert mit dem Individuellen des Sondernden. *Sie kann nur im Prozeß selbst sein*." (Od 378 f.[8])

Ein „Prozeß" muß also „sondern", was „nicht getrennt ist" und auch im „bestimmten Produkt" nicht auseinandergehalten werden kann. Die *wirkliche Allgemeinheit* des Wissens fällt also gar nicht in dessen *Produkt*. Folglich kann auch bezüglich eines *bestimmten Wissens* von der je anderen Seite nicht überhaupt abstrahiert werden. Es ist immer nur der Prozeß selbst als solcher, in dem das Allgemeine bzw. Allgemeingültige des Wissens seinen Ort hat. Er verbindet *und* sondert in der Erkenntnis*praxis*, was nur im Wissens*begriff* theoretisch auseinandergehalten werden kann.

Der Prozeß wird hier somit zur Bedingung der Möglichkeit gemacht, die in der doppelten Forderung: *zu sondern, aber nicht zu trennen* liegende Aufgabe zu

[8] Der Satz: „Es ist überall soviel Annäherung an das wirklich gewußte Wissen, als das Verfahren des Induktionsprozesses begleitet ist von einem kritischen Verfahren, welches das Individuelle aufsucht und es in seinem Positiven und in seinen Grenzen zu verstehen sucht" ist gesperrt gedruckt. Die weiteren kursiven Hervorhebungen stammen von mir.

lösen und den darin geschürzten Knoten auch wieder zu entflechten. Ein Sondern des Individuellen und Allgemeinen kann nur im Prozeß als solchem geschehen und nicht in Form eines das Gesonderte auf Dauer stellenden Resultats („Produkts") ausgewiesen werden. Man muß mit Schleiermacher also davon ausgehen, daß eine Schwierigkeit, die im Prozeß entsteht, sich durch diesen – und nur durch ihn – auch wieder auflösen lassen muß. Via Prozeß gilt es, zu sondern und zu vereinbaren, was de facto gar nicht getrennt vorliegt und auch der Sache nach nicht getrennt werden kann. Ein und derselbe Prozeß sondert *und* macht vereinbar, was auf andere Weise *weder* auseinandergehalten *noch* zusammengebracht werden könnte.

Der mit der Differenz *und* Zusammengehörigkeit des Individuellen und des Allgemeinen verbundene Zwiespalt läßt sich nicht auflösen, solange die theoretische (kategoriale) und die praktische (prozessuale) Ebene unabhängig voneinander betrachtet werden. Auch die Allgemeingültigkeit des Wissens kann von daher nicht mehr so verstanden werden, daß der individuelle Faktor überhaupt von ihr ausgeschlossen wird. Er kann allenfalls *zurücktreten* bzw. *zurückgestellt werden*.

Aber auch wenn man das Theoretische und das Praktische als zusammenwirkend betrachtet, bleibt eine Verlegenheit übrig, die nicht aus der Welt zu schaffen ist. Schleiermacher erläutert dies in der Fortsetzung des gegebenen Zitats mit Bezug auf die Sprache: „Ist der Kanon richtig, daß nur soviel Annäherung an das Wissen ist, als das Individuelle im Denken aufgesucht wird, so können wir hieraus sehen, wie es eigentlich mit der Forderung der Allgemeingültigkeit in der Wissenschaft steht. *Absolute Identität des Wissens kann nur entstehen, wenn der individuelle Faktor ganz eliminiert wäre. Das aber ist nur unter der Voraussetzung einer absolut allgemeinen Sprache möglich. Nun gibt es aber kein Mittel, eine solche Sprache zustande zu bringen,* wenngleich sie auch ein Produkt der intellektuellen Funktion ist. Denn die Sprache steht nicht überall unter der Botmäßigkeit der Konstruktion und hält am Naturgebiete fest. *Überall, wo die Wissenschaft aufwachte, kam diese Sache zur Sprache, zuletzt durch Leibniz (Pasigraphie). Allein dieses Problem entspricht der Quadratur des Zirkels*." (Od 379; kursiv hervorgehoben von mir.)

Damit ist viel ausgesagt. Schon die Angewiesenheit des Denkens auf Sprache, die stets eine individuelle Eigentümlichkeit bewahrt, schiebt dem strikt geltend gemachten Allgemeinheitsanspruch einen Riegel vor. Das Individuelle als ein per definitionem Unübertragbares setzt im Sprachgebiet auch bezüglich des Wissens, das immer nur in der sprachlichen Form gegeben ist, eine unaufhebbare Differenz. Auch wenn diese hier gar nicht sein soll, bleibt die Idee einer „absolut allgemeinen Sprache" ein unrealisierbares Projekt. Die mit der „Quadratur des Zirkels" angesprochene Problematik verlangt somit auch hier eine doppelte Hinsichtnahme und Bemühung. Die individuelle Differenz soll für den Wissenspro-

zeß einerseits *produktiv gemacht werden*, andererseits aber ist sie bezüglich des für alle gleichen Wissens bzw. Denkens auch wieder *auf Null zu bringen*. Dies verlangt den Übergang auf eine andere Ebene: „In dem *transzendentalen Teil* unserer Aufgabe aber ist offenbar *an und für sich* der Einfluß [scil. der Individualität] *Null zu setzen*." (Od 169; kursiv hervorgehoben von mir.)

Doch wie ist dieses Transzendentale selber auszulegen? Einzukalkulieren ist in jedem Falle auch hier eine individuelle Differenz, die der allgemeinen Geltung des Gedankens bzw. des Wissens nun aber nicht mehr widerspricht. Das Transzendentale ist als solches nicht mehr durch den Widerspruch definiert und begrenzt. Und zugleich setzt die Lösung dieses Problems ganz unten (oder ganz oben) im *Leben* an: „Der Gedanke, *so wie er bei dem einen gefunden wird*, *ist immer derselbe*, doch zugleich *immer etwas anders wie bei dem anderen in seiner ganzen Reihe des Lebens*." (Od 166; kursiv hervorgehoben von mir.) Um beides: die Selbigkeit bzw. Allgemeinheit des Gedankens und seine individuellen Verkörperungen vereinbar zu machen, ist das Bild der „Reihen des Lebens" aufschlußreich. Von „ganzen Reihen des Lebens" gezogene Linien sind notwendig individuelle Linien. Die in den Personen und zwischen ihnen geknüpften Lebenslinien und Gedankenreihen verlaufen verschieden, weil und insofern ein jeder von anderswo herkommt, seine eigenen Schritte tut und an einer anderen Stelle ankommt. Und doch kann der „Gedanke" für alle derselbe sein, weil in der Verschiedenheit der Lebenslinien kein Widerspruch enthalten ist. Es kann hier also auch die auf den Gedanken als solchen bezogene Allgemeinheit in Anschlag gebracht werden, ohne daß dies dem Gegebensein individueller Linien widerspricht: „Aber man kann nur ein Wissen haben, wenn man das Allgemeingültige trennt vom Individuellen." (Od 166)

Für Schleiermacher geht das Sondern eines de facto nicht Trennbaren – wie bei den miteinander verflochtenen Lebenslinien – in die Form einer Annäherung über, die nun aber nicht mehr im Sinn einer Zielvorgabe intentional ausgemünzt werden kann. Eine nicht-intentional verstandene, nicht-zielende Annäherung kann wiederum nur im Prozeß selber liegen, der in den einzelnen Linien vonstatten geht und sie sowohl auseinanderhält als auch zusammenführt. Auf das per definitionem inkommensurable Verhältnis von Individuellem und Allgemeinem bezogen, heißt das paradox ausgedrückt: Damit das Individuelle und das Allgemeine sich voneinander sondern kann, muß *zuerst* eine möglichst innige Verbindung zwischen beidem hergestellt werden.

Am Wissensprinzip der Sonderung kann vorderhand also nur im Sinn der „Idee des Wissens" festgehalten werden. Aber auch damit kann es nicht sein Bewenden haben, denn die „Idee des Wissens" kann keine bloß regulative Idee sein. Allgemeines Wissen muß einen Realgrund haben, soll die Idee des Wissens realisiert werden können. Aus dem Zirkel kommt man also auf keine Weise heraus. An dieser Stelle verweist Schleiermacher auf das *geschichtliche* Geschehen

einer *werdenden* Gemeinschaftlichkeit im Wissen. Hier gibt es für ihn nicht nur individuelle Lebenslinien, sondern auch kollektive „Reihen des Lebens". Eine vorauszusetzende Gemeinschaftlichkeit des Wissens ist die Grundlage des ganzen Prozesses und zugleich das, was in ihm und durch ihn erst entstehen soll.

Daß es gemeinsames Wissen gibt, kann nicht bestritten werden, auch wenn es in seiner Realgrundlage zunächst nur mittels eines Arguments e contrario eingeführt werden kann und wie ein deus ex machina erscheinen könnte. „Das gänzliche Auseinandersein *kommt nicht vor*, weil sich doch gleich mit dem *Bedürfnis* auch ein *Mittel* der Verständigung entwickelt. *Und hieran liegt die Autorisation, die Idee des Wissens festzuhalten, wenngleich kein einzelner Denkakt derselben vollständig entspricht*." (Od 169; kursiv hervorgehoben von mir.) An einen ersten Anfang kommt man hier nicht, und auch nicht zu einem letzten Ende. Zur Begründung des Bedürfnisses nach Verständigung und der real gegebenen Verständigungsmöglichkeit kann immer nur ein geschichtlich-konkretes Datum angegeben werden, das aber so beschaffen ist, daß es erlaubt, an der Idee des Wissens festzuhalten. Trotz aller geschichtlichen und sprachlichen Einbindungen kann man wirkliches Wissen und seinen Allgemeinheitsanspruch nicht in Abrede stellen.

An der zitierten Stelle verweist Schleiermacher auf die Erfahrung, die man mit dem philosophischen Denken gemacht hat: „Wie denn besonders auch das philosophische Denken anfangs zwar auch nicht über die Sprache hinaus sah, hernach aber immer mehr sich die Aufgabe gestellt hat, die Beschränkung derselben zu vernichten." (Od 169) Philosophisches bzw. rein begriffliches Denken ist als solches nicht mehr in einen bestimmten Sprachkreis eingebunden. Gleiches gilt für das formale Denken. Aus dieser Feststellung läßt sich wiederum eine allgemeine Folgerung ziehen und in Form einer Voraussetzung geltend machen: „Wir setzen also das Allgemeingültige in dem Differenten immer voraus, und unser Ziel ist, es möglichst rein darzustellen." (A. a. O.)

Aber auch wenn das philosophische Denken – und man könnte andere wissenschaftliche Symbolsysteme hinzunehmen – sich aus der Sprachgebundenheit zunehmend frei macht, kann kein in die organische Verfassung eingebettetes Denken sich der Sprache überhaupt entledigen. Wenn man hinsichtlich des Allgemeinen nicht nur an allgemeine Zeichensysteme und ihre immer noch konventionell bleibende Geltung denkt, muß das Prinzip des Wissens: die Voraussetzung und Zielperspektive allgemeingültigen Wissens, für sich allein gefaßt, auf die Ebene des Transzendentalen verlagert werden. Nur auf ihr lassen sich die mit dem reinen Denken bzw. allgemeingültigen Wissen verbundenen Annahmen unterbringen, doch so, daß man von ihnen nicht ohne weiteres auf die gegenständliche, der Gegensatzstruktur unterworfene Gegebenheit von „Welt" übergehen kann. Verlangt ist vielmehr der Übergang auf eine andere Ebene: „In dem *transzendentalen Teil unserer Aufgabe* aber ist offenbar *an und für sich* der

Einfluß [scil. der Individualität] *Null zu setzen*." (Od 169; kursiv hervorgehoben von mir.) Die transzendentale Voraussetzung *als solche* ist nicht mehr durch die Gegensatzstruktur definiert und auch nicht mehr durch den „Einfluß" der individuellen Differenz bestimmt. In concreto ist damit allerdings nicht viel gewonnen, denn die transzendentale Ebene als solche kann ja kein möglicher Ausgangspunkt für den menschlichen Wissenserwerb sein. Sie läßt sich hier lediglich einführen im Sinne einer zwar definierbaren, an sich aber unbestimmt bleibenden Voraussetzung und einer ebenso definierbaren, aber immer nur in Annäherung zu erreichenden Zielperspektive. Und doch sind nach Schleiermachers Auffassung mit dem Hinweis auf das Transzendentale nicht lediglich ideale Größen eingeführt. Auch wenn man kein reines Wissen haben kann, muß die transzendentale Voraussetzung als im Wissensprozeß selbst wirkend betrachtet werden. Gleiches gilt für die Zielperspektive. Dem Ziel annähern kann man sich immer nur so, daß die *je gegebene* Ausgangslage zur Grundlage des *je nächsten* Schrittes gemacht wird. Mit diesen Schritten muß eine reale Annäherung an das Ziel verbunden sein, insofern sie sich mit einer wachsenden Bewußtheit verbinden.

Wenn die jeweilige Lage eine relative, bezüglich ihrer Konstituentien gemischte Lage ist, lautet die Anweisung, das Individuelle mit dem Allgemeinen zu verbinden *und eben auf diese Weise auch zu sondern*. Was der *Prozeß* leisten kann, wird so zu einer Frage der *Bewußtheit*, die man über den Prozeß und damit auch über sich selbst gewinnt. Wir müssen „in jedem Fall so genau, als es erfordert wird, das Individuelle von dem Allgemeingültigen sondern *und uns desselben als solchen bewußt werden können*." (Od 165; kursiv hervorgehoben von mir.) Bewußtsein bzw. Bewußtheit ist derjenige Zustand, in dem das Heterogene zusammen bestehen kann, ohne in Widerspruch zu geraten. Bewußtheit ist aber auch die Bedingung der Möglichkeit, auf dem eigenen Weg weiterzukommen und nicht in der ewigen Wiederholung des gleichen Tuns stecken zu bleiben.

Das hier verlangte Verbinden-und-Sondern geschieht theoretisch in der Form einer ausdrücklichen „Konstruktion" (Od 170) bzw. Nachkonstruktion des Individuellen, die dazu dient, daß dieses sich in seiner Beschränkung wahrnimmt, aber auch seiner eigenen Potentialität bewußt wird. Den allgemeinen Zusammenhang „haben wir erst, wenn wir uns den *ganzen Umfang des Individuellen mit seinen Gründen mit hineinkonstruiert haben*" (a. a. O.; kursiv hervorgehoben von mir). Das Individuelle in seinem *Gewordensein* zu verstehen macht es *eben dadurch* auch wieder ablösbar von einem Allgemeinen, das immer dasselbe und d. h. als solches nicht im Werden ist. Das Individuelle zu *„konstruieren"* und so zu *verstehen* heißt aber auch, *in ihm selbst* ein Allgemeines freizulegen, vermöge dessen es auch das überindividuelle Allgemeine besser verstehen lernt.

Leitend für dieses ineinandergreifende Bewußtwerden des Individuellen und Allgemeinen wird für Schleiermacher der Zusammenhang des Ganzen mit dem Teil bzw. dem Einzelnen. Im Begriff des „Ganzen" läßt sich das Allgemeine und

das Besondere bzw. Individuelle gar nicht auseinanderhalten. Mit anderen Worten ist das Einzelne im Begriff des Ganzen selbst bereits mitgesetzt und kann, soll irgendeine Bestimmung damit verbunden sein, auch nicht aus ihm weggedacht werden. Man muß hier von einer großen, wenngleich auf den ersten Blick paradox erscheinenden Koinzidenz sprechen, die das Einzelne weder im Allgemeinen aufgehen läßt noch unbezüglich setzt. Für den Begriff des Wissens heißt das: „Jedes Wissen ist also die *Totalität des Ganzen im Einzelnen*, denn wo das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen irgendwie noch nicht bestimmt ist, ist das Wissen unvollkommen." (Od 164; kursiv hervorgehoben von mir.) Man kann für ein *bestimmtes* Ganzes bzw. Allgemeines die Seite des Individuellen also gar nicht ausklammern und braucht dies auch nicht tun. Dem muß auch der Begriff allgemeingültigen Wissens sich anbequemen. „Alles ist uns hierbei unvollkommen ..." (Od 65) – und muß doch auch unter dem Aspekt der Vollkommenheit betrachtet werden können.

In der Konsequenz dieser Argumentation wird auch innerhalb der „Dialektik" ein hermeneutisches Verfahren konstitutiv. Schleiermacher konkretisiert dies bezüglich der Sprachendifferenz (vgl. Od 374 ff.), bei der die dialektische Aufgabe wie eine hermeneutische Aufgabe angegangen werden muß. Die zwischen den Sprachen gegebene Differenz kann nicht überhaupt aufgehoben werden, so daß der Begriff des Individuellen wie der des Allgemeinen sich dem fügen müssen. Verlangt ist damit die Revision aller Projekte, die hier einen Gewaltstreich versuchten und mit ihm scheitern mußten. Insbesondere verbindet sich damit eine Bescheidung (nicht ein Verzicht), was die an sich bewundernswerten Entwürfe einer wahrhaft universalen Sprache betrifft. „Es fragt sich nun aber, ob unsere Aufgabe der Lösung des Streits ganz aufgehoben ist zwischen Menschen, die verschiedene Sprachen reden. Niemand wird dies bejahen, da wir durch Erfahrung des Gegenteils belehrt werden. Denn beständig suchte man dieses Verhältnis von Irrationalität im Denken auf verschiedene Art aufzuheben. Je mehr sich der Verkehr erweiterte unter den Menschen, um so mehr entwickelte sich der Gedanke einer für alle Sprachen allgemeingültigen Philosophie und das Bestreben, eine allgemeine Sprache zu finden, um sich über das Individuelle des Denkens zu erheben. *Aufgelöst ist diese Aufgabe nie, sie kann es nur werden durch Approximation.* Denn in jeder Sprache liegt doch etwas Besonderes, über das sie sich nie erheben kann; auch müssen wir zwischen den verschiedenen Sprachen ein größeres oder geringeres gemeinschaftliches Gebiet der Verständigung anerkennen." (Od 169; kursiv hervorgehoben von mir.) Die Rede von einer Annäherung meint also auch hier nicht die vollständige Auflösung jeglicher individueller Differenz. Das ist nicht nur nicht möglich, sondern wäre auch gar nicht wünschenswert: „Denn wir haben das Differente als *wesentlich* gefunden dem *wirklichen* Wissen, sofern es *ein zeitlicher Akt ist*, und sofern es *durch die Rede vollendet wird*." (A. a. O; kursiv hervorgehoben von mir.)

Die ganze Richtungnahme muß also geändert werden, wenn man nicht umhin kann, von einer „wesentlichen" Differenz im „wirklichen Wissen" auszugehen, „sofern es ein zeitlicher Akt ist, und sofern es durch die Rede vollendet wird". Dies betrifft nicht nur den einzelnen Menschen, sondern auch die Sprachkreise und andere kulturelle Verkörperungen des kollektiven Geistes. An allen Stellen „wird die Auflösung des Streits nur gelingen, wenn wir gleich anfangs *auf die Differenz sehen* und gleich wissen, wieweit das Individuelle reicht, wieweit das Allgemeingültige. *Ein allgemeiner Zusammenhang des Wissens ist nicht denkbar ohne eine Konstruktion des Individuellen und ohne das aufgefundene Verhältnis der Individualität zur Identität.* Aber hierin sehen wir schon, daß diese Aufgabe eine unendliche ist und nur allmählich gelöst werden kann." (Od 170; kursiv hervorgehoben von mir.) Es bleibt so zwar immer nur bei einer Approximation an den Zielpunkt „gleichen" Denkens bzw. Wissens: „*aber ganz können wir es nie*, sondern die Identität ist immer nur auf der einen Seite die Voraussetzung, auf der anderen immer das Ziel, wonach wir streben müssen." (Od 171; kursiv hervorgehoben von mir.)

Der springende Punkt ist nun aber, daß wir weder von der Voraussetzung noch vom Ziel gleichen Denkens und allgemeingültigen Wissens ausgehen können und jeder konkret mögliche Anfang und Fortschritt irgendwo dazwischen liegt. Es kommt deshalb auch hier auf die *Methode* an, die so beschaffen sein muß, daß kraft ihrer in der Tat eine nicht lediglich erschlichene Annäherung erreicht werden kann. Mit gleichem Recht kann man aber auch umgekehrt sagen, daß, wie die Methode beschaffen ist und wie weit man mit ihr kommt, von der Voraussetzung und vom Ziel abhängig ist.

Und doch bleibt die ganze Argumentation an dieser Stelle ausgesprochen zwiespältig. Es müssen Dinge zusammengenommen werden, die nicht zusammengehen wollen und doch so eng wie möglich zusammenzuhalten sind. Auch wenn jede faktisch gegebene Gültigkeit von Wissen auf bestimmte Denk- und Sprachkreise und ihre stets begrenzte Verallgemeinerungsfähigkeit beschränkt bleibt, hält Schleiermacher an der Allgemeingültigkeit des Wissens *als Wissen* prinzipiell fest. Gleichzeitig betont er, daß man im Wissensprozeß die Tendenz auf Allgemeingültigkeit nicht übertreiben darf, will man nicht zum Dogmatiker werden, der voreilig einen Zielpunkt auch dann schon fixiert hat, wenn ein solcher noch gar nicht wirklich absehbar ist.

In jedem Falle ist es also angebracht, von der *bleibenden Bezugsrelativität* des Wissens auszugehen. Das verlangt, auch seine sprachlichen Artikulationsformen einzubeziehen und das hier gegebene Individuelle zum Zwecke der Bewußtmachung ausdrücklich zu „konstruieren". Eine solche in sich gedoppelte, in unterschiedliche Dimensionen verweisende Richtungnahme führt immer auch in Dilemmata hinein, die bezüglich des gegebenen Mixtums aus Wissen und Irrtum, Schein und Sein nicht leicht aufzulösen sind. So bleibt es im ganzen bei einer

Dilemmastruktur. Das subtraktive Verfahren, alles aus dem Gebiet des Wissens hinauszuweisen, was von der Relativität tingiert ist, ließe kein reales Wissen zu. Es ginge dann alles Relative in das Gebiet des unbestimmten Denkens über, in dem auch die Individualität dumpf wird und sprachlos bleiben muß. Die individuelle Differenz muß also nicht nur gewahrt bleiben, sondern ausdrücklich gepflegt werden, auch wenn sie – von der anderen Seite her gesehen – als eine tendenziell auf Null zu bringende Größe zu betrachten ist.

4. Die Einbeziehung der „Theorie des geselligen Betragens"

Man muß also auch in der „Dialektik" als einer Theorie des Wissens genauer zusehen, welchen Ort und Stellenwert die Individualität in der Genese des Wissens hat. An diese Frage schließt sich die Behauptung der „Sprachlichkeit" und „Gemeinschaftlichkeit" des Wissens und damit auch eine „Theorie des geselligen Betragens" an.[9] Deutlich ist: Ein Gespräch kann individuelle Differenzen nicht ignorieren, soll es überhaupt zustande kommen können. Der Ausgangspunkt muß hier notwendig ein individueller sein: „Jeder Mensch hat als ein endloses Wesen seine bestimmte Sphäre, innerhalb der er allein denken und handeln, und also auch sich mitteilen kann. Die Sphäre des Einen ist nie völlig die des Anderen, so gewiß er selbst nicht der andre ist ..."[10] Jeder Mensch hat sich als ein „endloses Wesen" in den eigenen Faden eingesponnen und folgt auch weiterhin seiner eigenen Spur. Auch wo man sich nicht auf eine Selbstdarstellung und bloße Mitteilung beschränken will und das Gespräch der Entwicklung eines Gedankens dienen soll, ist der individuelle Faktor mitgegeben. Gleichzeitig ist aber auch der Wechsel der Standpunkte und ein größerer Zusammenhang verlangt, in dem ein Sachverhalt dargestellt werden kann. Beides zusammen führt zu den Friktionen des Gedankenaustauschs, ohne die man gar nicht hoffen kann, den Wissensstreit aufzurühren und ein gemeinsames Wissen zu finden.

In bezug auf das gesellige Betragen heißt das: „Es muß also einen Zustand geben, der diese beiden [scil. Beruf und häusliches Leben] ergänzt, der die Sphäre eines Individui in die Lage bringt, daß sie von den Sphären anderer so mannigfaltig als möglich *durchschnitten* werde und jeder seiner eigenen *Grenzpunkte* ihm die Aussicht in eine *andere* und *fremde* Welt gewähre, so daß alle Erscheinungen der Menschheit ihm nach und nach bekannt und auch die fremdesten Gemüter und Verhältnisse ihm befreundet und gleichsam nachbarlich werden

[9] Vgl. dazu neben den einleitenden Partien der „Dialektik" Schleiermachers „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens". Die erst von Herman Nohl entdeckte Abhandlung ist in der vierbändigen Werkausgabe bei Meiner in Band II, S. 1-31 abgedruckt.
[10] Versuch einer Theorie des geselligen Betragens, a. a. O., S. 11.

können."[11] Eine solche nie ganz friedlich abgehende Durchschneidung und Erweiterung auf ein Fremdes hin ist auf die offene Form des Gesprächs angewiesen. Soll ein Fremdes in ihm sich auftun, so kommt es noch gar nicht auf methodisches Vorgehen an, sondern vielmehr „auf ein freies Spiel der Gedanken und Empfindungen, wodurch alle Mitglieder einander gegenseitig aufregen und belehren. Die Wechselwirkung ist sonach in sich selbst zurückgehend und vollendet ..."[12]

Hier taucht mit dem Begriff des „Fremden" eine andere Sicht der Dinge auf, in der Wissen nicht mehr nur als das eigene Wissen verstanden werden kann. Die für das Zustandekommen einer allgemeingültigen Erkenntnis gegebene Schranke ist in Bezug auf das Fremde zwar unübersehbar, hier aber doch so anregend geworden, daß ein Austausch über alle dem Denken und Wissen erreichbaren Erscheinungen wünschenswert und belehrend wird. Auch hier besteht eine Schranke der Unübertragbarkeit: „Die Erkenntniß, insofern Eigenthümlichkeit in ihr niedergelegt ist, kann nicht eben so lebendige Erkenntniß eines Anderen werden." (Brouillon 16) Und doch stellt sich umso dringlicher das Problem der Selbstdarstellung der Individualität in der Sprache und verlangt eine genauere Klärung des Verhältnisses von Unübertragbarkeit und Mitteilbarkeit. Gerade bezüglich des Fremden stellt sich umso mehr die Frage, wie ein unübertragbar Bleibendes mittels der Sprache zu einem Gemeinsamen gemacht werden kann.

Um das Problem theoretisch lösen zu können, bringt Schleiermacher zusätzlich zur Gegebenheit der Sprache auch hier die Vernunftseite der Individualität in Anschlag. Das unübertragbare Fremde übertragbar zu machen, ohne ihm seine Unübertragbarkeit zu nehmen, ist eine gemeinsame Leistung der Sprache und der Vernunft. Die Möglichkeit einer Lösung des Problems hängt aber auch hier mit einer *doppelten* Verortung der Vernunft zusammen. Einerseits wird die natürlich vorgegebene Individualität durch die organbildende Tätigkeit der Vernunft zur Individualität der Person gesteigert und diese so zum Bewußtsein ihrer selbst gebracht. Andererseits aber öffnet dieselbe Vernunft die Individualitäten füreinander und ermöglicht ihr gegenseitiges Sich-darstellen, Sich-mitteilen und Sich-erkennen. Das Individuelle wird hier zum „Symbol, Ausdruck des Eigenthümlichen *für den Betrachtenden"* (Brouillon 44; kursiv hervorgehoben von mir). An dieser Stelle des gegenseitigen *Anschauens* und *Erkennens* ist auch das Fremde sich nicht mehr fremd.

Die freie Geselligkeit ist somit ein privilegierter Ort, an dem das hermeneutische und das dialektische Anliegen sich trifft und beide sich ineinander verschränken können. Wie die „Hermeneutik", die „Ethik" und die „Dialektik", nimmt auch die „Theorie des geselligen Betragens" ihren Ausgangspunkt von

[11] A. a. O., S. 3 f.; kursiv hervorgehoben von mir.
[12] A. a. O., S. 10.

der Situation des Gesprächs und baut auf dieser das Erkennen und Selbsterkennen auf. Das am Begriff der Individualität sich entzündende Problem: wie Unübertragbarkeit bzw. Individualität und Übertragbarkeit bzw. Gemeinschaftlichkeit so miteinander verbunden werden können, daß eben durch das individuell verkörperte und gelebte Leben ein nicht mehr versiegendes Gespräch angeregt wird, muß in *allen* Denk- und Gesprächskreisen eine zentrale Rolle spielen. *Alle* menschlichen Seins- und Mitteilungsformen sind der Form wie dem Prozeß nach gleichzeitig durch ein Unübertragbares und durch Gemeinschaftlichkeit definiert. Von daher kann auch die Beziehung zum Fremden sich verstehen und aufgeschlossen werden. Der für eine sich ausbreitende und vertiefende Erkenntnis unabdingbare *Organcharakter der Individualität* kommt hier erst voll zum Tragen, „weil *die Kenntniß jedes Individuums ein eigenes Organ für die Kenntniß des Universums ist*" (Brouillon 49; kursiv hervorgehoben von mir). Der kleinste Nenner hat zugleich auch die größte Reichweite.

Um zusammenzufassen: Man kann nicht einfach von der Zielbestimmung vollendeten Wissens ausgehen, wenn vordringlich und mehr noch die Frage zu klären ist, wie man zu einem solchen kommen können soll. Schleiermacher läßt sich auch bezüglich der Wissensfrage von der hermeneutischen Grundannahme leiten, daß das Ziel im Weg zu finden ist und, für sich selbst genommen, gar keine Maßgabe darstellen könnte, der zu folgen man in der Lage ist. Der Weg des Einzelnen ist *als solcher* die einzige Gewähr für eine Annäherung an das Ziel. Von daher gesehen ist das Individuelle selbst als solches bereits „*ein wahres In-eins-bilden des Allgemeinen und Besonderen*" (Brouillon 46; kursiv hervorgehoben von mir) und braucht auch bezüglich des Wissenserwerbs nicht mehr hintangestellt zu werden. Wer die Vernunftseite und die Naturseite des Individuellen trennt, schließt sich nicht nur von der ethischen, sondern auch von der erkenntnistheoretischen Problematik aus. Was Schleiermacher von der Ethik sagt: man könne nicht „allgemeine praktische Philosophie" treiben „ohne Betrachtung der menschlichen Natur" (Brouillon 10), gilt auch für das menschliche Erkennen und eine sich daran bemessende Erkenntnistheorie.

Die Formel: Individualität *sein* und in lebendiger Gemeinschaftlichkeit erst *werden*, verlangt die Verbindung von natürlichen und sozialen, von ethischen und erkenntnisbezogenen Gegebenheiten und Perspektiven. Menschliches Erkennen und Bewußtwerden ist in diese Kontexte eingebettet. Die Grundlagen dafür findet der Mensch bereits in seiner organischen Ausstattung vor. Diese ist von vornherein in einer Weise gegeben, daß sie den Menschen im Goetheschen Sinne dazu auffordert, *sich selber zum Organ zu machen* und den Erkennenden zum *Anschauenden* („Betrachtenden") weiterzubilden. Die universelle Vernunft, so wie Schleiermacher sie versteht, ist hierfür das zentrale organisierende Vermögen. Sie setzt nicht von oben her ein, sondern organisiert sich entlang der Linien des Lebens. Auf die Sozietäten bezogen fordert Schleiermacher: „eine Ge-

meinschaft der Individualität muß gestiftet werden“ (Brouillon 49), wobei diese Gemeinschaft der Individualitäten sich wiederum neue, umfassendere Individualitäten und Körperschaften schafft. Was hier die verschiedenen Kreise unter ethischer Bestimmung miteinander verknüpft, verknüpft sie auch in ihrem Wissen und wird zur Bedingung dafür, daß ein solches zustande kommt und sich Geltung verschaffen kann.

Zweites Kapitel

Dialektik als Theorie des Wissens

1. Zur geschichtlichen Verortung und Stoßrichtung von Schleiermachers Denken

Eine knapp gehaltene historische Replik kann dazu dienen, den Ort von Schleiermachers Denken auszumachen und in groben Zügen zu umreißen. Schleiermacher geht von drei aufeinanderfolgenden Schritten in der Bewußtseinsentwicklung des Menschen aus und stellt fest, daß dem Mythologischen oder Poetischen als der ältesten Wissensformation in der griechischen Antike die realen Wissenschaften folgten, während das Wissensprinzip im Sinne einer Wissenschaft vom Absoluten auszuformulieren der europäischen Neuzeit vorbehalten blieb, die nach Schleiermachers Überzeugung eine wesentliche Voraussetzung im Christentum hat.[1]

Die im griechischen Denken erstmals auftretende Reflexion auf das Wissenschaftliche als solches äußerte sich zunächst als Kritik mittels der Logik, die herkömmliche Annahmen in Aporien hineinführt[2], aber keinen Weg mehr aus ihnen heraus weist. Erst Platon hat mit seiner Dialektik eine Kunstform geschaffen, mittels deren auch auf logisch heterogenen Grundlagen ein umfassender Wissenszusammenhang hergestellt und heuristisch-konstruktiv weiterentwickelt werden kann. Eine ungelöste Schwierigkeit im Zustandekommen und in der Begründung des Wissens macht aber nach wie vor der als notwendig empfundene Rekurs auf ein unverrückbar Vorgegebenes. Platons Ideenlehre versucht hier eine – auch für ihn selbst unbefriedigend bleibende – Antwort zu geben. Er entwickelt sie weiter im Sinn einer ontologischen Prinzipienlehre, die Unterscheidungen und Verbindungen eines Heterogenen möglich macht, wie sie so vorher noch nicht getroffen werden konnten. Ein wirklicher Durchbruch wäre aber auch hier nur dadurch zu erwarten, daß der Mensch – wie in der europäischen Neuzeit – selber eine absolute Position einnimmt[3] und damit auch seinem Wissen eine andere Form und Geltungsgrundlage gibt.

Aber auch damit kommt man noch an Grenzen, weil diese absolute Position mehrdeutig bleibt. Mit einer relativistisch ausgelegten „anthropologischen Reduktion", wie Platon sie Protagoras unterstellt und wie sie von allen Späteren

[1] Vgl. Od 84 ff. und Schleiermachers Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie (1812, 1819/20, 1823), hrsg. v. H. Ritter, Schleiermachers Werke, III. Abt., Bd. 4,1).
[2] Vgl. die Sophistik und die Sokratik.
[3] Vgl. den Vorblick auf diese Möglichkeit im Höhlengleichnis.

nachgesprochen wurde, ist es nicht getan.[4] Kant redet von einer „kopernikanischen Wende“[5] in der Stellung des Menschen zur Welt und beleuchtet damit scharf die sich nun unabweisbar stellende, mehrdeutig bleibende Problematik. Auch wenn der Mensch nun in den ihm gebührenden zentralen Ort eingewiesen wird, weist seine Bewußtseinsstellung nach wie vor in zwei Richtungen, die nun übereinkommen müssen und sich doch nicht vertragen wollen. An alle anthropologisch gewendeten Sachverhalte heften sich alsbald wieder Zweideutigkeiten an. Mit der im augustinischen, mystischen und im frühromantischen Denken vertieften Unterscheidung von „Innen“ und „Außen“ wird das Prekäre der menschlichen Weltstellung erneut ins Licht gerückt, ohne daß die als schneidend empfundene Diskrepanz aufgehoben wäre. Nichts von dem, was in der Antike über die Tragik des Menschen gedichtet worden ist, ist durch die vom Christentum her neu eingezogene Dimension der ‘Innerlichkeit’ und des ‘wahren Menschen’ falsch geworden, so daß dessen Bild nach wie vor in zwei höchst ungleiche Hälften zerfällt. „Größe und Elend des Menschen“ ist Pascals Formel für die in sich widersprüchliche conditio humana, vermöge deren der Mensch zwischen Überheblichkeit und Demut hin und her pendelt und zwischen Absolutheit und Endlichkeit bzw. Entfremdung zerrissen wird.

Was für eine Konsequenz aber ist aus dieser in die äußersten Extreme zerspannten Lage zu ziehen? Schleiermacher wendet den in einem claire-obscur verbleibenden anthropologischen Grundsachverhalt im Sinne seiner Erkenntnis- bzw. Wissenstheorie dahin, daß ein absolutes, im Kern religiöses Bewußtsein

---

[4] Vgl. den von Protagoras aufgestellten sog. Homo-mensura-Satz: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge: der seienden, daß (wie) sie sind; der nicht-seienden, daß (wie) sie nicht sind.“ (Fragment 1) Dieser Satz erlaubt, insbesondere im Blick auf die zweite Hälfte, eine absolute und, nur wenn man diese wegläßt, in der Kehrversion auch eine relativistisch werdende Deutung des „Maßes des Menschen“. Platon hat Protagoras’ „Maß“ auf die bereits in der Vorsokratik ganz und gar durchrelativierte menschliche Wahrnehmung bezogen: „Nicht wahr, er meint dies so, daß, wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir“ (Theaitetos 152 a). Mit einem Wort ausgedrückt: „Sein *ist gleich* jemandem Erscheinen“(so haben Diels-Kranz die These zusammengefaßt) und – so folgert Platon weiter – wie ein jeder die Sache wahrnimmt, so ist sie für ihn auch. Wenn man dieses „Maß“ gemäß Protagoras nun aber auch als Vermögen zur Unterscheidung zwischen wirklich Seiendem und bloß Vermeintem (Nicht-seiendem) verstehen muß, kann eine solche Unterscheidung nicht mehr relativistisch verstanden werden, und nur dann entspricht sie auch dem Begriff des Wissens. Was ist und was nicht ist, kann nicht zur Glaubens- bzw. Definitionssache gemacht werden, es sei denn, man gibt den Begriff der Erkenntnis und den damit verbundenen Anspruch auf Wahrheit überhaupt auf. Vgl. dazu mein Buch „Protagoras’ Homomensura-Satz und die Frage nach den Grundlagen einer Erkenntnis ohne Allgemeines“, das in Kürze im Vardan Verlag Hechingen erscheinen wird.

[5] Vgl. die Einleitung zur „Kritik der reinen Vernunft“.

sich in das weltliche Bewußtsein und sein empirisch-reales Wissen hineinarbeiten lassen muß. Beide Bewußtseinsformen dürfen nicht mehr wie vordem getrennt bleiben oder lediglich im Sinn einer Komplettierung äußerlich zusammengestückt werden. Daß die verschiedenen Bewußtseinsebenen und -formen sich nun aufeinander zu bewegen, hebt ihre Differenz und relative Opposition aber nicht auf, wie sie im traditionellen Spannungsverhältnis von Glauben und Wissen oder im neuzeitlichen Verhältnis von Metaphysik und Einzelwissenschaft in immer neuen Varianten zum Ausdruck gebracht wird. Die ganze Situation ist also keineswegs eindeutiger geworden und eher dazu angetan, in noch tiefere Verwirrung zu stürzen.

Was die Darstellung der Einheit allen Wissens auf absoluter Grundlage betrifft, ist der Idealismus am weitesten gegangen, wenn auch, wie Schleiermacher ihm vorwirft, auf eine begrifflich kurzgeschlossene Weise. Der hauptsächliche Fehler liegt seiner Meinung nach darin, daß hier die höchste Einheit und damit das Absolute selbst an das Rationale geknüpft und *als Denken* ins Werk gesetzt wird. Für Schleiermacher ist ein an die Gegensatzstruktur gebundenes Denken aber gar nicht in der Lage, das Absolute als ein über den Gegensätzen Stehendes, Gegensatzfreies zu erfassen.

Für den Begriff des Wissens hat das weitreichende Konsequenzen. Weil es ohne Denken kein Wissen gibt, werden durch die Bindung des Denkens an „Welt“ und an eine auf der Gegensatzstruktur aufbauende Logik leicht die Ebenen einnivelliert und Richtungnahmen verwischt, die grundsätzlich nicht aufeinander reduziert und im Sinne eines quid pro quo austauschbar gemacht werden können. Eine solche reduktive Tendenz raubt dem Wissen den Charakter der Erkenntnis und bringt es um seine Wahrheit. Formal ausgedrückt, gelingt es dem idealistischen Denken nicht, mit der Einheit auch die Differenz[6] auszudrücken und die formal unterschiedlichen Wissensgründe bzw. Wissensebenen so aufeinander zu beziehen, daß sich das Wissensprinzip absoluter Einheit mit dem Diversikationsprinzip disparaten Weltwissens verträgt. Dazu müssen inhomogene Gesichtspunkte gleichzeitig zur Geltung gebracht und produktiv ineinander gearbeitet werden. Hinzu kommt der Faktor Zeit. Angesichts der geschichtlichen Entwicklung kommt die idealistische Gesamtdarstellung des Wissens immer zu spät und gerät zur nie fertig werdenden Enzyklopädie. Weder ist hier geklärt, wie wirkliches Wissen zustande kommt, noch ist sein Zusammenhang auf eine Weise hergestellt, die seiner beständigen Fortbildung in offenen Perspektiven dienlich ist.

---

[6] Differenz ist hier im Sinne eines ‘großen’ Unterschieds verstanden, der nicht einnivelliert werden kann und auch nicht im Sinne einer entscheidbaren Alternative ausgemünzt werden darf.

Aber auch nach der anderen Seite des Glaubens hin ist eine Abgrenzung nötig. Unerachtet seiner theologischen Herkunft und Profession geht es Schleiermacher nicht darum, an überholten, unzeitgemäß gewordenen Glaubensannahmen festzuhalten und aus der theologisch reklamierten Differenz von Glauben und Wissen erneut Kapital zu schlagen. Schleiermachers Rückgriff auf ein Absolutes geschieht vielmehr ausdrücklich im Interesse einer *Wissenstheorie* und nicht, jedenfalls nicht an erster Stelle, im Interesse einer *Glaubenslehre*, deren Inhalte dogmatisch festgesetzt worden sind. Nicht der *Glaube*, sondern das *Wissen* muß an ein absolutes Datum gebunden und von daher sich selber durchsichtig gemacht werden. Hier wird die Sache für Schleiermacher griffig und gleichzeitig äußerst schwierig, denn nun ist eine *doppelte* Bestimmung der Wissensgründe und in Verbindung damit eine Abgrenzung nach zwei Seiten hin nötig. Einerseits ist verlangt, ein absolutes Bewußtsein in den Wissenszusammenhang hineinzubilden und in ihm konkret wirksam werden zu lassen. Andererseits aber muß daran festgehalten werden, daß das Absolute nicht ins Wissen fällt und folglich auch nicht zum Gegenstand des Denkens gemacht werden kann.

Für Schleiermacher gilt so einerseits: „Der Charakter des Religiösen (scil. in der Neuzeit) ist die Ansicht, daß das Leben nicht möglich sei außer im Bewußtsein der beständigen Beziehung auf ein Höchstes. Indem nun beides verbunden wurde, entstand die Ansicht, *daß das Wissen auch nicht möglich sei ohne ein dem Menschen einwohnendes ursprüngliches Wissen um das Absolute und Höchste*." (Od 91; kursiv hervorgehoben von mir.) Was hier „ursprüngliches Wissen" heißt, muß genauer nachgefragt werden. Der wesentliche Punkt ist, daß dieses „ursprüngliche Wissen um das Absolute und Höchste" nicht dieselbe Form eines diskursiven Wissens annehmen kann, wie das „reale" Wissen um zu vergegenständlichende und begrifflich zu fassende Sachverhalte (das Wissen um „Welt") sie hat. Hier hatte die mystische Erfahrung als Prototyp religiösen Wissens einen Riegel vorgeschoben und menschliche Bescheidung verlangt. Gleichzeitig muß aber auch der metaphysischen Anmaßung entgegengetreten werden, als könne das ursprüngliche Wissen – gleich ob unabhängig vom realen Wissen oder in Verbindung mit ihm gedacht – im reinen Denken eine begriffliche Form der Darstellung finden.

In jeder Hinsicht ergibt sich somit eine doppelte Frontstellung. Nach der Seite des Glaubens hin muß Schleiermacher sich dagegen verwahren, Glauben und Wissen im Sinne einer schiedlich-friedlichen Bereichsaufteilung einfach nebeneinander stehen zu lassen, was letztlich darauf hinausläuft, zwei nicht kompatible Wissensformen und, dem entsprechend, eine doppelte Wahrheit zu behaupten. Auf der anderen Seite aber kann er auch nicht der idealistischen Ineinssetzung von absolutem und realem Wissen Recht geben und von der nahtlosen Überführbarkeit des einen ins andere ausgehen.

Mit dem Aufkommen des geschichtlichen Bewußtseins kommt noch eine weitere Schwierigkeit hinzu. Dem allgemeinen Bewußtsein seiner Zeit folgend, geht auch Schleiermacher davon aus, daß die konkreten Vermittlungsformen des Wissens geschichtlich sind und das heißt, historisch verortet und hermeneutisch-kritisch aufgearbeitet werden müssen. Hier muß genauer danach gefragt werden, ob und in welchem Sinne *die Zeit*, wenn schon nicht das Denken und seine Wahrheit, so doch die geforderte Verbindung und Durchdringung der unterschiedlichen Wissensebenen herzustellen vermag. Die Einführung des „Faktors Zeit" in den Wissensprozeß löst aber auch nicht eo ipso alle mit dem Wissen und seinem Wahrheitsanspruch verbundenen Probleme und kann Anlaß zu neuen Mißverständnissen geben.

2. Wandlungen im Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft

Für die Neuzeit ist kennzeichnend, daß die Wissenschaften als Folge ihrer experimentellen Praxis sich verselbständigen und die Philosophie neben der Einzelwissenschaft kein eigenes Wissensgebiet mehr hat. Sie wird nun zur „Wissenschaftswissenschaft" im Sinne einer Metatheorie, die nicht aus sich selber schöpft und durch sich selber auch kein Wissen generieren kann. Darin gleicht sie der formalen Logik und wird insofern selber zu einer Formalwissenschaft.

An diesem Punkt kann man Schleiermacher zufolge aber nicht stehenbleiben. Es muß ein weiterer Denkschritt folgen, soll das ganze Einheitsprojekt in seiner eingesehenen Zirkularität nicht kurzschlüssig werden. Die überlieferte Logik kann dafür nicht mehr das leitende Paradigma bieten. An die Stelle des herkömmlichen Schnittes zwischen Formalem und Inhaltlichem muß eine andere Verhältnisbestimmung treten und hinsichtlich ihrer Konsequenzen für das Formale wie für das Inhaltliche ausgearbeitet werden. An die Stelle eines mehr oder weniger äußerlichen Verhältnisses tritt nun die Einsicht in eine wesentliche Angewiesenheit von Form und Inhalt aufeinander. Kants Diktum bezüglich des Verhältnisses von Anschauung und Begriff kann hier weiterhelfen: Ohne Wissenschaft bliebe die Philosophie 'leer', und ohne Philosophie die Wissenschaft 'blind'.[7] Beider Bezug aufeinander kann also nicht bloß äußerlich gehandhabt werden, soll ein Wissensfortschritt möglich sein.

Mit bloßen Problemtiteln ist es an dieser Stelle aber nicht getan. Idealistisch ausgedrückt, wäre das erste Erfordernis, daß die Philosophie wissenschaftlich und die Wissenschaft philosophisch wird, und daß beide sich in Theorie und Praxis auch so verstehen. Hinsichtlich der Wissenschaft ginge die Aussage dahin, daß auch ihr eigener Wissenszusammenhang nur durch Philosophieren entsteht.

[7] Vgl. Kants Diktum: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." (Kr. d. r. V., A 51/B 75.)

In dieser Meinung weiß Schleiermacher sich mit den Idealisten einig: „Ohne philosophiert zu haben, bleibt jeder in seinem Gebiet nur ein Ansammler von Materialien." (Od 68 und ff.) Wo der systematische Zusammenhang nicht mehr aufs „Ganze" geht (im emphatischen Sinn des Worts), bleibt es bei aller internen Systematisierung der Wissensbestände bei einem bruchstückhaften Aggregat.

Schleiermacher setzt hier jedoch sogleich hinzu, daß die Differenz von Philosophie und Wissenschaft dadurch keineswegs aufgehoben ist und auch nicht einnivelliert werden darf. Die Vereinigung darf nicht so geschehen, daß der empirische Inhalt der philosophischen Form geopfert oder diese dem empirischen Inhalt anbequemt wird. Es geht Schleiermacher vielmehr um die „innere Gestaltung des einzelnen Gebietes" „von einem philosophischen Interesse aus" (Od 69). Ohne diese wirkliche Durchdringung bliebe das Philosophische hohl und das Empirische unerachtet seiner Systematisierung ein äußerlich Zusammengestücktes. Damit wird auch für die wissenschaftliche Arbeit ein genuin philosophischer Theoriebegriff verpflichtend gemacht und durch ein erkenntnistheoretisches Argument unterbaut. Theorie hat auch in ihrer empirisch-wissenschaftlichen Form nie nur eine äußere Quelle in der Erfahrung. Nicht einmal seinen eigenen Ursprung und Impuls könnte das theoretische Interesse aus dieser ableiten. Damit wandelt und kompliziert sich das Verhältnis von Theorie und Praxis, von Wissenschaft und Empirie. Pointiert gesagt: Die Rede von einem theoretischen und einem praktischen Interesse meint der Sache nach nicht dasselbe, auch wenn beides sich nicht ausschließen soll und vielmehr verbunden werden muß. Theorie leitet sich nicht aus Praxis ab, und die Praxis resultiert nicht aus einer Theorie.[8] Wenn es sich hierbei um zwei unabhängig voneinander entstehende Stämme handelt, kann weder der Empirismus noch der Pragmatismus ein hinreichendes erkenntnistheoretisches Modell liefern.

Wo eine Erfahrung ihre eigene Theorie mitzuliefern scheint, handelt es sich für Schleiermacher näher besehen um die Vorurteile von gestern. Vorurteile verbinden sich mit einer bereits verarbeiteten, dabei umgedeuteten und in ihrem Kern oft genug verdrängten Erfahrung.[9] Einem solchen blind zustande kommenden und etwas verdeckenden 'Wissen' ist nicht nur aus psychoanalytischen Gründen zu mißtrauen. Die Beziehung von Denken und Erfahrung muß enger,

---

[8] Vgl. dazu Josef König, Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung. Hrsg. von Friedrich Kümmel. Verlag Karl Alber Freiburg München 1994, 544 Seiten. Mit Vorbericht (S. 15-20) und Einleitung (S. 21-72) des Herausgebers.

[9] Die Phänomenologie hat mit einer solchen Doppelstöckigkeit der Erfahrung Ernst gemacht und einen methodischen Gewinn daraus gezogen, Vgl. Burkhard Liebsch, Geschichte im Zeichen des Abschieds. Wilhelm Fink Verlag 1996, S. 19 ff. über „Erfahrung und Erwartung in immanenter Zeit". Vgl. die Fußnote 12, S. 55.

aber auch offener sein. Philosophische Bestrebungen innerhalb der Wissenschaften müssen sich auf deren eigenstes Geschäft beziehen: auf die Wissensgenese selbst und eine darauf bezogene Aufklärung und Kritik. Die theoretische Aufgabe beschränkt sich dabei keineswegs auf eine vorgängige Hypothesenbildung und/oder nachträgliche formale Kritik. Hier bleiben die wesentlichen Fragen offen: Woher kommen die stichhaltigen Hypothesen, und was führt im realen Konnex zur Konsistenz eines Wissenszusammenhangs? usw.

Die gleiche Überlegung verändert aber auch das Verständnis der Philosophie. Schleiermacher geht davon aus, daß das Philosophieren und der praktische Wissenserwerb, historisch betrachtet, einen verschiedenen Ausgang genommen haben und im Stamm bzw. in der Wurzel getrennt sind. Die andere Feststellung ist ihm aber noch wichtiger: daß beides sich in der Neuzeit aufeinander zu bewegt und einer tieferen Verschränkung und gegenseitigen Durchdringung bedarf. Dabei bleiben die Ausgangspunkte durchaus verschieden. Das reale Wissen nimmt im praktischen Leben seinen Ausgang und hält sich im Rahmen von dessen Interessen. Demgegenüber bezeugt das Philosophieren ein „spekulatives Leben" (Od 71 f.) und ein nicht interessengebundenes Inter-esse: eine freie Gemeinschaftlichkeit, abgelöst von den praktischen Erfordernissen des tätigen Lebens und unabhängig vom jeweiligen Stand der wissenschaftlichen Forschung.[10]

Das erste Gebot der Zeit ist für Schleiermacher, die immer noch bestehende Kluft zwischen Spekulation und Empirie, zwischen Theorie und Praxis zu schließen, und dies nicht nur im Sinne einer vollständigeren Theorie, sondern auch und mehr noch im Interesse einer verbesserten Praxis. Humboldts Universitätsreform hat hier ein neues Maß gesetzt. Insbesondere die leitenden Tätigkeiten brauchen ein theoretisches Fundament und einen philosophisch gebildeten Kopf, denn „nur in dem Grade, als wir überall ein reges Bewußtsein von Wahrheit als Grund unserer Handlungsweise haben, können wir einen Zweig der menschlichen Tätigkeit leiten."(Od 71) Reklamiert und für die neue Universitätsidee verbindlich gemacht ist damit ein philosophisch-wissenschaftliches Bewußtsein, das sich einerseits positivieren muß, sich andererseits aber auch für das nicht positivierbare Ganze verantwortlich zeigt. Es bedarf einer Wissenschaft, die sich philosophisch durchdrungen hat, und einer Philosophie, die um ihre theoretische und praktische Verantwortung weiß und sich dem Dienst an der Wissenschaft als einem Dienst am Menschen widmet.

Was eine solche Konzeption für Schleiermacher unabweisbar macht, läßt sich nur vor dem einleitend gekennzeichneten skeptischen Hintergrund angemessen verstehen und würdigen. In einem skeptischen Sinne resignativ getönt, in einem

[10] Georg Misch hat in dieser Spur den Weg des Philosophierens geschichtlich nachgezeichnet; vgl. Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel (1926), 2., stark erweiterte Auflage Leo Lehnen Verlag München 1950.

neuzeitlichen Sinne aber zugleich hoffnungsvoll gewendet ist die Einsicht in die prinzipielle Nicht-Trennbarkeit der Wissensebenen und der mit ihnen verbundenen Erkenntnis- bzw. Wissensformen. Ein Getrennthalten wäre auch noch in dem Versuch enthalten, die eine Ebene auf die andere zu reduzieren, alles auf *einem* Nenner zu verrechnen und für die eine oder andere Sichtweise der Dinge Ausschließlichkeit zu beanspruchen (Spekulation versus Empirie et vice versa). Aber nichts läßt sich auf *einem* Nenner verrechnen, und nicht alle Nenner stehen für jedwede Form von Theorie und Praxis zur Disposition. Es gibt hinsichtlich der Bezugsrahmen und Methoden keine Beliebigkeit, so oder auch anders verfahren zu können.

Um den Gedanken wählbarer Alternativen abzuwehren, redet Schleiermacher von einem „*Mit*gesetztsein" (Od 101 u. ö.) der einen Wissensebene und Bewußtseinsform in der anderen. Damit ist die Möglichkeit der Trennung ausgeschlossen, aber auch einer bedenkenlosen Ineinssetzung gewehrt.[11] Hinsichtlich der geforderten und auch methodisch verpflichtend gemachten Zusammenschau bedeutet dieses „Mitgesetztsein", daß in Wirklichkeit eine implizite Durchdringung und gegenseitige Befruchtung der Ebenen immer schon statt hat – gleich ob man sich dies eingestehen will oder nicht – und folglich auch die Möglichkeit zur Verbindung jederzeit gegeben ist, wenn immer man an ihr interessiert ist.[12]

Dabei muß man allerdings sehen, daß das logische Problem der Trennungen und äußerlichen Verknüpfungen auch einen sozialgeschichtlichen Hintergrund hat und durch diesen gleichsam zementiert wird. Die soziale Welt folgt fast überall noch der begrenzenden Logik der Schnitte, der Einkreisungen und der Hinausverlagerung eines Nicht-Integrierbaren, mit allen Konsequenzen, die das hat. Für alles gibt es entweder eine Stelle im System, oder aber ein Tabu bzw. den Exit. Man kann dies als Ordnung verstehen, genauso gut aber auch den Zerfall jedweder gewachsenen Ordnung darin sehen.

Hier setzt für Schleiermacher die Frage nach einer anderen Logik des „Zusammenhaltens" ein. Die Welten der Spekulation und des praktischen Lebens,

---

[11] „Nicht Eins und nicht Zwei" ist der entsprechende, nach zwei Seiten hin logische Fehlleitungen abwehrende Ausdruck in Shankaras advaita-Lehre. Vgl. Das Kleinod der Unterscheidung (viveka-chudami). Scherz Verlag München 1981 und meinen Aufsatz über „Ich und Selbst in Shankaras advaita-Lehre", eingestellt in meine Homepage www.friedrich-kuemmel.de.

[12] Schleiermacher erweist sich an dieser Stelle als ein echter Herakliteer, wenn man die formale Analogie zwischen seinem Mitgegebensein und dem heraklitischen Hörenkönnen beachtet: „Sie verstehen es nicht, auch wenn sie es vernommen; so sind sie wie Taube. Das Sprichwort bezeugt's ihnen: >Anwesend sind sie abwesend<." (Fragment B 34) Und doch ist die Gemeinschaftlichkeit alles Seienden keineswegs dadurch aufgehoben, daß die Menschen sich taub gemacht haben und auch als Wachende wie im Schlaf wandeln (vgl. Fr. 16, 26).

des Glaubens und des Wissens werden nur dann nicht mehr auseinanderfallen, wenn die logisch vorgeschriebenen und sozial institutionalisierten „Schnitte" ihre Gültigkeit verlieren und das beide Seiten gleichermaßen belebende „Band" bestimmend wird. Mitgesetztsein, um Schleiermachers Ausdruck aufzunehmen, bedeutet Nicht-Alternativität und d. h. weder Egalisierung noch Trennung und Ausschluß. Mit der Zurückweisung vermeintlicher Alternativen ist die Rede von einem 'logischen Messer' trennscharfer Begriffe und Bereichsdefinitionen zwar nicht überhaupt obsolet geworden, aber doch an eine Stelle gerückt, an der die wirklichen Gemeinsamkeiten nicht mehr übergangen werden und die wirklichen Unterschiedenheiten nicht mehr in Frage gestellt sind.

Die Absage an eine Logik der Alternativen richtet sich gegen jedwedes dogmatische Denken, das solche Alternativen erzeugt und alles in sie hineinzwingt. Sie richtet sich bei Schleiermacher aber auch gegen eine aus dem Begriff heraus argumentierende Metaphysik, bezüglich deren er von einer Identität von Logik und Metaphysik *unter der Form der Logik* spricht (vgl. J 364 und Od 34 f.). Schließlich gilt sie der Behauptung bloßer Faktizität und blinder Empirie. Alle diese Spielarten des Denkens folgen einer Logik, die sich dem binären Mechanismus verschrieben hat und in der Konsequenz zu einem bewußtlos machendem Handeln zwingt. Nur der unfreiwillig geschehende Um- und Rückschlag wird hier noch zum entfernten Reflex einer verlorenen Einheit.

3. Der Begriff des Wissens

Wissen ist im herkömmlichen Verständnis die Übereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstand. Die philosophischen Lehrmeinungen unterscheiden sich dabei in bezug auf die Art und Weise, wie diese Übereinstimmung gedacht wird und zustande gebracht werden kann. Im Prinzip kann man dabei entweder an eine vorgegebene Entsprechung oder an einen Angleichungsvorgang nach der einen oder anderen Seite hin denken, und dementsprechend unterscheiden sich die rationalistischen und die empiristischen Standpunkte. Beider Grundannahmen bleiben in ihrer Alternative jedoch unbefriedigend und führen zu den verschiedensten Vermittlungsversuchen.

Die Frage, worin das Wissen besteht, wird von Schleiermacher mit drei untereinander zusammenhängenden Feststellungen beantwortet:
1. Wissen ist *nur im Denken*.
2. Wissen besteht im *gleichen Denken über denselben Gegenstand*.
3. Gleiches Denken setzt notwendig einen *Bezug auf Sein* voraus und verknüpft darin die intellektuelle Funktion mit einem organischen Prozeß.

Die drei definitorisch eingeführten, auf den ersten Blick formal erscheinenden Bestimmungen zeigen bei näherem Zusehen Implikationen, die nicht rein formaler Art sind.

3.1. Wissen ist nur im Denken

„Denken wir uns zwei Personen im Streit, so kann jeder sagen: ich weiß, daß dies so ist. Kommt aber ein dritter hinzu, so wird er sagen, daß jeder von ihnen nur insofern weiß, als er den andern zu seiner Vorstellung hinüberziehen kann. Jeder weiß nur vermittels des Prozesses des Denkens und in demselben. Und also bringt er den andern nur zu einer Vorstellung seines Wissens, indem er ihn nötigt, seinen Prozeß zu vollziehen. Kann er das nicht, so weiß er nicht, sondern hat nur zu wissen geglaubt." (Od 128) Diese Situationsanalyse zeigt, daß und inwiefern Wissen „nur eine gewisse Art und Weise des Denkens" (Od 117) ist und nicht mit dem Gegebensein von Tatsachen oder darauf bezogenen Informationen gleichgesetzt werden darf. Wissen ist überhaupt kein Gegebenes, sondern nur solches, indem es gedacht wird. Der Akzent liegt für Schleiermacher dabei auf dem *aktualen* Denkvollzug und nicht auf der ganz anders gelagerten Möglichkeit, ein Wissen wieder und wieder zu rekapitulieren, nachdem es schon einmal gedacht worden ist. Mit anderen Worten ist das Wissen ein solches *nur im Vollzug* und d. h. es ist auf seine immer neue Aktualisierung angewiesen. Auch die Repetition eines geläufigen Wissens produziert so gesehen ein neues Wissen und ist keineswegs nur die Wiederholung eines schon Besessenen.

Das Gegebensein eines erworbenen, reproduzierbaren Wissensbestandes ist damit nicht in Abrede gestellt. Doch muß gesehen werden, daß mit dem Hinweis auf die Reproduzierbarkeit des Wissens ein wesentlich komplexerer Sachverhalt vereinfacht dargestellt wird. Die Vereinfachung liegt darin, Wissen als einen fertigen Bestand zu denken. Wenn es in der Zeit aber nichts gibt, was ein für allemal festgestellt, festgeschrieben und unverändert bewahrt werden kann, muß auch die Frage nach dem Bestand bzw. der Kontinuität eines Wissens von der Seite seiner immer neu herzustellenden Aktualität her angegangen werden. Nichts, was war, hat allein dadurch schon seine Fortexistenz und Weitergeltung, daß es einmal gewesen ist. Die Bedingungen seiner Fortwirkung und weiteren Geltung müssen vielmehr ausdrücklich erfragt werden, wobei die Priorität bei der gegenwärtigen Stellungnahme dazu liegt.

Die schlichte Feststellung, daß das Wissen im Denken liegt und wesentlich Vollzugscharakter hat, weist zurück in eine zeit-ontologische Problematik, deren Klärung für eine Theorie des Wissens – und nicht nur für sie – von grundlegender Bedeutung ist. An dieser Stelle genügt es, den hier angesprochenen Sachverhalt zunächst einmal einfach zuzugestehen und das Augenmerk darauf zu richten, welche Folgerungen sich aus ihm ergeben. Nur auf eine Argumentationslinie sei eigens hingewiesen, um die Reichweite der Frage zu signalisieren.

Schleiermacher legt großen Nachdruck auf die Feststellung, daß Wissen nie als isoliertes Element, sondern immer nur im Zusammenhang gegeben ist. Es ist deutlich, daß dieser Wissenszusammenhang nicht vor Augen liegt, sondern im

Denken hergestellt werden muß. Eine Analogie dazu findet sich in Humes Kritik am Kausalbegriff: daß der Zusammenhang von Ursache und Wirkung ja nicht in die Sinne falle und, weil er eine selber herzustellende Verknüpfung darstellt, auch nicht objektiv verbürgt werden könne. In gleichem Sinne, aber mit anderer Stoßrichtung stellt Schleiermacher fest: „Ein Zusammenhang ist nie äußerlich nachzuweisen, er muß innerlich gefunden werden. Wäre der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung äußerlich durch sinnliche Gewißheit nachzuweisen, so könnte gar kein Streit entstehen. Es bleibt also nichts übrig, als daß der Zusammenhang uns nur durch die Gesprächsführung entsteht." (Od 60) Deutlich ist, daß Schleiermacher den von Hume festgestellten Sachverhalt zwar anerkennt, die von ihm gezogene skeptische Konsequenz aber nicht mitvollziehen möchte.

Was aber hat die Feststellung eines Kausalzusammenhangs mit der Gesprächsführung zu tun, in der er allererst „entstehen" soll? Leicht nachvollziehbar ist die negative Seite des Hume'schen Arguments und seine skeptische Konsequenz, schwer jedoch die von Schleiermacher gezogene Folgerung, „daß der [scil. kausale] Zusammenhang uns nur durch die Gesprächsführung entsteht"(a. a. O.). Eine solche Aussage klingt befremdend. Was die Feststellung eines Kausalzusammenhangs betrifft, kann der Hinweis auf die Gesprächsführung ja nicht meinen, daß es eine Sache der bloßen Übereinkunft ist, einen solchen anzunehmen oder nicht. Wie aber soll die *Sachhaltigkeit* eines *objektiven* Zusammenhangs durch Gesprächsführung „*entstehen*" können, und dies ganz unabhängig davon, ob man sich dabei über den fraglichen Sachverhalt einigen kann oder nicht? Und in welchem Sinne kann es überhaupt Sache eines Gesprächs sein, über bestehende Kausalbeziehungen und andere objektive Wissenszusammenhänge zu befinden? Eine Zuspitzung des Problems ergibt sich noch dadurch, daß im Gespräch *individuelles* Denken zum Wort kommen will und ein Wissen hier nicht einfach vorgeführt, sondern nur durch Anregung eines entsprechenden Denkens im Anderen vermittelt werden kann. Wenn aber ein jeder nur das weiß, was er selber denken kann und denken will – wie kann dann durch die Gesprächsführung überhaupt ein *Objektives* in das je eigene Denken hereinkommen?

Wie das Beispiel zeigt, wirft Schleiermachers Ausgangspunkt, daß Wissen „nur eine gewisse Art und Weise des Denkens" (Od 117) sei, ein neues Licht auf die alten, mit tausend Aporien belasteten erkenntnistheoretischen Fragen. Man tut deshalb gut daran, sich der von ihm vorgeschlagenen Lösung behutsam zu nähern und zunächst einmal auf das abzuheben, was man in der von ihm anvisierten Hinsicht noch nicht weiß bzw. noch nicht denken kann. Es ist verhältnismäßig leicht, mittels der rationalistischen These „Wissen liegt im Denken" ein empiristisches Vorurteil zu entkräften, doch ist es damit nicht getan. Mehr noch gilt es, die sich hier nahelegende idealistische Annahme zu entkräften, als sei das Denken auch im Wissen immer nur bei sich selbst und in dem Sinne

Herr der Wirklichkeit, daß alles sich seinem Begriff fügen muß – so daß selbst der harte Widerspruch durch den Akt, der ihn setzt, auch schon wieder aufgehoben sein soll. Nicht in diesem setzend-aufhebenden Sinne fällt für Schleiermacher das Wissen ins Denken.

3.2. Wissen besteht im gleichen Denken über denselben Gegenstand

Die zweite Feststellung geht dahin, daß man von einem Wissen nur reden kann, wenn alle über denselben Gegenstand gleich denken. „Die Identität des Prozesses [scil. bei allen] und die Unveränderlichkeit des Verhältnisses der Vorstellungen zum Gegenstand sind also die beiden wesentlichen Merkmale des Wissens." (Od 130) Auf den ersten Blick scheint auch dies eine rein definitorische Feststellung zu sein, nach deren fundamentum in re allererst gefragt werden muß. Näher betrachtet, stellen sich aber auch hier die allergrößten Schwierigkeiten ein, und wieder kommt es auf die Akzentuierung an, die Schleiermacher dieser Wissensdefinition gibt. Das gleiche Denken über denselben Gegenstand wird von ihm mit zwei Faktoren in Verbindung gebracht: mit der „Identität des Prozesses" und der „Unveränderlichkeit des Verhältnisses der Vorstellungen zum Gegenstand"(a. a. O.). Was aber ist damit ausgesagt? Solange man den Sachverhalt lediglich psychologisch betrachtet, ist an der getroffenen Feststellung nichts auszusetzen, denn im Gefühl zu wissen gehe ich in der Tat davon aus, daß sich meine Vorstellungen zu der fraglichen Sache nicht mehr ändern lassen, gleich was sich sonst noch tut. Auch gehe ich implizit davon aus, daß der Andere ebenso denkt wie ich. So lange handelt es sich genauer besehen jedoch um Glaubensannahmen, die sich als irrig erweisen können. Von daher erscheint die psychologisch stichhaltige Definition, was das Wissen bzw. die Erkenntnis betrifft, rein postulatorisch. Wie aber wäre das zirkelhafte Verhältnis von „gleichem Denken" und „demselben Gegenstand" näher zu bestimmen, wenn es nicht im Sinne einer Glaubensannahme tautologisch verstanden werden darf und sich auch nicht auf ein logisch postuliertes „Identisches" zurückführen läßt. Was also geht bei Schleiermacher über den psychologischen Kurzschluß mit sich selber und eine rein formale Verhältnisbestimmung hinaus, die nur einem gedankenlosen Denken ohne weiteres als selbstverständlich erscheinen können?

In der Tat *definiert* das „gleiche" Denken „denselben" Gegenstand eben dadurch, daß „alle gleich über ihn denken". Was diese Aussage sachhaltig macht ist aber weder ein Psychologisches noch ein Logisches und auch nicht Sache des gemeinen Menschenverstandes, der sich mit einer so plausibel klingenden Annahme zufriedengibt. Sobald man hier näher nachfragt, löst die vermeintliche Gleichung sich in zwei Teilaussagen auf, bei denen man von der einen nicht mehr auf die andere schließen kann. Aus dem „gleichen Denken" folgt nicht eo ipso „derselben Gegenstand", und aus „demselben Gegenstand" auch nicht ohne

weiteres ein „gleiches Denken aller über ihn". Schleiermachers Argumentation ex negativo ist hier vorsichtiger. Er geht davon aus, daß *ohne* einen – wie immer gearteten – Gegenstandsbezug ein gleiches Denken unerreichbar wäre und dieses sich auch nicht in sich selber stabilisieren könnte. So formuliert, schließt das Wissen konstituierende Verhältnis von „gleichem Denken" und „demselben Gegenstand" die Möglichkeit einer bloß psychologischen und/oder lediglich definitorischen Gleichsetzung aus, und ebenso, was auf dasselbe hinausliefe, eine normierende Regelung dieser Beziehung. Bei einer lediglich definitorischen Vorgabe könnte man ja versuchen, die Sache so zu inszenieren, daß das Denken durch seine äußere Organisation so genau wie möglich geregelt wird, so daß man gar kein Objektives mehr bräuchte, um an ihm die Übereinstimmung festzumachen.

Die äußere Organisation des Denkens und Wissens hat in der Tat eine solche Regelungsmacht und lebt geradezu von einer solchen. Mit einem in geregeltem Verfahren gewonnenen und zur Norm erhobenen Wissen kann man Herrschaft ausüben. Die Herrschaft weiß was Sache ist und übt die Jurisdiktion aus. Abgesehen von der damit eröffneten negativen Utopie ist für Schleiermacher ein solches Unterfangen letztlich aber doch zum Scheitern verurteilt. Dies würde sich alsbald zeigen, wenn es konsequent zu Ende geführt wird und das Paradox der Regelung zum Bewußtsein kommt: Wo alles geregelt wird, geht bald gar nichts mehr! Jede Regel treibt auch die Ausnahme aus sich heraus und lebt, genauer besehen, geradezu von ihr.

Einen Hinweis darauf geben für Schleiermacher die Versuche, mittels der Logik und einer grammatica universalis zu einer einheitlichen Begriffsbildung zu kommen und diese allgemein verbindlich zu machen. Sie haben sich samt und sonders als Fehlgriffe erwiesen und führen jedenfalls in keiner Weise aus dem anhaltenden Streit heraus.[13] Keine noch so exakte Normierung des Begriffs- und Sprachgebrauchs reicht hin, um den Denkprozeß in allen Beteiligten gleichzuschalten. Man kann so allenfalls den Bekenner erzeugen, der sein eigenes Denken abgeschafft hat. Dem durch Normierung gleichgeschalteten Denken stehen die unvordenklichen, individuell verschieden erlebten und durch Traumatisierung oft zu Sprengsätzen gemachten Ereignisse entgegen, die sich nicht verhindern lassen und auch nie von allen in gleicher Weise verarbeitet werden. Von diesem Kontingenz erzeugenden Faktor wird zwangsläufig auch das Denken beeinflußt, das auf einem so zerklüfteten Untergrund gar nicht geradlinig und konsequent sein kann. Gleiches gilt für die Situation des Streits, von der Schleiermacher ausgeht. Auch wenn es gleichgerichtete gesellschaftliche Tendenzen

[13] Vgl. oben S. 75 f. und Schleiermachers Abhandlung „Über Leibniz unausgeführt gebliebenen Gedanken einer allgemeinen philosophischen Sprache". Akademierede vom 7. 7. 1831, in der kritischen Werkausgabe Bd. III, 3, S. 138-149.

gibt und eine soziale Normierung und Kontrolle vorgenommen wird, hat kein Machthaber den wirklich einigenden, konfliktlösenden Faktor in der Hand, im Gegenteil. Er muß das Bewußtsein spalten, um das Denken auf seine Weise gleichschalten zu können. Ein wirklicher Einigungsgrund kann grundsätzlich nicht in einer Regelung liegen und muß vielmehr tief im Verborgenen gesucht werden. Mit der Aussage: „Wissen besteht im *gleichen Denken* über *denselben Gegenstand*" sind somit zwei nicht kurzzuschließende Forderungen miteinander verbunden, die in der Tat nur dadurch einlösbar sind, daß sie in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Doch wie muß dieses Verhältnis beschaffen sein, wenn dabei auf Erkenntnis abgehoben wird und psychologische, logische und soziale Normierungen ausgeschlossen werden? Einerseits gilt: Das Kriterium muß *im Denkenden selbst* liegen, wenn eine Einigung möglich sein soll. Andererseits aber muß das Denken *aus sich heraustreten* und sich mit Realitätsgehalt erfüllen, um zu einem wahrhaft allgemeinen und gleichen Denken zu werden. In diesem einerseits selber zu leistenden, andererseits aber von anderswo her vorzugebenden Sinne redet Schleiermacher von einem Seinsbezug des Denkens, vermöge dessen ein solches zum wirklichen Wissen werden kann.

3.3. Gleiches Denken setzt notwendig einen Bezug auf Sein voraus und verknüpft darin die intellektuelle Funktion mit einem organischen Prozeß

Zwei definitorische Festlegungen sind getroffen worden, um eine nicht mehr zu definierende dritte Bezugsgröße an sie anschließen zu können: (1) „Wissen" ist für Schleiermacher *gleiches Denken* und insofern nur *im* Denken und *als* Denken gegeben. (2) Wissen besteht im gleichen Denken *über denselben Gegenstand*. Beides ist als miteinander verbunden zu betrachten, ohne daß eins aus dem anderen hervorgeht. Der Bezug auf „denselben Gegenstand" ist auch bei „gleichem Denken" nicht selbstverständlich und muß noch genauer begründet werden. Ein solches Zusammenstimmen kann nicht rein definitorisch eingeführt werden und auch nicht am einzelnen Denken und seinem Gegenstand als solchem liegen. Dem will die Erweiterung des Denk-Bezuges auf „Sein" Rechnung tragen. Aber kommt man mit einem an sich unbestimmt bleibenden Seinsbezug nicht noch mehr in Schwierigkeiten, weil nun auch die aufweisbare Bestimmtheit des Gegenstandes nicht mehr der Grund der möglichen Einigung sein kann?

So weit waren wir gekommen: Wenn ein Denken, das Wissen zu sein beansprucht, sich zur Herstellung seiner „Gleichheit" nicht auf eine konventionelle Regelung berufen kann, ist ein von jeglicher Normierung unabhängiges Kriterium *außerhalb* des Denkens verlangt. Absprachen und konventionelle Festlegungen wären für sich allein auch außerstande, ein gleiches Denken aller hervorzubringen und auf Dauer zu stellen. Um Wissen zu sein, bedarf es eines wie immer gearteten Bezugs nach Außen, dem auch das Denken unterliegt und in dem al-

lein ihm Erkenntnis zuwachsen kann. Doch was besagt das, wenn dieses 'Außen' nicht mehr nur der in seinen Bestimmungen aufweisbare Gegenstand sein kann?

Wie bei jeder Verhältnisbestimmung, muß auch hier zunächst auf das Formale abgehoben werden. Die herkömmlichen Weisen, die Übereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstand zu postulieren, sei es im Sinne einer *logischen Identität*, einer gleichen *Vernunftorganisation*, im *Selbstbewußtsein* oder in der *Erfahrung*, sind damit nicht in Abrede gestellt; man kann nur nicht ohne weiteres von ihnen ausgehen. Zudem ist mit jedem der genannten Ansätze eine einseitige Zentrierung und Gewichtung verbunden, die, ebenso einseitig weiterverfolgt, in Schieflagen führt und komplementäre Ausgleichsbewegungen auf den Plan ruft.

Als Beispiel kann hier die Lehre von den eingeborenen Begriffen dienen, die Schleiermachers Meinung nach weder „angeboren" sein können noch „Begriffe" im eigentlichen Sinn des Wortes sind. Er nimmt dazu wie folgt Stellung: „Über den Ausdruck angeborne Begriffe als streng genommen doppelt falsch. Denn dem, was gemeint ist, dem innern Typus der Vernunft geschieht gar nichts durch die Geburt, weil er gar nicht etwas in dem einzelnen als solchen ist. Dann aber ist auch gar nicht eigentlich von Begriffen, wie sie im wirklichen Denken vorkommen, die Rede, sondern nur von den Grundverhältnissen derselben." (J 468 f.) Schleiermacher äußert an der zitierten Stelle eine Kritik an Platons Ideenlehre in ihrer ersten Gestalt und gibt zugleich ein Hinweis auf dessen späte Prinzipienlehre. Doch soll dieser historische Zusammenhang uns hier nicht interessieren und vielmehr das grundsätzliche Problem, das sich für Schleiermacher damit auftut.

Wo auf „Grundverhältnisse" und einen überpersönlichen „Typus der Vernunft" abgehoben wird, wird das zeitlose Moment in den Vordergrund gerückt („dem innern Typus der Vernunft geschieht gar nichts durch die Geburt ..."; a. a. O.). Auch wenn daran im Prinzip nichts falsch ist, wird es dem ganzen Menschen nicht gerecht, dessen Begriffsbildung sich in einem zeitlichen Rahmen abspielt und insofern auch nicht mehr in allen Denk- und Gesprächskreisen als dieselbe angesprochen werden kann. Um der Sache gerecht zu werden, ist man also auch hier genötigt, höchst unterschiedliche Seiten zusammenzudenken. Das kann nicht in abstracto geschehen, weil ein dimensional Geschiedenes (rein – verkörpert; zeitlos – zeitlich etc.) im Denken gar nicht zusammengebracht werden könnte, es sei denn es wäre selber schon auf irgendeine Weise vorgängig vereinigt. Darüber hinaus gilt es, nicht nur im allgemeinen, sondern auch in jedem einzelnen Fall höchst unterschiedliche Seiten zu berücksichtigen, die sich nach Form und Inhalt oft genug ausschließen und doch als zusammengehörig betrachtet werden müssen. Für die damit verbundenen Schwierigkeiten gibt die Lehre von den eingeborenen Begriffen eine eindrückliche Illustration. Was hier vor allem fehlt ist ein hinreichender Begriff der Zeit, in dem ein Zeitloses mit einem Zeitlichen so zusammengeht, daß beides sich nicht negiert, aber auch nicht

lediglich rückspiegelt und in falscher Weise bestätigt. Trennt oder analogisiert man hier, so kommt man aus den Antithesen oder aus den einen falschen Schein erzeugenden Überblendungen und Amalgamierungen nicht heraus.

Auch Schleiermacher hebt im Sinne einer notwendigen Voraussetzung auf ein zeitloses Moment ab, wenn er feststellt: „Sehen wir von der Zeitlichkeit der Begriffsproduktion ab – das müssen wir, weil wir das suchen, was allem wirklichen und zeitlichen Denken vorausgeht –, so werden wir sagen müssen: *Die Begriffsproduktion im wirklichen Denken, inwiefern sie ein Wissen ist, ist gegründet in der Einerleiheit der Vernunft in allen, d. h. ist zeitlos in ihr gesetzt*. Es gibt ein Wissen unter der Form des Begriffs nur, insofern das ganze System aller Begriffe in der allen Denkenden identischen Vernunft zeitlos gegeben ist." (Od 231; das kursiv Hervorgehobene ist gesperrt gedruckt.) Gleichzeitig aber macht er geltend: „*Im wirklichen Denken kann nichts Zeitloses vorkommen*, denn wir können einen Gedanken nur in seiner Relation zum zeitlichen Denken, nicht an sich, in uns haben." (Od 231 f.; kursiv hervorgehoben von mir.) Hinzu kommt als unterstützendes Argument, daß das in der Zeit verlaufende Denken in eine sinnliche Organisation eingebettet ist, die anstelle der eingeborenen Begriffe zum konkreten („gewachsenen") Prototyp und Leitfaden wird.

Das Problem liegt also darin, wie das unter den beiden Titeln „zeitlos" und „zeitlich" Geschiedene zusammengebracht werden kann auf eine Weise, die das, was dimensional geschieden ist, weder unterschiedslos gleichgesetzt noch bezugslos auseinanderhält. Hierfür bietet sich zunächst die Metaphorik und mit ihr verbunden die Bildung von Analogien an. Um jenseits der Alternativen einen Zusammenhang zu stiften, legt sich die Metaphorik des *Schlafens und Aufwachens* nahe (vgl. Od 232). Eine weitere Analogisierung betrifft das Verhältnis von *Zeit und Raum*, wobei die Raumvorstellung auch der Zeit einen quasi-überzeitlichen Charakter gibt. „Gehen wir von der Zeit zum Raum über, so können wir sagen: die identische Vernunft ist der *Ort* aller wahren Begriffe, der τόπος εἰδῶν nach Platon, der es von Gott sagt, den er aber als absolute Vernunft nimmt. Aber *Begriffe* werden sie erst in der *zeitlichen Entwicklung*." (Od 232; kursiv hervorgehoben von mir.) Der Zwiespalt möglicher Verortung ist damit nicht ausgeräumt, denn zeitlich zu entwickelnde Begriffe lassen sich nicht wie Vernunftideen behandeln, und umgekehrt. Mit noch mehr Mißverständnissen verbunden ist schließlich die *physische Analogie,* wie sie in die Lehre von den angeborenen Begriffen eingegangen ist: „Geht man noch weiter im sinnlichen Ausdruck und sagt: die Begriffe sind angeboren, so ist das Wahre daran das, was wir gesagt haben. Nun ist der Ausdruck zu weit von der transzendentalen Reinheit entfernt und führt leicht zu Mißverständnissen. Es liegt in der Anlage dieser Formel, daß die Begriffsproduktion getrennt sein kann von der organischen Funktion, denn das Angeborene geht auf einen Zustand zurück, wo die organische Funktion noch nicht tätig war. *Dadurch zerstören wir das, worauf unser Satz*

selbst beruht, daß zu jedem wirklichen Denken beide Seiten gehören. In diesen Ausdruck hat man noch mehr Verwirrung gebracht dadurch, daß man gesagt hat, einige Begriffe seien angeboren, andere erworben." (Od 232; kursiv hervorgehoben von mir.)

Man sieht: Aus der Einseitigkeit von Ansätzen ergeben sich zwangsläufig Ungereimtheiten und Mißverständnisse, die in dem jeweils abgesteckten Rahmen nicht mehr berichtigt werden können. Mißlich ist zudem, daß man das metaphorisch bzw. analogisierend Angesprochene denken will und dabei die Erfahrung macht, daß es sich doch nicht denken läßt. Was die Metapher bzw. das Bild vorgibt, läßt sich nicht auf den Begriff bringen, so daß die genannten Analogien nicht denkend einlösbar sind. Das liegt an der Struktur unseres Denkens, die im Transzendenten bzw. Transzendentalen selbst so gar nicht gegeben ist: „Der Grund des Mißlingens unserer Unternehmung liegt also darin, daß wir uns das Transzendente *denken* wollen. *So kommen wir aus dem Gegensatz nicht heraus* und gelangen zu einer Vielheit statt zur Einheit. Wir müssen also von der Identität des Seins und Denkens *in uns* ausgehen, um zu jenem transzendenten Grunde alles Seins aufzusteigen." (Od 270; kursiv hervorgehoben von mir.) Die Schranke des Denkens liegt darin, daß das Transzendente bzw. Transzendentale nicht als im Gegensatz stehend gedacht werden kann und folglich auch nicht in Alternativen zerlegbar ist. Aber auch seine Einheit kann nicht Einheit in dem Sinne sein, wie wir uns die logische Identität bzw. Gleichheit denken. Gleiches gilt für alle anderen erkenntnisleitenden Grundbegriffe, die samt und sonders der Sache wie der logischen Struktur nach eine andere Behandlung erfordern.

Wenn Schleiermacher Wissen nun so definiert, daß er die beiden Bestimmungen eines „gleichen" und „seinshaltigen" Denkens miteinander verbindet, hat er damit implizit auch schon eine Aussage über die Art dieser Verbindung gemacht. Wichtig ist dabei, daß die Erkenntnis konstituierenden Faktoren nicht *begrifflich* zusammengebracht werden können, denn in einem solchen Versuch läge für ihn das größte Mißverständnis. Schleiermacher insistiert lediglich auf der Einhaltung eines bestimmten Verfahrens, dessen Prinzip lautet: *Alle Unterscheidungen müssen so getroffen werden, daß sie nicht zu Trennungen führen*. An dieser grundsätzlichen *Wahrung der Bezugswirklichkeit* wird deutlich, daß Form und Inhalt des Denkens bzw. Wissens, sein zeitlicher und sein überzeitlicher Aspekt etc. zwar unterschieden werden müssen, aber nicht voneinander getrennt werden können. Bezüglich des Erkenntnisproblems werden damit von vornherein die in Alternativen befangenen, einseitigen Positionen zurückgewiesen, gleich ob sie einer idealistischen, einer realistischen oder einer konventionalistischen Lösung das Wort reden. Weil die so festgeschriebenen Alternativen in Wirklichkeit gar nicht entscheidbar sind, müssen sie sich ohne Ende immer von neuem herausfordern, und keine Seite kann je gewinnen. Schleiermacher geht von der Nichtentscheidbarkeit der Alternativen aus. Sie klären etwas, aber immer nur die Hälfte. Alter-

nativen zu bilden stellt den Versuch dar, ein Problem auf *einer* Ebene zu lokalisieren und in einer Weise zu lösen, mittels der es nicht gelöst werden kann und durch seine Perpetuierung eher noch verschlimmert wird.[14] Dieser Fehler im reduktionistischen Denkansatz muß korrigiert werden.

Gegenüber allen Versuchen, die Mehrseitigkeit des Seienden und die Mehrperspektivität des Wissens auf einfache Alternativen zu reduzieren, führt Schleiermacher aber nicht nur deren Sowohl-als-auch ins Feld, sondern auch ihr Weder-noch. Er treibt mit dieser Negation *beider* Seiten eine Verlegenheit heraus, die sich bis zum Skandalon steigern kann. Viel ist damit zunächst aber nicht gewonnen, denn auch wenn man sagen kann, daß der von ihm anvisierte Erkenntnistyp *weder* idealistisch *noch* realistisch *noch* konventionalistisch ist und derartige Alternativen von vornherein gar nicht zuläßt, ist man damit noch nicht viel weiter gekommen; die theoretische Lage ist eher noch problematischer geworden. Man müßte also doch noch einmal über den guten Sinn der Alternativenbildung nachdenken, bevor man diese für kurzschlüssig erklärt oder in doppelter Negation gänzlich verwirft. Zumindest im Bereich relativer Gegensätze kann es durchaus sinnvoll sein, Alternativen zu bilden und begrifflich zu fixieren, um sie dann vor dem Hintergrund ihrer Nichtgeltung auch wieder in Frage stellen zu können. Im Bereich des relativ Entgegengesetzten wäre damit über ein mögliches Mehr und Weniger an Sachhaltigkeit und/oder Formbestimmtheit noch nichts vorentschieden.

Warum aber erweist es sich angesichts dieser Schwierigkeiten als sinnvoll, hinsichtlich des Erkenntnisbezugs von der ontologisch neutralen Kategorie des „Seins" auszugehen und ihre Unbestimmtheit ausdrücklich zu begrüßen? Ihr Vorzug ist zunächst ein negativer: daß mit ihr noch keinerlei Vorentscheidungen getroffen sind. Was 'der Fall ist' und was 'es gibt', kann alles und jedes meinen und ist auch bezüglich der verschiedenen Bereiche und Weisen des Seienden noch indifferent. Es ist damit noch nichts vorentschieden über 'Innen' und 'Außen', über 'Subjekt' und 'Objekt', über 'Ding' oder 'Tätigkeit' usf. Auch ist mit der Rede vom „Sein" noch nichts über seinen 'Ort' gesagt und nichts über das 'Verhältnis von Einheit und Vielheit', über 'dimensionale Unterschiede' und 'strukturelle Eigentümlichkeiten' vorentschieden. Mittels der Kategorie des „Seins" läßt sich, ebenso wie mit der Rede von „Dingen", über 'dieses und jenes', über 'Gott und die Welt' und auch noch über 'alles mögliche' reden. Die neutrale Indifferenz der Rede vom „Sein" ist von Schleiermacher mit Bedacht gewählt, denn kein bestimmter Typus von Denken bzw. Wissen, kein bestimmter Bereich und keine Modalität des Seienden darf aus dem Umkreis möglichen Wissens von

[14] Vgl. dazu Paul Watzlawick, John H. Weakland, Richard Fisch, Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels. Verlag Hans Huber Bern Stuttgart Wien 1974, [2]1979.

vornherein ausgeschlossen werden. Nur so ist gewährleistet, daß die in der Folge zu treffenden Einteilungen erschöpfend sind und alle einschlägigen Erkenntnisfaktoren an gegebener Stelle berücksichtigt werden können.

Über den formalen Gesichtspunkt hinaus gibt es für Schleiermacher aber auch ein anthropologisches Argument. Die Forderung der *Seinshaltigkeit des Denkens* wird konkret einlösbar in der *Einheit des Menschen* als einem „denkenden Sein und seienden Denken" (Od 270). Gerade weil sich im Menschen die Grenzen eigentümlich verwischen und tendenziell aufheben, kann man davon ausgehen, daß die sonst unüberbrückbar werdende Subjekt-Objekt-Differenz von ihm bereits umgriffen ist und auch fernerhin überbrückt werden kann. Der Mensch als solcher ist der Ort der Überschneidung und Koinzidenz von Denken und Sein und damit auch der Ort aller nicht-alternativen Sachverhalte.

Nun darf man aber auch mit dem uomo universale nicht voreilig sein, denn es stellt sich alsbald die Frage, ob der zunächst als ein Faktum hingestellte „Einheitspunkt Mensch" auch de facto eine Einheitsperspektive hergibt und den behaupteten Universalismus rechtfertigt? Die kühne, aber auch unbestimmt bleibende Rede vom Menschen als „denkendem Sein und seiendem Denken" kann ja die in der Einseitigkeit der genannten Stellungnahmen zutage tretenden Differenzen im Ansatz nicht in Abrede stellen, und sie verspricht auch nicht ohne weiteres eine Versöhnung, weil und solange auf demselben menschlichen Schauplatz der unlösbar scheinende Streit tobt. Auch kann es Schleiermacher nicht darum gehen, einem kategorial unscharf belassenen Denken das Wort zu reden, wie es in anthropologischen Erörterungen oft genug gang und gäbe ist. Schließlich ist „der Mensch" keine Allerweltsformel, und wenn er schon die Lösung aller Welträtsel verspricht, tut er das doch nicht ohne weiteres.

Und doch ist mit der anthropologischen Fundierung ein entscheidender Fortschritt verbunden. Die „Einheit von Denken und Sein" im Menschen kann ja nicht abstrakt ausgesagt werden und muß vielmehr den konkreten, leibhaft und geschichtlich gegebenen Bezügen Rechnung tragen. Was die Menschheit im ganzen betrifft, redet Schleiermacher von einer gemeinsamen Evolution der Sinne und des Denkens, in seinen eigenen Worten von derselben Organisation in derselben Welt: „... in allen Menschen ist dieselbe Organisation und alle sind in dieselbe Welt gestellt" (Od 151). In analoger Weise muß man dann auch von den engeren geschichtlich-gesellschaftlichen Bezugsrahmen reden, von Sprachkreisen und Traditionen und schließlich von Gesprächskreisen, in die die einzelnen Individuen eingebettet sind. Hier sind es aber auch die Brüche und nicht nur die Kontinuitäten, denen Schleiermacher seine Aufmerksamkeit zuwendet und die hinsichtlich der entscheidenden Frage: Konvergenz oder Divergenz? für ihn von größter Bedeutung sind.

Für den Ansatzpunkt seines Denkens ist es aufschlußreich, daß Schleiermacher als erklärter Platonschüler an dieser Stelle nicht mehr auf angeborene Be-

griffe rekurriert und nicht mehr nur eine zeitlose Vernunftorganisation zugrundelegt. Dies würde seiner Meinung nach den Platonismus rationalistisch bzw. idealistisch verkürzen und seiner tatsächlichen geschichtlichen Wirkung nicht gerecht werden. An die Stelle eines Angeborenen tritt bei ihm vielmehr das geschichtlich Gewordene. Hier muß man auf die wirklichen Einigungsfaktoren achten. Auch innerhalb einer durch die Lehre unterstützten Denktradition ergibt sich gleiches Denken nicht einfach vermöge einer gleichen Vernunftorganisation, sondern über lange Reihen ähnlicher Überlegungen und gleichsinniger Bestrebungen am je geschichtlichen Ort. Vollbestimmte Begriffe sind dabei nirgendwo hinterlegt und dem Verständnis auch nicht als ideale Prototypen vorgegeben. Sie können immer erst Resultat einer geschichtlichen Entwicklung sein. Zur gleichen Denk- und Begriffsentwicklung gehört dann aber auch dieselbe organische Affektion und ein kommunikativer Austausch in einer gemeinsamen Lebenswelt. Daß einem gleichsinnigen Denken vorgebahnt wurde, ist ähnlichen Entwicklungen in vergleichbaren Umgebungen über längere Zeiträume hinweg zu verdanken. Auch das am weitestgehenden formalisierte und systematisierte Denken kann sich von dieser Bedingung nicht freimachen und findet seine hermeneutische Grundlage im geschichtlichen Ort und Zusammenhang. In diesem Sinne ist auch die Logik selbst noch geschichtlich zu betrachten und d. h. sie muß jeweils dem Zweck dienen, dessenthalben sie so oder anders eingerichtet worden ist. Daß in alledem nicht überhaupt Kontinuität gegeben ist und allerorten Sprünge und Verwerfungen zu verzeichnen sind, unterstützt noch das von Schleiermacher gegebene Argument.

Die dritte Bestimmung, daß „gleiches Denken" notwendig einen Bezug auf „Sein" hat, hat mit diesen Erörterungen ein Kleid bekommen, in dem sie sich sehen lassen kann. Wofür „Sein" hier steht, darf nicht mehr auf rein kategoriale Konnotationen beschränkt werden, wenngleich der Terminus „Sein" auf solche nicht verzichten kann. Die Normierung des Denkens und seines Seinsbezugs durch ein metaphysisch, logisch und/oder gesellschaftlich bestimmend gewordenes Denken ist unter der Voraussetzung der Geschichtlichkeit weder möglich noch erstrebenswert. Solange die im Seinsbezug gegründete Gemeinsamkeit unter vordefinierten logischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen reglementiert wird, kann sie keinen Bestand haben und keine Tiefe gewinnen. Tiefe verbürgt nur, was in irgendeiner Weise durch „Sein" getragen ist.

Und doch will Schleiermacher sich nicht auf ein historisierendes und im schlechten Sinne relativierendes Denken festlegen lassen und greift unbefangen auf die alten definierenden Merkmale von „Sein" zurück. Dazu gehört „die *Beharrlichkeit* des Gegenstandes für das Denken oder seine *Wiederholbarkeit* im Denken" (Od 137 Anm.; kursiv hervorgehoben von mir). Gleichwohl wird diese Beständigkeit bzw. Dauer bei ihm nun nicht mehr als selbsttragend empfunden und schon gar nicht im Gegenzug zur Betonung der Vergänglichkeit gedacht.

Auch bei der Beständigkeit geht es um eine zeitliche Verfassung, wie sie der Gegenstand des Denkens für uns hat und vermöge deren er auf lange Sicht Objektivität für sich beanspruchen kann. Ein bloß Jeweiliges kann das Gedachte nicht sein. Dazu ein den Kontrast hervorhebendes Beispiel. Für die erlebte Empfindung gilt, daß ihr Inhalt jeweilig ist und ihr Gleiten sich nicht auf Dauer stellen läßt. Dem entspricht Platons Rekonstruktion des Homo-mensura-Satzes im „Theaitetos", wo anhand der These: Erkenntnis sei Wahrnehmung, ausschließlich auf die Jeweiligkeit des in ihr Gegebenen abgehoben wird. Das Maß des Wissens hingegen wird von Platon an das „Gründe geben können" (λόγον διδόναι) gebunden. Aber auch wenn die Empfindung flüchtig ist und immer nur *meine* Empfindung *jetzt* sein kann, muß man sich die Frage stellen: „Wie kommen wir dazu, das Denken von der Empfindung so zu unterscheiden, daß wir das Gedachte außer uns setzen, das Empfundene aber nicht?" (Od 135) Die von Schleiermacher hierauf im Sinne der Voraussetzungsmethode gegebene Antwort geht dahin, daß wir im denkenden Gegenstandsbezug ein Denkunabhängiges „außer uns setzen" *müssen*, soll das Denken in der Lage sein, einen Streit schlichten zu können. Für die singulare Empfindungsgegebenheit besteht eine solche Möglichkeit des Hinaussetzens nicht, so daß es hier eines hinzukommenden Denkens bedarf, um eine Konvergenz der Sichtweisen zu erreichen. Die weitergehende Frage wäre indes, warum das Denken überhaupt außer sich gehen und einen Seinsbezug aufnehmen muß, um sich seiner eigenen Schritte zu vergewissern. Mit der Voraussetzungsmethode allein: daß ohne diesen Seinsbezug eine Einigung im Wissen nicht möglich wäre, läßt sich diese Frage nicht hinreichend beantworten. Gleiches gilt für den alten, von Schleiermacher festgehaltenen Wahrheitsbegriff. Versteht man unter Wissen der traditionellen Wahrheitsdefinition gemäß die Übereinstimmung von Denken bzw. Aussage und Gegenstand: daß der Fall ist, was der Satz sagt, so ist auch hier die geforderte Entsprechung zunächst nur postuliert, ohne daß auch schon gesagt wäre, wie man dazu kommen kann sie wirklich einzulösen. Offen bleibt insbesondere die Frage, von welcher Seite aus die Übereinstimmung hergestellt werden kann. Wenn es sich um einen bloßen Angleichungsvorgang handelte, könnte dieser in der einen oder anderen Richtung gehen und mit Piaget als Assimilation oder als Akkomodation verstanden werden. Der beharrliche Faktor läge im einen Fall im Denken, im anderen im Gegenstand, und analog dazu ließen sich dann auch empiristische und rationalistische Standpunkte voneinander unterscheiden.

Die bloße Forderung einer Entsprechung bzw. Übereinstimmung läßt in bezug auf diese Fragen noch alles offen. Man kann das Problem des Seinsbezugs also gar nicht rein formal abhandeln. So wie Schleiermacher die Frage stellt, ist eine Identität von Denken und Sein zwar vorausgesetzt, doch wird dieses Prinzip nicht in rationalistischer oder empiristischer Manier zum Ausgangspunkt ei-

ner auf bestimmte Prämissen bezogenen Rekonstruktion des Erkenntniszusammenhangs gemacht. Was die sei es postulierte, sei es in der Tat gegebene Entsprechung betrifft, muß der behaupteten Identität von Denken und Sein in jedem einzelnen Fall ein reales Gegenstück beigesellt werden, das nicht wieder aus dem Begriff ableitbar ist und einer begrifflichen Rekonstruktion anheimgestellt werden kann.

Schleiermacher vermeidet von vornherein alle einseitigen Lösungen. Er sucht die Lösung des Erkenntnisproblems in einer Richtung, die quer zu den herkömmlichen Einteilungen liegt und diese gleichsam unterläuft. Dies verlangt den Rückgang auf einen anthropologischen Begründungszusammenhang. Daß Wissen in gleichem Denken besteht und dieses einen sich fortschreitend manifestierenden Bezug auf Sein hat, kann im Sinne einer anthropologischen Fragestellung auch so ausgedrückt werden, daß sich in ihm ein geschichtlich hervorgegangener intellektueller Prozeß mit einem natürlichen, organischen Prozeß verschränkt hat und beide sich gegenseitig weitertreiben. Man kann Wissen nicht haben in der einen Form, ohne daß die andere dabei nicht mitbeteiligt gewesen wäre. Von einem Wissen kann man somit nur reden, wenn bei allen derselbe intellektuelle *und organische* Prozeß gegeben ist. In herkömmlicher Weise ausgedrückt, läßt Begriffliches und Sinnliches sich grundsätzlich nicht voneinander trennen und gegeneinander ausspielen. Es ist nicht möglich, sich im Denken zu einigen, ohne die gleiche Wahrnehmung zu besitzen, und umgekehrt.

4. Der Ausgang von einer ineins ursprünglichen und empirischen Wissenskonstitution und die Frage nach einer dem angemessenen dialektischen Methode

Der Bezugsrahmen für Schleiermachers Denken ist an dieser Stelle, wie überhaupt, durch Platons späte Dialoge umrissen. Schleiermacher geht mit Platon davon aus, daß in allem Meinen und Wissen ein ursprüngliches Wissen enthalten ist, das allerdings nicht an sich selber dingfest gemacht werden kann und der Aktualisierung in Verbindung mit anderen Wissensformen bedarf. Schleiermacher führt diesen Gedanken dahin weiter, daß das ursprüngliche Wissen nicht so sehr in den konkreten Inhalten und den auf sie bezogenen Begriffen, sondern im Erkenntnisprozeß als solchem enthalten sei und wirksam werde. Aufgabe der Methode ist es, das ursprüngliche Wissen eben vermöge dieses Prozesses zu aktualisieren und in das konkrete Wissen einzuspeisen.

In diesem Sinne wird die Dialektik für Schleiermacher zum „Organon für das richtige Verfahren im zusammenhangenden Fortschreiten“ und zum „Kriterion für jedes einzelne Denken, was sich für ein Wissen ausgibt.“ (J 445; Vorlesung von 1822.) Man kann in diesen Formulierungen unschwer Platons Verständnis der Dialektik wiederfinden, zugleich aber auch einen Vorbehalt gegenüber des-

sen Anamnesislehre herauslesen. Wenn auch für Schleiermacher ein ursprüngliches Wissen notwendig vorauszusetzen ist, so bleibt dieses doch, anders als in Platons Ideenschau, ein implizites Wissen. Ein solches ist, um aktualisiert werden zu können, auf eine empirisch-prozessuale Wissenskonstitution notwendig angewiesen. Das ursprüngliche Wissen ist so beschaffen, daß es den Wissensprozeß immer nur begleitet und unterschwellig in ihn eingespeist wird. Es fällt nicht selber ins vergegenständlichende Bewußtsein und kann auch nicht an sich selbst begrifflich gefaßt werden.

Um die damit vollzogene, „realidealistische“[15] Wende zu verdeutlichen, kann die von Schleiermacher gemachte Unterscheidung eines geschäftlichen, eines künstlerischen und eines wissenschaftlichen Denkens bzw. Wissens herangezogen werden. Schleiermacher geht, wie gesagt, davon aus, daß ein reines Denken in allem anderen Denken und Wissenwollen enthalten ist und in ihm wirksam wird, auch wenn keine sich verselbständigende Interessenrichtung sich unmittelbar mit ihm verbinden kann. Wenn schon die Menschen den vollkommenen Zusammenhang des Wissens nicht kennen, so müssen sie doch die seinem Erwerb angemessene Methode immer schon besessen haben. Aufgabe der Dialektik wäre es dann, diese andersartige, angesichts der bebauten Felder ortlos (a-topisch, u-topisch) erscheinende Richtungnahme zu fixieren und durch eine geeignete Methode mit den topisch ausgebildeten Denk- und Interessenrichtungen zu verbinden. Eine solche Methode hat eine andere Bewegungsform, die umwendig-spiralig und nicht geradlinig-zielgerichtet verläuft. Dieser anderen Bewegungsform folgen die Lebensformen, in denen sich etwas heraus- und fortbildet. Auch das ursprüngliche Denken und Wissen hätte, von daher verstanden, schon Methode, eine Methode allerdings, die sich nicht in ein logisches Schema pressen läßt. Darüber hinaus müßte man davon ausgehen, daß auch noch dem zielenden, logisch fehlgeleiteten Denken eine solche wahrhaft dialektische Methode zugrunde liegt, wenngleich sie hier nur noch unbewußt ausgeübt wird.

---

[15] Schleiermachers Denken mit Novalis in dieser Weise zu charakterisieren drückte eine Verlegenheit der Interpreten aus, die sich mit ihm zwischen alle Stühle gesetzt sahen. Natorp z. B. spricht von einem Streben nach vollendetem Gleichgewicht des Ideellen und Reellen, des Allgemeinen und Individuellen, des Rationalen und Historischen, des Natürlichen und Vernünftigen usw. (vgl. die Gesammelten Abhandlungen zur Sozialpädagogik, 3. Aufl. Stuttgart 1922, S. 132 ff.). Wenn es hier nicht wie bei Novalis bei einem Schwebezustand bleiben kann, klingen diese Formulierungen nach einem „hölzernen Eisen“, weil und solange die so verbundenen Bestimmungen logisch-kategorial nicht zusammengebracht werden können. Daß und wie sie dennoch zusammengehen und verbunden werden können, das genau ist die Denkanstrengung, der Schleiermacher sich unterzieht und die er auch von seinen Interpreten verlangt. Schleiermacher hinterfragt die Alternativen, in denen philosophisches Denken befangen bleibt, solange es nicht bereit ist, sich einer anderen logischen Grundintuition auszusetzen.

Daß damit keine völlig unbegründete Voraussetzung gemacht ist, kann am Beispiel der Denkentwicklung des Kindes gezeigt werden. Schleiermacher legt hier die folgende Annahme zugrunde: „Daß das bedingte Denken dem reinen vorangeht, liegt *nicht* in der Notwendigkeit der Natur. Unsere Sinne sind *nicht* wie die tierischen bloß auf das unmittelbare Bedürfnis beschränkt, sondern haben eine *absolute Universalität*. ... Das Tier merkt also nur auf das Nährende, während wir dem Menschen eine solche instinktartige Beschränkung nicht zuschreiben können. *Für das geistige Leben, das Erkennen, gibt es nichts absolut Gleichgültiges. Hierauf beruht die Universalität der menschlichen Sinne. Sobald sich das Auge des Kindes öffnet, sehen wir darin eine geistige Tätigkeit. Indem es die Bilder fixiert, zeigt sich die intellektuelle Seite, die sich in diesen ersten Anfängen manifestiert. Eben deshalb sehen wir Auge und Ohr als die höheren Sinne an, weil sich in ihnen zuerst die Freiheit von dem Bedürfnis zeigt. So ist also hier schon ein reines Denken, nur liegt es noch ganz auf der Seite des Organischen*." (Od 335 f.; kursiv hervorgehoben von mir.) Was hier vom Menschen überhaupt und im besonderen vom Kind gesagt wird, wirkt sich unmittelbar auf Schleiermachers Verständnis der dialektischen Methode aus; er betrachtet sie als eine *ursprüngliche Gegebenheit* der Menschennatur, die alle Menschen, wenn sie nicht verbogen sind, auch ganz natürlich einhalten.

Damit stellt sich die Frage, wie die in aller menschlichen Geistigkeit implizit mitgegebene Dialektik ins Bewußtsein gehoben und im Sinne einer Methode weiterentwickelt werden kann. Schleiermacher macht sie einerseits zur realen Wissensvoraussetzung und setzt sie andererseits im Sinne einer Methodenlehre ins Werk. In ihrer eigentümlichen Zwitterstellung ist sie dem realen Wissen zugleich vor- und nachgeordnet. Diese gleichzeitige Vor- und Nachordnung markiert nach beiden Seiten hin eine Abgrenzung von Positionen, die hier von einem einseitigen Verhältnis ausgehen und dementsprechende Ableitungen machen. Eine Einseitigkeit liegt im idealistischen Verständnis einer vorgeordneten „Wissenschaftslehre", eine andere in der Behauptung einer der „Praxis" bloß nachgehenden „Theorie", der ein auf bewußtlose Weise zustande gekommenes Wissen vorgeordnet wird. Ein anderes Beispiel für einseitige Positionen wäre die Alternative von Empirismus oder Rationalismus. Wie aber lassen sich derartige Einseitigkeiten unterlaufen? Wie die idealistischen Systeme, so muß auch Schleiermachers Dialektik Prinzipien ausformulieren, die den inneren Zusammenhang allen Wissens enthalten und es erlauben, ihn zu entwickeln. Im Unterschied zur 'logischen Bewegung des Begriffs' bei Hegel kennt Schleiermacher aber keine Begriffsableitung, weder eine deduktive noch eine induktive. Er beschränkt sich auf eine aufsuchende Methode der 'Teilung und Verknüpfung', wie sie in Platons Dihairesenlehre vorgebildet ist. Einerseits „Wissenschaftslehre" und „oberste Wissenschaft", kann diese doch kein Wissen aus sich selbst produzieren und ist dazu auf ein Reales bzw. Empirisches angewiesen. Sie bleibt in

diesem Sinne eine Methode, die sich ihren Inhalt vorgeben lassen muß. Auch als heuristisch verstandene „Kunstlehre" kann sie Gegebenes zwar vorschematisieren und prüfen, aber nicht selber hervorbringen. Im Sinne von Kautelen verstanden, schreibt sie nichts vor und weist eher darauf hin, was vermieden werden muß. Schließt man die beiden Grenzwerte: das vollständige und das gar nicht gegebene Wissen aus dem Wissensprozeß aus, so erhalten auch die Begriffe „Konstruktion" bzw. „Nachkonstruktion" und „Kritik" einen mittleren Sinn, in dem sie zusammenkommen können und ineinandergearbeitet werden müssen. Weder gibt es eine Möglichkeit zur Konstruktion aus Prinzipien allein, noch kann man von einer bloß nachträglichen Möglichkeit der Rekonstruktion aus Vorgegebenem ausgehen. Was mit dem Schema: Konstruktion *als* Rekonstruktion bzw. Rekonstruktion *als* Konstruktion, formal vorgezeichnet ist, ließe sich im Blick auf die allgemeine Bewußtseinslage der Zeit noch genauer angeben.

Bei alledem ist der alte erkenntnistheoretische Grundsatz gewahrt: Ein Denken, das Wissen zu sein beansprucht, kann dessen Geltung nicht allein auf formale, dem Denken selbst entnommene Prinzipien begründen und muß dazu über sich selbst hinausgehen auf ein „Sein". Dieses kann nicht vergegenständlicht werden und muß als dem Denken selbst zugrunde liegend betrachtet werden. Das Ineins eines solchen Denk- und Seinsorts ist der Mensch selbst als solcher. Dabei muß man davon ausgehen, daß der Mensch diesen seinen Denk- und Seinsort nicht intentio recta einnimmt; der Grund seiner selbst und seines Wissenkönnens ist ihm entzogen. Und doch braucht er sich von diesem Grund bzw. Sein nicht abgeschnitten zu fühlen und kann auch auf seine eigenen Denkprinzipien zurückgreifen, um sich auf ihn zu beziehen. Einerseits in die Gespinste seines eigenen Denkens und Wollens eingesperrt, ist er doch nicht völlig von ihnen besetzt und vereinnahmt. Auch wenn die eigenen Vorstellungen immer mit im Spiel sind, lassen sich die damit verbundenen Verstrickungen auch wieder auflösen. So wie ein Weg in sie hineinführte, führt auch wieder einer aus ihnen heraus.

5. Die Aufgabe der Dialektik

In bezug auf die Aufgabe seiner „Dialektik" zieht Schleiermacher aus der doppelseitigen, weder begrifflich-hypostasierenden noch reduktiv-einnivellierenden Hinsichtnahme das folgende Fazit, das als Programm seines ganzen Unternehmens gelesen werden kann: „Jedes einlenkende Verfahren muß daher beide Vorteile zu vereinigen suchen und die Nachteile vermeiden, welches gelingen muß (a) durch zusammenhaltende Wiederbelebung der philosophischen Kunstlehre unter Festhaltung des modernen Grundfaktums [scil. der empirischen Wissenschaften]; aber zugleich (b) Zurückdrängung der metaphysischen Anmaßung,

indem wir das Wissen um das Prinzip nicht anders haben wollen als in der Konstruktion des realen Wissens." (Od 89; Klammerausdrücke von mir.)

Diese konsequent einen Mittelweg einschlagende und sich nach zwei Seiten hin abgrenzende Richtungsanzeige verdient genau gelesen zu werden. Anzuknüpfen ist an die bereits in der Antike entwickelten Formen einer philosophischen „Kunstlehre", die auch das Disparate, nicht auf *einem* Nenner Verrechenbare „zusammenhält" und die fein gezogenen Konfinien weder verwischt noch im Sinne von Trennungen verwendet. Zurückzudrängen sind alle Formen eines anmaßenden metaphysischen Denkens, das kein reales Gegenstück und Korrektiv zur Seite hat und auch dann noch einem dogmatisch fixierten Bewußtsein Vorschub leistet, wenn dieses für wissenschaftliches Forschen hinfällig geworden ist. Keine „metaphysische Anmaßung" also im Sinne einer Antizipation des absoluten Wissens auf rein formal-begrifflicher Ebene, und statt dessen die „zusammenhaltende Wiederbelebung der philosophischen Kunstlehre" (insbesondere repräsentiert in der Dialektik Platons) – nun aber „unter Festhaltung des modernen Grundfaktums" der empirischen Wissenschaften, die vor dem Hintergrund eines durch das Christentum in seiner Form verwandelten Absoluten eine neue, ineins skeptisch gestimmte und mathematisch ausformulierbare Formbestimmtheit erhalten haben. Bezüglich der zeitgenössischen Wissenschaftstheorie also keinen idealistischen Systembegriff, aber auch keine Beschränkung auf ein pragmatisch gehandhabtes positivistisches Wissenschaftsverständnis.

Bliebe es bei diesen Alternativen, so wäre ihre unheilige Allianz ebenso fatal wie das zweigleisige Nebeneinander von Glaubenslehre und Wissenschaft und müßte für das menschliche Selbst- und Weltverständnis nach wie vor Spaltungen zur Folge haben. Was aus ihnen resultiert wird nun zunehmend absehbar: Spaltende Maßnamen sind gewaltförmig und machen das Einssein in der Liebe unmöglich, aus dem doch das Gespräch lebt, der Wissenserwerb seine Motivation nimmt und auch noch das geschäftliche Denken seinen Nutzen zieht.

Die Argumentation muß also stets nach zwei Seiten zugleich gehen, im affirmativen wie im kritischen Sinn. Wenn der Rekurs auf ein Absolutes in der *Genese* des Wissens keineswegs mit der Meinung gleichzusetzen ist, als gäbe es ein *Wissen* des Absoluten, stellt sich die Frage, wie die beiden höchst unterschiedlichen Ebenen in ein Verhältnis zu bringen sind, ohne daß die eine von der anderen verschlungen wird. Die damit gestellte Aufgabe, absolutes und weltbezogenes („reales") Bewußtsein in Berührung zu halten und in den Formen und Inhalten des Wissens konkret ineinander zu arbeiten, führt schon im Programm zwangsläufig in ein Jenseits der Alternativen. An ihre Stelle tritt ein Unterscheiden im Sinne des Wahrnehmens von Differenzen, für die gilt: keine Gleichsetzbarkeit, aber auch keine Trennbarkeit. Wie aber kann das Absolute und das real Gegebene in der Tat zusammengehen, wenn dabei Schleiermachers gedoppelte

Aussage eingelöst werden soll: daß es *kein* Wissen des Absoluten gibt, und daß kein wirkliches Wissen *ohne* Bezug auf das Absolute ist.

Bezüglich der hier herzustellenden Verbindung geht es also nicht um die Behauptung, ein Wissen des Absoluten zu besitzen, sondern lediglich um den Nachweis eines unterschwellig wirksam werdenden absoluten Faktors im Wissen um Welt. Es geht also nicht um die Übersetzung eines absoluten Bewußtseinsfaktors in den Inhalt eines gegenständlichen Wissens, der grundsätzlich von der Welt her zu nehmen ist. Am wenigsten aber kann es sich um die Verabsolutierung irgendeines beschränkten Wissens handeln, durch die der Bezug auf das Absolute unterbrochen oder doch ins Unbewußte hinabgedrängt wird.

Zum reinlichen Auseinanderhalten der Dimensionen nötigt die für „Welt" konstitutive Gegensatzstruktur, in der menschliches Denken und Wissen befangen ist. Was im Gegensatz befangen ist, läßt sich Schleiermachers Auffassung nach nicht unmittelbar in Verbindung mit dem an sich selbst formlosen, nicht im Gegensatz begriffenen Absoluten bringen. *Alles* am Menschen ist weltbezogen und erdgebunden. Dies gilt nicht nur für die physische Organisation, sondern auch noch für das Wahrnehmen, Vorstellen und Denken. All dies ist an die Gegensatzstruktur gebunden, die der Form der Welt entspricht. Von ihr her ist keine Übertragung auf das Absolute erlaubt, auch wenn eine solche im Sinne des Begehrens und der Projektion ständig geschieht.

Zwischen den Dimensionen des Absoluten und des Welthaften waltet eine Differenz besonderer Art, formal ausgedrückt eine Disjunktion. Was in Disjunktion zueinander steht, verbietet die unmittelbare Übertragung von Inhalten und Formbestimmtheiten von der einen auf die andere Seite und macht eine solche, wo sie dennoch versucht wird, unwirksam (illusorisch). Nur im Medium des Formlosen, also vermöge des Absoluten selbst kann eine wirksame Verbindung hergestellt werden, die keiner Vergegenständlichung bedarf und eine solche auch gar nicht erlaubt. Und wo die Entgegensetzung trennende Folgen zeitigt, kann auch nur ein absolutes Datum das Getrennte wieder verbinden, weil es nicht selber im Gegensatz befangen ist. Deutlich wird an dieser Stelle: Wo die Grenzlinien fein gezogen sind und entweder gar nicht gesehen oder als Brüche mißverstanden werden, ist man leicht geneigt, in überholte Denkansätze zurückzufallen und zwischen unfruchtbar gewordenen Alternativen hin und her zu pendeln. Weil auf diese Weise eine wirkliche Vermittlung aber nicht gelingt, kann das immer nur zum Zerfall der Positionen und zu ihrem Verschleiß führen. Der erste Schritt dazu ist die Übersetzung der symmetrischen, bipolaren und sich zweiseitig auslegenden Gegensatzstruktur in ein-seitig zentrierte Alternativen. Weil in der Wirklichkeit solche aber gar nicht gegeben sind, ist der Kampf der Alternativen von vornherein zur Aussichtslosigkeit verurteilt. Anstatt nach der vermeintlich besseren Alternative zu suchen wäre es vorteilhafter, beim gegebenen Widerspruch stehen zu bleiben und diesen auszuhalten. An dieser Stelle ist

Schleiermachers Denken unerachtet seines versöhnlichen Charakters von radikaler Konsequenz. Allem Alternativendenken abhold, will er nicht noch einmal vermitteln, was so nicht mehr zusammengeht und in den versuchten Vermittlungen keinen Frieden findet. Wenn man von der utopischen Vorstellung Abschied nimmt, als ließe sich eine absolute und eine reale Wissensform säuberlich auseinanderhalten oder, wenn das nicht geht, deckungsgleich aufeinander abbilden, muß man auch vom Versuch des Vermittelns noch ablassen.

Zur Überwindung eines Denkens in Alternativen knüpft Schleiermacher an die alten Kunstlehren an, die der Mehrseitigkeit der Sachlagen und der Inkommensurabilität der in ihnen verbundenen Wissensquellen gerecht zu werden versuchen. Wie aber kann das so beanspruchte Absolute und das empirisch-konkret Weltgegebene unerachtet der nicht zu überbrückenden Differenz in ein intimes Verhältnis zueinander gebracht werden? Welche Kraft hat die „Kunst", um beides auf- und zusammenzuschließen? Die Erkenntnistheorie hat dem Rechnung zu tragen, daß es empirische Wissenschaft im strengen Sinne erst in der Neuzeit gibt, und daß auch eine wie immer verstandene Wissenschaft des Absoluten in derselben Zeit erst möglich geworden ist. Das Absolute und das Reale hat offensichtlich einen engen Bezug aufeinander, doch worin besteht dieser, und wie kann er freigelegt und konkret wirksam gemacht werden? Was scheidet und was verbindet das Absolute mit der Welt des Relativen? Wenn man an dieser Stelle zurecht den christlich verstandenen Begriff der Liebe ins Feld führen will, muß diese auch das noch mit umfassen, was im herkömmlichen Begriff der Liebe keinen Platz gefunden hat. Der amor deus intellectualis und die buddhistische Verklammerung von Klarsicht und Liebe können hierzu eine Leitlinie abgeben. Und doch erweist es sich bei näherem Zusehen als überaus schwierig, einen solchen ineins absoluten und konkret gegebenen Bezug ins volle Bewußtsein zu heben und für den Erwerb und die Weiterbildung des Wissens produktiv zu machen.

Wiederum in den geläufigen Problemtiteln ausgedrückt: Die Lösung des Erkenntnisproblems verlangt eine neue Verhältnisbestimmung, die Schleiermacher zunächst in die Form eines 'Weder-noch' bringt: Weniger Skeptizismus als in der Antike – und weniger metaphysische Anmaßung als in der Neuzeit. Damit ist zunächst aber nur eine Richtung angegeben und noch keine Verhältnisbestimmung geleistet. Eine solche erschließt sich auch nicht ohne weiteres. Formal wäre sie charakterisiert durch das paradox erscheinende 'Und' eines nicht auf *einen* Nenner zu Bringenden. Im Sinne einer großen Klammer verstanden, müßte die gefragte Verhältnisbestimmung der Antike und der Moderne, dem idealen wie dem realen Denken gleichermaßen gerecht werden, beider Vorteile zu nutzen wissen und beider Nachteile vermeiden. Genau dies zu leisten verspricht der alte Begriff der „Kunst". Soll die moderne Wissenschaft fortschreiten, so muß sie eine Lehre von der Auffindung des Wissens werden und sich darin selber zur

„Kunstlehre“ ausbilden. Im Sinne der Bescheidung der Wissenschaften heißt das, daß sie selber immer nur „Kunstlehren“ sind und über solche auch nicht hinauskommen. Einmal, weil sowohl der Prozeß als auch der Zusammenhang des Wissens unabschließbar ist; mehr aber noch, weil die höchste Einheit des Wissens in ein Bewußtsein fällt, das nicht selber wiederum in die Form des Wissens gebracht werden kann.

Das Gesagte hat eine unmittelbare erkenntnistheoretische und methodologische Konsequenz. Gibt es grundsätzlich keine Abschließbarkeit des Wissens und keine logische und/oder faktische Letztbegründung von Wissenschaft, so kommt man aus dem Zirkel nicht heraus und bleibt in einem mittleren Bereich, für den die „Kunst gewordene Wissenschaft und die Wissenschaft gewordene Kunst“ (Od 73) das leitende Modell abgibt. In einer anderen Formulierung drückt Schleiermacher das so aus: „Die Kunst des Findens will Wissenschaft werden und die Wissenschaft des Erfundenen Kunst; und nur in der Identität beider ist höchste Vollkommenheit.“ (Od 75) Dies bedeutet, daß die Wissenschaft nicht in einem *System des Wissens* kulminieren kann, sondern im Sinne einer *Methode der Wissensfindung und* – damit zusammenhängend – *der Wissenskritik* weiterentwikkelt werden will. In beiden Bestrebungen schließt sich die „Dialektik“ unmittelbar an die „Hermeneutik“ an.

Auch wenn ein solches Programm einleuchtend erscheint und bei den Zeitgenossen Zustimmung gefunden hat, darf man sich die Sache doch nicht zu leicht machen. Schleiermacher erinnert an Schelling und mehr noch an Goethe, wenn er das Höchste in der Durchdringung des vollständigen spekulativen und vollständigen empirischen Wissens, also in der reinen Anschauung sieht. Für ihn ist das, wie für Goethe, keine abschließende Systemformel und muß vielmehr im Sinne einer Richtungsanzeige gelesen werden, die durch eine Weiterentwicklung des eigenen Organs konkret eingelöst werden will. In dieser Aufgabe verbindet sich die Dialektik als „Kunstlehre des Streitens“ mit der Hermeneutik als der „Kunstlehre der Interpretation“.

6. Dialektik als Methode

Schleiermachers „Dialektik“ knüpft unter dem Aspekt der Methode an Platons Dihairesenlehre an und versteht sich dementsprechend als eine Methode der Teilung und Verknüpfung von Begriffen. Wie dies gemeint ist, wird im weiteren Verlauf deutlich, so daß hier eine kurze Charakteristik genügt. Die Kunst, Vorstellungen richtig zu teilen und zu verknüpfen, geht aus von einer noch relativ unbestimmten Vorstellung und sucht den darin enthaltenen Begriffsumfang auszuloten, wobei wegen der Unabsehbarkeit der Teilungsgründe ein gleichmäßig fortschreitendes Verfahren Vorteile verspricht. Bei Platon ist es die dichotomische Teilung in jeweils zwei „Hälften“, wie sie als binäres Verfahren auch

heute noch verwendet und z. B. einem Diagramm zugrundegelegt wird. Die Kunst der Verknüpfung besteht dann darin, entscheiden zu können, was zusammengehört und was nicht. Dies verlangt Gespür und ist kein streng regelbarer Vorgang. Die so verstandene Methode schließt ein unwägbares Moment ein, das vor allem bestimmten Wissen und Denken liegt und dessen Herausprozessierung aus dem Hintergrund organisiert.

Grundbedingung für die Teilung und Verknüpfung von Begriffen ist ihr Zusammenstimmen und nicht eine Einheit, die wie das Einzelne begriffslos bleiben müßte. Die im Zusammenhang liegende und sich von ihm leiten lassende Methode muß gewährleisten, daß ein Ausgangspunkt gegeben und ein Fortschreiten möglich ist. Dies schließt weitere Bestimmungen ein: Ein wirkliches Vorwärtskommen gibt es nur, wo die Methode des Fortschreitens den Erkenntnisgründen und ihrem Verhältnis zueinander entspricht. Eine so verstandene Methode läßt sich gar nicht trennen von dem was Sache ist: „Die Regeln der Verknüpfung, wenn man sie wissenschaftlich besitzen will, sind nicht von den innersten Gründen des Wissens zu trennen. Denn um richtig zu verknüpfen kann man nicht anders verknüpfen als die Dinge verknüpft sind, wofür wir keine andere Bürgschaft haben als den Zusammenhang unseres Wissens mit den Dingen.“ (J 7) Das klingt selbstverständlich und ist doch nicht leicht einzulösen. Die Pointe der Aussage liegt darin, daß es nur im realen Wissen auch einen Wissensfortschritt geben kann. Bloß Gedachtes, Vorgestelltes und für wahr Gehaltenes ist zwar ein möglicher Ausgangspunkt, aber noch keine hinreichende Grundlage für ein Fortschreiten in der Erkenntnis.

Eine so verstandene, sich am realen Zusammenhang der Dinge fortbewegende Methode kann nie nur formaler Natur sein, auch wenn sie auf ein logisches Grundgerüst nicht verzichten kann. Die methodischen Regeln des Fortschreitens müssen so beschaffen sein, daß sie eine Annäherung erlauben an das, was wirklich der Fall ist. Eine solche Annäherung ist nicht durch jede Methode gewährleistet. Verlangt ist die umsichtige Berücksichtigung von Gesichtspunkten, die nicht auf einen Nenner zu bringen sind. Das dihairetische Fortschreiten verlangt Beweglichkeit und ist durch einen ständigen Wechsel der Ebenen und Hinsichten gekennzeichnet. „Wechseln“ heißt hier hin und her gehen, auf- und absteigen, die verschiedensten Gesichtspunkte in Anschlag bringen, etwas von der einen und dann wieder von einer anderen Seite her sehen usw. usf. Dabei muß nicht nur die Richtung, sondern auch die Ebene gewechselt werden. In der so verstandenen Gedanken- und Begriffsentwicklung gibt es kein eindimensionales Kontinuum, sondern nur ein Fadenschlagen von den unterschiedlichsten Seiten her. Sie können sich ergänzen, aber auch gegenseitig brechen und nötigen dazu, ein Inkommensurables, nicht miteinander Verrechenbares gleichwohl in Beziehung zu bringen.

Die Betrachtung muß also grundsätzlich mehrseitig sein und darf sich nicht auf eine Linie festlegen. Auch kann man mit nichts von vorne beginnen und muß irgendwo in der Mitte einsetzen. In diesem Sinne bemerkt Jonas in einer Anmerkung: „Die Vorlesungen 1818 knüpfen an diesen § [286] unmittelbar, daß das Anfangen aus der Mitte etwas unvermeidliches sei für den Deduktionsprozeß (§ 291), daß also die Regeln desselben nicht nur auf das Von vorne anfangen, sondern auch auf das In der Mitte eintreten zu beziehen seien." (J 242) Das Anfangen in der Mitte soll auch für die Deduktion gelten. Wer in der Mitte beginnt, kann nicht mehr linear ableiten und muß eine andere, schleifenförmige Bewegungsfigur benützen, wie die sog. liegende Acht (∞) eine solche darstellt. Das platonische chi ('X') läßt sich verstehen als Abbreviatur der Lemniskate (der „liegenden Acht" ∞), die vermöge ihres dimensionalen Durchgangspunkts auch zum Zeichen für das Unendliche gemacht worden ist und eine höchst komplexe symbolische Bedeutung angenommen hat.

Wichtig ist hier die Mehrpoligkeit. Es sind also immer verschiedene und entgegengesetzte Ausgangspunkte, von denen her Richtung genommen werden muß. Alles unterstützt und ergänzt sich, es muß aber auch auseinandergehalten werden, was bedeutet, nicht nur auf die Einheit des Ganzen zu blicken, sondern auch die Differenzen zu entwickeln. Nirgendwo kann man davon ausgehen, daß der Zusammenhang bereits vollständig gegeben ist und die Unterschiede als verschwindend betrachtet werden können. Der hier anzubringende skeptische Vorbehalt bewahrt vor voreiligen Abschlüssen, die zwar ständig gemacht werden, aber nicht stimmig werden können. Er bewahrt vor den Einseitigkeiten begrifflicher Festlegung und einer sich versteigenden Abstraktion. Weil voreilige Abschlüsse, dogmatische Festlegungen und verstiegene Abstraktionen aber immer schon gemacht worden sind, muß die Methode so beschaffen sein, daß der Flickenteppich, der sich im Laufe der Zeit gebildet hat, auch wieder aufgedröselt werden kann. Dazu müssen die Brüche und Ungereimtheiten im Überlieferten aufgesucht werden. Unerachtet der systematisierenden und kanonisierenden Arbeit kann man nicht davon ausgehen, daß hier alles harmonisch zusammenstimmt. In Wirklichkeit geht gar nichts glatt auf; nichts kann als gesichert gelten und nichts ein für allemal festgeschrieben werden.

Die in der Mitte einsetzende und nach allen Seiten ausgreifende Methode hat somit nie nur eine bestimmende, sondern immer auch eine kritische Funktion. Wo Einheit vorgegeben wird, muß Verschiedenheit aufgesucht werden, und umgekehrt. Wo *eine* Stimme sich erhebt, ist auch die andere zu hören. Man muß mit Unvorhersehbarem rechnen und auch das aufspüren, was unter der Hand vor sich gegangen ist. Alles hat unterschiedliche Aspekte, die sich nicht zur Dekkung bringen lassen, aber gleichwohl aufeinander bezogen werden müssen. Verlangt ist, allgemein gesprochen, das Zusammennehmen gegenläufiger Prozesse

und Verfahren. Schleiermacher redet in diesem Sinne von einer sich schleifenförmig vollziehenden „Operation des Gleich- und Entgegensetzens“ (Od 151).

Das alte Beispiel dafür war das Verhältnis von Induktion und Deduktion, die zueinander gegenläufig sind und gleichwohl nur in ihrer Verbindung etwas leisten können. „Hieraus folgt der Kanon: *Nichts ist ein Wissen, das wir nicht von beiden Seiten aus auf gleiche Weise erhalten haben.*“ (Od 387; das kursiv Hervorgehobene ist gesperrt gedruckt.) Analog dem juristischen Grundsatz, daß, was der Fall ist, aus zweier Zeugen Mund hervorgehen müsse, bedarf es eines gedoppelten, von verschiedenen Punkten ausgehenden Erweises der Wahrheit: „Ich muß die Wahrheit sowohl aus dem einen wie aus dem andern erkennen können. ... Die Bestimmung der Wahrheit, die im vollständigen Urteil ruht, ist also ein viel komplizierterer Prozeß, dessen Regeln auf mehreren Punkten beruhen werden.“ (Od 421) Erwartet wird hier gerade nicht, daß beide Zeugen die Sachlage von demselben Blickpunkt aus sehen und gleichlautende Aussagen machen. Es können durchaus verschiedene Feststellungen sein, aber das Gesagte muß zusammenstimmen und sich gegenseitig auf die Probe stellen können: „Wenn ich aber beide Urteile ursprünglich so gefaßt haben kann, so dient das eine dem andern zur *Probe*. Beide sind auf einem *anderen* Wege entstanden und liegen in *anderen* Reihen. Treffen beide Reihen zusammen, so ist dies eine *doppelte Begründung der Wahrheit*.“ (Od 421; kursiv hervorgehoben von mir.) Ganz schlüssig geht das aber, wie gesagt, nie auf.

Analoges gilt für den Prozeß der Bestimmung überhaupt: *Eines* ist ein Bestimmtes nur, sofern ein *anderes* mit ihm verbunden ist, und nur im Zusammennehmen beider Seiten kann man hoffen die Wahrheit zu finden. Schleiermacher gibt dafür ein Beispiel, in dem er zwei auf verschiedenem Wege zustande gekommene Urteile zusammennimmt: „‚A liebt B‘ und ‚B empfängt Liebe von A‘ (Empfangen ist Aktion und Passion zugleich).“ (Od 421) Im Sinne eines reziproken Verhältnisses gedacht, läuft das keineswegs auf dasselbe heraus: man kann von „A liebt B“ nicht auf „B liebt A“ schließen, und umgekehrt. Schleiermacher legt solche sich komplementär ergänzenden Verhältnisse dahingehend aus, daß auch die Nichtübereinstimmung in ihnen zur Geltung kommen muß. Derartige analoge Verhältnisse lassen sich auch bei der Begriffsbildung nachweisen, insbesondere im Verhältnis von Urteil und Begriff. Über Urteile kommt man zu Begriffen, doch müssen diese auch umgekehrt wieder an den Urteilen gemessen werden. Dabei ist in den Urteilsgrundlagen immer mehr enthalten, als im Begriff gefaßt werden kann. Wiederum auf das gegebene Beispiel bezogen: Was unter „Liebe“ verstanden wird, muß auch das noch mit umfassen, was kontrovers ist und in einem vereinheitlichten Begriff „Liebe“ keinen Platz finden kann. Auch die äußersten Perversionen und Lieblosigkeiten gehören bezüglich der Urteilsgrundlage „Liebesverhältnisse“ noch mit dazu. Die unterschiedlichen

Ansichten säuberlich trennen zu wollen hieße, die Welt der Liebe in ungleiche Teile zu zerreißen, die gleich unannehmbar sind.

Daraus lassen sich hinsichtlich des Verhältnisses von Urteils- und Begriffsbildung allgemeine Konsequenzen ziehen: „Das vollständige Urteil, wie es am meisten die Urteilsbildung umfaßt, am meisten auf dem Wege der Induktion entsteht, ist geschichtlicher Art und betrifft den Verlauf des Daseins in Zeit und Raum nach vorausgesetzten Begriffen. (*Es wird dadurch etwas ausgesagt, was jenseits der Begriffsbildung liegt*.)“ (Od 421; kursiv hervorgehoben von mir.) Noch einmal am Beispiel erläutert: Auch wenn man die Liebe kennt, kann man über den Verlauf einer Liebesbeziehung keine Voraussage machen. Und doch hat man ganz unabhängig von den Fährnissen der Liebe eine Vorstellung von ihr und kann etwas über sie aussagen, was für den tatsächlichen Verlauf einer Liebesbeziehung eine Urteilsgrundlage gibt. Ein Urteil über die einzelne Liebesbeziehung hängt also nicht allein davon ab, wie diese sich entwickelt und selber versteht. Hier sind zahlreiche Verwechslungen möglich. Auch kann nicht von *einer* Seite her bestimmt werden, was eine Liebesbeziehung ist und was nicht. Zu ihrer „Probe“ gehört nicht nur das Sich-begegnen-können, sondern auch eine „Theorie der Umkehrung“, in der beide Seiten ganz unabhängig voneinander zu Gehör gebracht werden: „Das umgekehrte Urteil gibt die Probe auf das ursprüngliche und vollzieht jene Bedingung. Die Probe erreicht aber nur ihren Zweck, wenn ich das umgekehrte Urteil *ganz für sich behandele* und damit zurückgehe auf unsere Regeln. Dann aber darf ich keine Regeln über die Umkehrung aus der Umkehrung selbst zu gewinnen suchen.“ (Od 429; kursiv hervorgehoben von mir.) Mit einem einfachen Rückschluß ist es hier nicht getan. Der Andere muß mich nicht lieben, nur weil ich ihn liebe usw. usf.

Die allgemeine Folgerung bezüglich des Wissens in der Form eines „vollständigen Urteils“ lautet, ausgedrückt in der Terminologie der Induktion und Deduktion: „Allein es ist ebenso auch möglich, daß wir zu vollständigen Urteilen gelangen auf dem Wege der Deduktion, wo sie den Grad des Zusammenhangs und der Verwandtschaft aussagen, die zwischen zwei Begriffen stattfindet. Hier müssen wir auf die vollständige Konstruktion des Wissens zurückgehen. Jeder Subjekts- und Prädikatsbegriff steht in Zusammenhang mit jedem anderen. Leugnete man dies, so verschwände die Idee des Wissens und damit unsere Aufgabe. Dieser allgemeine Zusammenhang muß für beliebige zwei Punkte nachgewiesen werden können und gehört also zur Grundbedingung des Wissens und läßt sich nicht anders darstellen als in der Form des Urteils.“ (Od 421)

Mit den Überlegungen zum Verhältnis von Urteil und Begriff ist auch der Punkt bezeichnet, an dem das hermeneutische Verfahren einsetzen kann. Auch es beginnt mit einer grundsätzlich nicht von einem Pol her zu denkenden Doppelung der Grundlagen, Prozesse und Perspektiven und verbindet diese in der Struktur zirkulärer Verhältnisse, in denen man sich zwar leicht verstricken, aber

auch vorwärtskommen kann. Verstehen geht von dem aus, „was man auf einer niedrigeren Stufe des Bewußtseins auch schon hatte“ – und seien es die abzulegenden Vorurteile: „... es ist dies die zyklische Natur des Erkennens, und es gibt kein Erwerben im Gebiete des Wissens so, daß ein Wissen vom andern abgeschnitten wäre, sondern entsteht, indem deutlicher bestimmter sicherer wird, was man auf einer niedrigeren Stufe des Bewußtseins auch schon hatte.“ (J 1) Im so verstandenen, sich verschließenden und wieder öffnenden Zirkel vollzieht sich eine nach allen Seiten sowohl horizontal als auch vertikal ausgreifende, der Verlaufsform nach doppelspiralige Bewegung, mittels deren ein zunächst implizit Gegebenes expliziert wird und sich auf neuer Stufe wiederum impliziert. In dieser aus sich heraus und wieder in sich zurück verlaufenden Doppelspiralbewegung liegen weitreichende Implikationen, von denen die für Schleiermachers Ansatz wichtigste lautet: Es kann nicht ein höheres Wissen von einem gemeinen Wissen getrennt werden, und ebensowenig läßt sich das Wissen des Begriffs von einem sinnlichen Wissen ablösen. Aber Schleiermacher geht noch weiter: Weil wir aus dem Unbewußten kommen und nach mehr Bewußtheit streben, ist dem Sinnlichen und in Verbindung damit dem gemeinen Wissen der Vorrang zu geben, und dies auch und gerade um deswillen, daß wir im Wissen und Bewußtsein höher steigen können. Die Leiter des Begriffs allein zu benützen wäre eine Verstiegenheit.

Wenn Wissen an die Ausarbeitung von Differenz im Gemeinsamen geknüpft ist, müssen die Prinzipien der Unterscheidung *und* der Nichtunterscheidung gleichrangig nebeneinander gestellt und miteinander verbunden werden. Verlangt ist Nicht-Trennung und Nicht-Gleichsetzung. Nichts läßt sich getrennt halten, und nichts sich bruchlos ineinander fügen. Weder Reduktion noch Hypostasierung ist erlaubt. Beides würde bedeuten, etwas für sich zu behaupten und bezugslos zu setzen, wobei Reduktion oft die bequemere Art und Weise ist, etwas als ‘nichts anderes als ...’ auszugeben. Diese Fallen zu vermeiden stellt für das Denken eine große Herausforderung dar, ist dieses doch geneigt, einer eingrenzenden und damit auch die ‘andere Seite’ ausschließenden Logik zu folgen und mit der Alternative ‘Gleichsetzung oder Trennung’ zu operieren. Wenn dann noch die Wertung ‘positiv’ oder ‘negativ’ damit verbunden wird, läuft dies darauf hinaus, *eine* (meistens die eigene) Position gegenüber allen anderen zu privilegieren.

Gerade hier ist man mit Schleiermacher gut beraten, wenn man der Urteilsfähigkeit des Gefühls vertraut. Zwar können auch Gefühlsurteile einrasten und zu Vorurteilen werden. Und doch ist das noch nicht konditionierte Gefühl in der Lage, zu unterscheiden und zusammenzuhalten, ohne alles in einen Topf zu werfen oder das Kind mit dem Bade auszuschütten. Wiederum methodisch gewendet folgt daraus, daß in der Methode immer auch ein innerer Faktor wirksam werden muß, ohne den letztlich gar nichts geht. Schleiermacher kann in diesem

Sinne höchst provokativ sagen. „Die Denk*grenzen* sind die allgemeinen Bedingungen der Wahrheit." (Od 408; kursiv hervorgehoben von mir.) Mit Denkgrenzen ist hier das 'Identische' und das 'Mannigfaltige', das 'Isolierte' und der 'Allzusammenhang', das 'Unbestimmte' und das 'Vollbestimmte' gemeint. So verstandene Grenzen des Denkens bilden aber auch die Konfinien, an denen sich etwas berührt und zusammenschließt, was sonst bezugslos bleiben müßte und nicht mehr zusammengebracht werden könnte. Noch einmal: Was die Welt zusammenhält und was in ihr der Fall ist, ist beileibe nicht aus einem Guß, es ist aber auch nicht völlig zerteilt und zerrissen.

Mit einer solchen Sicht der Dinge sind auch die Meinungen rehabilitiert, ohne daß man sie für sakrosankt erklärt. Bei einer von entgegengesetzten Annahmen ausgehenden Methode kann man zunächst ja nur vom „Irrtum" und einer möglicherweise „richtigen Meinung" ausgehen. Nicht im Besitz der Wahrheit, bewegt man sich auf einem Boden, auf dem nichts als unumstößlich gesichert gelten kann. Hier gibt es nicht bewußtes Wissen und unerkanntes Irren. Einem in seine eigenen Lagen verstrickten, bedingt-bedingenden Denken kann etwas als richtig oder als falsch erscheinen, ohne daß man sich der dabei zum Zug kommenden Urteilsgrundlagen bewußt wäre. Eine in gutem Sinne skeptische Grundhaltung ist deshalb unverzichtbar. Der skeptische Vorbehalt richtet sich gegen das Festhalten an der eigenen Meinung, er ist aber „auch für sich notwendig, weil wir wissen, daß vollkommenes einzelnes Wissen nur mit der Totalität gegeben ist, und mit dieser Überzeugung verträgt sich kein vollkommenes Überzeugungsgefühl über das einzelne." (J 440) Grundsätzliche Skepsis dem *einzelnen* Urteil gegenüber ist angebracht. Aller Wissensfortschritt hängt dann von der Weiterentwicklung eines zunehmend bewußt werdenden Zusammenhanges ab, wobei der Akzent nicht auf den einzelnen Inhalten, Begriffen und Urteilen liegt, sondern auf dem Sich-seiner-selbst-bewußt-werden darin: „Das ganze ist ein Kontinuum von Entwickelung, ein Steigern des Sichseinerbewußtwerdens, womit das Bewußtsein der Welt und des Verhältnisses unseres Denkens zu ihr mitgesetzt ist." (J 28) Hierfür werden auch diejenigen Grundlagen und Voraussetzungen wichtig, die man nicht in der Hand hat und deren Gegebensein gleichwohl für das Finden des Weges unabdingbar ist. Dazu gehört das Individuelle in seinem Verwachsensein mit sich. Es läßt sich mit Klarheit durchdringen und zu einem sich selbst durchsichtig Gewordenen weiterentwickeln.

Um zusammenzufassen: Soll das Wissenwollen nicht orientierungslos sein und sich verzetteln, verfranzen und steckenbleiben, so bedarf es der Ausbildung von Urteilsgrundlagen und einer ihrer Weite entsprechenden Methode. Diese muß von jedem gegebenen Punkt aus eine zwar immer nur asymptotische, aber gleichwohl reale Annäherung an die *Grenzwerte* des Denkens und Wissens mit sich bringen. Dabei ist im Auge zu behalten, daß die Denk*gründe* immer auch Denk*grenzen* sind. Das Mittel der Annäherung kann unter dieser Voraussetzung

immer nur das Unterscheiden und In-Beziehung-setzen sein. Hier geht in das Urteil immer mehr ein, als man sich denken kann, so daß das Gefühlsurteil eine zunehmend wichtige Rolle spielt. Und um nicht zu kurz zu greifen, ist das Achten auf die Reziprozität der Perspektiven wichtig, die sich in Form einer Methode ausarbeiten läßt. Für die dialektische Methode ist die Beziehung auf die „entgegengesetzte Seite" konstitutiv: „Daraus folgt, daß Wahrgenommenes und Konstruiertes noch nicht Wissen ist, und es nur wird durch die Beziehung auf die entgegengesetzte Seite." (J 458) Die Wahrnehmung kann selbstbefangen sein und das Konstruierte ein Zurechtgelegtes, so wie man es, aus welchen Motiven heraus auch immer, glaubt brauchen zu können. Dies verlangt den Wechsel der Bezugspunkte und Perspektiven. Man muß gleichsam aus seiner eigenen Haut heraustreten, um nicht selbstblind zu bleiben und wahrnehmungsfähig zu werden für das, was in der Beziehung spielt. Einseitigkeit im Denken und Urteilen ist auf jeden Fall zu vermeiden. Wenn jede Seite auf die andere angewiesen ist, darf es keine projektiv-vorgreifenden Vereinnahmungen mehr geben. Es gilt vielmehr den Gegensatz auszuspannen und sich für die Differenzen zu sensibilisieren. Weil das angesichts der psychologischen Ausgangslage des Menschen keineswegs selbstverständlich ist, macht Schleiermacher es geradezu zu einem Gebot der Vernunft, so zu verfahren: „Vernunft ist die Geistestätigkeit, welche die Entgegensetzung *hervorbringt und zusammenfaßt*." (Od 351; kursiv hervorgehoben von mir.) Wer vernünftig sein will muß unterscheiden lernen, bevor er sich ans Einen machen kann.

Die Grundvoraussetzung für eine solche Sicht der Dinge ist, daß man über den Anderen bzw. das Andere nicht verfügen kann: „Denn der ursprüngliche Gehalt ist nur, daß das die Wahrheit des Denkens und die Realität des Wollens Bedingende *außer unserer Selbsttätigkeit gesetzt ist*. Die positive Voraussetzung, daß etwas sei, worin sie gesetzt wird, ist nur indirekt gegeben, aber sie bedingt unmittelbar die Wahrheit des Lebens, und da unser Selbstbewußtsein das Denkend-wollende und Wollend-denkende ist: so identifiziert sie sich unmittelbar und von selbst mit der spekulativen und der ethischen ..." Ansicht der Dinge (J 475; kursiv hervorgehoben von mir). Daß das die *Wahrheit des Denkens* und die *Realität des Wollens* Bedingende „außer unserer Selbsttätigkeit gesetzt ist", läßt sich nicht nur lesen als ein dezidiert ausgesprochener Vorbehalt gegen Fichte. Auch will Schleiermacher damit nicht die gewöhnliche Glaubensansicht bekräftigen, daß es ja doch etwas außer uns geben müsse, nach dem wir uns richten. Der mit Jacobi geführte Hinweis auf die Berechtigung des Außenweltglaubens genügt hier nicht. Im Begriff der Wahrheit selbst müssen wir uns auf etwas außer uns beziehen, soll Erkenntnis sein was sie zu sein beansprucht. Es geht um das wirkliche Heraustreten aus sich, um das innere Geöffnetsein des Lebens und Bewußtseins nach außen, von dem im gewöhnlichen, in sich eingesponnenen Bewußtsein allerdings noch nicht die Rede sein kann.

7. Die Frage nach dem Stellenwert des Zirkels in der Erkenntnis

Die Zirkelfrage läuft darauf hinaus, was den Hermeneutiker vom Skeptiker unterscheidet und warum ein logisch aporetischer Zirkel zugleich ein hermeneutisch produktiver Zirkel sein kann. Für den reinen Logiker gibt es die damit gemachte Unterscheidung gar nicht. Der Zirkel begründet für ihn nicht, jedenfalls nicht im strengen Sinn, und macht gerade umgekehrt jede Begründung hinfällig. Hier setzt die Skepsis ein. Logisch betrachtet läßt der Zirkel sich nicht auflösen, ohne daß dies in eine Setzung oder einen endlosen Regreß führt, wobei sich in beiden Fällen das sichere Fundament eines zweifelsfreien Ausgangspunkts entzieht. Der Hermeneutiker muß hier gerade umgekehrt argumentieren, daß *nur* der Zirkel begründet und d. h. daß nur im Zirkelverhältnis überhaupt eine wirkliche Begründung möglich ist. Um bei formaler Gleichheit die sachliche Differenz zwischen dem aporetischen und dem hermeneutischen Zirkel zu verstehen, muß man die Blickrichtung um 180° ändern. Der hermeneutische Zirkel leistet etwas, was der logische Zirkel durch seinen ersten, reduktiv einnivellierenden Ansatz gar nicht leisten kann. In ihm ist zusammengehalten, was gar nicht auf ein und demselben Nenner verrechenbar wird, sich aber als eigentlich produktiv zu machendes Verhältnis erweist. Nicht nur das vieldiskutierte, nach keiner Seite hin einseitig auflösbare Verhältnis von Induktion und Deduktion, sondern auch und mehr noch das Verhältnis von Explikation und Implikation ist hier für Schleiermacher wichtig geworden. Was sich im Zirkel expliziert, ruht auf einer anderen, implizit bleibenden Grundlage auf, vermöge deren der Zirkel allererst vollziehbar wird und produktiv gemacht werden kann. Dieser letztlich nicht bestimmbare, aber im Vollzug alles tragende Zirkel-Grund wäre so weit zu fassen, daß er die hermeneutisch-produktive Variante des Zirkels ebenso in sich begreift wie seine logisch-skeptische Variante. Beides ist zusammengenommen im Bild der zugleich aufwärts und abwärts weisenden Doppelspiralbewegung, in der sich sowohl eine aufbauende als auch eine destruktive Verwendung derselben Zirkelstruktur vollzieht.

Wie aber kann der weder im Gegebenen noch im Gedachten als solchem liegende, tiefere Zirkel-Grund angesprochen und so ins Bewußtsein gehoben werden, daß er für die Erkenntnis fruchtbar und für die Praxis tragend wird? Diese Frage zu klären ist entscheidend wichtig, um dem skeptischen Einwand standhalten und der in der Neuzeit auch noch psychologisch radikalisierten Erkenntniskritik begegnen zu können. Hier werden für Schleiermacher im Zeichen des geschichtlichen Bewußtseins die mittleren Lagen aufschlußreich, denen schon Platon, Aristoteles und die Stoa ihr Interesse zugewendet hatten. Geschichtlich ist man immer 'inmitten' verortet. Um die Möglichkeit einer mittleren Position zu erweisen, die weder auf einen absoluten Anfang zurückverweist noch auf eine

definitive Grundlage angewiesen ist, geht Schleiermacher im Sinne der Voraussetzungsmethode von einer Reihe miteinander zusammenhängender Annahmen aus: (a) „daß schon immer in der Richtung auf das Wissen ist gedacht worden"(Od 12), (b) daß aber gleichwohl im bislang für unstrittig Gehaltenen noch ein Strittiges enthalten ist, das nur dadurch auflösbar wird, daß, was vermeintlich gilt, erneut strittig gemacht wird. Darin klingt Heraklits Grundeinsicht an, daß „das streitfreie Denken sich nur *aus* dem Streit und *durch* denselben entwickelt" (Od 41). Schließlich wird von Schleiermacher (c) geltend gemacht, daß, was immer schon wie von selbst auf zufällige Weise geschieht, zu einer methodisierbaren Kunst gemacht werden kann, wobei kunstvoll zu verfahren in diesem Zusammenhang bedeutet, die Chancen der Aufrührung und Schlichtung des Streits durch eine geeignete Inszenierung systematisch zu vergrößern.

Alle drei genannten Punkte enthalten weitreichende Implikationen, die es auszuarbeiten gilt. Auf den ersten Blick aber müssen sie als aus der Luft gegriffene Behauptungen erscheinen, die selber einer Begründung bedürftig sind und ohne eine solche bloße Postulate bleiben, auch wenn sie in ihrer praktischen Anwendung durchaus erfolgversprechend sind.

Hier ist der einzige Punkt, an dem Schleiermacher in ganz legitimer Weise pragmatisch argumentiert. Um nicht alsbald wieder in die logischen Fallstricke zu geraten und in ihnen hängen zu bleiben, macht er deutlich, daß das Zirkelargument *nur unter der Bedingung*, *daß man sich darauf einläßt*, eine begründende wie entwickelnde Funktion übernehmen kann und in der Tat auch allererst eine solche gewinnt. In der Unterstellung, daß ein an sich Unbegründbares selbst begründend wird, wenn und indem man bereit ist in seinem Sinne zu verfahren, tritt ein Zirkel in der Begründung zutage, der, wenn er rechtens ist, die von Schleiermacher gemachten Voraussetzungen legitimiert – wenngleich immer nur methodisch und d. h. in der Form eines erst in seiner Anwendung fruchtbar werdenden Verfahrensprinzips.

Die in dieser Weise zur conditio sine qua non gemachte Verfahrensfrage hängt von vornherein eng mit der inhaltlichen Aufgabe zusammen, deren Lösung Schleiermacher sich vorgenommen hat. Wenn alles vom Verfahren abhängig gemacht wird, ist aber auch deutlich, daß in der Zirkelstruktur das formale und das inhaltliche Problem letztlich ein und dasselbe ist. Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, daß die von Schleiermacher gemachten Voraussetzungen weder im Sinne logisch-axiomatischer noch im Sinne hypothetisch-postulatorischer, aber auch nicht im Sinne ethisch-normativer Voraussetzungen verstanden werden dürfen. Auch eine Kombination all dieser Momente im Sinne der an dieser Stelle gern zitierten Formel „Logik plus Ethik" (bzw. „Wissenschaft plus Ethik") wird der angezeigten Problematik nicht gerecht. Es geht nicht an, daß der Logiker bzw. Wissenschaftler dem Ethiker zuerst das Wasser abgräbt und dann, in seiner eigenen Beschränkung und Konsequenz befangen,

doch wieder nach ihm ruft. Man kommt so aus den Dilemmata nicht heraus, die zu lösen doch das vordringlichste Anliegen einer jeden Wissenstheorie sein muß.

Man kann sich nicht wie Münchhausen am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen. Die Mißlichkeit eines solchen Unterfangens bestimmt Schleiermachers Auseinandersetzung mit der Logik und seine Kritik an einer bloß formalen Behandlung des Problems. Das logische Verfahren, konsequent durchgeführt, führt seiner Meinung nach notwendig zum Skeptizismus. Hinsichtlich des Wissens gibt es dann nur noch einen kritischen, aber keinen konstitutiven Gebrauch der Logik mehr. Aber auch ein formalethisches Prinzip, abstrakt angewandt, verspricht keine Lösung. So unbedarft ein axiomatisches oder hypothetisch-postulatorisches Verfahren ist, so müßig ist es, dem Prozeß der Wissensfindung bzw. Wahrheitsannäherung ethische Postulate – und sei es lediglich im Sinne regulativer Prinzipien – zugrunde zu legen. Wenn Wissen im Prozeß ist, muß auch das Ethische bereits in demselben Prozeß enthalten sein, um in ihm wirksam werden zu können. Das Grundproblem ist, daß man auf dem empirischen, logischen und ethischen Feld nichts heraussetzen und in abstracto geltend machen kann. Mit dieser Einsicht setzt Schleiermacher an die Stelle der *Logik* eine *Dialogik*, an die Stelle der *Ethik* die *Gesprächsführung* und in Verbindung mit einer *Hermeneutik* die *Kritik*. Es ist seiner Meinung nach nicht möglich, Wissen bzw. „gleiches Denken" auf logischen und/oder ethischen Prinzipien zu begründen – nicht indem man beides in Alternative zueinander setzt, und nicht indem man es verbindet. Es gilt vielmehr den Nachweis zu führen, daß die Prinzipien der Gesprächsführung und die Prinzipien des menschlichen Wissenserwerbs ein und dieselben sind.

In analoger Weise läßt sich zeigen, daß der Streit um das Wissen nicht bloß logischer und der Streit um das Gute nicht rein ethischer Natur ist. Das Strittige kann folglich auch nicht mit logischen und/oder ethischen Mitteln einer Lösung zugeführt werden. Hier findet die Logik der Identität und das mit ihr verbundene Denken in Alternativen eine unübersteigbare Grenze. Dem Prinzip strikter Bereichsteilung und definitiver Grenzziehung entsprechend, gibt es für den Logiker nur die vorweg gegebene Übereinstimmung *oder* die unüberbrückbare Differenz. Dieser mit dem Postulat der Entschiedenheit der Wahrheitswerte verbundenen Alternativsetzung entsprechend, gibt es im logischen Denkansatz nur den Idealfall völliger Übereinstimmung und, wo diese nicht gegeben ist, die gänzliche Bezugslosigkeit der Positionen, aber nichts dazwischen. Aber man muß sehen, wohin das führt. Gerade der mit dem logischen Verfahren verbundene Ausschluß des Widerspruchs führt zur Unlösbarkeit des Streits und genauer besehen zum Ausschluß seiner Möglichkeit überhaupt. Die logische Behandlung des Widerspruchs gibt hier als desolate Leitlinie vor: Entweder der Streit ist unlösbar, oder er besteht gar nicht. In der Form fixierter Alternativen hat das Streiten von vornherein keinen Raum; es wird unterdrückt oder, wo gleichwohl

gestritten wird, zu einer nicht endenden Kette der Vergeltung gemacht. Mit dem Ausschluß der Möglichkeit des Streits ist auch eine mögliche Gemeinsamkeit in ihm von vornherein ausgeschlossen.

Aber auch der in dieser Situation allein noch möglich erscheinende Rückgriff auf ein logisches wie ethisches Ideal widerspruchsfreier Übereinstimmung kann dann nur noch im Sinne eines Postulats geltend gemacht werden. Das Dilemma ist damit nicht aus der Welt geschafft und eher noch gesteigert. Wer will schon Idealen folgen, wenn diese ganz und gar unrealistisch erscheinen? Der Versuch, das Ideal zu verwirklichen, straft derartige Annahmen Lügen und korrumpiert zwangsläufig ihre Verfechter. Es bleibt also nur Schleiermachers Annahme übrig, daß, wenn überhaupt, nur *im* Streit und *durch* den Streit eine Einigung herbeigeführt werden kann. Aber was für Grundannahmen sind damit gemacht und, anders gefragt, was für eine Logik liegt dem Begriff des Streits zugrunde?

8. Zur Behandlung der Gegensätze im Streit

Wenn es nicht bei den gekennzeichneten Dilemmata bleiben soll, müssen die Mittel zur Lösung des Streits so beschaffen sein, daß sie diesen nicht immer nur perpetuieren und erneut reproduzieren. Zunächst und von außen her gesehen, hat der Streit mit der Trennung der Positionen zu tun und eine Alternativenbildung zur Voraussetzung – mehr aber noch zur Folge. Unter der Bedingung der Gegnerschaft zu streiten läuft darauf hinaus, sich immer mehr in den Streit zu verwickeln und diesen schließlich unlösbar zu machen. Man muß also das Verständnis des Streits und seine Logik ändern, um ihn so schlichten zu können, daß er nicht unter der Hand weiterschwelt und erneut zum Ausbruch kommt. Der dafür erforderliche Ausgangspunkt ist das Prinzip der Nicht-Trennung des Gegensätzlichen – was nicht heißt den Gegensatz aufzuheben – und die Frage nach der inneren Zusammengehörigkeit des im Streit Begriffenen. Eine erste Einsicht geht also dahin, daß es im Streit nicht darum gehen kann, ein Strittiges von einem Streitfreien abzusondern und dieses als ein unantastbares Gut aus dem Streit herauszusetzen. Die Aufgabe so anzupacken erschiene von vornherein nicht aussichtsreich, denn durch Heraussetzung eines Streitfreien allein läßt sich kein Streit lösen. Dieser verlangt vielmehr gerade umgekehrt die Nichtabgrenzung, und daß nichts aus ihm herausgehalten wird. Nur durch Nichtabgrenzung ist eine Öffnung zu erreichen. Wenn bloße Abgrenzungen zu nichts führen, ist es nötig, auf *fließenden* Grenzen zu insistieren und vermöge ihrer eine Annäherung zu erreichen, die vorsätzlich gar nicht zustandegebracht werden könnte. Mit einem guten Willen allein ist es hier nicht getan, denn auch im guten Willen kann noch ein Vorbehalt stecken. Der Streit fordert vielmehr dazu auf, *alles* preiszugeben, um *etwas* zu gewinnen. Er bewegt sich in einem Zwi-

schenbereich, der weder der einen noch der anderen Seite gehört, und nur in einem solchen 'Zwischen' kann es auch zu einer wirklichen Einigung kommen.

Mit der Streit-Möglichkeit ist somit eine ganz eigentümliche Bewegungsform angesprochen, in der die verschiedensten Seins-, Denk- und Handlungsgründe dynamisch miteinander verflochten sind, ohne deshalb ineinander aufgehen zu können. Auch wo Positionen sich einigen, fallen sie nicht zusammen. Jeder Bezugspunkt des Streits stellt, für sich genommen, ebensosehr eine mögliche Öffnung wie eine mögliche Grenze dar. Zusammen aber eröffnen sie die Weite des Feldes, in dem der Streit geschieht und seine Lösung findet.

Was aber sind die logischen Bedingungen dieses 'Zwischen', wenn es in ihm keine sakrosankten Güter und keine vorweg zu fixierenden, intentional anzielbaren Lösungen gibt? Weder im Feld des Streits noch an seinen unscharfen Rändern kann man sich auf etwas berufen, was ihn, wäre es erreicht, gegenstandslos machen würde. Die dem Streit-Modell selbst entnommene Struktur macht deutlich, daß die von Schleiermacher zugrunde gelegten Voraussetzungen und Zielperspektiven nicht mit den üblichen logischen Mitteln angegangen werden können, weder im axiomatisch-deduktiven noch im hypothetisch-extrapolierenden Sinn. Die streitlösenden Faktoren stellen aber auch keine ethischen Zielsetzungen dar, auf die man sich vorweg verpflichten müßte, um eine Einigung als möglich erscheinen zu lassen. Schleiermacher setzt vielmehr etwas voraus, was seinem Sinngehalt und seiner Wirkungsweise nach den logischen Strategien und/oder ethischen Zielsetzungen diametral entgegensteht. Er geht aus von einem ursprünglichen Seinsbezug, der gleichsam im Rücken liegt, nicht überhaupt aufklärbar ist und immer nur als eine implizit bleibende Voraussetzung angesprochen werden kann. Wie aber kann ein solcher unterschwellig bleibender Bezug im konkreten Kommunikations- und Wissensprozeß selbst wirksam werden? Dies zu klären ist die Aufgabe einer Dialektik, die *ineins* eine „Wissenschaft des Wissens" und eine „Kunstlehre des Streitens" zu sein beansprucht.

Was aber ist damit gewonnen, wenn man die Streitsituation auf ihre logische Struktur hin durchsichtig macht? Die Rede von einer Zusammengehörigkeit schließt *zwei* Positionen bzw. Bestimmungen ein, die sich grundsätzlich nicht trennen, aber auch nicht ineinander werfen lassen. Was im Streit zusammengehört ist nicht dasselbe, es verhält sich aber auch nicht bezugslos zueinander. Dies schließt die Reduktion auf eine Position ebenso aus wie das bloße Nebeneinander der Positionen. Ein einseitig zentrierter Reduktionismus läge auch noch in der Vorstellung, daß eins sich aus dem anderen entwickelt und insofern doch, wenngleich nur der Herkunft nach, 'dasselbe' ist. Demgegenüber muß man von einer irreduziblen Pluralität der unterschiedlichen, sich aus und durch sich selbst bestimmenden Positionen bzw. Funktionen ausgehen, die seinsselbständig und gleichursprünglich sind, aber in Beziehung zueinander stehen.

Formal ausgedrückt heißt das: Die Alternative eines Dualismus oder Monismus ist gleich unannehmbar. Schleiermacher redet statt dessen von einer „Duplizität", einer irreduziblen Zweiheit, die sich weder dualistisch auseinanderlegen noch monistisch verkürzen läßt und den Charakter unverbrüchlicher Einheit ebenso betont wie den der nicht aufhebbaren Unterschiedenheit. Es handelt sich um eine Mehrseitigkeit und Doppelaspektivität des Geschieden-Verbundenen und Verbunden-Geschiedenen. Erst eine solche komplexe Verhältnisbestimmung definiert den Begriff des „realen Zusammenseins" (J 360), in dem das Zusammen-Seiende nicht *eins* ('dasselbe', 'nichts anderes als ...') ist, aber auch nicht zerfällt in bezugslose Positionen. Formal ausgedrückt, ist das „Ein-Zusammen" *weder* „Zwei" *noch* „Eins" (*neti – neti*: nicht dies – nicht das), und gleichzeitig „Zwei" *und* „Eins" im Sinne eines paradoxen Sowohl-als-auch. Weder ist es „Zwei" im Sinne der Trennung (was auf einen unschlichtbaren Dualismus hinausliefe), noch ist es „Eins" im Sinne der Reduzierung der einen Position bzw. Seite auf die andere (reduktionistischer Monismus, verbunden mit Alternativität im Sinne eines ausgeschlossenen Gegensatzes bzw. Widerspruchs).[16]

Positionen schließen sich nicht gegenseitig aus, sie fallen aber auch nicht zusammen. Mit der gleichzeitigen Behauptung von Nicht-Alternativität und Nicht-Identität wird der zwischen Egalisierung und Widerspruch changierende logische Denktypus negiert, dem wir gewöhnlich folgen. Wir denken üblicherweise, daß etwas entweder dasselbe ist oder sich ausschließen muß. Entweder gehört es zur einen Seite oder zur anderen. Demgegenüber wird in der rechtverstandenen Logik des Streits sowohl die Gleichsetzbarkeit als auch die Trennbarkeit des Unterschiedenen bestritten. Wer Unterschiedenes gleichsetzt, zieht alles auf die eine (eigene) Seite herüber und negiert damit die Seinsselbständigkeit der anderen Position. Wer etwas abtrennt und von sich ausschließt, verfehlt die Einheit des Ganzen und verliert die Möglichkeit zur Reintegration des Abgespaltenen. Ob man die abgespaltenen Differenzen negiert und/oder festschreibt, läuft dann auf dasselbe hinaus.

9. Veränderungen im logischen Strukturtypus des Wissens

Schleiermacher orientiert seine Dialektik an der von Platon entwickelten Dihairesenbildung als einer Methode der Teilung und Verknüpfung von Begriffen.[17] Begriffe sollen nach Möglichkeit dichotom geteilt und wieder verknüpft werden, wobei das Verfahren zu ihrer Auffindung und sukzessiven Bestimmung von den

[16] Es ist deutlich, daß dieser Denkansatz Shankaras advaita-Lehre entspricht (a-dvaita = „nicht zwei", aber auch „nicht eins"). Der Sanskrit-Dual liegt gleichsam zwischen dem Singular und dem Plural.

[17] Vgl. oben S. 113 ff.

einzuteilenden Inhalten gar nicht zu trennen ist. Ein solches Zusammenwirken formaler und inhaltlicher Momente ist in der empirischen Ebene aber nie zweifelsfrei gegeben, so daß auch hier wieder eine Unterscheidung der Ebenen erforderlich wird. In diesem Sinne legt Schleiermacher dem Prozeß der Wissensfindung ein ursprüngliches Wissen zugrunde, das für ihn aber nicht inhaltlich benennbar ist, sondern in den Vollzug bzw. in das methodische Verfahren gelegt werden muß. „Unsere Aufgabe ist also nur vollkommen zu lösen unter der Bedingung, daß jene beiden Punkte (scil. das gemeinsame Wissen und seine Methode) irgendwie nicht zwei seien, sondern ein und dasselbe. *Und dies ist nur möglich, wenn das ursprüngliche gemeinsame Wissen zugleich irgendwie die Methode der Teilung und Verknüpfung ist, und wenn diese irgendwie vor allem empirischen Bewußtsein hergeht*." (Od 116; kursiv hervorgehoben von mir.) Und noch einmal: „Wir müssen sie (scil. die transzendentale Seite des Wissens und seiner Methode) daher schon immer besessen haben als eine solche, die der ganzen Gedankenentwicklung zugrunde liegt und ihr vorhergeht." (Od 118) Das so verstandene Transzendentale liegt zwar als ein Vergemeinsamendes dem Denken zugrunde, aber es ist nicht selber in ihm anzutreffen und kann folglich auch nicht zum intentionalen Ausgangspunkt genommen werden. Von der im Transzendentalen „irgendwie" hergestellten Verbindung ist nichts weiter zu sagen, als daß sie ist. Sie kann zunächst nur im Sinne einer Voraussetzung behandelt werden, die Wissen zwar begründet, aber selber nicht in dessen bestimmte Formen und Inhalte fällt. Das auf ein Wissen bezogene Denken setzt somit bereits ein *wirkliches Ineinandersein* der transzendentalen und der empirischen Seite voraus, und dies, wie Schleiermacher sagt, bei allen Menschen auf dieselbe Weise. Gleichzeitig aber enthält das Denken den Streit, so daß die Methode auch mit diesem noch fertig werden können muß. Man muß also gleichzeitig beide Seiten in Anschlag bringen und sie im wissenden Denken und denkenden Wissen vereinigen. In diesem Sinne versteht Schleiermacher seine Dialektik als den „Versuch, die transzendentale Aufgabe zu lösen von der polarischen Duplizität des Denkens aus" (Od 145).[18]

Der Grundansatz zur Lösung des Problems liegt also auch hier im Verbundensein und dem Verbinden der verschiedenen und verschiedenartigen Seiten. In der Art dieser Verbindung liegt das Problem und seine mögliche Lösung. Eine solche kann nur gefunden werden, wenn man nichts mehr aus dem Zusammenhang heraussetzt und unbezüglich behandelt. Ein Ganzes bildet sich selber nur fort, wenn es als solches belassen und in allen seinen Aspekten aufgenommen wird. Eben dies verlangt der im Ganzen geschehende Wechselerweis. In diesem Sinne erweist sich die Wahrung des Zusammenhangs als einzig hinreichende Bedingung für das wirkliche Wissen. „Wenn es nun aber ein wirkliches Wissen

[18] Mehr dazu im nächsten Abschnitt, S. 129 ff.

geben soll, so müssen wir auch zu einem übereinstimmenden, dem Ganzen zugrunde Liegenden kommen, das allen Zwist entscheidet. Jene beiden Gedankengrenzen [scil. die „Ordnung" und das „Chaos"] sind solche Vorstellungen; nur wußten wir bisher aus ihnen nichts zu machen, weil wir sie als Repräsentanten der verschiedenen Denkseiten für sich gesetzt hatten. Nun liegt aber das Wissen in der Beziehung beider Seiten aufeinander. *In der Beziehung aufeinander bilden also jene beiden Punkte den Grund, in dem die Möglichkeit der Auflösung streitiger Vorstellungen liegt.* Gelingt es uns, dieser Formel einen Wert unterzulegen, so haben wir die transzendentale Seite unserer Aufgabe gelöst." (Od 149; der kursiv hervorgehobene Satz ist gesperrt gedruckt.)

Betrachtet man diesen, die Trennung von Form und Inhalt unterlaufenden Struktur- und Beziehungstypus als konstitutiv für den Wissensprozeß überhaupt, dann muß jeder Versuch fehlschlagen, der die transzendentale Wissensebene von der empirisch-konkreten Ebene trennt. Es wird durch ein solches trennendes Für-sich-Setzen ja immer nur die Mißlichkeit offenkundig gemacht, daß weder die eine noch die andere Ebene aus und durch sich selbst bestimmt werden kann und, was nicht zusammengehen will, äußerlich zusammengestückt werden muß. Schleiermacher geht demgegenüber von einer vorgängigen Verbundenheit aller Aspekte des Ganzen und ihrer gemeinsamen Aktualisierung im Prozeß aus. Ein „ursprüngliches" Wissen und ein „konkretes" Wissen kann es immer nur zusammen geben, oder es gibt Wissen überhaupt nicht. Wirklichkeitshaltig kann ein Wissen nur dadurch werden, daß ein Ganzes aktualisiert wird und die verschiedensten Seiten in ihm mitschwingen. In diesem Sinne spricht Schleiermacher vom „Mitgegebensein" bzw. „Mitgesetztsein" des einen Wissens im anderen. *Alles* Wissen nimmt so ein äußeres Erfahrungselement in sich auf und ist zugleich ein tiefinnerer Vorgang der Konzeption und Organisation, den man nicht in der Hand hat, wiewohl man ihn selber auslösen und artikulieren muß. Wenn Wissen zugleich von innen her gegeben und von außen her konstituiert wird, kann zwar immer noch die eine oder andere Seite überwiegen und im Sinne einer empirischen oder spekulativen Tendenz bestimmend werden, doch kann keine ohne die andere sein und bestehen.

Im Sinne von Kautelen ausgedrückt heißt das: Keine Einnivellierung, aber auch keine Entgegensetzung; keine Gleichsetzung und keine Trennung; keine Unbezüglichkeit, aber auch keine Möglichkeit zur Reduktion des einen aufs andere. Mit dem „Mitgesetztsein" des einen im anderen ist eine einzigartige Verbindungsweise angesprochen, in der sich ein implizites Moment mit einem expliziten Ausdruck verschränkt und beides ineinander übergeht. Was sich expliziert, bleibt ein Implizites und braucht sich auch nicht vollständig auseinanderzulegen. Und was implizit bleibt, legt nicht die völlige Indifferenz nahe. Weder entstehen auf diese Weise zwei Welten, noch gibt es eine eindimensionale, reduktionistisch zustande gebrachte Welt. Und während im alten Bewußtsein die

Tendenz vorherrschte, die Welten zu trennen, ist nun alle Bemühung darauf gerichtet, sie in Verbindung miteinander zu bringen und immer inniger zusammenwachsen zu lassen. Die ganze Bemühung geht nun auf Durchdringung und nicht auf Aussonderung. Das „Band" wird bestimmend und nicht der „Schnitt". Das logische Prinzip der ineins einschließenden und aussondernden Grenzziehung wird ersetzt durch das Prinzip der Zusammenschau und Integration.

Schleiermacher insistiert in diesem Sinne darauf, „daß die Dialektik nicht wie die Logik nur kritisch" (J 364) und d. h. lediglich ein- bzw. ausgrenzend sei. In ihr gibt es aber auch nicht den Zwang logischer Subsumtion, die Verschiedenstes zusammenzwingt und Unterschiedliches einnivelliert. Der ganze bisher herrschende Denktypus muß preisgegeben oder doch bezüglich seiner beschränkten Anwendbarkeit in eine Klammer gesetzt werden. Es geht nicht mehr an, auf zusammenzwingende Identität zu verpflichten oder das nicht zusammengehen Wollende in sich bekämpfende Alternativen aufzuspalten. Damit ist auch allen Formen der Dialektik eine Absage erteilt, die sich implizit oder explizit auf dieses ineins alternativen- bzw. gegensatzbildende und einplanierende logische Schema berufen.

Wichtiger noch als diese Einsicht sind jedoch die gedanklichen Konsequenzen, die sich aus dem veränderten logischen Strukturtypus ergeben. Schleiermacher redet vom „Mitgegeben-" oder „Mitgesetztsein" des einen im anderen. Er behauptet ein „Zusammen" dessen, was weder gleichgesetzt noch in seinen Unterschieden verabsolutiert werden darf. Das „Zusammen" impliziert Gleichursprünglichkeit bei unterschiedlich akzentuierter Ausformung und verschiedener Richtungnahme. Nur so ergibt sich ein reales Zusammensein. Gemeinsamkeit als entfaltete Einheit hat die Form des „Ein Zusammen". Leitend für eine solche integrale Konzeption ist einerseits das „Leben" und andererseits der „Geist".

10. Das Schema der polarischen Duplizität und das Erfordernis eines nicht-reduktionistischen Ansatzes im Denken.

Mit der Rede von einer „polarischen Duplizität des Denkens" verbindet Schleiermacher zunächst das ungesättigte Ineinander von intellektueller und organischer Funktion, das bezüglich seiner Inhalte zwischen den beiden Grenzwerten „Chaos" und „Sein" hin und her pendelt (vgl. Od 144 ff.). Eine Lösung sieht er im „Wechselverhältnis der beiden Pole im Prozeß des Denkens" (vgl. Od 149 ff.). Der hier gebrauchte Begriff des „Wechselverhältnisses" (oder auch des Wechselerweises) ist nicht neu und wird auch von den anderen Frühromantikern (insbesondere von Novalis) benützt. In seiner logischen Struktur ist er aber keineswegs schon hinreichend begriffen. Klar ist nur, daß eine an ihm orientierte Methode kein logischer Syllogismus einseitiger Ableitung mehr sein kann. Ein solcher zeigt lediglich auf, wie es zu einer Vorstellung kam bzw. wie eine solche

stringent rekonstruiert werden kann. Er führt aber nicht zu dem ursprünglichen Wissen zurück, das dem Wechselerweis zugrunde liegen muß, soll ein solcher überhaupt möglich sein. Im Wechselerweis muß der *ganze* Zusammenhang des Wissens auf eine von uns *unabhängige* Weise bereits vorgegeben sein. „Wir können aber von einer gemeinsamen Vorstellung aus jeden Punkt nur konstruieren, wenn der ganze Zusammenhang des Wissens uns objektiv gegeben ist." (Od 118) Weil dieser objektiv gegebene Zusammenhang aber nicht *bestimmt* vorgegeben ist, muß eine *ihm entsprechende Methode* für ihn einspringen und dazu anleiten, ein nicht gegebenes Wissen so zu behandeln, als wäre es bereits gegeben. Was sich im Wechselerweis ergibt, läßt sich nicht unmittelbar von einer transzendentalen Voraussetzung herleiten. Man muß also auch der konkreten, sowohl sinnlichen als auch begrifflichen Organisation des Denkens Rechnung tragen und kann dabei das Empirische nicht überspringen. Dabei kann weder das „Chaos" der sinnlichen Gegebenheit noch das „reine Sein" des kategorialen Denkens für sich einen möglichen Ausgangspunkt darstellen. Weil nur zwischen den beiden Polen überhaupt etwas möglich ist, muß man einen Punkt inmitten ausfindig machen, von dem ausgehend man in der Tat fortschreiten und zu einem übereinstimmenden Denken und Wissen gelangen kann.

Wichtig ist hier der strukturelle Aspekt. Im Bereich nur relativer Gegensätze führt das Unterscheidende nicht zur Absonderung, und das Verbindende nötigt nicht zur Hypostasierung eines Dritten. Weder ist der Gegensatz absolut bestimmend, noch läßt die Einheit sich heraussetzen und im Sinne von Gesetz, Ordnung und Regel geltend machen. Was in seiner „Duplizität" bipolar und d. h. nur relativ-gegensätzlich ist, wahrt seine Unabhängigkeit und findet sich gleichwohl auf der anderen Seite wieder, so verschieden ausgeprägt diese Seiten auch sein mögen. Auch im Schema der Positionalität sind auf jeder Seite beide Seiten zu finden und das heißt, im gegeneinander Gestellten ist die Grundlage einer möglichen Vereinigung bereits mitgegeben. Das in sich gedoppelte, gegensätzlich-Relative und relativ-Gegensätzliche zerlegt sich in Ganzheiten, von denen jede ihr eigenes Gepräge hat und doch die je andere Seite auch in sich selber findet. Das Androgyne ist ein Beispiel für diesen Sachverhalt.

Von dieser anderen Seite, die man den Gegen-Aspekt nennen könnte, redet Schleiermacher als von einem „Komplement": „Eigentlich gibt es kein reales Zusammensein ohne die Duplizität des Relativen. Man muß also zu Jedem, was man mit einer bestimmten Relativität setzt, sein Komplement suchen." (J 360) Alles wird so zu einer Doppelgegebenheit. Daraus ergeben sich mögliche Umkehrungen in der Blickrichtung oder Perspektive. Was z. B. von der einen Seite her gesehen als ein Gegenstand erscheint, läßt sich aus anderer Perspektive unter dem Aspekt seiner Machweise analysieren. Im „Subjektiven" läßt sich ein „Objektives" finden, so wie ein „Objektives" wiederum ins „Subjektive" hineingenommen werden kann. Das „Tätige" ist ein „Ding" und das „Ding" ein „Täti-

ges". „Faktisches" hat einen „ethischen" Aspekt, und das „Ethische" muß als ein „Faktum" (im doppelten Sinn des Worts) betrachtet werden. Wissen ist eine „Beschaffenheit des Denkens", aber nur insofern dieses einhergeht mit einer „Beschaffenheit des Seins" (0d 23). „Denken" hat einen Aspekt des „Wollens", und umgekehrt ist im „Wollen" ein „Denken" usw. usf. In allen diesen Beispielen sind es je verschiedene Weisen des Gerichtetseins, doch so, daß die eine Richtungnahme in der anderen bereits mitgesetzt ist und alles in einer mehrseitigen Beziehung steht. Eben dies meint die Rede von der „Duplizität des Relativen". Was gleich-ursprünglich ist, aber mehr-seitig in der Tendenz, will in der einen oder anderen Richtung entwickelt, aber aus demselben Grund auch wieder mit seiner anderen Seite komplettiert werden. Wo die Gegensätze grundsätzlich als relativ ('aufeinander bezogen') zu betrachten sind, sind anstelle von Bereichstrennungen Richtungnahmen angezeigt. Richtungen können gewechselt werden, und man muß sie wechseln, wo die Einseitigkeiten unfruchtbar werden und man die andere Seite braucht, um sie wieder zu verlebendigen.

Die Suche des Komplements kann nun aber in zweierlei Richtung gehen: es kann wiederum ein relatives Komplement sein oder aber ein Absolutes betreffen. Der Ausgang von der „Duplizität des Relativen" ist in beiden Fällen derselbe. Das Relative ist sich selber nicht genug und als solches dadurch definiert, daß es nach einer Ergänzung verlangt. Auch die Bestimmung des Relativen verlangt nach einem anderen Relativen, das dazu aber nicht hinreichen kann, weil ein Immer-Weiter daraus resultiert. Solange das Komplement selber wieder ein Relatives ist, wird daraus eine nicht endende Kette von Verlangen, Erfüllung, Frustration und neuem Verlangen. Die Rede von einer „Duplizität des Relativen" muß also auch noch etwas anderes meinen: daß das Relative durch ein Nicht-Relatives ergänzt werden will. Das gesuchte Komplement kann nicht immer nur der eigene Schatten sein; verlangt ist vielmehr nach dem Gegenüber als einem solchen.

Wo von einem Gegenüber die Rede ist, gibt es reziproke Verhältnisse. An die Stelle der Trennungen und Rückspiegelungen treten Richtungnahmen und der beständige Wechsel der Perspektiven. Die dieser Verhältnisbestimmung gemäße Dia-logik wahrt die Unaufhebbarkeit der Positionen und entzieht auch ihre Verkörperungen dem Übergriff. Am Beispiel gesagt: Es kann nur ein gewaltfreies Gespräch oder gar kein Gespräch geben. Auch lassen Gespräche eine Vermittlung nur unter der Bedingung zu, daß die Positionen nicht majorisiert werden und seinsselbständig bleiben. Seinsselbständigkeit ist hier aber nur ein anderer Ausdruck für Disjunktivität, wie sie zwischen wirklichen Positionen statt hat. Was in Disjunktion zueinander steht, kann sich nicht vereinnahmen. Die Rede von einem disjunktiv Verbundenen löst somit den paradoxalen Anschein auf, der sich an den unglücklich machenden Begriff eines Getrennt-Verbundenen geheftet hat. Solange man mit Buber lediglich sagt, daß Beziehung heißt: getrennt

verbunden zu sein, kommt man aus dem tragischen Widerspruch nicht heraus, der das Endliche und das Unendliche, das Zeitliche und das Zeitlose, das Bleibende und das sich Verändernde auseinanderreißt. Wie soll da noch wirkliche Gemeinschaft sein können?

Um Schleiermachers mit „Duplizität" umschriebenen Ausgangspunkt angemessen begreifen zu können, muß der grenzenziehende, auf Vereinnahmung und/oder Ausscheidung programmierte Denktypus verlassen werden, der bereits in der biologischen Matrix verankert ist und zur Archäologie des menschlichen Denkvermögens gehört. Aristoteles hat diese uralte Denkmatrix lediglich formalisiert und zu Unrecht kanonisiert. Die Folge ist, daß ein reduktiver Monismus und ein streitender Dualismus sich bekämpfen, und nur bei näherem Zusehen wird deutlich, daß sie Kinder eines Geistes sind. Für Schleiermacher folgt daraus die Notwendigkeit des Überstiegs auf eine andere Ebene. Wie die von ihm anvisierte Einheit bzw. das Ganze und seine notwendige Diversifikation aussieht, läßt sich nur jenseits der Alternative von Dualismus oder Monismus aussagen. Es erweist sich hier, daß das Absolute zwar eine Pluralität von Positionen einbegreift, diese aber unter Ausschluß der Gegensatzstruktur gedacht werden müssen. Das kann auch gar nicht anders sein, denn eine selber absolut gesetzte und universell geltend gemachte Gegensatzstruktur würde die Einheit des Ganzen wie des Einzelnen in Frage stellen. Ein mit dem Gegensatz behaftetes Ganzes müßte etwas von sich ausschließen und wäre damit schon nicht mehr das Ganze. Wäre die Gegensatzstruktur für das Wirkliche selbst bestimmend, so würde dieses mit sich selbst in Widerspruch geraten und zerfallen.

Ein durch Duplizität definiertes Ganzes kann aber auch nicht monistisch bzw. monopolistisch verstanden werden, weil dies alsbald wieder zu neuen Ausschlüssen führen müßte. Wie Monismus und Dualismus sich gegenseitig bedingen, so erweist sich auch die alles in sich einbindende Monokratie und das mit ihr einhergehende Grenzenziehen und Gegensatzdenken als zwei Seiten von ein und derselben Münze. Eine einzige, monolithisch verstandene Einheit muß alles von sich ausschließen, was nicht sie selber ist. Sie schafft sich mit anderen Worten ihre eigene Feindwelt und muß diese zugleich von sich fern halten. Wenn aber der Gegensatz sich stets nach beiden Seiten hin geltend macht, ist auch die von ihm her verstandene Einheit mit ihm behaftet und kann nicht sein, was sie ist; der monolithische Block muß sich selber zersprengen.

Die Rede von einer Duplizität schließt somit die Möglichkeit eines Monismus wie eines Dualismus aus. Was mit dem eingrenzenden und eben deshalb auch ausschließenden Gegensatz behaftet ist, kann innerhalb des Wirklichen nur so angesiedelt werden, daß es in eine Klammer gesetzt worden ist und das Ganze und Einzelne dessen, was wirklich ist, nicht tangiert. Der Sinn der Klammer ist die Verhinderung des Kollapses im Ganzen. Nur wenn das Ganze bzw. die Einheit vom Gegensatz unberührt bleibt, kann ein solcher in ihm zugelassen wer-

den – aber eben nur *als ein gedachter bzw. eingeklammerter* und nicht auch *als ein wirklich seiender*, im Sein gesetzter Gegensatz. *Letztbestimmend* kann der in Klammer gesetzte Gegensatz somit gar nicht werden, und eben darin ist die Möglichkeit begründet, mit ihm, wenn er ausgebrochen ist, auch wieder fertig werden zu können. Schleiermacher ist somit aus guten Gründen gegen jede Form von Dualismus, aber auch gegen jeden reduktionistischen Monismus. Er sieht, daß diese feindlichen Brüder sich gegenseitig in die Hände arbeiten und oft genug eine unheilige Allianz bilden. Der ausschließende Dualismus und der zusammenzwingende Reduktionismus sind Zwillingsbrüder, insofern sie ein und demselben logischen Denktypus verpflichtet sind und aneinander gebunden bleiben, auch und gerade indem sie sich bekämpfen. Insbesondere die Konkurrenz und das schiedlich-friedliche Nebeneinander von christlicher Glaubensauffassung und wissenschaftlicher Erkenntnis gibt Schleiermacher dafür ein nachdenklich machendes Beispiel, auch wenn der soziale und politische Grund für diesen friedlosen Friedensschluß leicht einzusehen ist: divide et impera.

Schleiermachers logisch ganz anders gelagerte Formel lautet: *Duplizität*, *aber nicht Dualismus*. Duplizität meint eine unaufhebbare Mehrseitigkeit und Doppelaspektivität, eine Beziehung des im Unterschied Verbundenseins und des im Verbundenen Unterschiedlichseins. Gemeint ist ein „reales Zusammensein" (J 360), so wie es zwischen Personen statthat, die keine künstlichen Trennungen vornehmen und auch keine ebenso fragwürdigen Identifikationen vollziehen. Gleich ob einer sich identifiziert oder abgrenzt, verfehlt er die Beziehung und geht damit auch seiner eigenen Möglichkeit in ihr verlustig. Formal ausgedrückt: Die wirkliche Beziehung ist „*sowohl* 'zwei' *als auch* 'eins'", und ihr Feld dazwischen ist definiert durch „*weder* 'zwei' *noch* 'eins'". Die so eingebundenen Differenzen können weder geleugnet noch verabsolutiert, die so gegebene Einheit weder bestritten noch hypostasiert werden.

Hier zeigt sich der Vorteil der mit „Duplizität" umschriebenen logischen Strukturbedingung. Nicht-Ausschließlichkeit und Nicht-Identität zusammen negieren den logischen Typus eines Denkens, das die Alternative von logischer Ausschließlichkeit und/oder logischer Nichtunterscheidbarkeit zu seiner operativen Grundlage macht.[19] Schleiermachers Begriff der „Duplizität" schließt den möglichen Gegensatz ein, ist aber nicht durch ihn definiert und muß folglich auch die Einheit nicht heraussetzen, um sie vorgeblich zu retten und in Wirklichkeit umso gründlicher in Frage zu stellen. Er gibt Raum für eine gleichursprüngliche Pluralität von Positionen, die in ihrem Verhältnis zueinander weder

[19] Die Unverträglichkeit der beiden so voneinander abgehobenen Denktypen ist auch im logischen Sinne gültig: 'p oder q' negiert ergibt 'nicht-p und nicht-q', so daß man mit dem Alternativenbilden aufgehört haben muß, soll ein anderes Denken beginnen können.

fusionieren können noch zerfallen. Die Pluralität des Seienden kann als solche nicht der Gegensatzstruktur unterliegen, die, in die Ebene des Absoluten selbst gelegt, Pluralität negieren müßte.

Der Begriff der „Position" kann hier ein Stück weiter führen. Positionen sind als solche singular und können sich insofern auch nicht ausschließen. So wie sie zu sich selber keine Alternative haben, besteht auch zwischen ihnen keine Alternative und damit kein möglicher Gegensatz. Positionen können zwar in den Formen der Bestimmung relative Gegensätze zwischen sich ausbilden und darüber in Streit geraten, doch tangiert dies weder ihre Seinsselbständigkeit noch stellt es ihr wirkliches Zusammensein in Frage. Damit ist die mögliche Entgegensetzung zwischen ihnen grundsätzlich an die zweite Stelle gerückt und, was deren Wirklichkeitsgeltung betrifft, in Klammer gesetzt. In der von Schleiermacher benützten Ausdrucksweise heißt das, daß Gegensätze grundsätzlich auf den Bereich des Relativen beschränkt sind und das, was ist, gar nicht tangieren. Während das Absolute bzw. die absolute Einheit gegensatzfrei ist und aus schon genannten Gründen auch gegensatzfrei bleiben muß, sind Gegensätze auf den Bereich des Relativen beschränkt und sind als gewordene auch wieder aufhebbar.

Nun leben wir zweifellos in einer Welt der Gegensätze und werden durch diese bestimmt, doch ist damit nicht das letzte Wort gesagt. Das wirklich Seiende, und dazu gehört auch das in der Welt Seiende, ist in seinem Kern bzw. in seiner Essenz nicht durch den Gegensatz und vielmehr durch reziproke Seinselbständigkeit definiert. Ein so verstandenes plurales Seiendes ist auf eine Weise zueinander gestellt, die freien Raum dazwischen läßt. Wo es einen freien Raum dazwischen gibt, sind weder die einzelnen Positionen als solche bedroht noch ist ihr „Ein Zusammen" in Frage gestellt. Formal kann das leere Feld des 'Dazwischen' mit dem Begriff der Disjunktion gefaßt werden, die eine Berührung des Geschiedenen nicht ausschließt und vielmehr zur Bedingung einer solchen wird. Nur was in Disjunktion zueinander steht, kann sich nahe kommen, eben weil es nicht mehr befürchten muß verschlungen zu werden. Kraft Disjunktion ist Berührung möglich und sind zugleich die Übergriffe verwehrt. Ein Beispiel für disjunktive Berührung ist das Phänomen des Kontakts, der einerseits Nähe schafft und andererseits notwendig mit Distanz verbunden sein muß. Der Verzicht auf Übergriffe ist verlangt, soll ein Kontakt überhaupt zustande kommen können.

Hier die Grenze zu wahren ist nicht nur und auch nicht an erster Stelle die Sache einer Ethik. Die Schranke besteht kraft wirklichen Verwahrtseins dessen was ist vor Übergriffen. Mit der disjunktiven Verhältnisbestimmung ist notwendig eine Klammer mitgesetzt, die alles unwirksam macht, was die Beziehung zu zerstören geeignet wäre. Es ist kraft Disjunktion etwas entzogen und unmöglich gemacht, was, wenn es innerhalb der Klammer gleichwohl versucht wird und geschieht, sich immer nur sein eigenes Gefängnis bauen kann. Die Disjunktion bzw. der Entzug richtet gegen die Vergegenständlichung und ihren Mißbrauch

eine Schranke auf, die gar nicht überschritten werden *kann*, auch wenn sie ständig überschritten wird. Wenn man sich in einem Anderen *finden* will, darf man dieses bzw. diesen nicht *vereinnahmen* wollen.

Was wie ein ethischer Imperativ aussieht, ist in Wirklichkeit eine ontologische Implikation. Kraft Disjunktion wahren beide Seiten in ihrem Verhältnis zueinander ein Jenseits der Zugriffsmöglichkeit, auch wenn auf der Ebene des eingeschränkten Bewußtseins und der ihm zugänglichen Körperwelten Übergriffe durchaus möglich und an der Tagesordnung sind. Sie sind in Klammer gesetzt und d. h. sie geschehen zwar, aber so, daß sie auf sich selber zurückgeworfen sind und mit ihren eigenen Folgen behaftet werden. Unterwerfende Handlungen wie deren Folgen werden durch die Klammer auf ihren Urheber zurückgeleitet und, was die Folgen für andere betrifft, irrealisiert. Das ganze Szenario des Schreckens wird auf diese Weise zu einem internen Spiel, das nichts über sich selbst hinaus vermag und auch nur intern einen Sinn hat. Von außen her gesehen absurd und sinnlos, schafft es sich noch im Unsinn seinen eigenen Sinn.

Der wirkliche Sinn eines solchen selbstreferentiellen Spiels liegt in der Selbstkonfrontation. Es wird zum Spiegel, mit dem ein Lernfortschritt verbunden sein kann, aber nicht verbunden sein muß. Man lernt so – zumindest auf lange Sicht – einzusehen, *daß etwas geht – und doch nicht geht*, eben weil es sich über den Bannkreis seiner Selbstreferentialität hinaus nicht auswirken kann. Spiegelwelten werden zu Welten der Gewalt, wo das Spiegelbild immer nur nach außen projiziert und nicht mehr auf sich selbst zurückgenommen wird. Dieselben projektiven Welten können aber auch zu Welten der Erkenntnis werden, wo ihre Spiegelfunktion eingesehen und akzeptiert wird.

Mit der Disjunktion ist somit eine Bedingung gesetzt, die, wie schon Parmenides lehrt, zwischen der Wirklichkeit (dem *was ist*) und dem Schein bzw. der Illusion (dem *was nicht ist*) zu unterscheiden erlaubt, eben weil durch sie eine unüberschreitbare Kluft zwischen beidem gesetzt ist. Manche Dinge sind nur dadurch überhaupt möglich, daß sie in die Klammer des Nicht-Wirklichseins gesetzt werden bzw. sich selber in diese hineinbegeben. Ganze Welten der Vorstellung lassen sich innerhalb der Klammer denken, in die Tat umsetzen und in ihren Folgen materialisieren, ohne daß ihnen dies die geringste Wirklichkeit verleihen würde. Die Disjunktion fungiert ihnen gegenüber als Realitätsvorenthalt – was indes nicht hindert, daß sie sich selber als real verstehen und die Folgen dieses Irrtums am eigenen Leibe austragen müssen. Und doch handelt es sich immer nur um eine gesetzte und durchgesetzte 'Realität', die zwar beansprucht wirklich zu sein, näher besehen aber hohl ist. Das Feld der „Leere" trägt sie nicht, sondern saugt sie auf. Im Zauberkreis eingebildeter Welten ist alles möglich, aber nichts davon kann wirklich werden. Dies macht ihren Schmerz und den Grund ihres Leidens aus.

Um zusammenzufassen: Das von Schleiermacher zugrundegelegte Strukturschema einer „polarischen Duplizität“ (Od 145 u. ö.) meint eine unhintergehbare, nach innen und außen, nach hinten und vorn geöffnete Verschränkung zweier Weisen der Verwirklichung, die sich nicht zur Deckung bringen lassen, aber auch nicht säuberlich auseinandergehalten werden können. Die prototypische Verwirklichung einer solchen in sich gedoppelten Möglichkeit ist das polarisch Duplize, in der alten Sprache der Geschlechter das Paarige bzw. das Paar. Schleiermacher grenzt sich damit von der rückwärtsgewandten Vorstellung einer bereits hergestellten, vorgängigen Entsprechung ab, wiewohl dieser in den Anfang zurückverlegte Gedanke des Einsseins auch im paarigen Zueinander nicht überhaupt zurückgewiesen wird.

In philosophischem Sinne entspricht die Rede von einer „Duplizität“ den traditionellen Inkommensurabilitäten von Denken und Anschauung, Geist und Materie, Form und Inhalt usw., wobei der Akzent nun aber nicht auf der Getrenntheit der beiden Wurzeln bzw. Stämme der Erkenntnis liegt, sondern gerade umgekehrt auf ihre ursprüngliche Verbundenheit und gleichhaltige Durchdringung gelegt wird. Was im Sinne des Paarigen „Ein Zusammen“ ist, will ineinandergearbeitet werden in einer Weise, die die Potenzen beider Verkörperungen durcheinander entwickelt und hinsichtlich des gemeinsamen Produkts keine Reduktion auf die eine oder andere Seite mehr zuläßt. Die bleibende Inkommensurabilität des so Verbundenen gibt jeder Seite ein unauslotbares Mehr an implizitem Gehalt, so daß selbst leere Formen und bloße Stoffe, unter dem Aspekt der Zusammengehörigkeit betrachtet, noch entwicklungsfördernd sein können und kein Ende möglicher Gestaltung absehbar ist. Eine jede Beziehung wird durch das Nichtmeßbare in ihr lebendig, vermöge dessen sie aus und durch sich selbst schöpferisch werden kann. Auch der sonst so gesichert erscheinende, aber gleichwohl aporetisch werdende gegenständliche Bezug wird auf diese Weise zur produktiven Achse der Weltgestaltung gemacht.

Wenngleich der ursprünglich geschlechtlich fundierte Typus dieses zweiseitigen Denkens uralt ist und bei Parmenides und Heraklit seine erste philosophische Ausarbeitung erhalten hat, ist er dem späteren Denken unvertraut geblieben und in allen seinen Implikationen noch keineswegs hinreichend erschlossen. Schleiermacher sieht eine wesentliche Aufgabe darin, eine dem modernen Bewußtsein gemäße Sprache für dieses alte Denken zu finden. Er geht dies so an, daß er die hier vorgeprägte Grundstruktur formalisiert und z. B. lieber von sensueller bzw. organischer und intellektueller Funktion spricht als von Anschauung und Denken, die für den Zweck einer strukturellen Analyse einerseits zu abstrakt gefaßt und andererseits mit zu vielen Konnotationen überladen worden sind. Das komplexere, aber auch ausgespieltere und durchsichtiger werdende Schema des sich paarig Verkörpernden wird nicht so schnell abstrakt und läßt sich anreichern mit neuen Assoziationen und tieferen Einsichten. Was in seiner

urzeitlichen Prägung versucherisch war, aber auch befremdlich anmutete und nicht durch rationale Analyse nähergebracht werden konnte, bewahrt in immer neuer, oft überraschender Beleuchtung sein lebendiges Gesicht. Schleiermacher erfüllt damit die hermeneutische Forderung: das was im Alten lebendig blieb und weiterleben will, entsprechend der Bewußtseinslage und dem Geist seiner Zeit neu zu gestalten und wieder zu verlebendigen.
Daran schließen sich weitere Fragen an.

– Eine erste Frage muß dahin gehen, welcher anthropologische Sachverhalt in dem Strukturtypus einer polarischen Duplizität (einer Zwei-Eins) impliziert ist und im Sinne einer unhintergehbaren Verschränkung weiterentwickelt werden kann.
– Im Zusammenhang damit läßt sich fragen nach den darin beschlossenen relativen Anfängen und ihrer Weiterentwickelbarkeit, wobei auch der Psychologie des Erkennens ein wichtiger Stellenwert eingeräumt werden muß.
– Des weiteren ist zu fragen nach Sinn und Zweck einer konsequent zweiseitigen Auslegung kognitiver Sachverhalte, wie sie insbesondere in der gedoppelten Verkörperung und Verschränkung von intellektueller und organischer Funktion zutage tritt.
– Schließlich muß auf die schöpferischen, ineins welt- und organbildenden Aspekte des so umschriebenen Erkenntnisprozesses abgehoben werden.

11. Symmetrie und Asymmetrie in den grundlegenden Beziehungen und das Verhältnis von Implikation und Explikation

Polar strukturierte Beziehungen sind symmetrisch und asymmetrisch zugleich. Der Symmetrie und Asymmetrie des Schemas polarischer Duplizität gemäß entwickelt Schleiermacher den Gedanken gleichzeitig nach beiden Seiten hin in parallelen, jeweils aufeinander abgestimmten Schritten. Die Asymmetrie in der Symmetrie läßt sich am besten verdeutlichen anhand des Schemas von Explikation und Implikation. Die beiden Dimensionen des impliziten und des expliziten Wissens lassen sich nicht gleichsetzen, aber auch nicht voneinander trennen. Ein Beispiel dafür gibt das Verhältnis von Begriff und organischer Impression, verallgemeinert das Verhältnis von intellektueller und organischer Funktion. Die Forderung lautet auch hier, „daß in uns jedes von beiden nur zur vollkommenen Klarheit kommt durch die vollkommenste Klarheit des andern." (Od 150) Die Rede von einer Klarheit kann hinsichtlich der Impression (des Impliziten) und des Begriffs (des Expliziten) jedoch nicht mehr dasselbe meinen. Auch meint ihr Übergang und Ineinander nicht, daß die dimensionale Differenz zwischen beidem dadurch aufgehoben wäre. Alle Prozesse sind hier in sich gegenläufig. So hat der Begriff selbst die Tendenz, den Gehalt wieder zu verlieren, den zu fassen er doch gebildet worden ist. Eben indem der explizierende Begriff sich faßt, geht

der in ihm implizierte Gehalt in sich zurück und kann sich in der Folge nur noch unterschwellig in das weitere Geschehen einspeisen. Es handelt sich somit beim Impliziten um eine Denk*grenze*, die zugleich Denk*grund* ist, und umgekehrt. Entsprechendes gilt für die Seite des Expliziten, das, indem es sich selber zum Grund seiner Möglichkeit macht, auch schon an seine eigene Grenze gekommen ist. Wie schon Kant resümierte: Begriffe ohne Anschauungen sind leer und Anschauungen ohne Begriffe sind blind.[20]

Im Verhältnis von Explikation und Implikation tritt somit beides deutlich hervor: die Symmetrie der sich erfüllenden Beziehung und die Asymmetrie der beiderseitigen Grenzfunktion. Denk*gründe*, die ineins Denk*grenzen* sind, stehen sowohl symmetrisch als auch asymmetrisch zueinander. Jede Seite kann sich nur in der anderen finden und muß sich dazu selber verlieren. Indem die eine Seite sich finden will, geht sie in der anderen auf und unter. Auf der Seite des Gegenständlichen löst das „Sein" sich auf in sein „Mannigfaltiges", auf seiten des Erkennenden das „Subjekt" in seine „Prädikate" usw.

Aber diese Auf- bzw. Ablösung beleuchtet gleichwohl nur den einen Aspekt, der sich von anderer Seite her gesehen ergänzen lassen muß. Miteinander verbunden, sind die beiden Seiten auch unabhängig voneinander gestellt. Sie übersetzen sich zwar beständig ineinander, können aber nicht ineinander aufgehen und werden sich so auch und gerade in ihrer respektiven Erfüllung wiederum zur Grenze. Das Ganze des Impliziten und Expliziten ist „zwei Ganze" und das heißt, daß es ein *Ganzes* immer nur im Sinne eines *gedoppelten Ganzen* gibt. Es gibt für die „Zwei" auch kein „Drittes" und d. h. keine an und für sich selber heraussetzbare Einheit, die durch die im Paarigen gesetzte Differenz nicht betroffen wäre. Unaufhebbar gesetzt, bleibt auch in der gedoppelten Bewegung des wechselseitigen Übergangs und Austauschs jede Seite was sie ist.

So verstandene Bezugspolaritäten sind weder bloß transzendental, noch lassen sie sich auf ein empirisch-reales Datum reduzieren. In ihnen verbindet sich vielmehr Paariges auf eine nach keiner Seite hin auslotbaren Weise. Unterscheidbar gemacht, gehen die Gepaarten im Prozeß der Bestimmung ineinander über und bleiben doch in einem Jenseits ihrer selbst. Analog dazu versteht sich auch die Rede von einem Denk*grund*, der zugleich eine Denk*grenze* ist, und umgekehrt. Um dies wiederum am Beispiel zu verdeutlichen: Setzt man die beiden Extremlagen „Chaos" (unbestimmte Mannigfaltigkeit) und „Sein" (bestimmbare Gegebenheit) einander gegenüber, so stellt jede Seite, für sich genommen, eine absolute Grenze für die andere dar. Zusammen aber eröffnen sie ein gemeinsames Feld und entfalten dieses gleichzeitig nach seiner transzendentalen (impliziten) und nach seiner konkreten (expliziten) Seite hin. Eine entsprechende bipolare Schematisierung läßt sich hinsichtlich der Tätigkeit des Denkens im Be-

[20] Vgl. S. 89, Fußnote 7.

zugsfeld des Subjekts und seiner Prädikationen vornehmen. Das Subjekt prädiziert sich, ohne in seinen Prädikaten je aufgehen zu können. Auch hier weist das Schema der Explikation/Implikation zurück auf eine fundamentale Disjunktion, vermöge deren eine Entsprechung hergestellt wird, aber keine durchgängige Bestimmung erreicht werden kann. Der vollendeten Explikation entspräche vielmehr eine vollkommene Implikation und d. h., wenn beide ihr Ziel erreicht haben, haben sie alles und nichts mehr miteinander gemein.

Wichtig ist jedoch die Feststellung, daß Implizites und Explizites gleichwohl in keinem negativen Verhältnis zueinander stehen, wiewohl eine mit der Disjunktion verbundene Grenzproblematik anderer Art damit verbunden ist. Bei einem rein negativ bestimmten Verhältnis könnte von einer Zusammengehörigkeit der beiden Pole und ihrem Sichfordern nicht mehr die Rede sein. Nur für die reinen Grenzbegriffe des „Seins" und des „Chaos" konnte im alten Denken von einer solchen Bezugslosigkeit die Rede sein. Innerhalb des Weltbegriffs wäre ein solches Auseinanderdividieren schon nicht mehr möglich gewesen, denn hier muß man von vornherein von einem Ineinander ausgehen, auch wenn der Akzent mehr auf die eine oder auf die andere Seite gelegt werden kann. Es gibt hier keine reinen Grenzbegriffe. Schleiermacher hebt vielmehr auf eine mittlere Position ab und führt diesen Gedanken so weiter: „Die Welt ist nicht der Ort für die unbestimmte Mannigfaltigkeit der Impressionen, sondern dasjenige, was durch das Denken schon bestimmt ist. Beides, Begriff und Welt, in ihrer Totalität für sich, gehören also zusammen, sind dasselbe, nur auf verschiedene Weise angesehen, das eine reduziert auf den intellektuellen, das andere auf den sensuellen Pol unseres Denkens." (Od 153) Die damit gemachte Voraussetzung unabdingbarer Zusammengehörigkeit enthält bereits ihre Zielbestimmung mit: „Die Zusammengehörigkeit beider ist in allen Menschen als dasselbe gesetzt. In dieser *realen* Beziehung, worin der *ganze* Prozeß der intellektuellen und der organischen Seite des Denkens steht, und in der *Identität* beider für *alle* ist die *Möglichkeit* eines übereinstimmenden Denkens für *alle* und also die *Möglichkeit* der Ausgleichung streitiger Vorstellungen gesetzt." (Od 153; kursiv hervorgehoben von mir.) Nur wenn, sei es als Voraussetzung, sei es als Zielperspektive formuliert, dieselbe Denktätigkeit in allen auf dieselbe Welt bezogen ist, ist Erkenntnis wirklich geworden und die Aufgabe der Dialektik gelöst. Und nur wenn dieses Zusammengehören eine *objektive* Voraussetzung darstellt, kann der Mensch im Zwischenbereich anfangen und sich durch sein Denken und/oder durch die sinnlichen Eindrücke und darauf bezogene Vorstellungen in sein Eigenes führen lassen.

Formal ausgedrückt, handelt es sich in allen diesen Fällen um asymmetrisch-symmetrische bzw. symmetrisch-asymmetrische Beziehungen und Verhältnisse. Von der Symmetrie dieser zwei-seitigen Verhältnisbestimmung muß ausgegangen und gleichzeitig betont werden, daß ihre vollkommene Herstellung unerreichbar ist. Mit anderen Worten muß man stets auch in gegenläufiger, durch ei-

ne asymmetrische Verhältnisbestimmung bestimmten Weise arbeiten. Erkenntnis entsteht einerseits durch Explikation, andererseits aber erfüllt sie sich erst vermöge der erneuten Implikation des explizit Gemachten.

Wie aber kann diese Übereinstimmung der beiden inkommensurablen Seiten nicht nur gedacht, sondern auch im Sein hergestellt und befestigt werden? Schleiermacher greift hierzu auf die Form|Stoff-Disjunktion zurück, die nicht nur für das Denken gilt, sondern auch für den Weltbegriff bestimmend ist: „In der Totalität der Denkform aber liegt der absolute Zusammenhang, und in der Totalität des Denkstoffes der organischen Impressionen die absolute Totalität der Außenwelt; und beides zusammen gibt das vollkommene Wissen." (Od 155) Dem Gesichtspunkt des symmetrisch-asymmetrischen und asymmetrisch-symmetrischen Wechselverhältnisses entsprechend, legt Schleiermacher die Betonung auf „beides zusammen". Menschliche Erkenntnis ist auf die Welt bezogen und die Welt wiederum auf menschliche Erkenntnis, und nur dadurch ist beidem auch seine Wirklichkeit verbürgt.

Bezüglich des Verhältnisses von intellektueller und organischer Funktion heißt das, daß auch der vollbestimmte Begriff immer noch eine implizite Verweisung auf ein sinnlich Gegebenes an sich hat und diese auch gar nicht von sich abstreifen kann: „wir müssen uns dieselbe Operation des Gleich- und Entgegensetzens denken als bezogen auf dieselbe Totalität der Impressionen" (Od 151). Und wiederum gilt auch hier: „die Voraussetzung der notwendigen Zusammengehörigkeit unserer Begriffe und der Welt bedingt alles Denken." (Od 152 f.) Kurz gesagt: Denken vollendet sich in der Anschauung und als diese – aber nur unter der Voraussetzung, daß die Anschauung selbst gedacht und intelligibel gemacht worden ist. Das Denken wird so selbst anschauend und die Anschauung selber denkend, und nur wenn *beide* Seiten bei *allen* zur Übereinstimmung kommen, kann man von einem gleichen Denken und derselben sinnlich-geistigen Organisation in derselben Welt reden. Darin liegt zugleich die Bedingung des Wirklichseins des Denkens und der Anschauung. Um dieses wechselseitigen Wirklichkeitserweises willen muß das Denken mit der Sinnlichkeit zusammenarbeiten und muß diese ihren Schein zur intelligiblen Klarheit bringen: „Daß dies beides die notwendigen Voraussetzungen zur Lösung unserer Aufgabe sind, ist klar. Denn gesetzt, es wäre in dem einen dasselbe System von Begriffen angelegt wie im anderen, aber er empfinge keine organischen Impressionen, die jenen Begriffen gemäß wären, so könnte kein Denken *wirklich werden*. Dasselbe wäre der Fall, wenn mehrere in dieselbe Welt gestellt wären, aber in dem einen nicht dasselbe System von Gleich- und Entgegensetzungen angelegt wäre wie in dem anderen. Dann wären seine Gedanken ganz anders, und auch kein Mittel vorhanden, sich zu verständigen." (Od 152; kursiv hervorgehoben von mir.)

Sich auf diese herkömmlich im Begriff der intellektuellen Anschauung gefaßte Wechselbeziehung einzulassen beruhigt den Geist: „Die Idee der Zusammenge-

hörigkeit unserer Gleich- und Entgegensetzungen mit der Totalität der organischen Impressionen ist nichts anderes als die allgemeine Grundlage der Beziehung des Denkens auf das Gedachte und des Ruhens des Geistes beim Denken über einen Gegenstand. Ich beruhige mich bei der Beziehung des Denkens auf das Gedachte heißt: ich beziehe ihn auf alle meine anderen Vorstellungen." (Od 152) Die Totalität des Weltbegriffs wird auf diese Weise zum Inbegriff meines Denkens bzw. zur Implikation aller meiner Vorstellungen über sie, und darin allein kann der menschliche Geist mit sich selbst zur Ruhe kommen. Er findet Ruhe am Ort des mit sich übereinstimmenden Denkens in seiner Welt.

Ab der Vorlesung aus dem Jahre 1818 wird zunehmend auf die Sprache als vermittelnde, zur Klarheit führende Instanz abgehoben: „Es ist vollkommene Wechselwirkung zwischen beidem [scil. dem Sprechen und dem Denken], die aber nicht unfruchtbare Kreisbewegung ist, sondern die sich immer mehr entwickelnde und durchsichtig werdende Klarheit im Denken selbst. Die Sprache ist nur durch das Denken, und umgekehrt; beide können sich also nur durcheinander vervollkommnen. Auslegungs- und Übertragungskunst (Hermeneutik!) ist Auflösung der Sprache in Denken; Dialektik ist solche Auflösung des Denkens in Sprache, daß vollständige Verständigung dabei ist." (J 261)

Schließlich muß der Gedanke der Ausfächerung (Explikation) und Einfaltung (Implikation) sich aber auch auf die Grundsituation des Streites anwenden lassen, bei dem eine Grenze (das Strittige) zum Grund ihrer Aufhebung in einem Unstrittigen wird. Wenn nur das, was den Streit verursacht, ihn auch wieder schlichten kann, ist im Streiten selbst nicht nur das Strittige, sondern auch bereits seine mögliche Lösung mit enthalten. Das Hauptgewicht liegt dann auf der Frage, auf welche Weise beides: das Strittige und das Streitlösende, freigelegt und als letztlich ein und dasselbe erwiesen werden kann. Das Streiten belehrt aber auch darüber, daß man hier nicht zu schnell auf das Ziel zugehen kann. Es wäre voreilig, im Streit direkt auf ein Streitfreies zuzugehen und anstatt zu streiten die Versöhnung zu predigen. So vom Ende her aufgezogen, sucht man die Lösung an der falschen Stelle und verschiebt dadurch das wirkliche Problem an eine Stelle, an der man es gar nicht lösen kann. In Wirklichkeit wird das Strittige so nur unter den Tisch gekehrt und die Hoffnung auf Erlösung illusionär. Wenn es sinnlos ist, den Grund der Einigung außerhalb des Streites zu suchen, kann auch das Ziel der Versöhnung nicht jenseits des Streites gelegen sein. Es gilt also beides zugleich: Der Streit wäre mißverstanden, wollte man in ihm nur das Unversöhnte sehen, und er wäre ebenso mißverstanden, wenn man nur auf das Versöhnliche abheben würde in ihm. Er wäre verkannt, wenn man ihn als hoffnungslos betrachten würde, aber ebenso verkannt, wenn man allzu schnell auf ein Streitfreies abheben wollte. Alles kommt hier vielmehr auf die Freilegung und Berührung des *Punktes* an, an dem eine *Koinzidenz* des Versöhnlichen und Unversöhnlichen spürbar wird und das, was nie im Streit war, als ein solches zu-

tage tritt. Eine solche Öffnung durch innerste Berührung kann in der Tat nur durch den Streit selbst hervorgerufen werden und müßte ohne ihn unerreichbar bleiben. Dies ist gemeint, wenn gesagt wird, daß nur das, was den Streit setzt, ihn auch wieder zu lösen verspricht.

12. Das Schema des Quaternars

Aber was für ein in die verschiedensten Richtungen ausgreifender Prozeß ist das, der den Namen einer „Dialektik" verdient? Eine bloß äußerliche Bewegung oder ein von außen her ansetzendes manipulatives Verfahren kann damit jedenfalls nicht gemeint sein. Mit dem Begriff der „Dialektik", so wie Schleiermacher sie versteht, verbindet sich ein ganzes Bündel von Assoziationen, von denen drei wesentliche Punkte hervorzuheben sind. Dialektik ist in Schleiermachers Verständnis

1. die vollendete Konstruktion des Zusammenhangs alles Wissens;
2. eine Kritik des fragmentarischen realen Wissens,
3. eine zweckmäßige Behandlung streitender Gedanken bzw. Gegenstände, um den Streit in Richtung auf übereinstimmendes Wissen weiterführen zu können.

Alle drei genannten Punkte fordern sich, sie befördern sich und begrenzen sich gleichzeitig.

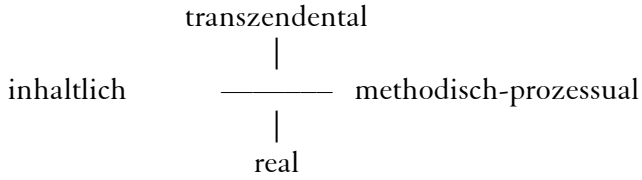
Ad 1. Was die vollendete Konstruktion des Wissenszusammenhangs betrifft, kann lediglich an eine *Architektonik* gedacht werden, die dem einzelnen Wissen seinen Ort im Zusammenhang des Ganzen anweist. Was diesen bestimmt, kann nicht ebenso angegeben werden. Nur wenn man nicht genau liest, läßt sich mit der Rede von einer Architektonik der Gedanke eines Wissenssystems verbinden, so wie Hegel dieses verstanden hat. Daß Schleiermacher die „vollendete Konstruktion des Zusammenhangs alles Wissens" architektonisch versteht und deren Zweck heuristisch auslegt, geht aus der Anlage seiner ganzen Dialektik hervor, die in einer Randschrift zur Vorlesung 1822 so charakterisiert wird: „Dialektik ist die *Architektonik* alles Wissens; sie ist *Organon* für das richtige Verfahren im zusammenhangenden Fortschreiten; sie ist *Kriterion* für jedes einzelne Denken, was sich für ein Wissen ausgibt."[21] Auch der vollendete Wissenszusammenhang rückt somit für Schleiermacher noch unter den Aspekt der topischen Anordnung und der prozessualen Methode. Er kann nicht im Sinne einer regulativen Zielvorgabe und noch weniger als vollendetes System des Wissens verstanden werden. Darin unterscheidet sich Schleiermachers Dialektik wesentlich von der Präsumtion idealistischer Systeme.

Ad 2. Es kann in diesem Zusammenhang aber auch nicht lediglich an eine formale Methode gedacht werden, die gegebene Wissensbestände nachträglich ein-

[21] Randschrift zum Heft der Vorlesung von 1822, in der Ausgabe von Jonas S. 445.

teilt und anordnet. Wie bereits ausgeführt, ist die Methode für Schleiermacher nicht von den Inhalten zu trennen und keineswegs bloß formaler Natur. Wie die Behandlung des Stoff/Form-Problems zeigt, ist sie, noch diesseits der Unterscheidung von Form und Inhalt, im transzendentalen Grund des Wissens selbst angelegt. In diesem Sinne kann man von einem Zirkel-Grund des Wissens sprechen.[22] Eine solche Redeweise macht aber nur Sinn, wenn der transzendentale Grund die der Erkenntnis angemessene Zirkel-Form bereits in sich enthält und durch sich selber vorstrukturiert. Der springende Punkt läge dann in der Art und Weise der Verbindung der verschiedenen Wissensebenen und in ihrem Verhältnis zueinander. Das Transzendentale selbst würde bedingen, daß das reine Wissen das reale Wissen verlangt, und umgekehrt. In gleicher Weise verlangt der Wissensinhalt eine Methode, die in sich selbst den inhaltlichen Bezügen entspricht und diese durch sich selbst weiterzuführen imstande ist.

Ad 3: Die polar ausgespannte, doppelte Wissens-Voraussetzung läßt sich in Form eines quaternarischen Schemas darstellen, wie es auch Platon zur Darstellung wesentlicher Grundbezüge verwendet hat.[23]



Das durch zwei polare Achsen umschriebene, in vier Quadranten ausgelegte Wissens-Feld wird hier mittels zweier gekreuzter Achsen dargestellt. Dies hat den Vorteil, daß die in der einen Achse ausgedrückte Differenz durch die andere Achse und ihre Bezugspole wiederum umgriffen und eingeholt wird. Die senkrechte Achse bezeichnet eine grundsätzliche Differenz in der Ebene und Form des Wissens, während die horizontale Achse einen bloß relativen Gegensatz und fließenden Unterschied in diesem ausdrückt. Hier kann der Inhalt als ein Aspekt der Methode und diese als ein Aspekt des Inhalts betrachtet werden.

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, die Strukturmerkmale einer quaternarischen Begriffskonstruktion auch nur annähernd auszuleuchten und die darin für eine Theorie des Wissens implizierten Folgerungen zu ziehen. Es genügt an dieser Stelle der Hinweis, wie Schleiermacher selbst den Gedanken der doppelten Teilung versteht und welche Konsequenzen er daraus zieht. Er führt dazu aus: „Die älteste Lehre von der Teilung ist die von der Quadruplizität, wonach zwei Einteilungsgründe in der Einheit liegen und aufeinander bezogen werden; und daher diese Beziehung als eine doppelte gesetzt wird. *Die Vorzüglichkeit der Quadruplizität beruht darauf, daß hier die Vereinigung der beiden For-*

[22] Mehr dazu S. 178 ff.

[23] Vgl. die quaternarische Konstruktion des Seinsbegriffs im „Sophistes".

men des Gegensatzes, des festen und fließenden, also der ursprünglichsten Teilung, vorliegt. Darum wird sie sich auch stets auf die Identität von Ding und Aktion beziehen.

Eine solche Teilung können wir aber nur bilden, wenn wir uns auf den Standpunkt stellen, daß, wenn wir einen Gegenstand als Sein behandelt haben, wir sagen, er müsse auch als ein Tun behandelt werden. Daß man also mit der Erkenntnis der Form in der Begriffsbildung da am weitesten ist, wo man eine solche vierfache Teilung anwenden kann, ist offenbar. Dies dient zugleich als Probe, um zu sehen, wieweit ein Gebiet gefördert ist. Aber nur bei sehr wenigen Gegenständen ist bis jetzt eine solche Teilung geschehen." (Od 397; kursive Hervorhebungen von mir.)

„Die Vorzüglichkeit der Quadruplizität beruht darauf, daß hier die Vereinigung der beiden Formen des Gegensatzes, des festen und fließenden, also der ursprünglichsten Teilung, vorliegt." Schleiermacher unterscheidet den „festen" und den „fließenden" Gegensatz und bezüglich der Konstruktion des Quaternars den „einfachen" und den „doppelten" Gegensatz. „Fließende" Gegensätze sind relative Gegensätze – und Schleiermacher geht davon aus, daß es nur solche gibt. Die Rede von einem „festen" Gegensatz muß also etwas anderes meinen. Es ist dasjenige Verhältnis, das ich im Unterschied zum Entweder-Oder der ausschließenden Alternative als gar nicht zur Entscheidung anstehende Disjunktion bezeichne und durch den Disjunktionsstrich '|' symbolisiere, durch den eine unverrückbare Schranke aufgerichtet ist. Während mit ihm die Vertikale eingeführt wird, liegt der „fließende Gegensatz" in der horizontalen Ebene. Er umschreibt das Feld der relativen Gegensätze, die sich bedingt entgegensetzen, bedingt aber auch fordern und, ohne daß man dies verhindern könnte, ineinander übergehen.

Was eine solche quaternarische Form der Begriffskonstruktion in formaler Hinsicht leistet, zeigt sich insbesondere in der gewandelten Sicht auf die einfachen Zweiteilungen bzw. Alternativen. Diese erweisen sich vom Quaternar her gesehen entweder als falsch, oder sie werden in falscher Weise verabsolutiert: „Der einfache Gegensatz ist entweder falsch oder absolut; das eine Glied schließt das andere völlig aus ... Aber das Wissen ist nur im relativen Gegensatz, denn nur in diesem ist die gleiche Einheit im Absoluten. Nur der doppelte Gegensatz ist mit seiner Relativität zugleich gesetzt, wie es sein muß." (J 245) Während der „einfache Gegensatz" in einen Dualismus sich bekämpfender Alternativen ausartet, verwahrt der „doppelte Gegensatz" seine Einheit im Absoluten und verbindet infolgedessen auch die im relativen Gegensatz begriffene Bezugswirklichkeit. Die zweimal gedoppelte bzw. vierfache Teilung des Quaternars wahrt in diesem Sinne die Absolutheit des Absoluten *und* die Relativität des Relativen. Beides kann sich so nicht mehr in der monströsen Bildung 'relativer Absoluta' das Feld streitig machen. Hinzu kommt, daß der „einfache Gegensatz" ein ver-

kappt negativer ist, insofern hier das eine Glied als die Negation des anderen erscheint. Solche mit einer einseitigen Zentrierung verbundenen Alternativen bilden Dualismen, die alsbald wieder in ebenso einseitige Monismen umschlagen (z. B. des Spiritualismus oder des Materialismus). Die Folge ist, daß keine Seite etwas von der anderen hat, sie nicht mehr in sich selber findet und durch ihr Komplement auch nichts hinzugewinnen kann. Quaternarisch im Sinne des doppelten Gegensatzes zu teilen fordert demgegenüber dazu auf, einen vollständigen, positiven Gegensatz zu bilden, mit dem der Kampf der Alternativen beendet wird und auch die damit verbundene Vergegenständlichung und Verdinglichung wieder rückgängig gemacht werden kann.

In gleicher Weise macht das quaternarische Schema aber auch Schluß mit dem triadischen Schema. Dieses begreift sich als Dialektik der Vermittlung in einem „Dritten" und muß durch Hypostasierung dieses Dritten schließlich doch wieder auf eine einseitig akzentuierte Oben-unten-Alternative hinauslaufen. Auch die Dreiteilung bleibt in Schleiermachers Augen ein logisch widersprüchliches Verfahren: „Was aber die Dreiteilung betrifft, so müßte sich entweder das Dritte zu den beiden andern verhalten, wie das Negative zum Positiven, und dann wäre nichts damit gegeben als die schon widerlegte fehlerhafte [scil. 'positiv' und 'negativ' trennende] Zweiteilung, oder das Dritte wäre auch ein Positives, und dann wäre keine wahre Ausschließung, denn eine solche muß immer auf eine Dichotomie zurückgeführt werden, weil sie sich auf einen Widerspruch gründet, der nur zwischen Zweien sein kann." (J 247) Entweder die Triade erweist sich im negativen Verhältnis als eine verkappte Alternative, und dann wäre nichts gewonnen, oder das Dritte, positiv gefaßt, stünde überhaupt außerhalb der Entgegensetzung und bräuchte dann auch nichts mehr zu vermitteln bzw. aufzuheben. Entweder das Dritte setzt sich heraus, oder es wird zwischen den Alternativen zerrieben. Von einer wirklichen Mittebildung kann in beiden Fällen nicht die Rede sein. Wo es keine Dreiteilung gibt, bedarf es weder der Vermittlung noch einer versöhnenden Aufhebung. Und was die Alternativen betrifft, kann ein Widerspruch zwischen zwei Positionen grundsätzlich nicht so geschlichtet werden, daß die eine Seite majorisiert und eine andere ignoriert oder gar zum Verschwinden gebracht wird. Den Widerspruch zu beseitigen kann aber auch nicht heißen, beide Positionen aufzuheben und nur noch eine dritte, übergeordnete Position gelten zu lassen. Ihr Anspruch, absolut zu sein, würde den Widerspruch alsbald wieder heraustreiben, und das Spiel begänne von vorn.

Alternativenbildung, Kampf der Alternativen und der Versuch einer Vermittlung arbeiten sich in die Hand und können sich doch nicht aus der Verlegenheit retten. Sie wollen den Gegensatz bewältigen und verschlimmern ihn nur in seinen Auswirkungen. In Wirklichkeit stellt auch das Dritte nur die überhöhende Verabsolutierung von einer Seite der Alternative dar, deren andere, unterworfene und tendenziell revoltierende Seite damit aber nicht aus der Welt geschafft ist.

Dies ist der Fehler des Machtdenkens. Es geht nicht an, mit einer einfachen, alternativ setzenden Zweiteilung zu beginnen, um dann die eigene Position mittels einer Dreiteilung zu krönen, zu legitimieren und zu verabsolutieren. Im alten Herrschaftsdenken wurde eine solche, den Herrscher durch Selbstverdoppelung ins Göttliche erhebende triadische Denkfigur in Anspruch genommen. Konkret wurde das so ausgeführt: Der gestorbene, durch den Tod und damit verbundene Riten unsterblich gemachte Herrscher führt das absolute Regiment, und der nachfolgende ist lediglich sein Stellvertreter. Auf dem Tod aufgebaute Herrschaft konnte so den Wechsel der Generationen überstehen und sich selber Dauer verleihen. Auf dem Tod eine Herrschaft zu gründen und durch Selbstapotheose zu legitimieren, kann aber nicht anders als auf erneutes Töten hinauslaufen. Die Vergöttlichung des Herrschers führt sich angesichts der Pluralität der Herrschaftspositionen auf kriegerische Weise selbst ad absurdum. Verallgemeinert heißt das: Der paradoxe Versuch, dem Leben durch den Tod ein Überleben zu sichern, schlägt auf sich selbst zurück.

Es bleibt also dabei, daß nur die quaternarische Vierteilung die gleichgewichtige Auslegung eines Feldes nach seinen verschiedenen Seiten hin gewährleistet, weil durch den Quaternar verhindert ist, daß das ganze Feld einseitig auf *eine* Position bezogen und schließlich auf diese reduziert wird. Weder kann im Quaternar eine Position sich verabsolutieren, noch kann die andere Position bzw. Seite unterworfen oder gar geleugnet werden. Damit ist der Verführung der Macht der Boden entzogen, die alles von *einer* Position aus zu regeln unternimmt und diese im triadischen Schema vermeintlich unangreifbar macht.

Im quaternarischen Schema gibt es verschiedene Arten von Gegensätzen, die sich ausblancieren, aber kein übergeordnetes „Drittes". Ein solches kann nicht wirklich außerhalb der Gegensätze stehen und nimmt nur den Schein der Absolutheit für sich in Anspruch. Eine dritte Position ist beim Quaternar gar nicht nötig, und sie wäre zudem erschlichen, weil sie nur dazu dienen kann, die eine der beiden Positionen zu überhöhen und mit dem Schein der Rechtmäßigkeit auszustatten. Auch wenn das Dritte an und für sich gesetzt und dem Anschein nach aus dem Streit herausgehoben wird, dominiert es lediglich und läßt die Frage nach einer Alternative zu ihm alsbald wieder aufkommen. Nur der einfache, dualistisch ausgemünzte Gegensatz verlangt nach einem Dritten außerhalb seiner selbst. Die so in einem Dritten zementierte Einheit wird durch die nach wie vor mitgesetzte Alternative aber alsbald wieder in Frage gestellt. Aus dem Kampf der Gegensätze kommt man auf diese Weise nicht heraus. Mit anderen Worten würde das triadische Schema Positionen immer nur aufheben und rotieren lassen, nicht aber begründen können und müßte sich so insgesamt negativ auswirken.

Die von Schleiermacher aus der quaternarischen Strukturvorgabe gezogene Konsequenz ist eine ganz andere. „Das Anfangen aus der Mitte ist unvermeid-

lich." (J 250) Die „Mitte" ist im quaternarischen Schema zum Zentrum des Ganzen geworden. Keine Seite kann und braucht die Vollständigkeit der anderen abzuwarten, die sie dann ja auch entbehrlich machen würde. Und keine Seite kann Vollständigkeit für sich selber beanspruchen, es sei denn daß sie der anderen Position ihr Existenzrecht bestreiten will. Demgegenüber wird im Quaternar die gedoppelte, sowohl absolute als auch relative Begründung: „aus und durch sich selbst | durch anderes und andere" in ihrer Gleichgewichtigkeit gewahrt und zum Ausgangspunkt der Analyse und Bestimmung gemacht.

Aber auch dem Prozeßcharakter wird im Quaternar Rechnung getragen. Deutlich wird schon aus der geometrischen Anordnung, daß um die vier Bezugspole des Achsenkreuzes ein Kreis gelegt werden muß, der die dynamische Verbindung der Pole im Sinne eines vierblättrigen Kleeblatts gewährleistet, ohne sie dadurch in ihrer Unabhängigkeit in Frage zu stellen. Erkenntnistheoretisch ausgedrückt heißt das, daß in der quaternarischen Struktur des Wissensfeldes der Zirkel der Erkenntnis bereits angelegt ist und sich nach den verschiedenen Richtungen hin auslegen kann. Hier kommt alles darauf an, die Teilungsgründe so zu fassen, daß weder die Seinsselbständigkeit des einzelnen Seienden noch die Gemeinschaftlichkeit allen Seins verloren geht. Die Positionen bleiben in ihrer Selbständigkeit wie in ihrer Beziehung aufeinander gewahrt. Beidem ist dadurch Genüge getan, daß die möglichen Entgegensetzungen hier „vollständig" sind, also „positiv" sein müssen.

Das Schema des einfachen (alternativ setzenden) Gegensatzes würde an dieser Stelle nicht genügen, weil 'positiv' und 'negativ' in ihm ungleich verteilt sind und sich zudem noch das Recht streitig machen. Mit alternativen Gegensatzbildungen ist stets ein einseitiges Werten verbunden. Wo aufgewertet wird, wird auch abgewertet und die Gemeinschaftlichkeit überhaupt bestritten. Der Hauptmangel aber liegt in der *Bestreitung der Existenz bzw. des Existenzrechts für die Gegenseite*: „Ist nun die andere Seite der Teilung nur negativ bezeichnet (z. B. bewußtes und bewußtloses Sein): so ist sie [scil. die zweite Position] *eigentlich als Sein gar nicht bezeichnet, also die Gemeinschaft mit ihr aufgehoben*." (J 252; kursiv hervorgehoben von mir.) Beispiele für gar nicht als „Sein" bezeichnete, in ihrer Existenz negierte Positionen gibt es genug: traditionell die entrechteten Frauen und Kinder, denen gegenüber der Feind noch den Vorteil der wirklichen zweiten Position hat, weil man mit ihm noch kämpfen kann und muß.

Die auf den Begriffsquaternar, den Ternar und den Kampf der Alternativen bezogenen Überlegungen sind zwar formal, aber, wie sich zeigt, von weitreichender Konsequenz und – nicht nur für das Erkenntnisproblem – von größter Wichtigkeit. Nur auf eine das Wissensproblem betreffende Folgerungsreihe soll abschließend hingewiesen werden. Gefragt ist nach dem Stellenwert des Denkens für das Zustandekommen des Wissens. Schleiermacher geht – wie die Rationalisten und Idealisten – davon aus, daß das Wissen eine Art und Weise des

Denkens ist und nicht einfach am Gegenstand abgelesen werden kann. Denken ist ein Prozeß in methodisierbarer Form. Daran schließt sich die Folgerung an, daß die Objektivität einer Erkenntnis nicht an den Inhalten als solchen abgelesen werden kann, sondern in ihrer Methode hinterlegt sein muß – einer Methode allerdings, die dem Erkenntnisprozeß selbst inhärent sein muß und ihm nicht von außen mittels Regeln und Kautelen auferlegt werden kann. Mit dem Prozeß wird gleichzeitig ein subjektiver Faktor eingeführt, von dem sich auch die Methode nicht überhaupt ablösen kann. Negativ gewendet, ergibt sich daraus die von Platon in Bezug auf Protagoras' Homo-mensura-Satz gezogene Konsequenz (vgl. den „Theaitetos"), daß alles Gegebene als solches ein subjektives Datum beinhaltet und den Meinungen ausgeliefert bleibt. Dem empiristischen Vorurteil entgegen muß man mit Platon und Schleiermacher also weitergehen und sagen, daß auch das Objektive der Erkenntnis nicht in ihrem Gegenstand gefunden werden kann und vielmehr in der Methode bzw. im Erkenntnisprozeß gesucht werden muß. Für Platon heißt das, etwas begründen zu können (λόγον διδόναι). Schleiermacher geht hier einen Schritt weiter in der Annahme, daß in der Methode der transzendente bzw. transzendentale Grund mitgesetzt ist und selber wirksam wird, so daß das implizite Begründetsein eine explizite Begründung unterstützen, bezüglich der letzten Dinge aber auch entbehrlich machen kann. In beiden Fällen hat das Denken, und nur es selbst, eine ihm inhärente objektive Voraussetzung seiner selbst und seiner Erkenntnis. Zugleich aber kann das im transzendenten Grund verankerte Denken nicht mehr als bloß subjektiv angesehen werden. Des weiteren ließe sich folgern, daß der Inbegriff der Methode, die Dialektik, selber das ganze Wissen gibt und nicht nur die Prinzipien der Wissensfindung aufstellt. In *einem* Sinne ist dies für Schleiermacher auch richtig, und doch bedarf es einer näheren Präzisierung, um nicht geradewegs in eine idealistische Position hineinzuführen. Worin dieser Vorbehalt liegt, ist unter dem Aspekt der Gesprächsführung bereits ausgeführt und bezüglich des Verhältnisses von intellektueller und organischer Funktion angedeutet worden. Bevor wir die damit verbundene anthropologische Wende nachzeichnen, ist es jedoch angebracht, die Rede von einem doppelten Grund des Wissens in „Gott" und in der „Welt" noch genauer zu beleuchten.[24]

13. Zusammenfassende Würdigung

Denkt man Schleiermachers Denkansatz in seinen Konsequenzen weiter aus, so lassen diese sich auf verschiedenen Ebenen weiter entwickeln:
1. Es wird wichtig im Zusammenhang mit der Sprache und Gesprächsführung, vermöge deren etwas einer Lösung zugeführt werden kann.

[24] Siehe dazu das dritte Kapitel, S. 171 ff.

2. Es unterstützt das im hermeneutischen Zirkel geschehende Erschließen eines Sachverhalts von den verschiedensten Seiten her.
3. Schleiermachers Denken hat Konsequenzen für die Organbildung, vermöge deren etwas mit Bewußtsein wahrnehmbar wird und sich mit Erfüllungsgehalten verbindet.
4. Es zielt auf vollendete Anschauung im Zusammenhang mit der Bildung eines Ideals.

Ad 1: Zwischen Verhalten bzw. Denken und sinnlicher Gegebenheit stehen Schema und Bild, die auch für die sprachbildende Tätigkeit des Menschen den Ausgangspunkt bilden. Ein Prozeß der sinnlich-tätigen, bildgebenden Schematisierung eines Bewegungsablaufs geht der Begriffsbildung im engeren Sinne voraus. Er hat von vornherein zu tun mit der Urteilsbildung, in der ein Sprechen und Denken sich artikuliert und sukzessive mit seinem Gegenstand verbindet. Sinnliche Bilderfiguration, sprachliche Metaphorik und begriffliche Artikulation arbeiten Hand in Hand. Der sich so verdichtende und auslegende Eindruck wird von verschiedensten Faktoren gebildet und ist nicht lediglich ein Erzeugnis der allgemeinen Menschennatur. Was die Sprache dem sinnlichen Bildermachen voraus hat ist die Gemeinschaftlichkeit im Sein und eine Verstärkung der Tendenz auf übereinstimmendes Wahrnehmen und Denken.
Ad 2: Der hermeneutische Zirkel hebt darauf ab, daß es für jede Art von Wissen unabdingbar ist, das Besondere und Individuelle aufzufassen und Ganzes und Teil miteinander zu verbinden. Entsprechend hat jeder Denk- und Wahrnehmungsvorgang eine tätige und eine rezeptive, eine architektonische und eine heuristische, eine begriffsbildende und eine urteilsbildende Seite. Beides ist zu verbinden bezüglich der konstitutiven wie der kritischen Funktion.
Ad 3: Um die Notwendigkeit der Organbildung einzusehen, muß man mit Schleiermacher davon ausgehen, daß nicht nur das Denken, sondern auch der Sinneseindruck, rein für sich betrachtet, die „absolute, aber darum auch die völlig unbestimmte Wahrheit“ (J 224) ist. Zum Organ wird beides aber nur in seinem Zusammenspiel. *Dieser* Turm, den ich gerade sehe, wird in der Wahrnehmung zu *einem* Turm, und umgekehrt. Der Sinn ist Affektion, doch enthält er darin bereits ein Bild oder Schema, dem gemäß das Affizierende reizt, motiviert und zur Erkenntnis anregt. Das einzelne Ding ist von vornherein mit dem Schema einer auf es bezogenen Tätigkeit verbunden und weist darin hin auf seinen operativ verstandenen, beweglichen Begriff. In dieser Zusammenstellung des Einzelnen und seines Allgemeinen arbeitet die organische Funktion objektiver, als ich mit meinen Wünschen, Vorstellungen und Interessen dies tun könnte (vgl. J 347). Das Vertrauen in die Wahrnehmung ist in dieser Objektivität der Sinnestätigkeit begründet.

Ad 4: Was die vollendete Anschauung im Zusammenhang mit der Bildung eines Ideals betrifft, ist deutlich, daß auch hier das Bild und nicht lediglich der Begriff die Form der Darstellung bestimmt. Auch wenn betont wird, daß die ideale Anschauung eine denkende ist, kommt die Bewegung des Denkens erst im Anschauen zur Ruhe. Vermöge der Anschauung kann auch das Denken selbst zu einer Form erfüllten Bewußtseins werden, in der es sich nicht mehr nur entgegensetzend und begrifflich zergliedernd verhält.

Zweiter Exkurs

Zum prekären Verhältnis von Schleiermacher und Hegel

Schleiermachers Stellung zu Hegel und zum Idealismus überhaupt soll anhand einer Auseinandersetzung mit Falk Wagners Monographie über Schleiermachers „Dialektik" verdeutlicht werden.[1] Daß Schleiermacher und Hegel, beide tätig an der neu gegründeten Humboldt-Universität in Berlin, sich nicht vertrugen, ist bekannt. Dabei handelt es sich aber nicht um bloße Empfindlichkeiten und Idiosynkrasien nebeneinander arbeitender Kollegen. Die Wurzel für den Dissens liegt, bei aller Gemeinsamkeit in der Ausgangslage, tiefer im Denken begründet.

In der Folge hat die Dominanz der Hegelschen Philosophie sich dahin ausgewirkt, daß man für Schleiermacher keinen Blick mehr hatte. Der Hegelianismus kommt auch noch zum Ausdruck in der Arbeit von Falk Wagner, die im übrigen von hohem Niveau ist. Wagner macht den Versuch, Schleiermacher im Hegelschen Sinne 'auf den Begriff zu bringen' und muß dabei immer wieder konstatieren, daß er, an Hegel gemessen, zurückfällt und, wie es scheint, dem Stand des idealistischen Problembewußtseins nicht gerecht wird. So hält Wagner sich daran auf, daß Schleiermachers Dialektik in unterschiedlicher und „oft nur fragmentarischer Gestalt" (S. 11) vorliegt. Es gibt „sechs mehr oder weniger unbegriffene Entwürfe zu ihr" (a. a. O.) „mit gewissen dilettantischen Zügen" (S. 12), und das Ganze hat eher „die Gestalt eines Buches der Voraussetzungen" (a. a. O.) für die „Glaubenslehre", als daß es philosophisch allzu ernst genommen werden dürfte.

Ein solches abschätziges Urteil kann nur zustande kommen, wenn die 'Brille Hegel' sich im Blick auf Schleiermacher als eine verstellende und systematisch verzerrende Optik erweist. Schleiermachers Dialektik in ihrer betont 'vorläufigen' Gestalt kann m. E. gar nicht an der Hegelschen Begründungs- und Systemform gemessen werden und schlägt dieser gegenüber vielmehr eine ganz andere Richtung ein, die über Hegel hinausweist. Pointiert gesagt: Wer Schleiermacher von Hegels „geschärfter Begrifflichkeit" (a. a. O., S.14) her verstehen will, kann ihn immer nur mißverstehen.

Wagner betrachtet Schleiermachers Philosophie als „eine Variante der durch Fichte und Schelling repräsentierten Transzendentalphilosophie" (S. 264) und schlägt ihn damit dem sog. subjektiven Idealismus zu. Mit den Idealisten teile er die Forderung nach einem Prinzip der Wissenskonstruktion, wodurch Denken

[1] Falk Wagner, Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1974. Das Buch wird in der Folge mit bloßer Seitenzahl im Text zitiert.

und Gedachtes, Subjekt und Objekt zur Übereinstimmung gebracht werden können. Während Kant eine unvermittelbare Differenz zwischen der Wirklichkeit (dem unerkennbaren „Ding an sich“) und dem menschlichen Erkenntnisvermögen belasse, gehe es nun um die Überbrückung dieser Kluft im Sinne eines Einheitsprinzips, das die „Einheit von Denken und Sein“ nachweisbar mache und eine letztliche Identität beider verbürge. Auch wo man, wie Schleiermacher, lediglich von einer Annäherung an diese Forderung reden will, setze man, wie Wagner zunächst aus rein logischen Gründen argumentiert, eine absolute Identität im Prinzip bereits voraus und unterlasse es lediglich, diese auch explizit darzustellen.

Wie diese „Einheit von Denken und Sein“ im einzelnen verstanden wird, braucht an dieser Stelle nicht zu interessieren. Für Wagner kommt es lediglich darauf an, ob sie ihrer Funktion *absoluter Begründung* auch gerecht wird. Und hier setzen seine an Hegels logisch-dialektischer Begründungsfigur geschärften Zweifel gegenüber allen ‘Frühidealisten’ ein. Fichte findet das Einheitsprinzip des Wissens im sich selbst setzenden „Ich“, Schelling in der „intellektuellen Anschauung“ und Schleiermacher im „unmittelbaren Selbstbewußtsein“. Auch Schleiermachers Standpunkt bleibe insofern subjektiv, als die Einheit von Denken und Sein nur *approximativ* zu erreichen ist und unter den Bedingungen einer bleibenden Differenz nicht adäquat objektiviert werden kann.

Daß die Kluft auf dem Wege der Approximation nicht endgültig überwunden werden kann, ist, Wagner zufolge, der Grund dafür, daß Schleiermacher das Einheitsprinzip nur in Form eines unmittelbaren Selbstbewußtseins faßt und dieses gleichzeitig mit dem transzendenten Grund korreliert. Daraus resultieren für Wagner eine Reihe ungelöster Schwierigkeiten und Widersprüche. Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist einerseits nur die subjektive Identität von Denken und Sein bzw. Subjekt und Objekt; gleichzeitig aber soll es in Analogie zum transzendenten Grund selbst verstanden werden und die Einheit von Denken und Sein auch objektiv verbürgen. Das einerseits subjektiv, andererseits objektiv begründende Transzendentale nimmt bei Schleiermacher den Doppelsinn an, Transzendentales und Transzendenz gleichermaßen zu sein. Einerseits wird es als ein Formales gefaßt und andererseits in den absoluten Grund allen Seins gelegt. Eine solche doppelte Fassung des Prinzips der Einheit, mit dem der Wissensanspruch steht und fällt, muß irritieren. In einem Sinne wird damit der Bezug des Denkens auf das Sein als ein strittiger vorausgesetzt, in anderem Sinne aber der ganzen Begründungsproblematik überhaupt enthoben. Der transzendente Grund liegt als solcher jenseits des mit Differenz und Gegensatz verbundenen Denkens und ist durch die damit einhergehende Zirkelproblematik gar nicht tangiert. Einerseits könne Schleiermacher unter Voraussetzung des unmittelbaren Selbstbewußtseins die wechselseitige Bedingtheit und Zirkelhaftigkeit

aller Erkenntnis gelten lassen, im Sinne einer absoluten Begründung aber überhaupt auf sie verzichten.

Nach beiden Seiten hin ist, so Wagner, der Forderung des Nachweises der Identität von Denken und Sein nicht wirklich Genüge geleistet. Bezüglich des Transzendenten bleibt es bei einer alles begründenden, aber nicht selbst in den Begründungszusammenhang einholbaren Voraussetzung. Im Binnenbereich aber wird der logisch fragwürdige Begründungszirkel nicht ausgeräumt. Selber zum Prinzip erhoben, muß er hier alles relativieren. Das damit verbundene Dilemma muß ausgeräumt werden. Daß ein Zirkel in der Begründung der Erkenntnis nicht überhaupt vermieden werden kann, will man nicht auf hypothetische Prämissen zurückgreifen, ist auch für Wagner unbestritten. Er glaubt jedoch mit einer *absoluten* Fassung des Zirkels, wie Hegel ihn in seiner „Logik" expliziert hat, der *strengen* Begründungsforderung nachkommen zu können, ohne die Einsicht in die unhintergehbare Zirkelhaftigkeit preisgeben zu müssen. Der Preis für eine solche Lösung des Begründungsproblems ist hoch, wie sich später noch zeigen wird.

Wagner unterstellt, daß Schleiermacher – ganz im Sinne Hegels – (1) eine „höchste Wissenschaft" intendiert, „die als Darstellung des Urwissens das Absolute als Identität des Idealen und Realen, von Denken und Sein zum Inhalt hat", und daß sich (2) „die realen Wissenschaften aus dem Urwissen als Darstellung der absoluten Einheit des Idealen und Realen ableiten" lassen (vgl. S. 24). „Der Begriff des Wissenwollens müßte also so konzipiert sein, daß er ein Wissen des Wissens intendiert." (S. 38) Ansonsten könne immer nur ein relativer Anfang gemacht werden, wo es doch gerade darauf ankomme, einen absoluten Anfang zu finden. Weil ein solcher „nicht innerhalb der Reihe des gewöhnlichen Denkens und der Erfahrung liegt", ist es für Wagner von vornherein klar, daß das gesuchte „Urwissen" „nicht anders als auf dem Wege des Denkens zu finden" ist (S. 57), eines Denkens allerdings, das sich selber absolut setzt. Nur so ist seiner Meinung nach gewährleistet, daß das Wissen ums Prinzip als ein absolutes Wissen zugleich ein „gesetztes, explizier- und erweisbares Wissen" (S. 114) ist. Ohne ein solches *erweisbares* absolutes Wissen wäre jedes Streben nach Wissen „halt- und ziellos und einem progressus in infinitum ausgeliefert" (S. 47).

Eine Argumentation, die dieser, wie es scheint, unabweisbaren Begründungsforderung nachkommt, kann apagogisch verfahren: Auch Schleiermacher brauche ja das unmittelbare, ursprünglich-transzendentale Selbstbewußtsein als Gewähr für die Einheit, weil ohne dies das Bewußtsein „in so viele Bewußtseine zerfällt, wie ihm Gegenstände gegeben sind" (S. 71). Um auf die Einheitsbedingungen zu kommen, könne man nie nur empirische Verhältnisse beschreiben und im bestimmten Wissen ein faktisches Ineinander von Denken und gegenständlich Seiendem konstatieren. Die transzendentalen Einheitsbedingungen dürften nicht lediglich vorausgesetzt werden und müßten vielmehr den Aus-

gangspunkt einer jeden Wissensbegründung bilden. Um das Ganze in die Einheit zu befassen, müsse das Einheitsbewußtsein auch die Differenz selbst bedingen und d. h. alles als das Seinige betrachten.

Es sind also die onto-logischen und onto-theologischen Einheitspostulate, an denen sich die Differenz der beiden Positionen festmachen läßt. Im Sinne des umfassenden, absoluten Begründungsanspruchs wendet Wagner sich gegen Schleiermachers Auffassung, daß es nur vermittelte und d. h. relative Anfänge gäbe. Er sieht darin eine Vorwegnahme des Historismus, aber auch des Naturalismus, die beide das Ganze relativieren und das Verhältnis von Genesis und Geltung nicht zu klären vermöchten. Gleich anstößig erscheint ihm Schleiermachers ausdrückliche Nicht-Trennung von niederem und höherem Bewußtsein, von Denken und Sprache, Theorie und Praxis usw. Gegenüber diesen relativen, jederzeit relativistisch bzw. skeptisch destruierbaren Bezügen müsse an einem höchsten Einheitspunkt festgehalten werden, an dem die beiden Seiten noch gar nicht geschieden sind und alles eins mit sich selber ist. Wenn Schleiermacher mit seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein nur den „Ort" dieser Einheit bezeichne und im übrigen völlig unbestimmt lasse, was es mit ihm auf sich hat, würde damit keine der bestehenden Aporien geklärt, deretwegen sich das Problem der Begründung doch überhaupt stelle.

Nun muß man hier aber sehen, daß die von Wagner geforderte Begründung in der Einheit denselben logischen Prinzipien folgt, die auch das skeptische Argument stark gemacht und zur Dekonstruktion derselben Einheit bewogen haben. Es sind dieselben logischen Denkfiguren, die den Überstieg ins Absolute tragen sollen und es gleichzeitig erlauben, einen solchen skeptisch zu destruieren. Das experimentum crucis liegt beidemale im Zirkelargument, das einerseits relativ gefaßt werden kann und andererseits den absoluten Zirkel aus sich heraustreiben soll. Schleiermacher kann also kraft der Symmetrie des sei es skeptisch, sei es absolut gewendeten Zirkelarguments mit denselben Waffen geschlagen werden, die auch die absolute Begründungsforderung stark gemacht haben.

Im Sinne der skeptischen Destruierbarkeit macht sich nach Wagners Meinung die von Schleiermacher angenommene Analogie zwischen dem unmittelbaren Selbstbewußtsein und dem transzendenten Grund einer petitio principii schuldig, die in Wirklichkeit nichts erklärt. Schleiermacher setze ein Wissen um den transzendenten Grund voraus, das weder aus dem Denken noch aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein stamme; er könne weder sagen, woher der Mensch ein solches hat, noch was es enthält. Die „Doppelung" von unmittelbarem Selbstbewußtsein und transzendentem Grund (von Wagner lediglich als Analogisierung verstanden) vereitle geradezu das Bestreben, Schleiermachers Dialektik in ihrem transzendentalen Teil als eine *Philosophie des Absoluten* zu interpretieren. Das eigentlich Erfragte: die absolute Identität von Denken und Sein, würde von ihm somit gar nicht *philosophisch* expliziert. Damit kann sich der Vorwurf verbinden:

„Solange das vorausgesetzte Wissen um den transzendenten Grund nicht eine *Näherbestimmung* erfährt, bleibt die Doppelung von unmittelbarem Selbstbewußtsein und transzendentem Grund *philosophisch belanglos*. Der Überschritt vom subjektiven Idealismus, der mit der Theorie des unmittelbaren Selbstbewußtseins verbunden ist, zu einem absoluten Idealismus als zu einer Theorie des Absoluten selbst ist zwar intendiert, *aber nicht denkerisch vollzogen*." (S. 275; kursiv hervorgehoben von mir.) Der damit verbundene Rückschlag kann wiederum am logischen Zirkelargument festgemacht werden: „So tritt an die Stelle des *vollendeten Systems des Wissens* zwangsläufig die *Approximation*, der *unendliche Progreß*. Und um die Approximation nicht sinnlos erscheinen zu lassen, kompensiert Schleiermacher die Nichtvollendung des Systems des Wissens durch die Idee der Welt als der absolut-idealen Erscheinung des Wissens. Wie bei Fichte das Ich als Idee, nämlich die Idee absoluter Selbstbestimmung, dem progressus ad infinitum des moralischen Strebens als Ziel der Annäherung vorschwebt ..." (S. 270; kursiv hervorgehoben von mir.) Die Rede von einer „Approximation" ist für Wagner indes nur eine „Beschönigung der Aussichtslosigkeit" (S. 278).

Was ist zu diesem Gegeneinanderausspielen von absoluter und endlicher Begründungsebene zu sagen? Für Hegel ist nur das Denken in der Lage, sich gleichermaßen auf beiden Ebenen zu bewegen und sie zur Übereinstimmung zu bringen. Auf dem Wege des *Denkens allein*, so wie Wagner dieses mit Hegel versteht, kann und will Schleiermacher aber sein Programm gerade *nicht* durchführen. Das beginnt schon beim Begriff der Voraussetzung, die für beide einen anderen Sinn annimmt. Für Hegel kann die *Voraus*setzung ohne weiteres als Voraus*setzung* angesprochen und das *Unmittelbare* als *vermittelt* betrachtet werden. Sein spekulativer Satz von der Identität der Identität und der Nichtidentität gibt hier eine Gleichung vor, in der alles von vornherein kommensurabel gemacht ist.

Wie Hegel dies im einzelnen durchführt und zu begründen unternimmt, kann an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden[2]; es hängt mit seiner Ineinssetzung des Absoluten und des Konkreten und d. h. wiederum mit seinem christologisch fundierten Grundsatz der Allvermitteltheit zusammen. Wagner ist bezüglich der damit verbundenen metaphysischen Grundannahmen vorsichtiger und beschränkt sich auf das formal-logische Argument (petitio principii, Zirkel, Regreß etc.). Mit diesem muß der Kreis zunächst einmal *geschlossen* werden, um überhaupt – sei es als 'kleiner' (relativer) oder als 'großer' (absoluter) Kreis – verabsolutiert werden zu können. Im erkenntnistheoretischen Sinn genügt es Wagner, dazu den sog. „Satz des Bewußtseins" anzuwenden, dem gemäß jede, auch die rein gegenständlich erscheinende Bestimmung auf einer Bestimmbarkeit sei-

[2] Vgl. dazu meine Habilitationsschrift über „Platon und Hegel zur Begründung des Zirkels in der Erkenntnis", Tübingen 1968. Das inzwischen vergriffene Buch ist in meine Homepage www.friedrich-kuemmel.de eingestellt und wird demnächst neu aufgelegt.

tens des Bewußtseins beruht und damit auf ein bestimmendes Denken zurückverweist. Dasselbe Argument kann man auf die Prädikation anwenden, wie sie sich im Subjekt-Objekt-Verhältnis zur Anwendung bringt. Wo immer etwas *als* etwas gesehen bzw. prädiziert wird, ist es damit bereits einer Denkbestimmung unterworfen, die es in eben dieser Weise erscheinen läßt und verstehbar macht (vgl. S. 64). Allein schon durch die Tatsache, daß ich es *denken* kann, ist alles, was ist, von vornherein als ein *Gedanke* ansprechbar, der sich in der Form eines *Begriffs* entfalten läßt. „Von einem Ansich des Gegenstandes kann dann nicht mehr die Rede sein." (S. 65) Für das Denken bzw. für den „Satz des Bewußtseins" wird alles zu einem „Innerhalb", zu einem im und durch das Bewußtsein sich selbst Gegebenen.

Eine solche Konsequenz haben bereits die unmittelbaren Nachfolger Kants (Reinhold, Fichte u. a.) gezogen, und sie ist Schleiermacher nicht unbekannt geblieben. Die Frage muß dann dahin gehen, wie er selber mit dieser Sachlage umgeht und die im „Satz des Bewußtseins" implizierten Identitätsvoraussetzungen behandelt. Daß für ihn hier ein Problem vorliegt, das *weder* mit einem bloßen Reflexionszirkel *noch* mit einem auf das Absolute rekurrierenden Begründungszirkel gelöst werden kann, wird schon darin deutlich, daß er die transzendentalphilosophische Wende und ihre Prämissen keineswegs aufkündigen will. Für Wagner ist er darin aber nicht konsequent genug, wenn er die von Hegel aufgestellten 'großen' Gleichungen ebensosehr als Ungleichungen empfindet und die Rede von einem „Außerhalb" des Denkens für ihn keine uneigentliche Rede geworden ist. Das Geöffnetsein des Lebens nach außen, das Schleiermacher mit der organischen Funktion verbindet, ist für ihn keine nebensächliche Angelegenheit, vielmehr bezeichnet es genau den Ort, an dem das Bewußtsein sich *nicht* bereits durchsichtig ist und sich auch nicht völlig durchsichtig werden kann. „Transzendental" meint für ihn deshalb immer auch „Transzendenz", und in bezug auf *beides* kann das Denken für ihn *nicht alles* sein.

Um hier Differenzen einführen zu können, knüpft Schleiermacher an die alte Vermögenslehre an. Die Funktionen des Fühlens, Denkens und Wollens sind zwar miteinander verschränkt, aber sie gehen prinzipiell nicht ineinander auf, auch wenn ihr gegenseitiges Abgeschottetsein asymptotisch vermindert werden kann. Für Wagner liegt darin eine logische Schwäche: daß gegensätzliche Ansichten nebeneinander bestehen bleiben sollen und weder alternativ entschieden noch miteinander vermittelt werden. Daß Schleiermacher genau dies gewollt hat – damit kann er nichts anfangen und bezichtigt ihn der Inkonsequenz und Inkonsistenz. Ihm ist es zu wenig, daß für Schleiermacher die Realisierung des Wissens nicht einfach die Entfaltung eines Prinzips ist. Zwar wird auch bei Schleiermacher ein Einheitsprinzip „dem Wissensprozeß vorausgesetzt", gleichzeitig aber dahingehend beschieden, „als welche Voraussetzung es der *nicht einholbare Grund* der Wissenskonstruktion ist." (S. 278; kursiv hervorgehoben von

mir.) Das Prinzip soll begründen und soll doch nicht der wirkliche Grund sein. Inkonsequenter kann man Wagners Meinung nach nicht sein. Einerseits halte Schleiermacher am transzendenten Grund als einer Wissensvoraussetzung fest und sähe in ihm „ein das Bewußtsein ständig treibendes und gestaltendes Prinzip" (Od 271, vgl. J 145). Andererseits aber wolle er damit doch nur die objektive *Möglichkeit* des Strebens und der Annäherung begründen. Angesichts dieser Diskrepanz gesteht Wagner zu, daß die vorausgesetzte absolute Einheit unter der Bedingung der Differenz nicht „adäquat" dargestellt und „nicht endgültig und objektiv realisiert werden" kann (S. 269). Er selber zieht daraus aber den entgegengesetzten Schluß, daß dann eben die Differenz aufgegeben bzw. als eine aufgehobene betrachtet werden müsse.

In anderer Wendung ausgedrückt, kann Wagner es nicht verstehen, daß Schleiermacher das „höhere Wissen" als außerhalb des Streits liegend „unabgeleitet voraussetze" (S. 44) und dann doch wieder die Differenz von Höherem und Niederem, von Grund und Begründetem „polemisch" in Frage stelle (vgl. S. 55 f.). So sei, um die Vorwürfe zu bündeln, der transzendente Grund von Schleiermacher zwar als Wissensprinzip verstanden, zugleich aber wende er sich entschieden gegen die Möglichkeit einer Deduktion des Wissens aus diesem Prinzip. Statt dessen würde er das „Urwissen" als Wissen um das dialektische *Verfahren* auslegen und ins Formale rücken, so daß es den Inhalten äußerlich bleibt und auch die Art und Weise ihrer Verknüpfung nicht hinreichend begründet (vgl. S. 48 f.). Das ganze Schleiermachersche Unternehmen hat so für Wagner höchst ungleiche Teile und hängt, weil nichts wirklich begründet wird, als eine bodenlose Konstruktion in der Luft. Sein Fazit lautet: „Diese philosophische Theorie verstellt sich also durch ihre Prämissen selbst die Möglichkeit, das von ihr erstrebte Ziel zu erreichen ..., weil das Prinzip nicht die Bedingung des Prinzipatum, die Differenz, einschließt, und das Prinzipatum, die Differenz von Ich-Subjekt und Ich-Objekt, dem Prinzip nicht adäquat werden kann." (S. 269)

Wagners Argumentation läuft darauf hinaus, daß nur Hegel an dieser für das Problem der Letztbegründung entscheidenden Stelle eine tragfähige Lösung geboten habe. Auf die Frage, was die Ursache für Schleiermachers Zurückbleiben sei, gibt er die wiederum von Hegel her genommene Antwort, daß dessen Ansatz in den Oppositionen des Verstandesdenkens befangen bleibe und den Überschritt zur Einheit der Vernunft nicht mitvollziehe. Formal gewendet geht Wagners Argument dahin, daß Differenz unter der Bedingung *letztgültiger* Differenz per definitionem nicht aufgehoben werden könne und unter dieser Voraussetzung jede übergreifende Einheit erschlichen sein müsse. Einheit könne unter der Bedingung der Differenz lediglich vorausgesetzt, nicht aber eingelöst werden. Alles Denken, das bei Differenz stehenbleibt, ist seiner Meinung nach ein Verstandesdenken, dessen Crux ist, daß es in den von ihm selber aufgestellten Alternativen bzw. Oppositionen hängen bleibt. Weil „der Verstand den Grund im

Medium des Gegründeten expliziert, das Absolute in der Form des Relativen erfaßt", kann er des Prinzips der Einheit grundsätzlich nicht habhaft werden, so daß Schleiermacher „sich von vornherein der Möglichkeit beraubt, die Verwirklichung des Wissens zu einem gelungenen Unternehmen werden zu lassen." (S. 278) Die Folge sei, mit W. Becker geurteilt[3], ein „systematischer Skeptizismus". Hegels spekulativer Satz hätte demgegenüber den Vorteil, daß auf der Ebene des Absoluten jede Differenz wegfalle und lediglich die sich mit sich vermittelnde Einheit des Ganzen übrig bleibt.

„Differenz" kann für Wagner also nicht strukturbildendes Prinzip sein. Verlangt ist seiner Meinung nach ein Denken, das die Differenz, die mit dem Gegensatz gleichgesetzt wird, ebensosehr setzt wie aufhebt. Denken kann hinter den Gegensatz zurückgehen und bleibt nicht in ihm befangen. Die so verstandene Differenz ist von der Einheit einbegriffen und umfaßt, weil und insofern sie kraft eines vorgängigen, explizit zu machenden Wissens um die Einheit aus dieser abgeleitet werden kann. Die für Wagner einzig mögliche Lösung ist somit ein Denken im Sinne der Hegelschen Vermittlungsdialektik. Es klingt wie eine Vermahnung, wenn er feststellt: „Schleiermacher geht nicht den Weg des Gegensätze und Extreme vermittelnden Denkens. Das Denken der (scil. Schleiermacherschen) Dialektik ist Denken des Verstandes." (S. 95) Darin sieht er einen Rückfall hinter den Idealismus und auch noch hinter den Begriff der Vernunft bei Kant. „Anders als Kant, Fichte, Schelling und Hegel schränkt Schleiermacher das Denken von vornherein auf die Sphäre des Verstandesbewußtseins ein." (S. 68) *Warum* Schleiermacher den idealistischen Weg nicht mitgeht und was er sich davon verspricht, braucht dann gar nicht mehr gefragt zu werden, denn alle anderen Möglichkeiten sind vom idealistischen Standpunkt her gesehen eo ipso „aussichtslos" (vgl. S. 278).

Damit sind wir aber wiederum bei einer klar geschnittenen *Alternative* angekommen, deren eine Seite *allein denkbar* und deren andere *aussichtslos* sein soll. Der nicht-idealistische Grundzug von Schleiermachers Denken wird so zwar erkannt, als eine mögliche *Denk*alternative aus logischen Gründen aber gar nicht mehr in Erwägung gezogen. Schleiermacher kenne keinen reinen *Vernunft*gebrauch, der „über der Differenz von Bewußtsein und Gegenstand, von Subjekt und Objekt steht" und „nicht nur reine Form, sondern Inhalt an ihm selbst" sei (S. 69). Stattdessen beschränke seine Dialektik sich auf „Regeln der Verknüpfung und Teilung" (S. 274) und richte ihr Augenmerk auf Teilungsgründe, die im Gleichen den Unterschied und im Unterschiedenen das Gleiche aufzusuchen erlauben. Damit bliebe er aber im Bereich des Relativen. Der so zustande kommende Begriff erweise sich als eine „schwebende Einheit" zwischen Allgemei-

[3] Zitiert aus W. Becker, Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Stuttgart 1969, S. 84 f.

nem und Besonderem, wobei jeder Begriff, je nach Vergleichspunkt, zugleich „höherer" und „niederer" Begriff sein könne (vgl. S. 95 ff.). Eine *obere* Grenze des *Begriffs* liege in der Idee des Seins, seine *untere* Grenze in der unabsehbaren Mannigfaltigkeit von Urteilen. Die obere *Urteilsgrenze* bezeichne den Begriff des absoluten Subjekts, die untere die absolute Gemeinschaftlichkeit aller möglichen Prädikate. Ein Fortschritt im Finden der Einheit könne auf diese Weise allenfalls indirekt erreicht werden (vgl. S. 270 ff.).

Es geht uns an dieser Stelle nicht um Schleiermachers Position selbst, die zu charakterisieren Aufgabe des ganzen Buches ist, sondern lediglich um die Art und Weise, wie Falk Wagner diese sieht, einordnet und einer Kritik unterzieht. Bei Wagner ist es die *alte* Logik der Behandlung von Alternativen, die hier zur Anwendung kommt, und sie wird durch Verweis auf Hegels Vermittlungsdenken lediglich in einen absoluten Rang erhoben. So hat Wagner etwas dagegen, daß Schleiermacher hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses von Begriffs- und Urteilsform den Syllogismus übergeht, denn in ihm läge gerade der „Vernunftschluß" möglicher universaler Vermittlung (vgl. S. 94). Überhaupt würde er selber mit den Grenzen, die Schleiermacher in der Begriffs- und Urteilsform sieht, ganz anders umgehen. Wenn Schleiermacher die Begriffs- und Urteilsgrenzen – Wagners Meinung nach zu unrecht – gleichsetze, so binde er damit die intellektuelle Funktion ein in die Grenzen der organischen Funktion. Die allein im Denken adäquat repräsentierte „Einheit des Seins" bleibe zurückgebunden an die in der organischen Funktion gegebene „Mannigfaltigkeit des Erscheinens". Nur in ihrer Verbindung stellten diese beiden Funktionen für Schleiermacher „die transcendentalen Wurzeln alles Denkens und also auch alles Wissens" (J 92) dar – doch so, daß beider Einheit gerade *nicht* ins Denken falle.

Wagner räumt ein, daß eine solche Rückgebundenheit für das *Verstandesdenken* in der Tat gilt. Er möchte sie aber keineswegs für die *Vernunft* gelten lassen, die seiner Meinung nach das Absolute im Sinne eines Wissensprinzips adäquat erfaßt und nicht in der schillernden Duplizität von Grenzformeln beläßt. Mit solchen läßt sich das Absolute zwar anvisieren, gleichzeitig wird es dadurch aber auch ausgeschlossen. Schleiermachers ganze Bemühung kann also nur widersprüchlich sein und muß inkonsequent erscheinen. Für ihn sind die Begriffs- und Urteilsgrenzen *Grenzen des Denkens überhaupt*, und gleichwohl sollen sie, wenn man sie zusammennimmt, eine „Approximation an den transzendenten Grund des Wissens" (S. 92) erlauben. Wagner kann mit der Doppelung des Wissensgrundes qua transzendentem Grund („Gott") und erscheinender Totalität („Welt") nichts anfangen und muß dann auch das „unmittelbare Selbstbewußtsein" mit der „ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption" Kants in einen Topf werfen (vgl. S. 92, 93 u. ö.).

Mit der von Schleiermacher ins Spiel gebrachten Zweideutigkeit der Grenzproblematik kann man Wagner zufolge auch anders umgehen unter der Voraus-

setzung, daß „das *begrenzte* Denken auch das *sich begrenzende* Denken" ist und „*Selbstbegrenzung* nur unter der Bedingung möglich ist, daß das Sich-Begrenzende über seine Begrenztheit *hinaus* ist" (S. 97; kursiv hervorgehoben von mir). Die hier gebrauchte Denkfigur ist so beschaffen, daß man ihr immer nur zustimmen kann. Was die Grenze *als solche setzen* kann, ist bereits über sie hinaus. Man braucht dann nur noch die äußersten Grenzbestimmungen mit dem transzendenten Grund gleichzusetzen, um die absolute Voraussetzung „als gedachte" (S. 106) einholen zu können. Das Absolute und das Relative wird auf diese Weise ständig ineinander gespiegelt, so daß der zur bloßen Spiegeldifferenz verblaßte dimensionale Unterschied schließlich ignoriert werden kann.

Eine solche trickreiche, die *Voraus*setzung zur Voraus*setzung* machende und diese wieder in jene zurückspiegelnde Argumentation kann und will Schleiermacher sich nicht leisten; zuviel hängt für ihn von einer beide Seiten in ihrem Recht belassenden Verhältnisbestimmung des Absoluten und Relativen ab. Ohne eine wesentliche, grundlegende Differenz kommt man hierbei nicht aus, will man nicht wirkliche Absolutheit und falsche Verabsolutierungen in einen Topf werfen und auch noch die schlechteste aller Welten mit der besten gleichsetzen. Weder kann man das Absolute ins Relative hinein auflösen, noch läßt sich dieses verabsolutieren. Vordergründig betrachtet, befindet Schleiermacher sich damit in einem Dilemma. Wenn er weder in der Ebene des Relativen bleiben noch auf die Ebene des Absoluten springen kann, muß ihm an einem konstitutiven Verhältnis beider gelegen sein, das diesen Sprung gerade nicht verwischt. Wenn die eigene Position weder hier noch da abgesichert werden kann und der Spagat gelingen soll, nötigt dies zu einer *logisch anderen* Verhältnisbestimmung, für die weder eine Reduktion des einen aufs andere statthaft ist noch ein schiedlich-friedliches Nebeneinander in Aussicht gestellt werden kann. An die Stelle der von Wagner monierten, vermeintlich letztbestimmenden Alternative von „Identität" *oder* „Differenz" tritt ein durch *beides* definierter „*Bezug*", der sich weder auf dem einen noch auf dem anderen Nenner festschreiben läßt. Wie die Verhältnisbestimmung dann zu treffen ist, wird für Schleiermacher zum eigentlichen Problem.

Das *Verhältnis*, und daß dieses mit Kierkegaard geredet[4] *sich auf sich selber bezieht*, ist das A und das O, und nichts läßt sich aus ihm heraussetzen bzw. unbezüglich setzen. Bei jeder Verhältnisbestimmung treten in der Tat Aporien auf, die einer Lösung zugeführt werden müssen. Wenn aber *nur* die Verhältnismäßigkeit auch wiederum eine Lösung verspricht, ist die Aporetik erst einmal als solche zu entfalten und bezüglich dessen, was sie leistet, keineswegs aussichtslos. Die Grundaporie liegt für Schleiermacher darin, daß der transzendente Grund Prinzip des Wissens sein soll und es sich gleichzeitig als unmöglich erweist, ihn

[4] Vgl. die Einleitungspartie der Schrift „Die Krankheit zum Tode".

im Denken zu erfassen. Dabei liegt auch für ihn das Wissen im Denken und nur in einem solchen. Das bestimmende Denken aber bewegt sich im Bereich der Relativitäten und ist darin, wie Schleiermacher sagt, gebunden an die Gegensatzstruktur. Mit einer entscheidbaren Alternative zum Absoluten hat das aber nichts zu tun. Alternativen folgen als solche dem Prinzip der Identität und reduzieren alles auf den einen *oder* anderen Pol. Es hat aber auch nichts zu tun mit den 'kleinen' oder 'großen' Gleichungen, die demselben Reduktionsprinzip verpflichtet sind. Und schließlich kommt auch eine Dialektik der Vermittlung, die in dem Einen bereits das Andere sieht und dieses in jenem zu setzen unternimmt, an dieser Stelle nicht weiter. Sie kann die *Bewegung des Absoluten im Relativen* immer nur supponieren, nicht aber in Wirklichkeit erfassen und im geschichtlichen Rückblick objektiv nachzeichnen. Wie der in der Geschichte wirklich vor sich gehende Begründungszusammenhang beschaffen ist, bleibt im Dunkel und läßt sich auch in dialektischer Manier nicht aufhellen. Es bleibt so lange bei einer Rekonstruktion, die sich ihr eigenes Prinzip wählen kann. Auch der Ausgang von „Differenz" ließe sich – vielleicht sogar mit besseren Gründen – als Prinzip geschichtlicher Analyse und Rekonstruktion geltend machen.

In den Zirkel kommt man nicht wirklich hinein, solange man nach wie vor in Alternativen denkt. Die Kontroverse dreht sich wieder und wieder um die von Schleiermacher behauptete „Unmöglichkeit, den transzendenten Grund als Prinzip des Wissens im Denken zu erfassen" (vgl. Wagner, S. 92 ff.). Der darin liegende Widerspruch ist für Wagner unausgeräumt. Daß ein *Wissens*prinzip nicht solle *gedacht* werden können, wo doch Wissen auch für Schleiermacher *ins Denken fällt*, ist ihm nicht einleuchtend. Schleiermachers Kritik der vier Formeln für den transzendenten Grund[5] stimmt Wagner in dem Sinne zu, „daß in der *Realität* des Seins nichts gefunden werden kann, was dem transzendenten Grund entspricht. Damit zeigt Schleiermacher indirekt, *daß der transzendente Grund nicht nach der auf die Realität des Seins bezogenen analogia entis gedacht werden kann.*" (S. 121; kursive Hervorhebung von mir.) Den weitergehenden Schluß, daß der transzendente Grund überhaupt nicht gedacht werden könne, will er aber nicht gelten lassen.

Schleiermachers Diktum: „denn der transzendente Grund des Seins kann kein Gedachtes sein" (Od 270), entspricht Wagners Meinung nach dem Standpunkt der „Kritik der reinen Vernunft". Er gilt bei Kant aber schon nicht mehr für den in praktischer Hinsicht legitimen Gebrauch, den die Vernunft von der Idee Gottes macht. Der *theoretischen* Vernunft ist Gott nur „als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität" (Kant, Kr.d.r.V. B 724 f.) gegeben und insofern *lediglich gedacht.* Hier liegt für Wagner der Ansatzpunkt des Idealismus, der die bei Kant skeptisch gewendete Richtungsbestimmtheit dieses Gott-Denkens

[5] Vgl. das folgende Kapitel, S. 171 ff.

einfach umkehrt und mit Reisingers Worten die Implikation statuiert: „nicht gedacht wie gegeben, sondern gedacht als so gegeben wie gedacht".[6] Kant ist somit Wagners Meinung zufolge für Hegel offen, während Schleiermacher sich diesem nächsten Schritt aus für Wagner unerklärlichen Gründen widersetzt. „Für Kant besteht also die Notwendigkeit, die Idee des Unbedingten als logisch richtigen und stringenten Gedanken zu denken. Damit bleibt zugleich ein *möglicher* objektiver Gebrauch der Idee des Unbedingten bestehen. Schleiermacher aber verwirft nicht nur den objektiven Gebrauch des transzendenten Grundes, sondern leugnet überhaupt die Möglichkeit, des transzendenten Grundes auf dem Boden des Denkens inne zu werden." (S. 123 f.) Auch wenn Kant die *Existenz* Gottes nur als *Postulat* der praktischen Vernunft aufstelle, sei die *Idee* Gottes für ihn „rein als solche gedacht, ein notwendiger Gedanke für die Vernunft" (S. 132), auch in ihrem theoretischen Gebrauch. Die Vernunft braucht sich dann nur noch als *objektive* Vernunft auszugeben, um damit auch schon *absolute* Vernunft bzw. *das Absolute selbst* zu sein.

Der so als Krönungsweg vorgezeichnete Weg „von Kant zu Hegel" führt – für Wagner – an Schleiermacher ebenso vorbei wie am späten Fichte nach 1801, der im Sinne einer docta ignorantia des Absoluten das Ich als höchste Instanz relativiere. Und auch Schellings Spätphilosophie lasse sich in dieser Linie nicht mehr unterbringen (vgl. S. 275). Alle diese Abweichungen können bei Wagner aufgrund seiner Vorentscheidung für Hegel (und, nebenbei gesagt, für die herkömmliche Logik zweiwertiger Alternativen) ebensowenig Beachtung finden wie der von Herms in seiner Dissertation (Kiel 1971) unternommene Versuch, Schleiermachers unmittelbares Selbstbewußtsein mit Jacobis unmittelbar erschlossenem Wirklichkeitsbewußtsein in Verbindung zu bringen.

Die ganze Erörterung zeigt, daß man Schleiermacher nicht gründlicher verkennen kann, als wenn man ihn an Hegels Maßstab und – versteckter, aber um so bestimmender – nach Maßgabe der aristotelischen Logik mißt. Dazu bedarf es keiner großen Bemühung. Schon ein kurzer Blick auf das persönliche Verhältnis der beiden Denker genügt, um eine unüberbrückbare Differenz in ihren Positionen wahrzunehmen. Weil beide sich – abgesehen von wenigen, von seiten Hegels polemisch gefärbten Äußerungen – gegenseitig ausschwiegen, war man auf die Kontroversen der Schüler angewiesen, um den Unterschied im systematischen Denkansatz deutlicher markieren zu können. Mehr als eine Verlegenheit ist dabei allerdings nicht herausgekommen, was die in den Schatten gerückte Position Schleiermachers betrifft.

Meine Auseinandersetzung mit Wagners Schleiermacherinterpretation kann – für sich allein genommen – nicht mehr als eine Problemanzeige sein. Ich habe

[6] P. Reisinger 1967, S. 120; bei Wagner zit. S. 123.

an Wagners Darstellung und Beurteilung von Schleiermachers Dialektik indirekt zu zeigen versucht, daß die beiden Ansätze Hegels und Schleiermachers in der Tat inkommensurabel sind. Die Crux liegt bei Wagner im Rückgriff auf eine wertende Alternative. Wenn es in deren Sinne nur *eine* wahre Position geben kann, muß man daraus mit Wagner den Schluß ziehen, daß Schleiermacher im philosophischen Problembewußtsein eben hinter Hegel zurückgeblieben sei. Gibt es hingegen auch *logisch andere* Denkansätze, die mit dem Denken in Alternativen brechen – ins Feld geführt wurde die Logik der Differenz *versus* die Logik der Identität –, so muß man Schleiermacher *aus sich selber* zu verstehen versuchen. Das von Wagner nicht hinreichend durchdrungene logische Grundproblem tritt zutage im Verhältnis von „Einheit" und „Differenz". Diese beiden obersten logischen Kategorien können seiner Meinung nach nicht einfach gleichberechtigt nebeneinander stehen bleiben, so daß, was „Differenz" als oberste strukturbildende Kategorie beinhaltet, gar nicht erst erfragt werden muß. Wagner behandelt auch dieses Grundverhältnis unter dem Aspekt einer Alternative, die die Herabstufung der „Differenz" bzw. die Reduktion von „Differenz" auf „Einheit" als selbstverständlich erscheinen läßt. Um den drohenden Dualismus abzuwehren, plädiert er für den Monismus und nimmt die theoretischen und praktischen Folgen in Kauf, die dieser für die Behandlung von Unterschieden zeitigt. Nicht gelöst ist damit das Grenzproblem, dessetwegen dualistische Ansätze ihre Macht bekommen haben. In der Grenze verbirgt sich ein Unterschied, der als solcher nicht anerkannt wird. Wenn die wirklichen Differenzen nicht überhaupt geleugnet und aus der Welt geschafft werden können, ist deren Aufstand schon vorprogrammiert und treibt über die Alternative „Monismus oder Dualismus" hinaus.

Alles entscheidet sich somit an der Logik, in der man denkt. Ist diese reduktionistisch, so schließt sie eine andere Art zu denken schlechterdings aus. Nur ein logisch komplexerer Ansatz wäre in der Lage, sich selber zu relativieren und *formal unterschiedliche* Denkweisen gleichermaßen gelten zu lassen. Unterschiede im Logischen selbst als solchem waren zu Schleiermachers und Hegels Zeiten zwar gedacht, aber formal noch nicht genügend ausgearbeitet worden. Nur so erklären sich die bis heute andauernden Kontroversen an Stellen, an denen solche bei hinreichender logischer Komplexität und Differenzierung gar nicht mehr geführt werden müßten.

Der Unterschied liegt also nicht im Thema und dessen grundsätzlichem Anspruch, sondern in der Art und Weise seiner Durchführung. Gemeinsames Thema des Vergleichs zwischen Hegel und Schleiermacher ist das Problem der Wissensbegründung in Form einer philosophischen Wissenschaftslehre. Für beide stellt sich das Problem, „die Aporie der Zirkelhaftigkeit des selbst setzenden Selbstbewußtseins zu lösen" (S. 13) und damit dem Skeptizismus mittels einer positiven Wendung des Zirkelproblems zu entgehen. Auch die Einsicht in

die Ausgangslage ist gemeinsam: daß für ein an Alternativen gebundenes Denken jeder zirkelhafte Sachverhalt aporetisch werden muß und eine skeptische Konsequenz geradezu erzwingt. Kann ein Zirkel im Begründungsverhältnis nicht vermieden werden, so wird der in der Relativität befangene Logiker zwangsläufig zum Skeptiker und kann nur noch, so scheint es, das Defizit an Realgeltung durch Setzungen kompensieren. Setzungen lösen als solche aber nicht das Zirkelproblem, so daß sie absolut gesetzt werden müssen. Mittels einer Verabsolutierung der Setzung wird deren Realgeltung aber wiederum in Frage gestellt. Es könnte sich ja auch ein Scheinbares verabsolutieren und gegen das Wirkliche stellen. Aus der sei es relativierenden, sei es verabsolutierenden Logik des Zirkelschlusses kommt man nicht heraus. Wenn der Zirkel aber allen Seiten dienen kann, kommt alles darauf an, wie und wozu er verwendet wird.

Dem Erkenntnistheoretiker bieten sich zwei mögliche Wege aus der mißlichen Lage an: *mit* Hegel *gegen* Schleiermacher oder *mit* Schleiermacher *gegen* Hegel. Zur Debatte stehen die Einheitspostulate und die sich von deren Bindung frei machende Behauptung einer nicht aufhebbaren Differenz. Weil es mir hier zunächst nur auf eine apagogisch verfahrende Anzeige der damit verbundenen logischen Problematik ankommt, möchte ich abschließend die Position Hegels von außen her beleuchten und ihre nicht zu beseitigende logische und anthropologische Zwiespältigkeit ins Licht rücken. In sich aporetisch ist sie nicht, aber, was auf dasselbe hinausläuft, in sich abgeschlossen wie ein magischer Bannkreis. Hegels Position muß also auch anthropologisch bzw. psychologisch interpretiert werden können. Auch wenn Hegel sich mit Recht gegen eine solche Auslegung wehren könnte, ist sie, was die Auswirkungen seines Denkens betrifft, doch nicht von der Hand zu weisen.

Man kann in der Tat – wie Hegel – auf die Denkfigur eines *absoluten Kreises* rekurrieren, der als solcher *auch* eine Letztbegründung darstellt, *wiewohl* alles im Zirkel *befangen* bleibt. Die Aporie ist so aufgehoben und bleibt doch, zumindest auf einer Ebene, bestehen. Der darin liegende Zwiespalt ist logisch-systematischer Art, aber auch anthropologisch zu begründen. An dieser Stelle hilft für Schleiermacher zunächst nur eine anthropologische Erörterung weiter. Das Anthropologische ist nach zwei Seiten hin offen und kann auch pervertieren. Schon aus diesem Grunde verlangt es einen weiten, nach zwei Seiten hin ausgespannten Bezugsrahmen, der vom Göttlichen bis zum Dämonischen reicht. Um diese Zwiespältigkeit wiederum an der zentralen Zirkelproblematik zu illustrieren: Die Denkfigur der Zirkelverhältnisse ist theoretisch nicht sehr vertraut, in der Praxis aber dennoch höchst beliebt, weil sie dem Interesse des Menschen entgegenkommt, sich in seiner Eigenwelt einzurichten und wenn nötig zu verschanzen. Aus dem Zirkel offener Verhältnisbestimmungen kann der geschlossene Zirkel des closed mind werden. Die Frage ist dann, wie die auch hierbei gemachten absoluten Voraussetzungen sich mit den konkreten Bestim-

mungen des in Wirklichkeit höchst beschränkten anthropologischen Feldes so nahtlos verbinden lassen, daß die absolute und die faktische Begründungsfunktion auf demonstrierbare Weise miteinander gleichsetzbar wird. Dies geht auch in der Praxis nicht ohne Logik und d. h. nicht ohne Rekurs auf den Anspruch des *denkenden* Bewußtseins, für das prinzipiell alles intelligibel und im Medium des Begriffs vollziehbar sein muß. Damit ist im anthropologischen Kontext nun aber nicht nur das große Ganze der Wirklichkeit, sondern auch und mehr noch der kleine Kreis der menschlichen Interessenlagen umschrieben. Gerade hier ist das Denken und seine Logik des Ein- und Ausschlusses gefragt. Eine formale Schützenhilfe leistet der „Satz des Bewußtseins" und die implizit damit verbundene Annahme, daß Denken *immer nur durch Denken* angeregt, unterhalten und weitergeführt werden könne. Absolutes Selbstbewußtsein und beschränktes menschliches Denkvermögen werden unter dieser Voraussetzung kommensurabel, und eine jede Form von Selbst- und Welthabe kann gerechtfertigt werden.

Und in der Tat läßt sich in einer geschlossenen Welt alles erklären, weil sie für alles (und auch noch für das Unerklärbare) eine Antwort bereithält. Daß eine solche stets gegeben werden kann, ist nötig zur abdichtenden Totalisierung dieser Welt. Über das Recht und die Wahrheit der hier gegebenen Antworten sagt das aber vorderhand noch gar nichts aus. Man kann den Hegelschen Anspruch also ohne weiteres auch anthropologisch bzw. psychologisch relativieren. Daß das Denken sich selbst in formaler Argumentation zur *absoluten* Voraussetzung und Zielperspektive von allem und jedem macht, könnte ja immer noch die Gestalt eines Vorurteils haben, das sich halten kann, weil es bestechend ist, sich logisch unangreifbar macht und zudem noch der Mittel des Zwangs und der Gewalt bedienen kann. So lange bleibt es psychologisch dabei, daß die logische Struktur des absoluten Denkens und die Struktur der Vorurteilsbildung ein und dieselbe ist. Was hier den Unterschied macht, ist dann nur noch eine Sache der Bewertung und ihrer binären, auf- und abwertenden Kodierung.

Wenn dann aber unter dieser Voraussetzung nicht mehr jede menschliche Denkform dem Anspruch des Wirklichen gerecht wird, muß, wie Hegel sich ausdrückt, eine Erhebung zum Standpunkt der Vernunft vorgenommen werden. Bedenken richten sich nun gegen die Formen einer 'unzulässigen' Verabsolutierung der 'gemeinen' menschlichen Denkweise, wie z. B. das Vorurteil eine solche darstellt. Die hier in der Tat angebrachte Erhebung zur Vernunft wäre aber erst aussichtsreich, wenn die Vernunft sich auch logisch anders als ihre minderen Kontrahenten ausweisen könnte. Was aber könnte das Vernunftdenken *seiner logischen Form nach* von einem vorurteilsbehafteten Denken unterscheiden? Wenn an dieser Stelle nicht eine andere logische Matrix eingeführt wird, die von „Differenz" als einer ursprünglichen und logisch relevanten Gegebenheit ausgeht, kann zunächst wiederum nur das psychologische Argument weiterhelfen. Es muß ja auch eine andere Psychologie geben und nicht nur ein anderes Denken.

Deren erste Forderung wäre, Identitätsbehauptungen vorderhand nur noch als Postulate gelten zu lassen, die einzulösen Sache einer nicht mehr *allein* von der Logik getragenen Aufgabe wird. Die ethische Dimension müßte hinzukommen, und auch der Blick auf das, was von Natur als gegeben ist. In Frage steht dabei die Realitätsgerechtigkeit, die psychologisch unterlaufen werden kann und deshalb ausdrücklich erfragt werden muß. Es könnte ja sein, daß auch der absolute Denk-Kreis noch eine geschlossene Bewußtseinsblase darstellt, die anderes – und im Kern das Wirkliche selbst – von sich ausschließen muß, um sich selber aufrechterhalten zu können. Gegenüber dem diktatorischen Kurzschluß eines einzelnen Vorurteils wäre hierbei lediglich ein größerer Spielraum eröffnet, in dem Differenzen als Binnenphänomen eingeräumt werden – sie sind systemtheoretisch ja auch durchaus funktional – und das Überschreiten von Grenzen in Maßen toleriert wird. Mit dem Begriff des Absoluten selbst käme man dann allerdings aus den Mehrdeutigkeiten nicht mehr heraus, weil wirkliches Absolutsein und angemaßte Verabsolutierung, Sein und Schein sich in den Binnenwelten nicht mehr trennscharf machen lassen.

Was aber wäre dann im Sinne der Öffnung dieser Welten zu tun? Die von Schleiermacher zugrundegelegte Annahme, daß „das im Wissenwollen vorausgesetzte Wissen um den transzendenten Grund *aus einer anderen Quelle als der des Denkens gespeist werde*" (Wagner S.124; kursiv hervorgehoben von mir) setzt bezüglich des *wirklichen Absoluten* ein „Außerhalb" voraus, das unter der Voraussetzung eines einzigen, alles in sich einbegreifenden Denkkreises nicht mehr akzeptiert werden kann. Man muß also nach wie vor zur alten Logik greifen und mit jeder Eingrenzung eine Ausgrenzung verbinden, um die so gezogene Grenze dicht zu machen. In Bezug auf die damit zumindest in den Blick gekommene „andere Seite" könnte man, solange die Logik der Differenz noch nicht entfaltet ist, zunächst nur psychologisch argumentieren und eine Barriere aufrichten oder um Verständnis werben, was beides aber nicht gleichzeitig geht. Also bleibt es so lange bei der Abschließung. Wo, wie immer umfassend, *ein* Bewußtseins-, Vorstellungs- und Denkkreis der einzig wahre sein soll, ist man entweder beim imperialen Denken oder bei einem monokratischen Gottesbegriff angekommen, die sich die Hand reichen können, weil es in beiden Fällen um dasselbe Machtspiel geht. In beidem ist es dieselbe unterwerfende Tendenz, die bestimmend wird. Ob dieses erzwungene Ganze eine heilige oder eine unheilige Allianz ist, läßt sich dann gar nicht mehr ausmachen. Um die fragwürdig gewordenen Analogien und versteckten Gleichungen zu hinterfragen, müßte man – wiederum psychologisch argumentiert – davon ausgehen, daß das identitätslogisch denkende Selbstbewußtsein zu selbstherrlich ist, um den Gedanken des Abhängigseins von einem Anderen zu dulden, das auch noch der Grund seiner selbst sein soll.

Wenn man das Abhängigsein bewußt in seiner Mehrdeutigkeit beläßt, könnte das auf ein hündisches Bewußtsein hinauslaufen, wie Hegel es Schleiermachers

Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ entgegengehalten hat. Auch hier noch lautet die Gleichung des *menschlichen* Selbstbewußtseins: was *konkret* gilt, soll *absolut* gelten, und was absolut gilt, konkret. Aus dieser Selbstverabsolutierung eines Relativen hülfe dann aber auch ein Sprung nicht mehr heraus und geriete zum Exit. Also wird der große Kreis des *Geltenden* (aber nicht *Wahren*) erneut abgedichtet nach dem Motto: Alles Andere ist für das im eigenen Vorstellungs- und Reflexionskreis befangene Selbstbewußtsein eo ipso das „Andere seiner selbst“. Daß dies so sei, erscheint aber nur dem in sich befangenen Bewußtsein als ein plausibler, ja ganz und gar unausweichlicher Gedanke, weil ihm die gegenteilige Annahme des „ganz Anderen“ unvorstellbar geworden ist und undenkbar erscheint. Ein aus dem Gegensatz nicht herauskommendes Denken bleibt durch sich selbst im eigenen Kreis befangen, der dann, von der Binnenseite aus betrachtet, in der Tat absolut erscheint und totalitäre Züge annimmt. Von außen her betrachtet erweist sich die damit verbundene Weltschöpfung als eine mehr oder weniger angenehm ausstaffierte Enklave, nach deren Sinn und Zweck man nicht mehr fragen darf.

An dieser Stelle stellt sich für ein alles mit sich selbst gleichendes Denken das Grenzproblem noch einmal, nun aber als von außen her kommend und in der Form eines harten Entweder-Oder gestellt. Hier ist die Psychologie des closed mind am Ende, und die Logik kann, ihrer selbst bewußter geworden, wiederum ihre Schrittmacherdienste anbieten. Dazu gehört nicht viel an Einsicht. *Jedes* logische Verfahren kennt diesen *Bruch*, und es kennt ihn nicht nur, sondern weiß auch darum, daß es ihn selbst erzeugt hat. Erzeugt wird dieser Bruch als unmittelbare Folge jenes imperialen Anspruchs, der mit einer sowohl theoretischen als auch praktischen Ausschließung der „anderen Seite“ eingelöst werden will. Wenn es nun aber nicht mehr darum gehen kann, die „andere Seite“ von sich auszuschließen – was paradoxerweise oft genug auf die Weise geschieht, daß gegenwertige „Doppelwelten“ („Himmel und Hölle“) eingerichtet werden –, ist ein grundsätzlich anderes logisches Verfahren angezeigt.

Das Insistieren auf „Differenz“ meint zunächst einmal, daß nichts ausgeschlossen werden kann und auch nichts ausgeschlossen zu werden braucht. Ein so ansetzendes Verfahren hat eine ganz andere Art von Plausibilität und Anziehungskraft als die bisher charakterisierte, mit einer doppelten Unterwerfung arbeitende Denkform. Es geht hier um Öffnung und nicht mehr um Selbstbehauptung. Bei Schleiermacher nehmen alle Begriffe einen doppelten Sinn an, ohne daß dies zum Verlust der Einheit und zum Zerfall der Perspektiven führen müßte. „Begründen“ hat für ihn vor dem Hintergrund dieser Doppelung einen ganz anderen Sinn als „Beweisen“ und „Legitimieren“. Gleiches gilt für den Begriff der „Voraussetzung“, von der auch seiner Meinung nach in mehrfachem Sinne die Rede sein muß, soll man ihre Funktion adäquat erfassen können. Schleiermacher setzt etwas voraus, was sich nicht stringent erweisen, begrifflich bestim-

men und im streng logischen Sinne explizieren läßt. Dieses Unbestimmtlassen kann als Inkonsequenz erscheinen und ist doch nur das Vermeiden unhaltbarer Alternativen, in die man sofort hineingerät, wenn man etwas ab ovo bestimmen und konsequent zu Ende denken will. Die Zurückweisung der Alternativen führt zum Weder-noch und zum paradoxen Sowohl-als-auch. *Weder* will Schleiermacher „wie der späte Fichte eine docta ignorantia vom Absoluten gründen", *noch* „eine affirmative Aussage über den transzendenten Grund" machen (vgl. S. 128). Dieses Verweigern der Alternativenbildung macht es Wagner schwer, seinen Gedanken überhaupt ernstzunehmen.

Hier liegt der Kernpunkt des Nichtverstehens. Man muß auch anders denken können, um jenseits der Alternativen weiter zu denken und durch ihr Fehlen nicht verwirrt zu sein. Der Ausgangspunkt ist nun: Was ist, ist *ohne Alternative* was es ist. Alternativen machen etwas einfach und werden gleichzeitig höchst vertrackt, sobald man mit ihnen die Probe aufs Exempel macht und sie in ihren Konsequenzen zu Ende denkt. Ihre ständigen Begleiter sind die durch sie selbst hervorgerufenen, unlösbar erscheinenden Paradoxien. Alles in Alternativen zu zerlegen und demgemäß zu behandeln stürzt über kurz oder lang in tiefste Verwirrung. Sie an wesentlichen Stellen zu bestreiten ist notwendig, um die in sie eingebauten, fragwürdigen Identitätsbehauptungen zu entlarven und sie ihres Herrschaftsanspruchs zu entkleiden. Das fängt schon damit an, daß die einseitig zentrierte Alternative gar keine wirkliche Alternative mehr ist. Die mit der Denkfigur der Alternativen verbundene Identitätsbehauptung macht sich am Eigenpol fest und zwingt alles andere in seinen Bannkreis hinein. Ein Denken der Differenz wird damit schon in seinem ersten Ansatz unterdrückt. Wer Alternativen ernst nehmen will, müßte sie zumindest als gleichgewichtig betrachten können. Aber dann wäre er schon angekommen beim Denken der Differenz.

Mit einem sorglosen Umgang mit Alternativen hat die Doppelung der Begründungsfragen nichts zu tun. Sie wahrt vielmehr den Unterschied zwischen der „wahren Welt" und den „falschen Welten", indem sie eine nicht aufzuhebende Differenz zwischen diese setzt. Ich spreche in diesem Sinne von einer Disjunktion. Anders wäre ein solcher, bezüglich der Wahrheitsfrage ausschlaggebender Unterschied überhaupt nicht mehr festzustellen und erkenntnistheoretisch zu markieren. Wenn Schleiermacher an dieser Stelle die Überzeugungskraft des anthropologischen Arguments benützt: wir seien ja doch beides, „denkendes Sein" *und* „seiendes Denken" (vgl. Od 270), so will er damit durchaus auch die bezüglich des Wissens vorausgesetzte „Identität des Seins und Denkens" begründen und nicht etwa in Abrede stellen. Das anthropologische Argument muß hier etwas tragen, was allein auf dem Wege des Denkens nicht gesagt werden könnte. Hinsichtlich des rein logisch gedachten Begründungszusammenhanges macht er sich damit zweifellos einer petitio principii schuldig, weil er die anthropologische Prämisse einfach im Sinn einer absoluten Prämisse behan-

delt, ohne das Recht dazu mit anzugeben. Ein solcher Rückschluß von einem anthropologischen Sachverhalt auf einen logisch-erkenntnistheoretischen Grundsatz muß nach Meinung des Logikers ja selbst wieder begründet werden, soll er nicht eine bloße Behauptung bzw. Forderung bleiben usw. usf.

In der Tat läßt Schleiermachers Verfahrensweise vieles ausdrücklich offen, was man in logischer Rekonstruktion als einen Widerspruch bezeichnen kann. Aber dasselbe gilt auch für die herkömmliche Logik bezüglich ihrer eigenen Grenzproblematik. Der *Einschluß* treibt den *Ausschluß* zwangsläufig aus sich hervor, mit allen theoretischen und praktischen Konsequenzen, die das auf *beiden* Seiten hat.[7] Sobald man die Außenseite mit in Betracht zieht, erscheinen auch hier die Grundannahmen als in sich widersprüchlich. Nun hat das ganze, sich an der Grenzproblematik festmachende logische Feld eine Außenseite, die man mit in Erwägung ziehen muß und nicht einfach ausklammern kann. Die damit gegebene Widersprüchlichkeit hat aber nie verhindert, daß man einen ausschließenden Gebrauch von ihr machte. Dazu war der im inneren Bereich vermeintlich bereinigte Widerspruch gerade recht. Nun ist aber der Widerspruch eine symmetrische Denkfigur, und wenn er in den Außenbeziehungen gilt, gilt er genauso auch im Inneren. Was nach außen unterdrückt werden muß, muß auch nach innen unterdrückt werden usw.

Bei Schleiermacher aber nimmt man Anstoß daran, daß er etwas ins Offene bringt und im Ungefähren beläßt. Er will den Widerspruch gar nicht beseitigen, weil mit ihm ja auch die Frage der Freiheit steht und fällt. Wie kann etwas, so fragt man sich, *Prinzip des Wissens* sein, was sich *weder* denken *noch* durch die Sinne erfassen läßt? Und in der Tat: Sobald man die altbekannten erkenntnistheoretischen Alternativen hinter sich läßt, wird Wissen, was seine Quellen und die Zugangsweisen zu ihm betrifft, zu etwas höchst Rätselhaftem. Die gegebenen Antworten: daß das Wissen aus der Erfahrung stamme und/oder daß es im Denken liege, gelten dann zwar immer noch, aber doch nur „irgendwie" und ohne daß genau gesagt werden könnte, was in diesem „Irgendwie" enthalten ist.

Nun bleibt beim Denken und beim Wahrnehmen in der Tat vieles im Dunkeln; niemand weiß genau, was hier in Wirklichkeit vor sich geht. Angesichts dieses Unerforschten beschränkt Schleiermacher sich zunächst auf die Aussage, daß Wissen *möglich* ist und *faktisch zustande kommt*. Wie immer wir zu unserem Wissen gekommen sind: wir *haben* ein solches und können uns die Frage stellen, wie es vermehrt werden kann. Wie aber soll man dieses Argument beurteilen?

---

[7] Vgl. zu dieser Problematik G. Spencer-Brown, Laws of Form. Allen & Unwin London 1969 (als Dutton Paperback New York 1979) und dazu Dirk Baecker (Hrsg.), Kalkül der Form, Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1993 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1068). Ähnliche Sachverhalte deckt die Systemtheorie N. Luhmanns in vielen Brechungen auf.

Signalisiert der ständige Hinweis auf unbekannte Wurzeln und unterschwellig treibende Gründe eines nicht definitiv aufzuklärenden Wissens*prozesses* philosophische Ignoranz, oder liegt darin möglicherweise ein Schlüssel zum Wissensphänomen als solchem? Die Frage nach den tieferen Wissensgründen ist ja völlig berechtigt, wenn das „empiristische Dogma" (Quine) widerlegt werden kann und auch die idealistische Präsumtion fadenscheinig geworden ist. Von woher schließt dann das Wissen sich selber auf? Auf Fragen dieser Art ist noch keine hinreichende Antwort gegeben worden. Ein Problemhinweis wie dieser verlangt zunächst nach einer historischen Verortung, denn er tritt nie auf ohne Bezug auf die Zeit, in der es möglich geworden ist ihn zu denken. So lange muß ein Hinweis genügen, der auch ohne Begründung ein Licht auf die Dinge werfen kann.

Drittes Kapitel

Die Doppelung der Wissensgründe. Zum Verhältnis von „Gott“ und „Welt“

1. Die Verbindung heterogener Grundlagen und Beziehungsmodalitäten im Begriff des Wissens

Die Verbindung heterogener Grundlagen und Bestimmungen im Begriff des Wissens fußt auf alten Einsichten, die schrittweise weiter zu entfalten sind. Schleiermacher geht wie die anderen Bewußtseinstheoretiker seiner Zeit davon aus, daß man sich denkend immer nur im Denkbereich bewegt und daß dieser, weil in ihm kein Wirklichsein zweifelsfrei auszumachen ist, stets für Irrtum und Täuschung offen bleibt. Hier kann zunächst immer nur ein Wissenwollen und eine Tendenz auf Wissen hin geltend gemacht werden, die jedoch nicht aus dem Zirkel herausführt. So lange bleibt vollendetes Wissen eine Zielprojektion, deren Voraussetzung eine nicht eo ipso verbürgte und vielmehr allererst einzulösende Gleichung ist. Gleiches Denken ist an einen Seinsbezug geknüpft, und dieser muß, soll er ins Wissen gehoben werden, wiederum an jenes zurückgebunden werden.

Aus dem zirkelhaften, gleichzeitig nach zwei Seiten hin zu lesenden und nie ganz stimmig zu machenden Sachverhalt ergeben sich Konsequenzen. Eine erste Folgerung geht dahin, daß es auch im unabweisbaren Zirkelverhältnis nicht bei einem geschlossenen Zirkel reiner Denkimmanenz bleiben darf. Es bedarf einer außerhalb des Denkens im „Sein“ liegenden Voraussetzung, um zum Wissen zu kommen und zurecht von einem solchen reden zu können. Wer das faktische Verschiedendenken aufheben will, muß notwendig über das Denken hinausgehen auf ein Sein, das uns affiziert (so Kant) und das wiederum durch uns bestimmt werden kann (so Fichte und der deutsche Idealismus). Darüber gab es schon immer einen Konsens, nicht aber bezüglich der Frage nach der konkreten Verortung dieses „Seins“ und der Art seines Bezugs auf das menschliche Denken und Wissen.

Aber auch wenn alle wirkliche Erkenntnis und auch die Gemeinschaftlichkeit des Wissens im „Sein“ begründet ist, bleibt der Bezug des Denkens auf sein Außerhalb notwendig unbestimmt. Weil es weder ein objektives noch ein denkimmanentes Kriterium der möglichen Übereinstimmung mit ihm gibt, muß dieses *Andere des Denkens* zunächst einmal *anerkannt* sein. Auch läßt sich der reale Gehalt eines Denkens und Wissens nicht zweifelsfrei ausmachen und sein immer begrenzter Erfahrungskreis nicht strikt verallgemeinern. Es kann somit kein allumfassendes System des Wissens geben, das absolute Geltung beanspruchen

kann und den Streit der Positionen aus der Welt zu schaffen vermöchte. Dieser Situation gerecht zu werden verlangt Gesprächsführung, in moderner Sprache ausgedrückt Kommunikation (kommunikationstheoretisches Argument).

Hinzu kommt das Argument der Individualität, deren Differenz sich auch bezüglich des Wissenserwerbs nicht einnivellieren läßt und eine strikte Verallgemeinerung – durch Regelgebung gleichsam über die Köpfe hinweg – nicht zuläßt.[1] Die individuelle Differenz ist auch im Denken und Sprechen unhintergehbar, so daß eine lediglich normative Verpflichtung auf „gleiches" Denken, selbst wenn sie wünschbar wäre, grundsätzlich nicht eingelöst werden könnte. Das Denken läßt sich nicht von außen her einschränken, nicht durch die Disziplin der Sache und auch nicht durch eine ethische Verpflichtung. Eine lediglich konventionelle Lösung des Erkenntnisproblems ist damit ebenso ausgeschlossen wie eine lediglich gegenstandsbezogene, sogenannte realistische Auflösung. Der Mensch selbst muß dem darin liegenden Mißbrauch entgegentreten und kann ihn doch nicht verhindern.

Man bewegt sich in alledem auf einem nicht gesicherten Feld und muß der möglichen Abstürze gewärtig sein. Gegen die einseitige Hervorkehrung des Gedankens der Individualität kann geltend gemacht werden, daß es kein isoliertes Denken geben kann. Für seinen isolierten Gebrauch würde ihm schon die Sprache fehlen, in die das Denken eingebettet ist und in der es sich immer schon vernetzt und verständigt hat.[2] Eine zweite einschränkende Feststellung geht dahin, daß kein reiner Bereich des Denkens und Seins auszumachen ist. Wo es keine reinen Anfänge gibt, bewegt man sich denkend und wissend von vornherein und immer nur im Bereich der Relativität. Dies hat zur Konsequenz, daß sich zwischen Wissen und Nichtwissen, zwischen Irrtum und Erkenntnis, Wahrheit und Meinung keine scharfe Grenzlinie ziehen läßt. Will man sich hier keiner einseitigen These verschreiben, so läuft dies auf in sich gedoppelte Aussagen hinaus, die sich zu widersprechen scheinen und gleichwohl als zusammengehörig betrachtet werden müssen.

Die offene Situation verlangt die Doppelung der Wissensgrundlagen. Ist kein reiner Bereich aussonderbar und kein empirischer Gehalt letztverbindlich zu sichern, so muß alles gegebene Wissen grundsätzlich im doppelten Sinne verstanden und behandelt werden: (a) als ein nicht-reines und d. h. empirisches, historisches, faktisches Wissen; und zugleich (b) als ein ursprüngliches Wissen, das ein Reines bzw. Transzendentales in sich enthält. Außerdem hat Wissen die beiden Seiten (a) eines *qualitativen Inhalts*, der als solcher diskret und singular ist und

[1] Vgl. dazu Od 131 ff., Od 164 ff.

[2] Dies entspricht dem von Wittgenstein, Kripke und anderen diskutierten Privatsprachenargument. Vgl. Saul A. Kripke, Wittgenstein über Regeln und Privatsprache (1982), Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1987.

(b) eines *methodisierbaren Zusammenhangs*, in dem Wissen zur Übereinstimmung gebracht wird.

2. Die Unterscheidung von Wissensgrund und Wissenszusammenhang und das Erfordernis einer doppelten Begründung des Wissens

Fragt man in herkömmlicher Weise nach dem Absoluten in seinem Verhältnis zum Wissen, so sieht man es in der *Totalität* des Wissens und/oder sucht es in seinem *Grund*. Dieser Einteilung entsprechend, legt Schleiermacher das Transzendentale auf zweifache Weise als Wissensgrund und als umfassenden Wissenszusammenhang aus. Dem entsprechen die beiden obersten Titel „Gott" und „Welt" (vgl. Od 297-314). Auch wenn beide Titel hinsichtlich des Wissens transzendentalen Charakter haben, sind sie doch nicht gleichsetzbar. Im einen Fall ist das Absolute „unter Ausschluß aller Gegensätze", im anderen „unter Einschluß aller Gegensätze" bestimmt (vgl. Od 303). Was das Verhältnis der beiden Weisen betrifft, in denen das Absolute qua Wissens*grund* („Gott") und qua Wissens*zusammenhang* („Welt") für *alles* Wissen konstitutiv wird, geht Schleiermacher von der Gleichgewichtigkeit der beiden Formeln aus: „Kein Gott ohne Welt, so wie keine Welt ohne Gott." (Od 303 Anm.)

Die durchgängige Doppelung der Wissensgrundlagen und Wissensperspektiven hat Konsequenzen für die Art und Weise des Umgangs mit dem so Zusammengedachten, Sichwidersprechenden und gleichwohl Zusammengehörigen. Geht man ganz allgemein von der Unterscheidung *und* Zusammengehörigkeit eines Reinen bzw. Transzendentalen und eines Realen bzw. Empirischen im Wissen aus, so muß auch in jedem einzelnen Fall von einer solchen in sich gedoppelten Wissensvoraussetzung ausgegangen werden können. Real gegebenes, zuerst kunstlos entstandenes und in der Folge in einen methodischen Zusammenhang gebrachtes Wissen wäre dann von vornherein durchsetzt mit ursprünglichen Wissenselementen, die aber immer nur implizit mitgegeben sind und nicht für sich selber eigens herausgelöst werden können. Damit stellt sich die Frage nach der in den gedoppelten Wissensgrundlagen liegenden Symmetrie und Asymmetrie.

Was hier zunächst in Frage steht, ist der Sinn dieser Doppelung hinsichtlich der transzendentalen Wissensvoraussetzung und die Bestimmung des Verhältnisses, in dem die beiden Weisen des Absoluten zueinander stehen. Des weiteren stellt sich die Frage, weshalb Schleiermacher für die Theorie des Wissens einen Rekurs auf den transzendenten Grund („Gott") überhaupt braucht, wo der Wissenszusammenhang in seiner ganzen Bestimmtheit sich doch immer nur auf „Welt" bezieht und diesen Bezugsrahmen auch gar nicht überschreiten kann.

Die genannten Fragen ins Verhältnis zu setzen verlangt, ein Paradox anzunehmen und aufzulösen, das Schleiermacher auf die folgende Form bringt: „Die

Gottheit ist ebenso gewiß *unbegreiflich*, als ihre *Erkenntnis* die *Basis aller Erkenntnis* ist." (J 322; kursiv hervorgehoben von mir.) Das Wissen in seiner diskursiven Form ist der Gegensatzstruktur unterworfen und kommt aus dieser auch gar nicht heraus. Gemäß dem Unterscheidungsmerkmal „Einschluß bzw. Ausschluß aller Gegensätze" folgt daraus, daß das Wissen unter dem Titel „Gott" unbestimmbar bleibt und nur unter dem Titel „Welt" überhaupt bestimmt ausgesagt werden kann. Dies verlangt nach einer weiteren Unterscheidung im Zeitmodus. Ein „Unbegreifliches" soll, wenn schon nicht die *historisch gewordene*, *kodierte*, so doch die *unvordenkliche aktuale* „Basis aller Erkenntnis" sein.

Ich möchte nun Schritt für Schritt versuchen, diese schwierigen Formeln und ihr Verhältnis zueinander einsehbar zu machen. Um den Skopus des Gedankens zu fassen, bietet sich zunächst eine formale Erörterung an. Schleiermacher geht davon aus, daß die Frage nach dem Wissens*grund* und die Frage nach dem Wissens*zusammenhang* einen inneren Zusammenhang miteinander haben, den es zu erfassen gilt, wenn man den konkreten Wissensprozeß aus seiner transzendentalen Ermöglichung heraus begreifen will. Der Ausgangspunkt ist: „Kein Gott ohne Welt, so wie keine Welt ohne Gott." (Od 303 Anm.) Es gilt also, die eine Fassung des Absoluten bzw. Transzendentalen im Lichte der anderen zu sehen und beide aus ihrem Bezug aufeinander zu interpretieren. Die Fragen können dann folgendermaßen gestellt werden:

– Was besagt es hinsichtlich des Stellenwerts des Wissens*grundes* „Gott", daß Wissen immer nur im *Zusammenhang* „Welt" gegeben ist, und was besagt es umgekehrt für diesen Zusammenhang „Welt", daß er absolut begründet sein muß in „Gott" und sein Rahmenwerk nicht lediglich formal-logischer Natur sein kann?

– Wie läßt sich der Wissensgrund selbst fassen *unter der Voraussetzung*, daß Wissen nur im Zusammenhang „Welt" gegeben ist, und umgekehrt?

– Auf welche Weise wird der Wissensgrund „Gott" *wirksam* im Wissenszusammenhang „Welt", und auf welche Weise ist dieser wiederum *fundiert* in jenem?

– Was folgt aus dieser *gedoppelten* Wissensbegründung hinsichtlich der Wissens*inhalte* und der Art und Weise ihres Gegebenseins?

– Was besagt es, daß man weder „Gott" noch die „Welt" *für sich allein* zur Quelle und Matrix des Wissens machen kann, sondern immer nur beide zusammen und in Verbindung miteinander?

– Was folgt daraus hinsichtlich des Verhältnisses von *äußeren* und *inneren* Quellen des Wissens?

Alle diese Fragen zielen auf den *Ort des Wissens*, seinen wirklichen Grund und Zusammenhang, der seine Quelle und sein Gegebensein gleichermaßen umfaßt. Im Ort des Wissens versammeln und verschränken sich die aus verschiedener Herkunft kommenden, in verschiedener Richtung zielenden Fragen. Dem ersten Anschein nach laufen sie auseinander, so daß alles mehr-seitig und das Wissen

selbst doppelgesichtig wird. Eine jede Betrachtungsweise verlangt, eine andere Seite mit hinzuzunehmen, und nur zusammen können sie die gewünschte Einsicht geben.

Ein solches, nicht ohne Brüche herstellbares „Zusammen" ist in der Metaphorik einer „Verschränkung"[3] beider Seiten ausgedrückt. Die aus einer solchen Verschränkung zu gewinnenden Einsichten können nicht bloß formaler Natur sein. Die formale Analyse des Strukturschemas „Verschränkung" führt hinein in eine tiefere Problematik, die sich, einmal aufgenommen, selber weitertreiben muß. Formal ablesbar ist am Schema der Verschränkung zunächst die unhintergehbare Zirkelstruktur im gegenseitigen Begründungsverhältnis der beiden Seiten, die es verbietet, ihr Verhältnis in der einen oder anderen Richtung einseitig aufzulösen. Aber was besagt das hinsichtlich des Verhältnisses der beiden genannten, nicht aneinander meßbaren Konstituentien des Wissens?

3. Das Ungenügen an den überlieferten Formeln vom transzendenten Grund

Was der transzendente Grund in seiner herkömmlichen Bestimmung ist, läßt sich nach Schleiermacher in vier Formeln zusammenfassen: (1) als „Gott"; (2) als „Vorsehung"; (3) als „natura naturans" und (4) als „Schicksal". Alle vier Bestimmungen lassen sich zusammenstellen in der Form eines Begriffsquaternars.

Betrachtet unter

der *Begriffsform*	der *Urteilsform*
(nach der Seite des Seins)	(nach der Seite des Geschehens)

gibt es im Bereich des Unbedingten

GOTT	VORSEHUNG
(was aus sich selbst heraus tätig ist)	(was von innen her bestimmt ist)

und im Bereich des bedingt-Bedingenden

NATURA NATURANS	SCHICKSAL
(das schöpferische Tätigsein)	(das einer äußeren Bestimmung Unterliegende)

Damit lassen sich weitere Assoziationen verbinden und onto-theologisch ausformulieren:

– *Gott* bleibt als Schaffender unabhängig vom Geschaffenen.
– *Vorsehung* meint die innere Notwendigkeit dessen, was jeweils geschieht.
– Die *natura naturans* ist ein Kräfte erzeugendes und verbindendes Prinzip.
– Das *Schicksal* manifestiert im Freien selbst eine Bedingtheit.

Insgesamt gilt:

– Der Bereich des Unbedingten steht für Freiheit und Bewußtsein,
– der Bereich des Bedingten für Gebundenheit und Bewußtlosigkeit.

---

[3] Die Verschränkung inkommensurabler Seiten entspricht, dynamisch betrachtet, der Lemniskate (der sog. „liegenden Acht" ∞). Vgl. S. 115, 154, 400.

Betrachtet man die quaternarische Zusammenstellung der vier Formeln als abschließenden Ertrag der spekulativen Gotteslehre, so läßt sich deren Ergebnis wie folgt resümieren: „Sie enthalten alle etwas, was dem transzendenten Grunde eigen ist, aber sie stellen nicht die Einheit dar und bleiben auf untergeordneter Stufe stehen." (Od 269 f.) Mit einem solchen Rückgebundensein an die Gegensatzstruktur verbindet sich für Schleiermacher ein gravierender Mangel. Näher betrachtet enthält nämlich jede dieser Formeln „als Darstellung des transzendenten Grundes eine verdeckte Duplizität" (Od 299) und ist nicht frei von einem latenten Gegensatz, der gedanklich nicht mehr aufzulösen ist. Um ihn hervortreten zu lassen, braucht man nur die vier Formeln einander paarweise zuordnen und so die Struktur ihrer Begriffsbildung durchsichtig machen. Dabei zeigt sich, was ihren inneren Zusammenhang betrifft, daß keine der genannten Formeln „mehr spekulativen Wert hat als die andere" (a. a. O.). Entscheidend für ihre Bewertung aber ist die Gegensatzstruktur, der sie unterworfen sind und die eigentlich nur bestimmend sein kann für die Kategorie „Welt". Was den „wahren Gehalt" dieser Formeln angeht, bezieht dieser sich somit auf die *Idee der Welt* und spiegelt deren Strukturbedingung wider. Wiewohl sie Bestimmungen des Absoluten sein sollen, erweist es sich an ihnen, daß der Denkrahmen „Welt" nicht überschritten worden ist und auch die verschiedenen Gottesvorstellungen geprägt hat. Für Schleiermacher heißt das, daß *die spekulative Gotteslehre Weltweisheit bleibt*, und wo eine an mystische Erfahrung anschließende „Theosophie" sich von dieser Rückbindung der Gottesvorstellungen an Weltgehalte freimachen will, begibt sie sich des sprachlichen Ausdrucks und wird, wie Schleiermacher wohl etwas zu abschätzig urteilt, „das gymnosophistische Brüten über der Nasenspitze" (Od 305 Anm.).[4]

Daß man hier nicht weiter kommt, hat mit der Struktur des Denkens selbst zu tun, das seine Begriffe nicht anders als in relativen Gegensätzen schematisieren und deren Einheit nicht anders als durch eine Zusammenstellung der verschiedenen Aspekte ausdrücken kann. Für den Gottes*begriff* bedeutet das, daß „in der Idee der Gottheit immer eine Duplizität latitiert, so geht sie nicht aus dem Gegensatz heraus" (Od 268). Weil die *übergegensätzliche* Einheit nicht *begrifflich* ausgedrückt werden kann, ist das ganze Unternehmen einer *spekulativen* Gotteslehre „mißlungen" (Od 270) – mißlungen aber „nur insofern, als wir nicht die Einheit des Ausdrucks gefunden haben. Dieses aber hat natürlich unüberwindliche Schwierigkeiten, solange wir nur von den Denkformen ausgehen. Denn dann bleiben wir wesentlich in dem Gegensatz des Denkens und Gedachten und können aus der Duplizität nicht hinaus." (Od 266)

[4] Man kann aus dieser Äußerung, wenn man will, aber auch den positiven Sinn einer Meditationspraxis herauslesen, die wie der ZEN vom „Sitzen" (Zazen) ausgeht und die Nasenspitze bzw. den Atem in der Tat zum Konzentrationspunkt macht.

Die genannten Formeln sind deshalb nicht falsch geworden, aber sie stellen bezüglich des in ihnen zum Ausdruck gebrachten Absoluten lediglich Grenzwerte der Annäherung dar. Sie können nur eine „Andeutung", ein „Zeichen" vom transzendenten Grund geben; von dem es keinen adäquaten begrifflichen Ausdruck gibt.

Man kann dann natürlich auch noch weitere Ableitungen vornehmen, die der Sache ebensowenig dienlich sind:

- Denkt man die *Welt ohne Gott*, so landet man bei einem *Materialismus*.
- *Gott ohne die Welt* gedacht, würde diese *zufällig* erscheinen lassen.
- Beides *pantheistisch* gleichgesetzt, würde eine *zusammenfassende* Einheit an die Stelle der *Ursprungs*einheit setzen.
- Der Schöpfungsgedanke trennt in Gott Freiheit und Notwendigkeit.
- Die Annahme eines Abfalls nötigt dazu, das Negative in Gott selbst zu setzen usw.

Auf das Ungenügen dieser Vorstellungen soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Wichtig ist für uns nur der strukturelle Aspekt: die dem Denken unvermeidlich anhaftende Gegensatzstruktur bzw. Subjekt-Objekt-Spaltung, die es ihm unmöglich macht, zu einem einheitlichen Gottesbegriff zu kommen. Die vier Formeln bleiben Grenzformeln der Annäherung von verschiedenen Seiten her, vermögen diesen aber nicht adäquat auszudrücken.

Aus alledem folgt für Schleiermacher jedoch keineswegs eine agnostische Konsequenz: daß man Gott leugnen und im Bereich des Wissens ohne ihn auskommen könne. Man kann den Urgrund des Denkens und Seins nicht leugnen, sondern nur eben nicht denken. Mit dem Ungenügen der spekulativen Gotteslehre ist vielmehr nur die Frage nach einer anderen Form von Gottesbeziehung und philosophischer Gotteslehre gestellt.

Um aus der Duplizität von Denken und Gedachtem herauszukommen, gibt es im Prinzip nur zwei Wege: (a) den Ansatz beim „Selbstbewußtsein", das diesseits der Gegensatzstruktur seinen eigenen, nicht objektivierbaren Ort einnimmt, und (b) den Verweis auf das „Konkrete", in dem das gegensätzlich Erscheinende verbunden und „zusammengewachsen" ist, so daß die Entgegensetzung nicht mehr das bestimmende Moment ist. Daß das „Zusammengewachsene" sich sucht und paart, besagt zunächst, daß es sich nicht bekämpfen muß, wiewohl diese Möglichkeit nicht überhaupt ausgeschlossen ist.

Beide Wege führen für Schleiermacher aus dem Bereich des Denkbaren hinaus und verweisen auf eine anthropologische Ebene der Konstitutionsproblematik. Folglich ist, wenn die *spekulativen* Gottesbegriffe nicht hinreichen, auch eine *anthropologische* Auflösung der Problematik des Absoluten angezeigt. In ihr nimmt die Fragestellung eine ganz andere Wendung. Zuvor aber müssen noch einige formale Aspekte abgeklärt werden, die für den Wissensbegriff im Sinne seiner doppelten Begründung konstitutiv sind.

4. Die Beziehung von „Gott“ und „Welt“ als nicht selbst im Zirkel befindlicher Zirkel-Grund des Wissenkönnens

Das Verhältnis von Wissens*grund* („Gott“) und Wissens*zusammenhang* („Totalität der Welt“) ist unauflöslich nach der einen oder anderen Seite hin. Leicht einsehbar ist das hinsichtlich des Gegebenseins eines einzelnen Wissens im konkreten Zusammenhang. Hier läßt sich zeigen, daß es gar keine einzelne Kenntnis gibt, die nicht bereits in einem Zusammenhang stünde und nur von ihm her sich auch erschließen kann. In diesem Sinne hat Schleiermacher in seinen Vorlesungen zur Hermeneutik zurecht auf den sog. hermeneutischen Zirkel von Ganzem und Teil hingewiesen, der, in der logischen Zirkelproblematik vorbereitet und in der Auslegung der Heiligen Schrift zur Anwendung gebracht, mannigfaltige Abwandlungen erfahren hat.

Während es sich hier jedoch zunächst und zumeist um die wechselseitige Interpretation von Ganzem und Einzelnem *im Rahmen eines bestimmten Kontextes bzw. Vorverständnisses* handelt, muß der durch die Beziehung von „Gott“ und „Welt“ hergestellte Zirkel-Grund des Wissens *rahmenunabhängig* gedacht werden. Mit „Zirkel-Grund“ ist hier kein absoluter Zirkel bzw. Kreis im Sinne Hegels gemeint. Auch der absolute (rahmenunabhängige) Zirkel bleibt hermeneutisch in dem Sinne, daß ein Unbestimmtes/Unbestimmbares und ein Bestimmtes/Bestimmbares sich gegenseitig interpretieren. Wird das unbestimmbar bleibende Absolute bzw. Transzendentale in seinem Verhältnis zur Welt selber als Zirkel-Grund verstanden, so kann dieser keiner Beschränkung auf bestimmte Kontexte und Bezugsrahmen unterliegen. Wichtig ist, daß weder mit „Gott“ noch mit der „Welt“ ein bestimmtes Vorverständnis verbunden sein kann. An dessen Stelle tritt eine wechselseitige Implikation, die sich nur selber auslegen kann. Die Rede von „Gott“, so wie Schleiermacher sie versteht, verweist *von vornherein* auf „Welt“ und die Rede von „Welt“ auf „Gott“. Aus dem alles begründenden *Grund* („Gott“) und aus dem alles in sich befassenden *Bezug* bzw. *Zusammenhang* („Welt“) ist damit etwas geworden, das weder ein „Drittes“ erlaubt noch einen gemeinsamen „Nenner“ abgibt. Die Anweisung besteht zunächst nur in der Aufforderung, den „Grund“ des Wissens in seinem „Zusammenhang“ zu suchen und diesen „Zusammenhang“ wiederum in jenem „Grund“ zu verorten. Das mit der Zirkelstruktur als solcher formal vorgezeichnete Problem führt zu einer nicht mehr formal zu lösenden Aufgabe, deren Verständnis für die mit dem Wissen verbundenen „Annäherungen“ unabdingbar ist.

Die erste dabei zu stellende Frage geht dahin, warum man im Zusammenhang mit dem Wissen überhaupt von „Gott“ reden muß und warum die „Welt“, die doch den Bezugsrahmen für alles bestimmte Wissen bildet, dazu nicht genügen soll – und dies auch noch vor dem Hintergrund der von Schleiermacher

nachdrücklich hervorgehobenen Voraussetzung, daß man von Gott *nichts wissen könne*? Gegen Kant, der die Idee Gottes zwar für seine Ethik braucht, um den von jedem Endzweck unabhängigen Pflichtbegriff dennoch mit dem Erreichen des „höchsten Gutes" in Verbindung bringen zu können, ansonsten aber die Gottesidee aus dem theoretischen Begründungszusammenhang des Wissens gänzlich heraushalten möchte, wendet Schleiermacher ein: „*Die Idee der Gottheit könnte nicht regulativ sein*, Prinzip des Formalen, und zwar nicht bloß im Handeln, sondern auch im Denken, *wenn sie nicht konstitutiv wäre*, nämlich unser eigenes Sein konstituierend." (J 171 f.; kursiv hervorgehoben von mir.)

Was aber kann damit gemeint sein, daß die Idee Gottes nicht regulativ sein könnte, wenn sie nicht auch konstitutiv wäre? Als lediglich regulative Idee wäre sie nur ethisch zu gebrauchen. Nun soll sie aber für das Wissen und d. h. für die Form und den Inhalt des Denkens selbst konstitutiv sein, wiewohl das Denken Gott nicht erfassen kann. Damit ist zumindest soviel behauptet, daß es am wirklichen Wissen etwas geben muß, was sich nicht auf das Formale des Denkens und/oder auf ein empirisch Gegebenes reduzieren läßt. Das *Reale* des Wissens kann, wenn es absolut qualifiziert sein soll, nicht wie Kants „Erscheinungswelt" ein bloß Immanentes sein. Es ist aber auch kein bloß Transzendentes, wie Kants „Ding an sich". Wenn Schleiermacher nun sagt, daß *Gott kein Postulat sei* und *sein Erkennen* vielmehr allem anderen Erkennen *zugrunde liege* (vgl. J 320) – aber eben nur zugrunde liege und nicht selber gegenständlich zu machen sei –, so ist damit eine eigentümliche Verschränkung der Dimensionen angedeutet, die sich weder in Form von Übertragungen einlösen läßt noch zur Behauptung der Unbezüglichkeit des Transzendenten und Immanenten führen kann.

Damit ist auch hier eine nicht aufzulösende und doch einer Lösung zuzuführende Paradoxie an den Beginn aller weiteren Überlegungen gestellt. Noch einmal: „Die Gottheit ist ebenso gewiß *unbegreiflich*, als *ihre Erkenntniß* die *Basis aller Erkenntniß* ist." (J 322; kursiv hervorgehoben von mir.) Von der einen Seite her gesehen ist diese Feststellung verwehrend: „Die Anschauung Gottes wird *nie wirklich vollzogen*." (J 152, aus der Vorlesung von 1818.) Von der anderen Seite her gesehen löst die Verwehrung sich in einem „in und mit" wieder auf: „Es gibt keine *isolirte* Anschauung der Gottheit, sondern wir schauen sie nur an *in und mit* dem gesamten System der Anschauung." Und daran erst schließt sich der bereits zitierte Satz an: „Die Gottheit ist ebenso gewiß unbegreiflich, als ihre Erkenntniß die Basis aller Erkenntniß ist." (J 322)

Was für die Anschauung gesagt ist, gilt verallgemeinert für die menschliche Bewußtseinsform überhaupt, so daß Schleiermacher sagen kann: „Wir können sagen, daß mit *unserem* Bewußtsein uns auch *das Gottes* gegeben ist *als Bestandteil unseres Selbstbewußtseins sowohl als unseres äußeren Bewußtseins*" von den Dingen (J 151 f.; kursiv hervorgehoben von mir.) Auch hier legt sich eine ineins verschließende und öffnende Formulierung nahe: In *allem Bewußtsein* hat der

Mensch – aber *nie für sich* – ein *Bewußtsein Gottes*, gleich ob man „Bewußtsein Gottes" hier im *genitivus subjectivus* oder im *genitivus objectivus* lesen will. Auf dieses „Mitgegebensein" legt Schleiermacher größten Wert und schließt jeden Versuch der Absonderung der transzendenten bzw. transzendentalen Komponente grundsätzlich aus. Die in jedem Fall gegebene Zweiseitigkeit des Gott/Welt-Verhältnisses läßt sich nicht in eine einfache Alternative zerlegen.

Und doch muß die Aussage: „Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen ..."(J 152) vor dem Hintergrund der „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" ergänzt und in gewissem Sinne wieder zurückgenommen werden. Dem trägt auch die „Dialektik" Rechnung, wenn der Satz in seinem ganzen Zusammenhang gelesen wird: „Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen ... Das religiöse Gefühl ist zwar *ein wirklich vollzogenes*, aber es ist *nie rein*, denn das Bewußtsein Gottes ist darin immer an einem anderen ... an einem Bewußtsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen usw. Wollen wir das Bewußtsein Gottes isolieren: so geraten wir in ein bewußtloses Brüten, und wir müssen immer sagen, das Bewußtsein Gottes sei umso lebendiger, je lebendiger ein anderes dabei ist ... *der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines irdischen*." (J 152 f.; kursive Hervorhebungen von mir.) Dieses Zitat wird uns an einer späteren Stelle im Zusammenhang mit dem „unmittelbaren Selbstbewußtsein" noch einmal beschäftigen. Hier kommt es zunächst nur auf die Richtungsanzeige an, in der das von Schleiermacher behauptete „Mitgegebensein" des Absoluten im menschlichen Bewußtsein zu verstehen ist: „... der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines irdischen."

5. Erde und Welt als unhintergehbare Bezugsrahmen des Menschen

Die damit eingeleitete anthropologische Wende ist deutlich und muß in ihren Konsequenzen weiter ausgezogen werden. Schleiermacher redet bezüglich des Menschen nicht vom *endlichen* Bewußtsein überhaupt, denn ein solches kann – wie das tierische Bewußtsein – auch ohne Gottesbewußtsein auskommen. Auch hebt das gegebene Zitat nicht lediglich auf die religiöse Tönung und Einfärbung (Tingierung) des menschlichen Bewußtseins ab, so als ob dieses gleichsam vom göttlichen Licht durchstrahlt würde. Der Akzent liegt vielmehr auf der *Frische und Lebendigkeit* des Bewußtseins, die nur gewährleistet ist, wenn dieses einerseits ein lebendiges welthaftes Bewußtsein, andererseits aber auch ein lebendiges Gottesbewußtsein ist.

Was die *Lebendigkeit* des Bewußtseins betrifft, genügt offensichtlich weder der Titel „Welt" noch der Titel „Gott" für sich allein. Es muß vielmehr *ein* Bewußtsein an, in und mit *anderem* Bewußtsein gegeben sein, damit von einem lebendi-

gen Bewußtsein gesprochen werden kann. Das *Leben* also ist es, was dieses „an, in und mit" qualifiziert. Mit der „Lebendigkeit" des Bewußtseins ist eine komplexe Zielrichtung auf „Gott" und die „Welt hin angelegt, die nun schrittweise entfaltet werden muß.

Eine erste, noch formal gehaltene Folgerung geht dahin, daß der transzendente Grund des Wissens *zugleich* ein immanentes Prinzip des Wissens sein muß. Das Absolute muß auf der Ebene der Welt eine konkrete Entsprechung haben, um hier wirksam werden zu können. Eine solche Entsprechung des Transzendenten und des Immanenten wird durch das *Leben* hergestellt, und dies noch vor allem Wissen. Was bezüglich der Welt zunächst wie eine Beschränkung aussieht, muß in der Wirklichkeit gar keine solche sein. Wenn gilt, daß man das Absolute selbst nicht wissen kann, ist alles Wissen von vornherein und immer nur im Bezug auf Welt gegeben. Es muß deren Grenzen aber auch gar nicht überschreiten, wo das Ganze doch *Leben* ist und nicht nur Bewußtsein bzw. Wissen. Schleiermacher wählt für diese Rückgebundenheit des Menschen an die Lebenswelt eine sehr weit reichende, zu seiner Zeit gewagte Formulierung: „So bestimmt die Idee der Welt auch die Grenze unseres Wissens. *Wir sind an die Erde gebunden. Alle Operationen des Denkens, auch das ganze System unserer Begriffsbildung, muß darin gegründet sein*." (J 333; kursiv hervorgehoben von mir.) Die Wendung zur Erd-Welt als einer Lebenswelt wird hier als *hinreichender* Bezugsrahmen unserer gesamten Erkenntnis ausgegeben: diese soll für „*alle* Operationen des Denkens" und das „*ganze* System unserer Begriffsbildung" bestimmend sein. Der Bezugsrahmen „Welt" erhält durch die im philosophischen Diskurs ganz ungewöhnliche Kennzeichnung „Erde" eine neue, mit Leibhaftem sich füllende Bestimmung und Qualität.

Was Rückbindung an die Erde meint, verweist auf das Verhältnis von „Vernunft" und „Natur" bzw. „intellektueller Funktion" und „organischer Funktion" und wird sich im anthropologischen Kontext allmählich genauer aufhellen lassen.[5] Das *Leben* ist also derjenige Grund, über den Beziehungen allererst herge-

[5] Vgl. dazu den ersten Exkurs S. 65 ff. Im Zusammenhang des Individualitätsgedankens thematisiert Byung-ok Lee in seiner von mir betreuten Dissertation „Der Begriff der Individualität beim frühen Schleiermacher" (Tübingen 2000) das Verhältnis von Natur und Vernunft unter ethischem Aspekt und schreibt dazu: „Wie wir gesehen haben, sind unter dem Aspekt des All-Lebens und der All-Vernunft Natur und Vernunft von vornherein nicht als getrennt zu betrachten und können auch nicht in einen Gegensatz zueinander gestellt werden. Nur in den abgeleiteten Verhältnissen und insbesondere bei der materiellen Verkörperung bestimmen sich die einzelnen Funktionen durch sich selbst weiter und verlieren so das Bewußtsein voneinander und [das Bewußtsein] ihres »Zusammenhanges mit dem Ganzen«, so daß es den Anschein hat, als wären sie in Wirklichkeit unabhängig voneinander. Aber auch wenn sich hier aus genannten Gründen Gegensätze ausbilden – und ausbilden müssen –, handelt es sich dabei immer nur um

stellt und frisch und lebendig erhalten werden können. Die Richtungnahme ist auch hier eine doppelte: (a) *auf Welt hin* als terminus ad quem und (b) *von der Erde her* als terminus a quo alles Wissens.

Nun hat man die Erde und ihr Leben nicht in gleicher Weise über, unter oder hinter sich, wie man von Gott sagen konnte, daß man ihn über sich und im Rükken hat. In bezug auf das Verhältnis von transzendentem Grund und Erd-Grund bleiben Fragen offen, die vorderhand nicht beantwortet werden können. Es muß zunächst bei einer formalen Erörterung bleiben. Während die Symmetrie der Formel: „Kein Gott ohne Welt, so wie keine Welt ohne Gott" (Od 303 Anm.) zwar eine doppelte Richtungnahme erlaubt, die Auflösung nach der einen oder anderen Richtung hin aber verbietet, verstehen wir die Richtung auf die Erde und das Leben hin einsinnig im Sinne eines terminus a quo (woher wir kommen ...) und nicht als etwas, worauf wir zugehen können und sollen. Aber auch bezüglich der Idee der Gottheit tritt eine entsprechende Asymmetrie hervor: daß Welt die nach vorn geöffnete Seite und das Zielfeld des Wissens ist, während Gott seine verdeckte Rückseite und implizit bleibende Voraussetzung bildet. Wissend, fühlend und wollend sind wir weltzugewandt – und dies soll nun den Sinn annehmen, erdverbunden zu sein. Die Rückbindung (re-ligio) kann dann aber nicht mehr den wörtlichen Sinn einer Rückkehr zu Gott haben. Auch religiös wäre der Mensch ein weltzugewandtes und erdverbundenes Wesen. So gestellt, verläßt er nicht die Erde und braucht sie auch gar nicht zu verlassen. In diesem Sinne betont Schleiermacher mit Nachdruck: „*Wir haben kein anderes Interesse am transzendenten Grunde als immer in Beziehung auf die Idee der Welt*; und auch in unserem unmittelbaren Selbstbewußtsein ist er uns nie anders als in Verknüpfung mit demselben gegeben. *In der Trennung von der Welt wäre er etwas, was wir weder kennten noch wollten. Jeder Versuch, den transzendenten Grund in solcher Verbindungslosigkeit mit der Idee der Welt darzustellen, zerstört immer sich selbst*." (Od 301; kursiv hervorgehoben von mir.)

Nur in *einem* Sinne also ist Gott für Schleiermacher alles in allem. In *anderem* Sinne aber ist das Erd-Leben und Welt-Erkennen des Menschen der hinrei-

---

»relative« Gegensätze, die ihre Verbindung so wenig in Frage stellen können wie zwei Pole ihre Zusammengehörigkeit. Schleiermacher betrachtet vor diesem Hintergrund das Verhältnis von Natur und Vernunft von vornherein unter dem Aspekt eines »lebendigen organischen Zusammenhangs« und nimmt den Lebensvorgang zum Typus für die Analyse aller weiteren Verhältnisse auf allen Ebenen. Der organische Zusammenhang meint »Wechselverbindung« und »Wechselwirkung« auf allen Ebenen. Es handelt sich um einen von vornherein gewährleisteten und durch keinen Widerspruch, aber auch durch keine Halbheit bzw. Einseitigkeit in Frage gestellten Grundvorgang, der das Leben als solches kennzeichnet und der auf allen Ebenen nachweisbar ist. Die Form seiner Gesetzmäßigkeit richtig zu bestimmen ist wichtig für die Form des Naturerkennens wie für die Form der Ethik." (S. 156.)

chende und vollgültige Grund und Bezugsrahmen, den er gar nicht überschreiten soll. Die Erd-Welt ist der wahre Ort des Menschen, an dem er sein Leben findet und sich wirklich bewegen kann. Vordem wurde dieser Erd-Welt-Zusammenhang nur als terminus a quo verstanden und als Sprungbrett zu Höherem benutzt. Die Kritik richtete sich lediglich gegen unangemessene Gottesvorstellungen, nicht aber gegen die damit verbundene Richtungnahme nach oben. Mit ihrer Umkehr aber wird eine noch weitergehende Wendung vollzogen. Die sog. anthropologische Reduktion beschränkte sich zunächst auf die Feststellung, daß die Vorstellungen, die der Mensch sich von Gott macht, seinen Vorstellungen von der Welt entsprechen, in der er lebt. Er bildet sich von Gott eine Auffassung, wie er sie vom eigenen Leben und von sich selber hat. In diesem Sinne kann Schleiermacher sagen, daß die Erd-Welt für den Menschen „alle Gegenstände einschließt *und ebenso das absolute Subjekt*, von dem nichts mehr prädiziert werden kann." (Od 298; kursiv hervorgehoben von mir.) Mit anderen Worten ist auch noch die Gottesvorstellung des Menschen in seinem Lebens- und Weltbegriff enthalten, wiewohl auf der anderen Seite gleichzeitig gilt: „die Idee der Welt ist die Grenze unseres wirklichen Denkens, der transzendente Grund liegt außerhalb dieser Grenze." (Od 299) „Außerhalb" zu liegen kann folglich nur besagen, daß mittels der Idee des transzendenten Grundes nichts von dem verknüpft werden kann, was in der Idee der Welt für uns verbunden sein muß. Die Idee der Welt gibt uns deshalb den *vollständigen* Begriff des Seinszusammenhanges, dessen „realer Gehalt" (Od 302) stets ein Weltgehalt ist. Dies gilt, wie gesagt, auch noch für den Gehalt, den wir dem Begriff bzw. der Vorstellung Gottes in unserem Denken, Fühlen und Wollen beilegen. Springender Punkt des Rekurses auf einen transzendenten Grund kann es also nur sein, wie – in idealistischer Sprechweise ausgedrückt – eine „freie Produktivität" mit der „Totalität des Seins als deren Resultat" (Od 300) zusammengehen kann. Nur im Verständnis des Weltbegriffs als einer „freien Produktivität" spricht sich für uns die „Totalität des Seins als deren Resultat" aus.

In diesem Sinne ist auch der Gottesbegriff seinem realen Gehalt nach ein Ausdruck *unseres freien Weltverhältnisses*. Nur symbolisch läßt er sich der Idee annähern, die wir von einem außerhalb der Welt seienden Gott haben können. Aber ein solcher ginge uns, wie Schleiermacher meint, im Grunde nichts mehr an. Es bleibt also dabei: „Denn nicht einmal als Aufgabe, geschweige als Resultat, ist uns gegeben, den transzendenten Grund zu haben *anders als in Beziehung auf das Sein*, mögen wir von der Funktion des Denkens oder Wollens oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins ausgehen." (Od 301; kursiv hervorgehoben von mir.)

Eine solche Bescheidung gilt Schleiermacher zufolge also nicht nur für das Weltwissen und ein aufgeklärtes Denken, sondern *auch noch für jede Form von Religion und religiöser Vorstellung*, die der Mensch sich bilden kann: „Alles, was

aus der Reflexion über das religiöse Gefühl entsteht, hat nur einen Sinn, wenn wir uns Gott mit einer Welt denken." (Od 302)

Wie Schleiermacher diese Einsicht zur Konstruktion und Kritik der vier möglichen Formeln von einem höchsten Wesen verwendet, ist in Abschnitt 3 dieses Kapitels ausgeführt worden. Wer Anteil an Gottes Schöpfung nimmt, denkt Gott als Schöpfer und freut sich wie der Psalmist seiner Werke. Aber auch die Rede von Gott dem Herrn hat einen weltbezogenen Sinn. In gleicher Weise müssen auch alle anderen Formeln von Gott zugleich als Weltformeln gelesen werden können: „Das absolute Subjekt, von dem nichts mehr prädiziert werden kann, in seiner Identität mit der absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins, als in jenem absoluten Subjekt eingeschlossen, und ebenso die höchste Kraft, worin das ganze System der Kräfte die natürlichen Erscheinungen sind –, *diese Formeln enthalten alle die Idee der Welt, denn sie sprechen die Totalität des Seins aus*." (Od 299) Folglich ist auch das Interesse, das der Mensch an Gott nimmt, vornehmlich daraufhin zu befragen, welchen selbst- und weltbezogenen Sinn es für ihn hat. Und auch noch das Interesse, Gott *gegen* die Welt zu stellen, gibt eine Antwort auf den Sinn, den *wir* dieser geben.

Die Rückgebundenheit aller Aussagemöglichkeit über Gott an eine Auffassung von sich und der Welt ist in einem Sinne ein psychologisches Faktum, denn der Mensch kann nicht anders als so denken und geht darin, ob er will oder nicht, von sich selber aus. Darüber hinaus aber liegt darin eine Verpflichtung zur Welt – und dies gerade aus religiöser Sicht –, die auch in ihrer erkenntnisleitenden Bedeutung wahrgenommen werden muß. Gott wäre mißverstanden, wenn man ihn gegen die Welt ausspielen wollte, und auch die Welt würde durch diese Gegenstellung in der Bedeutung verkannt, die sie für den Menschen tatsächlich hat. Gott auf die Welt hin zu denken verlangt auch vom Menschen, sich selber auf die Welt hin zu denken und eben in dieser Beziehung lebendig und schöpferisch zu sein.

Um diesen Gedanken aber nicht sogleich wieder zu verkürzen und im schlechten Sinne anthropologisch zu reduzieren, ist wiederum an die komplementäre Formel: „keine Welt ohne Gott" (Od 303 Anm.) zu erinnern. Die Welt ist, was sie ist, nur in und vermöge ihrer Bezogenheit auf den transzendenten Grund. Anders könnte sie allenfalls eine Weltkonstruktion, aber keine Lebenswelt sein. „Lebenswelt" ist die Welt aber nicht nur im ganzen, sondern auch in jeder einzelnen Erscheinung, und nur so kann man auch von einem wirklichen Zusammenhang aller Erscheinungen in der einen Welt reden, die sich auch, aber nicht nur, in individuelle bzw. kollektive Einzelwelten zersplittert hat. Die eine Welt ist in vielen individuellen Verkörperungen gegeben, und wo es um diese geht, kann man bei der Idee der Welt nicht stehenbleiben: „*Ist jede einzelne Erscheinung bedingt durch den transzendenten Grund, so muß es auch die Totalität der Erscheinungen sein*. Bei der Idee der Welt können wir daher nicht stehenbleiben."

(Od 302; kursiv hervorgehoben von mir.) Bemerkenswert ist an dieser Stelle, daß Schleiermacher vom *Rückbezug des Einzelnen* auf den transzendenten Grund ausgeht und *von daher* auf den Rückbezug des Ganzen schließt, wo man doch angesichts der Prädominanz des Allgemeinen über das Einzelne eher geneigt wäre, umgekehrt zu denken. Auffallend ist hier die Parallelität: Auch das Einzelne entzieht sich, wie die absoluten Kategorien, dem Zugriff der Erkenntnis. Was *ist*, ist *einzeln* (existentia singularis est), und als Einzelnes ist es ein begriffslos bleibendes *ineffabile*. Daß hier das Absolute im Einzelnen und nicht in einem Allgemeinen verortet wird, ist ein Gedanke, der erst bei Kierkegaard in seinen weitreichenden Konsequenzen weitergedacht worden ist. Nicht mehr das Allgemeine, sondern nur noch das bzw. der Einzelne kann absolut begründet sein und für sich selber beanspruchen, wirklich zu sein. Nicht das Allgemeine stiftet Beziehung; einen *wirklichen* Bezug gibt es nur zwischen Einzelnen als solchen. Dies wirft ein Licht auf die in allem verborgene, in allem zutage tretende Bezugswirklichkeit, deren Aufhellung Schleiermacher mit der Situation des Gesprächs verbunden hat.

6. Konsequenzen bezüglich des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz

Der Bezug von Wissensgrund („Gott“) und Wissenszusammenhang („Welt“) ist unauflöslich nach der einen oder anderen Seite hin. Dies besagt, daß auch das Absolute oder Transzendentale, was den Wissensprozeß betrifft, im Zirkel ist und grundsätzlich nicht außerhalb von ihm angesetzt werden kann. Gleichwohl hört das Absolute dadurch nicht auf, absolut und d. h. auch außer dem Zirkel zu sein. Es ist das sich im Wissen Explizierende, das in sich zurückgeht und implizit bleibt, auch und gerade indem es sich expliziert. Mit dem Schema Explikation / Implikation ist unerachtet der Symmetrie beider Vorgänge eine fundamentale Asymmetrie in das Verhältnis von „Gott“ und „Welt“ eingeführt. Das Implizite und das Explizite können zwar ineinander überführt, aber grundsätzlich nicht zur Gleichung gebracht werden. Auf beiden Seiten bleibt ein unauslotbares Mehr (surplus) zurück. Daraus lassen sich Konsequenzen ziehen.

Eine erste Folgerung geht dahin, daß man das Absolute immer nur im *Prozeß* hat, nicht als *Voraussetzung* und nicht als *Resultat*. Es gibt sich – und ist doch nie ein Gegebenes. Es entzieht sich – und ist doch nie ein Abwesendes. Sobald man diese Grundrelation nach beiden Seiten hin bestimmt aussagen will, erscheint sie unaufhebbar widersprüchlich. Und doch ist dieser paradoxe Anschein nur ein Schein. Vom Vorgang der Implikation her gesehen ist das Absolute ein Einfaches, das indes, wo immer man es faßt und zu bestimmen versucht, die verschiedensten Gesichter zeigt und sich hinter ihnen verbirgt. Am angemessensten erscheint die von Schleiermacher verwendete Rede von einem „*Mit*-sein“ des Abso-

luten in aller Bezugswirklichkeit. Dem entspricht der Zeitmodus der Gegenwart bzw. Aktualität. Das Absolute ist ein *Mit*gehendes und *Mit*enthaltenes und als solches *reine Aktualität*, vermöge deren ein Absolutes in der Zeit selbst wirksam werden kann.

Vom Absoluten im Sinne eines Transzendenten bzw. Transzendentalen zu reden erfordert somit eine ganz spezifische, zeit-ontologisch zu qualifizierende Redeweise. Damit stellt sich die Frage nach dem schwierigen Verhältnis von Zeit und Denken. Redet man in der Begriffsform über dieses Verhältnis, so wird die Aussage darüber entweder trivial oder paradox. Denken braucht Zeit – aber was hat die Zeit selber mit dem Denken und seinen Inhalten zu tun? Auf eine engere Beziehung beider weist die Urteilsform hin, insoweit diese artikulierend ist und nicht wie der Begriff nur bestimmend sein kann. Das Urteil artikuliert etwas, aber es muß nicht notwendig bestimmend oder festlegend sein. Von daher gesehen erzeugt das Urteil nicht notwendig ein Vergangenes, auf das man sich hinterher berufen könnte. Und verzichtet man auch noch auf die prädikative Aussageform, so nimmt das Reden die Form der Anrede an, die einer Präsenz entspricht. Die Anrede gibt einem Absoluten Zeit und Raum, ohne etwas aussagen zu wollen über das, was so angesprochen wird und entgegenkommt.

An dieser Stelle kommt wiederum das Prinzip der Gesprächsführung zum Tragen. Das Gespräch eröffnet durch sich selbst eine Zeit und schafft sich einen Raum. Es gibt so die Gelegenheit zur Aktualisierung einer Präsenz. Sowohl das Aussagen als auch das Anreden ist in der Gesprächsführung gewahrt und kann miteinander verbunden werden. Das Gespräch ist Anrede, und es hat Gegenstände, über die gesprochen wird. Beides zusammen gewährleistet erst den angemessenen Umgang mit den Dingen, zu denen man und über die man spricht. Man kann im Gespräch das Zarteste und Letzte berühren, ohne es herauszuzerren und zu verletzen. Der innere Umfang des Gesprächs ist dimensionslos und multidimensional zugleich. Die Ebenen und Bereiche werden in ihm nicht getrennt, aber auch nicht zusammengeworfen. Das Gespräch hält sich in einer schwebenden Verhältnismäßigkeit, die weder trennt noch zusammenzieht und nichts festlegen, aber auch nichts wegreden will.

Hier greift das Schema von Explikation und Implikation. Das Gespräch ist ein Ort der Transzendenz inmitten der Immanenz. In ihm ist ein immer nur *mit*gegebenes, *mit*wirkendes und *mit*leidendes Absolutes gegenwärtig im Entzug, und nur so kann es sich auch wirklich geben. In gleichem Sinne verhält sich der Wissensgrund zum Wissen, in das hinein er sich speist. Was im Grunde ist, wird eben dadurch konstituierend, daß es nicht selber bereits konstituiert ist oder an sich selber konstituiert werden könnte. Der Grund ist eine Implikation. Indem das Wissen an ein so verstandenes Transzendentales zurückverwiesen bleibt, ist es innerlich geöffnet für eine Möglichkeit seiner selbst, die nicht wiederum in die Form des Wissens fällt. Mit anderen Worten bleibt das Transzendente bzw.

Transzendentale auch im Wissenszusammenhang eine *religiöse* Wirklichkeit, die in keinem Wissen aufgeht, aus diesem aber auch nicht herausgenommen werden kann. Aus demselben Grund ist Wissen auch nur in der Approximation gegeben; das letzte Wissen (das Wissen im Grund bzw. die absolute Einheit und Wahrheit selbst als solche) fällt nicht mehr ins Wissen.

Schleiermacher unterstützt die Rückbindung des Wissens an nicht wißbare Wissensgründe mit dem bereits genannten Argument: Würde der transzendente bzw. transzendentale Grund ins Wissen fallen, so müßte die für alles Wissen konstitutive Gegensatzstruktur auch im Absoluten selbst enthalten sein, nun aber als ein absoluter und nicht mehr nur als ein relativer Gegensatz. Anders gesagt, würde dann die Einheit selbst sich widerstreiten, und alles müßte auseinanderfallen. Im Umkehrschluß heißt das: Nur weil der transzendentale Grund eine gegensatz*freie* Einheit ist, sind in der Welt und im Wissen *relative* Gegensätze möglich und können solche auch wieder aufgelöst werden. Sie können hier produktiv gemacht und in ihren krassen Ausprägungen überwunden werden. Das Absolute selbst ist einfach, und auch ein Wissen kann nur fruchtbar werden, wenn ein Einfaches in ihm enthalten ist und nicht von gegensätzlichen Forderungen alsbald wieder in Frage gestellt wird.

Damit ist in anderen Worten nur noch einmal die Feststellung getroffen, daß der transzendente bzw. transzendentale Grund immer nur mitgegeben ist und in keine gegenständlich bestimmbare Form überführt werden kann. Eine Konsequenz daraus ist: Von Gott her läßt sich kein Regulativ aufstellen, es sei denn, daß man mit jedem Satz auch seinen Gegen-Satz in Anschlag bringt.[6] Beides zusammengenommen, wäre vom Gesetz bzw. vom Allgemeinen her nichts verboten und vielmehr alles erlaubt. Der Mensch kann daraus für sich die Konsequenz: seines „Ich will" ziehen, wenn er will. Gemäß dem Schema der Implikation würde das heißen: Gerade weil der transzendente Grund implizit bleibt, wird Gegenständlichkeit und an sie gebundene Welthabe im Sinne einer eigenen, frei zu wählenden Richtungnahme möglich.

Wiederum formal ausgedrückt, liegen Einheit und Gegensatzbildung auf verschiedener Ebene und können nur so auch zusammenstimmen, ohne sich gegenseitig aus den Angeln zu heben. Kraft des dimensionalen Unterschieds zwischen beidem ist es möglich, die innerhalb der Gegensatzstruktur gegebenen Unterschiede zu bestimmen und gleichzeitig offen zu lassen, was als ein Verbindendes zwischen ihnen spielt. Und umgekehrt läßt auch die Einheit sich wahren, indem man die Unterschiede in ihr entfaltet. Das Transzendente bzw. Transzendentale des Wissens ist *ineins* immanent und transzendent, explizierbar

[6] Es gibt Hinweise, auch das mosaische Gesetz in diesem Sinne zu deuten. Auf der Rückseite der Gesetzestafeln stünde dann das genaue Gegenteil dessen, was auf der nach vorn gekehrten Seite zu lesen ist.

und implizit bleibend. Es ist *als* Transzendentes immanent und *als* Immanentes transzendent. Es ist im Äußeren ein Inneres, für das Innere aber ein Außen. Es spricht sich aus und bleibt doch unausgesprochen. Es ist die Aussagemöglichkeit, von der es keine Aussagemöglichkeit mehr gibt. Die hier interessierende Frage ist, welche Folgerungen sich aus einer derartigen Sachlage für den Wissensbegriff und die Art und Weise des Umgangs mit dem Wissen ergeben. Läßt sich diese Frage beantworten, so weiß man auch, weshalb Schleiermacher den transzendenten Grund für die Konstitution des Wissens braucht, wiewohl er in dessen Formen und Inhalten selbst gar nicht unterzubringen ist.

Um zu rekapitulieren: Entsprechend der Doppelung der Wissensgrundlagen muß das fortschreitende Wissen mit dem Zusammenhang der Welt, aber auch mit dem transzendenten Grund in Verbindung gebracht werden. Die Idee der Welt ist der terminus ad quem des Wissens, die Idee der Gottheit der terminus a quo. Dieser liegt als ein verborgener, aber realer Faktor dem Wissen zugrunde und beeinflußt es gleichsam vom Rücken her (vgl. J 163). Die Welt ist die offene Seite des Wissens und sein Feld, Gott seine verdeckte Rückseite und Voraussetzung. Gemäß dem Schema von Implikation und Explikation ist damit eine zwei-seitige Verfassung aller mit dem Wissen verbundenen Sachverhalte gegeben. In sie ist eine Asymmetrie eingebaut, insofern nur eine Richtung vom a quo zum ad quem eingeschlagen werden kann, und nicht umgekehrt. Der Mensch ist in allem und auch noch in seinem religiösen Bewußtsein auf die Welt hin ausgerichtet. Sein Trieb zum Wissen und Wollen ist in ihrem Lichte motiviert. Wissend, wollend und fühlend sind wir weltbezogen und erdgebunden. Wenn dabei Gott das Wirkende in uns ist, heißt das, daß wir von Gott her auf die Welt ausgerichtet sind, nicht aber umgekehrt von der Welt hin auf Gott. Die Rückbindung (re-ligio) an Gott kann folglich auch nicht den Sinn einer Rückkehr zu ihm haben, wenn Rückkehr im Sinne des Verlassens der Welt verstanden wird. So betont Schleiermacher immer wieder: „Wir haben kein anderes Interesse am transzendenten Grunde als immer in Beziehung auf die Idee der Welt; und auch in unserem unmittelbaren Selbstbewußtsein ist er uns nie anders als in Verknüpfung mit demselben gegeben. In der Trennung von der Welt wäre er etwas, was wir weder kennten noch wollten. Jeder Versuch, den transzendenten Grund in solcher Verbindungslosigkeit mit der Idee der Welt darzustellen, zerstört immer sich selbst." (Od 301) Und doch verbietet die Gleichgewichtigkeit der beiden Formeln: „Kein Gott ohne Welt, so wie keine Welt ohne Gott" (Od. 303 Anm.) eine einseitige Auflösung dieser Beziehung in der einen oder anderen Richtung. Alles gewinnt nur Sinn, wenn wir uns Gott *mit* der Welt und die Welt *mit* Gott denken. Aus beidem: dem Verhältnis des Menschen zu Gott und seinem Verhältnis zur Welt wird etwas Falsches, wenn die eine Seite von der anderen abgekoppelt wird. Gerade die Verbundenheit beider Seiten in jedem Moment charakterisiert das spezifisch menschliche, ineins religiöse und wissende Verhältnis zur

Wirklichkeit. Mit dem Rückbezug auf Transzendenz oder einer Apotheose der Welt ist es also nicht getan. Verlangt ist vielmehr die positive Einlösung der auf den ersten Blick paradox erscheinenden Feststellung, daß man *neben* und *außer* dem realen Wissen *kein* Wissen von Gott hat, *im* realen Wissen selber aber *alles* Wissen von ihm besitzt.

Auch wenn es einfach ist, die in dieser Verhältnisbestimmung liegende Asymmetrie formal auszudrücken (implizit – explizit; in fronte – a tergo), läßt sich der darin liegende Sinngehalt doch nicht so leicht einlösen. So fällt es nicht schwer mit Schleiermacher zu sagen: „Die *negative* Seite unserer Behauptung steht also nach beiden Seiten hin fest: die Totalität des Seins, vom transzendenten Grund getrennt, hört auf, dies zu sein und wird zu einer leeren Formel, und umgekehrt. *Beide haben wir nur in Beziehung aufeinander*." (Od 302; kursiv hervorgehoben von mir.) Schwerer aber ist es, den unmittelbar folgenden Satz einzulösen: „Welches ist nun diese Beziehung? Wir müssen diese negativen Formeln auf eine positive Weise auszudrücken versuchen" (a. a. O). Dem Inhalt nach kann dies nur mit Einschränkung geschehen, weil weder die Seite „Gott" noch die Seite „Welt" in ihrem vollständigen Wert gegeben ist. In bezug auf beide gibt es für den Menschen eine unübersteigbare Grenze seines Denkens und Wissenkönnens und insofern ein echtes Darüberhinaus.

Was aber besagt die so verstandene Transzendenz, und in welcher Weise wird sie für den Menschen und seinen Erkenntnisprozeß zu einem nicht negierbaren Faktor? Transzendenz meint hier jedenfalls kein *bereichsmäßiges* Getrenntsein oder Hinausragen über die je gezogene Grenze, denn „wenn Gott über die Welt hinausragte, so wäre etwas in ihm nicht weltbedingend; und wenn die Welt über Gott hinausragte, so wäre etwas in ihr nicht gottbedingt ..." (Od 303 Anm.) Daß der Mensch Transzendenz mit der räumlichen Vorstellung einer Grenze und eines Darüberhinaus verbindet, liegt nahe, und doch verstellt es ihm einen angemessenen Begriff von Gott, von der Welt und von sich selbst. Von diesen drei Bezugspolen ragt keiner über sich hinaus, und keiner begrenzt den anderen. Die Rede von einer Transzendenz muß demnach in einem anderen Sinn verstanden werden. An dieser Stelle ist der Gedanke eines implizit Bleibenden sich Explizierenden hilfreich. Er erlaubt es von Transzendenz in dem Sinne zu sprechen, daß ein *Verhältnis* zu ihr besteht, aber kein bestimmt-bestimmbares Verhältnis daraus gemacht werden kann. Das gilt dann aber auch von jeder impliziten Immanenz, die insofern keinen ausschließenden Gegenbegriff zur Transzendenz mehr darstellt.

Daß die Rede von einer Transzendenz einen unbestimmten und letztlich unbestimmbar bleibenden Bezug ausdrückt, kann aber auch nicht gegen das Moment der Bestimmtheit ausgespielt werden. Gott und Welt sind, als transzendentale Korrelate verstanden, unbestimmt und unbestimmbar, und doch bilden sie in ihrem Verhältnis zueinander das Feld der Bestimmbarkeit und werden darin

selber zu Bestimmungsgründen des Wissens. Aber auch hier macht Schleiermacher die im Verhältnis von Implikation und Explikation gegebene Asymmetrie geltend: „Die Idee der Welt ist also ebenso transzendent wie die Idee der Gottheit, jedoch ist beides deshalb nicht das gleiche; wir können die Idee der Welt und die Idee Gottes nicht identifizieren." (Od 305) In bezug auf die Reichweite des Denkens bzw. Wissens ist dieser Unterschied von Schleiermacher so markiert worden: „Gott = Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze; Welt = Einheit mit Einschluß aller Gegensätze." (Od 303) Daß die beiden Grundformeln kontrastiv zueinander gebildet sind, sagt indes noch nicht viel über die respektiven Qualitäten aus, die sich hinter den definierenden Merkmalen „Einschluß aller Gegensätze" und „Ausschluß aller Gegensätze" verstecken. Es sagt zunächst nur etwas über die Matrix des Denkens aus, das sich bezüglich beider Formeln nicht auf die gleiche Weise bewegen kann. Wenn die Gegensatzstruktur seinem eigenen Ansatz intrinsisch ist, hat es außerhalb von ihr das Gehen nicht erlernt.

Im Zusammenhang damit kann das Mißverständnis abgewehrt werden, als ob von Transzendenz, eben weil sie unbestimmt erscheint, in indifferentem Sinne gesprochen werden könnte, so wie man im leichten Gespräch „über Gott und Welt spricht". Auch hier muß die Asymmetrie geltend gemacht werden, der gemäß die Idee der Welt denkbar ist, was man von der Idee Gottes nicht sagen kann. Auch gibt es hinsichtlich der Welt im ganzen ein Fortschreiten des Wissens, bezüglich Gottes aber nicht. Gott „begleitet" vielmehr alles Einzelne „auf zeitlose Weise" und verhält sich zu ihm, wie die Mystiker sagen, „ohn' Unterschied".

7. Zur Näherbestimmung des transzendenten Grundes in seinem Verhältnis zur Idee der Welt

Bevor wir auf dieses „Begleiten" eingehen können, sollen noch einmal die formalen Aussagen zusammengestellt werden. Sie sind wichtig, um auf der Gratwanderung des Denkens nicht alsbald wieder auf Abwege zu geraten und das Risiko des Absturzes einzugehen. Der transzendentale „Grund" bleibt im Verhältnis zur Idee der Welt eine Voraussetzung besonderer Art, auf die nicht zurückgegriffen werden kann:

- Als unbestimmbare Voraussetzung bleibt sie stets im Hintergrund und hält sich in einer anderen Dimension.
- Sie macht keinen Unterschied und erlaubt folglich auch keine logischen Ableitungen.
- In ihr gibt es nichts zu vermitteln oder dialektisch aufzuheben.
- Als Zirkel-Grund hermeneutisch-schöpferischer Prozesse geht sie doch nicht selber in deren Zirkel ein.

– Grund ontologischer Unterscheidungen wie real/ideal, seiend/nichtseiend usw., ist sie selber nicht durch diese betroffen. Dennoch bleibt sie eine notwendige Voraussetzung für diese Unterscheidungen, weil ohne sie alle relativen Einheitsgründe (Welt, Raum, Zeit, Relation, Konkretion etc.) nicht leisten könnten, was sie leisten.

Der transzendentale Grund ist aber auch eine Einheit besonderer Art, die von der Welt-Einheit kategorial unterschieden werden muß:

– Sie ist Einheit ohne Vielheit, jedoch nicht gewonnen als Resultat vielfacher Negation.
– Sie ist Einheit unter Ausschluß aller Gegensätze (negatio oppositorum) und zugleich deren Zusammenfall (coincidentia oppositorum).
– Sie hat alles außer sich und nichts außer sich, insofern sie, aller Dinge ledig, doch die ganze Welt umgreift.
– Sie ist immer nur ein terminus a quo, nicht aber ein terminus ad quem.
– Sie ist „leer" und „erfüllt" zugleich.
– Sie ist das Wirkende im Wirklichen bzw. im Verwirklichten.
– Sie ist weder Subjekteinheit noch Gegenstandseinheit. Ihr Ort für uns ist im „unmittelbaren Selbstbewußtsein" zu suchen, wohingegen sowohl das „Subjekt" als auch das „Objekt" vom Weltbegriff her zu definieren ist. Welt ist für uns „Subjekt-Objekt" und steht für den Konnex von Denken und Wollen. In diesem Sinne ist Welt *Sein für uns* wie *Sein durch uns*, vorfindlich und selber geschaffen usw.

Das als Voraussetzung und Grund der All-Einheit ansprechbare Transzendentale ist am ehesten mit dem Begriff des „Seins" zu benennen, der ineins ontologische Identität (den Ausschluß der Gegensätze unter der Form des Singular) und ontologische Differenz (den Einschluß der Gegensätze in der Form des Plural) auszudrücken erlaubt. Dementsprechend wird von Schleiermacher „Sein" dupliziert in „Gott" (den gegensatzfreien Grund allen Seins) und „Welt" (der Totalität des in der Gegensatzstruktur befangenen Seins). *Für uns* steht der Seinsbegriff dem Weltbegriff näher, insofern Denken und Wollen, Wissen und Handeln, Vorfindliches und zu Schaffendes in der Welt zum Austrag kommen und hier auch ihren Ausgleich finden müssen. Auch unser Gottesverhältnis haben wir nur im Rahmen von Welt, so daß es einen reinen Gottesbegriff gar nicht geben kann. *Insofern* identifizieren wir unsere Welt mit dem Sein überhaupt. Umso wichtiger ist dann aber die Frage, wozu Schleiermacher auch für die Theorie des Wissens, das sich doch auf „Welt" bezieht, den transzendenten Grund („Gott") notwendig braucht. Es muß zwischen beidem einen Koinzidenz- bzw. Überschneidungspunkt geben, der, wie Schleiermachers „unmittelbares Selbstbewußtsein", weltfrei *und* weltbezogen in einem ist. Aber noch einmal muß auf der Frage insistiert werden, warum man auch von „Gott" und nicht nur von der „Welt" reden muß, wenn man vom Wissen reden will? Welche Rolle

spielt das Absolute selbst im Wissen und für dieses? Leichter fällt hier die Antwort e contrario:

– Ohne den transzendenten bzw. transzendentalen Grund wäre nicht einsichtig zu machen, wie Streit zu schlichten ist und eine Annäherung an das Wissen möglich sein soll.
– Ohne ihn ließe sich nicht beantworten, wie innerhalb einer Welt relativer Gegensätze eine nicht nur ideale, sondern auch reale Einheit hergestellt werden kann. Eine solche Einheit ist vermöge der transzendentalen Apperzeption des „Ich denke" im Sinne Kants noch nicht gewährleistet und auch nicht durch einen dialektischen Vermittlungsprozeß erreichbar. Auch das regulative Einheitspostulat im Sinne des idealen Grenzwerts einer unendlichen Annäherung sagt als solches nichts darüber aus, wie diese Annäherung möglich sein soll und in der Tat geschieht.
– Ohne den transzendenten Grund wäre die Einheit kein wirkender Faktor im Prozeß der Wissenskonstitution, und das Handeln hätte nicht die Kraft, sein Ziel zu erreichen.
– Der transzendente Grund hätte keine Wirksamkeit aufs Denken/Wollen und damit auf das eigene Sein, wenn er nicht auch qua „unmittelbares Selbstbewußtsein" in uns mitgegeben wäre. Mit anderen Worten muß das transzendente Prinzip des Wissens zugleich ein immanenter Faktor sein, ohne als solcher dominant hervorzutreten.
– Die Sache spitzt sich somit zu im Koinzidenzpunkt des Selbstbewußtseins. Weder die Idee der Subjekt-Einheit noch der Gedanke einer Welt-Einheit – für sich allein genommen – wären imstande, ein Selbstbewußtsein realiter zu begründen. Wenn aber andererseits gilt, daß man das Absolute nicht wissen kann, so bleibt alles wirkliche Wissen gleichwohl auf die Welt bezogen, und auch das Selbstbewußtsein weiß sich, was seinen bestimmbaren Gehalt anbetrifft, noch an diese verwiesen.

Aber auch bezüglich der positiven Antwort beschränkt Schleiermacher sich nach Art der „Voraussetzungsmethode" auf eine formale Argumentation: Gegen Kant, der die Idee Gottes zur Abrundung seiner Ethik braucht, aus der Theorie des Wissens aber gänzlich heraushalten möchte, wendet Schleiermacher ein: „Die Idee der Gottheit *könnte nicht regulativ sein*, Prinzip des Formalen, und zwar nicht bloß im Handeln, sondern auch im Denken, *wenn sie nicht konstitutiv wäre*, nämlich unser eigenes Sein konstituierend." (J 171 f.; kursiv hervorgehoben von mir.) Schleiermacher geht davon aus, daß Gott auch im Rahmen der Erkenntnistheorie nicht lediglich ein Postulat und eine regulativen Idee sein kann. Vielmehr muß der „Grund" allen Wissens dem Erkennen im Erkennenden selbst real zugrunde liegen (vgl. J 320).

Was aber folgt daraus für die Form und den Inhalt des Wissens? Auf den ersten Blick gar nichts, denn es ist ja immer nur *unser* Wissen, ein Wissen, das *un-*

seren Denk- und Anschauungsformen entspricht. Und doch ist im wirklichen Wissen etwas enthalten, was sich nicht auf eine Denkform und das in ihr Geformte bzw. aussagbar Gemachte reduzieren läßt. Dementsprechend ist für Schleiermacher auch das Reale (das „Sein") weder ein bloß Immanentes wie Kants „Erscheinung" noch ein gänzlich Transzendentes wie Kants „Ding an sich". Es gibt hier vielmehr vermöge der Verschränkung der Dimensionen auf *beiden* Seiten ein surplus, das im Sinne von Erfüllungsgehalten durchaus real ist, auch wenn es sich innerhalb der Gegensatzstruktur nur mit widersprüchlich bleibenden Aussagen umschreiben läßt.

Aus allen gegebenen Argumenten folgt für Schleiermacher letztlich ein anthropologischer Grundsachverhalt. Der Mensch kann sich *als solcher* nicht vom Absoluten ablösen. Andererseits aber gilt auch für ihn: „Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen." (J 152) Der darin liegende Widerspruch wird von Schleiermacher in Form einer Implikation: „nur in und mit ..." aufgelöst: „Es gibt keine *isolirte* Anschauung der Gottheit, sondern wir schauen sie nur an *in und mit* dem gesamten System der Anschauung. *Die Gottheit ist ebenso gewiß unbegreiflich, als ihre Erkenntniß die Basis aller Erkenntniß ist*." (J 322; kursiv hervorgehoben von mir.)

Ein analoges Paradox ergibt sich für die menschliche Bewußtseinsform überhaupt: „Wir können sagen, daß mit *unserem* Bewußtsein uns auch das *Gottes* gegeben ist *als Bestandteil unseres Selbstbewußtseins sowohl als unseres äußeren Bewußtseins*." (J 151 f.; kursiv hervorgehoben von mir.) Daß unser Bewußtsein zugleich das Bewußtsein Gottes ist, läßt sich wiederum nur in Form einer Implikation auflösen. Gerade weil der Kern des menschlichen Bewußtseins: das „unmittelbare Selbstbewußtsein", ununterschieden vom Gottesbewußtsein ist, hat der Mensch auch im eigenen Bewußtsein keine unmittelbare Anschauung, weder seiner selbst noch von Gott. In beiden Fällen bleibt es bei einer Uneinholbarkeit, auch wenn das religiöse Gefühl sich anschickt, diesen Graben zu überbrücken. Ich gebe noch einmal das Zitat in seinem ganzen Zusammenhang „Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen ... Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist nie rein, denn das Bewußtsein Gottes ist darin immer *an* einem anderen ... an einem Bewußtsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen usw. Wollen wir das Bewußtsein Gottes isolieren: so geraten wir in ein bewußtloses Brüten, und wir müssen immer sagen, das Bewußtsein Gottes sei umso lebendiger, je lebendiger ein anderes dabei ist ... der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtsein Gottes *nur* zu haben an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines irdischen" (J 152 f.) – wobei hinzugesetzt werden muß, daß das Bewußtsein eines Irdischen (z. B. als tierisches Bewußtsein) auch ohne Gottesbewußtsein bleiben kann.

Was das „unmittelbare Selbstbewußtsein" und das sich daran anschließende „religiöse Gefühl" betrifft, kommen wir im anthropologischen Zusammenhang

noch einmal auf diese Stelle zurück. Hier geht es zunächst nur darum, den im Wissen enthaltenen Seinsbezug des Denkens anzusprechen und zu verdeutlichen, warum der Titel „Welt" allein dazu nicht genügt, wiewohl er das Insgesamt der menschlichen Bezüge umschreibt und für alles Wissen den unhintergehbaren Rahmen bildet. Alles in der Welt ist welthaft, und doch geht in die Weltbezüge ein Hintergrundsfaktor ein, der, sei es als zugrundeliegend oder als mit-gehend bzw. begleitend, notwendig vorausgesetzt werden muß. Auch wenn dieser Hintergrundsfaktor an und für sich selber unbestimmbar bleibt, läßt er sich doch in den Lebensbezügen aktualisieren und spürbar machen. Die unterschiedlichen Lebensbezüge reflektieren ihn aber auf sehr verschiedene Weise. Auf der Aussageebene kommt man hinsichtlich seiner in den Bereich der paradoxen Denkstruktur, auf der Beziehungsebene in das Gefühl des Abhängigseins bzw. Begleitetseins und auf der Ebene des Selbstbewußtseins zum Bewußtsein eigener Freiheit und zu deren Betätigung.

8. Die „zeitliche Begleitung" des Wissensprozesses „auf zeitlose Weise"

Gott ist, so wurde gesagt, ein immer nur begleitender Grund des Wissens und kann als solcher nicht zum Gegenstand einer Explikation gemacht werden. Eine Gotteslehre kann für Schleiermacher nicht mehr spekulativer Art sein und auch nicht mehr theologisch auf einen bestimmten Gottesbegriff zielen. Auch wenn man Gott zu denken versucht, unterliegt man dem Schematismus gegensätzlicher Begriffs- und Urteilsformen und kann keinen einheitlichen Begriff von ihm bilden. Verhindert wird das durch den implikativen Status, den diese Kategorie an sich hat. Explizites Wissen gibt es für Schleiermacher immer nur im Zusammenhang von Welt. Damit ist ein rein theologisch begründeter, an Offenbarung bemessener Wissensbegriff obsolet geworden. Was das für den Begriff der Offenbarung bedeutet, die ja nicht nur geglaubt sein will, sondern ein Wissen zu sein beansprucht, müßte an anderer Stelle weiterverfolgt werden. Jedenfalls beschränkt Schleiermacher sich in der „Dialektik" strikt auf eine philosophische Gotteslehre, die seiner Meinung nach notwendig ist, um am Begriff des Wissens auch in seinen absoluten Aspekten und d. h. in seinem Wahrheitsanspruch festhalten zu können.

Bezüglich der transzendenten „Begleitung" redet Schleiermacher von einem *Mit*sein des Absoluten im konkreten Prozeß selbst. Begleiten heißt mitgehen, wohin auch immer der Weg führt. Dies impliziert einen erweiterten Begriff von Zeit, die unter dem Aspekt des Absoluten als *Aktualität* zu fassen ist. Das Absolute ist ein *Mit*enthaltenes, *mit*-gehend sich Einspeisendes und als solches reine Aktualität – eine Aktualität allerdings, die nicht wie die vermeinte Ewigkeit vom zeitlichen Geschehen abgelöst ist, sondern vermöge der Zeitbestimmung und in ihr wirksam wird. In der Aktualität ist ineins ein zeitloses und ein zeitliches

Moment enthalten und beides miteinander in Verbindung gebracht. Die Begleitung akzentuiert eine *Gegenwart* bzw. *Aktualität*, die nicht in den Folgezusammenhang der Zeit eingebunden ist und gleichsam quer zu diesem liegt, aber doch nicht ohne Bezug auf ihn ist. Damit sind zwei unterschiedliche Zeitmodi scharf voneinander abgehoben und gleichzeitig miteinander verknüpft.

Die unvermittelt eingeführte, auf den ersten Blick dunkel erscheinende Rede von einem „Begleiten" des Zeitlichen „auf zeitlose Weise" beleuchtet die Wissensgenese von einer Seite, die für das Verständnis Schleiermachers von größter Bedeutung ist. Die zentrale Aussage lautet: „Der transzendente Grund bleibt immer außerhalb des Denkens und wirklichen Seins, aber ist immer die transzendente Begleitung und der Grund beider" (Od 307) Auch hier ist eine schrittweise Annäherung an den Gehalt der Aussage nötig. Was meint „außerhalb bleiben" im Zusammenhang mit „begleiten"? Es ist darin ein Nichtinvolviertsein des Grundes in das Begründete ausgedrückt, und das heißt, der transzendente Grund begleitet alles auf *gleiche*, das heißt hier auf *unterschiedslose* Weise. In diesem Sinne formuliert Schleiermacher: „*Jedes* Denken, welches Wissen werden will, bezieht sich *völlig auf dieselbe Weise* auf die Idee der Gottheit zurück." (Od 314; kursiv hervorgehoben von mir.) Wenn der transzendente Grund „zu jedem einzelnen Denken dasselbe Verhältnis wie zum gesamten Komplement des Wissens" (Od 307) hat, spielen für diese Begleitung Unterschiede im Inhalt und der Form, in der Qualität und im Quantum des Wissens keine Rolle. Auch von einer Annäherung oder einem Zurückbleiben kann hier nicht die Rede sein. *Wir* zwar verbinden die Idee der Welt mit einem Wissenszuwachs und der Annäherung an ein ideales Ziel, „wogegen die Idee der Gottheit *in gar keinem Verhältnis steht zum Fortschreiten*, sondern *nur zu jedem einzelnen Denken* an und für sich ..." (Od 305 Anm.; kursiv hervorgehoben von mir.) Die Bezogenheit der transzendenten Begleitung auf das „*einzelne* Denken" kann im Sinne des *Ereignisses* verstanden werden, durch das ein existentielles Moment in den Vorgang hereinkommt. Deutlich ist: Das kontingente Begleiten des Einzelnen als eines solchen bezieht sich auf die *Existenz* des Seienden und nicht auf den *Zusammenhang*, in dem es steht. Angesprochen ist mit der Begleitung die Gegenwärtigkeit oder Aktualität eines Transzendenten, das alles Einzelne unterschiedslos begleitet, nicht aber in eine bestimmte Ordnung hineinstellt. Um dies in einer älteren Sprechweise auszudrücken: Gleich einer Vertikalen begleitet das Ewige die zeitliche Horizontale und berührt sie punktuell, ohne in ihr eine sichtbar werdende Spur zu hinterlassen; doch nicht, ohne sie in einer zutiefst verborgenen Weise zu prägen[7] und gleichsam zu tingieren. Auf diese Tinktur und ihre Tönung komme ich noch zu sprechen.

[7] Vgl. „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern", hrsg. v. Hans-Joachim Rothert. Meiner Verlag Hamburg 1958 u. ö.

Daß vermöge der Begleitung des Einzelnen auch das Ganze begleitet ist, kann man nur schließen, aber nicht unmittelbar erkennen: „Ist jede einzelne Erscheinung bedingt durch den transzendenten Grund, so muß es auch die Totalität der Erscheinungen sein." (Od 302) Die „Totalität der Erscheinungen" wird von Schleiermacher mit „Welt" umschrieben, wobei nicht nur die für unsere eigenen Zwecke hergerichtete Welt damit gemeint ist. In der zweckrational verfügten Welt zählt das Einzelne als solches nicht; hier steht der es einbeziehende Verband und seine Ordnung an erster Stelle. Die transzendente Begleitung hingegen ist bezogen auf das Einzelne *als solches*. In diesem Sinne ist der einzelne Mensch und jede Zeit 'gottunmittelbar', wenngleich nur *a tergo*, während der Weltzusammenhang sich selber fortschreibt und nur indirekt die Spur einer solchen Begleitung zu erkennen gibt. Pointiert gesagt: Gottes Wirken geschieht immer nur in der Aktualität; die Weltgeschichte kann er sich selbst überlassen.

Auch der hermeneutische Zirkel wird damit in eine Gegenwartsproblematik eingebettet, die die Rede von einem wechselseitigen Zusammenhang und Sichinterpretieren von Ganzem und Teil überhaupt erst möglich, aber auch mehrsinnig macht und ihr den trivialen Anstrich nimmt. Die hermeneutische Aufnahme der Zirkelproblematik geht zunächst dahin, daß ein einzelnes Wissen und sein Zusammenhang sich wechselseitig interpretieren. Damit wird ein logisch unauflösbares Dilemma prozessual aufgelöst. Einerseits braucht man ein Vorgegebenes, um einen Zusammenhang aufsuchen zu können, und andererseits muß man einen solchen auch bereits voraussetzen, um etwas identifizieren und *als* etwas prädizieren zu können. Ein Fortkommen ist hier also nur in und vermöge der Zeit möglich. Man muß deshalb auch den zeitlichen Aspekt genauer ins Auge fassen, in dem dieses gegenseitige Sichinterpretieren statthat.

Die Zeit und ihren Zusammenhang kann man hierbei in einem mehrfachen Sinne einführen. Zum einen kann das Zirkelverhältnis auf eine zeitübergreifende Weise *synchronisch* verstanden werden, zum anderen aber auch in jeweiliger *diachronischer* Hinsicht. Erst beide Hinsichten zusammen erlauben es, den Zirkel diskursiv zu durchlaufen. Was im Zirkel ist, drückt so einerseits die *Gleichzeitigkeit* von Je-Gegebensein und Im-Zusammenhang-stehen aus. Andererseits aber bildet der Zirkel vor- und zurückgreifende Zeitschlaufen aus und weist auf die Notwendigkeit des Durchlaufens hin. Und schließlich enthält die Aktualität dieses Vorgangs auch noch einen Zirkel-Grund, der immer nur begleitend ist und nicht durchlaufen werden kann.

Die Aktualität des Zirkel-Grundes und das den Zeitzusammenhang wie sein Je-Gegebensein erzeugende Durchlaufen wird in seiner Verbindung zu einem Faktor, der, was die Inhalte und Formen betrifft, nichts hinzufügt und doch ein Neues hineinbringt, das in lediglich synchroner Betrachtung gar nicht mehr ausgelöst werden könnte. Mit anderen Worten ist die hermeneutisch verstandene, den Vorgang und sein Ergebnis qualifizierende Zeit keine bloß formale Größe.

In und mit der Zeit geht ein transzendentaler Faktor in das Wissen ein, vermöge dessen dieses dank seiner prozessualen Verflüssigung einen Zugewinn erfährt, der auf keine andere Weise gewonnen werden könnte. So verstandenes Wissen beschränkt sich nie nur auf einen in sich abgeschlossenen Bestand. Wenn Wissen als solches ein Denken ist, hat man es nicht, ohne es zu durchlaufen und immer von neuem zu fassen. Wissen ist nur solches, insofern und solange es gedacht wird und im Denken durchlaufen werden kann. Schleiermachers Rede vom Wissen als einem „gleichen Denken" weist auf dieses unabdingbare prozessuale Moment hin. Damit eignet dem Wissen selbst der Charakter der Aktualität. Es ist *als solches* Wissen-im-Prozeß und nicht Wissen-im-Speicher. Ein Wissen zu haben und es erzeugen zu können meint unter dieser Voraussetzung ein und dasselbe, wobei der Umkehrschluß: daß derjenige *kein* Wissen hat, der es nicht selbst jederzeit zu erzeugen vermag, dem Argument oft erst die Pointe gibt.

Die Betonung der Prozessualität ist also nicht unnötig und für den Gedanken wie für die darauf bezogene Aussage keineswegs trivial. Nur vermöge seiner *wesentlichen* Prozessualität kann im Wissen selbst ein Transzendentes bzw. Transzendentales enthalten sein und wirksam werden, wenn auch immer nur als ein implizit Bleibendes. Ein Wissen zu explizieren hebt sein implizites Moment keineswegs auf. Was Wissen-im-Prozeß ist, ist nicht zu beschränken auf eine diskursive Aussage oder auf ein gegenständlich Gegebenes und seinen hinzugedachten Zusammenhang. Im Wissen ist vielmehr all das miteinander verbunden auf eine Weise, die die zeitlose Begleitung alles Zeitlichen impliziert und evoziert. Wiederum in der Form eines Paradoxon ausgedrückt: Alles Wissen ist nur dadurch *zeitlos* gültig, daß es *prozessual* und d. h. *jeweils* gültig ist. Was *für jetzt* gilt, gilt *für immer*, und was für *immer* gilt, gilt für *jetzt*. In dieser Zeitverfassung liegt der härteste Widerspruch und zugleich der Schlüssel zu seiner Lösung. Die Gültigkeit eines Wissens ist abhängig von seiner immer neuen Aktualisierung in der Zeit, vermöge deren ihm sein realer Gehalt als ein immer neuer, je präsentischer gegeben wird.

Dieselbe Einsicht läßt sich auch so ausdrücken, daß man das absolute Moment des Wissens immer nur im *Prozeß* hat, nicht aber in der Form einer *Voraussetzung* und auch nicht als *Resultat*. Hier ist die paradoxe Redeweise angebracht. Das Absolute begleitet alles 'präsentisch' und ist doch nie 'zum Greifen da'. Es 'gibt sich' und ist doch nie ein 'Gegebenes'. Es 'entzieht sich' und ist doch nie 'verschwunden'. Indem es sich expliziert, geht es in sich zurück und bleibt in seiner Explikation ein Implizites. Es ist ein Einfaches, das sich, wo immer man es bestimmen will, hinter widersprüchlichen Aspekten verbirgt. Die Rede von ihm wird paradox, und doch ist dieser paradoxe Anschein nur ein Schein, hinter dem sich das einfach Bleibende verbirgt. Der paradoxe Anschein schützt es vor Mißverständnis und Mißgriff, und zugleich weist die Auflösung des in der Paradoxie zugeschnürten Knotens auf das ganz und gar Einfache hin. Wo ein Einfa-

ches mittels eines Paradoxon ausgedrückt wird, hat dies den Sinn, es vor Mißverständnissen und Zugriffen zu schützen, die ihm seine Einfalt rauben möchten. Soll aber durch das Paradox nicht nur etwas verwehrt sein, so muß auch der umgekehrte Schritt getan und das paradox Erscheinende in seiner Einfachheit wahrgenommen werden, und nur wenn beides geschieht, wird man dem Sinn des „torlosen Tors" gerecht.[8] Die Rede vom Absoluten als transzendentem Grund alles Seins und Wissens verlangt somit nicht nur eine neue Einsicht, sondern auch eine andere Redeweise. Redet man begrifflich über ein Absolutes, so wird die Aussage paradox und d. h. sie versperrt einem zergliedernden Denken den Zugang. Verläßt man jedoch die begriffliche Aussageform, so nimmt das Reden vom Absoluten die schlichte Form der Anrede an, die einer Aktualität entspricht und gar nicht im Sinn hat, was so angeredet wird auch noch zergliedernd aussprechen zu wollen.

9. Zur philosophiegeschichtlichen Verortung der Rede von einem „Begleiten"

Was bei Schleiermacher mit „Begleiten" gemeint ist, läßt sich auch philosophiegeschichtlich verorten und in seinem Spezifischen genauer abheben.

Schleiermachers „Begleiten" liegt, wie das von Kant, auf der Ebene des Transzendentalen, entgegen Kant aber nicht in der Ebene der Strukturbedingungen qua Kategorien und Anschauungsformen. Hier sind wesentliche Unterschiede zu bemerken. Bei Kant begleitet das „Ich denke" („Das Ich-denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können ...", KrV B 131 f.), während bei Schleiermacher das Absolute bzw. der transzendente Grund selbst als solcher das Begleitende ist. Dementsprechend trennt Schleiermacher konsequenter als Kant die Ebenen. Kants „transzendentale Apperzeption" ist ein „Verknüpfen", während in Schleiermachers „Begleiten" nichts verknüpft wird und allenfalls ein implizites Erweisen damit verbunden ist. Was sich so erweist, enthält noch kein Begreifen und bleibt diesseits der sprachlichen Vermittelbarkeit. Während das Verknüpfen einen Zusammenhang herstellt und das Begreifen diesen definiert, ist im Beglei-

[8] Für die Koan-Sammlung „Mumonkan" ist die Metapher des „Torlosen Tors" zum Titel gemacht worden. Sie wurde 1228 von Zen-Meister Mumon (chin. Wu-men Hui-k'ai) zusammengestellt und liegt den Koan-Übungen der Zen-Schüler zugrunde. „Koans" sind wörtlich „Fälle", wie sie vor Gericht verhandelt werden. Es handelt sich um kunstvoll inszenierte Lehrgeschichten, für deren zu beurteilenden „Fall" es keine rationale Auflösung und keine allgemein gültige Antwort gibt. Im Sinne eines „torlosen Tors" führen sie den Schüler im Gespräch mit dem Meister an seinen eigenen existentiellen Ort zurück, aus dem allein heraus er eine hinreichende Antwort geben kann. Auch wenn der „Fall" für alle derselbe ist, zählt grundsätzlich nur die eigene, authentisch zu erbringende Antwort. In diesem Sinne wird das Koan zum unvordenklichen Weg der sich vertiefenden Selbsterfahrung des Einzelnen.

tetwerden nichts dergleichen zu finden. Bei Schleiermacher bezieht sich das „Begleiten" auf die *Zeit* und ist nicht dem *Denken* anheimgestellt. Mit ihm ist nicht schon ein „Ich" und noch weniger ein „Ich denke" gesetzt. Die Instanz des „Begleitens" ist weder die „Welt" noch „Gott", verstanden im Sinne eines adressierbaren Gottesbegriffs. Das muß nicht heißen, daß es im Absoluten gar keine Instanzen gibt. Formal ausgedrückt, ist im „Begleiten" kein subject-term, kein object-term und kein predicate-term mitgesetzt. Der Subjektaspekt, der Objektaspekt und der prädikative Aspekt ist in ihm vielmehr austauschbar geworden.

Damit verändert sich die Logik der Sache. Das „Verknüpfen" und „Begreifen" grenzt ein und ineins damit auch ab bzw. aus. Es übt also immer auch – Hegel würde sagen: *wesentlich* – eine negative Funktion aus. Demgegenüber schließt das „Begleiten" nichts in sich ein und auch nichts von sich aus. Es kann alles affirmieren was ist und so ist wie es ist. Damit ist die Freiheit des Seienden von allen Bezugsrahmen und den sie regierenden und organisierenden Zentren und Strukturbestimmtheiten ausgesagt.

Wenn es eine Analogie zum transzendenten Grund gibt, so liegt sie im „unmittelbaren Selbstbewußtsein", das am ehesten mit einem Begleiten in Verbindung gebracht werden kann. Auch das „unmittelbare Selbstbewußtsein" übt keine negative Funktion aus und ist, wie alles Seiende, offen für eine Transzendenz. Es tritt als solches nicht in Erscheinung und bleibt diesseits der Objektivierbarkeit. Wie aber kann ein solches Begleitendes dann wirksam werden? Im Sinne des Begleitetwerdens durch das Absolute wird im Seienden eine Resonanz angeregt, die wie ein inneres Erzittern Bewußtsein weckt und das gegenständlich gebundene Bewußtsein über sich hinaus zur wissenden Bewußtheit führt. Das ist dann keine an vorgegebene Ideen gebundene platonische Anamnesis mehr, aber doch eine Art Innewerden, vermöge dessen auch eine δόξα schließlich zum Wissen werden kann, ohne sich kurzschlüssig als ein solches zu setzen.

Damit ist für das Wissensproblem ein recht ungewöhnlicher Lösungstypus angesprochen, der Aufmerksamkeit verdient. Fragt man sonstwo nach, wie aus der bloßen Meinung ein Wissen werden kann, ohne daß beides einfach miteinander verwechselt wird, so erhält man verschiedene Antworten, die zu dem von Schleiermacher hervorgehobenen Grundvorgang des Begleitetwerdens nicht passen wollen. Bei Platon handelt es sich um ein „Befestigen" bzw. „Begründen", durch das eine Meinung zu einem Wissen wird. Gründe geben können (λόγον διδόναι; vgl. den „Theaitetos") ist die Art und Weise, in der ein Wissen sich als solches ausweist. Empiristisch wird das Wissen an Sinnenfälligkeit bzw. Erfahrbarkeit geknüpft, und rationalistisch an das Kriterium unbeschränkter Verallgemeinerbarkeit. Bei Hegel wird die Vollendung des Wissens mit dem Systemcharakter verbunden und in der phänomenologischen Bewegung mit Evidenz (unmittelbarer Einsichtigkeit) in Zusammenhang gebracht. Hier ist zwar das prozessuale Moment gewahrt, nicht aber auf die 'andere Seite' der Begleitung-im-

Prozeß hingewiesen. Schließlich macht Josef König auf das Phänomen der *spezifischen Resonanz* aufmerksam, die ein Kunstwerk oder eine treffende Beschreibung hat.[9] Sie kann mit einer plötzlichen Luftbewegung oder einem Dufthauch verglichen werden. Nur die letztgenannte Charakteristik entspricht m. E. dem Schleiermacherschen „Begleiten" und hebt an diesem seine je spezifische Qualität und Prägung hervor. Was so anmutet, muß keine der vier oben angegebenen Wissensbedingungen (Begründetheit, Verallgemeinerbarkeit, Systemcharakter, Evidenz) erfüllen. Diese sind dem Schematismus des Denkens und Wollens entnommen, der auf den transzendenten Grund und seine Wirkungsweise nicht anwendbar ist.

Mittels derartiger Abgrenzungen wird zunächst vor allem deutlich, was „begleiten" *nicht* sein kann. Kurz gesagt: Der transzendente Grund „begleitet" alles, aber er „begründet" nichts. Er stellt nichts in Frage, und er stellt nichts auf Dauer. Man muß also bezüglich des transzendenten Grundes das ganze Begründungskonzept hinter sich lassen und fragen, in welchem Sinne er gleichwohl zurecht „Grund" genannt werden kann. Hier legen sich paradoxe Formulierungen nahe. Wo die Grundlagen unbestimmt bleiben und gleichwohl das Dasein tragen, kann man von einem „grundlosen Grund" und, bezogen auf seine Wirkungsweise, von einer „bestimmungslosen Bestimmung" reden. Deutlich ist, daß mit einem so verstandenen Begründen und Begründetsein nur ein Existierendes als solches gemeint sein kann. Die an dieser Stelle zum Tragen kommende Kategorie der „Existenz" bleibt unerachtet aller Bestimmungsmöglichkeit „nackt" und d. h. sie nimmt nichts von dem an, als was sie bestimmt wird und was ihr von außen her zugeschrieben werden kann. Beim „Begleiten" bzw. Begleitetwerden handelt es sich somit um eine im Existentiellen ansetzende Kategorie, die als solche behandelt werden will.

Die Hauptfrage Schleiermachers läßt sich vor diesem Hintergrund so fassen: Wie muß der Mensch in seinem Dasein, im Denken und Wollen *gestimmt* sein, damit der „begleitende" Grund für ihn *spürbar* werden kann und keine abstrakte Größe bleibt? Und was kann der Mensch tun, um das Begleitetwerden für sich selber *existentiell zu realisieren*? Noch einmal sei es gesagt: Die transzendente Begleitung *ist* gegeben, gleich wie man sich zu ihr stellen mag. Und doch ändert sich für den Menschen etwas, wenn er sich dem öffnet und das eigene Denken und Wollen so ausrichtet, daß Raum für ein solches Begleitetwerden ist.

Mit einer Weltabkehr hat das für Schleiermacher nichts zu tun. Voraussetzung für diesen Schritt der Öffnung ist, daß der Mensch sein immer nur proviso-

[9] Vgl. Josef König, Die Natur der ästhetischen Wirkung (1957). In: Vorträge und Aufsätze, hrsg. von G. Patzig, Verlag Alber Freiburg i. Br. 1978, S. 256-337 und dazu meinen Aufsatz Josef König. Versuch einer Würdigung seines Werkes In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften Bd. 7 1990/91, S. 166-208.

risches Begründetsein im Endlichen akzeptiert und auf prinzipielle Lösungen verzichtet, die er doch nicht erreichen kann. Wenn nichts ein für alle Mal festgestellt und in Gültigkeit gehalten werden kann, kann der Mensch nicht umhin, sich geschichtlich-konkret zu verorten. Dies verlangt den grundsätzlichen Verzicht auf „sichere Grundlagen" und „fertige Lösungen". Es verlangt das Akzeptieren einer im ganzen kontingenten Lage und Lebensform.

Es wurde ausgeführt, daß der transzendente Grund als das „zeitlos" Begleitende sich immer nur auf das Einzelne als solches und auf das Jeweilige jeder einzelnen Erscheinung bezieht (vgl. Od 302), nicht aber auf den Zusammenhang der Dinge, der innerweltlich gegeben ist. Die Öffnung für das Begleitetwerden ist ineins eine Öffnung für das „Ereignis". Ereignisse betreffen das Einzelne als solches. Hier findet sich vom Absoluten in der Tat nur eine indirekte und sich wieder verwischende Spur, wie sie im Plötzlichen, jeweils Anmutenden, Ungreifbaren, Flüchtigen aufleuchtet und – wie die Schrift an Belsazars Wand – alsbald wieder verschwindet. Und doch wird nicht nur das menschliche Dasein, sondern auch der Charakter der Welt von einer so verstandenen Begleitung her *eingestimmt*. Nicht nur das jeweilige Einzelne, sondern auch die Welt im ganzen hat einen Anmutungscharakter und läßt sich von daher als eine präsentische Welt verstehen. Die Welthaftigkeit der Welt, verstanden als präsentische Gegebenheit, nimmt wie alles was gegenwärtig ist eine Stimmung an. Dies gibt ihr eine innere Transzendenz (vgl. Od 305), vermöge deren sie in ein je bestimmtes, spezifisch qualifiziertes Licht getaucht ist. Bezüglich des Zugangs zur Welt im ganzen verweist Schleiermacher deshalb zurecht auf die Anschauung und hält nichts von einem Urteil über sie oder gar von der Suche nach ihrem Begriff. Auch das Hören kommt so zum Zug. „Welt" ist *gehörte* Welt, eingestimmt auf einen Ton und versehen mit einer für ihren jeweiligen Zustand charakteristischen Tönung bzw. Färbung. Es ist eine tönende, helle (lichte) oder dunkle (dumpfe) Welt, farbig oder grau und farblos.

Gleiches gilt dann aber auch für das auf diese Welt bezogene Denken und Wollen, das auch noch in seiner Selbstabschließung diesen Tönungen bzw. Stimmungen unterliegt und darin, ob es will oder nicht, seinen absoluten Charakter bezeugt. In alledem bleibt das Begleiten neutral und ohne Bewertung. Das Begleitende ist *unmittelbar* zu *jedem* Denken, gleich wie dieses gelagert, gestimmt und gesinnt ist. Es bedarf keiner besonderen Gedanken und keines ausgezeichneten Willens, um Zugang zum Absoluten zu haben. „Der *absolute Wert* der Denkgrenze *steht in gleichem Verhältnis zu jedem Denken*, das Wissen werden will." (Od 309; kursiv hervorgehoben von mir.)

In dem Gesagten liegt dann aber auch schon die Versöhnung des Wissenwollens mit dem Skeptizismus, der ja keineswegs ein Feind des Wissens ist und diesem vielmehr zum ständigen Begleiter werden will. Vorurteile können an dieser Stelle nicht mehr bestimmend sein. Was der logisch-empirischen Theorieform

an Skeptizismus einwohnt, entspricht genauer besehen einer konsequenten Wirklichkeitsorientierung. Eine so verstandene Skepsis kann sich durchaus verbinden mit einem Standpunkt der absoluten Bejahung dessen was ist, unter konsequentem Verzicht auf eine rückwärtsgewandte Theorie- und Maßorientierung. So verstanden, kann der Skeptizismus sich wieder anschließen an die ursprüngliche Bedeutung der Skepsis („schau her was da ist") und sich z. B. ausformulieren in der Form eines Pragmatismus oder eines Perspektivismus. So gelagerte Denkwege verlangen eine nicht-lineare Schrittfolge in einem offen-vernetzten Gesamtzusammenhang. Es geht bei ihnen um die Bejahung eines Wirklichen in seiner jeweiligen präsentischen Anmutung, nicht um ein Ordnungsprinzip und die mit ihm verbundene Wertung. Eine zu sich selbst befreite Empirie stülpt den Dingen nichts mehr über. Aber auch ein Prinzipiendenken kann offen sein und muß als solches weder ein geschlossenes System noch eine Wertung implizieren. In alledem geht es um eine frei-bewegliche, adaptiv-assimilative Grundstruktur, wie Goethe sie im *anschauenden Denken* und *denkenden Anschauen* anvisiert hat. Dem entspricht die hermeneutisch-offene Zirkelstruktur. Sie hat ihre Grundlage in der Gesprächsführung oder – in moderner Terminologie ausgedrückt – in der Synergie dissipativer Strukturen. Was in alledem getan wird und sich ereignet, hat ein unvordenkliches Moment an sich. Es verlangt eine im ganzen empfangende Lebensweise, die dem energischen Tun aber in keiner Weise widerspricht.

Von daher rechtfertigt sich die Rede von einem „unmittelbaren Selbstbewußtsein". Auch wenn es für den philosophischen Verstand ein „Abhängigkeitsgefühl" ist, widerspricht es nicht dem existentiellen Gesichtspunkt der Autonomie und freien Selbstbegründung. Gerade weil der transzendente Grund immer nur begleitend ist, kann Freiheit sein. Daß wir im Verhältnis zum transzendenten Grund immer nur (Schleiermacher sagt: „schlechthinnig") abhängig sind, gilt es zu akzeptieren, um *dann* zu fragen, worin denn nun unsere wirkliche Freiheit liegt und was das Feld unseres Denkens sein kann. Eine über das Absolute selbst verfügende Freiheit müßte den transzendenten Grund entweder bestimmen oder durch dessen Bestimmung negiert werden. Für Schleiermacher folgt daraus, daß die menschliche Freiheit an sich selber absolut, was die Form ihrer Verwirklichung betrifft aber eine endliche Freiheit ist. Aber auch endlich sein heißt bezüglich der Freiheit, nur durch sich selbst eingeschränkt zu sein. Endlich ist die Freiheit gerade in ihrer Absolutheit, vermöge deren der transzendente Grund sie sein läßt wie sie ist und will. So verstandene Freiheit wird auch im Endlichen nicht negiert oder eingeschränkt durch andere Freiheit, die ihr entgegensteht. Freiheit verträgt sich mit anderer Freiheit in jedem Fall. Auch wenn beide sich entgegenstehen, schließen sie sich dadurch nicht aus. Und nur was absolut ist, kann sich auch wahrhaft entsprechen und ist durch diese Möglichkeit geradezu definiert. Eine Folge aus dem Gesagten ist, daß die Negation der Freiheit immer nur in der Form einer Selbstnegation vollzogen werden kann, die, eben weil sie

eine solche ist, auch wieder zurückgenommen werden kann. In dieser Selbstrückbezüglichkeit liegt die letztgültige Garantie der Freiheit, die auch durch ihren Selbstwiderspruch und durch gewordene Unfreiheit immer nur bestätigt wird und nicht aufgehoben werden kann.

Freiheit im Denken/Wissen und Wollen ist möglich, weil wir vom transzendenten Grund weder bestimmt werden noch ihn selber bestimmen können. Von daher kommt keine Einschränkung. Alle Schranken, die wir haben, sind weltbezogen und näher besehen selber auferlegt. Der transzendente Grund mag sein wie er will: *bestimmend* ist er für uns nicht. Für eine Freiheit ist er „immer nur begleitend" und in eben dieser Weise im „unmittelbaren Selbstbewußtsein" adäquat repräsentiert. So wie Freiheit nicht gegen andere Freiheit spricht, stellt sich ein „unmittelbares Selbstbewußtsein" auch nicht gegen ein anderes „unmittelbares Selbstbewußtsein". Beide können sich vertragen, weil von keiner Seite her eine Gefahr zu befürchten ist.

Nicht der Nähe des Denkens und Wollens zu sich selbst und zu seiner Begleitung, wohl aber seinem usurpierenden Zugriff ist damit eine Schranke gesetzt, mit deren Wahrnehmung das Feld seiner Möglichkeiten allererst eröffnet wird. Vermöge seines „unmittelbaren Selbstbewußtseins" kann der Mensch unterscheiden, urteilen und begreifen, ohne darin an eine bestimmte Urteils- und Begriffsform gebunden zu sein. Dieses grundlose Gründen des Denkens und Wissens in einem Raum der Freiheit wird von Schleiermacher dahin verstanden, daß beides in etwas wurzelt, was selbst nicht mehr (bestimmendes) Denken und Wollen ist. Nicht mehr selber ein Denken sind „die transzendentalen Wurzeln des Denkens und also auch des Wissens." (J 92). Hier greift wiederum die Rede von einer Implikation. Das Innerste des Denkens muß ihm selber unzugänglich sein, soll es darin *wurzeln* können. An diese Verwurzelung ist die Seinshaltigkeit des Denkens geknüpft, das, wenn es sich selber kennt, gar nicht wünschen kann, mit sich allein gelassen zu werden. Allein gelassen, kann es sich selber immer nur verlieren. Anders gesagt ist Denken nicht nur aus und durch sich selbst bestimmt und kann sich folglich auch nicht durch reine Sichselbstgleichheit und volle Selbstdurchsichtigkeit definieren. Das Bezogensein auf ein Anderes-als-Denken ist für das Denken selbst konstitutiv. Die Bewegungsform eines so verstandenen Denkens ist nicht das Zurückkommen auf sich, sondern die ständige Digression und Alteration. Es ist ein Hinausgehen über sich und *als* Denken dieses Über-sich-hinaus.

10. Was wiegt schwerer: Die Schwierigkeit mit der transzendenten Begleitung oder die Aporien des Begründungsproblems?

Daß eine „Begleitung" des Denkens in seinem *Wissen* nötig sei, legt sich zunächst nur e contrario nahe. Nur wenn jede andere Form der Begründung sich

als vorläufig und lückenhaft erweist und eingesehen ist, daß sich diese Lücke grundsätzlich nicht schließen läßt, entsteht das Bedürfnis nach einem anderen Begründungskonzept. Ein solches muß die Begründungsfunktion so ansetzen, daß auch ihre offenen Enden in Kauf genommen werden können. Eine auf Letztbegründung zielende Logik ist dann gar nicht mehr nötig, weil der Begründungszusammenhang auch ohne eine solche nicht in sich zusammenbricht.

Schleiermachers Grundgedanke, das idealistische Konzept einer absoluten Letztbegründung auf logisch-metaphysischer Grundlage durch den Gedanken einer immerwährenden Begleitung seitens des transzendenten Grundes zu ersetzen, muß von daher Beachtung finden. Und doch ist sein Gedanke – wenn man gar noch den unkalkulierbaren Faktor „Individualität" mit hineinnimmt –, mit eminenten Verständnisschwierigkeiten verbunden. Man sieht sich hier vor ein Dilemma gestellt, das weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin bündig aufgelöst werden kann. Ein dilemmatisch Bleibendes muß gleichwohl zusammengebracht werden können, und das ist nie ganz einfach.

Gemäß dem herkömmlichen, an logischer Formbestimmtheit gemessenen Begründungskonzept ist ein einzelnes Wissen begründet, wenn es in einen konsistenten Wissenszusammenhang aufgenommen werden kann, sich hier als stimmig erweist und im Idealfall aus einem solchen abgeleitet werden kann. Ein Allgemeines ist hier das Begründende und alles Besondere und Einzelne das Begründete. Hier beginnen aber auch schon unlösbar werdende Schwierigkeiten. Ein Allgemeines *kann* ein Einzelnes gar nicht begründen, weil es keinen Begriff von diesem zu bilden vermag und keine Sprache findet, um es auszudrücken. Auch kann die Vorstellung allgemeiner Begründung sich nur so lange halten, als dabei vom Existenzproblem und von den existentiellen Aspekten des Wissensproblems abgesehen wird. Um hier die Kluft zu überbrücken, ist der Ansatz beim Allgemeinen nicht geeignet. Es gibt von ihm her keinen Schluß auf das Einzelne und damit auch keinen Schluß auf Existenz: daß etwas ist und daß es so und so beschaffen ist. Der vom Allgemeinen her gedachte Begründungszusammenhang hängt in der Luft und kann deshalb immer nur im nachhinein bestätigen, was zuvor schon auf andere Weise ins Bewußtsein getreten ist. Es ist etwas zu Wissen gekommen, bevor dieses Wissen sich selber begreift.

Um die *Realgeltung* eines einzelnen Wissens und den darauf bezogenen Wissenszusammenhang zu begründen, genügt somit weder der Hinweis auf ein faktisch Gegebenes noch der Nachweis der Widerspruchsfreiheit seines Zusammenhangs. Auch daß beides sich aufeinander beziehen läßt, genügt nicht zur Begründung eines Wissens. Weder das Logische noch das Faktische ist als solches bezugslos gegeben. Beides steht als ein natürlich bzw. geschichtlich Gewordenes von vornherein in einem Zusammenhang, der zwar rekonstruiert, aber nicht deduziert werden kann. Zwar läßt er sich über die Grenzen des jeweils faktisch Gegebenen hinaus weiterspinnen, aber nur im Sinn einer hypothetisch

bleibenden Extrapolation. Und weil hypothetisch erschlossene Gegebenheiten nicht selbsttragend sind, weist jeder derartige Zusammenhang wieder über sich selbst hinaus und behält ein Defizit an Begründung. Das heißt, daß alle Begründung prinzipiell unvollständig ist, auch wenn ein Begründungszusammenhang schon aus logischen Gründen die Tendenz hat, sich in sich abzuschließen. Salopp ausgedrückt heißt das: Wo das Rationale am Ende ist, hilft nur der Mythos weiter und der Fortschritt dreht sich um.

Man kommt an dieser Stelle aber auch nicht auf induktive Weise weiter, indem man im Zirkel immanenter Begründung von bestimmten Bedingungen auf allgemeine Voraussetzungen schließt, um von diesen wiederum auf das konkret Gegebene zurückzuschließen. Die zueinander komplementären Bewegungen der Verallgemeinerung und der Konkretisierung setzen ihre Inhalte ja bereits voraus, so daß auf diese Weise immer nur *Form*unterschiede geltend gemacht werden können. Das Logische ist bestenfalls auf den Nachweis von Formunterschieden ausgelegt. Ein Wissensfortschritt wird dadurch nicht erreicht, es sei denn, man würde durch das Geltendmachen eines Formunterschiedes indirekt einen Wissen hervorbringenden Vorgang auslösen.

Wie immer man die Sache dreht und wendet: man kommt aus den Schwierigkeiten der Begründung nicht heraus. Vor diesem Hintergrund erhält die von Schleiermacher eingeführte Doppelung der Wissensgrundlage und die dem entsprechende Unterscheidung von „Begründung“ und „Begleitung“ ihren guten Sinn. Die Welt, verstanden als Totalität des Wissens, muß unter der Voraussetzung der „Begleitung“ ihren ganzen Begründungszusammenhang nicht mehr selber tragen, und allein könnte sie das ja auch gar nicht leisten, weil ihr immanenter Zusammenhang unvollständig und eingesehenermaßen unabschließbar ist. Die Frage bleibt hier offen, wie diese Lücke geschlossen werden kann. Eine Deduktion des Ganzen aus dem transzendenten Grund ist nicht möglich, weil dieser das Sein und Sosein der Dinge nur begeleitet und nicht eigentlich begründet, so daß, was der Fall ist, auch gar nicht aus ihm ableitbar ist. Gott als Seins- und Wissensgrund anzusprechen hat für Schleiermacher nichts mit einem wie immer gedachten Hervorgang der Dinge und allen Wissens aus göttlichem Ursprung zu tun. Was gewußt werden kann, gehört von vornherein und immer nur zur Welt. So bleibt es bezüglich der Begründungsmöglichkeit bei einer Dilemmastruktur. Die Vorstellung einer Schöpfung seitens Gottes ist nicht begründet und begründend, und vom Gedanken einer sich gänzlich selbsttragenden Welt kann man nicht ausgehen.

An dieser Stelle springt das Konzept der „Begleitung“ ein und muß gegenüber andersartigen Vorstellungen Raum und Attraktivität gewinnen. Hinsichtlich der Begründungsfunktion seitens des Absoluten kommt es gar nicht auf den transzendenten *Ursprung* aller Dinge, sondern lediglich auf deren beständige *Begleitung* an. Eine solche schließt keinen Ordnungsgedanken ein und wahrt so am

ehesten die Seinsfreiheit des Seienden, das sich aus und durch sich selbst bestimmen und ordnen kann. Während sich mit der Vorstellung des göttlichen Ursprungs ein unlösbar werdendes Anfangsproblem verbindet, es sei denn, man könnte von einem zeitlosen Hervorgang alles Zeitlichen und der Gleichzeitigkeit aller Dinge und Vorgänge ausgehen, ist die „Begleitung" frei von derartigen Denkschwierigkeiten und führt nicht in die altbekannten Aporien zurück.

Was mit transzendenter „Begleitung" gemeint ist, ist gleichwohl ein fremder Gedanke und läßt sich im Rahmen eines logisch konsistenten Denkens auch nicht adäquat ausdrücken. Das Denken, so wie wir es gewöhnlich handhaben, ist am herrschenden Allgemeinen und der Aufrichtung einer Ordnung interessiert. Schleiermacher hingegen redet vom transzendenten Grund des Seins und Wissens in dem Sinne, daß das *vereinzelte* Wirkliche und jedes *einzelne* Denken, als Akt verstanden, von diesem Grund „auf zeitlose Weise" „begleitet" wird. Die transzendente Begleitung bringt zur Sache selbst also gar nichts Bestimmtes hinzu, und es gibt auch nichts, was ohne sie an dieser fehlen würde. Auch gibt die Begleitung den Dingen nicht ihre Erkennbarkeit, denn eine solche ergibt sich immer nur aus dem Spiegel- und Verweisungszusammenhang der Welt heraus. Wissen, bis hin zur Selbsterkenntnis, ist Weltwissen und d. h. es ist in jedem Falle notwendig, es aus dem Zusammenhang der Welt heraus zu gewinnen und sich darin zu verstehen.

Was aber ist dann die Funktion der transzendenten Begleitung im Wissens*prozeß*, und in welcher Weise qualifiziert dieser das Wissen *als ein solches*? Die Rede von einer „Begleitung" betrifft, so wurde gesagt, nicht den Inhalt eines Wissens, der durch ein Begleitendes ja nicht verändert wird. Sie weist vielmehr auf einen stillen Vorgang hin, in dem sich etwas unterschwellig fügt und verbindet, was dann auch dem Wissen unerachtet seiner bloß hypothetischen Geltung Ruhe und Sicherheit verschafft. Ein solches Zur-Ruhe-Kommen gilt insbesondere für das praktische Wissen, das sich auch dann noch sicher weiß, wenn der Ritt über den Bodensee geht. Dies hat nur vordergründig mit einer Realitätsdoxa zu tun. Aber was für ein im Verborgenen wirkendes Ingredienz kommt hier hinzu? Noch einmal muß auf die Sprünge im Begründungszusammenhang hingewiesen werden, denen im gegebenen Beispiel das nachträgliche Erschrecken zu verdanken ist. Sprünge im Begründungszusammenhang sind von daher gesehen kein Mangel, sondern umgekehrt die Bedingung für die Tragfähigkeit des Wissens auch noch in seiner unvollkommenen Form.

Schleiermacher geht nicht von einem allgemein Geltenden aus und vertraut nicht der so aufgerichteten Ordnungsmacht. Das Prinzip der Konstruktion des Wissens liegt für ihn darin, daß, was dem *Wissen überhaupt* zugrundeliegt, auch jeder *einzelnen* Wissensfindung und Wissensverknüpfung zugrunde liegen muß. Was *grundsätzlich* möglich ist, muß im *einzelnen* möglich sein und *jederzeit* geschehen können. Die in dieser Aktualisierungsformel betonte Unterschiedslosig-

keit alles Wissens macht dieses von seinem allgemeinen Zusammenhang in dem Sinne unabhängig, daß *jederzeit* von *irgendeiner* Stelle aus ein Zugang zu ihm möglich ist und gefunden werden kann. Man muß also nicht den ganzen Wissenszusammenhang durchlaufen, um zu einem einzelnen Wissen Zugang zu haben und ihm vertrauen zu können.

Von der anderen Seite her gesehen ist es keineswegs so, daß aus einem allgemeinen Zusammenhang zwangsläufig ein einzelnes Wissen hervorgehen müßte. In der Regel ordnet ein solches sich erst nachträglich in einen solchen ein, nachdem es bereits gefunden bzw. gefaßt worden ist. Alle Versuche einer Grammatica universalis und einer damit verbundenen Ableitung des Wissens aus seinem allgemeinen Begriff sind für Schleiermacher ergebnislos geblieben.[10] Erst vor dem Hintergrund dieses Scheiterns kommt sein Konzept zum Tragen. Im Gedanken einer transzendenten Begleitung jedes *einzelnen* Denkens bzw. Wissens wird diesem, ganz unabhängig von seinem allgemeinen Zusammenhang, ein *gleichbleibender Wert* zugesprochen oder, wenn man so will, eine *ewige Gültigkeit* verliehen. „Der *absolute Wert* der Denkgrenze steht in *gleichem* Verhältnis zu *jedem* Denken, das Wissen werden will." (Od 309; kursiv hervorgehoben von mir.) Was auf diese Weise Wissen geworden ist, ist vom Absoluten selbst besiegelt und trägt den Stempel der Ewigkeit, auch wenn es, unter dem Aspekt der Zeit betrachtet, ein höchst flüchtiges und transitorisches Datum ist. Ewige Gültigkeit heißt, daß ein Zugang zu diesem Wissen und seiner Wahrheit jederzeit möglich ist und daß es durch die Art und Weise des Zugangs zu ihm nicht verändert werden kann.

Um zusammenzufassen: Auch wenn es ein dunkler Vorgang ist, den Schleiermacher mit der Rede von einer transzendenten Begleitung alles einzelnen Wissens „auf zeitlose Weise" umschreiben will, lassen sich von ihm her doch weitreichende Folgerungen ziehen. Eine wichtige Einsicht ging dahin, daß in der transzendenten Begleitung – im Unterschied zu anderen Begründungskonzepten – *keine Negation enthalten ist*. Dem entspricht der ontologische Vorrang des Einzelnen vor dem Allgemeinen. Als ein *Existierendes* – und nur das Einzelne ist ein solches – ist es dem Zugriff des Allgemeinen entzogen. Was als ein Einzelnes *unterschiedslos* begleitet wird, wird vom Absoluten immer nur affirmiert und nicht negiert. Mit der transzendenten Begleitung ist keine Unterscheidung und schon gar keine Wertung verbunden. Es gibt von seiten Gottes keine Negation oder Verweigerung für irgend etwas, was in den Welten der Fall ist und geschieht. Gott sagt zu allem und jedem immer nur Ja. Das heißt, daß er auch zum Gegenteil eines jeden noch Ja sagt. Er kann alles freigeben, weil er weiß, daß die

[10] Vgl. Schleiermachers Abhandlung „Über Leibniz unausgeführt gebliebenen Gedanken einer allgemeinen philosophischen Sprache". Akademierede vom 7. 7. 1831, in der kritischen Werkausgabe Bd. III, 3, S. 138-149.

Negation selbstreferentiell ist und auf sich selber zurückschlagen muß, auch wenn sie zunächst nach außen geht und das Ganze in ungleiche Hälften zerteilt. In einer im ganzen affirmativen Wirklichkeit ist die Negation ein partielles Phänomen und kann, weil selbstreferentiell, als selbstaufhebend betrachtet werden. Die transzendente Begleitung ist eine rein affirmative Funktion, und nur als solche kann sie auch eine alles und jedes unterschiedslos begleitende Funktion sein. Durch den transzendenten Grund ist allem *einzelnen* Sein und Wissen unerachtet seiner Bezugsrelativität eine *bleibende* Gültigkeit gegeben, und nur durch eine solche ist auch der sich fortbildende Seins- und Wissenszusammenhang in seinem allgemeinen Anspruch, wenngleich nur indirekt, verbürgt.

11. Erneuter Vergleich mit Hegel

An dieser Stelle könnte Schleiermacher sich mit Hegel treffen, wenn man die Schlußpartien der „Logik" ins Auge faßt. Auch in Hegels Begründungsfigur ist der Schluß auf das Besondere, in dem der Wissenszusammenhang sich konkret darstellt, über das Einzelne (A – E – B) vermittelt und nicht in direkter Ableitung vom Allgemeinen her genommen. Das absolut Begründende bedarf deshalb auch für ihn einer geschichtlichen Verwirklichung und muß den besonderen Gestaltungen in ihrem immanenten Zusammenhang gerecht werden. Auch das Übergeschichtliche nimmt auf diese Weise eine geschichtliche Form an. In diesem Sinne greift Hegel auf das Christentum, genauer gesagt auf die Gestalt Christi als den menschgewordenen Gott zurück, um seinem Begriff der absoluten Begründung bzw. Allversöhnung eine geschichtlich-konkrete Voraussetzung zu geben. Das Absolute und das Endliche ließen sich gar nicht in einem allumfassenden System des Wissens vermitteln, wenn dazu nicht eine Realvoraussetzung gemacht worden wäre. Diese christologische Voraussetzung ins Wissen zu heben erlaubt erst den dialektisch aufhebenden Umgang mit dem Widerspruch, der sonst unversöhnt stehen bleiben müßte. Mit gutem Grund konnte deshalb Hegels System als eine Spielart spekulativer Theologie ausgelegt werden, die ihre tragende Prämisse im christologischen Bekenntnis hat. Für die Linkshegelianer hat sich dadurch an der konkreten Situation gar nichts geändert, aber auch ihre eigene Lösung auf rein anthropologischer bzw. gesellschaftlicher Ebene hat sich als unrealisierbar erwiesen.

Der springende Punkt ist in unserem Zusammenhang, in welchem Sinne die Gestalt Christi als Realvoraussetzung einer möglichen Allversöhnung und Allvermittlung angesehen werden kann, die dann auch für den Zusammenhang allen Weltwissens gelten soll. Hegel will mit dem Rückgriff auf das christologische Geschehen ja keineswegs eine dogmatische Voraussetzung zur Grundlage seines ganzen Systems machen. Auf der anderen Seite aber kann er sich auch nicht auf einen bloß formallogisch abgesicherten Begründungszusammenhang des Wis-

sens beschränken und muß diesen mittels des historischen Materials exemplarisch vorführen. Was aber kann der *geschichtliche* Nachweis eines *philosophischen* Begründungszusammenhanges austragen? Worin kann es begründet sein, daß ein *einzelnes* geschichtliches Geschehen eine *welthistorische* Bedeutung erhält, die zudem noch geeignet ist, das ganze System des Wissens darauf zu begründen und ihm eine abschließende Form zu geben? Wollte man dessen Geltungsanspruch wiederum auf seiner Absolutheit begründen, so würde man sich im Kreise drehen und das dogmatische Element nicht loswerden, das zu beseitigen Hegels Unternehmen doch motiviert hat. Die negative Seite des Arguments liegt auf der Hand: Bliebe es beim bloßen Dogma, so würde man aus dem paradigmatischen historischen Faktum immer nur das herauslesen können, was man zuvor in es hineingelegt hat. Ein schlechter Zirkelbeweis dieser Art kann es also nicht sein, denn er würde sich alsbald wieder als harter Kern eines jeden Dogmatismus entlarven, der sich selber durch bloße Setzung legitimiert und jederzeit wieder fröhliche Urständ feiern kann.

Was aber bleibt als tragende Grundlage des Systems übrig, wenn man auf das dogmatische Element gänzlich verzichten muß? Wie kann eine *Letzt*begründung *ohne* ein solches dogmatisches Element überhaupt gedacht werden? Im Sinne einer *logischen* Folgerung verlangt Begründung die Vorgabe von Prämissen und insofern ein an den Anfang gesetztes dogmatisches Element, um das man auch dann nicht herumkommt, wenn man ihm lediglich einen hypothetischen Status zuweist. Aber auch eine *anthropologische* Prämisse führt an dieser Stelle nicht weiter, selbst wenn man sie auf die Weltgegebenheit im ganzen hin verallgemeinert. Würde man sich im Sinne der sog. anthropologischen Reduktion auf die anthropologische Begründungsebene beschränken und den Gedanken absoluter Letztbegründung gänzlich fallen lassen, so läge der Dogmatismus immer noch darin, daß der alles auf sich hin relativierende Mensch sich nun selber als Dreh- und Angelpunkt von allem und jedem setzen muß und ins Feld sich bekämpfender Alternativen hineingerät. Damit können auch alle schlechten Relativitäten ihren quasi-absoluten Anspruch beihalten, eingedenk dessen, daß ein solcher nun zur Zerstrittenheit und zum Zerwürfnis des Ganzen führen muß. Wie aber soll der sich in sich abschließende und auch im Relativen verabsolutierende Begründungszirkel das Manko willkürlicher Setzung von sich abstreifen können, das jeder Zirkelschluß schon rein formal betrachtet an sich hat? Immer legt sich hier die Versuchung einer offenen oder versteckten Selbstsetzung und der Kurzschluß mit sich selber nahe. Und doch muß es eine Möglichkeit geben, diesem Selbsteinschluß zu entgehen, in welchem Zustand und in welcher Welt auch immer er sich verkörpert hat.

Die Frage ist also, an welcher Stelle das Dogmatische, um das man nicht herumkommt, ohne Schaden angesiedelt werden kann. Denkt man die Begründungsfunktion in der Weise Hegels oder Schleiermachers, so kann nur ein Abso-

lutes eigentlich begründend sein. Bei Hegel ist es begründend, wenn und indem es zum *Begriff des Ganzen* gemacht wird. Es macht dann keinen Unterschied mehr, ob dieser Begriff der des Absoluten selbst ist oder ob er diesem von einer am Endlichen orientierten Denkstruktur her zugeschrieben wird. In der 'großen' Gleichung wäre auch der Kurzschluß mit sich selber noch erlaubt – so scheint es zumindest. Und doch kommt man damit in neue Schwierigkeiten, weil die Gleichung des Endlichen und des Unendlichen nicht aufgehen will und jede These eine Antithese provoziert. Wie und wohin soll der *bleibende* Gegensatz nun verrechnet werden? Die Schwierigkeiten seiner Auflösung sind überall dieselben und durch den Übergang auf die absolute Ebene keineswegs schon gelöst. Eine gravierende Folge der so belassenen, ja ins Systematische erhobenen Zweideutigkeit ist es, daß nun auch im Absoluten selbst – und vornehmlich in ihm – die *Negation* enthalten ist und zum letztlich bestimmenden Faktor erklärt werden muß. Auch die absolute Affirmation wäre nun durch die Negation hindurchgegangen und trüge deren Gepräge unverlierbar an sich. Eine solche Vorstellung mag den Menschen befriedigen und kann damit legitimiert werden, daß sie für den Vorgang begrifflicher Unterscheidung und Bestimmung notwendig ist (omnis determinatio est negatio). Für das Absolute selbst aber kann sie keinen angemessenen Ausdruck bieten. Von einer durch die Negation hindurchgehenden Dialektik des Absoluten selbst zu reden hat bei Hegel zwar eine christologische Prämisse, und doch bleibt es äußerst problematisch, das Absolute selbst als mit dem Gegensatz bzw. Widerspruch behaftet zu denken. Dies würde auch noch das Unmenschlichste legitimieren und die Erlösung selbst ins Zwielicht rücken. Das christologische Geschehen ist ja doch in der Liebe zentriert, und diese kennt nicht den Tod und noch weniger den Gedanken einer zu sühnenden Schuld – eine Vorstellung, die auf dem uralten, von Jesus zurückgewiesenen Prinzip der Vergeltung aufgebaut worden ist. Dieses ganze Zwielicht muß beseitigt werden, soll das Christliche als das hervortreten können, was es ist.

Wenn man von da her auf Schleiermacher blickt, ist dessen theologisch und logisch andere Orientierung in der Tat ein notwendiger Schritt. Solange man den transzendenten Grund anders als auf „begleitende" Weise einführt und mit dem Wissen in Zusammenhang bringt, ist man genötigt, die für alles Wissen konstitutive Gegensatzstruktur auch in den transzendenten Grund zu legen und das Absolute selbst mit dem Widerspruch zu behaften. Gott müßte sich erst selber aus dem Finsterfeuer ziehen, um den Menschen aus ihm retten zu können. Und selbst wenn das nur den Sinn einer Vorzeichnung dessen hätte, was der Mensch mit seinem eigenen Widerspruch anfangen kann, wäre das eine Fehlleitung, auch wenn es der geschichtlichen Erfahrung und einem darauf bezogenen Denken entspricht. Auch für den Menschen gäbe es zu dem alten, ungerechten und unmenschlichen Opfergedanken keine Alternative – umso schlimmer, als nun auch noch der Erlösungsgedanke daran geheftet wird. Bezüglich des ganzen

von Schleiermacher gestarteten Unternehmens wäre das Hängenbleiben in diesem Widerspruch der Anfang vom Ende, und weil sich in seiner Konsequenz gar nicht mehr unterscheiden ließe, was was ist, könnte die schlechtere Möglichkeit sich endlos perpetuieren. Ein jeder Gottessohn würde gekreuzigt werden. Sobald die von Schleiermacher zugrunde gelegte Differenz zwischen dem Absoluten und dem Weltgeschehen für hinfällig erklärt wird, sind alle Wölfe losgelassen, und nur die ausdrückliche Unterscheidung von transzendentem Wissensgrund (unter Ausschluß aller Gegensätze) und Welt als Wissenstotalität (unter Einschluß aller Gegensätze) kann dem einen Riegel vorschieben.

Aber auch in theoretischer Konsequenz muß der Widerspruch eine andere Behandlung erfahren. Vermöge der Doppelung des Transzendentalen, das qua „Welt" alles einschließt und qua „Absolutes" nichts von sich ausschließt, ist der in der Weltform selbst liegende Widerspruch gelöst, ohne daß er aufgelöst werden müßte. Für Schleiermacher kann es nicht mehr zum Problem werden, wie eine absolute Einheit des Ganzen widerspruchsfrei zu konstruieren sei, und dies so, daß sie gleichzeitig die Welt der Gegensätze in sich begreift. In dieser in sich widersprüchlichen Vorstellung liegt für ihn trotz aller dialektischen Vermittlung das πρῶτον ψεύδος der Logik der Alternativen, dem nur eine das Trennen ins Unterscheiden zurückführende Logik der Disjunktion zuvorkommen kann. Unterscheidung ist gerade hinsichtlich des Stellenwerts der Gegensätze nötig. Wenn bei Schleiermacher bezüglich des Absoluten vom „Ausschluß aller Gegensätze" die Rede ist, läßt sich dies nicht als *Alternative* zum „Einschluß der Gegensätze" verstehen, weil dabei der *Nenner des Ganzen* gewechselt werden muß. Der Nenner ist in einem Falle „Gott", im anderen Falle aber die „Welt", und beide lassen sich, wenn man den Zustand der Welt und ihre Verkehrtheit mit berücksichtigt, nicht einfach gleichen. Das heißt nicht, daß die Welt aus dem, was ist, ausgeschlossen wäre, gibt es doch auch für sie keine Negation seitens des Absoluten. Aber man kann nicht so tun, als ob es keine Inkommensurabilität zwischen den beiden Nennern gäbe. Nur wenn die *einfache* Einheit des transzendenten Grundes von allen Gegensätzen unberührt ist, wird die Gegensatzstruktur der Welt ein in dieser selbst vom Menschen zu lösendes Problem.

12. Folgerungen bezüglich des Verhältnisses von Wissensgrund und Wissenstotalität

Auf „Welt" bezogen wird ein absolutes Wissensideal immer unerreichbar bleiben, auch wenn man geneigt ist von Annäherungen zu reden. Gleich ob in sich widersprüchlich oder konsistent, ist ein Wissensfortschritt für Schleiermacher hier immer nur dadurch gewährleistet, daß ein *Wirkliches* von den Strukturbedingungen „Welt" *unberührt* bleibt, wie immer es in diese hineingezogen wird. Ein Wirkliches untersteht als solches keiner intentionalen Struktur und läßt sich

auch nicht in eine solche überführen, um dann wieder aus ihr entlassen zu werden. Wissen zu erlangen hat als Vorgang mit dem Vermitteln von Gegensätzen nichts zu tun. Auch stört es sich nicht daran, daß die Vollendung eines Wissens im Bezugsrahmen „Welt" immer nur approximativ möglich ist. Dies trifft sich mit Schleiermachers Aussage, daß der transzendente Wissensgrund immer nur begleitend ist und darin von den Gegensatzstrukturen unberührt bleibt. Nur weil und indem er ungegenständlich bleibt, ist Gegenständlichkeit im Wissen möglich und wird die darin liegende Gegensatzstruktur diesem nicht zur Falle.

Formal ausgedrückt, liegt *Einheit* und *Differenz* für Schleiermacher auf verschiedener Ebene und kann nur deshalb auf konkreter Ebene in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden, ohne daß beides sich wie im Logischen oder im Empirischen widerstreitet. Nur vermöge eines nicht mehr einnivellierbaren dimensionalen Unterschiedes ist es möglich, Differenzen zu bestimmen, indem man die Einheit in ihnen sucht, und umgekehrt. Und nur so kann die Einheit gewahrt werden, indem man die Differenzen in ihr entfaltet. Wo demgegenüber versucht wird, alles auf *eine* Ebene zu ziehen und auf *einem* Nenner zu verrechnen, wird das Gegenteil erreicht: Alles fällt auseinander und läßt sich nur noch mittels eines Ordnungsdenkens auf äußerliche Weise zusammenstellen und verkitten. Dazu braucht man Bindemittel, für die in der Wirklichkeit selbst gar keinen Bedarf ist. Gleich ob es ein materieller oder ein normativer Klebstoff ist – ein fremdes Element kommt mit ihm in das Ganze hinein und verdirbt die Suppe.

Aus dem Gesagten erklärt sich noch einmal, warum Schleiermacher das Transzendentale als *Grund* („Gott") und *Totalität* („Welt") *dupliziert* und nicht erlaubt, beides zusammenzuwerfen. Alles Gegebene, sei es einzeln betrachtet oder in seinem Zusammenhang, ist für ihn in *einem* Sinne notwendig auf „Welt", in einem *anderen* Sinne aber ebenso notwendig auf „Gott" bezogen, und man verkennt den *einen* Bezug, wenn man nicht bereit ist, auch den *anderen* mitzusehen. Noch mehr aber verkennt man die beiden Bezüge, wenn man sie auf ein und demselben Nenner verrechnet und ein austauschbares quid pro quo aus ihnen machen will.

Es ist deutlich, woraufhin die Doppelung in den Grundlagen weist und wogegen sie gerichtet ist. „Gott" und „Welt" sind für Schleiermacher transzendentale Korrelate, deren Verhältnis *weder* durch Ineinssetzung *noch* durch Entgegensetzung ausgedrückt werden kann. Weder besteht eine notwendige Beziehung zwischen ihnen, noch eine bloß faktische usw. usf. Dasselbe Argument rechtfertigt Schleiermachers Heraussetzung des Absoluten aus dem Weltzusammenhang und den mit ihm verbundenen Denkformen. Er nimmt die übergreifende Einheit des Ganzen aus dem Zusammenhang der Welt heraus, ohne sie von diesem abzulösen. Der transzendente Grund wird im Verhältnis zur Idee der Welt zu einer *Voraussetzung besonderer Art*. Man kann von ihm nur in den Formen eines Weder-noch reden, das jedes Sowohl-als-auch entweder tief verborgen erschei-

nen läßt oder paradox macht. Den unzulässigen Gleichsetzungen eines Unvergleichbaren ist damit ein Riegel vorgeschoben.

Zugleich kommt damit aber auch eine neue Stimmung und ein freierer Atem in die Welt herein. Es zeigt sich, daß zwischen dem Formalen und dem Qualitativen ein enger Zusammenhang besteht. Mit der formal bzw. logisch anderen Behandlung des Absoluten ändert sich die Form der Beziehung zwischen dem Absoluten und dem Relativen, zwischen Wirklichem und Schein. Weder erlaubt diese eine logische Ableitung, noch ist sie dialektisch zu vermitteln. Ausgeschaltet wird so der *Machtfaktor* zugunsten des *Wirkungsfaktors*. Das Absolute qua „Gott" ist in jedem Einzelnen zugegen, ohne doch selber in die zirkulär strukturierten Beziehungsverhältnisse des Seienden qua „Subjekt" und „Welt" einzugehen. Ontologische Unterscheidungen wie seiend/nichtseiend, real/ideal, gegeben/gedacht usw. sind auf die übergreifende Einheit des Ganzen nicht mehr anwendbar; sie sind von ihr her weder gesetzt, noch können sie im Absoluten aufgehoben werden. Als Grund allen Bestimmenkönnens bleibt die transzendente bzw. transzendentale Einheit selbst unbestimmbar. Sie ist Einheit nicht als Resultat vielfacher Negation, und eben deshalb kann auch Vielheit in ihr sein ohne Widerspruch. Sie schließt die Gegensätze von sich aus, ohne sie damit aus der Welt zu schaffen.

Hier greifen die paradoxen Formeln der Mystik und der negativen Theologie: Das große Eine hat alle Dinge außer sich und nichts außer sich, es ist ihrer ledig und umgreift doch die ganze Welt. Es ist leer und erfüllt zugleich. Es ist das Wirkliche im Wirklichen, das nicht dessen Formbestimmtheit unterliegt. Es ist weder als Subjekt noch als Objekt ansprechbar, was immer nur in Verbindung mit dem Begriff der Welt einen Sinn machen kann. Das Ganze ist Geist und Leben noch diesseits der Form und ihres Begriffs.

Sucht man gleichwohl nach einem das Ganze umfassenden Begriff, so bietet sich am ehesten der neutrale Begriff des „Seins" an, der Identität wie Differenz gleichermaßen auszudrücken vermag und auf keine bestimmte logische und/oder sprachliche Form festgelegt werden kann. Und doch ist, wenn man Schleiermacher folgt, auch der Begriff des Seins nicht vorbehaltlos auf das Transzendente anwendbar. Wenn er von Gott als „Grund" allen Seins und von der Welt als „Totalität" des Seins redet, macht dies deutlich, daß der Seinsbegriff bei aller logischen und sprachlichen Offenheit immer noch dem Weltbegriff zuzuordnen ist. Der *Seins*begriff ist immer noch ein *Begriff*, und einen solchen kann es vom Absoluten nicht geben. Es bleibt also nur übrig zu sagen, daß Gott der Lebendige ist. Dem entspricht Schleiermachers Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Leben. Schleiermachers entschiedene Parteinahme für

das Leben läßt ihn aller Spekulation abhold sein, die sich der menschlichen Situiertheit entheben will und es vorzieht, sich nicht mehr aufs Leben einzulassen.[11]

[11] Schleiermacher konnte in seiner Besprechung von Fichtes „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ in der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung vom Jahre 1807 (wiederabgedruckt in der Kritischen Gesamtausgabe I. Abt. Bd. 5, Walter de Gruyter Berlin New York 1995, S. 121-152) mit dem alle geschichtliche und soteriologische Vermittlung hinter sich lassenden Denken Fichtes nichts anfangen. Für ihn muß jede philosophisch-begriffliche Konstruktion zuerst einmal der geschichtlichen Wirklichkeit gerecht werden, um als gültig anerkannt zu sein. Mit einer Abtrennung der kategorialen Ebene des Begriffs von der empirischen Ebene des zeitlichen Gewordenseins und Werdens konnte er sich nicht einverstanden erklären.
Die Kontroverse spitzt sich zu am Begriff der Freiheit, die einerseits absolut gedacht werden muß, sich andererseits aber auch als eingeschränkt und gebunden erfährt. Das theoretische Dilemma ist hierbei, daß die ihrem Begriff nach absolute Freiheit im empirischen Bereich nicht nachweisbar ist, aber auch nicht an anderer Stelle verankert werden kann. Nun könnte aber auch Fichte dem Einwand des Empirikers in einem Sinne durchaus Recht geben, wenn dieser mit Schleiermacher sagt, die absolute Freiheit müsse als „leere“ auf „Nichts“ gegründet sein. Eine solche „leere“ Freiheit drückt sich zu. B. in der Redewendung aus: „Ich hab’ mein Sach’ auf nichts gestellt“. Und doch muß hier genauer unterschieden werden. Daß die Freiheit „leer“ von aller Vorausbestimmtheit ist, gehört zu ihrem Begriff und stellt sie keineswegs in ein „Nichts“, vor dessen Hintergrund sie irreal erscheinen muß. Fichte denkt auch und gerade die absolute Freiheit vom „Sein“ her und läßt – für eine kategoriale Überlegung zurecht – deren geschichtliche Vermittlung zunächst einmal ganz außer Betracht.
Für Schleiermacher bleibt eine solche, mit einer radikalen Disjunktion der Ebenen beginnende Gedankenkonstruktion im schlechten Sinne abstrakt. Auch das Prinzip der Freiheit muß um das Geschichtliche erweitert werden und kann nicht lediglich im Sinne reiner Selbstsetzung formal bestimmt werden. Die von aller empirischen Konkretion abgelöste Freiheit muß nicht nur – was Fichte zugesteht – „unerforschlich“ bleiben, sondern auch gegenstandslos erscheinen. Was Schleiermacher geltend macht ist die Unabdingbarkeit eines Mediums geschichtlicher Vermittlung. Alles was ist, ist für ihn ein geschichtlich Gewordenes, wobei dieses Werden – im Anschluß an Platon – an eine bestimmt-bestimmbare „Mitte“ gebunden ist. Immer sind es deshalb für Schleiermacher die Inhalte, über die allein das „Wie“ einer Vermittlung laufen kann. Der Gedanke einer „leeren“, durch einen Nullpunkt hindurch geschehenden „Vermittlung ohne Mitte“ (Josef König; vgl. die Schlußpartien seiner Dissertation „Der Begriff der Intuition“) bleibt ihm fremd. Dem kommt Hegel mit seinem Begriff durchgängiger Negativität näher.
Zwischen Fichte und Schleiermacher bleibt es an dieser Stelle bei einer letzten, wie es scheint unaufhebbaren Differenz im Denken, die beiden durchaus bewußt ist. Den mit dem Bewußtsein der Freiheit verbundenen Gedanken radikaler Disjunktion „im Geist“ zu denken und sich von ihm durchdringen zu lassen ist eines – ihn an eine wie immer geartete geschichtliche Erfahrung anzuschließen ein anderes. Hier scheiden sich die Geister, und dies unerachtet dessen, daß ja auch für den Schleiermacher der „Reden“ und

13. Folgerungen bezüglich der Paradoxstruktur und des damit verbundenen Sprachproblems

In bezug auf den transzendenten Grund gibt es ein nicht zu beseitigendes Denk- und Sprachproblem, das letztlich mit dem Wirklichsein des Wirklichen zu tun hat. Im Sinne eines sprachlichen Zeichens („Gott") kann die Rede vom Absoluten gleichermaßen einen realen wie einen projektiv anmutenden, fiktiven Charakter annehmen. Auch wenn Gott „alles in allem" ist, bleibt der sprachliche Ausdruck „Gott" ein bloßer „Index" und muß gerade wegen seines umfassenden Gehalts auch als ein solcher verstanden werden. Jeder Versuch einer Näherbestimmung des Absoluten landet beim Paradox, und nur wo dieses als eine für das

---

„Monologen" alles darauf ankommt, im Endlichen das Unendliche zu gewahren und es in der Anschauung des Universums zur inständigen Darstellung zu bringen.
Weil der Gedanke der Freiheit bei beiden einen unterschiedlichen Ort und Stellenwert hat, ist bei gleicher Ausgangslage und einem sich überschneidenden Begriffsvokabular die Stoßrichtung des Gedankens doch eine andere. Schleiermachers leitender Gedanke ist, wie Philosophie und Leben, Theorie und Praxis zusammengehen können, und gerade diese Forderung sieht er in der Person und im Werk Fichtes mißachtet. In einem Brief an Schwarz vom 28. März 1801 äußert er sich dazu folgendermaßen: „Man kann innerhalb des Idealismus – denn von dem, was außerhalb desselben liegt, will ich gar nicht reden – nicht stärker entgegengesetzt sein als er [scil. Fichte] und ich. Wir beide sind uns dessen auch bewußt, und Fichte würde über alle meine Arbeiten noch weit härtere Sachen sagen, als ich im Athenäum über die 'Bestimmung des Menschen' gesagt habe und bei anderer Gelegenheit über seine Moral sagen werde, ja er würde mich gar nicht dulden auf dem Gebiet der Philosophie, wenn er nicht in diesen Angelegenheiten ein gewisses Klugheitssystem hätte, vermöge dessen er mich lächelnd gewähren läßt. Bei dieser großen Verschiedenheit hat es mir immer für die Philosophie leid getan, daß auch vertrautere Schüler von Fichte das Meinige für das Seinige halten konnten ... Ihr Freund hat es hierin weiter gebracht und hatte freilich sehr recht bei dem ersten Wort, welches von Freundschaft vorkam, Fichten die Monologen abzusprechen; denn nach seiner Sittenlehre zu urteilen scheint es, als ob die Freundschaft mit zu den Dingen gehörte, wozu man keine Zeit haben soll. Indes ist doch der Hauptpunkt unserer Verschiedenheit, daß ich nämlich die von Fichte so oft festgestellte und so dringend postulierte gänzliche Trennung des Lebens vom Philosophieren nicht anerkenne ...." (In: J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen, hrsg. von E. Fuchs, Band 3: 1801-1806, Verlag Frommann-Holzboog Bad Cannstatt, S. 21. Die in dem Brief erwähnte, im übrigen weithin zustimmende Rezension von Fichtes „Die Bestimmung des Menschen" erschien 1800 im „Athenäum" und ist in der Kritischen Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Band 3, S. 237-248 abgedruckt.) – Aber muß man *als* ein Fichte auch schon *gegen* das Leben sein, wenn man Philosophie und Leben als 'nicht dasselbe' erachtet? „Nehmet Holz vom Fichtenstamme, doch recht trocken laßt es sein ..." Mit diesem Spottvers kann hier nicht der Scheiterhaufen gemeint sein, auf dem die Hexe verbrannt wird; dasselbe Feuer könnte ja auch zum Fest des Lebens angezündet werden.

Denken unübersteigbare Schranke anerkannt wird, tut sich dahinter ein weites Feld der Gotteserfahrung auf, in dem man sich, immer noch denkend, auch anders als denkend bewegen kann. Auf der Aussageebene kommt man an die Schranke der paradoxen Struktur, auf der Beziehungsebene in das Gefühl des Abhängig- und Begleitetseins, in der Selbstwahrnehmung zum Bewußtsein der eigenen Freiheit.

Die paradoxe Aussagestruktur läßt sich nach zwei Seiten hin wenden. Einerseits ist das Paradox ein „torloses Tor", das den Durchgang verschließt. Auf der anderen Seite weist die verschlossene Tür aber auch auf eine andere Art des Durchgangs hin, die jeder nur selber und nur für sich selber finden kann.[12] Der in der Komplexmetapher des „torlosen Tors" ausgedrückte Sachverhalt besteht in der gleichzeitigen Gegebenheit einer Unmöglichkeit und einer Möglichkeit. Beides koinzidiert in *einem* Punkt, der durch Jemeinigkeit definiert ist. Möglich wird das unmöglich Erscheinende, wenn keine den Widerspruch scheinbar auflösende Alternative mehr angeboten wird. Das Paradox spitzt so einerseits den Widerspruch zu und versperrt mit ihm das Weiterkommen in den Alternativen. Auf der anderen Seite macht die versperrte Alternative aber auch deutlich, daß die Lösung auf einer anderen Ebene liegen muß und von der Alternativstruktur „zu oder offen?" gar nicht mehr tangiert ist. In seiner nach zwei Seiten hin gehenden Stoßrichtung hat der paradox erscheinende Sachverhalt eine versperrende und eben dadurch auch wiederum – in anderer Richtung – eine öffnende Funktion. Das Paradox verweigert die Alternative; es zielt auf *einen* Punkt und weist damit hin auf die Möglichkeit eines *Seins ohne Alternative*. Das Sein ohne Alternative ist für jeden er selber; zu sich selber hat man keine Alternative. Die Lösung des Widerspruchs liegt also nicht in einer dritten Möglichkeit, die das Dilemma der versperrten Alternative zu umgehen sucht. Kierkegaard redet an dieser Stelle von einem „Sprung" in die andere Ebene, der sich, wenn er getan wird, alsbald mit der Einsicht verbindet, daß es auch auf der ersten Ebene in Wirklichkeit keinen unauflösbaren Widerspruch gegeben hat. Die Lösung des Paradoxes besteht von daher gesehen in einem einfachen Schritt. Es kommt hier auf keinerlei Vermittlung an, und eine solche wäre ja auch durch das Paradox schon unterbunden. Nimmt man das paradoxe Sowohl-als-auch der dilemmatischen Struktur und das damit verbundene Weder-noch ihres Sich-in-die-Schwebe-bringens zusammen, so kommt damit ein Sachverhalt ins Offene seiner Anwesenheit, der vorher lediglich verdeckt geblieben war.

Die sowohl verschließende als auch öffnende Funktion der Paradoxstruktur wurde in der Mystik, vor allem aber im Zen-Buddhismus zum kunstvoll insze-

[12] Vgl. Kafkas Parabel vom „Türhüter", der den Wartenden schließlich darüber belehrt, daß er jederzeit hätte eintreten können; es war *seine* Tür, und sie war immer für ihn offen.

nierten Mittel gemacht, um das rationale Denken auf einen ihm unüberwindbar scheinenden Punkt zu konzentrieren und damit seine ganze konzentrierte Kraft freizusetzen für eine nicht mehr rational kontrollierbare Tathandlung. In gleichem Sinne läßt sich auch das Problem der Wissensbegründung als ein großes „Koan“[13] verstehen, wenn man es, wie Schleiermacher dies tut, mit den beiden Sätzen sowohl einleitet als auch verschließt:

„Gott ist der Grund alles Wissens.“ – „Es gibt kein Wissen von Gott.“

Der Grund alles Wissens bzw. Denkens entzieht sich dem Wissen und Denken, das er doch begleitet und in das hinein er sich speist. Das Absolute kann gerade dadurch wissenskonstituierend werden, daß er nicht selber ins Wissen fällt. Indem das Wissen (Denken) auf einen ihm selbst unzugänglich bleibenden Grund zurückbezogen ist, weiß es sich innerlich geöffnet für eine Möglichkeit seiner selbst, die über es hinausreicht.

Man kann diese mit der Metapher des „torlosen Tors“ ausgedrückte Öffnung in einem doppelten Sinne verstehen: *Existentiell* wird hier die Stoßkraft des Denkens dazu benützt, die Befangenheit in der eigenen Bewußtseinsblase aufzubrechen und so über sich hinauszukommen. *Religiös* erfährt sich das Wissen (Denken) als eingelagert in einen Bezug, der es begründet und trägt, gerade weil er nicht selber ins Wissen (Denken) fällt. Dies ist nun aber der *zweite* Schritt und nicht mehr Sache der Indifferenz oder Leichtgläubigkeit. Ihm liegt die Erfahrung zugrunde, daß das sich selbst thematisierende und ad infinitum weitertreibende Wissen seinen Grund nicht in den eigenen Denkzusammenhang einholen kann und vielmehr immer nur von ihm „begleitet“ wird. Das existentiell durchdrungene Religiöse bzw. das religiös durchdrungene Existentielle nimmt damit eine intelligible, sich durchsichtig werdende Form an.

Für Schleiermacher kommt es gar nicht auf ein Wissen von dem an, was Wissen begründet, denn dies würde zwangsläufig zur Konkurrenz eines *begründenden* und eines *begründeten* Wissens führen, ohne daß der Streit, was zu welcher Art Wissen gehört, behoben werden könnte. Von einem Wissens*grund* kann man nur reden, wenn dieser nicht selbst wiederum ins Wissen fällt. Die Gottheit ist als Prinzip allen Seins zugleich der Grund alles Wissens, und *mehr* ist im Bereich des Wissens und Denkens von ihr nicht zu sagen (vgl. J 328).

---

[13] Vgl. Fußnote 8, S. 198. Ein Koan ist eine paradox strukturierte Denkaufgabe, die das zielgerichtete Denken über sich hinaustreibt, indem sie es an ein Ende bringt. Vgl. die Koan-Sammlung Bi-Yän-Lu (jap. Heki-gan-roku); in dtsch. Übersetzung von W. Gundert beim Hanser Verlag München Wien 1960, 3 Bd. Eine weitere, von Meister Mumon herausgegebene Sammlung ist in deutscher Übersetzung erschienen unter dem Titel: Die torlose Schranke. Mumonkan. Zen-Meister Mumons Koan-Sammlung. Kösel Verlag München 1989.

Und doch stellt sich damit nach wie vor die Schwierigkeit, wie die für das Wissen konstitutive Begründungsfunktion des Absoluten selbst näher verstanden werden kann. Eine erste Argumentationsreihe e contrario konnte darauf abzielen, daß *ohne* die Annahme eines transzendenten Grundes weder das Zustandekommen eines Wissens noch seine Einheit gewährleistet ist. Das Manko aller anderen Formen der Wissensbegründung liegt darin, daß sie den Streit über das Wissen nicht aus der Welt schaffen können. Ohne Rekurs auf einen transzendenten Grund wäre nicht einsichtig zu machen, wie der Streit zu schlichten und eine Annäherung an das Wissen möglich sein soll. Ohne eine transzendente Begründung bliebe mit anderen Worten unbeantwortbar, wie innerhalb einer Welt relativer Gegensätze, in der *jeder Satz* seinen, wie Protagoras feststellt, *gleich starken* bzw. *gleich gültigen Gegen-Satz* findet[14], überhaupt eine ideale Einheit postuliert und eine reale Einheit herbeigeführt werden können soll. Die Einheit der Welt und des Wissens, gleich ob ideal oder real gedacht, kann nicht in der Form einer Objekt-Einheit gegenständlich fixiert und auch nicht in der Form einer Subjekt-Einheit normativ geltend gemacht werden, gleich wie diese ins Werk gesetzt werden. Jede einheitsstiftende Gesetzesstruktur oder Tätigkeit innerhalb eines bestimmten Bereichs sieht sich mit dem Ausstand unendlicher Perspektiven konfrontiert und kann durch sich selbst nicht garantieren, daß eine Annäherung an den Grenzwert der Einheit möglich ist und faktisch geschieht. Aber auch der dialektische Austrag dieser beiderseitigen Bewegungsrichtung in einem von vornherein als vermittelt gedachten Subjekt-Objekt müßte von Voraussetzungen ausgehen, die ohne die Annahme eines transzendenten Grundes uneinlösbar bleiben.

Die Schwäche dieser ganzen Argumentationen ist ihr Konjunktiv bzw. Optativ. So lange kann man auch vom transzendenten Grund nur in Form von Heischesätzen reden. Aber auch wenn solche nicht zur Wissensbegründung taugen, können sie doch dazu dienen, andere Formen der Wissensbegründung in eine sei es logische, empirische oder faktische Klammer zu setzen und der Skepsis zu überantworten. Es bleibt also dabei: Auch wenn für alles Wissen eine Rückbindung an den transzendenten Grund erforderlich ist, ist gleichwohl kein Rück-

[14] Jeder prinzipiell gefaßte Widerspruch erzeugt, wie Protagoras in Fragment 6a feststellt, ein Patt: „Über jede Sache gibt es zwei einander entgegengesetzte Aussagen", die streng symmetrisch zueinander stehen, so daß keine Entscheidung zwischen ihnen mehr herbeigeführt werden kann. Das damit erzeugte Dilemma verlangt nach einer anderen Lösung. Will man nun nicht in der festverknoteten Schlinge einer Paradoxie hängen bleiben, und läßt sich der unauflösbar gemachte Widerspruch auch nicht mehr durch eine 'technische' Ebenentrennung entschärfen, so legt dies mit Parmenides nahe, von einer komplexeren, durch Disjunktion bestimmten Strukturvorgabe auszugehen und sowohl die Paradoxie als auch den Versuch einseitiger Reduktion als abgeleitete Sachverhalte zu begreifen.

gang auf diesen selbst möglich und folglich auch kein Wissen von ihm herzuleiten. Alle Formen der Wissensbegründung bewegen sich in engeren Bezugsrahmen, die unter den Titeln 'Welt', 'Natur', 'Mensch', 'Geschichte' usw. abgehandelt werden müssen. Erst hier finden sich die formalen und inhaltlichen Ansatzpunkte für ein Denken, das Wissen werden will.

Ist aufgrund einer derartigen Argumentation e contrario der transzendente Grund des Wissens zugestanden und gleichzeitig als unerreichbar eingesehen, so muß, um das Sichabfinden mit dem reinen Immanenzstandpunkt zu verhindern, aber auch betont werden, daß es für alle immanent aufweisbaren Sachverhalte eine Kehrseite gibt, durch die der erreichte Gewinn wieder in Frage gestellt wird. In diesem Sinne muß der Wissenserwerb und der Anspruch auf Wissen immer auch einer ideologiekritischen Prüfung unterzogen werden. Doch soll das hier nicht weiter verfolgt werden.

Folgt man Schleiermacher, so kann es Wissen und einen Fortschritt in diesem nur geben, wenn von einer *doppelten* Begründung höchst *ungleicher* Art ausgegangen wird. Alles bestimmte, im Zusammenhang gegebene Wissen ist im Rahmen von „Welt" gegeben und kann deren Grenze nicht überschreiten. Keine von daher genommene Form von Wissensbegründung kann unmittelbar auf das Absolute selbst rekurrieren. Und doch muß daran festgehalten werden, daß der transzendente Grund die Wirklichkeit des Seienden und damit auch alles wirkliche Wissen von ihm verbürgt, so daß die Beziehung zu ihm für den Wissenserwerb als *mit*konstitutiv erachtet werden muß. Beide Ebenen zu trennen und eine transzendente Wissensbegründung gegen die immanente auszuspielen, oder umgekehrt, würde in unlösbare Aporien führen.

Daß und wie die beiden Begründungsmodi sich gegenseitig fordern, ist unter den verschiedensten Aspekten ausgeführt worden. Leicht einsehbar ist, daß und wie Wissen sich im Weltzusammenhang begründet, denn hier kann es im Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen in sich zurückgespiegelt und Wissen der einen Art und Stufe mit Wissen anderer Art und Stufe konfrontiert werden. Anders aber liegt die Sache beim transzendenten Grund, weil hier das Wissen in einer Voraussetzung gründet, die selber nicht wiederum ins Wissen fällt. Die immanente Begründungsfigur des Zirkels von Allgemeinem und Besonderem bzw. Einzelnem, der gemäß das Wissen immer schon bei sich selber angekommen ist und sich nur auszulegen braucht, trägt hier nichts mehr aus. Im logischen wie im hermeneutischen Kontext ist immer schon eine Vorentscheidung im Sinne des Auf-sich-zurückkommen-Könnens getroffen. Wissen ist hier *gehabtes* Wissen und das heißt: *was ist – ist gewesen*. Dem entspricht die von Heidegger und Gadamer ausgearbeitete Vor-struktur, die sich dann allerdings schwer tut, sich vom vorurteilsbehafteten Denken abzulösen. Demgegenüber kann die Begründungsfigur des mit dem Absoluten in Verbindung gebrachten Wissens nicht mehr dieser aus sich heraus und in sich zurück laufende Kreis

sein, gleich ob man ihn absolut oder relativ denkt und offen oder geschlossen sein läßt. An dieser Stelle muß das Verhältnis von Explikation und Implikation in Anschlag gebracht werden, das einer anderen Strukturbedingung und Bewegungsweise folgt.

Soll also die Rede von einer gedoppelten Wissensbegründung nicht lediglich auf eine Verdoppelung und Überhöhung derselben Denkfiguren hinauslaufen, so muß genauer gesagt werden können, in welchem Sinne sich die transzendente Begleitungsfunktion formal und der Sache nach von der immanenten Begründungsfunktion des Wissens im Weltzusammenhang unterscheidet. Hier öffnet sich die Dimension des Religiösen, so wie Schleiermacher dieses versteht. Aber auch damit kann es nicht sein Bewenden haben, solange die damit verbundene anthropologische Frage nicht aufgenommen wird. Man muß das Absolute auch hereinholen in die Welt und im Sinne einer anthropologischen Gegebenheit verorten können.

Viertes Kapitel

Anthropologische Grundlagen menschlicher Erkenntnis

1. Der Einsatz bei der Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis

Die Philosophie der neuzeitlichen Subjektivität beansprucht, das Wirkliche im Rahmen eines Denkens zu erfassen, das logischen Prämissen folgt. Wie Kant zeigt, geht dies im Bereich der Welt sinnlicher Erfahrung und begrifflicher Rekonstruktion. Darüber hinaus kann man seiner Meinung nach im theoretischen Sinne aber nichts wissen, auch wenn es ein praktisches Vernunftinteresse gibt, diesen engen Bereich zu überschreiten und legitimer Weise überschreiten zu können. Der Idealismus negiert die Schranke des theoretischen Zugriffs mit der Behauptung, daß das Absolute selbst ins Denken falle und folglich die Totalität des Wirklichen im Denken adäquat erfaßt werden könne. Die von Kant getroffene Unterscheidung von Verstandesdenken und Vernunft wird nun dazu benutzt, den Überstieg vom erfahrungsgebundenen Weltbegriff zum Begriff des Absoluten bzw. Wirklichen zu leisten. Die Dialektik vermag einen solchen Überstieg zu legitimieren, indem sie das im Gegensatz Begriffene zu vermitteln und auf dem Wege der Erkenntnis zu versöhnen unternimmt.

Gegen diese Aufhebung der 'schlechten' Endlichkeit im absoluten System des Wissens regt sich jedoch alsbald Widerstand, sei es aus religiöser, aus politischer oder aus logischer Sicht. Das philosophische System, so wird nun entgegnet, setze sich aus der Wirklichkeit heraus, anstatt diese in der Tat mit sich selber zu versöhnen. Das nur die Zielperspektive fixierende Argument Kants behält seine Anziehungskraft, auch wenn es, was die Mittel zur Verwirklichung des Ideals betrifft, mit ungelösten Fragen verbunden ist. Die Frage nach der Möglichkeit einer Verbindung von Theorie und Praxis wird damit zu einem eigenen Problem, das sich philosophisch, pädagogisch und gesellschaftspolitisch gleichermaßen stellt. Die Frage ist nun, wie Theorie und Praxis beschaffen sein müssen, damit sie voneinander lernen können. Ein logisch-deduktives bzw. technologisches Verständnis von Praxis als abgeleiteter Theorie erscheint unbefriedigend und ist auf die menschlichen Verhältnisse – nicht nur aus ethischen Gründen – auch nicht anwendbar. Es bedarf vielmehr einer Revision des Gesamtkonzepts von Theorie und Praxis, Handeln und Denken, um die Verbindlichkeit beider Seiten füreinander einklagen zu können. Nur wenn einsichtig gemacht werden kann, daß das theoretische und das praktische Feld wesentlich *eines* ist, kann ein Wissen entstehen, das von theoretischem wie von praktischem Wert ist und auch noch die Anwendung auf sich selbst erlaubt. Dazu ist es notwendig, das ganze Feld in seiner Struktur genauer zu erforschen, in dem der Mensch sich denkend,

wollend und handelnd bewegt. Ein entsprechender Bewußtseinswandel ist verlangt im Verhältnis zur Natur, soll die Diskrepanz zwischen Tun und Denken auch hier aufgehoben und Erde und Leib für den Menschen wieder bewohnbar gemacht werden.

Ein theoretisch wie praktisch verbindliches Wissen kann sich nicht auf eine Verbindung von sozialen Regulativen und technologischen Anweisungen beschränken. Es muß ihm ein anderer, über das Manipulierbare hinausreichender Bezugsrahmen eröffnet werden, in dem es sich in lebendige Ganzheiten einbezogen weiß. Ein geschlossener Rahmen reflexiver Selbstvergewisserung reicht hierzu nicht aus, weil das praktische Wissen immer auch der „Aufforderung des Moments“[1] genügen muß, um Wege finden zu können. Darin bekundet sich ein unvorgreifliches und insofern absolutes Moment, das allerdings noch der philosophischen Bestätigung bedarf.

2. Der Rückgang auf einen anthropologischen Begründungszusammenhang

Wie deutlich gemacht wurde, nimmt Schleiermachers anthropologische Wende beim Problem der *absoluten* Wissensbegründung ihren Ausgangspunkt, nicht um deren Absolutheit zu bestreiten, wie dies sonst im anthropologischen Kontext zumeist geschieht, sondern um gerade umgekehrt der anthropologischen Konstitutionsproblematik eine Form zu geben, in der der Anspruch absoluter Begründung überhaupt erst einlösbar wird. Eine anthropologische Begründung, so wie Schleiermacher sie gibt, ist keineswegs mit einem Reduktionismus gleichzusetzen, wie er seit Feuerbach gang und gäbe geworden ist. Der damit verbundenen falschen Verabsolutierung des Menschen, die sich insbesondere am zentralen Stellenwert des Denkens festgemacht hat, ist entgegen zu wirken. Eine anthropologische Begründung ist für Schleiermacher gerade umgekehrt notwendig, weil vermöge der Denkform *allein* kein Wissen sich wirklich begründen kann. Zu dieser Einsicht verhilft, was die kritische bzw. negative Seite anbetrifft, eine geschärfte Erkenntniskritik, wie sie in der Antike durch die Sophistik und den Skeptizismus und für die Neuzeit insbesondere durch Descartes und Kant geleistet worden ist.

Geschärfte Erkenntniskritik heißt nun aber gerade nicht mehr, daß es bei einer skeptischen Bestreitung des Erkenntnisanspruchs bleiben muß. Den antiken Skeptizismus will die europäische Neuzeit und will ja auch Schleiermacher gerade überwinden. Dazu bedarf es absoluter Erkenntnisgründe, weil die formallogische Begründung zumindest in der Form, die Aristoteles der Begründungs-

[1] Vgl. Schleiermachers Schriften zur Pädagogik, 2 Bände. Unter Mitwirkung von Theodor Schulze herausgegeben von Erich Weniger im Verlag Helmut Küpper vormals Georg Bondi, Düsseldorf und München 1957, S. 45 ff.

logik gegeben hat, immer nur dem Skeptizismus in die Hände arbeitet und auf derselben logischen Grundlage keine positive Erkenntnisbegründung möglich ist. Entsprechend dem Duktus der Neuzeit sucht Schleiermacher ein absolutes Fundament des Wissens, ohne dieses jedoch, wie Descartes, ohne weiteres ins „Cogito" legen zu können. Auch bei Descartes kann das Erkenntnis begründende „Ich denke" sich letztlich nicht selber begründen und bedarf einer Rückversicherung in Gott. Mit Kant teilt Schleiermacher die Einsicht in die Grenzen des Denkens hinsichtlich der Wirklichkeitsgeltung seiner Begriffe. Er zieht daraus aber nicht die seiner Meinung nach immer noch skeptische Konsequenz, das Transzendentale bzw. Kategoriale vom Realen abzusondern und Erkenntnis auf einen zwar intersubjektiv gültigen, im ganzen aber doch wiederum nur logisch verbürgten Fundament aufzubauen. Schleiermachers Erkenntniskritik hebt, im Unterschied zu der Kants, nicht auf die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens und die Einschränkung seines Geltungsanspruchs ab, sondern gerade umgekehrt auf dessen universale Öffnung – eine Öffnung allerdings, die der menschlichen Einschränkung („Wir sind an die Erde gebunden", J 333) Rechnung tragen muß und *diese* re-ligio nicht im Rekurs auf einen absoluten Vernunftbegriff einfach überspringen darf.

Wie aber kann man dem Skeptizismus gerecht werden und ihn gleichzeitig überwinden? Auch die anthropologische Wende ist für Schleiermacher mit einer konstitutiv *zweiseitigen* Sachlage verbunden. Was sich von der einen Seite her betrachtet als ein Bündel von Dilemmata darstellt, weist auf der anderen Seite auf den Menschen als Ort einer möglichen Lösung hin. Der Mensch selbst wird von Schleiermacher gekennzeichnet als ein mittlerer Ort, an dem die gegenläufigen Perspektiven sich treffen und ein Überschneidungsfeld bilden, auf dem man sich – auch *in* der Einschränkung und gerade *vermöge* ihrer – nach *allen* Seiten hin *frei* bewegen kann. 'Überschneidungsfeld' heißt hier: Weder kann der Mensch sich als Binnenglied einem immanent definierten geschlossenen Bezugsrahmen zurechnen, noch kann er sich ganz auf die andere Seite bezugsrahmenunabhängiger Wirklichkeit schlagen und seine Beschränkung ignorieren. Nicht der 'Himmelsstürmer' tut's, aber noch weniger der 'Untertan'. Für den Menschen charakteristisch ist vielmehr, daß Immanenz und Transzendenz in ihm verschränkt ist und er sich zugleich nach beiden Seiten hin verstehen und auslegen kann und muß.

Damit kann auch das erkenntnistheoretische Problem unter Wahrung seines alten Grundansatzes einer Lösung zugeführt werden. Der Grundansatz war die Verbindung von Denken und Sein im Begriff der Wahrheit, in der eine Übereinstimmung von beidem festgestellt wird. Diese Formel, zunächst als eine bloße Voraussetzung gedacht, muß nun aber auch konkret verortet und in ihrem anthropologischen Gehalt erschlossen werden. Die Schwierigkeit liegt darin, daß

vom Menschen zu reden heißt, auch von Irrtum, Täuschung und Schein zu reden und in diesem schillernden Kontext Wahrheit auszumachen.

3. Die Wende zur Welt ist eine Wende zum Menschen

Wie bereits ausgeführt, geht Schleiermacher von einer doppelten Fassung des Transzendentalen aus und handelt dieses unter den beiden Titeln „Gott" und „Welt" auf unterschiedliche Weise ab. Die Welt repräsentiert als Bezugsrahmen allen Wissens dessen immanente Grundlagen und Bedingungen. Als Zeit-Welt erlaubt sie es, den je gegebenen Wissenszusammenhang in und durch sich selbst weiterzubilden. Daß dies in der Tat möglich ist, weist auf eine anthropologische Grundlage hin, ineins damit aber auch auf einen alles Geschehen begleitenden transzendenten Grund, auf den in der Genese des Wissens auch dann nicht verzichtet werden kann, wenn es keinerlei bestimmtes Wissen von ihm gibt.

Will man sich hinsichtlich des Begründungsproblems nicht immer nur im Kreise drehen, so muß man zwischen der „Welt" und „Gott" unterscheiden, gleichzeitig aber auch einen mittleren Ort ausfindig machen, in dem die beiderseitigen Aspekte ineinander verschränkt sind und der Hiatus überbrückt werden kann. Diesen mittleren Ort nimmt der Mensch *als solcher* ein. Darin ist mitausgesagt, daß er ihn nur als *ganzer* Mensch einnehmen kann. Der *ganze* Mensch verkörpert in sich Transzendenz wie Immanenz und begreift, wenn man so will, Gott und die Welt in sich. Kraft dieser mittleren Stellung kann er eine Öffnung beider Dimensionen füreinander schaffen, aber auch – aus derselben Freiheit heraus – ihre gegenseitige Verschließung bewirken.

Der Punkt dieser Überschneidung muß wohl verstanden werden. Der Mensch hat sein Wissen in einem Sinne immer nur von der Welt, in einem anderen Sinne gleichzeitig aber auch von Gott. Von beiden Seiten her hat er es aber nur durch sich selbst, kraft eigener Absolutheit und Welthaftigkeit zugleich. In einem Sinne hat er erkennend alles *außer sich*, in einem anderen Sinne aber *in sich*. Den *Einheitspunkt* für sein Sein und Denken, sein Fühlen und Wollen und für deren Konvergenz im Weltgeschehen kann er immer nur *in sich selber* finden. Nimmt man das „in sich" und „außer sich" zusammen, so besagt das für Schleiermacher, daß der Mensch sich in der *Freiheit* seines Weltbezugs: seines Denkens, Fühlens und Wollens zugleich *abhängig* weiß vom transzendenten Grund. Dieser hat ihn in keiner Weise je eingeschränkt. Abhängigkeit kann hier also nicht Botmäßigkeit meinen. Das mit dem „unmittelbaren Selbstbewußtsein" verbundene „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl" hat vielmehr in dieser streng doppelseitigen Bezüglichkeit seinen Sitz. Es erhält seine eigentümliche Qualität von daher, daß der Mensch absolut frei, *darin* aber rückbezogen ist und sich nicht überhaupt bezugslos denken kann – was er in der Tat ja auch gar nicht ist. Mit einem Herrschaftsverhältnis oder gar einer Übermächtigung hat die so verstan-

dene „schlechthinnige Abhängigkeit“ nichts zu tun, und Hegels böses Wort, daß dann ja der Hund das frömmste Wesen sein müßte[2], kann als eine rein polemische Äußerung abgetan werden.

Die Wende zur Welt bedeutet für Schleiermacher somit keine Abwendung von Gott, sie ist vielmehr gerade umgekehrt eine unmittelbare Folge seines Gottesverständnisses. Es kann für ihn nicht darum gehen, einen auf Materielles reduzierten Weltzusammenhang aus sich selber verstehen zu wollen. Vielmehr geht es ihm darum, wie dieser durch den Rückbezug auf eine Transzendenz sich selber geöffnet werden kann. Es gilt, die religiöse Dimension der Weltgegebenheit und des Wissens von ihr zu wahren und damit zu verhindern, daß ein abgesondertes religiöses Wissen in Konkurrenz zum Weltwissen tritt und sich nicht mehr an diesem messen lassen will. Verhindert werden muß die Spaltung der Glaubens- und Wissenswelten.

Die Frage nach dem Menschen hat für Schleiermacher somit zwei höchst ungleiche Bezugspole; sie verbindet Transzendenz mit Immanenz, ohne beides in einen Topf zu werfen. Der transzendente Grund „begleitet“ lediglich jede einzelne Wissenskonstitution, ohne deshalb in dem mit „Welt“ umschriebenen Bezugsrahmen und Wissenszusammenhang in Erscheinung zu treten. Wichtig wird eine solche bloße Begleitung insbesondere für den modernen Wissensbegriff, der nur noch den Bezugsrahmen „Welt“ kennt und sich des Ewigen nicht mehr erinnert. Aber auch hier hat das Wissen noch den verborgenen Gott im Rücken und kann nur so auch seiner schöpferischen, weltbildenden Funktion nachkommen.

Mit der Wende zur Welt verbindet sich notwendig eine Wende zum Menschen, die nun aber nicht mehr im Sinne der sog. anthropologischen Reduktion: der Rückführung von allem und jedem auf den Menschen, verstanden werden kann. Für Schleiermacher ist es vielmehr die in seinem Sinne verstandene philosophische Gotteslehre, die den entscheidenden Anstoß für die anthropologische Wende gibt. Auch wenn die dem Denken unerreichbare „Einheit unter Ausschluß aller Gegensätze“ die Bildung eines Gottesbegriffs obsolet macht, können im Rahmen von Welt „unter Einschluß von Gegensätzen“ dennoch Spuren des göttlichen Wirkens und Wissens gefunden werden.

Gott verbürgt die Einheit des Ganzen, aber er bürgt nicht für den Charakter und den Zustand der Welt. Der konkrete, ineins seiende und sich wissende Einheitspunkt innerhalb der Welt ist der Mensch. In ihm können ihre gegensätzlichen Aspekte zum Austrag kommen und kann ihr Widerstreit geschlichtet werden. Im Rahmen der zunächst formal ansetzenden „Dialektik“ als einer Theorie des Wissens führt Schleiermacher die anthropologische Begründungsebene als einen „Ausweg“ ein, um auf diese Weise den Aporien eines in unvereinbaren

[2] In seinem Vorwort zu Hinrichs Religionsphilosophie.

Gegensätzen zerrissenen Denkens entgehen zu können. Während die Schwierigkeiten beim Gottesbegriff unüberwindlich sind, zeichnet sich beim Menschen eine Möglichkeit zur Lösung der mit dem Weltbezug verbundenen Aporien ab. Der Mensch *als solcher* ist „denkendes Sein" und „seiendes Denken", und in diesem anthropologischen Konvergenzpunkt zeichnet sich die Richtung einer Lösung ab.

In einem solchen, theoretische Widersprüche und praktische Dilemmata auflösenden Sinne führt Schleiermacher den 'Einheitspunkt Mensch' in das Geschäft des Denkens und Wissens ein und begründet diesen Schritt so: „Den *Weg des Gegensatzes* konnten wir nicht umgehen. Gibt es nun doch einen *Punkt*, wo der Gegensatz auf primäre oder sekundäre Weise *aufgehoben* ist, und wir als *Einheit* finden können, was wir bisher als Vielheit gefunden hatten? Wir dürfen nur auf die einfache Formel zurückgehen, auf der unsere Aufgabe ruht: *Sein und Denken*, *das denkende Sein und das seiende Denken*." (Od 270; kursiv hervorgehoben von mir.) Auflösbar ist diese Gleichung nur beim Menschen selbst, wobei aber immer Zwei dazugehören: „Denn bei streitigen Vorstellungen ist jeder *dem andern das Sein*; und hat man die streitigen Vorstellungen allein, so ist man *sich selbst das Sein*." (A. a. O.; kursiv hervorgehoben von mir.)

Und doch kann es hierbei noch nicht sein Bewenden haben, weil die anthropologisch begründete Gleichung von Denken und Sein gleichzeitig eine Ungleichung darstellt und auch als eine solche gelesen werden muß. Daß in der den Ort des Menschen umschreibenden Formulierung „denkendes *Sein*" und „seiendes *Denken*" Brüche enthalten sind, deutet der folgende Satz an: „ Wir dürfen aber nicht beim Denken stehenbleiben und nicht immer nur von diesem Punkt ausgehen; denn der transzendente Grund kann kein Gedachtes sein." (A. a. O.) Es geht vielmehr um die Überbrückung der Kluft zwischen Denken und Sein und die Auflösung der damit verbundenen Aporien und Widersprüche. Rein auf logischem Wege ist dies nicht möglich. Die primäre (leibbezogene) und sekundäre (im Denken und Wissen geleistete) Aufhebung der Gegensätze ist der Möglichkeit nach fundiert in der *konkreten Einheit*, die der Mensch *als ganzer* ist und von der er füglich auch bezüglich seiner Erkenntnismöglichkeit ausgehen kann. Er selber *ist* „denkendes Sein" und „seiendes Denken" und als solcher die Überbrückung der Kluft, deren Verabsolutierung das in „Denken" und „Sein" aufgespaltene Erkenntnisproblem unlösbar machen würde. Aus demselben Grundsachverhalt leitet sich dann aber auch das wissende Selbstbewußtsein ab, das als „Identität des Denkens und des Gedachten" (Od 268 u. ö.) bestimmt wird. Dem Selbstbewußtsein schwebt die Einheit des Denkens und Wissens nicht bloß als unendlicher Fluchtpunkt möglicher Annäherung vor; es ist selber der „Punkt" der Einheit, der sowohl das Denken als auch seinen Seinsbezug in sich einbegreift. Selbstbewußtsein *denkt* nicht nur; es *ist*.

Hier schließen sich Fragen an: Was ist der Mensch, wenn er sowohl in seinem Leib als auch in seinem Selbstbewußtsein noch anderes und mehr ist als sein Denken? Wie kann auf der in *einem* Punkt konzentrierten anthropologischen Grundlage das Problem der Wissensbegründung, das rein denkerisch nicht lösbar ist, eine Auflösung finden? Und wie kann dabei verhindert werden, daß mit der Descartes' nachgebildeten Formel „denkendes Sein und seiendes Denken" (Od 274) etwas erschlichen wird, was als Einheitsgrund der Erkenntnis bei näherem Zusehen doch nicht haltbar ist? Verallgemeinert ausgedrückt: Weshalb und in welchem Sinne ist es legitim, in der Begründungsfrage die *strenge Philosophie* durch *Anthropologie* abzulösen und „Philosophie *als* Anthropologie"[3] zu betreiben, so wie dies, eingeleitet durch Kants vierte Frage[4], in den nachidealistischen Philosophien zunehmend der Fall ist?

Die Bündelung der erkenntnistheoretischen Fragen unter dem Titel „Mensch" ist für den Stellenwert und die Beurteilung des Schleiermacherschen Unternehmens von zentraler Bedeutung. Ebenso wichtig ist aber auch der Anschluß an das *alte* Denken, das *weder* allein aus prinzipiellen Erwägungen *noch* allein aus anthropologischen Befunden seine Schlüsse zieht. Schleiermachers Denken stellt sich bezüglich dieser beiden Möglichkeiten als ein komplexes Überschneidungsfeld dar, das beiden Hinsichten und Erfordernissen gleichermaßen Rechnung trägt und sie nicht mehr gegeneinander ausspielt. Was sonst als ein Bruch der Denkstile und Argumentationsweisen erscheint, ist bei ihm aufs genaueste ineinander verwoben. Schleiermacher entgeht damit der Gefahr der Logik, rein aus dem Prinzip heraus zu argumentieren und Postulate aufzustellen, die bei näherem Zusehen doch nicht haltbar sind. Er entgeht aber auch der Gefahr der Anthropologie, reduktionistisch zu verfahren und sich den Grundlagenproblemen gar nicht mehr zu stellen. Indem Schleiermacher dem Ansinnen prinzipiengeleiteten Denkens widersteht, entgeht er dem nicht enden wollenden Kampf der Systeme. Indem er einer anthropologischen Reduktion Widerstand leistet, wahrt er die Komplexität der mit dem Wissen und seinem Erwerb verbundenen Sachlage.

Aber auch mit dieser Verbindung heterogener Denkgrundlagen ist es noch nicht getan. Mit anthropologischen Fragen verbindet sich vordringlich ein logisches Problem, das weder eine prinzipielle noch eine anthropologische Auflösung finden kann und, weil strukturbestimmend, beide Lösungsstrategien übergreifen muß. Auch wenn Schleiermacher seine „Dialektik" – wie seine Zeitge-

[3] Vgl. Klaus Giel, Philosophie als Anthropologie; in: Andreas Flitner (Hrsg.), Wege zur pädagogischen Anthropologie, Heidelberg 1963.

[4] Kant bündelt die drei Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was kann ich hoffen? bekanntlich in einer vierten Frage: Was ist der Mensch? (Vgl. die Kritik der reinen Vernunft, Felix Meiner Verlag Hamburg 1971, S. 728.)

nossen – aus Prinzipien denkt, sind diese bei ihm nicht rein logisch entwickelt und müssen sich aus einem anthropologischen Kontext heraus vervollständigen lassen. Der anthropologische Kontext wiederum muß sich an logischen Kriterien bemessen und so gesehen ins Prinzipielle gewendet werden. Dem liegt die Einsicht zugrunde, daß sich die logische und die anthropologische Ebene nicht nur bezüglich der Sachfragen, sondern auch bezüglich der Strukturproblematik gar nicht voneinander trennen läßt, auch wenn ein rein formaler Gebrauch der Logik diesen Anschein erwecken könnte. Die anthropologisch fundierte Logik impliziert mehr als deren bloß formalen Gebrauch. Was den Interpreten Schleiermachers unter logischem Aspekt am meisten irritieren mußte, ist die Beobachtung, daß es bei ihm weder einfache Alternativen noch dialektische Vermittlungsfiguren und schon gar keine Aufhebungen gibt. Die logischen Grundlagen selbst müssen erweitert werden, um seinem anthropologischen Ansatz Genüge tun zu können.

Schleiermachers Denken stellt, wie gesagt, ein Überschneidungsfeld dar und muß dessen Komplexität gerecht werden. Was sonst aus logischen Gründen alternative Argumentationsreihen erzeugte und zum Bruch der Denktraditionen führte, ist bei ihm zu einer komplexen Einheit verwoben, die zwar keine streng logischen Identitätspostulate mehr erfüllt, aber zurecht als *ein* logisch-anthropologisch beschreibbarer Strukturzusammenhang gelesen werden kann.

4. Der Sinn des Rekurses auf einen anthropologischen Begründungszusammenhang

Für Schleiermacher sind es die Grenzen des Denkens, die den Übergang auf die anthropologische Ebene bedingen. Die Möglichkeit des Menschen, erkennend und wissend über sich hinauszugehen, verdankt sich seinem Denkvermögen, aber es verdankt sich nicht ihm allein. Einzubeziehen sind auch noch andere Bezugsmodalitäten und eine über das Formallogische hinausgehende Erkenntnisbegründung und -kritik. Es geht somit bei der Frage nach dem Menschen um eine Tieferlegung der Fundamente, wobei Schleiermacher sich bezüglich dessen, was der Mensch ist und vermag, von einer religiös geprägten Grundintuition leiten läßt.

Und doch zieht er die Sache nicht von daher auf. Was Sein und Denken im Menschen verschränkt und in der Erkenntnis übereinkommen läßt, sind nicht die sog. höheren Vermögen der menschlichen Geistnatur. Für Schleiermacher ist es nicht der leiblose Geist, der erkennt. Es ist eine Frage des menschlichen Gesamtorganismus und verlangt die genauere Ausarbeitung von dessen Potentialen. Was alle Menschen verbindet: dieselbe leibliche, sinnliche und geistige Organisation in derselben Welt, ist das Ergebnis einer langen Evolution, die noch gar nicht abgeschlossen ist. Das Denken in seiner bisherigen Form und Ausrichtung

ist in diesem Prozeß nicht der Spitzenreiter und hat sich gerade umgekehrt oft genug als ein Hemmschuh der weiteren Entwicklung erwiesen. Für Schleiermacher ist es wichtig – und hier kommt der religiöse Grundzug zum Tragen –, daß der Mensch die mit seinem Denken verbundene Anmaßung durchschaut und sich auf die natürlichen Grundlagen seiner Lebensform zurückbesinnt. In diesem Sinne bedeutet die anthropologische Wende für ihn nicht nur den Abschied vom Gedanken einer göttlich eingerichteten Ordnung der Dinge, in die der Mensch eingebettet ist. Verlangt ist auch Abschied von der Vorstellung eines selbstherrlichen Menschen, der sein eigenes Selbst-setzen und Welt-schaffen als völlig autonomes Bauen und Zerstören zu vollziehen unternimmt.

Im Rahmen einer Erkenntnislehre ist die Aufnahme eines anthropologischen Begründungszusammenhangs dadurch motiviert, daß die Wissensbegründung den Rückgang auf etwas außer dem Denken Liegendes notwendig verlangt. Dabei kann weder der gedachte Gegenstand für sich allein noch die mit dem Denken verbundene Logik des Schließens diesen Außenbezug garantieren. Der Gegenstand des Denkens ist zunächst einmal von diesem selbst her gedacht und stellt so gesehen gar kein wirkliches „Außen" für es dar. Verlangt ist ein Außenbezug, der als solcher nicht mehr gedacht und d. h. in bestimmbarer Weise gegenständlich vorgegeben werden kann. Damit ist die Logik am Ende, der gemäß der vorgegebene Gegenstand bestimmt und in seine Grenzen gesetzt (de-finiert) werden kann. Der verlangte Außenbezug läßt alle Strukturen vermissen, die für den an der Logik des Denkens orientierten Begriff gegenständlicher Welthabe maßgeblich sind. Und doch bleibt Wissen eine Sache des Denkens, wenn schon nicht des Denkens allein. Seine Möglichkeit hängt an zwei höchst ungleich gelagerten Punkten, von denen ein jeder, für sich allein genommen, keine tragfähige Wissensbegründung leisten könnte.

Wie aber können beide in ihrem Zusammenspiel einen Zugang zum Wissen hergeben? Das damit gestellte, sich nach zwei höchst ungleichen Seiten hin auslegende Erkenntnisproblem läßt sich zunächst nur in der Form eines Dilemmas umschreiben: Ein Seinsbezug des Denkens muß vorausgesetzt werden, doch kann er, wie das in sich eingesponnene Denken beweist, nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden. Dazuhin verlangt der Begriff der Wahrheit, daß an einer absoluten Wissensbegründung notwendig festgehalten werden muß, ein absolutes Wissen aber grundsätzlich nicht erreicht werden kann. An ein Weiterkommen ist an dieser Stelle nur zu denken, wenn man zunächst einen Schritt zurück tut. Man muß von der Vorstellung Abschied nehmen, alles in einer begrifflichen Weise aussagen zu können. Genauer gesagt, wird die anthropologische Wende im Erkenntnisproblem bei Schleiermacher an der Unmöglichkeit eines Selbst-, Welt- und Gottes*begriffes* festgemacht. Schleiermacher beginnt dort anthropologisch zu denken, wo einerseits an einer absoluten Begründung des Wissensanspruchs festgehalten werden muß, andererseits aber keine bestimmten, axioma-

tisch zu verwendenden Ansatzpunkte für einen solchen mehr gefunden werden können. Der Mensch wird sich auf seinem Weg zum Wissen selber zu einem Absoluten, das dann allerdings tief zweideutig erscheinen muß.

Eine analoge Umkehr der Fragerichtung ergibt sich bezüglich des Denkens und seiner Leistungsfähigkeit. Denken, insofern es Wissen zu sein beansprucht, kann dessen Geltung nicht auf denkimmanenten Prinzipien begründen und ist genötigt, über sich hinauszugehen auf ein Sein, in dem das Wissen seinen Grund findet und zur Übereinstimmung kommt. Gleichzeitig ist dieses Sein dem Denken unerreichbar und kann nur als ein ihm außen vor Liegendes gedacht werden. Als solches rückt es in die Transzendenz. Wenn nun aber auch das „Sein im Grunde", weil es nicht mehr vergegenständlicht und denkend erfaßt werden kann, dem Wissen unzugänglich bleibt, bedarf es zu ihm hin immanent gegebener Wissensgründe, die es erlauben, einen *gegebenen* Wissenszusammenhang *ohne* Rekurs auf absolute Prämissen *in sich selber* weiterzubilden.

Den Bezugsrahmen und Nenner dafür bildet der Mensch in seinem Verhältnis zur Welt. Mensch und Welt sind formal betrachtet Korrelate, die sich wechselseitig bedingen und interpretieren. So lange könnte der Weltbegriff aber auch noch eine Projektion menschlicher Vorstellungen darstellen. Wenn man nun den Begriff des Wissens damit verbinden können soll und „Welt" nicht lediglich im Sinne einer Zielperspektive und regulativen Idee für ein solches einführen will, weist auch die Weltgegebenheit wiederum auf einen Realgrund ihrer selbst zurück. Als *wirkliche* Welt verlangt sie den Rekurs auf den 'Realgrund Gott'. Gleiches gilt für den Menschen, insofern er ein Seiender ist und nicht nur ein Denkender zu sein beansprucht. Weil nun aber der 'Realgrund Gott' unzugänglich ist, muß der Erkenntnisgrund im Sinne konkreter Ansatzpunkte wiederum in den Menschen zurückverlegt und in dessen Weltbezug zurückübersetzt werden. Die absolute und die relative Begründung gehen so weit Hand in Hand. Will man sich hier aber nicht immer nur im Kreise drehen, so muß ein mittlerer Ort ausfindig gemacht werden, in dem alle Aspekte zusammenkommen und sich verknoten, aber auch wieder aufdröseln lassen. Dieser mittlere Ort des Ganzen ist der Mensch selbst als solcher. Er ist der lebende Beweis dafür, daß Erkenntnis im Zwischenbereich eines „denkenden Seins" und „seienden Denkens" möglich ist und das Wissen hier in der Tat fortschreiten kann.

Das kann zunächst aber nicht mehr als eine faktische Feststellung sein, die sich alsbald mit Einschränkungen konfrontiert sieht. Eine prinzipielle, felsenfeste Wissensbegründung ist nicht möglich, wo der Mensch sich selbst zum Grund seines Wissens wird. Er ist sich gleichzeitig ja auch der Grund der Täuschung und Unwissenheit. Wie soll dann auf der schillernden Grundlage „Mensch" eine gesicherte Erkenntnis aufgebaut werden können? Hier ist ein Überstieg des Menschen über sich selbst nötig, soll nicht immer nur der alles relativierende Skeptizismus das letzte Wort behalten. *Wissens*grund kann der Mensch nur unter

der Voraussetzung sein, daß er nicht nur ein *faktisch* Begründendes, sondern – zumindest implizit – auch ein *absolut* Begründendes ist. Um *wahres* Wissen durch sich selber begründen und legitimieren zu können, muß er, unerachtet der Beschränktheit und Relativität seiner Perspektiven, von seiner *eigenen* Absolutheit und Vollkommenheit ausgehen. Soll dies aber keine Anmaßung sein, so muß es sich mit der Feststellung vertragen, daß der Mensch zwar der Schöpfer seiner *Welt* ist, aber *nicht ohne weiteres* auch ihr *Grund* sein kann. Es muß sich des weiteren damit vertragen, daß der Erkenntnisrahmen „Welt" in Formen gegeben ist, die mit der Unvollkommenheit derselben menschlichen Seinsweise zu tun haben. Wenn man beim Menschen von Wissen bzw. Erkenntnis sprechen will, muß *beiden* Bedingungen: der Vollkommenheit *und* der Unvollkommenheit, gleichermaßen Rechnung getragen werden. Mit anderen Worten muß wirkliche Erkenntnis für den Menschen möglich sein, *obwohl* er ein beschränktes Wesen ist und (mit Chuang-tzu's bekannter Parabel) das große Universum aus der Froschperspektive betrachtet.

Vollkommensein und Unvollkommensein widerstreitet sich aufs ganze gesehen nicht und widerstreitet sich im einzelnen doch. Wo ein Vollkommenes und ein Unvollkommenes in ein und derselben Figuration verbunden ist, muß der erste, auf anthropologischer Basis zu leistende Schritt eine Erkenntnis*kritik* sein. Es muß zunächst einmal deutlich gemacht werden, daß und inwiefern die menschliche Erkenntnisform und insbesondere ihre Logik dem Erkenntnisgegenstand *nicht* angemessen ist. Dies ist begründet in der Schranke des Denkens und, was die Praxis betrifft, in einem unzureichenden Umgang mit der Gegensatzstruktur. Die Art, wie Menschen gewöhnlich denken und streiten, ist hoffnungslos veraltet und trifft eher auf die alten Echsen zu, deren Gehirn samt Schaltungen der Mensch immer noch in sich hat.[5] Hier müssen noch ganz andere Möglichkeiten des Umgangs und der Problemlösung angedacht werden. Indem das Denken angesichts der Dilemmata und ungelösten Widersprüche auf die Grenzen seiner bisher angewandten Logik aufmerksam wird und die eingerasteten Reaktionsformen aufzubrechen unternimmt, schärft dies den Blick für andere Modalitäten derselben menschlichen Seinsweise, kraft deren ein Fortschritt möglich wird. Das Denken verlangt eine Ergänzung durch andere Weisen des Daseins und Fortschreitenkönnens im „Tun" und im „Leiden", im „Fühlen" und „Wollen", im „unmittelbaren Selbstbewußtsein" und im „religiösen Gefühl". Dies trägt dem Umstand Rechnung, daß der Denk- und Wissensgrund

[5] Vgl. dazu Joseph Chilton Pearce, Biologie und Transzendenz. Eine Blaupause des menschlichen Geistes. Arbor Verlag Freiamt im Schwarzwald 2004 und Bruce H. Lipton, Intelligente Zellen. Wie Erfahrungen unsere Gene steuern. 5. Auflage KOHA-Verlag Burgrain 2008.

nicht eben nur ein Denkgrund ist und sein kann. Umwege sind nötig, um zu einem nach innen wie nach außen geöffneten Denken zu gelangen.

Eine anthropologisch fundierte Erkenntnis- bzw. Wissenstheorie muß somit zuvörderst die verschiedenen Bezugsmodalitäten des Menschen herausarbeiten, von denen die denkende nur eine ist. Wichtig für diese ganze Erörterung ist, daß der Mensch zwar das Ganze *ist,* dieses aber nur in perspektivisch gebrochenen Formen auch *hat*. Um so mehr ist auf die Bezugsmodalitäten acht zu geben. Auch wenn Schleiermacher den Begriff des Wissens und seiner Einheit zunächst in der Form eines Wissensideals aufstellt, kann es damit nicht sein Bewenden haben. Erkenntnis ist zu fassen unter dem Titel „Mensch" und bestimmt sich aus dem Ineinanderspiel *aller* menschlichen Vermögen. Die Einheit des Wissens muß gesucht werden im 'Irgendwie' eines Weiterkommenkönnens im turbulenten menschlichen Gegeneinander und Miteinander.

Man muß also immer auch die Brüche beachten und die Umkehrungen ins Auge fassen. Wiewohl der Mensch „denkendes Sein und seiendes Denken" ist, kann von einer erreichten „Identität des Seins und Denkens" bei ihm keine Rede sein. Sein Wissen und Handeln bezieht sich immer nur auf eine einerseits *faktische*, andererseits *mögliche* Einheit von Denken, Wollen und Sein, die der Mensch *jeweils* darstellt und innerhalb seiner Welt bestimmend werden läßt. Was der Mensch ist und was sein Wissenkönnen begründet, ist in einem Sinne immer dasselbe, und doch legt es sich zu verschiedenen Zeiten und nach den verschiedenen Seiten hin höchst unterschiedlich aus. Die anthropologische Grundlage des Wissens ist in Geschichten zerbrochen und nicht aus einem Guß.

Will man also nicht nur prinzipiell argumentieren, in dem Sinne etwa, daß eine solche Einheit nicht nur möglich sein muß, sondern notwendig vorauszusetzen ist usw. usf., und will man sich auch nicht mit der von seiten des Denkens vollzogenen Resignation begnügen, die das Absolute als Denkgrenze anerkennt, so muß man an dem Punkt einsetzen, an dem die unterschiedlichen Intentionen sich treffen können. Der gemeinsame Nenner aller menschlichen Bemühungen ist der Mensch. Der wesentliche Gehalt des Verschränktseins der Wollens-, Denk- und Wissensgründe muß im Menschen selbst gesucht werden und kann nur von hier aus auch ins Wissen gehoben werden. Die prinzipielle Argumentation reicht dazu ebensowenig aus wie der schlichte Hinweis, daß man ja doch, egal wie beschränkt und lückenhaft, ein Wissen habe und irgendwie weiterkommen könne. Es gilt vielmehr, in den Bedingungen des Streits, so wie er jetzt und hier geführt wird, auch die Bedingungen zu seiner Schlichtung zu suchen und die dafür geeignete Streitform zu finden. Der Weg dazu ist eine tiefere Einsicht in das Wesen des Streits und ein gekonnterer Umgang mit der Gegensatzstruktur. Nur so kann eine Annäherung an das Ideal des Wissens („gleiches Denken" bzw. „Identität von Denken und Sein") erreicht und der Friede hergestellt werden.

5. Der Mensch als „denkendes Sein“ und „seiendes Denken“

Der Mensch als „denkendes Sein und seiendes Denken“ (Od 274) ist der lebende Beweis dafür, daß es das gesuchte Überschneidungsfeld in der Tat gibt und Sein und Erkennen in ihm eine Verbindung eingehen können. Das Wissen läßt sich – ebensowenig wie der Mensch – der einen *oder* anderen Seite zurechnen. Zwar ist der Bezugsrahmen des Wissens immer nur die Welt. Diese aber weist den Menschen auf einen transzendenten Grund des eigenen Seins zurück und ineins damit auf seine eigene Möglichkeit hin. Von daher gesehen kann man sagen, daß der Mensch *sich selbst* zum Grund, Rahmen und Gegenstand seines Wissens wird, *insofern* sich in ihm – wie auch in seiner Welt – ein absolut Begründendes lebendig verkörpert hat und immerdar gegenwärtig ist.

Auf formaler Ebene wäre die gesuchte Übereinstimmung um den Preis bloß approximativer Formeln erkauft, die unter anthropologischer Betrachtung nun aber gleichwohl eingelöst werden können, weil sie am konkreten Ort des Menschen ihren Realgrund finden können. Eine anthropologisch ansetzende Erkenntniskritik hängt trotz des Fehlens prinzipieller Ausgangspunkte nicht in der Luft und braucht sich auch nicht mehr nur formallogischer Überzeugungsmittel wie z. B. dem Nachweis eines Widerspruchs, eines Regresses, einer zirkelhaften Argumentation, einer ideologieverdächtigen Denkfigur u. a. mehr zu bedienen. Die Kritik erhält eine anthropologische Grundlage, die im Fluß ist und sich, wenn sie sich verfestigt hat, auch wieder verflüssigen läßt. Angesichts der Starre des Denkens und Wollens appelliert Schleiermacher dabei vor allem an das offenere und beweglichere Gefühl.

Die zweiseitige Betrachtungsweise muß eingeübt werden, und sie ist kaum je so konsequent wie bei Schleiermacher angewandt worden. Das geläufige, biologisch eingewurzelte Denken in Alternativen hat den Weg zu ihr versperrt. Etwas zweiseitig zu sehen verlangt, daß man auch in den Gegensätzen noch über den Gegensätzen stehen können muß. Wenn gilt, daß der transzendente Grund immer nur begleitend ist und nie bestimmend wird, verträgt sich dies damit, daß der absolute Grund, was die Erkenntnis betrifft, stets in weltbezogene Formen eingelassen bleibt und nicht selbst in Erscheinung tritt. Es besagt außerdem, daß die Vollkommenheit der menschlichen Seinsweise mit der Unvollkommenheit des Menschen kompatibel ist und beides sich fordert, jedenfalls nicht widerspricht. Auch wenn der Mensch ein beschränktes Wesen ist und keine menschliche Wissensform den Gehalt eines realen Seins und Soseins ausschöpfen kann, gibt die transzendente Begleitung jeder einzelnen Erscheinung und jedem einzelnen Wissen einen ‘ewigen Wert’ und macht es, was die Verständigung darüber betrifft, vom Kriterium der Verallgemeinerbarkeit unabhängig, auch wenn diese in der Theoriebildung nach wie vor eine wichtige Rolle spielt.

Daraus lassen sich bezüglich der Logik der Sache Folgerungen ziehen. Schleiermachers Ansatz beim Menschen als „denkendem Sein und seiendem Denken“ vermeidet von vornherein alle einseitig ansetzenden Lösungsversuche und unterläuft auch noch deren Vermittlungen. Was die vorgängigen Entsprechungen betrifft, muß zur geforderten Identität von Denken und Sein ein reales Gegenstück gefunden werden, sollen jene zurecht behauptet werden können. Die aristotelische Antwort, daß im „Denken des Denkens“ bzw. im philosophischen, sich selber reflektierenden Selbstbewußtsein der höchste Punkt der Entsprechung gegeben sei, ist für Schleiermacher bei näherem Zusehen nicht hinreichend. Er legt Wert auf die Feststellung, daß das Selbstbewußtsein des Menschen nicht ab ovo ein denkendes bzw. sich reflektierendes Selbstbewußtsein ist und genauer betrachtet auch gar kein solches sein kann, weil alles Denken sich in relativen Gegensätzen bewegt und unfähig ist, die unmittelbare Einheit – auch die seiner selbst – durch sich auszudrücken. Also kann das Selbstbewußtsein auch nicht lediglich ein denkendes bzw. gedachtes Selbstbewußtsein sein. Schleiermachers Antwort auf die Aporien des reflektierenden Selbstbewußtseins ist die Behauptung eines „unmittelbaren Selbstbewußtseins“. Nur in einem solchen kann der Einheitspunkt aller menschlichen Vermögen gesucht und in der Tat gefunden werden.

Daß und wie im Menschen Denken und Sein verschränkt sind und übereinkommen können, kann für Schleiermacher also nicht nur am obersten Punkt des Selbstbewußtseins festgemacht werden. Es ist eine Frage des menschlichen Gesamtorganismus und verlangt die Ausarbeitung seiner Potentiale. Man muß genauer hinsehen, wo diese liegen und auf welche Weise sie entfaltet werden können. Was die Menschen mit allen Lebewesen verbindet, ist dieselbe Organisation in derselben Welt. Sie ist Ergebnis einer langen Evolution, die noch nicht abgeschlossen ist. Das biologisch vorgeprägte, zweiwertige Denkmuster ist in diesem Prozeß, wie gesagt, keineswegs der Spitzenreiter und erweist sich, wenn es einseitig kultiviert wird, zunehmend als Hemmschuh der weiteren Entwicklung. Damit wird das Denken auf seine Zweideutigkeit hingewiesen. Es erscheint Schleiermacher wichtig, daß der Mensch die mit seinem Denken verbundene Anmaßung durchschaut und sich auf die natürlichen Voraussetzungen seiner eigenen Lebensform besinnt. In diesem Sinne bedeutet die anthropologische Fragestellung für ihn nicht nur den Abschied vom Gedanken einer unveränderlichen Ordnung, in die der Mensch eingebettet ist, sondern auch den Abschied von der gegenteiligen Vorstellung eines ganz und gar souveränen Menschen, dessen Selbst-Setzen und Sein-Sagen ein völlig autonomes Bauen und Zerstören ist.

6. Das Erfordernis einer logisch-anthropologisch hinreichenden Begründung der Erkenntnis

Mit der anthropologischen Wende ist verbunden, daß Schleiermacher im rein Logischen bzw. Formalen als solchem keine Lösungsmöglichkeit mehr sieht. Es gibt keine prinzipiellen Lösungen. Er verwendet das Formale nur instrumentell bzw. methodisch, sei es zur Konstruktion oder zur Kritik. Ihn interessieren von vornherein die Einbettungen des Logischen in anthropologische Kontexte, in denen es sich oft genug hemmend auswirkt, aber auch selbstkorrigierend ist und förderlich gemacht werden kann. Man kann das Logische aus dem anthropologischen Kontext also nicht einfach ausklammern und auf sich beruhen lassen. Dabei zeigt sich die Schwierigkeit, daß eine Anthropologie der Erkenntnis, in logischer Hinsicht betrachtet, immer noch philosophisches Neuland darstellt. Nicht einmal der Typus einer anthropologischen Denkweise ist bislang hinreichend erfaßt und ausgearbeitet worden. An seinem Ausgangspunkt steht die im letzten Kapitel diskutierte Doppelung von Wissensgrund und Wissenszusammenhang entlang der beiden Leittitel „Gott" und „Welt". Auf dieser Spur weiter gehend, bieten sich für Schleiermacher drei Lösungsrichtungen an:

Der *erste*, überkommene und auch leicht zu beschreitende Weg folgt der *Voraussetzungsmethode* und zieht deren Konsequenzen aus. Ihre Argumentation hat folgendes Muster: Wer einen Grund im Denken finden will, muß ihn auch haben im Sein. Dieses darf aber nicht lediglich ein selbst wiederum nur Gedachtes sein; es muß ein wirkliches, gelebtes und erfahrenes Sein sein und gleichzeitig, wie in den Anfängen des griechischen Denkens, als eine oberste ontologische Kategorie fungieren. Die Voraussetzung des Seins muß eine objektive sein, auch wenn ein enger Zusammenhang von Sein und Sein-Denken keineswegs bestritten wird. Um beides sowohl zusammen als auch auseinander halten zu können, muß man auf die Kurzschlüsse des Logischen achten, die dieses im biologisch-anthropologischen Kontext eingegangen ist. Für Schleiermacher ist es ein unzureichender Umgang mit der Gegensatzstruktur, der hier die Weichen gestellt hat. Die Gegensatzstruktur kann zwar nicht verlassen, aber doch so modifiziert werden, daß auch ein anderer Umgang mit ihr möglich ist. Dies verlangt, von der Prädominanz des Denkens bei der Lösung von Beziehungsfragen abzusehen. Um vom Sein begründet reden zu können, „müssen wir es aufgeben, von der Aktion des Denkens auszugehen, weil hier das Unbedingte nur ein Gedachtes ist, das den Gegensatz nicht verläßt" (Od 273 f.) – und so lange auch kein Bewußtsein der Einheit verbürgen kann. Um an dieser heiklen Stelle weiterkommen zu können, spricht Schleiermacher den anthropologischen Grundsachverhalt an, *daß wir uns selber*, *gerade im Streit*, *nicht bloß Denken, sondern „denkendes Sein und seiendes Denken*" (Od 274) *sind und „diese Identität wirklich in uns selbst" tragen* (a. a. O.; kursive Hervorhebungen von mir). Er führt damit eine Voraus-

setzung anderer Art ein, die nicht der Logik des bestimmt-bestimmbaren Gegenstandes folgt und von dieser auch nicht mehr skeptisch destruiert werden kann.

Der *zweite*, mit der anthropologischen Wende verbundene Anlauf führt den *Faktor Zeit* in den Erkenntnisprozeß ein. Das im Denken liegende Verknüpfungsprinzip muß ein Prinzip des wirklichen Fortschreitens in sich haben und durch sich selbst ein solches eröffnen können. Auch hier kann man nicht einfach davon ausgehen, daß es das Denken selber ist, das den wirklichen Fortschritt in der Zeit bedingt und gewährleistet. Schleiermacher rekurriert deshalb auch hier auf das Sein des Menschen in der Zeit: „... die *Verknüpfung aber* ist nur in der *Fortschreitung*, und diese ist nur *in unserem Sein*, *d. h. der Einheit unserer Momente*." (Od 272; kursiv hervorgehoben von mir.) Ohne diese Verknüpfung „unserer Momente" in „unserem Sein" blieben auch die Denkmomente isoliert und d. h., Denken könnte allein durch sich selbst nicht einmal seinen eigenen Zusammenhang garantieren und noch weniger den „unseres Seins".[6] Auch das Denken verknüpft sich in der Zeit und schafft sich eine solche, aber es verknüpft sich dabei in einer Zeit, die ihm vorausgeht und die es nicht dadurch allererst erschafft, daß es in ihr denkt. Also kann das Denken auch das *wirkliche Fortschreiten in der Zeit* nicht durch sich selbst gewährleisten.

Daß die denkende Verknüpfung an ein wirkliches Fortschreiten in der Zeit gebunden ist, ist in einem Sinne trivial, denn wir können, wenn wir sprachlich und begrifflich denken wollen, immer nur diskursiv denken. Und doch kann das verknüpfende Denken nicht selber der Grund der „Fortschreitung" sein und die darin liegende „Einheit unserer Momente" auch nicht durch sich selber gewährleisten. Denken allein könnte den Zusammenhang der Zeit nicht stiften. Für das Denken wäre damit die Schwierigkeit verbunden, daß die „in unserem Sein" liegende „Einheit unserer Momente" nicht *intentional* hergestellt werden kann und auch nicht von einem sich wie von selbst hindurchtragenden *Denkallgemeinen* verbürgt wird. Die Intentionalität des Denkens würde aus dem Fortschreiten etwas machen, was sich unter der Hand in sein Gegenteil verkehrt. Was intentional angezielt wird, wird gleichzeitig zum Stehen gebracht. Und von einem Allgemeinen her gesteuert, könnte im Fortgang der Zeit immer nur ein Vergangenes fröhliche Urständ feiern. Es bleibt also dabei: Daß die „Einheit unserer Momente" den Sinn eines wirklichen Fortschreitens hat, kann weder durch die Intentionalität des Denkens noch durch seinen allgemeinen Begriff und das mit ihm verbundene Vergangene bewerkstelligt werden. Hinzu kommt Schleiermachers Argument, daß die Zeit-Einheit, näher besehen, ein sich *individuell* konstituierender Zusammenhang ist. Die Zeitlinien knüpfen sich in unserem indivi-

[6] In diesem Sinne ist an der Descartes'schen Implikation „cogito, ergo sum" Kritik geübt worden; vgl. Gerhart Schmid, Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1965, S. 85 ff.

duellen Dasein und können durch das Denken weder antizipiert noch hinterher vollständig rekonstruiert werden. Keinesfalls also kann das Denken selbst, zumindest nicht es allein, der Urheber und Garant des Zeitzusammenhanges im ganzen sein.

Mit dem Hinweis auf die Zeit und das Verhältnis von Zeit und Sein einerseits, Zeit und Denken andererseits sind nach wie vor die größten Schwierigkeiten verbunden. Man kann nicht davon ausgehen, daß der Zeitzusammenhang *ohne* uns wäre, was er ist; er ist aber auch nicht einfach *durch* uns konstituiert. Das Geschehen zeitlicher Verknüpfung „weist uns gleich auf die *dunkelste Region des Zusammenhanges des Wissens*" (Od 277; kursiv hervorgehoben von mir). Von Kant wird dieses Dunkel mit dem Wirken der Einbildungskraft in den Tiefen der Seele in Verbindung gebracht.[7] Schleiermacher nimmt hier eine charakteristische Verschiebung vor. In dieser „dunkelsten Region des Zusammenhanges des Wissens" ist für ihn weder das Denken noch die Einbildungskraft bestimmend, vielmehr wird hier der transzendente Grund selbst zur „Basis aller Verknüpfung und Fortschreitung" (Od 274). Damit verbindet sich für ihn der Gedanke der Prägung, Verknüpfung und Fortschreitung im je individuellen Dasein. Der Plural im oben gegebenen Zitat: „... die Verknüpfung aber ist nur in der Fortschreitung, und diese ist nur in unserem Sein, d. h. der Einheit unserer Momente." (Od 272) ist distributiv zu lesen; er bezieht sich auf Individuen und nicht auf den Menschen überhaupt. Wenn aber die „Einheit unserer Momente" ein je individuell konstituierter Zeitzusammenhang ist, kann er nie nur ein bloß gedachter, ins Allgemeine der Zeitläufte fallender Zusammenhang sein. Mit anderen Worten enthält ein individuell gestifteter zeitlicher Zusammenhang immer noch mehr und anderes, als der sich aus ihm herauslösende Zusammenhang des konstruierenden und rekapitulierenden Denkens glauben macht. Wenn die geschriebene Biographie nicht das gelebte Leben ist, und umgekehrt, bleibt es bei einer in sich gedoppelten Bestimmung der Zeitfolge: „Fortschreitung ist nun Übergang von dem einen Moment zum andern. Dieser geschieht also [a] *durch unser Sein*, die *lebendige Einheit* der [b] *Aufeinanderfolge der Akte des Denkens*" (Od 274; Klammereinschübe und kursive Hervorhebungen von mir.) Der „Übergang von dem einen Moment zum andern ... durch unser Sein, die lebendige Einheit" und die „die lebendige Einheit der Aufeinanderfolge der Akte des Denkens" hat gemäß der Folgeordnung des Zitats zwar etwas miteinander zu tun, aber beides ist nicht dasselbe. Umgekehrt kann man daraus schließen, daß auch schon im Denken selber die zeitliche Verknüpfung bzw. Fortschreitung kein *logisches*, sondern ein *zeit-ontologisches* und *anthropologisches* Problem ist, das letztlich in der inneren Bewegtheit des Lebens gründet.

[7] Vgl. die Kritik der reinen Vernunft, Von den reinen Verstandesbegriffen, B 102 ff.

Ein *dritter* zu beschreitender Weg weist auf den *Gesamtorganismus des Menschen* zurück, der vom Denkenden oft allzu schnell und unbedacht übergangen wird. Die Grundlage und das primäre Referenzsystem für den realen Bezug ist der Leib, in dem das Oberste und das Unterste unmittelbar verbunden ist. Der Leib ist der Ort der menschlichen Vermögen und auch noch des sich in ihm verkörpernden Selbstbewußtseins, das fühlend, wollend und denkend tätig ist und in alledem einen realen Bezug unterhält zu dem was ist. Gleichzeitig ist *alles* menschliche Denken, Fühlen und Wollen ein organisch affiziertes, „bewegtes Bewußtsein" (Od 275) und hat als solches einen tätigen und einen leidenden Aspekt. Dem entsprechend teilt sich das Sein auf in ein „Sein, das uns affiziert" und ein „Sein, welches unsere eigene Tätigkeit ist" (a. a. O.). In dieser Doppelung ist mitausgesagt, daß unser Denken dem Leben verpflichtet ist und darin einen Bezug auf unser Wollen hat: „beides steht in Beziehung aufeinander, denn *jedes Denken ist ein Wollen und umgekehrt*." (Od 274; kursiv hervorgehoben von mir.) Eine Auflösung des Streits im Denken ist nicht möglich, solange dieser nicht gewollt und gelebt wird. Für Schleiermacher folgt daraus, daß der Grund zur Schlichtung des Streits im Denken derselbe ist wie der Grund zur Schlichtung des Streits im Wollen: das gelebte Leben selbst.

Die darin liegende Doppelung muß beachtet werden. Schleiermacher bezeichnet das Wollen einerseits als „wirksames Denken" und andererseits als „Denken in Bezogenheit auf das Sein, das ihm entsprechen soll" (vgl. J 513 f.). Dem entspricht die Unterscheidung von Realität und Idealität. In diesem Zusammenhang weist Schleiermacher auf die Untrennbarkeit des „physischen" und des „ethischen" Wissens und Wollens hin, die sich beide nicht nur faktisch aufeinander beziehen, sondern im Sinne einer weitergehenden Bewußtwerdung ausdrücklich miteinander verbunden werden müssen. Einerseits ist das Denken dem wollend wirkenden Sein entgegengesetzt und muß die Entsprechung zu ihm erst herstellen. Andererseits aber ist es vermöge seines intrinsischen Willensmoments auch selber wirkend und als eine höchste Kraft tätig auf das Sein bezogen. Sein und Sein-denkend-wollen sind wesenhaft aufeinander bezogen. Bestimmend wird hier der Seinsglaube und d. h. eine Überzeugung, die so stark ist, daß sie einen realen Übergang vom denkend-Wollen zum Sein schafft. Nur von diesem Glauben kann man sagen, daß er Berge versetzt.

In allen drei genannten Punkten sind Implikationen enthalten, die nicht lediglich im Sinne formaler Voraussetzungen gehandhabt werden können und eine im weitesten Sinne anthropologische Behandlung verlangen. Formale Implikationen spielen für Schleiermachers Argumentation zwar eine wichtige Rolle, aber sie müssen in ihren anthropologischen Konnotationen gelesen und von daher aufgeschlüsselt werden. In diesem Sinne pendelt sein Vorgehen ständig zwischen formaler Argumentation und inhaltlicher Analyse hin und her. Schleiermacher kann hinsichtlich der Konstitution des Wissens einerseits prinzipiell ar-

gumentieren und sagen: „... es muß sich vollständig identifizieren lassen was sich uns nicht vollständig identifizieren wollte“ (Od 273). Gleichzeitig aber macht er darauf aufmerksam, daß dies nur die eine Hälfte der Aussage ist und eine anthropologisch vertiefende Interpretation der Sachlage damit verbunden werden muß. In diesem Sinne schränkt der dem zuletzt gegebenen Zitat unmittelbar folgende Satz die gemachte Aussage sofort wieder ein: „Wir konnten die Durchdringung nicht zustande bringen, sondern nur die Kritik. ... Und diese Kritik vertritt nun die Stelle der vollständigen Durchdringung.“ (A. a. O.) Dies könnte wie eine Entschuldigung aus Verlegenheit klingen, ist aber nicht so gemeint. Für „Kritik“ kann man an dieser Stelle auch „anthropologische Fundierung“ einsetzen, die mit ihren tastenden Bewegungen und unscharfen Umschreibungen zwar nur Annäherungswerte erbringt, für die „Konstitution des wirklichen Denkens“ (Od 272) und Wissens aber gleichwohl unverzichtbar ist. Eine so verstandene „Kritik“ kann nur am Ort des Menschen selbst erfolgen und nicht wiederum prinzipieller Natur sein. Nur hier ist die Beziehung der Denk- und Wissensprinzipien auf die „Konstitution des wirklichen Denkens“ (Od 272) gewahrt, gegebenenfalls aber auch schon wieder unterbrochen. Man muß also genauer zusehen, welchen verborgenen Linien das wirkliche Denken und Wollen folgt. Sache der Kritik sind die Brüche und Verwerfungen, bei denen eine Lösung nicht ohne weiteres abgesehen werden kann.

Psychologisch ist damit verbunden, daß von dem Willens- bzw. Freiheitsmoment her immer mehr Hintergründiges in die Konstitution des Denkens und Wissens eingeht, als ein sich von seiner Willensgrundlage vermeintlich ablösendes Denken sich eingestehen möchte. Der genaue Punkt, an dem das Denken einsetzt oder haltmacht, und die Richtung, die es jeweils einschlägt, ist ihm oft gar nicht bewußt. Das Denken läuft entweder voraus, oder es kommt hintennach; in den seltensten Fällen aber hält es sich auf an dem Punkt, an dem der Schlüssel für den ganzen Hergang liegt. Die Realisierungsprozesse bleiben mit Komplikationen verbunden für ein Denken und Wollen, das sich von dem, was wirklich ist, abgelöst hat und die Härte des Realen mit dem Wunsch nach einem leichter zu manipulierenden Imaginären zu beantworten geneigt ist. Im Seindenkend-wollen liegt ein Freiheitsmoment und damit auch die Möglichkeit, Schein zu erzeugen und diesen gegen das Reale auszuspielen. Es sollte alles besser anders und anders besser sein. Dieser Ur-Widerspruch bedingt die Schaffung einer Welt-in-Gegensätzen und mit ihr verbunden die Möglichkeit zur Schein erzeugenden Vergegenständlichung, Täuschung und Perversion.

Um zusammenzufassen: Im Sinne von Annäherungen kann auf der anthropologischen Basis provisorisch verfahren werden, eben weil gleichzeitig gilt, daß eine solche Grundlage real gegeben ist und auch in einem letztgültigen Sinne tragfähig bleibt. Nur unter dieser Voraussetzung kann sie auch, ihren eigenen

gewordenen Bedingungen entsprechend, aus und durch sich selber weiterentwickelt werden.

7. Das Eingebettetsein des Denkens und Wissens in die menschlichen Existenzvollzüge

Indem das Denken sich selbst auf seine Grenzen aufmerksam macht und seinen geschlossenen Kreis aufbrechen möchte, schärft es den Blick für andere Aspekte und Modalitäten der menschlichen Seinsweise, kraft deren eine Öffnung – auch im Denken selbst – allererst möglich wird. Dies verlangt eine Ergänzung durch andere Weisen menschlichen Seins und Fortschreitens im Tun und Leiden, im Fühlen und Wollen, im Verstehen und dem darauf bezogenen schöpferischen Tun. Erst im weiter ausgespannten anthropologischen Kontext erweist es sich, daß der Denkgrund eben nicht nur ein Denkgrund ist und eine Umwegigkeit nötig ist, um zu einem „gleichen", nach außen wie innen geöffneten und gemeinschaftlich werdenden Denken zu gelangen.

Erkenntnistheorie, so angesetzt, verlangt eine Anthropologie der Erkenntnis. Eine solche muß zuvörderst die Unterschiedlichkeit der menschlichen Bezugsmodalitäten herausarbeiten, von denen die denkende nur eine ist, und sie in ein Verhältnis zueinander bringen. Dabei darf die anthropologische Erörterung der Grundlagen menschlicher Erkenntnis das im Denken erfahrene Bewußtsein einer Schranke nicht wieder aus dem Auge verlieren. Auch wenn der Mensch das Absolute *ist*, *verkörpert* er dieses doch in unterschiedlichen Weisen und kann ihm und sich selber darin mehr oder weniger nahe kommen. Wiewohl der Mensch „denkendes Sein und seiendes Denken" (Od 274) ist, gibt es in seinen Verkörperungen keinen Punkt, an dem sich eine Absolutheit unmittelbar festmachen ließe. Der *verborgene Punkt absoluter Existenz* kann nur in einer tiefinneren Wirksamkeit gelegen sein, die Schleiermacher mit dem „unmittelbaren Selbstbewußtsein" in Verbindung bringt.

Weit davon entfernt, das Wissensideal der Einheit und Totalität allen Wissens zu erreichen, bleibt es in den Verkörperungen beim 'Irgendwie' des Zusammenspiels menschlicher Vermögen, die alle nicht vollkommen sind, zusammen aber doch ein Vollkommenes zu leisten vermögen. In einer solchen Situation kann nicht mehr lediglich aus dem Prinzip heraus argumentiert werden: daß die Einheit des Wissens *möglich* sein und eine Identität von Denken und Sein notwendig *vorausgesetzt* werden müsse usw. usf. Um Mögliches und Wirkliches wieder zu gleichen, kann man sich nicht einfach auf einen absoluten Standpunkt stellen, sich aber auch nicht mit der Resignation des Denkens begnügen, wie sie im Gedanken des „ganz Anderen" (totaliter aliter) oder in der Vorstellung einer coincidentia oppositorum beschlossen liegt. Vielmehr muß der in der Konkretion des Menschseins liegende und im 'Irgendwie' des Ineinanderspiels seiner Ver-

mögen zu hebende Gehalt auch wirklich gehoben werden, und das geht nur in Schritten geschichtlicher Existenz. Eine prinzipielle Argumentation reicht dazu ebensowenig aus wie der schlichte Hinweis auf das nicht bestreitbare Faktum, daß der Mensch sich ja doch auf irgendeine Art und Weise Wissen erworben hat und weiterhin erwirbt. In einer solchen Situation gilt es zunächst einmal, die Bedingungen der Wissensfindung und der Lösung des Streits erkenntnis*kritisch* herauszuarbeiten und zu zeigen, daß und wie eine Annäherung an das Ideal vollendeten Wissens möglich ist und in der Tat bewerkstelligt werden kann.

Die darauf bezogene Anthropologie der Erkenntnis stellt, so wie die Dinge liegen, immer noch philosophisches Neuland dar. Nicht einmal der Typus einer derartigen Denkweise ist bislang hinreichend erfaßt worden. Schleiermacher klammert die überlieferten, für eine prinzipielle Lösung erforderlichen Gesichtspunkte dabei keineswegs aus, aber er bettet sie in anthropologische Kontexte ein und argumentiert nicht mehr nur aus dem Begriff. Es werden durchaus prinzipielle Voraussetzungen geltend gemacht, aber sie dürfen nicht lediglich Postulate bleiben und müssen vielmehr auf ihren anthropologischen Ort (ihren „Sitz im Leben") hin befragt werden. „Konstruktion" und „Kritik" müssen sich in diesem Sinne ergänzen. Die zwischen beidem hin und her gehende Argumentation verfolgt – wie bei den Sprossen einer Leiter – gleichzeitig zwei Stränge, die zwar nie nahtlos verbunden werden können, sich aber dennoch gegenseitig unterstützen. Ein paar bereits zitierte Beispiele sollen dieses Zusammenspiel einer prinzipiellen Argumentation und einer anthropologischen Interpretation noch einmal verdeutlichen.

Im Sinne einer prinzipiellen Argumentation wurde gesagt: Was einen Grund im Denken finden will, muß ihn auch haben im Sein. Dieses für alles Wissen notwendig vorausgesetzte Sein kann nicht wiederum ein bloß Gedachtes sein und muß vielmehr ein wirkliches, gelebtes Sein sein und als solches erfahren werden können. Anders gesagt „müssen wir es aufgeben, [allein] von der Aktion des Denkens auszugehen, weil hier das Unbedingte nur ein Gedachtes ist, das den Gegensatz [scil. des Denkens und des Gedachten] nicht verläßt." (Od 273 f.; Einschübe in eckigen Klammern von mir.) An dieser Stelle spricht Schleiermacher den bereits zitierten anthropologischen Grundsachverhalt aus: daß wir uns selber „nicht bloß Denken, sondern denkendes Sein und seiendes Denken" sind und „diese Identität wirklich in uns selbst" tragen (Od 274).

Die anthropologische Grundaussage bedarf ihrerseits der Erläuterung. Ihr gemäß muß der erforderliche Grund für das Denken ein „*Verknüpfungsprinzip*" (Od 271) enthalten und zugleich der Grund unseres *wirklichen Fortschreitens in der Zeit* sein. Es bedarf nicht nur einer gedachten Verknüpfung, sondern ebensosehr einer wirklichen Fortschreitung im Sein. Dieses gedoppelte Erfordernis ist nur im Sinne einer anthropologischen Gegebenheit einlösbar: „Die Verknüpfung aber ist nur in der Fortschreitung, und diese ist nur *in unserem Sein*, d. h. *der*

Einheit unserer Momente." (Od 272; kursiv hervorgehoben von mir.) Mit der distributiv verstandenen „Einheit unserer Momente" „in unserem Sein" ist ein sich *individuell* konstituierender *Zeit*zusammenhang angesprochen, der uns, mit Kant gesprochen, „gleich auf die dunkelste Region des Zusammenhanges des Wissens" (Od 277) hinweist. Das braucht uns im gegenwärtigen Zusammenhang nicht mehr weiter zu interessieren.[8] Jedenfalls weist Schleiermacher mit Bezugnahme auf Kant auf eine im Dunkeln liegende „Basis aller Verknüpfung und Fortschreitung" hin (vgl. Od 274), ohne die die einzelnen Denkmomente isoliert blieben und nicht miteinander verbunden werden könnten. Mit anderen Worten kann das Denken seinen eigenen Zusammenhang in der Zeit nicht durch sich selbst gewährleisten. Dieser ist nie nur ein bloß gedachter Zusammenhang und findet vielmehr in einem noch weiter zu klärenden, seinshaften Modus des Verknüpftseins unserer Zeitmomente seinen Niederschlag und seine Ermöglichung.[9]

Wenn nun aber auch der seinshafte Zeitzusammenhang nicht einfach als ein sich selber fortschreibendes Kontinuum vorausgesetzt werden kann, bedarf es Schleiermacher zufolge auch hier wiederum einer anthropologischen Fundierung. Das eigene In-der-Zeit-sein hat in der Tat mit den menschlichen Denkakten zu tun, die Zeit jedoch nicht überhaupt hervorbringen, auch wenn sie ihr eine bestimmte Ausprägung und Richtung geben. In jedem Falle kommt es auch hier auf eine strenge Wechselseitigkeit an, soll dem Gesichtspunkt des wirklichen Fortschreitens Rechnung getragen und die Diskontinuität der Denkakte überbrückt werden können. Ich gebe noch einmal das Zitat: „Jedes Denken war uns bisher ein Akt für sich, und *als Denkende sind wir nur im einzelnen Akt; als Seiende aber sind wir die Einheit aller einzelnen Akte und Momente. Fortschreitung ist nun Übergang von dem einen Moment zum andern. Dieser geschieht also durch unser Sein, die lebendige Einheit der Aufeinanderfolge der Akte des Denkens*." (Od 274; kursiv hervorgehoben von mir.) Diese Aussage wird an anderer Stelle wiederholt: „... die *Verknüpfung* aber ist nur in der *Fortschreitung*, und diese ist nur *in unserem Sein*, *d. h. der Einheit unserer Momente*." (Od 272; kursiv hervorgehoben von mir.) Die bedachte Rede von einer „lebendigen Einheit der Aufeinanderfolge der Akte des Denkens" und der Fortschreitung „in unserem Sein, d. h. der Einheit unserer Momente" verlangt eine sorgfältige Auslegung, die an dieser Stelle mangels

[8] Vgl. oben S. 237.

[9] Die „transzendentale Apperzeption" Kants, als ein Begleiten des Denkens in der Zeit gefaßt, gibt darauf einen Hinweis, der allerdings weiterer Aufklärung bedarf. Vgl. dazu meinen Aufsatz „Das Zeitbewußtsein als Einheit von Spontaneität und Rezeptivität. Zur Begründung der Objektivität der Erkenntnis in der „Kritik der reinen Vernunft". In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 26 1972, H. 1, S. 21-28. Der Aufsatz ist in meine Homepage www.friedrich-kuemmel.de eingestellt.

einer dem entsprechenden Theorie der Zeit noch verfrüht wäre.[10] Hier genügt zunächst die getroffene Feststellung, daß die Verknüpfung bzw. Fortschreitung in den Akten des Denkens keineswegs durch dieses selbst (logisch) verbürgt ist, sondern auf einen tiefer gelagerten, anthropologischen und zeit-ontologischen Zusammenhang zurückverweist.

Wenn Schleiermacher nun des weiteren davon ausgeht, daß Wissen im Denken liegt und sich als ein mit anderen teilbares „gleiches Denken" charakterisieren läßt, bedarf auch diese Aussage einer anthropologischen Interpretation, soll sie nicht fälschlich als ein anderer Ausdruck für „allgemeingültiges Denken" verstanden werden. Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit kann nur Sache eines Denkens sein, das sich von den konkreten Bedingungen seiner Ermöglichung freigemacht hat bzw. sie zu ignorieren gewillt ist. Das „gleiche Denken" hingegen bleibt eingebettet in Vollzüge, die nicht wiederum auf das Denken zurückgeführt werden können. Nun ist *alles* menschliche Bewußtsein für Schleiermacher ein organisch affiziertes, „bewegtes Bewußtsein" (Od 275) und hat als solches einen leidenden und einen tätigen Aspekt. Entsprechend zerlegt sich „Sein" in ein „Sein, das uns affiziert" und ein „Sein, welches unsere eigene Tätigkeit ist" (a. a. O.). Es muß sich so auseinanderlegen lassen, was zusammengehen können soll; es muß sich entfalten, was zu seiner Einheit finden will.

Ineins rezeptiv und aktiv muß dann aber auch das denkende Wollen und wollende Denken sein, soll es der menschlichen Situiertheit genügen können. Das rezeptive Moment liegt schon in der Beziehung beider Vermögen aufeinander, „denn jedes Denken ist ein Wollen und umgekehrt." (Od 274) In jede Konstitution eines wirklichen Denkens und Wissens geht so stets mehr ein, als man sich einzugestehen geneigt ist. Aber je komplexer die Sache wird, um so schwieriger erscheint das Ineinanderarbeiten. So ist ein Äußerstes verlangt, wenn der Zusammenhang von Denken und Wollen, in dem Schleiermacher eine letztliche Identität beider empfindet, auf die prinzipielle Untrennbarkeit des „physischen" und des „ethischen" Wissens hinweist und dazu auffordert, die mit negativen Folgen belastete, fragwürdig gewordene Trennung von wissenschaftlicher Welterklärung und ethischer Weltanschauung zu überwinden. Die Forderung des Ineinanderarbeitens läßt es nicht mehr zu, die höchst ungleichen Versatzstücke so lange hin und her zu schieben, bis das in sie Verpackte schließlich nicht mehr kenntlich ist und zum Sprengsatz werden muß.

Damit sind ein paar erkenntnistheoretisch relevante anthropologische Implikationen angesprochen, die, soll am Wissensprinzip festgehalten werden können, nicht lediglich den Status postulatorisch aufgestellter Voraussetzungen haben dürfen. Bezüglich der konkreten Umsetzung trägt Schleiermacher auch hier das Wasser stets nach beiden Seiten. Er argumentiert prinzipiell und ist sich dessen

[10] Mehr dazu unten S. 322 ff. und S. 389 ff.

eingedenk, daß nichts allein aus dem Prinzip heraus gedacht werden kann und eine *lebendige*, um nicht zu sagen *existentielle* Bewegung des ganzen, physisch und geistig organisierten Menschen nötig ist, um die aufgestellten Forderungen mit wirklichem Gehalt zu füllen, wissend, daß „alles .. uns hierbei unvollkommen" ist (Od 65). Wo alles unvollkommen ist, muß die Schwäche der einen Seite die Schwäche der anderen kompensieren. Die prinzipielle Argumentation sorgt dafür, daß die anthropologische Kritik nicht in der Luft hängt und orientierungslos wird. Die anthropologische Argumentation wiederum trifft Vorkehrungen, daß die Theorie des Wissens nicht der Anmaßung des Denkens verfällt, selber nach äußeren Kriterien entscheiden zu wollen, was ein Wissen ist und was nicht.

8. Die Verschränkung von intellektueller und organischer Funktion

Die Grenzen des an die Gegensatzstruktur gebundenen Denkens nötigen dazu, den Begriff des Absoluten als Wissens- und Seinsgrund neu zu fassen. Dabei gilt es, die Sicht auf den Menschen von allen metaphysischen Vorannahmen zu befreien, mittels deren sich die conditio humana – aus welchen Gründen auch immer – in gegensätzliche Aspekte und sich widerstreitende Tendenzen aufgespalten hat. Was aber heißt es, die Fundamente im Sinne eines in der anthropologischen Wirklichkeit selbst zu verankernden Einheitsgrundes tiefer zu legen? Daß und wie Denken und Sein im Menschen übereinkommen, wird für Schleiermacher zu einer Frage des menschlichen Gesamtorganismus und verlangt die Ausarbeitung von dessen Potentialen. Was alle Menschen verbindet: dieselbe Organisation in derselben Welt, ist das Ergebnis einer langen Evolution des Lebens auf der Erde. Ihr weiterer Fortschritt kann, was den Menschen betrifft, nur dadurch erreicht werden, daß dieser selbst die natürlichen Voraussetzungen seiner Lebensform übernimmt und sich darin zum bewußten Träger seiner eigenen Weiterentwicklung macht. Weil nicht bereits vorentschieden ist, welchen Weg der Mensch gehen wird, ist darin immer auch ein Freiheitsmoment enthalten, dem nicht vorgegriffen werden kann. Wenn gilt, was Heraklit von der Seele sagt: „Der Seele Grenzen kannst du im Gehen nicht ausfindig machen, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tief ist ihr Logos" (Fragment 45), bedeutet dies den Abschied von der Vorstellung vorgebahnter Wege und einer im Kosmos repräsentierten unveränderlichen Ordnung, der die Menschennatur verpflichtet ist. Auch was Gesetz ist, muß im Sinne der menschlichen Freiheit neu definiert werden.

Die in alledem angesprochene Duplizität der Wissensgründe bzw. -quellen konkretisiert sich für Schleiermacher im Verhältnis der intellektuellen (denkenden) und der organischen (sinnlichen) Funktion. Die intellektuelle Funktion entspricht der aktual-geistigen Seite des Wissens und Bewußtseins, während die organische Funktion das Gewordensein des Wissens und seine ins Unbewußte

abgesunkene Organisation repräsentiert. Schleiermachers Feststellung geht dahin, daß Wissen nur aus der Verbindung der intellektuellen und der organischen Funktion entsteht und durch deren Übereinkunft gekennzeichnet ist. „Das Wissen ist dasjenige Denken, welches auf gleiche Weise aus beiden Funktionen gesetzt werden kann." (J 368)

Damit sind erkenntnistheoretisch zwei Ausgangspunkte aufeinander bezogen, die sich auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen. Mit dem Empirismus geht Schleiermacher davon aus, daß man mittels der Sinne über das Denken hinausgehen müsse, um zum realen Wissen zu gelangen. Andererseits aber nimmt er gleichzeitig den rationalistischen Standpunkt ein, dem gemäß man „mit dem Denken über das Denken hinausgehen" (Od 21) müsse, um ein Wissen zu erreichen. Die Frage ist aber, ob die beiden erkenntnistheoretischen Standpunkte sich so einfach miteinander kombinieren lassen:

- Was heißt es, daß Wissen aus der Verbindung der intellektuellen und der organischen Funktion entsteht und eben dadurch gekennzeichnet ist?
- Was heißt es für eine jede Seite, daß sie nur über die andere zu sich selber kommen kann?
- Was leitet die Sinne und das Denken über sich selber hinaus?
- Was leistet in diesem Zusammenhang die Sprache, auf deren Zentralität Schleiermacher zunehmend insistiert?

Bei alledem muß immer auch mit in Betracht gezogen werden, daß beide Seiten: das Denken bzw. die Sprache und die Sinne, bereits eine kurzschlüssige Verbindung miteinander eingegangen sind und aus dieser sich keine Öffnung nach 'außen' mehr ergibt. Für den psychologisch argumentierenden Skeptiker sind die Sinne den Sehgewohnheiten verfallen, und das Denken ist an seine Sprache und Begrifflichkeit gebunden. Wie aber soll man dann aus dem Kurzschluß dieser beiderseitigen Gebundenheit noch herauskommen können? Vorderhand leuchtet nur die Angewiesenheit beider Funktionen aufeinander ein, kraft deren sie sich gegenseitig öffnen, aber auch gründlich verschließen können. Die Frage ist, wie zwei sich sowohl in sich als auch gegeneinander abschließende Bewußtseinsweisen sich wieder öffnen lassen und was die Grundlage für eine solche Wiederöffnung ist, gleich ob sie einseitig oder wechselseitig geschieht. Die Formel: kein Denken ohne Sinneserfahrung, und umgekehrt, ist insofern unvollständig, als sie nur die formale Seite des Sachverhalts beleuchtet; der von beiden Seiten her gegebene Hiatus ist damit noch nicht überwunden.

Mit alledem ist zunächst also nur eine Aufgabe gegeben und noch keine Lösung in Aussicht gestellt. Es bleibt vorderhand bei einer Dilemmastruktur, die ausgetragen werden muß. Die damit verbundenen erkenntnistheoretischen Einsichten sind bekannt. Was das einzelne Sinnesdatum betrifft, ist mit ihm noch nichts gewußt, und kein gegebener Punkt kann hier für sich allein berichtigt werden. Also muß das Denken hinzutreten, um die Sinne aus einem weiterrei-

chenden Zusammenhang heraus berichtigen zu können. Aber denkend kann man wiederum nur ein begriffliches Konstrukt erzeugen, nicht aber das Besondere fassen und das Einzelne in seiner Konkretion erreichen. Was real ist muß folglich als etwas aufgesucht werden, was außerhalb der Sinne wie des Denkens liegt. Wie man mit den Sinnen über die Sinne und mit dem Denken über das Denken hinausgehen können soll, ist damit noch nicht geklärt. Mit dem Hinweis auf deren Leistung ist die damit verbundene Schranke noch nicht überwunden. Man kann so lange allenfalls von punktuellen Koinzidenzen ausgehen – gleich wie erwartbar oder unvorhersehbar diese sind – und etwa im Sinne des Okkasionalismus sagen, daß der *Grund* (die causa) des Wissens in die intellektuelle Funktion falle, seine *Veranlassung* (occasio) aber in die organische Funktion. Schließlich muß man davon ausgehen, daß die organische Funktion bereits durch die Denkfunktion überformt ist und umgekehrt, so daß ein faktisches Zusammenspiel in der Tat statt hat.[11]

Um angesichts dieser Dilemmata einen Schritt weiter zu kommen, greift Schleiermacher auf die Sprache als ein verbindendes Medium zurück. Indem die Anschauung und das Denken sich sprachlich faßt, ist ihre Entsprechung im Sinne gegenseitiger Beförderung – aber auch Hemmung – ermöglicht und zumindest eine intersubjektive Grundlage der Verständigung über beides eingeführt. Weder die Sinne noch das Denken wären ohne Sprache entwickelbar, die den Sinnesmaterialien und den darauf bezogenen Gedanken eine gemeinsame Fassung gibt und es möglich macht sie ineinander zu arbeiten.

Daß, was ist, von „außen" an das Denken herantritt, meint bezüglich der Sprachgegebenheit mehr und anderes, als daß uns durch die Sinne eine Außenwelt zugänglich wird. Von der Sprache her gesehen ist es an erster Stelle der andere Mensch, der dieses „Außen" für uns darstellt und repräsentiert. Der sprechende Mensch ist nicht bloß ein Stück Außenwelt. Er spiegelt auch das Denken sich selbst zurück und macht so auch das Innerste des Denkens noch zu einem „Außen". In gleichem Sinne öffnet das Sein des Anderen das Denken und die Sinne ineins nach innen und nach außen. „Sein" ist als „Sein des Anderen" also nie nur ein „Gegebenes". Es öffnet durch sich selber eine transzendentale bzw. absolute Dimension, deren Widerschein nun von allen Seiten an den Menschen herantritt und in jedem alltäglichen Vorgang, aber auch noch in der ureigensten Tätigkeit enthalten ist.

Das „Außen" und das „Innen" ist beim Menschen in einer schwer zu entwirrenden Weise miteinander verbunden und durcheinander bedingt. Der Prototyp dafür kann im Verhältnis von Mutter und Kind gefunden werden. In ihm öffnet und gestaltet sich eine Innenbeziehung, auf deren Grundlage das Kind überhaupt erst eine Beziehung zur Außenwelt aufnehmen kann. In der Mutter-Kind-

[11] Vgl. den ersten Exkurs, S. 65 ff.

Beziehung wird ein zwischenmenschlicher Bezug besonderer Art zur conditio sine qua non des Aufbaus und der sukzessiven Ausgestaltung einer Welt. Schleiermacher schreibt dazu: „Der Zusammenhang aber zwischen dem *mit der Öffnung nach innen zusammenhangenden Beziehen auf das eigene Sein* und dem *mit der Öffnung nach außen zusammenhangenden Setzen der Außenwelt* ist vermittelt durch das sich immer zuerst fixierende *Setzen anderen menschlichen Seins.* Dieses ist Teil des Selbstbewußtseins, wie das Kind noch Teil der Mutter ist; aber Teil der Außenwelt, weil der Mensch dem Menschen ein Außer ihm ist, aber in die gleiche Identität des Denkens und Seins gestellt mit dem Bewußtsein der Reziprozität." (J 453; kursiv hervorgehoben von mir.)

Das „Außen" ist so zunächst und zuerst einmal der andere Mensch. Nicht nur für das Kind ist er ein „Außer ihm", der zwar – wie die Mutter – über sich verfügen läßt, aber nicht überhaupt zum verfügbaren Gegenstand gemacht werden kann. Daß mit dieser zwei-poligen Zentrierung und dem damit verbundenen „Bewußtsein der Reziprozität" eine einerseits unübersteigbare, andererseits aber überspielbare Schranke verbunden ist, zeigt der nächste Satz mit seiner Anspielung auf das geschäftliche Denken, das „dieses Beziehen alles einzelnen auf das menschliche" engführt, alles selber in der Hand haben will und doch nicht die volle Kontrolle darüber erhält. „Die Beziehung auf die natürliche Außenwelt fängt immer zuerst an mit dem geschäftlichen Denken, und *die ganze Entwicklung des Wissens ist Kampf des Wissenwollens gegen dieses Beziehen alles einzelnen auf das menschliche*." (A. a. O.; kursiv hervorgehoben von mir.)

In der nach allen Seiten schillernden Werttheorie spiegelt sich dieses Spannungsverhältnis wider und gibt ein gutes Beispiel für die damit verbundene Problematik. Das mit dem Antagonismus der Tendenzen und Entwicklungsrichtungen auftretende Problem kann man allgemein so fassen: Beim Menschen modifizieren, entwickeln und bereichern die Funktionen sich gegenseitig und gehen neue Verbindungen ein. Das hat aber seinen Preis, denn sie müssen sich dazu auch gegenseitig berauben. Auch dafür gibt das Verhältnis von Kind und Mutter ein Beispiel ab. Verallgemeinert und mit Goethe gesprochen, geht die Entwicklung einer Seite immer auch auf Kosten der anderen. Wenn aber jede Entwicklung zwangsläufig einseitig wird und eine andere Entwicklung behindert, kommt es auch hier darauf an, sich abwechselnd in beiden Richtungen zu bewegen und diese möglichst gleichhaltig und gleichgewichtig ineinander zu arbeiten. Diesem Ideal entspricht wiederum die Goethesche Anschauung als gleichhaltige Form eines anschauenden Denkens und denkenden Anschauens (vgl. dazu Od 160 ff.). Sie stellt gegenüber der an ihren Gegenstand verfallenen sinnlichen Wahrnehmung und dem abstrakten begrifflichen Denken eine dritte, übergeordnete Form dar (vgl. Od 183). Folgt man dieser Spur, so kann es sich bei der Verschränkung von intellektueller und organischer Funktion zwar auch, aber keinesfalls nur um ein Verhältnis gegenseitiger Beraubung und Ausschlie-

ßung handeln, denn „wollen wir die organische Funktion ganz vernichten, so haben wir auch kein Denken mehr. Umgekehrt werden wir nicht eher ein Denken haben, bevor wir nicht organisch affiziert werden; und sobald dies geschieht, denken wir zuerst daran, daß uns ein Ding affiziert und unterscheiden am Dinge. So sind organische und intellektuelle Seite des Denkens unzertrennlich, und unsere Antwort ist eine ganz allgemeine." (Od 144) Wie aber geht, was „unzertrennlich" ist, auch wirklich zusammen, wo doch der Antagonismus darin nicht von der Hand zu weisen ist?

Soweit ist Schleiermacher, was die Resonanzfelder seines Denkens betrifft, auf der Höhe der Zeit. Was sein eigener Beitrag zu ihr ist, muß nun im einzelnen entwickelt werden. Die allgemeine Begründung für die Zusammengehörigkeit der intellektuellen und der organischen Funktion liegt für ihn in folgendem, mit der Konstitution des lebenden Organismus verbundenen Sachverhalt: „Wir müssen ja schon vor aller Begriffsbildung annehmen *die Gegenwart der Intelligenz als lebendigen Impuls* und *die chaotisch erfüllten Organe als Rezeptivität*. Ohne dieses beides ist keine Begriffsbildung möglich, denn das Erfülltsein der Sinne an sich hat keine Richtung auf die Ausscheidung eines einzelnen, es ist bloß Moment des erfüllten Selbstbewußtseins als Lust oder Unlust, und das Denkenwollen an sich ohne jenes ist bloße innere Agilität. ... *alles Setzen eines einzelnen hängt zusammen mit dem ursprünglichen Bezogensein der Sinne auf die Intelligenz*, und so oft ein einzelnes gesetzt wird in der Indifferenz gegen beide Arten der Begriffsbildung [scil. Begriff und Urteil bzw. Subjekt und Prädikat]: so liegt darin ein Impuls zur weiteren Entwicklung des Denkens. Darin haben wir also eine ursprüngliche Repräsentation des Transzendenten, wie es nämlich in das wirkliche Denken übergeht." (J 547, kursiv hervorgehoben von mir; vgl. Od 356 ff.)

Die damit gemachte Aussage ist einigermaßen komplex. Das *Erfassen des Einzelnen als eines solchen* wird hier zum Beweis des Zusammenwirkens der beiden Funktionen gemacht. Begründet wird dies so, daß „das Erfülltsein der Sinne an sich ... keine Richtung auf die Ausscheidung eines einzelnen [hat], es ist bloß Moment des erfüllten Selbstbewußtseins als Lust oder Unlust, und das Denkenwollen an sich ohne jenes ist bloße innere Agilität ... alles Setzen eines einzelnen hängt zusammen mit dem ursprünglichen Bezogensein der Sinne auf die Intelligenz, und so oft ein einzelnes gesetzt wird in der Indifferenz gegen beide Arten der Begriffsbildung [in der Form des Begriffs und des Urteils bzw. von Subjekt und Prädikat]: so liegt darin ein Impuls zur weiteren Entwicklung des Denkens." Die Sinne allein fixieren noch kein Einzelnes, und die „innere Agilität" des Denkens kann sich ein solches nicht vorgeben. Zur Erfassung des Einzelnen als eines solchen ist also vorauszusetzen das „ursprüngliche Bezogensein der Sinne auf die Intelligenz", und nur in ihrem Zusammenwirken „haben wir also eine ursprüngliche Repräsentation des Transzendenten, wie es nämlich in das wirkliche Denken übergeht". Mit anderen Worten: Die ins wirkliche Denken

übergehende Repräsentation des Transzendenten ist der einzelne denkende und sinnlich wahrnehmende Mensch selbst als solcher. Sein Wissenwollen „bringt das Geöffnetsein der Sinne hervor" (J 553) und leitet deren Gehalt in das wirkliche Denken über. Deutlich ist, daß unter einem solchen individualisierenden Gesichtspunkt menschliches Denken untrennbar mit der Sinnlichkeit des Menschen und diese wiederum mit seiner ganzen leibhaften Organisation verknüpft ist. Die menschliche Lebensform als solche hat in ihrer Individuiertheit diese beiden Seiten und ist durch deren ursprüngliches Zusammensein geradezu definiert. Dies verortet den Menschen, seiner eigenen Situiertheit entsprechend, in der Welt der selber vereinzelten Dinge. Vermöge der Verbindung von „disjunktiver Agilität" und „sinnlichem Erfülltsein" wird das Zusammenwirken von organischer und intellektueller Funktion welt- und strukturbildend. Aus diesem Konnex kommen wir nicht heraus, und er betrifft auch noch das reine Denken in derjenigen Form, in der wir es für uns in Anspruch nehmen können.

Der konkrete, einzelne Mensch ist als solcher der Knoten *und* seine Auflösung. Man muß also die auf der anthropologischen Ebene grundgelegten und sich im menschlichen Weltbezug auswirkenden Probleme auf derselben Ebene und kraft derselben Beziehung auch wieder lösen können. Nur am Ort und unter den Bedingungen ihres Entstehens ist eine Lösung für sie möglich. Man kann somit auch bezüglich der Lösungsstrategien nicht von Voraussetzungen ausgehen, die für den Menschen gar nicht wirklich gegeben sind. Was das Verhältnis der organischen und der intellektuellen Funktion betrifft, heißt das: Nur indem die beiden ohnehin nicht trennbaren Funktionen inniger verbunden werden, ist Wissen und die Gemeinschaftlichkeit in diesem möglich. Noch einmal sei die Richtung der Lösung im Zitat angegeben: „Wollen wir die organische Funktion ganz vernichten, so haben wir auch kein Denken mehr. Umgekehrt werden wir nicht eher ein Denken haben, bevor wir nicht organisch affiziert werden; und sobald dies geschieht, denken wir zuerst daran, daß uns ein Ding affiziert und unterscheiden dann am Dinge. So sind organische und intellektuelle Seite des Denkens unzertrennlich, und unsere Antwort ist eine ganz allgemeine." (Od 144) Mit dieser Feststellung ist zugleich die reale Möglichkeit übereinstimmenden Denkens bzw. Wissens gegeben: „In dieser *realen* Beziehung, worin der *ganze* Prozeß der intellektuellen und organischen Seite des Denkens steht, und in der Identität beider *für alle* ist die Möglichkeit eines übereinstimmenden Denkens *für alle* und also die Möglichkeit der Ausgleichung streitiger Vorstellungen gesetzt." (Od 153; kursiv hervorgehoben von mir.) Die „Identität beider *für alle*" ist distributiv und nicht summativ zu verstehen. Es bedarf dazu einer „realen Beziehung" und keineswegs nur einer formalen Logik, die mit ihren eigenen Mitteln eine wirkliche Übereinstimmung im Denken und Wissen weder herbeiführen kann noch garantiert.

Um noch einmal die damit gemachte Grundaussage zu rekapitulieren: Denken und Wahrnehmen ist *für den einzelnen Menschen* unzertrennlich, und beides ist *primär* bezogen auf das *einzelne* Ding. Man kann kein Wissen haben in der einen Form, ohne daß die andere dabei mitbeteiligt wäre. Sinnliches und intellektuelles Tun und Wissen lassen sich im einzelnen grundsätzlich nicht voneinander trennen und gegeneinander ausspielen. Folglich ist es auch nicht möglich, sich im Denken zu einigen, ohne eine gleichgerichtete Wahrnehmung zu haben, und umgekehrt. Von Wissen kann man nur reden, wenn „für alle" und das heißt hier: für jeden Einzelnen derselbe organische und intellektuelle Prozeß gegeben ist. Damit ist aber immer auch eine Schranke verbunden, denn bezüglich des einzelnen bleibt der Gehalt einer jeden Seite für die andere unausschöpfbar. In ihrer Verschränkung aber bilden sie „Ein Zusammen" und arbeiten ein Inkommensurables ineinander, ohne es je restlos zur Deckung bringen zu können.

Das Verhältnis von intellektueller und organischer Funktion meint somit eine unaufhebbare Duplizität oder Doppelgegebenheit, Doppelbegründung und Doppelerweisung alles Wissens. Dem bei aller Ungleichgewichtigkeit symmetrischen Grundschema entsprechend, entfaltet Schleiermacher diesen Gedanken stets nach beiden Richtungen zugleich. Die unhintergehbare Verschränkung der Wissensgründe läßt fragen nach den relativen Anfängen und ihrer Weiterentwickelbarkeit, aber auch nach dem Ziel und letztendlichen Sinn der Verbundenheit von intellektueller und organischer Funktion. Auf keiner Seite findet man hier einen Anfang, weil jeder wirkliche Anfang schon ein Produkt beider Seiten ist. „So ist alles Wissen durch beide Prozesse und jeder durch den andern bedingt. Ohne Vernunft trotz alles organischen Systems kein materielles Wissen; ohne organisches System trotz aller Vernunft kein formales." (J 351) Im materialen Wissen ist bereits Vernunft und im formalen Denken noch der Sinn enthalten. Vernunftorganisation und sinnliche Organisation lassen sich somit gar nicht voneinander trennen, aber auch nicht durcheinander ersetzen.

Das geistige Leben ist in alledem die zentrale, übergeordnete Kategorie. Der alles verbindende und ineinander spielende Grundvorgang ist das Leben selbst als solches. Die im Leben geschehende Stiftung einer Verbindung von Heterogenem ist als das Konkrete („Zusammengewachsene") dem Wissenwollen immer schon vorausgesetzt. In diesem Sinne spricht Schleiermacher von einer unaufhebbaren Verschränkung von sensueller und intellektueller Funktion und definiert diese als „Geöffnetsein des geistigen Lebens nach außen = Organisation" (Od 139). Oder in anderer Formulierung: „Organisation ist das Nach-außen-Geöffnetsein des Lebens" (Od 151). Vermittelnd für einen solchen auf verschiedenen Ebenen spielenden Vorgang kann immer nur das Leben selbst als solches sein. Der „Sinn" und das „geistige Leben" können nur durcheinander geöffnet werden oder gar nicht. Deutlich ist, daß mit „Organisation" hier nicht nur der leibliche Organismus und seine Organe gemeint ist, sondern auch die darin ein-

gebettete Vernunfttätigkeit, die Schleiermacher als „innere Organisation" umschreibt (vgl. Od 138 ff.). Der Begriff der „Organisation" übergreift, wie der des „Sinns" und der „Vernunft", von vornherein beide Seiten. Als Organisation gefaßt, sind beide Funktionen in ihren gemeinsamen Verkörperungen miteinander verbunden, und dies auch bereits beim Tier, obwohl dieses noch keine Vernunft besitzt, über die es selbst frei verfügen könnte (vgl. Od 143). Beim Menschen zeigt sich noch etwas anderes, was man das Nach-innen-Geöffnetsein des Lebens nennen könnte. Vermöge dessen ist auch die menschliche Organisation nach innen und außen geöffnet und schließt sich nicht ab zum konditionierten System.

Und doch muß man hier unerachtet der im ganzen symmetrischen Verhältnisbestimmung auch auf die Ungleichgewichte achten. Die auf den ersten Blick überraschende Bestimmung: „Organisation ist das Nach-außen-Geöffnetsein des Lebens" (Od 151) läßt offen, ob dieses Geöffnetsein des „Lebens" bzw. des „geistigen Lebens" „nach außen" mehr der organischen Funktion oder eher einem lebendigen Impuls der intellektuellen Tätigkeit zuzuschreiben ist. Überhaupt bleibt doppeldeutig, was die Rede von einem „Geöffnetsein des geistigen Lebens nach außen = Organisation" heißen kann. Es kann damit der Bezug auf eine gegenständlich gegebene Umwelt „da draußen" gemeint sein, aber auch der Bezug auf ein radikales „Außen" bzw. „Außerhalb", als das der andere Mensch oder auch ein Gott dem Menschen erscheint. Man kann in dieser mehrfachen Auslegbarkeit einen Hinweis darauf sehen, daß ein alternatives, die Frage so oder so entscheidendes Denken hier verfehlt wäre und erst in der Verbindung und Durchdringung der unterschiedlichen Dimensionen die Kraft der Öffnung liegt.

Was ist mit alledem gewonnen? Vernunftorganisation und sinnliche Organisation lassen sich, so wurde festgestellt, im menschlichen Gesamtorganismus grundsätzlich nicht trennen, aber auch nicht angleichen oder gar aufeinander zurückführen. Das Leben selbst stellt ihre Einheit her. Dabei hat das Sinnliche eine zeitliche und erfüllende Priorität gegenüber dem Intellektuellen, das sich seine Gegenstände gibt, seine Erfüllungsgehalte aber vorgeben lassen muß. Auch ist die Organbildung Sache der Leiblichkeit, einschließlich der Organe für das Denken. Eine Randbemerkung von 1828 drückt den Vorrang der organischen Seite mit Bezug auf die methodische Verbindung von Induktion und Deduktion so aus: „Beides, Induktion und Deduktion sei zwar als relatives Übergewicht an und für sich völlig gleich, *aber in der zeitlichen Entwickelung sei Priorität der organischen Seite notwendig. Der intellektuelle Faktor könne nicht in das Gebiet der zeitlichen Entwicklung eintreten und also erfüllendes Bewußtsein werden als durch Beziehung auf die ursprüngliche Tat des Organischen."* (J 232; kursiv hervorgehoben von mir.) Nur der Sinn ist als „erfülltes Bewußtsein" nach beiden Seiten hin geöffnet und ineins innerer und äußerer Sinn. So gesehen ist das Organische be-

reits das Ganze und nicht nur der eine Pol. Gleiches gilt für das Ding, das auch in seiner Vergegenständlichung nicht aufhört, die verschiedenen Dimensionen ineinander zu arbeiten („*dieser* Turm" ist „*ein* Turm"). Das Gegebene enthält bereits ein allgemeines Bild seiner selbst und ist in diesem Sinne ineins erzeugendes Schema und erfüllende Affektion.[12] In dieser Zusammenstellung ist das Bild objektiver, als seine subjektive Verrechnung gemäß den eigenen Interessen und Vorstellungen dies glauben machen will.

Die „Sünde" beginnt für Schleiermacher damit, daß ich mich nicht mehr durch die organische Funktion leiten lasse (vgl. J 347) und auch der Urteilskraft des Gefühls nicht mehr vertraue. Und doch ist damit kein Freibrief für die Sinne ausgestellt, deren Tendenz es ist, dem Lust/Unlust-Prinzip zu folgen, alles im Unbestimmten zu belassen und den schönen Schein dem Realen vorzuziehen. „... der Sinneseindruck ist absolute, aber darum auch völlig unbestimmte Wahrheit." (J 224) Es bleibt also dabei, daß nur in der Verbindung der beiden Funktionen Wahrheit liegt. Jede gibt dazu ein *surplus*, das für die andere Seite uneinholbar bleibt und von dem sie doch zehren muß, um sein zu können was sie selber ist. Auch wenn zwischen den verschiedenen Vermögen bzw. Organisationsformen keine äußere Grenze gesetzt ist, ist eine innere Schranke mit ihnen verbunden und ein qualitativ Andersartiges vor dem Übergriff geschützt. Vermöge ihrer Inkommensurabilität behält jede Seite ein unauslotbares Mehr an implizitem Gehalt und kann die andere zur eigenen Gestaltung anregen. Ein Implizites muß mitgegeben sein, soll ein Explizites Gestalt annehmen können. Selbst die leere Form und der bloße Stoff ist noch anregend, so daß in der Reihe der Verkörperungen weder ein Anfang noch ein Ende möglicher Gestaltung und Umgestaltung absehbar ist. Und auch der unter vielen Aspekten aporetisch erscheinende, gegenständliche Subjekt-Objekt-Bezug kann in diesem Sinne zur produktiven Achse der Weltinterpretation und Weltgestaltung gemacht werden.

All das kennzeichnet den Menschen, und doch kann man dabei nicht stehenbleiben, so wie er sich selber kennt, wahrhaben will und in Gebrauch nimmt. Was der Mensch ist, geht hinter das zurück und über das hinaus, was sein eingeschränkter Selbst- und Weltbezug ihm von sich selber glauben macht. Schleiermachers Perspektive ist hier weiter geöffnet. Die Rückbindung des Menschen an die Erde („Wir sind an die Erde gebunden"; J 333) und die damit verbundene Prädominanz des Organischen befreit den Menschen von seinem Eigendünkel. Die Erde ist der Ort, an dem seine größten Entwicklungsmöglichkeiten liegen. Er verkörpert sie in der leiblichen Verfassung seiner selbst, einer Verfassung, die der Mensch mit den anderen Lebensformen auf der Erde teilt. Wenn in allem Leben sich etwas Geistiges verkörpert, gilt dies auch für die Reiche der Natur, deren Organisation auch dann schon Vernunft enthält, wenn das einzelne Le-

[12] Mehr dazu unten S. 275 ff.

bewesen noch keine Vernunft hat, über die es frei verfügen könnte. In umgekehrter Hinsicht gilt, daß der Mensch nie nur ein Vernunftwesen ist und sein Mensch(lich)sein-können ebensosehr durch die Entwicklung und Aufschließung seiner „tierischen" Seite bedingt ist. Von einem additiven Leib-Seele-Geist-Wesen und einem dieser Abstufung entsprechenden Übersichhinaussteigen kann also keine Rede sein. In ihrer unhintergehbaren Verschränkung bilden die unterschiedlichen Funktionen vielmehr „Ein Zusammen". Sie legen sich gegenseitig aus, so daß, was in die Höhe kommen will, erst in die Tiefe hinabsteigen muß.

Die von mir zur Verdeutlichung eingeführte Rede von einer „Verschränkung" betont aber nicht nur den Bezug, sondern immer auch den Bruch der Funktionen, die inkommensurabel sind, aber gleichwohl einander kommensurabel gemacht werden müssen. Damit kann sich, wie Goethe in seinen naturwissenschaftlichen Schriften ausführt[13], ein Übergewicht oder ein Mangel der einen oder anderen Funktion verbinden. Eine Seite geht in ihrer Entwicklung auf Kosten der anderen, bis dahin, daß das Leben der einen den Tod der anderen impliziert. Der Geist kann lebensfeindlich werden und das Leben geistfeindlich sein. Dieses periculum vitae ist mit dem Leben selbst gegeben. Und doch ist dies nur die Kehrseite einer lebendigen Verbindung, denn auch die sich beraubenden und abtötenden Funktionen müssen ihr Leben im Leben finden. Hinsichtlich der Erkenntnisform zieht Goethe daraus den Schluß, anstelle eines begrifflich-abstrakten, „tötenden" Denkens und des Sichverlierens im sinnlichen Material die „Anschauung" im Sinne eines ineins sinnlichen und geistigen Vermögens zu kultivieren und gleichhaltige Formen eines „anschauenden Denkens" und „denkenden Anschauens" zu entwickeln. Was beim Getrennthalten der Funktionen und ihrer einseitigen Entwicklung zur Hemmung der Lebensbewegung führt, ergänzt sich in ihrem Zusammenwirken zur schönen, sich dem eigenen Gesetz gemäß fortbildenden Gestalt.

Was Goethe als Gestaltbildendes in seinem reinen Phänomengehalt bewahren möchte, hat für Schleiermacher auch bei Platon schon seinen maßgeblichen Ausdruck gefunden. Seine eigenen Denkfiguren und Begriffsbildungen sind an dem von Platon in seiner Spätphilosophie entwickelten, nach beiden Seiten hin zu lesenden Gedanken einer „Kommensurabilität des Inkommensurablen" orientiert. Platon recht verstehen heißt für Schleiermacher, den dualistisch mißverstandenen Platonismus einer Zweiweltenlehre mit Platons eigenem Denken zu berichtigen. Um die Art der Verbindung beider Funktionen zu charakterisieren, nimmt er Platons Unterscheidung auf, daß die intellektuelle Funktion „vermittels" (δι' ὅυ) der Sinne und nicht „mit"(ᾧ) ihnen erkenne (vgl. Theaitetos 184 c). An diesem feinen Unterschied, der den instrumentellen Charakter der Sinnesfunktion für das Denken hervorhebt, kann die ebenso fein gezogene Grenzlinie zwischen

[13] Vgl. S. 61, Fußnote 13.

einem rechtverstandenen und einem dualistisch mißverstandenen Platonismus verdeutlicht werden. Erkenntnis „durch die Sinne hindurch" (δι' ὅυ) könnte einmal so verstanden werden, daß die Vernunft auch noch in der sinnlichen Wahrnehmung ihr eigenes Ziel verfolgt und alle Erkenntnis letztlich aus ihr allein stammt. Die sinnliche Gegebenheit wäre dann nur eine Gelegenheit, um das der Vernunft eigene Wissenspotential mit Hilfe der Sinne zu evozieren und sich darin selber zu aktualisieren. Man kann aus derselben Formulierung auch noch etwas anderes herauslesen. Auch wenn Schleiermacher gegen die zunächst gegebene Auslegung nichts einzuwenden hätte, kommt für sein Verständnis alles auf eine andere Akzentuierung des in Frage stehenden Sachverhalts an. Die Betonung liegt für ihn darauf, daß der Begriff zwar in der Vernunft liegt, aber doch immer nur durch die Mitwirkung der organischen Funktion auch aus ihr hervortreten kann. Dies bedeutet, daß die Vernunft auch ihr *eigene*s Wissen immer nur im Verein mit der Sinnestätigkeit schöpfen kann. Anstatt in dieser eine bloße Veranlassung zu sehen, kommt es Schleiermacher vielmehr auf eine tiefere Durchdringung der beiden Funktionen an. Der Rückfall in eine dualistische Zweiweltentheorie ist so zwar immer noch möglich, auf lange Sicht aber immer unwahrscheinlicher gemacht.

Auch in dem Prekären einer solchen Verhältnisbestimmung kann Schleiermacher sich mit Platon einig wissen, der im Symposion auf den Eros und in seiner Spätphilosophie auf das „Zusammengewachsensein" (gr. σύμφυτος, lat. concretum) der geistigen und der seelischen bzw. sinnlichen Funktion abgehoben hat. Ihre Verknüpfung durch ein *gewordenes*, vom Demiurgen *hergestelltes „*Band" (vgl. den Timaios) würde einen unauflöslichen Bestand nicht gewährleisten, wenn dafür nicht auf kunstvolle Weise Vorsorge getroffen worden wäre. Eine solche kunstvolle, nach keiner Seite hin wieder auflösbare Verbindung liegt für Platon im Kommensurabelmachen eines Inkommensurablen. Das hierzu konstruierte „Band" stellt eine in sich schwingende Einheit eines Gegensätzlichen her, die sich nicht mehr nach der einen oder anderen Seite hin auflösen läßt. Eine völlige Abschließung der einen Seite gegen die andere ist unter dieser Voraussetzung gar nicht möglich. Und doch behält, was so als ein Konkretes zusammengewachsen ist, auch noch in seinem Verbundensein eine Gefährdung. Die intellektuelle und die organische Funktion stehen in ihrer durch den Doppelkreis (die Lemniskate '∞' bzw. das platonische chi 'X') symbolisierten Verbindung asymptotisch zueinander und können sich nicht völlig ineinander übersetzen. Im Anfang so verbunden und im Fortgang der Zeit immer mehr ineinandergearbeitet, gehen sie doch nie bruchlos ineinander auf (vgl. J 196), so daß die zwischen ihnen waltende Kluft (Platons χωρισμός, lat. hiatus) jederzeit wieder aufbrechen kann. Ein solches Auseinanderbrechen wird in den Extremlagen befürchtet.

Wie Platon das gewordene Band und die dadurch konstituierte Mitte im einzelnen näher bestimmt, braucht an dieser Stelle nicht weiter zu interessieren.[14] Wichtig ist die Frage nach dem tieferen Sinn dieser Verbindung eines Heterogenen und – in einem Sinne – unverträglich Bleibenden. Mit Platons Worten hat jede Seite ein respektives Mehr und Weniger an sich, einen qualitativ wie quantitativ zu verstehenden Überschuß und Mangel. Jede Seite kann so der anderen etwas hinzubringen, was diese aus sich selbst nicht haben könnte. Sie kann aber auch etwas von ihr wegnehmen und sie schwächen. Es sind also immer zwei Fragen zu stellen: Was gewinnt die intellektuelle Funktion durch ihre Verbindung mit der organischen Funktion hinzu, und was wird in dieser durch jene angeregt und freigesetzt? Und inwiefern gefährdet eine jede die andere und dadurch auch sich selber? Der ganze Sachverhalt wäre nicht hinreichend verstanden, wollte man lediglich auf einen Zuwachs der einen und anderen Seite abheben und die Gefahr der gegenseitigen Beraubung und Schwächung ignorieren. Um ihr zu entgehen hebt Platon auf ein Drittes ab, das aus der Verschränkung der beiden Funktionen als ihr Gemeinsames entsteht und der beständigen Pflege bedarf, soll es nicht wieder zerfallen.

Was dieses im Anfang gestiftete und auch in seinem Fortschreiten anfänglich bleibende Mittlere ist, läßt sich mit Schleiermacher so umschreiben: Entstanden ist so die *werdende* Beziehung der intellektuellen Funktion auf Sein *vermittels* des erfüllten Sinns. Wenn „die Vernunft nichts anderes hat, worauf sie sich richten kann, als den erfüllten Sinn“ (Od 352), und d. h., wenn sie nur vermittels des erfüllten Sinns eine „Relation mit dem Sein“ eingehen kann (a. a. O.), besagt dies die Stiftung des gegenständlichen Bezugs als Grundlage und produktive Achse der Weltbildung. Es besagt des weiteren, daß die Welt aus der Verbindung und Durchdringung der intellektuellen und der organischen Funktion hervorgeht und *als* diese Verbindung selbst schöpferisch wird. Erst aus der gewordenen Konkretion geht – eben vermöge der Verbindung eines Inkommensurablen – eine schöpferische Gestaltung hervor, die Nishida zufolge vom Gestalteten zum Gestaltenden geht, und nicht umgekehrt.[15].

---

[14] Vgl. dazu meine Habilitationsarbeit „Platon und Hegel zur Begründung des Zirkels in der Erkenntnis“ (Tübingen 1968), die ebenfalls in meine Homepage www.friedrich-kuemmel.de eingestellt ist.

[15] Vgl. Kitaro Nishida, Logik des Orts. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan. Übersetzt und herausgegeben von Rolf Elberfeld, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1999. Nishida nennt die Logik des Orts auch die „Logik der widersprüchlichen Selbstidentität“ (S. 207 u. ö.) und faßt in dieser paradox klingenden Wendung seine ganze Philosophie zusammen. Was Nishida damit im Auge hat, ist keine Hegelsche Vermittlung, sondern – wie bei Parmenides und im Zen – die Anbahnung eines Überstiegs auf eine höhere Ebene.

Mit der weltbildenden Funktion ist auf seiten der geistigen Potenz die Fähigkeit zur Selbstartikulation im gegenständlichen Bezug verbunden, sei es im Medium sinnlicher Gestaltung, in der Welt der Sprache oder im Denken des Begriffs. Auf seiten der organischen Funktion folgt daraus das Erzeugenkönnen und die Fähigkeit zur Selbstreproduktion. Man kann bezüglich des Ganzen dieser Verbindung aber auch von einer Verbindung von Geist und Leben reden. Die nach beiden Richtungen hin produktiv werdende Verschränkung der Funktionen gewährleistet auf der geistigen Seite die Lebendigkeit des Begriffs und auf der Seite des Organismus dessen innere Beweglichkeit und schöpferische Potenz. Ihre Kulmination erreichen beide Bewegungen im Zustand wacher Bewußtheit. *Uns* wird nur dadurch etwas bewußt, daß sinnliche Erscheinung, Bild und Begriff zusammentreten.[16] Gestiftet ist auf diese Weise die „Zusammengehörigkeit der Vernunft mit dem Sinn, inwiefern wir denselben ansehen als den gemeinsamen Ort der Einwirkung auf die Organe" (vgl. Od 142 ff.; Od 351 ff.; J 351 ff.). Eine solche Zusammengehörigkeit der Vernunft mit dem Sinn erweist sich bereits in der Gedächtnisfunktion, die einerseits organisch begründet ist, andererseits aber auf Sprache und Bild angewiesen ist, um einen Sachverhalt zusammen mit seinem Wort bzw. Begriff zur Erinnerung bringen zu können.

Um zusammenzufassen: Welt und Sprache, Bewußtsein und Leib, Denken und Wahrnehmung sind ein Konkretes, „Zusammengewachsenes". Es ist ein Zusammen von Heterogenem, das durch sein Band nicht nur vereinigt, sondern auch verlebendigt wird und in den unterschiedlichsten Weltgestaltungen seinen schöpferischen Ausdruck findet. Faßt man all dies unter dem Terminus einer Duplizität der Erkenntnisgründe zusammen, so kann das damit Gemeinte keineswegs nur ein Formales, auf der Ebene der Abstraktion zu Leistendes sein. Um den Sinn des Terminus „Duplizität" zu verstehen, reichen die sich einer Vergegenständlichung verdankenden Unterscheidungen von Innen/Außen, Subjekt/Objekt, Denken/Gedachtes, Selbst/Welt, Bewußtsein/Sprache etc. nicht hin. Sie greifen insofern zu kurz, als sie lediglich den Gedanken einer „Verdoppelung desselben" nahelegen, nicht aber den einer unabdingbaren Verschränkung im Prozeß bzw. im Vollzug.

9. Zum Verhältnis von Denken und Wollen

Schleiermacher redet vom Denken und Wollen in völliger Gleichstellung, Gleichhaltigkeit und Gleichgewichtigkeit. Das ist um so verwunderlicher, als beiden nicht nur im gewöhnlichen Bewußtsein, sondern auch in der philosophischen Behandlung ein verschiedener Geltungsbereich zugewiesen und entsprechend dessen Gewichtung ein unterschiedlicher Stellenwert eingeräumt wird.

[16] Dazu unten mehr S. 275 ff.

Wo vom Wissen die Rede ist, hat das Wollen zurückzutreten, und umgekehrt scheint das Wissen für die Willensentscheidungen nur eine geringe Rolle zu spielen. Wissen wird mit Gesetzmäßigkeit, Wollen mit Freiheit bis hin zur Willkür verbunden. Es scheint von daher, daß die Bereiche Sein und Sollen, Welt und Mensch, Wissenschaft und Ethik gänzlich verschiedenen Gesetzmäßigkeiten unterliegen und möglicherweise gar nicht kompatibel sind. Was die gegensätzlichen Weltauslegungen des Intellektualismus bzw. Rationalismus und des Voluntarismus betrifft, wird auf der einen Seite das Wollen gezähmt und eingebunden in eine rationale Weltordnung, während auf der anderen Seite die Welt der Vorstellung zur Phantasmagorie eines irrationalen Willens gemacht wird.

Aber auch wenn sich eine solche Alternativität zwischen determinierten und freien Vorgängen aufstellen läßt, kann es damit nicht sein Bewenden haben. An der Gegebenheit des Streits darüber kann nicht vorbeigegangen werden; man kann bei ihm aber auch nicht stehen bleiben. Die erste Frage kann deshalb nicht sein, wer recht hat, sondern vielmehr, wie es zu diesem verschiedenen Denken kommt und wie die unterschiedlich normierten Bereiche miteinander in Einklang gebracht werden können. Es gilt also zunächst, das strukturell Gemeinsame beider Vermögen herauszustellen.

Das übergreifende Prinzip ist für Schleiermacher die Gegensatzstruktur, der das Denken wie das Wollen unterliegt. Das Denken ist mit anderem Denken in Streit, und der Wille steht anderem Willen entgegen. Beide fühlen sich von außen her beschränkt und Zwängen unterworfen. Die weiterführende Frage muß dann dahin gehen, ob die Lösung des Streits im Denken und die Lösung des Willenskonflikts nicht in einer inneren Verbindung steht und derselbe Grundsachverhalt in beiden Formen zum Austrag kommt. Zumindest was die Auslösung des Streits und die Bedingung seiner Schlichtung betrifft, lassen sich die Denk- und Willensmomente gar nicht voneinander trennen. Denken und Wollen sind im Streiten miteinander verquickt, und beide sind im Verein zu seiner Schlichtung aufgerufen. Selbst wenn man dem Willen noch diesseits von Denken und Wissen einen anderen Ursprung zubilligt, muß man sich zur Einigung der Willen doch der Raison des Denkens bedienen, und umgekehrt ist mit dem Vernunftanspruch stets auch ein Appell an den Willen verbunden. Der vernünftig gewordene Wille könnte somit ein Konvergenzpunkt beider Vermögen sein. Die damit gestellte Aufgabe verspricht durch die engere Verbindung des Denkens und Wollens lösbar zu werden, und doch ist das damit verbundene Problem, wie die Dinge liegen, nicht endgültig aus der Welt zu schaffen.

Die von Schleiermacher ins Auge gefaßte Parallelstellung von Denken und Wollen möchte mit dem Nachweis ihrer ursprünglichen Verbundenheit und wechselseitigen Abhängigkeit dem Imperativ Geltung verschaffen, daß übereinstimmendes Denken und übereinstimmendes Wollen nur zusammen und durcheinander erreicht werden können. Das bedeutet, daß nur über das Wissen

bzw. Denken auch im Wollen Gemeinschaftlichkeit hergestellt werden kann. Ohne gemeinsames Wissen und übereinstimmendes Denken ist es in keinem Falle möglich, zu einer Gemeinschaftlichkeit zu kommen.

Was heißt es nun aber, Denken und Wollen gleichhaltig und gleichgewichtig ineinander zu arbeiten und keinem Faktor einen Vorrang vor dem anderen zu geben? Man kann das Denken und Wollen ja nicht von vornherein als gleichgesinnt betrachten und auch nicht im Zeichen der übergeordneten Vernunft als letztlich ein und dasselbe ausgeben. Zunächst sind mit Schleiermachers Forderung nur die einseitigen Standpunkte eines Rationalismus oder Voluntarismus abgewehrt. Allen betont irrationalen, antirationalistischen Tendenzen ist damit eine Absage erteilt, aber auch die gegenteilige Ansicht verworfen, als ob es eine zwingende Logik des Denkens gäbe, der man sich einfach zu fügen hat, um alsbald auch schon einig geworden zu sein.

Wie aber kann die Übereinstimmung von Denken und Wollen hergestellt werden unter der Voraussetzung, daß beides im Streit liegt? Es genügt nicht, ihre wünschenswerte Verbindung und gegenseitige Durchdringung als ein Ideal aufzustellen und dieses im Sinne eines regulativen Prinzips zu gebrauchen. In anthropologisch-psychologischer Erörterung muß vorweg schon gezeigt werden können, daß und wie das Denken und Wollen in der Tat ineinanderspielt und sich gegenseitig bedingt. Schleiermacher geht hier so weit zu behaupten, daß die einzelnen Willensmomente durch ein Denken und die einzelnen Denkmomente durch ein Wollen verknüpft sind, so daß im wirklichen Wollen und Denken beide Reihen *von vornherein* „innig ineinander verflochten" sind (Od 278). Den Nachweis für die faktische Verflechtung beider Vermögen sieht er im Zeitzusammenhang gegeben, dessen kontinuierliches Fortschreiten sich ja nicht von selbst ergibt. Schleiermacher geht hier von der Diskontinuität der einzelnen Momente aus und argumentiert folgendermaßen: „Sind wir im Denken begriffen als in einem fortwährenden Zustand, der sich in bestimmte Momente und Aktionen sondert, wobei ein Moment aufhört, ein neuer beginnt und eine Verknüpfung notwendig ist, *so ist jedes bewußte Beginnen eines neuen Momentes ein Wollen und jedes Verknüpfen im Denken nur ein besonderer Fall des Wollens.*" (Od 277; kursiv hervorgehoben von mir.) Der Zusammenhang des Denkens und Wollens bezieht sich, wie die Formulierung deutlich macht, auf die *einzelnen* Denk- und Willensmomente in ihrer *zeitlichen* Aufeinanderfolge und Verknüpfung. Damit berührt Schleiermacher einen dunklen Punkt. Sieht man die einzelnen Denkmomente durch ein Wollen und die einzelnen Willensmomente durch ein Denken verbunden, so kommt man sogleich in „die dunkelste Region des Zusammenhanges des Wissens" (Od 277). Es handelt sich bei diesem Verknüpfen der Zeitmomente ja nicht um eine gemäß den Regeln schlußfolgernden Denkens gezogene formallogische Konsequenz, und auch nicht um einen in sich

konsistenten Fortgang der Sache. Was ist dann aber die sich in der Zeitfolge zum Ausdruck bringende Grundlage der Verknüpfung?

Die Verknüpfung im Denken stellt für Schleiermacher einen „besonderen Fall des Wollens" (a. a. O.) dar, doch worauf weist dieses Wollen selber wiederum zurück? Wird durch den Hinweis, daß die zeitliche Verknüpfung der Denkmomente einem Wollen entstamme, auch das sachhaltige Denken zu einer Willenssache gemacht? Und was meint die umgekehrte Behauptung, daß ein Denken die einzelnen Willensmomente verbinde? Die Statuierung eines Zirkels wechselseitiger Begründung bliebe kurzschlüssig, wäre nicht auch im Wollen selbst ein sachhaltiges Element enthalten. Ein Wechselerweis im strengen Sinne ist ja nur gegeben, wenn das Denken dem Wollen und das Wollen dem Denken folgt, so daß beide sich gegenseitig anführen können. Doch worin ließe sich eine solche wechselseitige Führerschaft begründen? Es muß dann ja auch der Grund dieses Fortschreitens für das Denken und Wollen ein und derselbe sein. Und in der Tat weist die Übereinstimmung im Denken, wie auch im Wollen, hin auf einen beides ursprünglich vereinigenden Grund. Man kann hier nicht einfach von einem Verhältnis der Subsumtion ausgehen, wie der Rationalismus das tut. Die Möglichkeit des wechselseitigen Sichbestimmens im Denken und Wollen weist auf eine noch nicht benannte, möglicherweise gar nicht benennbare transzendentale Voraussetzung zurück, die *weder* Denken *noch* Wollen und *sowohl* Denken *als auch* Wollen ist.

Wie der transzendente Grund hinsichtlich des Denkens von Schleiermacher gefaßt wird, wurde bereits ausgeführt. Wie liegen nun aber die Verhältnisse, was die transzendentale Voraussetzung des Wollens anbetrifft? Schleiermachers Verfahren, Denken und Wollen grundsätzlich parallel zu stellen und der Tendenz nach eng miteinander zu verknüpfen, gibt auch hier die Richtung einer Antwort vor. Schleiermacher geht auch hinsichtlich des Wollens – wie beim Denken – von der Gegebenheit des Streits aus und stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen dieser geschlichtet werden kann. Es könnte also der Streit selbst und seine Lösung der Einheitsgrund von Denken und Wollen sein.

Die erste Feststellung ging dahin, daß eine Einigung im Denken nicht ohne Rückgang auf den transzendenten Grund möglich ist und die Übereinstimmung im Wissen folglich weder im Gegebenen noch in der Denkform begründet werden kann. Mit diesem Weder-noch nimmt Schleiermacher die Frage nach der Transzendenz an einer Stelle auf, an der sie üblicherweise gar nicht gestellt wird. Solange an der Verläßlichkeit des Augenscheins und an der logischen Begründbarkeit des Wissens nicht gezweifelt wird, scheint es gar keiner transzendentalen bzw. transzendenten Begründung zu bedürfen. Das Bedürfnis nach einer solchen hat immer einen Streit zur Voraussetzung und dieser wiederum eine Unangemessenheit des Denkens und Wollens, was die Stellungnahme zu dem betrifft, was wirklich ist. Eine Folge dieser Unangemessenheit zwischen dem, was

ist und dem, was menschliches Tun und Lassen daraus macht, kommt darin zum Ausdruck, daß Wunsch und Wirklichkeit, Realität und Idealität für den Menschen auseinanderfallen und der Zusammenhang von Weltordnung und Sittengesetz ihm nicht mehr durchsichtig wird.

Erst angesichts dieser Diskrepanz wird der Wille und mit ihm das Ethische wie das Religiöse zur Geltung gebracht. Während das Denken und Wissen glaubt einer transzendenten Begründung entraten zu können, neigt das in sich gespaltene und seiner selbst unsicher gewordene Wollen dazu, auf eine absolute Instanz zurückzugreifen, die ihm Orientierung gibt und eine Rechtfertigung ermöglicht. So ist es nicht verwunderlich, daß „im gewöhnlichen Leben der transzendente Grund des Wollens häufiger gesucht [wird] als der des Denkens. Nach dem transzendenten Grund des Denkens fragen nur diejenigen, die das Denken zum Wissen konstruieren wollen; die also auf dem Gebiet der Wissenschaft versieren, ein Geschäft, das die anderen jenen übertragen." (Od 280)

Warum die Frage der Wissensbegründung an den engeren Kreis der Wissenschaftstheoretiker und Erkenntniskritiker gerichtet ist, wird an der zitierten Stelle nicht weiter verfolgt. Größer ist jedenfalls der Kreis derer, die lediglich ihr Wollen und Handeln rechtfertigen wollen und an einer Begründung im Wissen gar nicht interessiert sind. Der nur wenigen Menschen überhaupt zum Problem werdende theoretische Skeptizismus wird im praktischen Leben durch die Verläßlichkeit der Dinge und der auf sie bezogenen Erfahrung aufgewogen, die, auch wenn die Welt voller Löcher und Ungewißheiten ist, immer noch einen den Alltag tragenden Boden hergibt. Dieses praktische Vertrauen kann auch die theoretische Skepsis nicht in Abrede stellen, und insofern legt sich hier, was das eigene Handeln betrifft, der Rückgriff auf eine höhere, bindende und/oder freisprechende Macht nahe.

Das Willensleben hat von daher immer einen religiösen Hintergrund gesucht, um sich seiner eigenen Rechtmäßigkeit zu versichern: „Die Voraussetzung des transzendenten Grundes für das Wollen nennt man den Glauben an Gott." (Od 281) Nun bleibt ein solches Tun höchst zwiespältig. Ein solches Rückversichertsein beansprucht der Wollende ja auch dann noch, wenn er glaubt, einen gerechten oder heiligen Krieg führen zu dürfen. So verständlich also diese Rückversicherung des Willens an höheren Instanzen ist: ein prinzipieller Grund für die unterschiedliche Behandlung des Wollensproblems und der Wissensfrage ist damit noch nicht gegeben. Ziel des Willens kann es nicht sein, das Wissen zu sabotieren, so wie das Ziel des Denkens nicht darin bestehen kann, den Willen aus seinen Angeln zu heben. Bei näherem Zusehen sind, wie Schleiermacher betont, beide Funktionen gleichgestellt, so daß sie mit vereinten Kräften auf einen gemeinsamen Punkt zielen müssen. Die grundsätzliche Einstellung des Denkenden und Wollenden kann, was das Verhältnis zum transzendenten Grund betrifft, kein verschiedenes sein. Wenn Schleiermacher damit die Forderung ver-

bindet, daß beide sich *völlig auf dieselbe Weise* auf den transzendenten Grund zurückbeziehen müssen, ist die darin liegende Spitze gegen eine lediglich religiöse, nicht durch ein Wissen getragene Rückversicherung des Willens unverkennbar. Eine solche Rückversicherung wird schon dadurch ins Zwielicht gerückt, daß Gott im Krieg gemäß der von beiden Seiten benützten Formel „Gott mit uns" gegen sich selbst kämpfen müßte. Es bedarf an dieser Stelle also des Denkens.

Die von Schleiermacher behauptete Parallelität, wechselseitige Angewiesenheit und Rückbindung des Denkens und Wollens aneinander muß aber selber wiederum begründet werden, soll sie nicht lediglich eine Forderung bleiben: „Es fragt sich nun, ob die Identität des Denkens und Wollens eine bloße Formel ist, oder ob wir sie in eine Anschauung verwandeln und ihr einen Inhalt beilegen können. Wir sahen, wie jedes Denken, als Akt betrachtet, auf ein Wollen zurückgeht, welches Abstufungen haben kann, also wie jedem Wollen, wenn es klar und bestimmt sein soll, ein klares und bestimmtes Denken zugrunde liegt. Hierin liegt, daß der Gegensatz zwischen diesen beiden Funktionen immer nur ein relativer ist, weil jede nur eine Funktion der anderen ist. Betrachteten wir also das geistige Leben als eine Reihe von Aktionen, so geht die Aktion der einen Art in die der anderen über." (Od 285) Worauf also zielt die parallele Gleichstellung und Verbindung des Denkens und Wollens? In beiden Fällen ist es eine Bescheidung, adressiert an das selbstherrliche Subjekt. Daß der Mensch, weil er das Absolute nicht denken kann, sich im Denken des direkten Bezugs zu ihm entschlagen müsse, mag einer hinnehmen, solange er am Wissen als solchem noch gar kein Interesse nimmt. Daß aber auch das eigene Wollen, an dem ein jeder hängt, des direkten Bezugs zum Absoluten entraten müsse, ist schwer zu akzeptieren. Gehindert wird dies durch das Gefühl eigenen Absolutseins im Wollen und durch die desolaten Erfahrungen, die man mit dem Gewollten macht. Solange einer mit der eigenen Person identifiziert ist und sich in nicht endende Positionskämpfe verstrickt, ist ihm sein Wille selber ein Absolutum, und dementsprechend nimmt auch der Streit eine harte und wegen ihrer Härte unlösbare Gangart an. Auch läßt man dem Anderen leichter seine Meinung als seinen Willen. Die von Schleiermacher vorgenommene „Gleichstellung beider Funktionen" (Od 295), der gemäß alles, was für das Denken bzw. Wissen gilt, auch für das Wollen gelten müsse, kommt einem solchen sich absolut setzenden Willen hart an. Ein kämpfender Wille will sich nicht durch Wissen in Zucht nehmen lassen. Resignation im Denken und Selbstherrlichkeit im Wollen vertragen sich nicht.

Aber eben deshalb wird von Schleiermacher eine konsequente Verbindung und Gleichbehandlung von Denken und Wollen verlangt. Wer im Praktischen glaubt religiös sein zu müssen, soll es auch in seiner theoretischen Haltung sein. Und wenn von der Willkür des eigenen Wollens abgegangen werden soll, muß auch der Anmaßung des Denkens entgegengetreten werden, sich im Absoluten

rückversichern zu können. Das Denken weist die Willkür des Willens zurück, und das Wollen die Anmaßung des Denkens. Und wenn das Wissen der Gegensatzstruktur unterliegt, muß sich auch das Wollen umso mehr noch in denselben Rahmen welthafter Beschränkung fügen. Schließlich ist für beides ein Bezug auf den transzendenten Grund nötig, wenn es nicht dabei bleiben soll, daß Denken gegen anderes Denken und Wollen gegen anderes Wollen steht. Der Bezug auf ein Absolutes, das nicht das eigene ist, ist nötig, soll das Wollen und Denken mit sich wie untereinander zusammenstimmen können. Um einen streitfreien Zustand erreichen zu können, muß das Denken und Wollen nicht nur in bezug auf den transzendenten Grund, sondern auch hinsichtlich der Konstitution von Welt gleichgerichtet werden.

Die umgangsprachlich geläufige Parallelität der Redeweisen gibt einen Hinweis darauf, daß es die von Schleiermacher aufgewiesene Verbindung des Denkens und Wollens tatsächlich gibt. Man denkt etwas und man will etwas, oder man will es nicht und denkt dann auch nicht darüber nach. Das Wissen will bestätigt, das Wollen anerkannt sein. Das Denken wie das Wollen will in die Tat umgesetzt werden, und beides erhebt den Anspruch auf Wirklichkeitsgeltung. Im Sein des Gegenstandes bzw. Sachverhalts sieht der Denkende die Gewähr dafür, daß sein Denken ein Wissen ist und mit anderem Denken zur Übereinstimmung gebracht werden kann. Im selben Sein muß aber auch das Wollen verankert sein, weil ohne dies die menschlichen Zweckbegriffe keinen Anhalt in der Wirklichkeit hätten. Verändert ist in beiden Fällen also lediglich die Richtungnahme: „Das Denken setzt das Sein der Dinge in uns, weil sie uns Gegenstände sind; die Willenstätigkeit macht unser Sein zum Sein der Dinge, weil wir unsere Zweckbegriffe in ihm realisieren." (Od 291) Das Denken nimmt herein, um zu erkennen; der Wille setzt hinaus, um zu realisieren. So wie die Welt im Denken zum Wissen gebracht wird, stellt sie sich für das Wollen als eine zu gestaltende Welt dar. Mittels der kategorialen Grundunterscheidung von Ding und Aktion setzen sich die Bezüge des Denkens und Wollens in sich spiralenförmig ausbreitenden Entsprechungen fort. Es handelt sich somit um ein und dieselbe Aufgabe, die im Denken und Wollen nur von verschiedener Seite her angegangen wird. Dabei zeigt es sich, daß in den Sachfragen bereits ethische Fragen enthalten sind und diese in Verbindung mit Sachfragen auftreten. Weder ist die Welt einfach hinzunehmen, wie sie ist, noch kann man mit ihr alles machen was man will. Dieselben Sachlagen erscheinen unter dem Aspekt des Vorfindlichen und des Aufgegebenen, des Herausgestellten und des Hineingebildeten, des Realen und des Idealen. Was der Mensch ist, ist in beiden Bezugsmodalitäten „schon mit dem Sein der Dinge vermischt" (Od 291) und führt zu einer wechselseitigen Anverwandlung des einen ans andere. Von daher kann man sagen, daß der Mensch selber welthaft wird und die Welt ein menschliches Gepräge annimmt.

In diesem Zusammenhang wendet Schleiermacher sich gegen Kant, der zwischen dem Bereich des Denkens und dem des Wollens eine reinliche Trennung vornimmt. Kant läßt Gott bekanntlich nur als Postulat der praktischen Vernunft gelten und klammert ihn aus dem theoretischen Diskurs völlig aus. Er suggeriert damit, man könne beim Wissensproblem ohne den transzendenten Grund auskommen, wohingegen der ethische Bereich nicht ohne eine religiöse Perspektive auskommen könne. Kant tut dies, um die Antinomie des Verhältnisses von Naturgesetz und menschlicher Willensfreiheit zu entschärfen und im Sinne eines sich gegenseitig disziplinierenden Kontrapunktes auszulegen. Für Schleiermacher ist das eine „ ganz populäre"(Od 282), aber noch keine wissenschaftliche Ansicht der Sache. Während die natürliche Theologie Gott einseitig auf die Denkfunktion und ihre Zusammenstimmung im Wissen bezieht, bezieht Kant die transzendente Voraussetzung einseitig auf die Willensfunktion und begründet so die mögliche Übereinstimmung menschlichen Wollens mit dem höchsten Gut. Aus den Alternativen ist man damit aber noch nicht heraus, wenngleich sich bei Kant ein solcher Schritt nahegelegt, der von Schiller dann ja auch vollzogen worden ist. Wenn für Kant der übergreifende Begriff das Gesetz ist, liegt es nahe, das Naturgesetz auch im Sinne eines Freiheitsgesetzes zu interpretieren, und umgekehrt.

Die Unterschiedlichkeit der Denkweisen hängt mit einer verschiedenen Ausgangsfrage zusammen: „Vergleichen wir unseren Gang mit dem Kantischen, so sind wir von Anfang an auf das Entgegengesetzte gekommen, weil wir gleich *Postulate für das Wissen suchten*. Dies kam daher, weil wir den ganzen Prozeß des Denkens von seiner praktischen Seite aus (nämlich streitige Vorstellungen zu lösen) betrachteten." (Od 282; das kursiv Hervorgehobene ist gesperrt gedruckt.) Indem Schleiermacher das Denken von der *praktischen* und das Wollen von der *theoretischen* Seite aus betrachtet, kommt er hinsichtlich beider Vermögen zu einem anderen Schluß als Kant und faßt diesen in folgendem Fazit zusammen: „*Der transzendente Grund des Seins wird somit nur in der Identität des Denkens und Wollens erkannt werden können*, d. h. wenn beide einander ergänzen und sich wechselseitig durchdringen." (Od 282, vgl. Od 279 ff.; das kursiv Hervorgehobene ist gesperrt gedruckt.)

Die transzendente Voraussetzung ist hier doppelt ausgedrückt: einmal als „transzendenter Grund des Seins" und dann als „Identität des Denkens und Wollens". Schleiermachers Forderung, daß Denken und Wollen sich wechselseitig ergänze und durchdringe, bezieht sich aber auf den Bezugsrahmen „Welt", in dem das Denken und Wollen in einem relativen Gegensatz zueinander steht. Die Rede von einem bloß relativen Gegensatz beinhaltet die Verbindbarkeit beider Vermögen und verlangt ihre Übersetzung ineinander. Andererseits beinhaltet sie aber auch, daß von einer völligen Identität beider Funktionen, was den Menschen und sein Weltverhältnis betrifft, nicht die Rede sein kann. Hier fallen bei-

de Vermögen nicht überhaupt zusammen und können sich ebensosehr hemmen wie gegenseitig befördern. Aber eben um diesen Bruch zu überwinden kommt es darauf an, daß „beide einander ergänzen und wechselseitig durchdringen"(a. a. O.). Wenn im Ideal ihres Zusammenstimmens und in dem bereits angesprochenen basalen Vorgang der Zeitverknüpfung in der Tat keine Trennbarkeit mehr gegeben ist, lassen sie sich auch in der Praxis nicht mehr auseinanderdividieren. Man hört damit auf, Wissenssachen und Glaubensfragen voneinander abzutrennen und verschieden zu behandeln. Wenn die Trennung der Felder des Denkens und Wollens keinen Sinn mehr macht, kann noch weniger Sinn darin liegen, Wissenswelten und Glaubenswelten gegeneinander auszuspielen.

Was das Verhältnis von Denken und Wollen betrifft, geht es Schleiermacher somit nicht in erster Linie um die theoretische Voraussetzung ihrer transzendentalen Identität, sondern vor allem um die praktische Zielperspektive ihrer weltbezogenen Durchdringung. Damit verbindet sich das Problem des Wirklichseins bzw. Wirklichwerdenkönnens menschlicher Denk- und Willenskonzepte und ihrer Weltperspektiven. In einer Welt des Scheins lebend, muß es um deren Aufklärung und in dieser um das Wirklichsein des Wirklichen gehen. Was *wir* in dieser Richtung vermöge einer engeren Verbindung von Denken und Wollen entwickeln können, muß aber im transzendenten Grunde schon verwirklicht sein. Die denkend-wollende Weiterentwicklung des Weltbezugs wäre unter dieser Voraussetzung nur dazu da, das in der Welt zum Ausdruck kommende absolute Sein zu bestätigen und zu erfüllen. In diesem Sinne kann man sagen, daß das Transzendente bzw. Absolute als begleitender Grund der Welt auch zum Grund des denkenden und wollenden Bezugs auf diese werden soll. Erst in dieser Verbindung von Voraussetzung und Zielperspektive ist das Wirklichsein des Wirklichen bezeugt. Eine solche Übereinstimmung von beidem läßt sich zwar immer nur voraussetzen, aber voraussetzen im Sinne einer Realvoraussetzung und nicht lediglich als Postulat. Nur wenn die Voraussetzung real ist, kann auch die Zielperspektive menschlichen Denkens und Wollens Realität für sich beanspruchen.

Das Wollen und Denken des Menschen bezieht sich auf seine Welt, auf Weltwissen und Weltgestaltung. Schleiermachers Rede vom notwendigen Bezug des Denkens und Wollens auf „Sein" ist eine dazu komplementäre Antwort. Dem entspricht die Doppelung der transzendentalen Voraussetzung, die einerseits qua „transzendenter Grund" und andererseits als „Zusammenhang der Welt" gegeben ist. Betont wird mit dieser Doppelbestimmung der Wirklichkeitscharakter, der dem Transzendentalen in jeglicher Gestalt (als Gott und Welt, Zeit und Raum, Sprache und Sinn usw.) zukommt und es von bloßen Postulaten unterscheidet, die man im Sinne Nietzsches ja auch als nützliche Fiktionen ausgeben könnte. Wichtig sind die daraus gezogenen Folgerungen. Weil es bei alledem um das Wirklichsein des Wirklichen geht und nicht nur um die Komplet-

tierung von Annahmen über dieses, kann das Transzendentale als Grund des Zusammenstimmens von Denken und Wollen kein lediglich immanentes sein und weder bloß im Sinne eines erkenntnistheoretischen Prinzips noch lediglich im Sinne eines ethischen Regulativs verwendet werden. Auch kann dieses Zusammenstimmen nicht in unserer menschlichen Gesamtorganisation begründet sein, wenngleich wir von ihr her wir auf das Ganze schließen können. „Aber der Grund der Zusammenstimmung unsres Wollens zum Sein, daß nämlich unser Tun *wirklich außer uns hinausgeht, und daß das äußere Sein, für die Vernunft empfänglich, auch das ideale Gepräge unseres Willens aufnimmt*, dazu liegt der Grund *nicht in der Gattung, sondern nur in der rein transzendentalen Identität des Idealen und Realen*." (J 150; kursiv hervorgehoben von mir.) Die Versicherung, daß der Grund der Zusammenstimmung unseres Denkens, Wollens und Tuns mit der Wirklichkeit nicht in der „Gattung" Mensch, sondern in der „transzendentalen Identität des Idealen und Realen" liege, schließt die Möglichkeit einer rein immanenten, anthropologischen Begründung des Wirklichkeitsbezuges aus. Dies verträgt sich durchaus mit der anderen Feststellung, daß das Verhältnis von Mensch und Welt sich nur von einem anthropologischen Gesichtspunkt her erschließen läßt.

Und doch muß der transzendentale und der anthropologische Gesichtspunkt auch wieder zusammengehen, soll 'Welt' mit 'Wirklichkeit' in Übereinstimmung gebracht werden können. Um sich auf 'Welt' zu verstehen und in der 'Wirklichkeit' bewegen zu können, ist ein doppelt ausgerichtetes, ineins persönliches und unpersönliches Bewußtsein nötig. Einerseits kann der Mensch hier nicht von sich absehen, weil er selber es ist, der in dieser Welt gestaltend tätig wird; es ist *seine* Welt. Gleichzeitig aber ist er gehalten, dabei nicht nur von sich selber auszugehen; der eigene Gesichtskreis ist zu eng. Wenn die das Wirklichsein des Wirklichen verbürgende Einheit (die „rein transzendentale Identität des Idealen und Realen") weder im menschlichen Denken noch in seinem Wollen ihren adäquaten Ausdruck findet, muß im Menschen selbst eine weitere Bewußtseinsebene eingezogen werden, die sich dann allerdings nicht mehr – wie das Denken und Wollen – selber instrumentiert und eigenmächtig ins Werk setzt. Ein solches Bewußtsein ist bei Schleiermacher das „unmittelbare Selbstbewußtsein".

Schleiermacher geht davon aus, daß für gleiches Denken und gemeinsames Wollen *ein* Gesetz steht (vgl. Od 283), das als „Weltordnung" und als „Sittengesetz" nur von verschiedenen Seiten her betrachtet wird. Geht man mit ihm davon aus, so müssen „Physik" und „Ethik" in der Tat in der „Einheit des wirklichen Bewußtseins" (Od 284) ineinandergearbeitet werden. Solange der Mensch ein solches ihn übergreifendes Wirklichkeitsbewußtsein nicht realisieren kann, muß der von Schleiermacher aufgestellte Parallelismus von Denken und Wollen einspringen und im Sinne einer Aufforderung zu nicht-trennenden Lösungen verstanden werden. Die „Dialektik" muß den Zusammenhalt und das Zusam-

menbringenkönnen gewährleisten, solange der Mensch die „Einheit des wirklichen Bewußtseins“ nicht zu realisieren vermag. Ob dieses vollkommen adäquate Wirklichkeitsbewußtsein für den Menschen je anders als in Annäherungen zu erreichen ist, wagt Schleiermacher, so wie die Dinge liegen, zu bezweifeln. Klar ist ihm nur, daß der Streit darüber erstritten sein will. Und doch ist auch das noch nicht seine letzte Antwort auf die Frage nach der großen Einheit und Einigung des Ganzen.

Fünftes Kapitel

Perspektiven menschlicher Erkenntnis

1. Der Grundvorgang der „disjunktiven Agilität“ und seine Konsequenzen für die Methode der Erkenntnis

Was das weltbildende und sinnstiftende Zusammenspiel von „Vernunft“ und „erfülltem Sinn“ anbetrifft, legt Schleiermacher eine Gegensatzstruktur zugrunde, innerhalb deren sich die Anschauung schematisiert und das Denken seine Begriffe bildet. Dabei läßt sich die noch nicht in Alternativen zerlegte Gegensatzstruktur, rein als solche in Bewegung gesetzt und noch ohne allen Bezug auf Inhalte, beschreiben als eine schnelle Schwingung oder „Oszillation“, in deren Amplitude sich ein sich strukturiert-strukturierendes Feld materialer Bestimmung aufbaut und nach den verschiedenen Seiten hin auslegt. Die oszillierende Grundbewegung selbst kann an keiner Stelle zur Ruhe kommen, weil sie zwischen gegensätzlichen Polen schwingt und durch das Ausschwingen ins eine Extrem bereits der Gegenschwung zum anderen Pol eingeleitet wird. Sie erhält sich aufrecht, solange sie nicht im einzelnen Fall mangels Energiezufuhr in sich zusammenbricht.

Entsprechend dieser Grundvorstellung charakterisiert Schleiermacher das „unmittelbare Leben des Denkens“ (J 57) als eine „disjunktive Agilität“ und „entgegensetzenden Tätigkeit“ (vgl. J 195 ff.; Od 353 ff.), die, schon in der organischen Funktion enthalten, auf begrifflicher Ebene dem Vorgang der Dihairesenbildung bei Platon entspricht. Was als ein „Oszillieren“ zunächst im Sinne einer Lebensgrundbewegung beschrieben wird, ist hier als ein Vorbilden von Alternativen bereits auf die Gegensatzstruktur hin ausgelegt. In diesem Sinne redet Schleiermacher von der „disjunktiven Agilität“ als einer Bewegungsform, aus der die Grundalternativen hinsichtlich Spontaneität und/oder Rezeptivität allererst hervorgehen. Hier wird entschieden, ob ein Datum als „Ding“ oder als „Aktion“ verstanden und weiterbehandelt werden soll. Auch die daran anschließenden Möglichkeiten, einen organischen Eindruck, der bezüglich seiner Auslegbarkeit noch eine „unbestimmte Mannigfaltigkeit“ darstellt, als „Wort“ oder als „Bild“, unter der Form des „Begriffs“ oder unter der des „Urteils“ aufzunehmen, werden so grundgelegt. Mit der Wahl der Alternative ist über das jeweilige Ziel der Erkenntnisbemühung bereits eine Vorentscheidung getroffen. Das Bild bzw. der ihm entsprechende Begriff bezeichnet und aktualisiert, während das Wort bzw. das Urteil bestimmt und zu einem Ende bringt. Auch für die Entscheidung, ob man auf eine „bestimmte Einheit“ (entsprechend dem Begriff) oder auf eine „bestimmte Vielheit“ (gemäß dem Urteil) ausgehen will, ist damit der Grund gelegt.

Mit der Bildung dieser Grundalternativen werden somit unterschiedliche Wege vorgezeichnet und das weitere Verfahren festgelegt. Der „primitive“ oder anfängliche Zustand selbst ist noch indifferent gegenüber den Alternativen von Ding oder Aktion, Begriff oder Urteil, Einheit oder Vielheit usw. Auch das erste Setzen einer solchen Alternative gibt noch kein Resultat vor, sondern ermöglicht lediglich das Weitergehen auf der einen oder anderen eingeschlagenen Linie. Was in seiner anfänglichen, oszillierenden Bewegtheit noch nach allen Seiten hin offen und in diesem Sinne unbestimmt ist, eröffnet allererst das sich strukturierende und beständig alternierende Feld möglicher Bestimmung.

Das Anfangenkönnen ‘inmitten’ folgt somit einem ganz bestimmten Strukturprinzip, dem gemäß im Feld möglichen Fortschreitens Alternativen eröffnet und Wege gangbar gemacht werden. Die disjunktive Agilität strukturiert die Grundalternativen eines möglichen Weltbezugs vor, insbesondere den Unterschied von Ding und darauf bezogener Tätigkeit. Dem entspricht der Unterschied von Bild bzw. Begriff und Aussage bzw. Urteil, ohne daß die eine oder andere der korrelativen Bestimmungen bereits endgültig wäre.

Formal gesprochen, ist in der „disjunktiven Agilität“ als solcher noch keine bestimmte Position gesetzt und noch keine bestimmte Entgegensetzung im Sinne einer Alternative fixiert. Indifferenter Weise in actu, erlaubt das immer bewegliche Prinzip des oszillierenden Hervorgangs jederzeit einen neuen Anfang oder einen Richtungswechsel. Nichts ist hier bereits ein für allemal festgelegt. Die erste Setzung einer Alternative zielt noch nicht auf ein bestimmtes Resultat. Vermöge der Indifferenz der in actu schwingenden Gegensatzstruktur sind mögliche Alternativen wählbar und können auch wieder verlassen werden. Die „disjunktive Agilität“ schafft dafür einen Raum, sie eröffnet ein Feld und leistet damit die Grundlage für die Vorschematisierung eines Weltbegriffs, der im Rahmen dieser offenen Strukturvorgabe so oder anders weiterentwickelt werden kann. Die primäre Tätigkeit bzw. Gegebenheit ist so in einem Sinne noch vor-weltlich und vor-bewußt. Sie stellt durch sich selbst das Ursprungsgeschehen des immerwährenden schöpferischen Hervorgangs von Welt und erfülltem Sinn bzw. Bewußtsein dar.

Erkenntnistheoretisch gesprochen, leistet die „disjunktive Agilität“ eine vorbereitende Schematisierung der Subjektstellung in bezug auf deren Weltbegriff. Hier zeigt sich, daß die vorschematisierten Alternativen erst in ihrer Verbindung Sinn machen. Aktionen werden auf Dinge bezogen und Begriffe in eine Verbindung mit Urteilen gebracht. Gedanken und Bilder können aufeinander abgestimmt werden, insofern beides durch einen analogen Schematismus vorfiguriert und in Bewegung versetzt wird. Wie diese Beziehungen dann im einzelnen aufgenommen und weiterentwickelt werden, ist damit aber noch nicht ausgemacht. Hier ist ein großer Auslegungs- und Gestaltungsspielraum gegeben, der in unterschiedlicher Richtung weiterverfolgt werden kann und in Leben und Tode führt.

Was der Mensch ist und vermag, kann erst vor diesem Hintergrund ins Licht gerückt werden. In seiner primären Gegebenheit ist er auf vor-weltliche Weise weltbezogen und d. h. er ist selber der produktive Ursprung des immer fortschreitenden schöpferischen Hervorgangs von Welt und Struktur. 'Vorweltlich weltbezogen' meint, daß die disjunktive Agilität („Oszillation") als solche noch nicht setzend ist. Sie setzt weder „Ding" noch „Tätigkeit", und auch die primäre Erfülltheit des Sinns enthält noch keinen gesetzten Unterschied. Und doch bildet sich vermöge dieser Grundbewegung bzw. Grundbewegtheit die menschliche Daseinsform in ihrem Bezug auf eine Weltform allererst heraus.

Den Ort der primären Tätigkeit bzw. Gegebenheit aufzusuchen meint somit nicht, 'hinter' die Welt zurückzukommen oder 'über' sie hinauszugehen. Es geht vielmehr um die Freilegung ihrer anfänglichen, schöpferischen Dimension und um deren immer neue Aktualisierung am geschichtlichen Ort. Als Ort weltschöpferischer Tätigkeit hört die Geschichte auf, das Arsenal veralteter Weltzustände und Weltansichten zu sein. Doch kann es hier nicht beim losen Nebeneinander bleiben. Die geschichtliche Aufgabe wird nur dadurch erfüllbar, daß die tastend entworfenen Entwicklungslinien sich lebendig durchdringen und damit der Gefahr entgehen, im Verlust der je anderen Seite zu erstarren und/oder sich zu verflüchtigen. Keine Seite hat hier den Vorrang, und nichts ist ein für allemal festgelegt. Die aus Erhaltungsinteresse und nicht aus Erkenntnisgründen festgehaltene Grundalternative: daß die 'Form' geschützt werden müsse, um nicht im 'Stoff' zu ertrinken, und daß ohne Aufrechterhaltung der 'Ordnung' der Weltbau im 'Chaos' versänke, muß wieder preisgegeben werden, denn jede solche einseitige Stellungnahme steigert die Gefahr, deretwegen sie behauptet worden ist, indem sie freiere Synthesen unterbindet.

Im Sinne einer lebendigeren Durchdringung nimmt Schleiermacher eine doppelte, sich kontrapunktisch zueinander verhaltende Akzentuierung vor. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist es ihm wichtig, daß die schöpferische Weltgestaltung der Eigenart sinnlicher Organisation und Gestaltung entsprechen muß. Wenn nichts aus dem abstrakten, an sich weltlosen Begriff gefolgert werden kann, weil diesem, für sich genommen, noch keine Gestaltungsmacht innewohnt, ist jeder übertriebene Intellektualismus in seine Schranke zu verweisen. Aber auch das Verhältnis von Theorie und Praxis stellt sich anders dar, wenn davon ausgegangen wird, daß die Welt nicht aus Begriffen besteht, sondern aus sinnlichen Gestaltungen, die als solche Zeitgestaltungen sind. Sie müssen mit der Zeit gehen, um nicht wie veraltete Gewänder abgestreift zu werden und zu zerfallen. Wo es um Weiterbildung und Verjüngung geht, ist das Verhältnis von organischer Funktion und intellektueller Tätigkeit im Sinne einer Ursprungseinheit grundlegend.

2. Erkenntnistheoretische Konsequenzen

Aus der oszillierenden Grundbewegung geht als erstes die Grundalternative hinsichtlich Spontaneität oder Rezeptivität hervor: ob nämlich die Erfüllung eines Sinns als ein bestimmtes Ding oder als eine bestimmte Aktion verstanden und weiter verfolgt werden soll. Was die Seite der Tätigkeit betrifft, kann der organische Eindruck, der als solcher noch eine „unbestimmte Mannigfaltigkeit" oder „Indifferenz" darstellt, unter der Form des „Begriffs" oder unter der des „Urteils" aufgenommen und weiter verarbeitet werden. Auf der Objektseite stellt sich die entsprechende Alternative, ob man (dem Begriff entsprechend) auf eine „bestimmte Einheit" oder (gemäß dem Urteil) auf eine „bestimmte Vielheit" zugehen will. Und doch sind bei alledem noch gar keine entscheidbaren Alternativen gegeben. Die Grundalternativen sind im Blick auf das Ganze gar nicht entscheidungsfähig, denn hier muß jede Seite mit ihrer anderen Seite ausgeglichen und komplettiert werden. Im gleichursprünglich angelegten Subjekt- und Weltbegriff sind Dinge und Aktionen von vornherein aufeinander bezogen, Begriffe in Verbindung mit Urteilen gesetzt und Einheit und Vielheit als durcheinander bestimmbar gegeben. In jeder der genannten Hinsichten geht es darum, die mit ihr jeweils verbundene Konstitutionsproblematik aufzurollen und genauer zu durchleuchten. Wie diese grundlegenden Beziehungen dann selbst wiederum aufgenommen werden und welche Einseitigkeiten und Entgleisungen sich mit ihnen im weiteren Verlauf verbinden, ist damit noch nicht ausgemacht.

Aus dem Gesagten folgt, daß auch die reine Erkenntnis, der Prototyp des Wissens, bereits abkünftig ist. Nur insofern eine allgemeine Gestaltung in den Sinn hineingebildet und ineins damit ein Einzelnes als Bestimmtes wirklich gesetzt ist, „ist etwas gesetzt, auf welches die reine Erkenntnis kann gebaut werden" (Od 357). Das läßt sich zeigen am Verhältnis von intellektueller und organischer Funktion. Hier gilt immer beides zugleich und in Verbindung miteinander. Die intellektuelle Funktion wird tätig auf die organische „nur vermittels des in ihr Gesetzten. Aber sie kann nur in dieser wirken *nach Art und Weise der organischen Funktion*. Und zwar kann sie hier nur das *Bild* wirken, die *sinnliche Seite* des Begriffs, das immer ein *allgemeines* sein muß, da in ihr (scil. in der intellektuellen Funktion) das Einzelne nicht gesetzt ist." (Od 359; kursiv hervorgehoben von mir.)

Man muß dieses Zitat öfters lesen, um es in allen seinen Implikationen absehen zu können. Was das Allgemeine und mit ihm die Seite des Begriffs betrifft, wird von Schleiermacher ein deutliches Übergewicht und letztlich sogar die alleinige Bestimmungsmacht der intellektuellen Funktion behauptet. Soweit käme dies einem Begriffsrealismus platonischer Prägung gleich, wenn nicht eine zweite Aussage dieser Hypostasierung des Begrifflichen alsbald wieder Einhalt gebieten würde. Schleiermacher insistiert darauf, daß für das vorausgesetzte, aber an

sich selbst gar nicht zugängliche „System der Begriffe“ notwendig ein „System der allgemeinen Gestalten oder Bilder“ geschaffen werden müsse, soll man von Welt und Sinn, von Erkenntnis und einem bestimmten Einzelnen überhaupt reden können. Das heißt, daß der Bezugsrahmen „Welt“ für *alle* Erkenntnis – und d. h., auch noch für die Erkenntnis in ihrer reinen Form – unhintergehbar ist. Diese unsere Welt ist in Bildern, der „sinnlichen Seite des Begriffs“ gegeben, deren Funktion es ist das Allgemeine so zu repräsentieren, daß es für das Einzelne prägend werden kann. Das vorausliegende „System aller Begriffe und Urteile“, auf das Schleiermacher gleichwohl glaubt zurückgreifen zu müssen, ist somit *anfänglich* und *wesentlich* mit dem „System der allgemeinen Gestalten oder Bilder“ verbunden, und zwar kraft der Weisung, daß es allein in bezug auf die organische Funktion und mit dieser zusammen tätig werden kann. Weil das zugrunde liegende, primordiale „System aller Begriffe und Urteile“ nicht aus und durch sich selber tätig wird und keinen Bezug auf die Zeit hat, muß es an sich selbst auch unerkennbar bleiben. Es liegt dem sich über Bilder weitertreibenden Weltentstehungsprozeß voraus, in dem das sich in seinem Bild Suchende seine Zeugungslinien findet. Zwar gilt dann immer noch einschränkend: „Die Totalität der allgemeinen Gestalten im Sinn ist das das System der Begriffe *Repräsentierende*.“ (Od 358; kursiv hervorgehoben von mir.) Dieses Repräsentierende: „die Totalität der allgemeinen Gestalten im Sinn“ ist hier aber, wohl gemerkt, das *Erste* des erkennbaren Wirklichen.

Mit dem Rückgang auf eine vorweltliche Ausgangslage verbindet Schleiermacher aber auch noch eine andere, kritische bzw. korrektive Intention. Der Rückgang auf den Ausgangszustand erlaubt es, diejenigen Stellen ausfindig zu machen, an denen sich ein Abweg aufgetan und ein Irrtum eingeschlichen hat. Um den Irrtum aufzuklären muß man den Weg zurückverfolgen, auf dem er sich in ein Urteil gefaßt und zum Begriff bzw. Vorurteil verfestigt hat. Mit einer solchen Ergründung der Genealogie eines Begriffs tut sich eine Möglichkeit auf, den mit ihm verbundenen Irrtum wieder zu bereinigen und in Zukunft zu vermeiden.

Es ist deutlich, daß Schleiermacher hier platonisches Gedankengut aufnimmt und weiterverarbeitet.[1] Im ersten Eindruck bzw. im anfänglichen Zustand ist auch für Platon noch kein Irrtum enthalten; er ist gegenüber der Alternative von Wahrheit oder Irrtum noch indifferent. Auch durch die erste Setzung einer Differenz in disjunktiver Agilität ist „noch kein Resultat gesetzt, also auch noch kein Irrtum möglich“ (Od 353). Erst in den weiteren Stellungnahmen und Verarbeitungen ist es möglich, sei es aus Eile und/oder aus einseitiger Wahl, Setzungen zu treffen und ihren Konsequenzen zu verfallen, die das Ganze in ein schiefes Licht rücken oder gar auf den Kopf zu stellen geeignet sind. Das dihairetische Verfahren geht an den Anfang zurück und wird eben dadurch auch ein Korrek-

[1] Vgl. insbes. den „Theaitetos“.

tiv. Ein Irrtum ist immer möglich, weil im diskursiven Verfahren die Einseitigkeit unvermeidlich ist und man nicht in allen Richtungen zugleich gehen kann. Der Irrtum kann aber gleichwohl vermindert werden, indem jeder Schritt in die eine Richtung durch eine gegenläufige Bewegung alsbald wieder ausgeglichen wird. Gleiches gilt auch für die spätere Korrektur. Mit der Diagnose, dem Einsehen des Irrtums, ist der Weg zur Heilung bereits vorgezeichnet. Wo sich eine kurzschlüssige Handlungsweise eingespielt hat, kann deren Kurzschluß wieder behoben werden. Wo eine Einseitigkeit negative Folgen zeitigt, kann die andere Seite jederzeit wieder aufgesucht werden. Nichts ist verloren (vgl. Od 351 ff.).

Die Methode der Irrtumsvermeidung bzw. Irrtumsaufhebung besteht darin, das durch die „disjunktive Agilität" vorgezeichnete Einschlagen *unterschiedlicher* Richtungnahmen zu kultivieren und dann auch für die Bereinigung eines Irrtums zu verwenden. Die Setzung von Alternativen verlangt eine Wahl und nötigt insofern auch zu einer einseitigen Stellungnahme. Diese Einseitigkeit bedarf einer wieder ausgleichenden Bewegung, und nur wenn beides miteinander verbunden wird, ist dem Aufkommen eines Irrtums und seiner Weiterführung ein Riegel vorgeschoben. Die Stichworte „Korrelativität" und „wechselseitige Ergänzung", die für Schleiermachers Denken im ganzen charakteristisch sind, können auch hier dazu dienen, einen möglichst irrtumsfreien Ansatz zu gewinnen und, wo ein solcher verfehlt worden ist, ihn durch Rückgang auf die verfolgten Wege wieder zu rekonstruieren.

Schleiermacher resümiert das ganze Verfahren so, daß er an die logische Grundoperation des Eingrenzens und Ausschließens anschließt[2], die der Alternativenbildung zugrunde liegt. Er möchte diesen Prozeß aber nicht, wie die Dihairesenbildung bei Platon dies vorschreibt, nur auf einer der einmal eingeschlagenen Linien fortsetzen. Es kommt ihm vielmehr darauf an, einen sich breit ausfächernden Prozeß in Gang zu setzen, der den Sachverhalt von den verschiedensten Seiten her in den Blick rückt und die Festlegung auf eine Sichtweise von vornherein vermeidet. Auch wenn im bestimmenden Verfahren eine Einseitigkeit nicht zu vermeiden ist, darf es nicht zur Fixierung von Alternativen kommen; der an sie geknüpfte Irrtum sollte gleich gar nicht einreißen. „Wie muß dies geschehen, um dem Irrtum vorzubeugen? Nur so, daß wir im weiteren Fortschritt jedes Verfahren als Bedingung und Ergänzung des anderen setzen, d. h. indem wir sagen, daß jedes insofern bestimmt ist, als das andere unbestimmt bleibt, worin zugleich die Tendenz liegt, das andere zu bestimmen, weil jenes bestimmt ist." (Od 355) Wegen der unvermeidlichen Einseitigkeit der Wahl ist jedes Verfahren „insofern bestimmt, als das andere unbestimmt bleibt". Das

[2] Vgl. dazu G. Spencer-Brown, Laws of Form. Allen & Unwin London 1969 (als Dutton Paperback New York 1979) und dazu Dirk Baecker (Hrsg.), Kalkül der Form, Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1993 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1068)

„Oszillieren“ in „disjunktiver Agilität“ hält aber auch noch eine andere Möglichkeit offen. In Anwendung des Prinzips der Wechselseitigkeit führt sie nicht zum Ausschluß der „anderen Seite“, sondern regt gerade umgekehrt die Tendenz an, auch „das andere zu bestimmen, weil jenes [erste bereits] bestimmt ist“. Verlangt ist generell, immer auch von der anderen Seite her zu denken und das Ganze im Sinne einer von beiden Seiten her und nach beiden Seiten hin geschehenden Bestimmung zu komplettieren. Nur in der beständigen Aufforderung, auch die andere Seite zu sehen und von ihr her zu denken, beweist sich die Wahrheit der eingenommenen Position. Aber auch wenn man die andere Position einzunehmen und von ihr her zu denken bereit ist, kommt man im wechselseitigen Bestimmen aus einer letztlichen Unbestimmtheitsrelation nicht heraus, die Kennzeichen jeder wirklichen Beziehung ist. Man hat diese nicht in der Hand.

3. Methodologische Folgerungen

In Schleiermachers Versuch, „die transzendentale Aufgabe zu lösen von der polarischen Duplizität des Denkens aus“ (Od 145), hat die Methode gegenüber den einzelnen Inhalten den Vorrang. Sie beschreibt das in sich und außer sich bewegte Ganze, insofern sie mit einer „disjunktiven Agilität“ beginnt und mit einem Komplettieren, Ausgleichen und Wiederaufheben der einseitigen Setzungen endet. Im gleichen Sinne führt Schleiermacher den Begriff als „schwebende Einheit“ zwischen Allgemeinem und Besonderem ein: „Daß die Subjektsbegriffe solche Übergänge schwebender Einheiten sind, ist schon an sich klar durch ihre Abstufungen nach Klasse, Gattung, Art und Einzelnem. Aber auch von den Prädikatsbegriffen können wir nicht sagen, daß irgendeiner das Allgemeinste oder Besonderste sei. Denn dies ist erst möglich, wenn wir zur absoluten Gemeinschaftlichkeit alles Seins kommen.“ (Od 342 f.) So lange muß alles in der Schwebe gehalten und von den verschiedensten Seiten her aufgerollt und betrachtet werden.

Die so verstandene Methode ist angemessen und wirksam, weil sie dem generativen Prinzip allen Weltaufbaus und Wissenserwerbs entspricht. Vermöge dessen kann sie gleichzeitig eine konstitutive und eine kritische Funktion ausüben und beides in ein und demselben oszillierenden Grundvorgang miteinander verbinden. Die damit verbundene Einsicht geht dahin, daß immer nur von der Stelle aus, an der ein Problem entstanden ist, es auch wieder aufgedröselt und gelöst werden kann. Von daher gesehen, dient die Methode der rekursiven Wahrheitsfindung; sie räumt einen Irrtum aus, der sich auf dem verfolgten Wege eingeschlichen hat. Hier kann man an das sokratische Diktum denken, daß niemand vorsätzlich irren will. Ein Irrtum kann also immer erst im nachhinein aufgedeckt und wieder bereinigt werden. Die Methode kann hier allenfalls vorbeugen, nicht aber den Irrtum überhaupt ausschließen.

Bezüglich der Begriffsbildung und Urteilsfindung legt sich das Ineinander beider Seiten so aus: Der Begriff wird vollständig durch das Urteil, und dieses schließt sich wiederum ab im Begriff. Die Tätigkeit des Urteilens geht auf einen Gegenstand, der sich wiederum in dieser Tätigkeit bestimmt. Was so gesetzt ist, wird durch den Prozeß seiner Erzeugung geöffnet und wiederum beschlossen in sich. Dabei kann sich überall eine Einseitigkeit geltend machen. Die Voreiligkeit im Urteil kann sich in der Form einer Erfahrung sedimentieren, die, solange sie nicht mit einem Begriff der Sache verbunden ist, zwischen Wahrheit und Irrtum nicht mehr unterscheiden kann. Was Erfahrung ist, kann so zum Vorurteil gerinnen. Aber auch wo „ein Resultat gesetzt" wird (Od 353), bevor eine sich von den verschiedenen Seiten her ergebende „definitive Bestimmung" erreicht ist, kann die Frage nach Irrtum oder Wahrheit nicht mehr entschieden werden. Auch hier muß man an den Punkt zurückgehen, an dem die Sache noch nach allen Seiten hin offen gewesen ist und sich dann erneut vor die Frage stellen, wie man nun weitergehen will.

Um nicht immer wieder in die alten Fehler zu verfallen, rekurriert Schleiermacher auf die Vernunft, zu deren Sache die Angelegenheit nun gemacht werden kann. Das ist ein freier Schritt, zu dem nichts zwingt, den aber auch nichts und niemand verhindern kann: „Wodurch wird nun die wirkliche und definitive Bestimmung gesetzt? Sie ist offenbar eine Tätigkeit des Denkenden und wird nie durch Einwirkung der Dinge erzwungen. Alle Bestimmung geht nun von der intellektuellen Funktion aus ... ist Sache der Vernunft." (Od 356) Die Vernunft kommt oft erst hinterher, aber sie kommt nie zu spät. Die mit ihr verbundene Freiheit und Souveränität des Denkenden und Wollenden im Verfolg seiner Wahrheit und in der Bestimmung seiner Welt ist es wert, weitergedacht zu werden. Sie kann, so wie Schleiermacher sie ansetzt, nicht mehr auf einen schlechten Relativismus hinauslaufen. Nicht daß Irrtum nicht möglich wäre, aber man kann ihn nicht mehr endlos wiederholen, wenn man ihn eingesehen hat und vernünftig geworden ist.

Natürlich ist auch dieser Gedanke nicht neu. Der Doppelerweis einer jeden Wahrheit ist im klassischen Denken durch die Forderung ausgedrückt worden, die strittige Sache aus zweier Zeugen Mund zu vernehmen. Methodisch wurde die Regel aufgestellt, man müsse zu jeder Stelle sowohl auf deduktivem als auch auf induktivem Wege gelangen können (vgl. Od 348 ff.). In diesem Sinne geht auch Schleiermacher davon aus, daß man allein von unten her über eine „Nominaldefinition, ein Aggregat von Merkmalen" nicht hinauskommen könne: „das innere Wesen des Dinges ist durch diese Definition nie ausgedrückt, denn es fehlt die Beziehung auf die intellektuelle Funktion" (Od 363). Das induktive Verfahren verlangt somit nach einer Ergänzung von der anderen Seite her. „So sind also durch Induktion entstandene Begriffe ungewiß und unzuverlässig. Derselbe Begriff kann aber auch von oben her entstehen, und dies wird ein Be-

weis werden für die Vollständigkeit der Induktion. Jeder durch Induktion gefundene Begriff muß also durch die Deduktion ergänzt werden." (Od 349) Analoges ergibt sich bezüglich des Verhältnisses von Urteil und Begriff. Schleiermacher richtet sich hier insbesondere gegen eine einseitige Ableitung aus dem Begriff, vor allem wenn dieser noch im Stadium des Vorgriffs ist und die fragliche Sache möglicherweise gar nicht trifft. Wenn man auch hier nur von beiden Seiten aus zuverlässig arbeiten kann, leitet sich daraus der Kanon der Begriffsbildung ab: „Jeden durch Induktion entstandenen Begriff müssen wir für provisorisch erklären, solange er nicht durch die Deduktion bestätigt ist, und zugleich hat jeder Zyklus untergeordneter Begriffe, der durch Deduktion entstanden ist, nur Wahrheit, wenn er zugleich durch Induktion entstanden ist." (Od 350)

Daß man hierbei nicht schematisch verfahren kann, ist Schleiermacher wohl bewußt. Man muß immer auch die Geschichte eines Denkens erfragen und wie ein Begriff zustande gekommen ist: „Dieser Kanon setzt in seiner Anwendung voraus, daß uns mit einem Begriff auch dessen Geschichte gegeben sei. Nur aus dieser Geschichte weiß ich ja, wie ein Begriff entstanden ist (ob durch Induktion oder Deduktion). Ist uns aber die Genesis eines Begriffs allemal mit dem Begriff selbst gegeben? Diese Frage können wir nur beantworten, wenn wir auf den Unterschied zwischen reinem und bedingtem Denken zurückgehen. Insofern uns ein Begriff im Leben vorkommt, ist immer vorauszusetzen, daß er aus dem bedingten [z. B. einem geschäftlichen] Denken entstanden ist, weil das reine Denken fast noch auf keinem Gebiet das das Leben wirklich regulierende Prinzip ist." (Od 350) Philosophie und Wissenschaft haben bezüglich der Aufklärung und Leitung des Lebens also nicht nur eine hermeneutische Aufgabe, sondern auch eine eminent kritische Funktion. Dies läßt fragen nach der Rolle der Zeit in der Genese der Welt und des Wissens.

4. Die Rolle der Zeit-Bilder in der Genese der Welt und des Wissens

Man muß davon ausgehen, daß nicht nur die organischen Abläufe und sinnlichen Gestaltungen, sondern auch die Funktionen des Denkens eine Zeitartikulation darstellen und nicht hinreichend sein können, solange das Zeitmaß von Dauer und Abwandlung in der Folge dabei nicht berücksichtigt wird. Die Dramaturgie gibt hierzu eine Anleitung. Ein solches Zeitmaß wird vorgebildet durch ein Bild des Ablaufs einer Sache, vermöge dessen diese vorfiguriert wird und handelnd in Szene gesetzt werden kann. Konstitutiv für diesen Bildungsvorgang ist nicht nur die Form und der Inhalt, sondern mehr noch der Stoff der Zeit. Die intellektuelle Funktion könnte ihre eigene schöpferische Potenz gar nicht entfalten, wenn sie das Eingehen auf die Zeit und ihre Gestaltungsprinzipien verweigern würde. Gleiches gilt für die Sinnesmaterien, die nur im Medium der Zeitge-

staltung ihren lebendigen Ausdruck finden können. Ohne die Zeit bliebe Gedankliches leer und Sinnliches stumpf.

Auch hier muß für den Fortgang und das mit ihm verbundene Erreichen gelten, was für den Anfang gültig ist. Alles verknüpft sich in einem sich zeitlich artikulierenden und individuell ausprägenden Gestaltungsvorgang, der einerseits der spezifischen Grundstruktur der jeweiligen Lebensform entspricht, andererseits aber auch der Aktualität eines Lebendigen verpflichtet ist. Von der Art und Weise der Ausgestaltung dieser Grundbeziehung hängt alles ab. Für den Erkenntnisprozeß heißt das: Wissen generiert sich, indem (1) mittels der disjunktiven Agilität eine Struktur der Entgegensetzung als generatives Prinzip der Weltbildung und Wissenserzeugung aufgebaut und (2) vermittels der Zeit im sinnlich erfüllten Denkprozeß ein ursprünglich begleitendes Wissen aktualisiert, in die Wahrnehmung eingespeist und ins Bild gesetzt wird. Auch wenn für den erkenntnistheoretischen Ansatz Schleiermachers nur die „intellektuelle Funktion" bzw. die „Vernunft" das letztlich bestimmende Vermögen ist, kann diese doch nur unter der Bedingung etwas leisten, daß sie die Richtung auf das Organische eingeschlagen hat und in ihm tätig wird. Die Vernunft bildet sich hinein in den „erfüllten Sinn", um sich in dessen „Bild" zu fassen und über das unterscheidende „Urteil" wiederum herauszuentwickeln in Richtung auf den bestimmten, im Denken innerweltlich frei werdenden „Begriff". Die Frage nach dem Grund dieser alles weitere bedingenden Richtungnahme aufs Lebendige, Organische und Sinnliche kann nicht schlüssig beantwortet werden. Jedenfalls gilt es etwas ins Leben hineinzubilden und aus ihm heraus lebendig zu gestalten, es in die Zeit hinein zu entlassen und aus ihr wiederum einzuholen, damit es, sich auskristallisierend, zur Lichtgestalt vollendeten Bewußtseins wird.[3]

In diesem Zusammenhang wird die Rolle der in sich bewegten und die Bewegung der Körper im Raum vorschematisierenden Zeit-Bilder wichtig. Sie erfüllen nicht nur für die Entwicklung der organischen Formen und ihre Bildproduktion, sondern auch für den im Denken gebildeten Begriff eine konstitutive Funktion. „Das heißt also: es wird jeder Begriff, von der Seite der intellektuellen Funktion gebildet, nur ein *wirkliches Denken* sein, insofern *ein sinnliches Bild darin gesetzt ist*, welches das *Bewußtsein* im Denken immer *begleitet* und mit ihm identisch ist." (Od 357; kursiv hervorgehoben von mir.) Zum „wirklichen Denken" wird ein „Begriff" somit nur vermittels eines „Bildes", das „das Bewußtsein im Denken immer begleitet" und von diesem im Sinn gehalten wird. Damit ein Denken seiner selbst bewußt wird, bedarf es des begleitenden Bildes und des in ihm sich

[3] Wieweit der von Schleiermacher ins Auge gefaßte Grundvorgang der neuplatonischen Katabasis/Anabasis entspricht, müßte an anderer Stelle eigens untersucht werden. Von einer „ewigen Gültigkeit" des Gewordenen redet Kierkegaard in seiner Schrift „Entweder-Oder. Zweiter Teil" bezüglich des Selbst und seiner Wahl.

fassenden Sinns. Das zum bewußten Denken führende Bild steht für Schleiermacher einerseits im Zusammenhang mit dem eigenen Tätigsein, andererseits aber auch und mehr noch mit einem die Zeit begleitenden und in ihrem Vollzug sich ausgebärenden Sinn. In beiden Hinsichten kommt es auf den engen Zusammenhang von Bildproduktion und Begriffsbildung an. Er ist für Schleiermacher die Bedingung des Bewußtwerdens.

Diesen von zwei Seiten her gespeisten und sich nach zwei Seiten hin auslegenden Vorgang gilt es genauer zu durchleuchten. Was hat das Bild mit dem Denk*prozeß* und dieser mit dem *Bewußtwerden* zu tun? Was besagt es, daß jeder gedachte Allgemeinbegriff (als Beispiele werden Hund, Baum u. a. genannt; vgl. Od 358) „zugleich ein sinnliches Bild dabei" haben muß (a. a. O.), um überhaupt bewußt gedacht werden zu können? Daß ein Denken zum bewußten Denken wird, hängt ab von einem beständig im Sinn gehaltenen Bild. Bewußtsein ist auf die zeitliche Artikulation eines solchen Sinn-Bildes und Bild-Sinnes angewiesen. Im Bild der Sache geht einem etwas auf. Man kann in ihm ineins sehen und denken, was es mit einer Sache auf sich hat, bevor man sich ein Urteil darüber bildet und einen Begriff darauf machen kann. Das Bild, das man sich von einer Sache macht, braucht man für deren Begriff, soll man diesen wirklich denken können. Von daher verstanden, ist das begriffliche Denken kein Blindflug entlang abstrakter Begriffszeichen ohne Bildwert und Sinngehalt. Ihm schwebt etwas vor, was sich in das Denken einspeist und auch wieder entzieht, indem es auf den Begriff gebracht wird.

Das Bild wird hier von Schleiermacher zwar nicht zum ursprünglichen Datum des Denkens erklärt, aber doch als eine für dessen Bewußtwerdung notwendige Zwischenstufe in Anschlag gebracht. Es ist nicht selber der Begriff und bleibt insofern ein diesen „Repräsentierendes" – repräsentierend in dem Sinne, daß in ihm das Allgemeine des Begriffs „mit hineingesetzt" ist ins organische Substrat der „unbestimmten Mannigfaltigkeit". Sobald aber dieses „Hineinsetzen" prozessual gedacht wird, kehrt sich die Reihenfolge im Konstitutionsvorgang geradezu um. Das zeitlich Erste ist nun das Bild. Ein solches muß das Denken begleiten, soll dieses, seiner selbst bewußt werdend, sich in der Form des Urteils artikulieren und auf den Begriff bringen können. Die Zeitgestaltung des bewegten Bildes ist somit nicht nur ein notwendiges Verbindungsglied zwischen der intellektuellen und der sinnlichen Funktion, sondern darüberhinaus die Bedingung für ein wirkliches Denken, das im Bild-Vorgang seiner selbst bewußt wird und seine eigene Leistung darauf aufbauen kann. Die sich in einem Bild verdichtende Zeitgestalt und die im Urteil vollzogene Zeitartikulation wird konstitutiv für die Begriffsbildung, die, weil sie auf keinen apriorischen Vorbegriff zurückgreifen kann, zuerst einmal ein lebendiges Bild vor sich haben muß. Zeit und Bild, bewußtes Denken und Begriff erweisen sich in diesem Sinne unerachtet der Ebenendifferenz als gleichursprünglich und durcheinander bedingt.

Ins Bild gehobene und im Denken ihrer selbst bewußt werdende Gestaltungen sind *Zeitgestaltungen*, in denen ein sich aus sich selbst heraus Bewegendes in seinem Gestalt-Bild (dazu gehört auch das Stimm- und Hör-Bild) entgegentritt und den Zuschauer darüber ins Bild setzt, was es mit diesem Wesen auf sich hat. Zeitgestalten bauen sich in einer für das jeweilige Wesen charakteristischen Bewegung auf, die sich zu einem Bild verdichtet und Erkenntnis gibt. Was der Basler Biologe Adolf Portmann[4] bei Goethe gefunden hat, ist auch bei Schleiermacher klar ausgesprochen: „Das Tier, sich bewegend, hat eine bestimmte Gestalt; diese aber ist eine veränderliche, insofern sie sich auf die Bewegung bezieht. So muß in mir die Vorstellung von einem sich immer Gleichbleibenden in der Gestalt und von einer Menge Gestalten in der Bewegung entstehen." (Od 358 f.) Für den Betrachter wird zu *einer* sich gleichbleibenden Gestalt, was erst aus einer „Menge Gestalten in der Bewegung" „entsteht". Was man, wenn man ein sich bewegendes Tier sieht, vor sich hat und als ein Bild des Tieres wahrnimmt, ist dieses selbst in seiner individuellen Wesenhaftigkeit, doch so, daß in seiner Bewegungsweise auch seine allgemeine Natur zum Vorschein kommt. Würde beides nicht im Bild des Tieres zusammenfließen, so könnte auch das Denken sich nicht darauf richten; der Begriff des Tieres ließe sich nicht wirklich denken. Daraus folgt, daß die sich im Bild verdichtende Zeitgestaltung für den Aufbau der Lebensformen und für ihre Bewußtwerdung Priorität hat. Man kann so sagen, daß im Bild mittels der seriellen Abwandlung einer Abfolge von in sich bewegten Zeitgestaltungen sich ein Allgemeines, Besonderes und Individuelles sowohl herausbildet als auch ineins faßt. Demgegenüber hat der abstrakte Begriff lediglich im System der allgemeinen Gattungs- und Artbegriffe seinen Ort und muß als solcher zeitlos, aber auch wirkungslos erscheinen.

Von der Zeitgestaltung her nimmt Schleiermacher zufolge alle Mythologie und Poesie ihren Ausgang, wobei Herder im Hintergrund stehen mag. Mythologie und Poesie ist dem rein begrifflichen Denken notwendig vorgeordnet. Nicht der begriffliche Inhalt als solcher bestimmt das Bild, sondern umgekehrt weckt ein solches über die Artikulation einer Zeitgestalt das bewußte Denken, das sich vermöge dessen ins Bild setzen, ein Urteil bilden und beides – was aber nicht unbedingt nötig ist – schließlich in die Form des Begriffs überführen kann. Der so zustande kommende Begriff bleibt angewiesen auf den Nährgrund des Bildes, das sich vermöge seiner zeitlichen Artikulationsform zu einem symbolischen Ausdruck verdichtet hat und sich dann erst ins Urteil und in den Begriff fassen läßt. Das Bild als lebendige Form und symbolischer Komplexausdruck leistet für die Erkenntnis mehr als der abstrakte Begriff, der die vieldimensionale, präzis ausgewogene Resonanzfähigkeit des im Bild symbolisch Verdichteten bereits

[4] Vgl. Adolf Portmann, Neue Wege in der Biologie. München 1960, S. 106 ff.

wieder von sich abgestreift hat und als ein bloßes Zeichen nur noch das rein rationale Handeln leiten kann.

Die Schwäche des rationalen Handelns liegt darin, daß ein bloßes Zeichen nicht mehr der Dinge mächtig ist, die es bezeichnet. Die Welt der Zeichen wird zu einer Welt des Vergangenen, das nur noch herrschen, aber nicht mehr wirken kann. Wo die wirkkräftigen Bilder verblaßt sind, werden die Zeichen zum Geltungsgrund und zur Operationsbasis eines Bewußtseins, das sich an seine eigenen Produkte gebunden hat und ihnen im Sinne von Bedeutungsträgern hörig geworden ist. Auch die Welt eines an Zeichen gebundenen Bewußtseins wird nun zum Träger von „Zeichen", die gesetzt worden sind und auf ihre Bedeutung hin entschlüsselt werden müssen. Eine solche Form der nachträglichen Zeichendeutung ist verbunden mit Angst; sie erscheint willkürlich und macht abhängig von einem Schlüssel, über den man selber keine Macht mehr hat. Auch die Zeichen haben zu ihrer bestimmten Bedeutung hin noch eine offene Verweisung, die nun aber leer bleibt. Sie läßt sich nicht mehr durch real erfüllende Gehalte einlösen und kann nur noch im Sinne normativer Vorgaben: durch Vorschriften, die keine Vor-bilder mehr sind, verbindlich gemacht werden. In diesem Sinne reduzieren sich die Zeichen letztlich doch wieder auf das, was sie sind: eben auf Zeichen, die, weil sie lediglich bedeutungstragend sind und nicht mehr wirklichkeitshaltig werden können, im magischen Kreis interner Referenzen befangen bleiben. Die Welt der bloßen Zeichen ist zu einer Welt der Bemächtigung und Unfreiheit geworden. Eines verweist hier aufs andere, das Ganze aber verweist auf nichts. Das Anwesende reduziert sich auf die Spur eines Abwesenden. Was so gelesen werden muß, bleibt eingebunden in den Bannkreis mentaler Selbstkonditionierung. Eine Sinntranszendenz muß dem hinzuerfunden werden, um wenigstens den Schein der Realgeltung zu erzeugen. Eine solche Zeichen-Welt kann perfektioniert werden und ist doch, weil bodenlos, vor Abstürzen nicht bewahrt. Ihr Bannkreis muß durchbrochen werden, soll der Mensch ins Freie kommen und ein an sich selbst Tragendes erfahren können. Dies erst wäre das Ende der alten Magie als Herrschaftsform und des an sie gebundenen Bewußtseins.

Von daher versteht man die in der lebensphilosophischen Bewegung geführte Polemik gegen den abstrakten Begriff. Wo abstrakte Begriffe herrschen, töten sie das Leben ab und löschen seine Bilder aus. Um dem entgegenzusteuern, wird der Vorgang der Begriffsbildung von Schleiermacher konsequent von unten her aufgezogen und in zwei Richtungen verfolgt: „[1] In der *Bewegung* der Gestalt muß das Beharrliche hervorgehoben werden: dies gibt die *Individuen*; *und* [2] *in der Verschiedenheit der Individuen wiederum das Beharrliche*: dies gibt die *Art*." (Od 359; kursiv hervorgehoben und mit Ziffern in eckigen Klammern versehen von mir.) Das Erste ist hinsichtlich der Lebensformen die lebendig bewegte Gestalt des Einzelwesens, die sich in der Verschiedenheit der Individuen abwandelt.

Als deren Gemeinsames ergibt sich in einem zweiten Schritt das Bild der Art bzw. Gattung, die wiederum innerhalb einer Vielzahl von Arten bzw. Gattungen und Naturreichen ihren Ort findet.

Das so verstandene Ganze bestimmt sich aus und durch sich selber, und zugleich ist es gehalten durch einen Grund, der unterschwellig wirksam ist, aber nicht nach außen hin bestimmend in Erscheinung tritt. In die Weltgestaltung von unten her geht ein nicht selbst gestaltender, aber den ganzen Gestaltungsprozeß rückversichernder Faktor ein, der den werdenden Zusammenhang der Welt und ihrer Lebensformen nicht ins Chaotische, seine Form Verlierende abgleiten läßt. Über diese Rückversicherung wird von Schleiermacher nur so viel behauptet, daß es ein unbekanntes, reingeistiges „System der allgemeinen Begriffe" gibt, von dem der Weltverlauf und Weltzusammenhang gehalten ist, aber nicht bestimmt wird. Die Ausgestaltung aber folgt Wegen, die allererst im Eingehen auf die sinnlichen Materien eröffnet sind. Es handelt sich um eine Lebenswelt und nicht um eine Welt des Rein-Geistigen, Abstrakten.

Das logisch-deduktive Schema der Begriffsexplikation ist damit geradezu auf den Kopf gestellt. Wenn die lebendige Bewegung in der Gestaltung der Zeit das erzeugende Prinzip ist, kann ein begrifflich-abstraktes Allgemeines nicht an den Anfang gestellt werden. Für alle Lebens- und Weltgestaltungen – einschließlich der Verkörperung in Institutionen – gilt, daß in ihnen die gelebte Zeit und nicht ein Allgemeines zum bestimmenden Faktor wird und auch in den Institutionen zum strukturierenden Prinzip der Gestaltung gemacht werden muß. Anders gesagt, muß die schöpferische Weltgestaltung in jedweder Form der Eigenart sinnlicher Organisation entsprechen, die Gestaltungsvorgänge individualisiert und erst über die Vielzahl verschiedener Individuen ein Gemeinsames zwischen ihnen hervorbringt.

Das Prinzip der Individualisierung gilt auch für Kollektive und sekundäre Systeme, sollen sie lebensfähig werden können. Kein Gestaltungsvorgang kann unmittelbar aus dem Begriff erfolgen und durch Regeln normativ auferlegt werden. Er geschieht immer nur im Medium sinnlich-zeitlicher Gestaltung, die die Form einer Zeitartikulation hat und nicht von außen her auferlegt werden kann. Das hermeneutisch Aufzufindende und dialektisch zu Vergemeinsamende reicht weiter als die gedankliche Konstruktion, die als solche immer nur eine sekundäre Rekonstruktion sein kann. Würde der ins Auge gefaßten und ins Bild gehobenen Weltgestaltung ein fertiger Plan unterlegt, so bliebe es auf seiten der organischen wie der intellektuellen Funktion bei einem Defizit. Die schöpferische Potenz der intellektuellen Funktion bliebe unentfaltet und die Fülle der Sinnesmaterien und der an sie gebundenen Erfüllungsgehalte ungehoben. Nicht ein allgemeines System der Begriffe, vergleichbar einer noch nicht zur Aufführung gekommenen Topologie im zeitlosen Raum, sondern erst die durch eine lebendige Bewegung erfolgende Zeitgestaltung repräsentiert das Allgemeine so, daß es in der Welt und

ihrem Lebensprozeß selbstschöpferisch werden kann. Man kann also gar nicht von dem primordialen – menschlichem Denken ohnehin nicht zugänglichen – „System der Begriffe" ausgehen, wenn man eine Welt gestalten und zur gemeinsamen Lebenswelt machen will. Ein bloßer Begriff von ihr bliebe in schlechtem Sinne abstrakt und könnte unerachtet seiner Allgemeinheit keine Realgeltung erlangen. Lediglich normativ auferlegt, bliebe er gestaltlos und könnte sich nicht in Verkörperungen und sinnlichen Medien vermöge der Zeit eine über das lebendige Bild vermittelte Wirkung verschaffen. Dazu muß auch das Denken selbst sich dem Modus der Zeitgestaltung anbequemen, deren Unabdingbarkeit man beim bloßen Nachdenken über die Dinge, und wie sie sein sollten, leicht vergißt. Das Realallgemeine will qua Zeitliches durch Fortzeugung am Leben erhalten werden und kann diesem nicht durch Setzung bzw. Vorschrift auferlegt und verpflichtend gemacht werden. Nur was sich im Bild faßt und lebendig fortzeugen kann, erlangt eine reale Bedeutung und vermöge ihrer auch eine allgemeine Geltung.

Das Absolute bzw. der transzendente Grund greift in diese Weltschöpfungen nicht ein; sie sind Sache der Weltschöpfer, gleich ob es sich dabei um Individuen oder um Kollektive handelt. Mit der universellen begrifflichen Matrix sind lediglich Vorkehrungen dagegen getroffen, daß eine kollabierende Welt das große Ganze in Mitleidenschaft zieht. In diesem Sinne bleiben die Welten relativ geschlossene Enklaven innerhalb eines durch sie nicht gefährdeten Wirklichen. Zum Wirklichen gehören aber auch die Weltschöpfer selbst; sie überleben den Zusammenbruch ihrer Welten und können auch einen solchen noch nutzen zur eigenen Transformation. Gleiches gilt für die im Leben erlittenen Tode, die überlebt werden und genutzt werden können oder auch nicht.

5. Zum Verhältnis von Begriff und Bild

Weltbildung und schöpferische Weltgestaltung muß, so wurde gesagt, von vornherein der Eigenart sinnlicher Organisation entsprechen. Sie erfolgt nicht aus dem abstrakten, an sich selber noch weltlosen Begriff und vollzieht sich vielmehr in der Ebene sinnlicher Gestaltung entlang von Bildern, die das Leben und der Mensch sich von sich selbst und seinen Lebensräumen macht. Die so aufgebauten Bild-Welten sind Zeit-Welten und als solche auf Gestaltenfolge und Umgestaltung angewiesen. Zeit verlangt Wandlung. Ohne den Fortgang der Zeit wäre weder die schöpferische Potenz der intellektuellen Funktion noch die Potentialität der Sinnesmaterien entfaltbar. Beides entfaltet sich allererst durcheinander in der Folge der Zeit-Bild-Welten. Das Begriffsallgemeine für sich bliebe stehen in einem zeitlosen Raum, wenn es nicht durch das Bild verzeitlicht und selber zu einem Raum der Bewegung gemacht würde.

Was heißt das nun aber bezüglich des Verhältnisses von Bild und Begriff (vgl. Od 172 ff; 356 ff; J 207 ff.)? Schleiermacher spricht mit dem „Oszillieren" einen Grundvorgang an, in dem in „disjunktiver Agilität" die der Weltform entsprechende Gegensatzstruktur eröffnet wird. Aus ihr resultiert sowohl der Schematismus des Bildes als auch der Schematismus des ihm entsprechenden Begriffs. Beide sind verankert im existierenden Einzelnen, das sich so seinen Ausdruck verschafft. Zwischen dem was ist und seinem Bild gibt es eine Unbestimmtheitsrelation, eine Unentschiedenheit des weiteren Gangs und damit verbunden die Freiheit des Entwerfens: „Der Tendenz nach ist auch in dem Prozeß, soweit wir ihn verfolgt haben, auf diesem Gebiet schon der Charakter des Wissens. Denn schon der Schematisierungsprozeß bringt das allgemeine Bezeichnungssystem hervor. Will man dies bis in seinen innersten Grund verfolgen, so wird man sich dies nur so erklären können: das allgemeine Bild, das wir uns entwerfen, ist in seiner Allgemeinheit wesentlich ein Unbestimmtes; denn nur das Einzelne ist vollkommen bestimmt. Es ist aber nicht außerhalb des Einzelnen gesetzt, sondern darin enthalten; und die ganze Vorstellung ist eine *Oszillation zwischen der Bestimmtheit des Einzelnen und der Unbestimmtheit des allgemeinen Bildes*." (Od 371 f.; das kursiv Hervorgehobene ist gesperrt gedruckt.)

Beim Menschen ist es nicht nur eine Welt der Bilder, sondern auch der Begriffe, vermöge deren er denken und vernünftig werden kann. Einfach hinzunehmen und nicht weiter ableitbar ist dabei der Ausgangspunkt: „*Der Sinn als solcher ist also der Ort für das System der allgemeinen Gestalten oder Bilder, wie die Vernunft der Ort für das System aller Begriffe und Urteile.*" (Od 358; im Original gesperrt gedruckt.) Bilder und Begriffe werden hier gleichursprünglich gesetzt und fordern dazu auf, sie miteinander zu verknüpfen. Zugrunde liegt dem eine vorgegebene Entsprechung, die allerdings von Mal zu Mal erst noch eingelöst werden muß. Über diese dichotomisch angesetzte Ausgangslage ist nicht zu streiten, es sei denn man ginge im Sinne der „Idee" (gr. εἶδος) von einer archaischen Bewußtseinsform aus, in der Begriff und Bild bzw. Gestalt noch gar nicht voneinander unterschieden sind.

Strittiger könnte schon die von Schleiermacher als ein „Faktum" deklarierte Art des Zusammenwirkens der beiden Funktionen sein, in der die intellektuelle Funktion zwar das Setzende, nicht aber das tatsächlich Bestimmende ist. Bestimmend wird hier das Bild, das von vornherein weltbezogen ist und in der intellektuellen Funktion als solcher noch gar keine Funktion hätte. Und doch geht Schleiermacher dabei von einer dem Begriff entlehnten Allgemeinheit des Bildes aus und überläßt dieses nicht in jeder Hinsicht der individuellen Gestaltung: „Das Faktum ist, *daß das allgemeine Bild als solches nie durch die organische Funktion entsteht; also muß es durch die intellektuelle in bezug auf die organische entstehen*." (A. a. O.; kursiv hervorgehoben von mir.) In diesem Sinne redet er von einer „Hineinbildung" einer allgemeinen Gestaltung in den Sinn und erläutert

dies folgendermaßen: „... *das wirkliche Setzen eines Einzelnen als Bestimmten* und *die Hineinbildung einer allgemeinen Gestaltung in den Sinn*, die einem bestimmten Ort im System der Begriffe entspricht, *ist ein und derselbe Moment*; und *nur insofern ist etwas gesetzt, auf welches die reine Erkenntnis kann gebaut werden*." (Od 357; kursiv hervorgehoben von mir.)

Was damit ausgesagt ist, muß in einzelnen Schritten entfaltet werden. Grundlage für alles weitere ist das „wirkliche Setzen eines Einzelnen als Bestimmten und die Heineinbildung einer allgemeinen Gestaltung in den Sinn". Dabei wirkt die intellektuelle Funktion in der organischen nach *deren* Art und Weise, wobei das „allgemeine Bild" geradezu als „die sinnliche Seite des Begriffs" (Od 359) angesehen werden kann. Das heißt aber auch, daß die sinnliche Funktion für sich selbst schon das Ganze beider Funktionen darstellt. „Daß also kein wirkliches Denken ohne diese Identität beider Funktionen zustande kommt und dies nichts anderes sein kann als das Hineinbilden der allgemeinen Bilder in den Sinn, ist nun klar. Erörterung jedoch bedarf dieses: daß das Bild, was durch die Einwirkung der äußeren Dinge in die organische Funktion und durch das Hinzutreten der intellektuellen Funktion ein bestimmtes wird, und die unmittelbare Tätigkeit der intellektuellen Funktion auf die organische in ein und demselben Moment zusammentreffe." (Od 360) Die mit der „Identität beider Funktionen" verbundene Zielvorstellung ist klar: Das Sinnliche muß zu einem Allgemeinen werden und das Gedachte die Form einer sinnlichen Gestaltung annehmen. Beides trifft zusammen in dem allgemeinen Bild, das wir uns von der Welt und von den Dingen machen. Nicht der andere Inhalt, sondern die andere Modalität setzt hier den Unterschied. Wichtig ist jedoch, daß beide Tätigkeiten „in ein und demselben Moment zusammentreffen". Weltgestaltung geschieht in „Momenten" „nach und nach", indem der eine und andere Gegenstand bewußt fixiert und eine Vorstellung von ihm gebildet wird: „Einzelnes muß also *nacheinander* fixiert werden; und dies geschieht durch eine andere Funktion, den organischen Faktor. Und so entsteht *nach und nach* die Idee der Welt. *Zu diesem Nacheinander ist in der intellektuellen Funktion gar kein Grund.*" (Od 360; kursiv hervorgehoben von mir.) Die so hergestellte Entsprechung kann nicht im Sinne einer prästabilierten Harmonie verstanden werden – doch was ist der reale Vorgang dabei? Es müssen dazu zwei grundverschiedene Funktionen eine je momentane Verbindung miteinander eingehen, ohne die wir nicht von einer Welt reden könnten, so wie sie im wirklichen Bewußtsein realisiert werden kann und uns insofern auch real erscheint: „Könnten wir von dem sinnlichen Faktor ganz abstrahieren, so könnten wir uns nicht vorstellen, wie die Welt im wirklichen Bewußtsein realisiert werden könnte." (Od 360)

Zeit gibt es somit nur in Verbindung mit der organischen Funktion und bildlich-sinnlicher Gestaltung. Allein von einer leitenden Idee her könnte noch keine Welt erschaffen werden; es gehört dazu der sukzessive Vorgang in der Zeit.

Schleiermacher gibt dafür folgendes Argument e contrario: „Wirkte nun die Idee der Welt allein, dann müßte die Tätigkeit eine *nach allen Seiten gleichmäßig hingehende* sein. *Denn die Idee der Welt ist nur total, und so könnte nie ein einzelner Gegenstand fixiert werden, bis alle auf einmal bestimmt wären*." (Od 360; kursiv hervorgehoben von mir.) Um dieses mit der allseitigen Bestimmung des Ganzen verbundene Paradox auflösen zu können, muß das zeitlose Ideelle mit einem zeitlichen Moment versehen werden, ohne daß die im Verhältnis des Zeitlosen zum Zeitlichen liegende Differenz überhaupt aufgehoben wäre. Eine Lösungsmöglichkeit ergibt sich somit nur in dem sich zeitlich bestimmenden Verhältnis von Bild und Begriff.

Um das Begriffliche ins Organische hineinbilden zu können, betont Schleiermacher entschieden das Bild und seine Lebensmacht. In einer Zeit-Welt repräsentiert nicht der Begriff das Allgemeine, sondern das Bild. Dieses artikuliert sich als innere Bewegtheit des verzeitlichten Raums und verdichtet sich in den Formen verräumlichter Zeit. Wichtig für den ganzen Gestaltungsvorgang werden somit die Zeitverhältnisse, und es stellt sich die Frage, wie diese sich zu dem zeitlos gesetzten „System der Begriffe" verhalten. Es handelt sich der Sache nach um eine Folgeordnung, dem Vorgang nach aber um eine Je-Gleichzeitigkeit, in der beide Ebenen von Moment zu Moment eine *ortsbezogene* Entsprechung eingehen. Während die „Hineinbildung einer allgemeinen Gestaltung in den Sinn" mit dem „wirklichen Setzen eines Einzelnen als Bestimmtem" in „ein und demselben Moment" geschieht, liegt das dieser Gestaltung ihren „bestimmten Ort" anweisende „System der Begriffe" dem ganzen Entstehungs- und Bildungsprozeß von Welt voraus und ist durch dessen Zeitbestimmung noch gar nicht tangiert. Dies besagt, daß die intellektuelle Funktion *nur* in bezug auf die organische Funktion und *nach deren Art und Weise* tätig werden kann. So gilt immer beides zugleich: Die intellektuelle Funktion wird auf die organische tätig „nur vermittels des in ihr [scil. der intellektuellen Funktion] Gesetzten. Aber sie kann nur in dieser wirken *nach Art und Weise der organischen Funktion*. Und zwar kann sie hier *nur das Bild* wirken, die *sinnliche Seite des Begriffs*, das immer ein *allgemeines* sein muß, da in ihr [scil. in der intellektuellen Funktion] das Einzelne nicht gesetzt ist." (Od 359; kursiv hervorgehoben von mir.) Das zugrundeliegende „System der Begriffe" – für sich genommen – wäre noch nicht schöpferisch, es führte nicht zur wirklichen Erkenntnis und könnte nicht einmal einen reinen Begriff denkbar machen.

Bezüglich des „allgemeinen Bildes" tut genaues Lesen not, will man nicht aus Schleiermachers Formulierungen vorschnell den Begriff als alleinige Bestimmungsmacht und eine platonische Ideenwelt als Prototyp sinnlicher Weltgestaltung herauslesen. Schleiermacher spricht vom „allgemeinen Bild", welches durch die intellektuelle Funktion gesetzt ist, jedoch „nach Art und Weise der organischen Funktion" entsteht und wirkt. Das *wirkkräftige* Allgemeine ist allererst

ein solches des Bildes. Ein Allgemeines ist zwar in der intellektuellen Funktion „gesetzt", hier aber nicht bereits wirksam gemacht. Erst das Bild kann diese Wirkungsmacht freisetzen, und die Zeit trägt sie aus. In dieser Freiheit verbindet sich Bildhaftes mit dem Einzelnen, das in der intellektuellen Funktion gar keinen Platz hat und hier sowenig wie die Zeit berücksichtigt werden kann. Erst in der Verbindung von allgemeinem Bild und bestimmtem Einzelnem gestaltet sich etwas und wird eben dadurch Gestaltungsmacht freigesetzt. Der Prozeß geht vom Gestalteten zum Gestaltenden und nicht umgekehrt.[5] Vermöge des Bildes und d. h. im wirklichen Setzen eines Einzelnen als eines Bestimmten wird ein Allgemeines zur Wirkung gebracht und hineingebildet in den Sinn. Dies geschieht je und je in einer nicht vorhersehbaren Weise. In einer solchen Form momentaner Abstimmung nach und nach wird nach beiden Seiten hin die Unabhängigkeit gewahrt. Die abstrakte Begriffsmatrix ist zwar Gesetz, doch läßt sie die Schaffung vieler Bild-Welten offen und determiniert diese nicht.

Es sind also immer zwei Gesichtspunkte zu berücksichtigen: Auf der einen Seite entspricht die „allgemeine Gestaltung" von Weltinhalten vermittels eines Bildes von ihnen „einem bestimmten Ort im System der Begriffe". Auf der anderen Seite wird ein bestimmtes Einzelnes damit verbunden, das vermöge des Bildes seinerseits weltgestaltend tätig wird und – was den Menschen betrifft – die Freiheit zur Selbstgestaltung hat. Nur wenn beides zusammentrifft, verbürgt dies eine Erkenntnis, die allererst auf dieser gedoppelten Grundlage aufbauen kann.

Das gleichzeitige Argumentieren nach zwei voneinander unabhängig gesetzten Seiten hin macht den Gedankengang schwierig, aber auch aussichtsreich. Es handelt sich um eine doppelte Vorordnung, die sich aber nicht in die Quere kommt, weil sie auf unterschiedlicher Ebene vorgenommen wird. Was das Allgemeine des Bildes und d. h. die begrifflich an ihm faßbare Seite betrifft, wird der intellektuellen Funktion von Schleiermacher ein Übergewicht und letztlich sogar die alleinige Bestimmungsmacht zugesprochen. Im Sinne der Vorordnung des Begriffs kann Schleiermacher sagen, daß das Bild diesen lediglich repräsentiert: „Die Totalität der allgemeinen Gestalten [scil. der Bilder] im Sinn ist das das System der Begriffe Repräsentierende." (Od 358) Soweit käme dies noch einem Begriffsrealismus platonischer Prägung gleich. Andererseits aber insistiert Schleiermacher mit noch größerem Nachdruck darauf, daß für das an sich selbst gar nicht zugängliche, auch nicht ins wirkliche Denken fallende „System der Begriffe" notwendig ein „System der allgemeinen Gestalten oder Bilder" *geschaffen werden müsse*, soll man von einer Welt und ihrer Erkenntnis reden können. Dieses nach und nach in Momenten der Entsprechung geschehende Schaffen betrifft auch noch die Idee der Welt und nicht nur die Art und Weise ihrer Durchführung. Der ganze Vorgang ist unvorhersehbar, so daß man unerachtet der je-

[5] Vgl. S. 255, Fußnote 15.

weiligen Entsprechungen von keinem Parallelismus gleichgeschalteter Welten reden kann. Das im Einzelnen verankerte Bild hat für die Gestaltung von Welt einen sehr viel weiter gehenden Stellenwert als der Begriff, der nur vermittels des Bildes überhaupt weltgestaltend sein kann. Auch wenn der zugrundeliegende Begriff *einer* ist, kann es die Einzelnen und ihre Bild-Welten nur im Plural geben. Die im Bild gegebene Weltsicht, verstanden als „Totalität der allgemeinen Gestalten im Sinn", ist somit das Erste für *alle* Erkenntnis und d. h., sie gilt auch noch für die „reine Erkenntnis" und das darauf bezogene „reine Denken". Die im Bild geschaffene, sich sinnlich erfüllende Welt ist selber der unhintergehbare Bezugsrahmen und Gestaltungsgrund. Der Gestaltung liegt, gleichsam als Matrix des Ganzen, ein primordiales „System der Begriffe" zugrunde, eine innere Vernunftorganisation, die dem Einzelnen vermittels des „Systems der allgemeinen Gestaltungen oder Bilder" zwar einen *Ort* anweist, diesen aber nicht durch sich selbst auch schon ausgestaltet. Das Einzelne wird nicht einfach einer Bestimmung unterstellt, sondern selber in die Lage versetzt, weltschöpferisch tätig zu sein und vermöge dessen einen geistigen Gehalt ans Licht zu heben.

Damit wird der Platonismus geradezu umgedreht und vom Kopf auf die Füße gestellt. Unerachtet der Vorordnung eines prototypischen „Systems der Begriffe" ist die *Zweiseitigkeit* der Ausgangslage gewahrt, wie sie dem Verhältnis von *Leben* und *Begriff* und ihrer beiderseitigen *Unabhängigkeit voneinander* entspricht. Man muß also die beiden Ebenen säuberlich auseinanderhalten, in deren Verhältnis es keinen unmittelbaren Übergang und folglich auch keine direkte Bestimmungsmacht gibt. Zeitlose Vernunftorganisation und zeitlich-sinnliche Weltgestaltung entsprechen sich zwar, denn „es entstehen immer solche Bilder von Aktionen oder Dingen, die aufs Allgemeine zurückweisen" (Od 361), und doch „*entsteht nach und nach die Idee der Welt. Zu diesem Nacheinander ist in der intellektuellen Funktion gar kein Grund*." (Od 360; kursiv hervorgehoben von mir.) Daß auf höchster Ebene nur das primordiale „System der Begriffe" festlegt worden ist und darüberhinaus keine Bestimmung auf Welt hin erfolgt, befreit die in der Zeit geschehende, auf das Einzelne bezogene Weltgestaltung zu sich selbst.

Die Freiheit zur Weltgestaltung entbindet vom Zwang zur Perfektion und der damit verbundenen Notwendigkeit einer Unterwerfung. Die Welt kann und muß sich nicht selber zum Gesetz (zum absoluten „System der Begriffe") machen, und umgekehrt gilt für dieses, daß es die Schicksale der Welten nicht übernehmen und weder stiften noch auflösen muß. Anstelle des „Systems der Begriffe" wird vielmehr der *Fortgang der Zeit* zum regulierenden Faktor der Weltgestaltung. Auch wenn dem eine noch ohne Zeitbedingungen gleichsam fertig vorgegebe Begriffsmatrix zugrunde liegt, kann diese doch erst in den der Zeit anheimgestellten allgemeinen Bildern und sinnlichen Gestaltungen und damit zusammenhängend im bestimmten und sich selber bestimmenden Einzelnen wirksam werden. Die Zeit knechtet nicht. Sie verknüpft auf eine Weise,

die Bestimmtheit (hier verstanden als inhärente Qualität des Einzelnen) mit Gestaltungsfähigkeit in einer für diese Gestaltung offenen und ihr dienenden Welt vereinigt. Die Welt ist Aufgabe und Spiegel ihrer Schöpfer. Während das primordiale „System der Begriffe" in seiner zeitlosen Allgemeinheit die Kategorie des Einzelnen noch gar nicht kennt und für sich allein auch keiner Gestaltung fähig wäre, müssen die Welten der Einzelnen als sinnliche Gestaltungen einer Lebenswirklichkeit in der Zeit sukzessive aufgebaut werden, und dazu bedarf es der mittels Bilder organisch bildenden Funktion. Dies bedeutet, daß die Welt als ein zeitlicher Gestaltungsvorgang unerachtet ihres Rückhalts in einem überzeitlich Allgemeinen *selbstschöpferisch geworden ist*. Sie ist sich als *Lebenswelt* gegeben, die sich selber fortzeugen und ausgebären kann.

Was damit Großes ausgesagt ist, muß in seinen Konsequenzen ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht werden. Nicht weiter ableitbar ist bei alledem, wie gesagt, die gedoppelte, sich nach zwei Seiten hin auslegende Ausgangslage selbst. Verbunden werden die beiden Ebenen mittels der Kategorie des Orts. Orte sind als solche vieldimensional und können deshalb auch die Brückenglieder zwischen den Welten und zwischen diesen und dem Absoluten bilden. Insbesondere schlagen sie die Brücke zwischen dem zeitlos Gesetzten und dem zeitlich sich Entwickelnden. Dabei geht es um die Verbindung von „Sinn" und „Vernunft" am Ort des Einzelnen: „Der Sinn als solcher ist also der *Ort* für das System der allgemeinen Gestalten oder Bilder, wie die Vernunft der *Ort* für das System aller Begriffe und Urteile (ist)." (Od 358; kursiv hervorgehoben von mir.) Über eine solche in sich gedoppelte, eine dimensionale Unterscheidung wahrende Ortsbestimmung läßt sich nicht streiten. Mittels ihrer wahrt sich das Absolute als ein solches und kann es zugleich eingehen in die Relativität der Zeit-Welten. Weder dominiert es diese, noch kann es in deren Schicksalen seiner selbst verlustig gehen. Das Absolute trägt diese Welten, aber es ist nicht in sie involviert und bleibt auch in ihrer Relativität ein absolutes Datum. Was immer die Schicksale dieser in Augenblicken nach und nach geschaffenen Welten sind: sie können das Wirklichsein des Wirklichen und seine Unversehrtheit nicht in Frage stellen.

Damit ist das dimensionale Verhältnis in seiner Vertikale beleuchtet. Nun kommt es aber auch auf die Entfaltung derselben Differenz in der Horizontale der Zeit an.

6. Die Frage nach der in der Welt verkörperten Vernunft

Auch bezüglich der Vernunft stellt sich die Frage, wie das Absolute und das Relative sich im zeitlichen Fortgang verbindet und verträgt, ohne sich zu konfundieren. Die Zeit nivelliert nicht ein, aber mit dem Gedanken vorgängiger Entsprechung allein kommt man in ihr auch nicht weiter. Zwar gibt es für die Zeit-Welten ein Reingeistiges in Form einer ihnen voraus liegenden Vernunftorgani-

sation. Es ist ihnen ein „Ort im allgemeinen System der Begriffe" angewiesen, das für ihre jeweiligen Gestaltungen gleichsam die Matrix bildet. Das zugrunde liegende „System der Begriffe" fungiert hier aber lediglich als eine Blaupause. Eine solche ist noch nicht im Sinne einzelner Seiender und ihrer Potentiale bestimmt; auch sind in ihr noch keine Zeitbedingungen für die Realisierung vorgegeben. Weder die Zeit noch ein Einzelnes kommt in der Blaupause der begrifflichen Matrix vor. Das heißt, daß die „allgemeinen Gestalten oder Bilder" ebenso wie die einzelnen Seienden in dieser Matrix zwar ihren Ort haben, aber nicht durch sie festgelegt sind. Sie sind für Bestimmung aus und durch sich selbst offen. Mit anderen Worten gibt, was absolut vorgegeben ist, die Seienden und ihre Weltgestaltungen sich selber frei. Dies erlaubt Schöpfung und Zerstörung, ohne daß das große Ganze mit hineingezogen wird. Der Sinn der Matrix ist das Offenhalten freier Möglichkeiten – auch noch in deren temporärem Verlust. In die sich selber fortzeugende Weltgestaltung geht hintergründig etwas ein, was ihren *werdenden* Zusammenhang *so* aufrechterhält, daß dieser sich nicht in sich abzuschließen und auf Dauer zu stellen braucht.

Auch die Vernunft macht sich im Leben geltend, ohne ein allgemeines Gesetz aufzurichten. Was der Welt im Sinne eines Vernunftallgemeinen zugrunde liegt, greift nicht in das Geschehen ein und kann dieses vielmehr sich selbst überlassen. Um ein dem mosaischen Kodex entlehntes Bild für die damit verbundene Freigabe zu gebrauchen: Die allgemeine Voraussetzung besteht aus Gesetzestafeln, auf deren Rückseite das Gegenteil von dem zu lesen ist, was auf der Vorderseite steht. Ein Gegensätzlich-Zusammengehöriges stellt frei, was ein jeder damit anfangen kann und will. Das besagt aber nur, daß die Verbindlichkeit an anderer Stelle liegen muß. Die Auslegung der Gesetzestafeln ist das Geschehen in der Zeit. Was einer tun und lassen will ist ihm freigestellt, aber es ist nicht überhaupt beliebig, weil in den Vor- und Rückschleifen der Zeit alles auf sich selber zurückgebracht wird, seinen Gang nimmt und seine eigenen Früchte erntet. Dieses Freiheitsprinzip ist der Sinn dessen, daß die Zeit, was sie aufbaut, auch wieder richtet; sie gebiert und tötet ihre Kinder.

Es liegt ein Mißverstand darin, Zeitwelten auf Dauer stellen zu wollen, zu normieren und in ihrer Geltung zu verabsolutieren. Ein solches Verlangen kann nur einem Geist entspringen, der seine Macht gegen das Leben einsetzen will. Für ihn muß das Leben unterworfen werden, denn es stört die Durchführung seines Plans. Wie die Geschichte zeigt, ist auch der menschliche Geist einer solchen Versuchung erlegen. Er hat darin keinen Rückhalt im transzendenten Grund, der für das Leben ist und seine Freiheit wahrt. Die zeitlos vorgegebene Begriffsmatrix möglicher Weltgestaltung ist keineswegs schon das Resultat in nuce, denn dies käme einem Diktat des Geistes gegenüber der weltschöpferischen Lebensmacht gleich. Gerade umgekehrt ist das Denken mit einer Schranke versehen, die verhindert, daß die in ihm gemachte Voraussetzung sich im

Sinne einer bestimmten Weltordnung durchsetzen läßt und auf Dauer stellen kann. Auch Welten des Diktats sind Zeitwelten. Verhindert ist, daß das Lebendige einem Nicht-Lebendigen erliegen muß. Das Leben behält den Vorrang und hat in allem das erste Geburtsrecht. Ihm muß alles entsprechen, soll es sich in seinem selbstschöpferischen Wesen ausbreiten können. Es ist das Leben selbst, das seinen freien Gang geht und bezüglich aller seiner Organisationsformen nur die Zeit als konstituierenden und regulierenden Faktor kennt. Lebendige Gestaltungen sind Zeitgestaltungen, und es gibt keine anderen als diese. „Und so entsteht nach und nach die Idee der Welt. Zu diesem Nacheinander ist in der intellektuellen Funktion gar kein Grund." (Od 360) Auch die „Idee der Welt" entsteht im Leben selbst „nach und nach" und das heißt, sie ist von Moment zu Moment offen und kann sich in den Linien der Zeit so oder anderes weiterentwickeln. Den Lebenswelten kann kein bereits fertiger Prototyp zugrunde gelegt werden. Einen solchen gibt es zwar, aber er hat keine *bestimmende*, sondern nur eine *bewahrende* Funktion. Die Vorgabe erlaubt viele mögliche Welten und, auf sie bezogen, ein Bewußtsein, das mit ihnen umgehen kann wie es will. Die damit gegebene Freiheit zur Weltgestaltung kann bis hin zur lebensfeindlichen Weltzerstörung gehen. Der einzige regulierende Faktor in alledem ist die Zeit. Dies ist der Grund dafür, daß alles Denken und Tun weltbezogen bleibt und nicht über die eigenen Schöpfungen hinaus kann. Es gibt kein weltloses Denken und Tun und d. h. man braucht sich, wenn der Freiheitsspielraum in der bereits geschaffenen Welt zu eng geworden ist, lediglich eine andere Welt zu erschaffen.

Und doch geht Schleiermacher von ein und derselben Vernunft in allen Weltgestaltungen aus und hält an der Einheit des Ganzen fest. Aber nur im Sinne einer dem Leben selbst dienenden Vernunft, die er bereits in der Natur verkörpert sieht, kann er von einem Vernunftallgemeinen sprechen, das noch nicht vom Einzelnen und den individuellen Verbesonderungen abhängig gemacht worden ist. „Es entstehen immer solche Bilder von Aktionen oder Dingen, die aufs Allgemeine zurückweisen" (Od 361). Ohne diesen Rückbezug auf ein prototypisches Vernunftallgemeines „wäre es ein vergebliches Bestreben, aus der chaotischen Mannigfaltigkeit herauszukommen" (a. a. O.). Vermieden wird so der schlechte Relativismus und die mit ihm verbundene Aushöhlung des Lebens. Das lebensbezogene Vernunftallgemeine nimmt aber keinen regelhaften Charakter an, und es herrscht nicht über das Leben. Es ist als eine nicht aufzuhebende Grundrelation in allen Weltgestaltungen das zusammenhaltende Element und wahrt in ihnen die Wirklichkeit des Bezugs. Nur vermöge einer im Leben selbst verkörperten, vergemeinsamenden Vernunft kann das Wirklichsein des Wirklichen gewahrt werden.

Eine so verstandene, das Leben schützende und bewahrende Vernunft verträgt sich durchaus mit der anderen Feststellung, daß der Hervorgang von Welt in der Zeit ein unabgeschlossener und unabschließbarer Gestaltungsvorgang ist.

Weil die Welt- und Selbstgestaltung lebendig und d. h. selbstschöpferisch ist, kann der Gestaltungsvorgang in verschiedene Richtung gehen und individuelle Wege ausbilden. Weltwege sind Zeitlinien, in denen eine Freiheit sich begegnet, Erfahrungen mit sich selber macht und lernen kann sich bewußt zu ergreifen. Es gibt eine Entsprechung zwischen der *Freiheit des Einzelnen* und dem Bestimmen der Zeit *im Moment*. In dieser Koinzidenz ist begründet, daß die Zeit im Sinne der Jemeinigkeit des eigenen, selber zu bestimmenden Geschicks verstanden werden kann und gehandhabt werden will. Daß der in der Zeit vor sich gehende Weltgestaltungsprozeß selbstschöpferisch ist, hat im Grundvorgang nichts zu tun mit dem in derselben Zeit gegebenen Gedränge einer Vielzahl sich entwickelnder Welten, wiewohl dieses Sichüberbieten und Abschleifen ein wichtiges Stimulans zu deren weiterer Entwicklung sein kann. Jede Welt wird aus sich selbst geboren und folgt ihrem eigenen Gang. In ihrer Zeitlinie wird ein dem Einzelnen als solchem zukommender Faktor wirksam, vermöge dessen sie stets auf sich selber zurückbezogen bleibt. Was die Zeit für den Einzelnen bzw. das Einzelne ist, läßt sich nicht im Sinne einer allgemeinen, für alle gleichermaßen geltenden Voraussetzung verstehen und mittels einer Normierung von Zeitvorgaben verpflichtend machen. Die Normierung durch die Uhrenzeit ist bereits eine Verfehlung der Zeit, denn diese kann so nur vertan, nicht aber wirklich genützt und ausgeschöpft werden.

Die traditionelle Vorordnung des Denkens bzw. der Vernunft über alle anderen Vermögen des Menschen ist bei Schleiermacher so zwar festgehalten, gegenüber einem Apriorismus der Forderungen aber entscheidend modifiziert. Charakteristisch für sein Verfahren ist die Verschränkung von Gesichtspunkten, die nicht ohne weiteres zusammengehen und dennoch zusammengebracht werden müssen, soll das Bild des Ganzen vollständig sein. Das an Kant anknüpfende, gleichzeitig aber auch wieder von ihm ablösende Grundschema der Zweiseitigkeit ist deutlich geworden: „Die organische Seite, insofern sie Rezeptivität ist, muß auch eine Tätigkeit der intellektuellen Funktion leiden. Nun ist in der intellektuellen Funktion nichts anderes gesetzt als das System der Begriffe *als ein in der wirklichen Tätigkeit des Denkens sich zeitlich Entwickelndes; aber zugleich als ein ursprünglich vor allem Denken Gegebenes*. Denn die Idee der Welt ist die allgemeine Voraussetzung des Wissens." (Od 359; kursiv hervorgehoben von mir.) Und doch hat die allgemeine Voraussetzung, so wie Schleiermacher sie versteht, als solche keine Bestimmungsmacht; die Idee der Welt und das mit ihr verbundene Wissen realisiert sich nach und nach in einzelnen erleuchteten oder auch verdunkelten Momenten. Auch wenn ein allgemeines „System der Begriffe" als Matrix möglicher Weltgestaltung vorausgesetzt werden muß, nimmt Schleiermacher bezüglich des Tätigwerdens der intellektuellen Funktion im Leben von vornherein eine andere Blickrichtung ein. Der Hinblick auf „ein ursprünglich vor allem Denken Gegebenes" wird abgelöst durch den Blick auf „ein in der

wirklichen Tätigkeit des Denkens sich zeitlich Entwickelndes". Wenn die wirkliche Tätigkeit des Denkens von vornherein in der Zeit geschieht und auf eine Zeit-Welt bezogen ist, die sich kraft der organischen Funktion lebendig entwikkelt, beschränkt sich auch alles wirkliche Erkennen und Wissen auf das, was die im Leben selbst tätig gewordene, organisch sich verkörpernde Vernunft von sich preisgegeben hat.

Der Begriff der Vernunft nimmt damit selber einen doppelten Sinn an. Zeitlose und zeitlich sich verkörpernde Vernunft ist nicht zweierlei, aber auch nicht einerlei. Für den Menschen ist auch der Ausblick auf jene zeitlose Vernunft nur unter der Perspektive der verzeitlichten Vernunft möglich. Unabhängig von den konkreten Vorgegebenheiten der Zeit-Welt kann, was Vernunft ist, nur im allgemeinen vorausgesetzt, nicht aber bestimmt angegeben werden. Die Voraussetzung der Vernünftigkeit fällt nicht selbst ins Wissen. Die allgemeine Aussage über sie beschränkt sich auf die Feststellung, daß es in ihr eine immer nur momentan herstellbare Entsprechung des Zeitlosen und des Zeitlichen gibt. So formuliert, bleibt die absolute Voraussetzung selbst als solche unbestimmt. Sie erlaubt keinen Vorgriff, auch wenn sie dem immer anfänglich bleibenden, immer fortschreitenden Bildungsprozeß von Welt im Sinne einer Realvoraussetzung zugrunde liegt.

Die einzige Aufgabe der Vernunft ist das Zusammenhalten des Disparaten. Soll der Mensch Vernunft haben, so verlangt dies ein Bewußtsein, das in der Tat zusammenhalten kann. Aber auch noch das höchste Bewußtsein überschreitet nicht die Bedingungen der eigenen Existenz. Verlangt ist somit kein *anderes* Bewußtsein, sondern lediglich ein *weitergehendes* Bewußtsein von sich selbst, vom Leben und von der Welt. Dies beschränkt den Umkreis des Wissens und öffnet ihn zugleich in seiner Tiefe. Menschliches Bewußtsein ist weltbezogen und kann sich nur in diesem Rahmen auch als absolut erweisen. Im Bezug auf die Welt läßt sich das Absolute und das Relative nicht voneinander absondern und in einen Vergleich stellen. Das Reine der Erkenntnis und ihr Empirisches läßt sich nicht auseinanderdividieren. Will man der hinsichtlich des Absoluten gegebenen Unbestimmtheitsrelation entsprechen, so darf man das sich in höchst unterschiedlichen Modalitäten ausdrückende Bewußtsein nicht auseinanderreißen. In *jeder* Wissensform ist ein Zusammenwirken der intellektuellen und der organischen Funktion gegeben. Es ist *ein* Bewußtsein, das die beiden Seiten umgreift und sich in allen Bewußtseinsformen gleichermaßen bekundet. Sie auseinanderzureißen hieße, das Bewußtsein zu halbieren und zumindest partiell zu verlieren. Das ist durchaus möglich, und doch ist, wenn ein Bewußtsein sich selber verblendet, diese Verblendung nur ein Schein. Unerachtet seiner Aufspaltung in einzelne Segmente, wie sie in den verschiedenen Verkörperungen vorliegt, läßt Bewußtsein sich nicht überhaupt von anderem Bewußtsein trennen. Daraus folgt einerseits, daß die jeweiligen Bewußtseinswelten sich nicht anders aufschließen

und beurteilen lassen als aus sich selbst; Erkenntnis gibt es auf keinem anderen Weg als im Durchgang durch die Welt. Andererseits aber partizipiert Bewußtsein mit allem anderen Bewußtsein und läßt sich nicht überhaupt durch Einschränkung und Begrenzung definieren.

Jede Welt findet ihr Maß in sich selber, und jede findet es im Ganzen des Seienden, das über alle Welten hinaus ist. Kann man dann aber noch von einer gerechten oder ungerechten Welt reden? Das im Hintergrund dieser Problematik sich stellende Theodizeeproblem läßt sich nicht bündig beantworten und auch nicht aus der Welt schaffen. Es gibt darauf keine generelle Antwort, die auf jeder Ebene und in jeder Welt gleichermaßen gültig wäre. Und doch gibt das Prinzip der Freiheit auch hier eine Lösung vor. Was aus einer Sicht als Ungerechtigkeit erscheint, kann unter einem anderen Blickwinkel gesehen gerecht sein, und umgekehrt. Das erklärende Prinzip ist auch hier wiederum die Selbstrückbezüglichkeit. Das offenkundige Paradox, daß ein unbestimmtes, unbestimmbar bleibendes Absolutes ein Maßgebliches sein soll für einen Weltvorgang, der sich im übrigen selber folgt, läßt sich nur auflösen im Sinne des Prinzips der konsequenten Selbstzurechnung. Die Gerechtigkeit auch in der Ungerechtigkeit liegt darin, daß ein jedes immer nur auf sich selber zurückgebracht wird und erleidet was es tut bzw. tut was es erleidet. Es bedarf unter dieser Voraussetzung auch dann keines Eingriffs, wenn etwas aus dem Ruder läuft und ins Negative umschlägt. Damit wird die Theodizeefrage im Sinne eines *strukturellen Prinzips* beantwortet und in gewissem Sinne auch entschärft. In bezug auf die Ungerechtigkeit in der Welt heißt das: Alles ist denkbar möglich innerhalb der Gegensatzstruktur, und nichts kann von vornherein ausgeschlossen werden. Alles kommt auch vor, was vorkommen kann, und nichts ist von vornherein verhindert und unmöglich gemacht. Aufgewogen, wenn schon nicht aufgehoben, wird diese Offenheit der Möglichkeiten durch die Unterscheidung zweier Ebenen, die sich nicht gegenseitig in Frage stellen können. Indem Schleiermacher die transzendentale Voraussetzung doppelt ansetzt: als „Gott" und als „Welt", löst er den mit der Gegensatzstruktur verbundenen Widerspruch, ohne ihn dadurch aufzuheben. „Gott" und die „Welt" müssen nicht zusammenstimmen, und eben darin ist ihre mögliche Zusammenstimmung begründet. Die Ebenen entsprechen sich, indem ein jedes sein Richtmaß in sich selber hat. Das hat mit einer doppelten Wahrheit nichts zu tun. Es ist *eine* Wahrheit, die die Gestalten der Unwahrheit sich selber überlassen kann und nicht überhaupt von sich ausschließen muß. Was heute für ein Sein in der Wahrheit zu tun nicht mehr möglich ist, brauchte in anderen Zeiten nicht ausgeschlossen zu werden. Wo ein jedes sich selber richtet, bedarf es nicht des Gerichts.

Es sind somit zwei voneinander unabhängig gesetzte Grundlagen, die zusammen die Entwicklung der Weltgehalte in der Zeit ermöglichen. Dabei stehen beide Seiten: „Gott" und die „Welt", für die lebendige, selbstschöpferische Kraft

und deren Entwicklung in den sinnlichen Materien und Potentialen. Die beides miteinander verflechtende Zeit ist auf zeitlose Weise begleitet vom Absoluten, aber sie ist erfüllt mit einem Weltgehalt, den die Weltschöpfer ihr im Medium sinnlicher Gestaltung selber geben können. Hierbei wird von Schleiermacher vorausgesetzt, daß die Vernunft bzw. die intellektuelle Funktion *als solche* sich nicht verzeitlicht, über das System der „allgemeinen Gestalten oder Bilder" aber gleichwohl in den zeitlichen weltschöpferischen Vorgang mit eingeht. Unerachtet der Gegebenheit eines „Systems der Begriffe" sind die Einzelnen für den Aufbau und die Ausgestaltung ihrer individuellen und kollektiven Welten selber zuständig. Es gilt die allgemeinen Bilder des Lebens und der Welt umzusetzen in Zeitgestaltungen, und dies bedarf der an den Einzelnen bzw. das Einzelne gebundenen organischen Funktion.

Auch wenn der Weltgang eine allgemeine Matrix hat und vom Absoluten begleitet und gehalten ist, ist über seinen Verlauf noch nichts ausgesagt. Schöpferischer Hervorgang der Welt und Strukturbildung in dieser sind immer auch konfrontiert mit den Einschränkungen der so gebildeten Welt, mit gegenläufigen Prozessen und der Gefahr der Abirrung, Verengung und Erstarrung. Bezüglich des Verhältnisses von intellektueller und organischer Funktion ergibt sich daraus die Grundalternative von Verlebendigung oder Abtötung. Die primäre Schematisierung der Welt als „Ding" oder als „Tätigkeit" ist, unter diesem Aspekt gesehen, bereits eine erste Version dieses Leben-Tod-Problems, das sich in einer Zeit-Welt wie von selber ergibt. Vom Leben und seinen individuell verkörperten Lebensformen her gesehen ist die Hauptfrage nicht, wie die Welt gegenständlich zu machen, dinglich zu fixieren und der eigenen Tätigkeit zu unterwerfen ist, sondern gerade umgekehrt, wie diese in einem Sinne unvermeidliche Vergegenständlichung lebendig bleibt und immer von neuem verlebendigt werden kann. In dieser Aufgabe der Verjüngung trifft sich das erkenntnistheoretische Problem mit dem religiösen Anliegen. Damit das Leben mit seinen Toden fertig wird, gilt es die Forderung einzulösen, daß Erkenntnis heilt.

7. Menschliche Weltgestaltung zwischen Begriffsfetischismus und Bildermacht

Vor dem Hintergrund der Leben-Tod-Problematik kann die Frage nach dem Verhältnis von Bild und Begriff noch einmal aufgenommen und in ihrer Tiefendimension beleuchtet werden. Wenn gilt, daß in der Welt sinnlicher Gestaltungen die *Zeit* das Allgemeine repräsentiert und nicht der *Begriff*, hat dies entscheidende Konsequenzen für die Handhabung des Begrifflichen in bezug auf diese unsere Welt. Ein Begriff hat als solcher keine unmittelbare Realgeltung, solange ihm nicht die Zeit gegeben wird, um sich eine solche zu verschaffen. Ihm Zeit zu geben heißt, ihm ein Bild zu geben, in dem er sich selber faßlich werden kann. Daraus folgt im Umkehrschluß, daß das Real-Allgemeine, wie es sich im Bild

faßt, nicht wie das Begrifflich-Allgemeine in der Form einer Setzung („Vorschrift"), sondern immer nur auf dem Wege der Anregung und Fortzeugung geltend gemacht werden kann. Nur was anregend wirkt und sich lebendig fortzeugt, kann eine real-allgemeine Bedeutung gewinnen. Es gibt hier für alles immer nur den Weg der Zeit. Das gilt unerachtet ihres formellen Charakters auch für die Institutionen.

Bei der Begriffsbildung und der darauf bezogenen Bildproduktion handelt es sich um Vorgänge, die sich nach beiden Seiten hin positiv oder negativ auswirken können. Bilder können Begriffe beseelen, abstrakt gefaßte Begriffe das lebendige Bild aber auch zum Erlöschen bringen. Es muß also nicht nur die Bildfunktion sinnlicher Gestaltung, sondern auch der Stellenwert der intellektuellen Funktion immer neu durchdacht werden. Der abstrakt eingeführte Begriff wird zu einem tötenden Allgemeinen, wenn er nicht mit der Lebensmacht des Bildes ausgestattet ist und durch ein sinnliches Pendant verlebendigt wird. Abstraktes Denken kann geradezu zerstörerisch werden, wenn es sich an die Stelle des Lebendigen setzt und dieses unmittelbar zu bestimmen versucht. Abstrakt durchgesetzt, bilden die lediglich am Begriff orientierten Zielsetzungen und Entscheidungen unfruchtbare Zeitfäden aus, in denen sich etwas verfängt und eine stereotype Wiederkehr des Gleichen zur Karikatur des eigentlichen Lebensvorgangs wird. In diesem lebensphilosophischen Sinne verstanden, steht der abstrakte Begriff für das Tote bzw. den Tod und seine bildhafte und zeitliche Verkörperung für das Leben. Für den Zeitfortgang entsteht daraus die Frage, ob ein Lebendiges oder ein Totes sich in ihm Geltung verschafft und perpetuieren will. Konkret stellt sich die Frage, ob der Todesaspekt einer abgelebten Vergangenheit weitergeführt werden soll, oder ob einer lebendigen Fortzeugung und Weiterwirkung Raum gegeben wird.

Im wesentlichen ist dies zu einer Frage der Herrschaftsform gemacht worden. Der Umgang mit Leben oder Tod hängt davon ab, was die herrschende Macht im Sinn hat und was sie sich vom Tod im Sinne eines Herrschaftsinstruments verspricht. Die Herrschaft kann sich des Begriffs wie des Bildes bedienen und ihre Macht auf den Tod oder auf das Leben gründen. Aber auch auf der Seite der Bilder lauert eine Gefahr, wenn sich kein waches Bewußtsein mehr mit ihnen verbindet. Bilder können ihre geistige Dimension verlieren und zum nichtssagenden Klischee werden. Mit ihnen verbindet sich die Gefahr des Absinkens in Bewußtlosigkeit und ein nur noch mechanisches Reagieren. Auch in Bildern haust sich das Vergangene ein. Das vom Denken des Begriffs abgelöste Bilderwesen kommt einem Rückfall in abgelebte Bewußtseinsinhalte gleich, die sich der tierischen Lebensform verdanken. Tiere sind an die überwältigende Macht des Bildes gebunden und werden darin unfrei gehalten. In einem Sinn gilt das auch noch für den Menschen. Am Denken vorbei produzierte und konsumierte Bilder haben die Macht, das Bewußtsein in unfreie Formen zu bannen und es seiner di-

stanzierenden Fähigkeit zu berauben. Das Tierwesen im Menschen ist bilderhörig, weil und solange es nicht gelernt hat, über deren Verwendung nachzudenken. Um frei zu werden bedarf es eines wachen Bewußtseins freier Setzungsmacht, das im Denken seinen Rückhalt findet.

Wo nach beiden Seiten hin ein Abgleiten droht, bedarf es doppelter Vorkehrungen. Es kann nicht darum gehen, den abstrakten, noch nicht mit Realgeltung versehenen Begriff mit unmittelbarer Setzungs- und Bestimmungsmacht auszustatten, aber auch nicht darum, ihn durch das wirkungsmächtige Bild einfach zu ersetzen. Zwischen Begriffsfetischismus und Bildermacht muß ein Weg gefunden werden, der die Vorzüge beider Mächte vereinigt und die mit ihrer Trennung verbundenen Gefahren mindert. Ein das Begriffliche und das Bildhafte verbindender Weg ist nötig, damit der Gewinn der einen Seite nicht mit dem Verlust der anderen bezahlt werden muß. Ein solcher mittlerer Weg ist aber nur dann auch erfolgversprechend, wenn sein Prinzip der anfänglich grundgelegten Strukturverfassung der Welt und des Lebens entspricht. Aus diesem Grunde – und nicht aus puren Konstruktions- und Systeminteressen – stellt sich für Schleiermacher im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Bild und Begriff ein Anfangsproblem und eine Gestaltungsaufgabe, die sich in der Notwendigkeit des neuen Anfangs und der damit verbundenen Aufgabe der Verjüngung konkretisiert.

8. Erneuter Rückgriff auf Platon

Man kann in Schleiermachers Gedanken unschwer den Ansatz einer genetischen Erkenntnistheorie finden.[6] Mit der genetischen Frage wird dem Apriorismus eine Absage erteilt und der Biologie und Psychologie des Erkennens ein wichtiger Stellenwert eingeräumt. Im Unterschied zu den gegenwärtigen Ansätzen wird die Frage der Genesis von Schleiermacher jedoch weniger archäologisch und ideologiekritisch als vielmehr zukunftsbezogen ins Auge gefaßt. Wenn die zuvor behandelten, auf die organ- und weltbildenden Aspekte des Erkenntnisprozesses abhebenden Gesichtspunkte berücksichtigt werden, kann, was Genese heißt, nicht mehr lediglich auf die Vergangenheit bezogen und entsprechend einseitig

[6] Unter diesem von Piaget eingeführten Titel lassen sich eine ganze Reihe von gegenwärtigen Bemühungen zusammenfassen, die Fundamente der Erkenntnis im Sinne der Evolutionstheorie tiefer zu legen. Vgl. Humberto Maturana, Was ist Erkennen? Piper Verlag München 1994 (1996 als TB serie piper 2289). Volker Riegas und Christian Vetter (Hrsg.), Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion. Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. ^{2}1991 (stw 850). Francisco J. Varela, Evan Thompson, Der Mittlere Weg der Erkenntnis. Scherz Verlag Bern München Wien 1992 (amerik. The embodied Mind, 1991).

ausgemünzt werden. Auch hier gilt es die verschiedenen Ebenen zu berücksichtigen, ohne deren Differenz das Unterschiedlichste miteinander konfundiert wäre. Die Folge wäre eine nicht mehr zu entwirrende Verstrickung. Es bedarf also auch hier der begrifflichen Vorarbeit, soll das Projekt einer genetischen Erkenntnistheorie nicht in seinem ersten Ansatz schon wieder steckenbleiben.

Um die unterschiedlichen Ebenen sowohl zu sondern als auch zu verbinden, nimmt Schleiermacher Platons Formulierung auf, daß die intellektuelle Funktion „vermittels" (δι' ὅυ) der Sinne und nicht „mit"(ᾧ) ihnen erkenne (vgl. Theaitetos 184 c). Nun könnte auch diese Formulierung noch Mißverstand hervorrufen. Eine Erkenntnis „durch die Sinne hindurch" (δι' ὅυ) könnte so verstanden werden, daß die Vernunft auch noch in der sinnlichen Wahrnehmung ihre eigene Wissensquelle darstellt und Erkenntnis letztlich aus ihr allein stammt. Schleiermacher setzt demgegenüber den umgekehrten Akzent: daß der Begriff zwar *aus* der Vernunft stammt, aber nur *durch* organische Affektion sich selber faßbar wird. Folglich kann die intellektuelle Funktion das Wissen auch nicht aus sich selber nehmen, sondern immer nur im Zusammenwirken mit der organischen Funktion schöpfen. Aber auch das könnte noch im Sinn einer bloßen Veranlassung verstanden und ein verborgener Apriorismus darin vermutet werden. Ganz ist ein solcher bei Schleiermacher auch nicht ausgeräumt worden, doch zielt seine Intention entschieden in die Richtung einer tieferen Durchdringung der beiden Funktionen und läßt den Rückfall in eine Zweiweltenlehre an keiner Stelle mehr zu. Schleiermacher kann die mit dem Kommensurabelmachen des Inkommensurablen verbundenen Fragen beim späten Platon finden. Umso mehr kommt es ihm darauf an, den unter gnostischem Einfluß mißverstandenen Platonismus zweier Welten zu berichtigen.

Aber auch mit seiner eigenen Umakzentuierung kann Schleiermacher sich auf Platon selbst berufen, der in seiner Spätphilosophie den strukturellen Aspekt der Weltkonstruktion mit einer gleichgerichteten Intention durchleuchtet hatte (vgl. insbesondere den „Timaios"). Das Zusammengewachsensein der beiden Funktionen in *einem* con-cretum und ihre Verknüpfung durch ein sowohl gestiftetes als auch werdendes, ineins sinnliches und geistiges Band läßt weder einen Alleingang der einen Seite noch ihre vollständige Abschließung gegen die andere zu. Bewußtsein und Welt, Sprache und Sinn sind als ein Verflochtenes und Zusammengewachsenes gleichursprünglich. Gerade weil es eine bleibende Inkommensurabilität der intellektuellen und der organischen Funktion gibt, müssen beide miteinander verbunden werden. Dies geschieht der platonischen Verhältnisbestimmung entsprechend auf eine Weise, in der sie asymptotisch zueinander bleiben und vom Zwang völliger Angleichung befreit sind. Bezüglich des konkreten Seienden von vornherein miteinander verwoben, können und sollen sie nicht ineinander aufgehen. Schleiermacher greift dazu – wie Platon – auf den Organismusgedanken zurück. Sowohl der Mensch als auch seine Welt bilden ein

Zusammen von Heterogenem. Die Verbindung eines Inkommensurablen zeugt schöpferische Möglichkeiten und entbindet diese in der Form von Wirklichkeitsgestaltungen zu sich selbst. Der Akzent liegt darauf, daß es nur vermöge dieser Verbindung des Heterogenen eine innere Lebendigkeit des Körpers und der Anschauung, der Sprache des Begriffs geben kann. So geht auch Schleiermacher davon aus, daß in der organischen Funktion selbst schon „das unmittelbare Leben des Denkens" (J 57) enthalten ist. Die Anschauung und das auf sie bezogene Denken erhält auf diese Weise eine innere Beweglichkeit und schöpferische Potenz. Die Sprache findet so ihre unendliche Artikulations- und Gestaltungsfähigkeit, und der geistig geprägte Begriff seine Stimmigkeit. Für den Menschen hat all das mit Bewußtwerdung zu tun. *Uns* wird etwas dadurch bewußt, daß sinnliche Affektion, Bild und Begriff zusammentreten und sich wachrufen können. *Uns* wird etwas aus dem Gedächtnis hebbar, wenn Empfindung, Bild und Wort sich verbinden und gemeinsam eine Erinnerung hervorrufen.

Schleiermacher nimmt in bezug auf die damit verbundenen Fragen eine doppelte, kontrapunktische Akzentuierung vor. Auf der einen Seite ist es für ihn wichtig zu betonen, daß die urstiftende Weltgründung und der schöpferische Welthervorgang der Eigenart sinnlicher Organisation entsprechen muß. Wenn eine Lebenswelt nicht unmittelbar aus dem an sich noch weltlosen Begriff hervorgehen kann, ist einem übertriebenen Intellektualismus des Weltenbauers eine Absage erteilt. Die Welt besteht aus sinnlich-geistigen Gestaltungen, die in ihrer Folge und Abwandlung auf Zeitartikulation angewiesen sind und nur als Zeitgestalten werden können was sie sind. Ohne das innerliche Eingehen auf die Zeit und ihre Gestaltung kann sich keine schöpferische Potenz entfalten und kein Sinn und Zweck seine Erfüllung finden. Solange die an sich zeitlose intellektuelle Funktion das Eingehen auf die Zeit und ihre fließenden Gestaltungen verweigert, kann sie auch ihre eigene schöpferische Potenz nicht entfalten. Gleiches gilt aber auch für die Sinnesmaterien, die sich nicht von selber formieren[7] und in den fließenden Medien der Zeit und des Raumes ihren gestaltet-gestaltenden Ausdruck finden wollen.

9. Die Wahrung des Anfänglichen im Gewordenen und die Aufgabe der Verjüngung

Unter dem Gesichtspunkt der Verjüngung bzw. Wiederverlebendigung und Reintegration muß die Frage nach dem Verhältnis von intellektueller und orga-

[7] Dieser Aussage scheinen die heutigen Chaos-Theorien zu widersprechen, bei denen die Ordnung der Fraktale sich aus zufälligen Kristallisationspunkten algorithmisch herausprozessieren läßt. Ob zwischen diesem Befund und Schleiermachers Auffassung ein Gegensatz besteht, wäre erst noch genauer zu prüfen.

nischer Funktion noch einmal aufgenommen werden. Wir haben gesehen, daß beide in der Verbindung von disjunktiver Agilität und sinnlicher Erfülltheit tätig werden und nur zusammen auch struktur- und weltbildend werden können. Kurz gesagt: In jedem Organischen bzw. Sinnlichen ist bereits Vernunft und in allem Vernünftigen schon der Sinn enthalten. „So ist alles Wissen durch beide Prozesse und jeder durch den andern bedingt. Ohne Vernunft trotz alles organischen Systems kein materielles Wissen; ohne organisches System trotz aller Vernunft kein formales." (J 351) Eine solche Verbundenheit von intellektueller und organischer Funktion ist bereits im „primitiven Zustand" (a. a. O.) gegeben, noch bevor aus diesem bestimmte Anschauungen und Begriffe herausgebildet worden sind. Die disjunktive Agilität erzeugt Grundalternativen eines möglichen Weltbezugs, insbesondere den kategorialen Unterschied von Ding und Tätigkeit, ohne jedoch das eine oder andere bereits zu fixieren, und auch die sinnliche Erfülltheit läßt noch keinen gesetzten Unterschied zu. Der primitive Zustand und die mit ihm verbundene primäre Tätigkeit bzw. Gegebenheit ist hinsichtlich beider Funktionen noch nicht ausdifferenziert und bleibt solange gleichsam vorweltlich und vor-bewußt. Hier spielt alles noch ineinander und kann sich im Wechselguß die Wasser des Lebens reichen.

Wenn nun aber auch auf allen späteren Stufen die Lebendigkeit der Anschauung und des Begriffs an ihr Verbundensein geknüpft ist, erweist sich das gewordene Konkrete selbst als ursprünglich im doppelten Sinn des Worts. Es bewahrt seine Anfänglichkeit und wird selber zur Bedingung des Anfangenkönnens innerhalb eines Gewordenen, das zugleich ein Werdendes ist. Die Frage nach den Bedingungen des Anfangenkönnens ist dieselbe wie die Frage nach den Bedingungen des Fortschreitenkönnens, und dieses weist wiederum auf jenes zurück. Die Stiftung einer Verbindung von Heterogenem muß unter dem Aspekt der Zeit somit als ein ineins Anfängliches und Gewordenes immer schon vorausgesetzt werden. Auf keiner Seite findet man hier einen ersten Anfang, weil jeder wirkliche Anfang schon das Produkt eines Gewordenen, im Gewordensein aber anfänglich Bleibenden darstellt.

Der so gekennzeichnete Strukturzusammenhang hat für Schleiermacher eine entwicklungspsychologische Seite und verweist auf eine zu ziehende lerntheoretische Konsequenz. Schleiermacher weist bezüglich des Sprachenlernens darauf hin, daß das Kind eine Verständnismöglichkeit bereits mitbringen muß und ohne eine solche auch die vorgezeigten Bedeutungen nicht auffassen und erlernen könnte (vgl. J 103 f.). Worin aber liegt diese ursprüngliche Auffassungskraft? Man würde sicher zu weit gehen, wollte man zur Erklärung des Phänomens auf apriorische Begriffe zurückgreifen, und selbst wenn man dies täte, wäre damit noch nicht erklärt, wie die feinen Bedeutungsnuancen, auf die es beim Lernen einer Sprache doch vor allem ankommt, erlernt werden könnten. Andererseits griffe man zu kurz, wollte man im Bedeutungslernen lediglich einen von außen

her gesteuerten Konditionierungsvorgang sehen. Versuch und Irrtum mag in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen, doch erklärt dies nicht den ganzen Vorgang des Bedeutungserwerbs, der, auch wenn mit ihm im Sinne des trial and error unspezifische Vorgriffe und nachträgliche Korrekturen verbunden sind, nicht überhaupt blindlings verlaufen kann.

Wichtig ist hierbei eine Einsicht in die Art und Weise des ursprünglichen (originären) Erfassens und Verstehens von Bedeutung, auch wenn dieser Vorgang nicht in allen Aspekten aufgehellt werden kann. Jedenfalls ist der 'primitive' Zustand noch indifferent gegenüber den Alternativen von Aktion oder Ding, Begriff oder Urteil, Einheit oder Vielheit usw., und eben dies qualifiziert ihn für seine außerordentliche Leistung. Die Frage ist dann gar nicht, was das Kind schon mitbringt und was es noch nicht mitbringen kann, als ob es sich dabei um einen fertigen Bestand handeln würde. Zu fragen ist vielmehr, wie die mitgebrachte, noch ganz unbestimmte Verständnismöglichkeit im Zusammenspiel mit vorgewiesenen Bedeutungen aktualisiert und elaboriert werden kann. Wie baut sich das Kind eine Welt voller Bedeutungen auf, wenn es die bestimmten Bedeutungen und Bewertungen seiner Umwelt nicht schon mitbringt, solche ihm aber auch nicht von außen her andemonstriert werden können? Die Frage läßt sich verallgemeinern. Wenn man keinen bereits mitgebrachten Wissensbestand voraussetzen kann, ist nach einer ursprünglichen, Welt und Wissen gleichursprünglich konstituierenden Beziehungsmodalität gefragt, die das Grundschema des Weltaufbaus und Wissenserwerbs in nuce schon enthält, durch Eigentätigkeit aber selber ausgestalten muß. Dies verweist auf die lebendigen Formen der Weltauffassung und Weltgestaltung und damit auf die zentrale Rolle der Zeit in der Genese des Wissens.

Die beim Kind sich stellende Frage zielt auf den Kern des erkenntnistheoretischen Problems. Wenn es richtig ist, daß man weder innen noch außen einen fertigen Wissensbestand voraussetzen und von ihm aus einen Lernprozeß in Gang setzen kann, muß man in der Mitte beginnen und die Beziehung zwischen Mutter und Kind an die erste Stelle setzen.[8] Kinder können nur in der Beziehung lernen. In ihr ist das sich kommunikativ einspielende Bedeutungserfassen mit einer vom Kind selbst zu leistenden Tätigkeit verbunden, vermöge deren der Schlüssel zu etwas gefunden und seine Erklärung in die Wege geleitet wird. Ineins konstituierend und erklärend kann eine Tätigkeit aber nur sein, wenn in ihr das ganze Grundschema des Weltaufbaus und Wissenserwerbs in nuce bereits enthalten ist und im Sinne einer sowohl antizipierenden (explorierenden) als auch ausarbeitenden (elaborierenden) Tätigkeit angewandt werden kann. Das von Schleiermacher analysierte Grundschema umgreift von vornherein die

[8] Vgl. oben S. 246 ff.

Alternativen von Rezeptivität und Spontaneität, Gegenständlichkeit und Reflexion, Aneignung und Produktion.

Mit dem Rückgang auf die „primitive" Ausgangslage verbindet sich somit eine doppelte Intention. In einer Hinsicht geht es darum, die allgemeine Konstitutionsproblematik aufzurollen im Sinne des Gewordenseins eines Werdenden und der Werdensmöglichkeit eines Gewordenen. Leitend ist dabei die Einsicht, daß, was einen Fortgang haben können soll, auch ein jederzeitiges Anfangenkönnen in sich bergen muß; die Bedingungen für beides sind ein und dieselben. An dieses Verflochtensein kann sich eine kritische (korrigierende) Intention anschließen. Auf dieselbe Weise ist es möglich, am geschehenen Fortgang diejenigen Stellen ausfindig zu machen, an denen eine Abweichung eingetreten ist und ein Irrtum sich eingeschlichen hat. Mit der richtigen Diagnose ist auch schon eine Anweisung gegeben, wie der Irrtum vermieden und, wenn er eingetreten ist, wieder rückgängig gemacht werden kann. Die Frage nach dem Anfang verschränkt sich hier mit der Frage nach dem Fortgang, und dieser weist wiederum auf die Ausgangslage als Grund möglicher Revision und Wiederverlebendigung zurück. Alles Denken muß aus diesem Grunde geschichtlich sein und d. h. sich ebensosehr fassen als auch wieder loslassen können.

Was auf diese Weise herausprozessiert wird, bleibt ursprünglich im doppelten Sinn des Worts. Es ist (a) anfänglich im zeitlosen Sinn und (b) Quellgrund des zeitlichen Hervorgangs eines Werdenden, das auch als Gewordenes ein Werdendes bleibt und immer wieder in seinen Ausgangszustand zurückgeführt werden muß. Die so gefaßte, im Verhältnis von intellektueller und organischer Funktion gegebene Möglichkeit kann dazu dienen, das aktual-schöpferische Bewußtsein zu vertiefen und nach beiden Seiten hin in die richtigen Bahnen zu lenken. Nur indem der Mensch sich dieser Aufgabe bewußt wird, ist er frei und steht er im Besitz seiner vollen Schöpfermacht.

Damit ist der tiefere Sinn des Ausgangs von der Duplizität der Erkenntnisgründe angesprochen. Mit einer dem lebendigen Bild nachsinnenden, sich von ihm her bestimmen lassenden Begriffsbildung verbindet sich die Erschließung und schöpferische Gestaltung von Welt und Sinn am eigenen Ort. Indem der Mensch im Zusammenspiel von „Vernunft" und „erfülltem Sinn" weltschöpferisch und sinnstiftend tätig wird, kann er auch allererst das von außen an ihn Herantretende auffassen, die in ihm liegende Bedeutung verstehen und im Bezug darauf gestaltend tätig werden. Eine so verstandene Erkenntnis ist zeugend und schöpferisch. Das kulminiert in der Einsicht, daß Anschauung, Sprache und Begriff erst vermöge ihrer Verbindung lebendig werden und einen geistigen Atem in sich aufnehmen können. Ihr Zusammenspiel bildet den Ursprung des immerwährenden schöpferischen Hervorgangs von Welt und Sinn und leitet zu deren Bewußtwerdung über.

In einem Sinne kann man den Ort dieser primären (Selbst-)Gegebenheit gar nicht verlassen. Ihn immer von neuem aufzusuchen meint nach allem Gesagten nicht, hinter die Welt zurück oder über sie hinaus zu kommen. Es geht vielmehr um die Freilegung der schöpferischen Dimension in der leibhaft eingebetteten Vernunft und um deren immer neue Aktualisierung am geschichtlichen Ort.[9] Das heißt, daß der Leib nicht lediglich als Gewohnheitstier und die Geschichte nicht lediglich als Arsenal veralteter Weltansichten gegeben ist. Beides muß vielmehr als geschichtlicher Ort weltschöpferischer Tätigkeit verstanden werden. Soll es dabei nicht nur um Reproduktion, sondern um Verjüngung und schöpferische Weiterbildung gehen, so ist eine innigere und freiere Verbindung von organischer Funktion und intellektueller Tätigkeit geboten. Je mehr beide sich lebendig durchdringen, um so weniger müssen sie fürchten, durch Trennung und den Verlust der 'anderen Seite' zu erstarren und/oder sich zu verflüchtigen.

Demselben Wirkungsprinzip, dem die lebendige Gestaltung und Umgestaltung unterliegt, unterliegt dann aber auch der Umgang mit dem Vergangenen. Man muß die auf ein Vergangenes bezogene Aufgabe der Verjüngung unter demselben Aspekt der Gestaltung und Umgestaltung sehen, der für die gegenwärtige Aufgabe bestimmend ist. Auch bezüglich des Vergangenen gilt, daß nur, was 'jetzt' ist, getan werden und vom Getansein auch wieder entbunden werden kann. Im Raum bzw. Modus des Vergangenen kann nicht mehr gehandelt, sondern nur noch reagiert werden. Daraus resultiert die ewige Wiederkehr des Glei-

---

[9] Auch der Zen-Buddhist, der den Ort dieser primären (Selbst-)Gegebenheit aufsucht, freilegt und als „Leere" oder „Nichts" umschreibt, will damit ja nicht die Welt verlassen, sondern vielmehr tiefer in ihre anfängliche, frisch bleibende und schöpferisch zu gestaltende Dimension hineinkommen. Er tut dies, indem er die veralteten, abgelebten Aspekte seiner Verkörperung von sich abstreift und sich dem zuwendet, was Hier und Jetzt seine ungeteilte Zuwendung verlangt. In diesem Sinne gibt der Zen-Meister Dogen (1200 - 1253) die folgende Anweisung (zitiert nach einem Kalenderspruch):

„Alles ist euer Leben.
Tag und Nacht, was immer euch begegnet, ist euer Leben.
Daher sollt Ihr euer Leben der Situation anpassen, der Ihr im Augenblick begegnet.
Verwendet eure Lebenskraft dazu, aus den Umständen, die auf Euch zukommen,
eine Einheit mit Eurem Leben zu gestalten
und die Dinge an ihren richtigen Platz zu setzen."

Am „Ort des Nichts" und d. h. in der Wahrnehmung der lebendigen Aktualität besteht die Möglichkeit, weltschöpferisch tätig zu werden und die entstandene Welt durch die Vermehrung schöpferischer Ereignisse fortzuzeugen. Es geht hierbei um Verjüngung, nicht um Transzendierung seiner selbst und der Welt. Dies wird möglich durch eine innigere Verbindung von freier intellektueller Tätigkeit und frei gewordener organischer Funktion. Beides, der Geist und der Organismus, wird durch dieses Zusammenwirken lebendiger, bis dahin, daß keine Seite mehr sich davor fürchtet, in der anderen 'unterzugehen'.

chen im Sinne einer stereotypen Wiederholung. Wiederkehr ist nötig, weil die Aufarbeitung bzw. Revision eines Vergangenen an die Gegenwart gebunden ist, in der allein etwas bewirkt und gebunden oder entbunden werden kann. Nur weil und insofern die Gegenwart das Vergangene als ein Abgespaltenes und reaktiv Gewordenes mit umgreift, kann dieses wieder in ihren freien Fluß reintegriert werden.

Für das Handelnkönnen gibt es immer nur die Zeit des Jetzt. Eine Möglichkeit zur Revision ist jederzeit gegeben, aber nicht zu jeder Zeit einlösbar. Man muß mit den Vergangenheiten an ein Ende kommen, und das ist erst in dem Moment möglich, in dem auch ein neuer Anfang beschlossen ist. Die Aufarbeitung des Vergangenen ist an Bewußtwerdung gebunden, und das braucht Zeit. Es bedarf eines weiter entwickelten Bewußtseins, soll der Mensch den Vergangenheiten und ihren Toden standhalten können. Erst wenn man sich vor den alten Schrecken nicht mehr fürchtet, kann man ihnen entgegentreten und davon ausgehen, daß sie nicht für ewig bannen. Der Doppelung der Grundlagen entsprechend ist dies Tun und Gnade in einem.

Was die Aufgabe der Verjüngung und Reintegration betrifft, muß somit auch die Vergangenheit in einer doppelten Weise betrachtet werden. Vergangenes ist ein stets begleitender Aspekt der lebendigen Gegenwart und von dieser gar nicht zu trennen. In diesem Sinne kann man von einer tragenden Vergangenheit sprechen. Das Vergangene nimmt beim Menschen aber auch oft genug die Form eines Abgelebten an, das sich nur noch mittels unfruchtbar gewordener Zeitfäden und verkapselter Zeitinhalte künstlich am Leben erhält und die Gegenwart belastet. Diese abgestorbene, reaktiv und schwer gewordene Vergangenheit aufzuarbeiten ist das Problem. Es stellt sich hier die Frage, wie der Todesaspekt des Vergangenen aufgehoben und deren Inhalte wiederverlebendigt werden können. Es bedarf hierzu eines erneuten Anschlusses an den Fluß des gegenwärtigen Geschehens. Um einen solchen herzustellen genügt es nicht, sich, was war, einfach vorzustellen und zu wünschen, daß es anders werden möge. Die Schwierigkeit liegt im Aufschließen der verdichteten Materien, in denen das Vergangene sich einen dem Fluß der Zeit widerstehenden Todeskörper, gleichsam eine „Zeitkonserve“ geschaffen hat.[10] Aber nicht nur darin liegt das Problem. Hinzu kommen die alten, ins Unbewußte abgesunkenen Abmachungen und Verträge, um die man nicht mehr weiß und die doch so lange in Gültigkeit bleiben und nach wie vor das weitere Geschehen bestimmen, bis sie wieder ins Bewußtsein gehoben und ausdrücklich aufgelöst worden sind. Längst Vergessenes muß wieder aufgedeckt werden, um revidiert und außer Kraft gesetzt werden zu können. Es bedarf dazu einer Bewußtseinskraft, über die der in seine gewohnheitsmäßig verfestig-

[10] Vgl. G. Haeuptner; Über die Zeitkonserve; in: Studien zur geschichtlichen Zeit. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1970.

ten Schalen eingehauste Mensch zunächst noch gar nicht verfügt. Die Aufdekkung und Wieder-holung eines in die Materie abgesunkenen geistigen Inhalts bedarf einer energetisch aufgeladenen Bewußtseinsaktualität, die so weit gekräftigt sein muß, daß sie der Wiederkehr des Schreckens standhält. Nur dann kann Vergessenes ans Licht kommen und läßt Verfestigtes sich wieder auflösen.

Allgemein gesprochen, besteht für die veralterte Zeit die Aufgabe der Verjüngung. Was die alten Bindungen und Verträge betrifft, geschieht dies nicht von allein: sie müssen ausdrücklich revidiert und annulliert werden. Wo man sich selber oder anderen ein bindendes Wort gegeben hat, kann die Zeit und das Leben die daraus entstandenen Wunden nicht heilen, bevor nicht das lösende Wort gesprochen ist. Ein Vertrauen auf das natürliche Werden und Vergehen reicht für das selber Getane und Erlittene nicht aus. Nichts durch die Tat bzw. die Stellungnahme zu einer solchen Gesetztes kann sich von allein wieder ungetan bzw. ungeschehen machen.

10. Das Ende der Vergangenheitsbindung ist zugleich das Ende der Todeskultur

Die Herrschaftsgeschichte erweist sich oft genug als Hindernis im Fortschritt der Welt und ihrer Erkenntnis. Die aus Machtgründen – und nicht aus Erkenntnisgründen – einseitig festgehaltenen Alternativen entspringen der unbegründeten Angst, die eigene 'Form' könne im anonymen 'Stoff' ertrinken und der ganze 'Weltbau' im 'Chaos' versinken. Alle diese mit der Todesdrohung verbundenen Ängste müssen überwunden werden, weil sie die Gefahr nicht verhindern, sondern im Gegenteil noch steigern, indem sie freiere Synthesen unterbinden. Um das Bild zu vervollständigen muß man aber auch sehen, wofür die abgelebten und sei es versteinerten, sei es verflüchtigten Vergangenheiten gut gewesen sind. Für die zeitlose intellektuelle Funktion, die nicht selber mit der Gegensatzstruktur und folglich auch nicht mit dem Gegensatz von Leben und Tod konfrontiert ist, gibt es keine Belastung durch Vergangenes und auch keine Rechnung mit dem Tod. Im Leben aber verspricht dies Macht, wenn auch auf Kosten der Lebendigkeit. Um den Vorteil der Macht ist der Kalkül mit dem Tod eingegangen worden und mit einem Gewinn verbunden gewesen. Das erste Stichwort heißt Askese, das zweite Machtzuwachs. Askese gewinnt Macht über den eigenen Körper um den Preis seiner Lebendigkeit. Herrschaft bedient sich anderer Körper, um sich aufrecht zu erhalten. Auch wenn beides in Grenzen gar nicht zu umgehen ist, hat die Menschheit allzusehr auf die Karte der Unterwerfung gesetzt und das Tote dem Lebendigen vorgezogen. So verstandene Macht ließ sich noch auf den Gräbern errichten. Mit einem Todeswunsch hat das aber nichts zu tun gehabt. Von Seiten der Herrschaft ist die Wahl des Todes im Zeichen der Unsterblichkeit getroffen worden, und das gesellschaftliche Überlebensinteresse hat ein übriges dazu getan, einen solchen Zustand zu perpetuieren. Sterben muß

der Einzelne, während das Kollektiv überlebt und die verfestigten institutionellen Strukturen auch ihren eigenen Tod noch überdauern. Der hauptsächliche Vorteil der Todeskultur liegt einseitig auf der Seite des Gesellschaftlichen. Eine solche Wahl des Überdauernden ist früh getroffen worden und hat sich auch auf die Form menschlicher Erkenntnis ausgewirkt. Was zunächst ein freies Gegenüber war, ist zum Objekt degradiert worden. Schon das Be-greifen einer festgestellten Sache kann sich in der Konsequenz lebensfeindlich auswirken. Auch wenn im Prinzip beide Optionen immer offenstehen, hat sich doch das ganze Schwergewicht einer langen Vergangenheit an die Wahl dessen gehängt, was man in der Hand zu haben glaubte.

Damit kann es aber – auch um der weitergehenden Erkenntnis willen – nicht auf ewig sein Bewenden haben. Auch für die sich vom Lebensprozeß ablösende, dem Gesellschaftlichen dienende intellektuelle Funktion stellt sich die Aufgabe der Wiederverlebendigung im eigenen Interesse. Zum einen, weil sie selber mit dem organischen Prozeß untrennbar verbunden ist und ohne diesen verkümmern muß. Zum andern, weil die Entscheidung für den Tod und das Tote wieder rückgängig gemacht werden muß, soll sie nicht den Geist in das Gefängnis seiner Schuld einsperren. Um Schuld wiedergutzumachen muß der Mensch lernen, das Leben zu lieben und sich nichts mehr vom Hemmen und Abtöten freier Lebendigkeit zu versprechen. Das ist nicht leicht, und wie die Dinge liegen muß ein Mensch durch viele Tode hindurchgegangen sein, um das Leben zu lieben.

Man muß in diesem Zusammenhang aber auch die andere Seite sehen, daß die Vergangenheit nicht umsonst so belastend geworden ist. Für den um seinen Tod wissenden Menschen ist auch die Wahl des Todes in den Gang der Dinge selbst eingebaut. Wer sich der Zeit bewußt ist, kennt sein Todesschicksal und ist aufgefordert, auch ihm noch etwas abzugewinnen. Bereits die grundlegende Vorschematisierung des Weltverhältnisses gemäß den Kategorien 'Ding' und/oder 'Tätigkeit' stellt eine erste Antwort auf dieses Leben/Tod-Problem dar. Die so gewählte Ausgangslage scheint zunächst nur den Täter zu retten; sie macht aber auch deutlich, daß es sich im Tun und Leiden gar nicht um eine Alternative handelt und vielmehr um korrelative Vorgänge. Das Problem liegt nicht darin, wie man die Welt zuerst verdinglichen und dann wieder in Tätigkeit umsetzen kann. Zur Hauptfrage wird vielmehr, wie auch eine verdinglichte Welt lebendig erhalten werden kann. Wenn man ohne Dinge gar nicht auskommen kann und in vieler Hinsicht auch schon der eigene Körper ein solches ist, gibt es immer das Problem der Verfestigung bzw. der Auflösung und damit die Frage, wie die damit verbundenen Folgen wieder rückgängig gemacht werden können. Eine ständiges Zurückholen und Wiedereinschmelzen ist nötig, sollen die Dinge leicht werden und nicht immer nur lasten und binden.

Was aber haben diese Überlegungen noch mit Schleiermachers erkenntnistheoretischer Problematik zu tun? Auch wenn Schleiermacher in guter alter

Tradition vom Vorrang der intellektuellen Funktion als der „setzenden" Macht des Geistes über die Materie ausgeht, wird von ihm mit noch stärkerem Nachdruck die konstitutive Funktion der organischen Funktion für den Aufbau von Welt und Sinn hervorgehoben. Damit verbindet sich ein Plädoyer für das Leben und seinen ineins verkörperten und freien Geist. Die intellektuelle Funktion kann in einer Lebens-Zeit-Welt überhaupt nur vermittels der organischen Funktion und durch sie hindurch tätig werden, so daß Letzterer die sachliche, zeitliche und erfüllende Priorität zukommt. Eine dem entsprechende Prioritätensetzung wird in dem folgenden Zitat vorgenommen: „Beides, Induktion und Deduktion sei zwar als relatives Übergewicht an und für sich völlig gleich, *aber in der zeitlichen Entwicklung sei Priorität der organischen Seite notwendig. Der intellektuelle Faktor könne nicht in das Gebiet der zeitlichen Entwicklung eintreten und also erfüllendes Bewußtsein werden als durch Beziehung auf die ursprüngliche Tat des Organischen*." (J 232, Randbemerkung aus dem Jahr 1828; kursiv hervorgehoben von mir.)

Mit der nachdrücklich zur Geltung gebrachten Option für die „ursprüngliche Tat des Organischen" ist die Symmetrie gleichgewichtiger Alternativen durchbrochen und keine echte Wahl zwischen Tod oder Leben mehr gegeben. Man kann unter dieser Voraussetzung nur noch das Leben wählen und nicht mehr den Tod. Das heißt nicht, daß die Wahl nicht nach wie vor in beiden Richtungen getroffen werden könnte. Die im Lebensprozeß verbundenen Funktionen lassen sich in der Tat auch getrennt verfolgen, und selbst von ihrer Aufspaltung kann man sich noch einen Gewinn versprechen. Eine Versuchung liegt hier durchaus nahe. Nur muß man dann auch den Preis akzeptieren, der für den Alleingang der intellektuellen Funktion bezahlt werden muß.

Das rein geistige Sein steht für Schleiermacher jenseits der Gegensatzstruktur und auch jenseits der Frage von Leben oder Tod. Wenn *wir* aber hinter die unabdingbare Verbindung der intellektuellen Funktion mit der organischen Funktion nicht zurückkönnen, steht deren isolierte Verfolgung zwangsläufig im Zeichen des Todes und der mit diesem in Verbindung gebrachten Schuld. Der Mensch kommt um die Einsicht in die Schuldbeladenheit seiner Größe nicht herum. Von ihr zeugt die lange Vergangenheit einer Wiederkehr der Schrecken. Jeder Mensch begegnet sich hier als Täter *und* Opfer und muß am eigenen Leib erfahren, welche Folgelasten mit einer beides trennenden Rollenpositionierung verbunden sind.

Im Gebot der Wiederverlebendigung kann aber auch deutlich werden, in welchem Sinne die Befreiung von den Vergangenheiten mit dem Religiösen zu tun hat. Der christliche Glaube bekennt die leibliche Auferstehung vom Tode. Dazu hat es schon im altägyptischen Denken einen Vorläufer gegeben. Angesichts der hier nicht bemeisterten Schwierigkeit der Aufgabe ist es nicht verwunderlich, daß dazu nicht nur eine Hilfe von oben erbeten wurde, sondern nach wie vor auch

das dem alten Opfergedanken entlehnte Prinzip der Stellvertretung in Anschlag gebracht worden ist. So lange ist die dem Menschen gestellte Aufgabe noch nicht begriffen, die von Nietzsche auf die Formel „Selbstrichter, Selbsthenker, Selbsterlöser“ gebracht worden ist.

Um hier nicht sogleich wieder kurzzuschließen, empfiehlt es sich, das „Schuldopfer“, um das es Nietzsche hier geht, vom „Lebensopfer“ zu unterscheiden, das Jesus gebracht hat und das ein jeder Mensch ganz unabhängig von einer Lehrtradition über Opferdienste auch für andere erbringen kann. Dem alten Schuldopfergedanken liegt die Vorstellung zugrunde, daß ein unschuldig Geopfertes die Schuld der Anderen stellvertretend auf sich nehmen und für alle sühnen kann. Von einer solchen Stellvertretung in Schuldfragen kann für freie Wesen in Wirklichkeit aber gar keine Rede sein. Für sie gilt das Prinzip der Selbstzurechnung, was die Taten und ihre Folgen, das Urteilen über sie und die Entbindung von ihnen betrifft. Anders ist es beim „Lebensopfer“. Dieses besteht darin, den verschütteten Lebensquell wieder zu öffnen und zum Fließen zu bringen, und das kommt dann nicht nur einem selbst, sondern auch allen anderen zugute. Das Leben kennt zwar Einschränkungen und Leiden, aber keine Schuld, und es ist nicht, wie der Freiheitszusammenhang, ein individuell zu Verrechnendes, sondern ein sich nach allen Seiten hin Verströmendes und Gebendes.

Sechstes Kapitel

Das Verhältnis des Menschen zum Absoluten

1. Die Frage nach dem Ort des Absoluten im Menschen selbst

1.1. Das Absolute als Bezugswirklichkeit und sein Anteil am Zustandekommen des Wissens und des Einigwerdens in ihm

Schleiermacher verwendet alle Mühe darauf, über die Gegensatzstruktur hinauszukommen und einen nicht lediglich vorausgesetzten bzw. postulierten Grund der wirklichen Einheit im Menschen selbst zu finden. Da das im Denken nicht geht, muß auf andere Vermögen zurückgegangen werden, in denen ein Absolutes im Menschen selbst unmittelbar repräsentiert ist und wirksam werden kann. In diesem Sinne steht für Schleiermacher das „Gefühl" über dem Denken und nicht, wie sonst mit durchaus guten Gründen angenommen wird, unter ihm. In gleicher Weise sieht er den transzendenten Grund repräsentiert im „unmittelbaren Selbstbewußtsein", das als solches nicht der Gegensatzstruktur unterworfen ist, auch wenn es diese nicht aufheben kann und will.

Was als „Gefühl" oder als „unmittelbares Selbstbewußtsein" über dem Denken liegt, kann nicht mehr gewußt werden in demselben Sinn, in dem wir sonst den Begriff des Wissens verwenden. Schleiermacher geht davon aus, daß ein Wissen außerhalb der Gegensatzstruktur zwar stets mitgegeben ist, aber nicht an sich selber entwickelt werden kann. In diesem Sinne bleibt explizit gemachtes Wissen an das Denken gebunden; es muß von diesem produziert und denkend seiner selbst versichert werden. Und doch weiß der Wissende, daß sein Wissen Inhalte und Quellgründe hat, die über das Denken hinausreichen und ohne deren Zufluß es leer bleiben müßte. Der Mensch erwirbt sich so zwar Wissen durch Denken, aber er schöpft es nicht aus dem Denken allein. Die damit noch einmal umschriebene Disjunktion von Wissensgrund und Wissenszusammenhang ist unauflöslich nach der einen oder anderen Seite hin. Dies besagt zum einen, daß bezüglich des Wissens auch das Absolute bzw. Transzendentale im Zirkel ist und grundsätzlich nicht außerhalb von ihm angesetzt werden kann. Und doch geht der transzendente Wissensgrund nicht ein in den immanenten Wissensprozeß bzw. -zusammenhang und ist gleichzeitig außer allem Zirkel. Es ist das sich Explizierende, das auch und gerade indem es sich expliziert, in sich zurückgeht und nie aufgehört hat ein Implizites zu bleiben. Eine Konsequenz ist, daß das Absolute bezüglich der Erkenntnis immer nur prozessual mitgegeben, nicht aber gegenständlich zu haben ist und bestimmt werden kann.

Dem Prozeßcharakter entsprechend führt dies zu paradoxen Aussagen über das Absolute. Es gibt sich und ist doch nie ein Gegebenes. Es entzieht sich und ist doch nie ein Entzogenes. Indem es etwas öffnet, verschließt es sich selbst. Indem man es auszusagen versucht, erweist es sich als unaussagbar oder wird, wenn man es dennoch in eine Aussage faßt, zu einem unaufhebbar Widersprüchlichen. Weil das Absolute als solches nicht der Gegensatzstruktur unterliegt, ist aber auch der paradoxe Anschein nur ein Schein. Das Absolute ist ein Einfaches, auch wenn es, wo man es fassen will, die verschiedensten Gesichter zeigt und sich hinter ihnen verbirgt.

Vom Absoluten auszusagen erfordert somit eine ganz spezifische Redeweise. Redet man in der Begriffs- oder Urteilsform, so wird die Aussage paradox. Verzichtet man auf die prädikative Aussageform, so nimmt das Reden die schlichte Form der Anrede an, wie sie einer Präsenz entgegengebracht wird. Die Anrede gibt einer Präsenz Zeit und Raum, ohne jedoch aussagen zu wollen, was ihr da entgegenkommt. Am angemessensten erscheint Schleiermachers Rede von einem „Mit"-sein bzw. „Mit"-gegebensein. Das Absolute ist im Mit-sein einer jeden Bezugswirklichkeit mitgegeben. Die Rede von einem „Begleiten" verweist deutlicher noch auf den Faktor Zeit und gibt dem Absoluten in ihr seinen Ort. Als ein immer nur Mitgehendes ist es reine Aktualität und wird im Gegenwärtigen selbst als solchem wirksam.

Als Mitgehendes und sich Einspeisendes aktualisiert sich ein Absolutes in den Formen der Anschauung und des Gesprächs. Hier ist ein Zeitloses mit einem Zeitlichen unmittelbar verbunden. In den „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" spricht Schleiermacher von der „Anschauung des Universums", die als solche keinen Zeitbedingungen unterliegt und in ihrem Gehalt auch nicht diskursiv ausgeschöpft werden kann. Das Gespräch führt schon einen Schritt weiter in die Zeit hinein. Es schafft sich seine eigene Zeit und eröffnet so durch sich selbst die Gelegenheit zur Aktualisierung einer Präsenz. Beides: das Anreden und das Aussagen, ist in der Gesprächsführung miteinander verbunden und kann fließend ineinander übergehen. Das Gespräch ist Anrede, und ineins damit hat es Gegenstände, über die gesprochen wird. Was so angesprochen und ausgesagt wird, ist nicht absehbar und kann doch gesprächsweise geäußert werden. Man kann im Gespräch das Zarteste berühren, ohne es zu verletzen und über die letzten Dinge reden, ohne sie herabzuziehen. Der innere Umfang des Gesprächs ist dimensionslos oder multidimensional zugleich. Die Ebenen und Bereiche sind in ihm nicht getrennt, aber auch nicht zusammengeworfen und einnivelliert. Das Gespräch wahrt eine Verhältnismäßigkeit, bei der weder etwas hereingezwungen und vereinnahmt noch etwas herausgehalten und in Abrede gestellt wird. Ein immer nur mitgegebenes Absolutes, das sich jedem direkten Zugriff entzieht, kann sich nur in einer solchen ineins tiefen und leichten Form auch wirklich geben. In diesem Sinn erweist sich das

Gespräch als ein transzendentaler Ort, als Ort der Transzendenz in der Immanenz.

Was im Gespräch möglich ist, muß aber auch möglich sein hinsichtlich aller anderen Bezugsweisen des Menschen, soweit diese nicht durch gegenständlich fixierende Zugriffe und Eingriffe gebunden sind. Zu ihnen gehört auch das Erkennen selbst, das als solches nichts zu tun hat mit einem analytisch sezierenden oder dogmatisch festlegenden Verfahren. Im Erkennen ist vielmehr die Disjunktion am offensichtlichsten gewahrt. Was im Wissensgrund aktualisiert worden ist, speist sich in das Wissen ein und entzieht sich gleichzeitig dem Zugriff. Was im Grunde ist, wird eben dadurch konstituierend, daß es nicht selber konstituiert werden kann. Indem das Wissen auf ein Gründendes zurückbezogen ist, bleibt es geöffnet für eine Dimension seiner selbst, die nicht wiederum ins Wissen fällt. Mit anderen Worten bleibt der Grund des Wissens auch im expliziten Wissenszusammenhang eine religiöse Wirklichkeit. Nicht selber ins Wissen fallend, kann die religiöse Dimension aus diesem auch nicht herausgenommen werden, soll es nicht seiner Kraft und Wirksamkeit verlustig gehen.

Schleiermacher hat für die Rückbindung des Wissens an einen nicht wißbaren Wissensgrund ein starkes Argument: Würde der transzendente bzw. transzendentale Grund selbst ins Wissen fallen, so müßte die für dieses konstitutive Gegensatzstruktur auch für das Absolute gelten. Das heißt, daß auch der Gegensatz ein absoluter und nicht mehr nur ein relativer Gegensatz wäre. Das Absolute selbst wäre im objektivierten Wissen mit sich selbst im Widerstreit und die Einheit des Ganzen in Frage gestellt. Damit gäbe es aber auch keine Lösung mehr für Probleme, die innerhalb der Gegensatzstruktur entstehen und hier nicht mehr lösbar sind. Auch jeder Vermittlungsversuch wäre beim Gegebensein einer absoluten Kontraposition aussichtslos. Der absolute Gegensatz würde auch die mit dem relativen Gegensatz verbundene Dialektik noch sistieren.

Im Umkehrschluß ausgedrückt heißt das: Nur weil der transzendente Grund eine gegensatzfreie Einheit ist, sind in der Welt und im Wissen relative Gegensätze möglich, ohne daß dies zum Zerfall des Ganzen führt. Relative Gegensätze sind bedingt entstanden und unter veränderten Bedingungen auch wieder auflösbar. Sie können zerstörerische Formen annehmen, im Sinne eines working model aber auch produktiv gemacht werden. Doch greift die hier geschehende Produktion und Reduktion nicht auf das Ganze über. Das Absolute wahrt kraft Ebenendisjunktion auch in einer Welt der Gegensätze seinen von diesen gar nicht tangierten Ort. Mit anderen Worten ist im Gegengewendeten immer noch ein Rückbezogenes, im Fragmentierten und Zersplitterten noch ein Einfaches zu finden. Dies gilt auch für das Wissen, das in seiner Gegenständlichkeit zwar vielfach gebrochen ist, aber gleichwohl nur unter der Bedingung mit sich selber einig werden und zur Ruhe kommen kann, daß auch darin ein Einfaches enthalten ist. Es muß also auch im Wissen selbst etwas geben, was nicht in gegensätzli-

che Aspekte aufgespalten ist und durch deren Widerspruch in Frage gestellt wird. Die Ruhe des Wissenden gibt ihm erst seine Freiheit zum Wissen.

Damit ist nur noch einmal die Feststellung bekräftigt, daß das Absolute als ein Transzendentales stets mitgegeben ist, aber nicht vergegenständlicht werden kann. Was paradox erscheint, wenn man es ausformuliert, ist der schlichte Tatbestand einer Disjunktion. Gerade weil es ungegenständlich bleibt, wird Gegenständlichkeit möglich. Was mitkonstitutiv für die Gegenständlichkeit ist, kann nicht selber zum Gegenstand gemacht werden. Und nur weil das Absolute ein Einfaches bleibt, kommt es auch in einer Welt der Gegensätze nicht zur völligen Zersplitterung. Es erweist sich hier vielmehr, daß auch ein sich der Form nach hart Stoßendes, ja Ausschließendes ein Zusammengehöriges sein kann.

Ein solches „Zusammen" des Geschiedenen und gleichzeitig sich Berührenden ist nur unter der Bedingung möglich, daß Einheit und Gegensatzstruktur auf verschiedener Ebene liegen. Was sich über den Abgrund hinweg berühren kann, müßte sich sonst in Frage stellen. In Wirklichkeit aber bleibt das Absolute und mit ihm die Einheit des Ganzen unberührt von dem, was in der Welt der Gegensätze vor sich geht. Es läßt sich auch nicht stören durch die Verkehrung der wahren Verhältnisse.

Die damit getroffene Verhältnisbestimmung läßt sich fassen unter dem Begriff der Disjunktion, wenn unter dieser nicht das Entweder-Oder der ausschließenden Alternative gemeint ist, sondern das ineins einigende und sondernde Band verstanden wird. Die Disjunktion ist die Grundkategorie der Bezugswirklichkeit. Eine solche Verhältnisbestimmung gibt es in der Vertikalen zwischen den Ebenen, deren Verhältnis dadurch definiert ist, daß die auf ihnen zur Anwendung kommenden Gestaltungsprinzipien sich widersprechen können und gleichwohl aufeinander verwiesen sind. Was via disjunctionis ineins geschieden und verbunden ist, kann sich nicht überhaupt aufheben und in Frage stellen. Mit anderen Worten bezeugt, was in Disjunktion zueinander steht, auch in den Formen der Verkehrung noch das wahre Verhältnis. Eine disjunktive Verfaßtheit gibt es aber auch in der Horizontalen, in der die Bezugswirklichkeit gewahrt bleibt, wiewohl auf ihr die Gegensätze zum Austrag kommen. Prototypisch für die Disjunktion auf horizontaler Ebene ist die Beziehung freier Subjekte, die auch dann frei bleiben, wenn sie unterwerfen und sich knechten lassen.

Aber auch die Wissensfindung auf dem Wege der Urteils- und Begriffsbildung enthält notwendig ein disjunktives Moment. Vermöge der disjunktiven Struktur ist es allererst möglich, zu unterscheiden und d. h. ineins zu sondern und zu verbinden. Gegebene Unterschiede lassen sich innerhalb einer Gegensatzstruktur auseinanderlegen und im selben Vorgang in einen übergreifenden Zusammenhang bringen. Das läßt sich verdeutlichen am Begriff des Unterschieds. Ein solcher wahrt die Einheit in der Differenz und erlaubt es, beides ineinanderzuspielen. Und auch für die Gegensätze gilt, daß sie sich nur unter der Bedingung ge-

wahrter Einheit auch ausspannen lassen, so daß Unterschiede in ihnen zum Austrag kommen können. Dementsprechend kann auch ein Urteils- und Begriffsschema nur unter der doppelten Bedingung funktionieren, daß nichts indifferent zusammenfällt und auch nichts bezugslos auseinanderdriftet. Eine solche Weise der Bestimmung wäre nicht möglich, wenn die Einheit keinen Unterschied zuließe und mit ihm auch keinen möglichen Gegensatz. Ein unterscheidendes Verbinden und verbindendes Unterscheiden wäre aber auch zur Aussichtslosigkeit verurteilt, wenn Einheit und Differenz sich auf höchster Ebene widerstreiten würden. Wo eine disjunktive Verhältnisbestimmung den Hintergrundskontext bildet, kann es weder einen Monismus („alles ist gebarrt in einem Block") noch einen Dualismus („alles zerstreitet sich und zerfällt") geben. Es kommt hier vielmehr auf die Wahrung eines disjunktiven Verhältnisses an, das keine Trennung des Unterschiedenen zuläßt, aber auch die Egalisierung des einen mit dem anderen nicht erlaubt. Deutlicher noch als der Unterschied markiert die Kluft das dimensionale Verhältnis. Was kraft Disjunktion im Verhältnis zueinander steht ist eins, und zugleich ist es abgrundtief geschieden. Ein solches „Ein Zusammen" bestimmt alle Weisen des wirklichen Verbundenseins, für die es weder die Möglichkeit zur Verschmelzung noch zur Trennung gibt.

Daraus lassen sich Folgerungen für den Wissensbegriff und die Art und Weise des Umgangs mit dem Wissen ziehen. Wissen ist für Schleiermacher absolut und relativ in einem, ohne daß beides sich widerspricht. Vermöge der im Wissensbegriff selbst liegenden Disjunktion kann man sagen, daß das Wissen ein *ineins* immanentes und transzendentes Datum ist; es impliziert sich, indem es sich expliziert. Hier kommt alles wiederum auf die Betonung der strengen Zweipoligkeit und Zweiseitigkeit an. *Als* ein Transzendentales ist Wissen immanent gegeben, und *als* ein Immanentes eröffnet es durch sich selber eine Transzendenz. Wissen hat damit zu tun, den Unterschied in der Einheit und das Übergegensätzliche im Gegensätzlichen zu sehen. In ihm steht ein Äußeres für das Innere und reflektiert sich das Äußere wiederum in seine Innerlichkeit zurück. Im Wissen spiegeln sich die Dimensionen ineinander. Auch die Sprachmöglichkeit verdankt sich demselben Grundvorgang. Das Sprechende ist ein unausgesprochen Bleibendes. Die Aussagemöglichkeit selbst verdankt sich einer Tiefe, für die es keine Aussage mehr gibt usw. usf.

Ähnlich paradox klingende Wendungen ließen sich häufen. Sie reflektieren immer dieselbe, auf einer Disjunktion beruhende Grundstruktur. Von daher läßt sich verstehen, weshalb Schleiermacher den transzendenten Grund für die Konstitution des Wissens braucht, wiewohl es von ihm eingestandenermaßen gar kein Wissen geben kann. Daß es ein Wissen und einen Fortschritt in diesem gibt, muß einerseits mit dem Zusammenhang der Welt, andererseits aber auch mit dem transzendenten Grund in Verbindung gebracht werden. Das Absolute ist ein zwar verborgen bleibender, aber nichtsdestotrotz im Weltwissen wirksam

werdender Faktor. „Welt" ist das offene Feld des Wissens, „Gott" seine verdeckte Rückseite (vgl. J 163). Damit ist eine streng zwei-seitige Verfassung aller mit dem Wissen zusammenhängenden Sachverhalte zur Geltung gebracht. Der transzendente Grund ist der terminus a quo, die Idee der Welt der terminus ad quem des Wissens. Gleichzeitig ist der Mensch in *allem* Erkennen auf „Welt" bezogen; sein Trieb zu wissen ist in ihrem clair-obscur motiviert. Wissen wollend sind wir weltbezogen und erdgebunden.

Wenn der transzendente Grund dabei das die Wahrheit und Wirklichkeit des Wissens verbürgende Sein-in-uns ist, so heißt das, daß wir von da her auf die Welt ausgerichtet sind und die umgekehrte Ausrichtung von der Welt auf Gott hin schon ein Mißverständnis der wahren Verhältnisse ist. Die Rückbindung (religio) an Gott kann nicht den Sinn einer Rückkehr zu ihm haben, wenn Rückkehr im Sinne des Verlassens der Welt verstanden wird. Wir sind von Gott her auf die Welt hin ausgerichtet und haben nur vermöge dessen auch mit ihm selbst zu tun. In diesem Sinne wird Schleiermacher nicht müde zu betonen: „*Wir haben kein anderes Interesse am transzendenten Grunde als immer in Beziehung auf die Idee der Welt; und auch in unserem unmittelbaren Selbstbewußtsein ist er uns nie anders als in Verknüpfung mit demselben gegeben. In der Trennung von der Welt wäre er etwas, was wir weder kennten noch wollten; ... Jeder Versuch, den transzendenten Grund in solcher Verbindungslosigkeit mit der Idee der Welt darzustellen, zerstört immer sich selbst*." (Od 301; kursiv hervorgehoben von mir.) Alles gewinnt nur Sinn, wenn wir uns Gott *mit* einer Welt und die Welt *mit* Gott denken. Die Gleichgewichtigkeit der Formel: „Kein Gott ohne Welt, aber auch keine Welt ohne Gott" (Od 303 Anm.) verbietet eine Auflösung nach der einen oder anderen Seite hin. Aus beidem: aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott und aus seinem Verhältnis zur Welt wird etwas Falsches, wenn beides getrennt und die eine Ausrichtung auf die andere reduziert wird. Gerade die Verbundenheit beider Bezugnahmen in jedem einzelnen Moment und bezogen auf jeden Gegenstand charakterisiert das spezifisch menschliche Verhältnis zur Wirklichkeit. Gott ist in allen Dingen, oder er ist nicht.

1.2. Die Frage nach dem absoluten Einheitspunkt der Welt im Menschen selbst

Für das an die Gegensatzstruktur gebundene Denken hat es sich als unmöglich erwiesen, das Absolute, insofern es eine Einheit unter Ausschluß aller Gegensätze ist, zu erfassen und adäquat auszudrücken. Alle Weisen, etwas denkend zu erfassen, bleiben der Gegensatzstruktur verhaftet und bewegen sich in Alternativen, deren Einheit unerachtet der empfundenen Zusammengehörigkeit im Denken keinen angemessenen Ausdruck mehr findet. Gleiches gilt für das Wollen, das, indem es seine Ziele wählt und verfolgt, sich im Bereich von Alternativen bewegt und zwischen ihnen entscheiden muß, zumindest was die Richtung und

die Reihenfolge betrifft. Auch unterliegt das Denken und Wollen der etwas ausschließenden Gegensatzstruktur, insofern sich nicht alles gleichermaßen denken und wollen läßt, und schon gar nicht zur selben Zeit. Für alles Denken und Wollen ist der Bezugsrahmen somit die Welt, die für das Wissen ein reales und für das Wollen ein ideales Gepräge annimmt.

Daß und wie die Dinge sich denken lassen und gewollt werden können, ist somit Sache des Menschen und doch nicht seine Sache allein. Es betrifft den ganzen Weltkörper und die in ihm sich entwickelnde Kraft und Struktur. In diesem Sinne spricht Schleiermacher nicht nur bezüglich der Transzendenz, sondern auch in bezug auf die Weltgegebenheit selbst von einer „absoluten Kraft" bzw. einem „absoluten Subjekt": „Die absolute Kraft oder das absolute Subjekt entwickelt zugleich das Gesetz [gemeint ist das Sittengesetz] und die Weltordnung." (Od 283) Das Weltganze hat selber die Form eines „absoluten Subjekts", verbunden mit einer „absoluten Kraft", und d. h. das Absolute muß unerachtet seiner Transzendenz auch als immanentes Wirkungsprinzip in der Struktur der Welt selbst verankert sein.

Es muß also nicht nur bezüglich des Menschen, sondern auch innerhalb der Weltgegebenheit nach der Einheit und ihrer Verankerung in letzten 'Einheitspunkten' – wie ich sie abkürzend nennen möchte – gefragt werden, von denen her die Aufgabe des Denkens und Wollens lösbar erscheint. Wenn Schleiermacher bezüglich der Weltgegebenheit von einer großen Konkordanz ausgeht und sie im Sinn einer letztlichen Konvergenz ausformuliert, müssen auch hierfür real gegebene Einheitspunkte ansprechbar sein, soll die Bemühung nicht ins Leere laufen und sich in sich selber erschöpfen. Wie aber ist das sich als „absolutes Subjekt" und als „absolute Kraft" welthaft auslegende Absolute immanent zu verorten? Die so verstandene Einheit des Ganzen wirkt im Weltkörper als „entwickelnde Kraft". Sie verlangt vom Menschen, das „Weltgesetz" auch als ein „Sittengesetz" auf sich selber anzuwenden und sich beidem entsprechend zu bestimmen. Die „Ethik" soll der „Physik" anbequemt werden, und umgekehrt.

Zunächst könnte es auch hier so aussehen, als ob dieses immanent gegebene Absolute für den Menschen lediglich im Sinne eines für sein Denken und Wollen unerreichbaren Fluchtpunkts gegeben ist, dem er sich immer nur asymptotisch annähern kann. So lange bliebe die wirkliche Einheit seiner selbst und seiner Welt transzendent und unerreichbar. Und doch müssen Einheits- und Konvergenzpunkte als transzendentale Bedingung der Möglichkeit von Welt und Wissen auch immanent ganz real angesetzt werden, so daß in jedem Moment des Prozesses auf sie zurückgegangen werden kann. Daß eine *Realvoraussetzung* nicht lediglich den Fluchtpunkt einer unendlichen Bemühung darstellen kann, ist deutlich. Was ein realer Einheitspunkt ist, muß inmitten gegeben sein und kann nicht lediglich an den Anfang gesetzt oder im Sinne eines Zielpunkts anvisiert werden. Das widerspräche dem Charakter des Absoluten selbst, das als ein

solches ja nicht zu einem Zeitpunkt gegeben sein und dann wieder nicht gegeben sein kann. Es muß also auch das absolute Weltsubjekt, die absolute Weltkraft und der ganze Weltkörper eine Form annehmen, in der das Einswerdenkönnen im Sinne einer *realen* Voraussetzung und Möglichkeit gegeben ist.

Ein solcher realer Einheitspunkt muß auch im Menschen gegeben sein, soll dieser die Welt in sich abbilden können. Schleiermacher spricht in diesem Sinne von einer unmittelbaren Repräsentanz des absoluten Grundes im Menschen selbst. Auch hier ist das Einheitsstiftende nicht bloß ein gedachter Ausgangs- bzw. Fluchtpunkt möglicher Perspektiven, sondern ein wirklich und jederzeit zugängliches Datum, das dem Menschen sein eigenes Zentriertsein und Absolutsein verbürgt. Was aber kann im Menschen als Einheitspunkt seiner selbst und Ort der Präsenz des Absoluten angesprochen werden? Um das Absolute in sich befassen zu können, muß er selber *ein solches sein*. Es muß im Menschen etwas geben, was diesseits der Gegensatzstruktur liegt und durch diese noch gar nicht tangiert wird. Wie noch gezeigt wird, führt Schleiermacher an dieser Stelle das „Gefühl" bzw. das „unmittelbare Selbstbewußtsein" ein. Nur diese beiden Gegebenheiten sind seiner Meinung nach imstande, aus der Duplizität herauszuführen, weil sie nicht selber mit der Gegensatzstruktur behaftet sind. Hier kann der Mensch dem transzendenten Grund irgendwie, aber doch realiter entsprechen, und hier bedarf es auch keiner Analogien mehr, die das Transzendente dem Menschen nahebringen sollen. Was im Medium des Denkens und Wollens immer nur inadäquat ausgedrückt werden kann, ist hier auf eine nicht mehr zu vergegenständlichende Weise wirklich gegeben.

1.3. Die mit der Rede vom Absoluten notwendig verbundene Abstufung im Gang der Argumentation

Die leitende Frage, wie das Absolute und in der Konsequenz auch das allgemein Geltende in uns wirklich ist und wirksam werden kann, findet bei Schleiermacher eine dreifach abgestufte Antwort:

Die *erste* Frage, wie Denken und Sein in uns verbunden ist und folglich auch durch uns verknüpft werden kann, wurde dahin beantwortet, daß der Mensch als solcher „denkendes Sein" und „seiendes Denken" ist. Denkend zugänglich ist dieses „Sein" aber nur im Bezugsrahmen „Welt", und hier über den menschlichen Organismus entwickelbar. Menschliches Denken steht unter der einschränkenden Bedingung, daß kein Gedanke bzw. kein Wissen der unmittelbaren Präsenz des Absoluten entsprechen kann. Das sich im Sein gründende Denken kann also immer nur ein universelles Einheitsbewußtsein *voraussetzen* und auf ein solches *zielen,* ohne es doch mit den eigenen Mitteln je erreichen zu können. Daß der Mensch selbst ein Absolutes ist, kann zunächst nur innerhalb einer Klammer geltend gemacht werden, die, was absolut ist, gleichzeitig von sich aus-

schließt. Zwar *ist* der Mensch die konkret gewordene Einheit von Sein und Denken, er *ist* die in einer leibhaft-sinnlichen Lebensform verkörperte Vernunftorganisation – doch was er so *ist*, kann er nicht in jeder Hinsicht einholen. *An sich* absolut seiend, bleibt er *für sich* befangen im Bereich der Relativitäten.

Die *zweite* Frage betrifft die Zielrichtung des Willens und sein Verhältnis zu dem ihm verborgen bleibenden Grund der eigenen Wirksamkeit. Auch im Wollen bekundet sich dieselbe disjunktive Differenz des Absoluten und des Relativen. Was absolut am Wollen ist, kann sich nur innerhalb eines Bezugsrahmens äußern, der dem Wollen gleichzeitig den Grund seiner eigenen Wirksamkeit entzieht. Wollend kann der Mensch sich der Erreichbarkeit seiner Ziele nur im Bezugsrahmen „Welt" versichern, und aus diesem Grunde bleibt der Wille, was seine Ziele und seine Formbestimmtheit betrifft, eng mit dem Denken und seiner Begriffs- und Urteilsbildung verbunden. Es ist ein und dieselbe Welt, in der man sich denkend und wollend bewegt.

Aber auch hier gibt der Gedanke der Verkörperung und der damit verbundenen Entwicklung den roten Faden vor. Soll die Denk-Welt des Menschen und seine Willens-Welt zusammenstimmen können, so ist vorausgesetzt, daß die Weltordnung und das Sittengesetz genau dasselbe auszudrücken in der Lage sind.[1] Lediglich vom Binnenaspekt der denkenden und wollenden Weltorientierung her gesehen bleibt dies ein Postulat. Soll es nicht lediglich ein solches bleiben, so muß auch hier die Zusammenstimmung an eine Entwicklung gebunden werden, die wiederum an wirklich gegebenen, je singularen bzw. individuellen Einheitspunkten festgemacht werden muß. Mit anderen Worten bedarf es eines *Realgrunds* für die mögliche Übereinstimmung des Denkens und Wollens, der in die Entwicklung der Selbst- und Weltverkörperungen hineingelegt worden ist. Wie der Mensch in seinem Denken und Wollen mit sich selbst und seiner Welt einig wird, ist damit noch nicht festgelegt. Es ist lediglich eine reale Voraussetzung dafür geschaffen, die einen Spielraum an Möglichkeiten enthält. Aller transzendentale Schematismus (wie „höchste Einheit", „Identität des Realen und Idealen" usw.) bleibt der Gegensatzstruktur verpflichtet und läßt sich ihrer Mehrsinnigkeit entsprechend verschieden auslegen. Hinzu kommt das Moment der Freiheit im Weltbezug. Solange die Gegensatzstruktur bestimmend ist, ist auch der Widerspruch nicht auszuräumen. Ein solcher ist auch dann nicht völlig ausgeräumt, wenn er im Sinne der Bejahung seiner selbst, der Welt und des Lebens zurückgenommen wird. Es bleibt also dabei: Auch wenn die letzten Einheitsformeln die höchsten Bedürfnisse des Denkens und Wollens befriedigen, hängt das mit ihnen umschriebene Ganze noch in der Luft. Die Formeln allein können nichts ausrichten, solange sie nicht Anschluß finden an ein wirkliches Absolutes, wie Schleiermacher es mit einem lebendigen, nicht mehr in der Ge-

[1] Vgl. dazu oben S. 69 ff.

gensatzstruktur befangenen „Gefühl“ und „unmittelbaren Selbstbewußtsein“ in Verbindung gebracht hat.

Der *dritte*, bislang noch fehlende Schritt im Gang der Argumentation muß also folgender sein (vgl. Od 286-293): Gesucht wird etwas, was dem transzendenten Grund im Menschen *unmittelbar* entspricht, was als ein Absolutes in ihm selbst *wirklich* ist und in allen seinen Vermögen *wirksam* wird, ohne dabei deren strukturellen und materiellen Bedingungen unterworfen zu sein. Von einem solchen, gleichsam außerhalb liegenden Einheitspunkt ist verlangt, daß er nicht mehr lediglich in *Analogie* zum Absoluten steht, sondern selber ein Absolutes *ist*. Auch in der das Absolute freigebenden Form der *Analogie* gedacht, bleibt dieses noch dem Schematismus der Gegensatzstruktur unterworfen, von dem es sich doch freimachen will. Ein wirklicher Einheitspunkt muß allem welthaft Strukturierten voraus liegen und d. h. er muß so gelagert sein, daß es bezüglich seiner nicht mehr – wie unter der Gegensatzstruktur – zu einer Umkehrung im Fundierungsverhältnis und zum austauschbaren quid pro quo der Realisierungsweisen kommen kann. Nur ein solcher, von aller internen Bestimmung abgelöster Einheitspunkt kann der Gegensätzlichkeit wie der Zusammengehörigkeit gleichermaßen Rechnung tragen. Er kann dieses Doppelte leisten, weil er von alledem *unbetroffen* ist und *unberührt* bleibt.

Wie die drei Schritte im Gang der Argumentation zeigen, kann die Rede von einem Absoluten nur in aufeinander folgenden Abstufungen vollzogen werden, deren Mißachtung das ganze Argument zunichte machen muß. Noch einmal sei dieser Gang unter dem Aspekt des Wirklichseins nachgezeichnet:

Zunächst war bezüglich der Erkenntnis die Rede von einem immer nur begleitenden Grund. Dies führte zu der folgenreichen Einsicht, daß hinsichtlich der absoluten bzw. realen Begründungsfunktion die *Begleitung* den Vorrang vor der *Begründung* bzw. *Setzung* gewinnt.[2]

Die zweite Feststellung ging dahin, daß es in der Welt und im Menschen ein solches Identisches, die Einheit Verbürgendes in der Tat geben muß, soll man nicht lediglich in Postulaten reden können, deren Wirklichkeitsgeltung unverbürgt bleibt. Ein absolutes „BIN“ und „IST“[3] kann keine lediglich postulierte Voraussetzung mehr sein, über deren Gegebensein noch zu streiten wäre. Existenz ist in alledem für Schleiermacher immer schon impliziert und kann nicht lediglich im Sinn einer Annahme zugrundegelegt werden. Die Schwierigkeit liegt dann darin, daß der Nachweis dieses „BIN“ bzw. „IST“ in weltimmanenten Formen erbracht werden muß, in denen das existentielle Moment gar nicht offen zutage tritt und lediglich indirekt erschlossen werden kann. So lange bleibt das

[2] Vgl. oben S. 194 ff. und S. 204 ff.

[3] Die Großschreibung soll den Absolutheitscharakter ausdrücken, insofern dieser von jeder endlichen Beschränkung und bestimmten Verrechnung unabhängig ist.

absolute Datum innerhalb der Klammer von „Welt“ eine nicht einholbare Voraussetzung und/oder ein immer nur anzunäherndes Ziel.

Und doch kann von einem existentiellen Moment an keiner Stelle und unter keiner Bedingung wirklich abgesehen werden; es gibt auch faktisch keine Möglichkeit zur Abstraktion von ihm. Mit dem Schleiermacherschen „Gefühl“ und „unmittelbaren Selbstbewußtsein“ geht es somit nicht mehr nur um ein transzendentes „Begleiten“, aber auch nicht um ein „Setzen“ und noch weniger um ein bloßes „Postulieren“. Gefragt ist vielmehr nach der Weise, in der das Absolute als ein solches im Menschen IST. Das so erfragte „IST“ ist im „Ein Zusammen“ konsistent gemacht mit dem „IST“ des vielen Seienden. Was im absolut Seienden einen Unterschied macht, muß folglich im Sinne *pluraler Existenz* verstanden werden. Damit nehmen die Begriffe der Einheit und der Verschiedenheit einen nicht mehr gegenständlich zu bestimmenden Sinn an. Existenz unterscheidet sich von anderer Existenz nicht nach Form und Inhalt, sondern im Sinne der Seinsselbständigkeit im Gegenüber. Existenz ist einerseits strikt singular und andererseits nur als Beziehungskategorie realisierbar. Was in seinem *Sein* zueinander gestellt ist, ist in dem Sinne aus und durch sich selbst definiert, daß es eine je eigene Entwicklung durchlaufen hat. Entwicklung enthält stets ein Moment der Selbstrückbezüglichkeit und Selbstbestimmung innerhalb von Freiheitsgraden.

Sieht man von jeder Bestimmung ab, so ist das Verhältnis der Existierenden durch eine Disjunktion definiert. Daß etwas in Disjunktion zueinander steht, macht bezüglich aller durchlaufenen Formen und Entwicklungen keinen Unterschied. Existenz kann sich *in allem* finden, wenngleich der jeweiligen Form entsprechend auf verschiedene Weise. Um diese Neutralität des Wirklichen diesseits seiner Formen auszudrücken, habe ich von neutralen Elementen im Sinne von „Einheitspunkten“ gesprochen, die sich disjunktiv zueinander verhalten und unter keiner Bedingung fusionieren können. Sie stellen gleichsam Nullpunkte der Bestimmtheit und Bestimmungsmöglichkeit dar, in denen etwas unerachtet aller materiellen Formen und allen doxischen Scheins wirklich ist, sich als solches bekundet und wahrgenommen werden kann. In diesem Sinne wahrt die Disjunktion das existentielle Moment in jedweder Beziehung, auch wenn es in allem Bestimmen und bestimmten Vergleichen verloren zu gehen droht.

Bezüglich des Gegebenseins und der Funktion dieser Einheitspunkte kann wiederum ein dreifach abgestufter Nachweis ins Auge gefaßt werden.

Den ersten Nachweis leistet eine formale Analyse des „Übergangs“, der zur Verdeutlichung auf das Verhältnis von Denken und Wollen bezogen worden ist.[4] Im Übergang liegt einerseits ein zeitliches Moment der Folge bzw. des Wechsels, andererseits aber auch dessen Aufhebung in der Gleichzeitigkeit des Ungleich-

[4] Vgl. oben S. 256 ff.

zeitigen. Beides ineins fassend nimmt, was im Übergang ist, eine logisch andere Formbestimmtheit an. Unter dem Aspekt der Zeitfolge betrachtet gibt es hier zwar immer noch eine Alternativität und mit ihr die Möglichkeit der Umkehrung, des Rückfalls und einer vermeintlichen Sistierung. Gleichwohl läßt sich, was „übergänglich" ist, nicht mehr in Alternativen zerlegen und gegensätzlich schematisieren. Beim Übergang handelt es sich um eine nicht mehr in der Gegensatzstruktur befangene Prozeßkategorie. Während es in der Gegensatzstruktur um ein etwas ein- und anderes ausschließendes Bestimmen geht, geht es beim Übergang um die Wirkungsweise eines zeitlos Zugrundeliegenden innerhalb zeitlicher Entwicklungen. Was im Übergang ist, ist zu seiner eigenen Wirksamkeit befreit und nimmt die Form einer Entwicklung bzw. eines Wachstums an, um selber Wirkfaktoren auslösen zu können. Insofern dazu die durch relative Entgegensetzung bestimmten, alternativenbildenden Strukturen aufgehoben werden müssen, nimmt der Übergang die Form einer Durchbrechung an. Es bricht hier etwas durch, was im Schematismus der Gegensätze bzw. Alternativen nicht untergebracht werden kann. Eine solche Durchbrechung nimmt den Gegensatzstrukturen zwar nicht die Bestimmungsmacht, und doch erweist es sich dabei, daß sie auf anderer Ebene außer Geltung und Kraft gesetzt sind. Was im Übergang ist, wird aus und durch sich selbst wirksam und bedarf keiner immanenten Vermittlung mehr, auch wenn eine solche den Auslöser bilden kann.

In einem zweiten Schritt kann nach dem Realitätsgehalt des dem Übergang zugrunde Liegenden, seiner Natur nach übergänglich Seienden gefragt werden. Schleiermacher umschreibt diesen Realitätsgehalt, was seine Erfahrbarkeit betrifft, mit „wirklich erfüllter Zeit". In der so erlebten Zeit ist ein absolutes Moment enthalten, das zwar nicht ohne eigenes Zutun wirksam wird, aber gleichwohl nicht willentlich herbeigeführt werden kann. Daß Schleiermacher bezüglich der wirklichen Erfüllung der Zeit von einem „Gefühl" redet, erscheint gerechtfertigt und kann mittels der Unterscheidung von „Empfindung" und „Gefühl" dem Verständnis nähergebracht werden. In diesem Zusammenhang ist auch zu klären, in welchem Sinne das von Schleiermacher eingeführte, die Zeit erfüllende „Gefühl" ein „unmittelbares Selbstbewußtsein" impliziert und ohne ein solches nicht gedacht werden kann.

Eine dritte Frage muß dahin gehen, wie sich der Realitätsgehalt des „Gefühls" bzw. der „wirklich erfüllten Zeit" in die Funktionen des Denkens, Wollens und Empfindens einspeist, die zwar an die Struktur relativer Gegensätzlichkeit gebunden sind, vermöge ihrer Verbindung mit dem „Gefühl" aber gleichwohl ein darüber hinaus weisendes *surplus* in sich tragen. Kraft ihrer Gefühlskomponente erweisen sie sich selber als transzendierende Vermögen und sind nur so auch mit einer weltschöpferischen Mächtigkeit ausgestattet, wie sie einem beengten, sich hart an den Dingen stoßenden Denken und Wollen gar nicht ohne weiteres er-

fahrbar wird. Fühlend kommt das Denken und Wollen über sich selber hinaus und kann sein eigentliches Potential erst voll entfalten.

Die in mehrfachen Anläufen umschriebene Ausgangslage für die Frage nach dem Ort des Absoluten im Menschen selbst läßt sich zusammenfassend so charakterisieren: Wo es eine Duplizität von Bezugspolen und relativen Gegensätzen zwischen ihnen gibt, muß es auch Einheitspunkte geben, vermöge deren diese in der Tat vereinigt werden können. Vereinigung heißt hier aber nicht Verschmelzung und Aufhebung aller Strukturen. Mit dem Überstieg zur Einheit ist eine Disjunktion verbunden, die das Nichtgeeinte sein läßt was es ist. Es kann nicht aufgehoben werden, auch wenn es keinen letztgültigen Stellenwert besitzt.

Für das an die Gegensatzstruktur gebundene Denken und Wollen erweist es sich als unmöglich, das Absolute, insofern es „Einheit unter Ausschluß aller Gegensätze" (vgl. Od 303) ist, zu erfassen und adäquat auszudrücken. Auch alle Analogien für das Absolute bleiben der Gegensatzstruktur verhaftet. Sein Begriff zerlegt sich nach wie vor in alternative Denkansätze, deren innere Einheit unerachtet der empfundenen Zusammengehörigkeit nicht mehr ausgedrückt werden kann. Die Frage nach der wirklichen Einheit muß deshalb diesseits der Gegensatzstruktur in einem von ihr nicht betroffenen Punkt verankert werden. Schleiermacher zufolge führt nur das „Gefühl" in Verbindung mit dem „unmittelbaren Selbstbewußtsein" wirklich aus der Duplizität heraus. An sich selber ein absolutes Datum, kann es dem transzendenten Grund unmittelbar entsprechen.

2. Das Gefühl als Ort und Repräsentanz des unmittelbaren Selbstbewußtseins im Menschen

2.1. Die Definition des Terminus „Gefühl"

„Gefühl" wird von Schleiermacher als Terminus definitorisch eingeführt und muß zunächst einmal von allen sonstigen damit verbundenen Konnotationen freigehalten werden. Der Ausgangspunkt war: Wenn wir aus unseren Funktionen nicht herauskommen, kommt es, um überhaupt ein Außerhalb zu haben, auf das Mitgesetztsein von Identitäts- bzw. Einheitspunkten an, über den man nicht wie über die Funktionen selber verfügen kann und die auch nicht wie diese der Gegensatzstruktur unterliegen. Schleiermacher führt diese Einheitspunkte zunächst anhand des „Übergangs" ein und betont dabei, daß mit einem solchen notwendig ein absolutes Moment verbunden sein müsse. Daran schließt sich die Definition des „unmittelbaren Selbstbewußtseins" und in Verbindung damit die des „Gefühls" an: „Der Übergang beider Funktionen ineinander muß das Mitgesetztsein des anderen einschließen, d. h. als *reines unmittelbares Selbstbewußtsein* gesetzt sein. Wir haben also die Identität des Denkens und Wollens im unmittelbaren Selbstbewußtsein. Dieses unmittelbare Selbstbewußtsein, *als wirklich er-*

füllte Zeit gesetzt, wollen wir durch den Ausdruck ‚Gefühl' bezeichnen." (Od 287; kursiv hervorgehoben von mir.)

Das so definierte „Gefühl" bezieht sich somit zum einen auf das „unmittelbare Selbstbewußtsein" und zum anderen auf eine „wirklich erfüllte Zeit". Es ist selber das Medium des Übergangs, in dem sich ein absolutes Datum mit den konkreten Erfüllungen des immanenten Bewußtseins verbindet. Insofern es diese Verbindung leistet, ist das Gefühl kein Vermögen im Sinne der anderen Vermögen, die sich selbst bestimmen und ihre eigene Extension durch sich selbst ausfüllen. Alles was uns selber gehört, unterliegt der Gegensatzstruktur und könnte das „Eine", rein als es selbst, nicht in sich aufnehmen. Und doch ist das Gefühl zugleich „wirklich erfüllte Zeit" und hat somit Anteil an allem, was in der Zeit vor sich geht und ihren Wert bestimmt.

Das Gefühl bietet sich für Schleiermacher als Ort und Repräsentanz des unmittelbaren Selbstbewußtseins an, insofern es in sich selber keine Grenze hat, nichts bloß Subjektives ist und persönliches wie überpersönliches, allgemeines wie individuelles Bewußtsein gleichermaßen auszudrücken vermag. In diesem Sinne definiert Schleiermacher das Gefühl als „die allgemeine Form des Sichselbst-habens." (Od 288) – im Unterschied etwa zu der Weise, wie einer seinen Schmerz empfindet oder als ein sich selbst bespiegelndes Ich hat. Als „allgemeine Form des Sich-selbst-Habens" liegt das Gefühl noch diesseits der Unterscheidungen von Innerem und Äußerem, Allgemeinem und Individuellem, Subjektivem und Objektivem usf., so daß Schleiermacher bei seiner Behandlung feststellen kann: „Aus dem Gebiet der Gegensätze sind wir jetzt heraus." (Od 288) Damit wird das Gefühl mit dem transzendenten Einheitspunkt in Verbindung gebracht, der im „unmittelbaren Selbstbewußtsein" gegeben ist und im „Gefühl" zum Bewußtsein gebracht wird: „Im Gefühl sind wir uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins *irgendwie*, aber gleichviel wie, bestimmt. In diesem also haben wir die *Analogie* mit dem transzendenten Grunde, nämlich *die Aufhebung der relativen Gegensätze*." (Od 289; kursiv hervorgehoben von mir.)

Die gesuchte „Analogie mit dem transzendenten Grund" (a. a. O.) ist nun jedenfalls in dem Sinne hergestellt, daß das Fühlen, Sichfühlen, Sicheinfühlen etc. nicht mehr in jedem Falle den Bedingungen der Gegensatzstruktur unterliegt und – was damit zusammenhängt – auch nicht notwendig „in Beziehung auf eine äußere Affektion" (Od 289) steht, obwohl eine solche mit dem Fühlen, so wie wir es gewöhnlich verstehen, verbunden ist. Daß beides im Fühlen nicht getrennt ist, aber auch nicht zusammengeworfen wird, entspricht der Mittelstellung des „Gefühls" zwischen dem „Zeitlichen" und dem „Zeitlosen", auf die wir noch gesondert zu sprechen kommen müssen.

So lange bleibt die Rede von der „Aufhebung der relativen Gegensätze" im Sinne einer Einheit, die den Gegensatz außer sich hat und ihm vorausliegt, aber

immer noch eine negative Formel, die nach einer positiven Ausfüllung von anderer Seite verlangt. Es stellt sich die Frage nach dem Gehalt des mit dem unmittelbaren Selbstbewußtsein verbundenen Gefühls, und wie dieser sich in positiver Weise ausdrücken läßt. „Positiv" kann hier nicht mehr meinen, innerhalb der Gegensatzstruktur bestimmbar zu sein. Insofern bleibt der positive Gehalt des im Gefühl mitenthaltenen, von ihm repräsentierten unmittelbaren Selbstbewußtseins eine Voraussetzung sui generis, deren spezifischer Inhalt nur im Sinn eines „Woher" und „Wie", nicht aber eines gegenständlich zu bestimmenden „Was" erfragt werden kann. Dem kommt entgegen, daß das Gefühl Qualitäten unterscheidet und nicht Inhalte, die auch noch auf andere Weise gefaßt und ausgedrückt werden könnten. Auf jeden Fall aber kann es sich bei den Gehalten des nach zwei Seiten hin ausgerichteten Gefühls nicht mehr um etwas Selbstgemachtes oder gar bloß Eingebildetes handeln.

An dieser Stellt droht der Begriff des Gefühls sich selber zu spalten, denn das menschliche Fühlen ist, wie alles verkörperte Leben und Bewußtsein, in seinen mittels Schmerz und Lust konditionierbaren Formen auch manipulierbar gemacht worden. Das geht so weit, daß es sich auch seine positive Erfülltheit noch einbilden kann. Um hier noch unterscheiden zu können, greift Schleiermacher auf die geläufige Rede von einem echten oder unechten Gefühl zurück. Das manipulierte und eingebildete Gefühl ist nicht mehr mit einer Tiefenresonanz verbunden und insofern kein echtes Gefühl mehr. Und doch kann der Unterschied zwischen 'echt' und 'unecht' im Gefühl durchaus wahrgenommen werden, ja genau dies ist seine eigentliche Aufgabe. Ein weiteres Indiz ist das Beigemischtsein von Angst oder deren Fehlen. Der springende Punkt aber liegt darin, daß ein echtes, nicht lediglich zurechtgemachtes Gefühl so beschaffen sein muß, daß es sich auch den Unterschied zwischen „eingebildet" und „wirklich" noch bewußt machen kann. Die Disjunktion zwischen „Schein" und „Sein" kann sich in der Gefühlsqualität selbst geltend machen und muß zumindest im gesamten Gemütszustand nachweisbar sein.

Von daher stellt sich die Frage, in welchem Sinne auch das unmittelbare Selbstbewußtsein von einer Gefühlsqualität durchdrungen und selber ein fühlendes Bewußtsein ist. Daß der Gehalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins, von außen her betrachtet, unbestimmt bleibt, schließt nicht aus, daß er mit einer gefühlsgetönten Bestimmtheit sui generis verbunden ist. Diese kann sich etwa als eine im ganzen positive Gestimmtheit bekunden und sich in den vielfältigen Abschattungen des Bewußtseins als Heiterkeit oder Leichtigkeit bemerkbar machen. Eine so oder anders gestimmte Weise zu sein ist auch im Fühlen seiner selbst, im unmittelbaren Selbstgefühl gegeben, das eine eigene Tönung annimmt und sich bei einiger Aufmerksamkeit des Urteils darüber sicher ist, auch wenn es oft nicht sagen kann warum. Schleiermacher verbindet eine solche Grundgestimmtheit mit dem religiösen Gefühl. Das Gefühl, so wie Schleiermacher es

versteht (vgl. Od 286 ff.), repräsentiert unmittelbar den transzendenten Grund und ist in diesem Sinne als ein religiöses Gefühl anzusprechen. Ein so verstandenes Gefühl ist selber ein absolutes Datum und hält sich nach allen Seiten hin offen. Bezogen auf ein bestimmt Gegebenes, richtet es sich auf das Übergängliche in diesem. Keine innerweltliche Bestimmtheit kann ihm den Blick verstellen und die Urteilskraft trüben.[5]

2.2. Das Gefühl als übergänglich Seiendes in der Zeit

Am Beispiel des Übergangs vom Denken ins Wollen und vom Wollen ins Denken läßt sich die Komplexität dieses Übergangsphänomens verdeutlichen. Im Gefühl ist die „Identität des Denkens und Wollens" (J 151) nicht nur abstrakt behauptet, sondern im Sinne des Übergehenkönnens zwischen beiden Vermögen realiter begründet. Die mittels eines Konvergenzpunktes, der „Identität des Denkens und Wollens" postulierte „Einheit des Idealen und Realen" ist im Gefühl nicht mehr nur vorausgesetzt, sondern wirklich vollzogen: „Im Gefühl ist die im Denken und Wollen *bloß vorausgesetzte* absolute Einheit des idealen und realen *wirklich vollzogen*, da ist sie *unmittelbares Bewußtsein, ursprünglich*, während der Gedanke derselben, sofern wir ihn haben, nur vermittelt ist durch das Gefühl, nur Abbildung desselben." (J 152; kursiv hervorgehoben von mir.) Was denkend und wollend im „Übergang" ist, weist zurück auf „*unser* Sein, als *setzend*, in der Indifferenz beider Formen" (Od 288; kursiv hervorgehoben von mir). Was von seiten des Denkens und Wollens immer nur vorausgesetzt werden kann, ist im Gefühl im Sinne des unmittelbaren Vollzugs des Seins-Bewußtseins zur erfahrbaren Wirklichkeit geworden.

Die gesuchte „Indifferenz beider Formen" meint somit keinesfalls ihre Auslöschung und zielt vielmehr auf den Vollzug ihrer wirklichen Verbindung. Prozessual verstandene Indifferenz der Formen geschieht vermöge der Übergänglichkeit des Seienden, wie sie sich im Gang der Zeit vollzieht. Was darin absolut ist, ist einerseits ein von außen her gegebenes Datum und muß andererseits als das eigene Absolute angesprochen werden können. „*Unser* Sein, als *setzend*" ist ein Selbst-sein. Ein solches, in der Indifferenz der Formen setzendes Selbst-sein existiert in jedem Moment und ist nicht nur im zeitweiligen Übergang des Denkens und Wollens ineinander verwirklicht. „Das Selbstbewußtsein steht über allen Funktionen und unterscheidet sich wesentlich von den anderen dadurch, daß es entweder immer ist oder gar nicht ist." (Od 289)

---

[5] Siehe zum ausgebreiteten zeitgeschichtlichen Kontext dieser Problematik Manfred Frank, Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung. Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 2002 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1611).
Zum religiösen Gefühl mehr auf S. 352 ff.

Um als „Übergang" verstanden werden zu können, muß somit die Zeit hinzutreten und mit ihr das Gefühl als „wirklich erfüllte Zeit". In diesem Sinne führt Schleiermacher die Kategorie des „Gefühls" in folgender Weise ein: „Der Übergang beider Funktionen ineinander muß das Mitgesetztein des anderen einschließen, d. h. als *reines unmittelbares Selbstbewußtsein* gesetzt sein. Wir haben also die Identität des Denkens und Wollens im unmittelbaren Selbstbewußtsein. Dieses unmittelbare Selbstbewußtsein, als wirklich erfüllte Zeit gesetzt, wollen wir durch den Ausdruck '*Gefühl*' bezeichnen. Wir haben in unserer Sprache keinen anderen Ausdruck hierfür, und es ist nur ein Mangel an Distinktion, wenn man glaubt, daß dieser Ausdruck noch etwas anderes bezeichnen könnte. Es ist dies keine subjektive Passivität; diese heißt vielmehr '*Empfindung*'. Der Gegensatz Subjekt-Objekt bleibt hier gänzlich ausgeschlossen als ein nicht anwendbarer. Inwiefern von einem Zustande die Rede ist, so ist es freilich etwas Subjektives; aber jedes Denken ist auch ein Subjektives. Der Übergang aus einer Aktion in die andere ist jedoch in allen ein und derselbe."(Od 287; die kursiv hervorgehobenen Stellen sind gesperrt gedruckt.)

Als Gefühl ist das unmittelbare Selbstbewußtsein das „Zwischen" der Vermögen und die Weise ihrer real vollzogenen Einigung. Diese geschieht nicht nur zeitweilig, sondern – wenngleich zumeist unterschwellig – jederzeit: „*Jede* Denktätigkeit ist, von einer anderen Seite angesehen, eine Willenstätigkeit. Im Übergang ist die Zeitform gesetzt, in der Identität ist sie negiert. Wenn das Leben aus beiden Funktionen entsteht, so ist, wenn ich eine Tätigkeit negiere, das Leben nicht vollständig gesetzt. Nehme ich aber die Identität an, so ist in dem Übergang das ganze Leben gesetzt"(Od 286 f.) Der Unterschied ist zu beachten: „Im Übergang ist die Zeitform gesetzt, in der Identität ist sie negiert." „Identität" meint das prinzipielle Mitgesetztsein der einen Funktion in der anderen, während der zeitlich gefaßte „Übergang" ein unmittelbares Selbstbewußtsein in dem Sinne impliziert, daß, was zunächst nur postuliert werden konnte, realiter ausgelöst und zur Wirkung gebracht wird. Beides zusammen führt zu der folgenden Definition: „Wir haben also die Identität des Denkens und Wollens im unmittelbaren Selbstbewußtsein."(Od 287) In der Zeit vollzieht sich somit die absolute Übergänglichkeit der Sache selbst in der Weise einer Gefühlswertigkeit.

Unerachtet der prinzipiellen Verbundenheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins mit dem Eingehen in die Zeitform des Fühlens kann das Bewußtwerden derartiger Übergänge und mit ihm die Gefühlsbetonung mehr oder weniger intensiv sein, niemals aber gänzlich fehlen: „Betrachten wir das sogenannte Gefühl näher, so finden wir es als ein *überall durchgehendes und begleitendes*. Mögen wir uns einen Moment des Denkens oder des Wollens vorstellen, so werden wir ihn *immer* begleitet finden von dem unmittelbaren Selbstbewußtsein. Es wird oft ein Minimum, kann aber niemals Null werden. ... *Das Gefühl ist nur zurücktretend, nie ganz verschwindend*." (Od 288 f.; kursiv hervorgehoben von mir.) Eine ratio-

nalistische Auffassung des Denk- und Willensvorgangs muß sich das sagen lassen. Nirgendwo ist das Denken und Wollen gänzlich vom Fühlen abgeschnitten.

Das Fühlen ist als wirkliches Einheitsbewußtsein angewiesen auf eine Bewußtseinsweise sui generis, die nicht wie andere, ichbezogene Bewußtseinsformen erst durch eine sekundäre Reflexion über sich selber zustande kommt (vgl. Od 288 f.). Denken und Wollen sind in diesem Sinne vermittelte Bewußtseinsformen und als solche an die Funktion des Ich-sagens gebunden. Ein Gefühl hingegen ist als „unmittelbares Bewußtsein, ursprünglich ...“ (J 152) noch diesseits des Ich-Setzens und der damit verbundenen, sei es egozentrischen oder heterozentrischen Rückspiegelungen. Was im Gefühl faßbar wird, weiß sich unmittelbar und ohne Bezug auf Ich-selbst. Es handelt sich hier um ein unmittelbares Gewahrsein dessen was ist und wie es ist, noch diesseits einer subjektiven Vorschematisierung und Vereinnahmung. So verstanden, ist das Gefühl einerseits eine Bewußtseinsform sui generis mit eigener psychischer Repräsentanz und andererseits der umgreifende Ort aller anderen Bewußtseinsformen in der Weise beständiger Begleitung. Darin liegt eine Stärke und eine Schwäche. Im umgreifenden, nicht selbst gegenständlich zu machenden Sinn ist das Gefühl als ein übergänglich Seiendes „auch immer nur begleitend“ (Od 288) und hat insofern angesichts der Massivität der Gegenständlichkeit eine schwache Position.

Der Ertrag der Analyse des „Übergangs“ in Verbindung mit dem Gefühl als einem „übergänglich Seienden“ ist somit keineswegs nur formaler Natur. Was formal am Übergang ist, enthält mehr als eben nur ein Formales und führt ins Zentrum einer zeit-ontologischen Betrachtung. Einem die formale Logik wie ein Instrument benützenden, spekulativen Denken können diese von Schleiermacher an den wirklichen Sachverhalten aufgewiesenen Unterschiede gar nicht einsichtig gemacht werden. Was in formaler Analyse leer bleibt, als austauschbar erscheint und einnivelliert werden kann, markiert in Wirklichkeit einen dimensionalen Unterschied und mit ihm verbunden eine spürbare, nicht mehr einnivellierbare qualitative Differenz. Es kann nichts mehr andemonstriert und auch nichts verwechselt werden, wenn es in fühlender Weise nahegebracht und nicht lediglich von außen her oder auf formale Weise gezeigt wird. Die von Schleiermacher vorgenommene Analyse trägt keineswegs zu der abschätzigen Meinung bei, daß alle spekulativen Sätze auf dasselbe hinauslaufen und letztlich nichtssagend sind, so daß man sie in der Nacht der Seele versenken und nach eigenem Gusto aus dieser hervorziehen kann. Die Erfahrung mit Schleiermachers Denken geht vielmehr dahin, daß man, wenn das erste Befremden überwunden ist, wachgerüttelt wird und erst gar nicht weiß warum. Nur wer mit Schleiermacher in den Brunnen gefallen ist, findet sich wieder auf einer blühenden Wiese.

Das Gefühl, von dem Schleiermacher spricht, ist nicht die Emotion, von der in der Psychologie die Rede ist. Als Kategorie terminologisch gefaßt, handelt es sich um das Resultat eines konsequenten Denkens; als Erfahrbares rankt es sich

um den Kern des religiösen Bewußtseins. Und doch bleibt die Frage nach dem realen Gehalt des von Schleiermacher anvisierten Grundvorgangs eigentümlich unbestimmt. Die Rede von einem sich unmittelbar zur Wirkung Bringenden, das der Mensch in seinem Kern selber ist, läßt keinen demonstrativen, mit Beispielen zu erbringenden Nachweis zu. Der Mensch kann seinem Fühlen und Bewirken nicht denkerisch vorgreifen, er kann es nicht willentlich leisten, aber auch nicht überhaupt unterbinden. Und doch hat das Fühlen mit seinem Denken und Wollen zu tun und verlangt dessen Komplettierung in einem unmittelbaren Selbstbewußtsein. Nicht das Denken und Wollen, sondern die sich im Gefühl bekundende *Zeitqualität* wird so zum eigentlichen Medium einer erfüllten und/oder entleerten Existenz.

Überblickt man alle mit der Kategorie des „Gefühls" verbundenen Konnotationen in ihrem Zusammenhang, so liegt der Sinn einer solchen Analyse in der *Akzentuierung*, die dem *Ganzen* gegeben wird. Wer von „Identität" redet und damit den „Übergang" meint, hat nicht nur ein formales Argument gebracht. Es wird damit etwas ausgesagt, was sich von den Verhältnissen der Entgegensetzung her zwar nahelegt, aber als ein von der Gegensatzstruktur gänzlich Unabhängiges, in sich Vollständiges, Ganzheitliches und Ganzmachendes in Anschlag gebracht werden will. Dem entspricht der Gang der Argumentation Schleiermachers, der zunächst vom Denken und Wollen als gesonderten Vermögen ausgeht und dann nach ihren beiderseitigen Verhältnissen weiterfragt. Wird der „Übergang" zunächst als „relative Identität beider" bestimmt, kann es bei einer solchen Auskunft doch nicht bleiben. Die Analyse dessen, was in der Rede von einem „Übergang" beschlossen ist, führt weiter zu einem das Denken und Wollen begleitenden, von beidem unabhängig bleibenden Grundvorgang, der sich realisiert in der Zeit. Schleiermacher redet von einer *real* zu setzenden „Identität von Denken und Wollen" im Gefühl. Was damit gemeint ist, wird von ihm des weiteren mit einem „unmittelbaren Selbstbewußtsein" in Verbindung gebracht. Die Rede von einem Übergang des Denkens in Wollen, und umgekehrt, zielt also nicht nur auf das Mitgesetztsein des einen im anderen, sondern darüberhinaus auf ein beidem Zugrundeliegendes, das als die wirkliche Einheit beider selber kein Denken und Wollen mehr ist: ein davon Unabhängiges, von deren Entgegensetzung gänzlich Befreites, Ursprüngliches. Insofern dieses freie Moment im Übergang ist, ist sein Stoff und sein Medium die Zeit. Im Fühlen entleert und erfüllt sich die Zeit, dem wirklichen Maß und Gewicht dessen entsprechend, womit sie ausgefüllt worden ist.

3. Die Kategorie des „unmittelbaren Selbstbewußtseins" und die Frage nach der Art der mit einem solchen eingeführten Differenz

3.1. Zum Begriff des „unmittelbaren Selbstbewußtseins"

Mit der Einführung eines „unmittelbaren Selbstbewußtseins"[6] verbindet sich bei Schleiermacher eine Wendung gegen den Idealismus, aber auch gegen die Vermögenspsychologie. Zum einen geht es um eine Dekonstruktion des auf sich reflektierenden Ich und zum anderen um eine Abgrenzung des „unmittelbaren Selbstbewußtseins" von den anderen, psychologisch beschreibbaren Vermögen des Menschen, insbesondere von seinem Denken und Wollen. Bestimmend für diese Unterscheidung wird eine Analyse der Zeitmodalitäten, in denen das eine oder andere Bewußtsein sich hält und bewegt.

Ein „unmittelbares Selbstbewußtsein" meint mehr und anderes als einen in sich reflektierten, an ein Ichbewußtsein geknüpften und auf diese Weise seiner selbst bewußt gemachten Geisteszustand. Das „unmittelbare Selbstbewußtsein" kann kein im Denken sich seiner selbst vergewisserndes Selbstbewußtsein sein, wie es sich mit dem Bewußtsein, Ich zu sein, verbindet. Was Schleiermacher mit der provozierenden, auf den ersten Blick widersinnig erscheinenden Begriffsprägung eines „unmittelbaren Selbstbewußtseins" ausdrücken will, stellt bereits in der Formulierung für jeden, der das damit Gemeinte lediglich denken will, eine unübersteigbare Hürde dar. Entgegen idealistischen Präsuppositionen geht Schleiermachers zentrale These dahin, daß das „unmittelbare Selbstbewußtsein" des Menschen, in dem dessen Sein und Möglichkeit beschlossen liegt, kein *denkend-reflektierendes* Selbstbewußtsein ist und sein kann. Daraus folgt für ihn, daß auch der Erkenntnis letztlich verbürgende Quellpunkt menschlicher Wissenskonstitution nicht lediglich im Denken gesucht werden darf, so sehr dieses auch bei ihm zum A und O des in eine Form gebrachten Wissens gemacht wird.

Warum aber kann das Selbstbewußtsein in seiner reinen Gegebenheit und kategorialen Fassung nicht im Denken begründet sein? Im Selbstbewußtsein ist ein Absolutes enthalten, und ein solches kann, wie Schleiermacher es sieht, grundsätzlich nicht in ein Denken fallen, das der Gegensatzstruktur unterworfen ist. Das Argument geht dahin, daß man denkend aus dem Zirkel der Reflexion nicht herauskommt und das an einen solchen geknüpfte Selbstbewußtsein immer abkünftig ist. Im Zirkel der Reflexion ist alles immer nur bedingt-bedingend und kann aus diesem Grunde den Überstieg zum Absoluten nicht leisten. Die Schranke liegt in der Gegensatzstruktur und damit verbunden im gegenständli-

[6] Vgl. zur Diskussion dieses Begriffs Manfred Frank (Hrsg.), Zur Theorie des Selbstbewußtseins von Fichte bis Sartre, und ders., Analytische Theorien des Selbstbewußtseins. Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. (stw 964 und 1151).

chen Subjekt-Objekt-Bezug, der hinterfragbar ist und für das Selbstbewußtsein nicht konstitutiv sein kann. Man kann sich denkend zwar aus einem Gegenstand herausreflektieren, aber nicht wirklich bei sich selber ankommen, es sei denn man ist bereits bei sich. Hinzu kommt, daß alles Denken sich in relativen Gegensätzen bewegt und unfähig ist, dem übergegensätzlichen Einheitspunkt eines Absoluten einen angemessenen Ausdruck zu verschaffen. Die in der Bindung an die Gegensatzstruktur liegenden Grenzen des Denkens und Reflektierens selbst nötigen dazu, den Einheitspunkt bzw. das Absolute im Sinne eines gegensatzfreien Denk- und Seinsgrundes außerhalb des Denkens zu setzen.

Nun kann man das Absolute aber auch nicht gänzlich außerhalb des Menschen und seines Bewußtseins ansetzen, weil sonst jeder Bezug auf es unmöglich wäre und das Bewußtsein sich selber verlöre. Es muß also im Menschen selbst einen Punkt reinen Bewußtseins geben, in dem ein Absolutes realiter gegeben ist. Der Mensch selbst muß den Ort des Absoluten einnehmen und sich als ein Absolutes verstehen können, und eben dies beinhaltet die Rede von einem „unmittelbaren Selbstbewußtsein".

Ob dieser ursprüngliche Seins-Bewußtseins-Ort des Menschen in der Form des „Ich" angemessen repräsentiert ist, ist für Schleiermacher angesichts der psychologisch und sozial mehrdeutigen Konnotationen des Ichbewußtseins fraglich. Hier muß man zunächst in der Tat von einer sich der Reflexion verdankenden, bedingt-bedingenden Genese der Ichvorstellung ausgehen: „Wir haben keine *Vorstellung* vom Ich ohne *Reflexion*. Dieses entwickelt sich erst *allmählich* im Menschen, *nachdem* sein physisches Leben schon begonnen." (Od 291; kursiv hervorgehoben von mir.) Damit wird das Ichbewußtsein an die abkünftige Stelle erworbener Sprechweisen und Selbstbilder und daran geknüpfter psychischer Strata gerückt. Der übergreifende Zusammenhang solcher als selbstzugehörig betrachteter Bewußtseinskomplexe wird von Schleiermacher als Ich*vorstellung* bezeichnet; in moderner Ausdrucksweise handelt es sich um ein Selbst-Konstrukt oder genauer gesagt um ein Ego-Konstrukt. Einem solchen sich allmählich ausbildenden Ichbewußtsein haftet die Zwiespältigkeit von Ichschwäche und Ichstärke an. Daß auch das ganz anders gelagerte, „unmittelbare Selbstbewußtsein" „Ich" zu sich sagen kann, z. B. in der Weise des „ICH BIN", ist damit nicht ausgeschlossen, aber doch an einen ferneren Ort gerückt. Zunächst ist das Ich-sagen in der Tat, wie Schleiermacher betont, das Produkt einer immanenten Bewußtseinsentwicklung, in der die *absolut* und d. h. *existentiell* verstandene Weise des „ICH BIN" zunächst noch gar nicht enthalten ist.[7] Psychische Komplexe – und dazu gehört auch das Selbst- bzw. Ego-Konstrukt – bleiben auch in ihrer relativen Autonomie Quasi-Subjekte. Dadurch ist nicht ausge-

[7] Vgl. meinen Versuch über „Ich und Selbst im östlichen Denken". Der Aufsatz ist in meine Homepage www.friedrich-kuemmel.de eingestellt.

schlossen, daß es auch ein wirkliches Subjektsein gibt. Wirkliche Subjekte sind als solche ein absolutes Datum und führen sich nicht über eine Entwicklung ein. Im Sinne des „unmittelbaren Selbstbewußtseins" sind sie, wie Schleiermacher sagt, „entweder immer oder gar nicht" (Od 289).

3.2. Das unmittelbare Selbstbewußtsein als Ort des Menschen im Absoluten selbst

An dieser Stelle angekommen, muß die Rede vom Absoluten selber modifiziert und wiederum in sich abgestuft werden.

a) Faßt man das Absolute als reine Transzendenz („Gott"), so ist diese, wie Schleiermacher sagt, dem Menschen unerreichbar und gleichwohl in ihm als Grund seines eigenen Seins und Erkennens „unmittelbar repräsentiert". Auch diese beiden Begriffe wollen sich nicht vertragen. Im Sinne der *Repräsentanz* weist Schleiermacher nicht nur auf die *Absolutheit*, sondern auch auf die transzendente *Bedingtheit* der menschlichen Position hin: „*Das religiöse Gefühl als Repräsentation des transzendenten Grundes*. Diese Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht *unser* Bewußtsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bedingtes und Bestimmtes wären und würden. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatz Begriffenes; denn insofern sind darin die Gegensätze nicht aufgehoben, sondern durch dasjenige, worin allein das Denkend-wollende und das Wollend-denkende mit seiner Beziehung auf alles Übrige Eins sein kann, also durch den transzendenten Grund selbst." (Od 289; die kursiv hervorgehobenen Stellen sind gesperrt gedruckt.) Das mit sich und untereinander Einssein-können der absoluten Subjekte ist für Schleiermacher bedingt („gesetzt") durch den transzendenten Grund. Aber gleichzeitig ist damit auch ein immanentes Absolutsein und Bedingtsein angesprochen. Schleiermacher insistiert darauf, daß das Absolute, in welcher Weise auch immer es gegeben ist, jetzt und hier zu finden ist und nicht nur als eine Transzendenz, sondern auch als eine Immanenz angesprochen werden können muß. Dadurch wird der Denkhorizont eingeschränkt und gleichzeitig das Sein des Menschen in unvordenklicher Weise geöffnet. Das anthropologische Grundfaktum gibt für beides: für die Beschränkung des Gesichtskreises wie für die Öffnung des menschlichen Seins und Bewußtseins die Grundlage her.

b) Betrachtet man das Absolute in dieser doppelten Akzentuierung als den *Ort* des Menschen, so beweist dieser nicht nur seine *transzendente Bedingtheit*, sondern ineins damit auch seine *absolute Freiheit*, in der die selbst herzustellende Einheit seines Denkens und Wollens, bezogen auf seine Welt und ihre Bezüge, begründet ist. Mit der Immanenz des Absoluten im Ort des Menschen wird nicht nur der Begriff Gottes, sondern auch das Bild des Menschen und sein Weltbegriff von allen metaphysischen Vorannahmen befreit, die ihm zugeschrieben und

oft genug als leidige Erblast angehängt worden sind. Sowohl der Begriff des Absoluten als auch der der Freiheit versperren sich dualistischen Auslegungen. Es kann weder „zwei Welten" noch eine „unfreie Freiheit" geben. Der Mensch als solcher ist nicht der „Bürger zweier Welten", sondern ein Einheitspunkt in der *einen* Wirklichkeit, die dann allerdings in der Ausrichtung seiner Freiheit bis hin zur Schaffung von Gegen-Welten unterschiedliche Ausprägungen annehmen kann.

c) Schließlich läßt sich das Absolute betrachten unter dem Aspekt der zeitlichen Modalitäten. Was „unmittelbares Selbstbewußtsein" meint und welchen Stellenwert es im Ganzen des menschlichen Seins einnimmt, kann ohne ein Achten auf den zeitlichen Modus nicht aufgeschlossen und verstanden werden. Nun ist das Absolute bei Schleiermacher mit der Rede von einem „Begleiten der Zeit auf zeitlose Weise" verbunden. Damit wird auch das „unmittelbare Selbstbewußtsein" bzw. das „Ich bin" aus allen sonstigen Vermögen herausgelöst und bleibt gleichzeitig auf diese bezogen.

In genauer, nach zwei Seiten hin sorgsam abwägender Verhältnisbestimmung stellt Schleiermacher fest: „Wie können wir nun nachweisen, daß der transzendente Grund des Seins das Für-sich-sein des Denkenden auf zeitlose Weise begleitet? ‚Auf zeitlose Weise' heißt: es soll dieses Begleiten nicht in der Zeit erscheinen und daher nicht wahrgenommen, also auch nicht nachgewiesen werden können, d. h. es soll kein Korrelat in der organischen Funktion zu finden sein. – So wäre also die Sache in sich abgeschlossen. Wie aber verhält sich das Zeitlose zum Zeitlichen und zum unmittelbaren Selbstbewußtsein? Dieses ist uns nie als ein die Zeit allein Erfüllendes, sondern immer nur in der Identität der entgegengesetzten Funktionen gegeben. Es ist ein in der Zeit Mitgesetztwerden. Kein Mensch kann die Forderung erfüllen, er solle sein mittelbares Bewußtsein ganz auslöschen, so daß nichts bleibe als das Selbstbewußtsein. Der Mensch ist sich seiner nur als eines tätigen oder leidenden bewußt; sonst müßte das Leben ausgelöscht werden. Zwischen dem unmittelbaren Selbstbewußtsein und dem reflektierten Ichbewußtsein gibt es noch ein Mittelglied. Jedes Gefühl ist stets von einer Affektion begleitet und ist nicht von den wechselnden Affektionen zu trennen. Könnten wir hiervon abstrahieren, so hätten wir das reine Selbstbewußtsein als ein Beharrliches, wo also keine Zeit, Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft gesetzt ist. Wir haben also im unmittelbaren Selbstbewußtsein das Gefühl auf zeitlose Weise. Denn in der Zeit bestimmt ist es nur durch das, was darin mitgesetzt ist. Doch leugnen wir nicht, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein in der Zeit gegeben ist, nur nicht für sich allein, sondern mit einem anderen. Eben deshalb können wir seine Zeitlosigkeit an und für sich nicht leugnen. Es muß also möglich sein, daß wir die zeitlose Begleitung des transzendenten Grunds auf irgendeine Art erhalten. *Dies geschieht nun im religiösen Bewußtsein*." (Od 291 f.; der letzte, kursiv hervorgehobene Satz ist gesperrt gedruckt.)

In dieser komplizierten Zuordnung ist das Verhältnis von unmittelbarem Selbstbewußtsein, vermittelndem Gefühl und beides zusammenfassendem religiösen Bewußtsein in einer klaren Abstufung zum Ausdruck gebracht. Das Gefühl nimmt hierbei eine zentrale Mittelstellung ein, denn es allein ist fähig, die kategorial säuberlich unterschiedenen Dimensionen in einem zeitlos-zeitlichen Vorgang miteinander zu verbinden. Das prozessuale Moment ist dabei wichtig, weil in ihm etwas mitgegeben ist, was sich definitorischer Festlegung entzieht, auch wenn es sich nicht überhaupt der Bestimmung entzieht.

Erst nach dem Durchgang kann das Resultat eingesehen werden, das Schleiermacher im Sinne eines doppelt auszurichtenden Faktums kategorial bestimmt: „Das Selbstbewußtsein steht *über allen Funktionen* und unterscheidet sich *wesentlich* von den anderen dadurch, *daß es entweder immer ist oder gar nicht ist*." (Od 289; kursiv hervorgehoben von mir.) Daß es „entweder immer oder gar nicht ist", kann hier nicht im Sinne einer ausschließenden Alternative gelesen werden, denn ob es ein „unmittelbares Selbstbewußtsein" gibt und ob man ein solches haben will, ist gar nicht zur Wahl gestellt. Selbstbewußtsein *ist* und d. h. *es ist immer* – und *undenkbar* bleibt, so würde Parmenides fortfahren, daß es „gar nicht ist". Gleiches kann man vom Denken nicht sagen, das als ein Vorgang in der Zeit beginnt und wieder endet. Sodann geht im Sinne einer zeitlich-empirischen Bestimmung Schleiermachers Aussage des weiteren dahin, daß das immer seiende Selbstbewußtsein *„über allen Funktionen steht"* (a. a. O.), insofern es nicht in deren Zeitverhältnisse eingebunden ist. Im zeitlich abgeleiteten Sinn eines Ichbewußtseins aber wird es zum „*Träger aller anderen Funktionen*" (Od 291; das kursiv Hervorgehobene ist gesperrt gedruckt). Bezüglich dieser Trägerfunktion des Ichbewußtseins greift Schleiermacher auf seine zeitliche Bestimmung zurück: „Jede Zeit ohne Selbstbewußtsein ist Null; so ist es also der *Träger aller anderen Funktionen*."(Od 291) Ohne ein wie immer zustande kommendes Ichbewußtsein gäbe es kein Bewußtsein der Zeit, und ohne wirkliches Selbstbewußtsein kein Bewußtsein eines Überzeitlichen. Man muß also *zugleich* und *ineins* von einem *zeitlich gewordenen* und von einem *überzeitlich seienden* Selbstbewußtsein ausgehen. „So bleibt unser reines Sein nur im [scil. unmittelbaren] Selbstbewußtsein; in den beiden anderen Funktionen [gemeint ist hier das Denken und Wollen] ist es [scil. das in der Zeit gewordene Ichbewußtsein] schon mit dem Sein der Dinge vermischt." (Od 291)

Der damit verbundene, komplexe Gedankengang läßt sich so aufschlüsseln: Auch ein gewordenes Selbstbewußtsein bleibt sich selber unvordenklich und kann nicht davon absehen, daß es in der Tat ein Selbstbewußtsein ist und als ein solches zum „Träger aller anderen Funktionen" wird. Der Überstieg von der zeitlich-empirischen auf die seiende bzw. kategoriale Ebene und der Rückschluß von dieser auf jene ist an dieser Stelle unverzichtbar. Auch ein in der Zeit gewordenes und „allmählich" zu sich kommendes Selbstbewußtsein kann nicht hinter

sich zurück und muß eben deshalb auch zum „Träger aller anderen Funktionen" werden, wenngleich es hier wie diese selbst „schon mit dem Sein der Dinge vermischt ist". Ein so in sich abgestuftes Selbstbewußtsein kann also auch hier nur mittels einer Unterscheidung in den zeitlichen Modalitäten sowohl trennscharf gemacht als auch verbunden werden. Die Zeit *verbindet* hinsichtlich des Selbstbewußtseins Absolutes und Relatives bzw. Bedingtes und Unbedingtes, indem sie dazu nötigt, beides zu *unterscheiden*. Auch der theoretische Verstand kommt im Verarbeiten dieser Sachlage nur weiter, wenn er lernt, eine solche Unterscheidung zu treffen und die Verbindung des so Unterschiedenen nachzuvollziehen.

Was eine solche Kunst des Unterscheidens betrifft, gibt es noch viel zu lernen. Charakteristisch für die ganze Argumentation ist die von Schleiermacher vorgenommene Verbindung rein kategorialer Feststellungen mit Erfahrungswerten und Denknotwendigkeiten, die der Mensch kennt, weil er sie bei sich selber vorfindet. Das Empirische und das Kategoriale muß säuberlich unterschieden sein, um sich gegenseitig interpretieren zu können, und nur beides zusammen verhilft zu einer hinreichenden Einsicht in den vorliegenden Sachverhalt. Etwas nicht Nachweisbares, unvordenklich Bleibendes ist im Selbstbewußtsein nicht von der Hand zu weisen und wird geradezu zum Schlüssel für sein Verständnis. Nicht hinreichend für eine kategoriale Analyse ausgerüstet, führt die Reflexion auf Selbstkonzepte schnell in eine heillose Verwirrung hinein[8], und übrig bleiben Redensarten über die grammatikalische erste Person, die jeder für sich zurechtlegen kann wie er will.

Daß die Funktionen des Denkens, Wollens und Empfindens (bei Schleiermacher der „Affektion") mit dem Sein der Dinge vermischt sind, wird jeder zugestehen; und auch daß ein Reines in ihnen nicht isoliert werden kann. Und doch wäre es kurzschlüssig, ein reines Selbstbewußtsein im Denken und Wollen, im Tätigsein und Affiziertwerden überhaupt in Abrede stellen zu wollen. Man muß die mit beiden Ebenen verbundenen Qualitäten sondern, um sie zusammenbringen zu können. Dazu bedarf es einer Analyse der Zeit, in der einerseits die Bewußtwerdung eines bedingt-bedingend zu sich kommenden Bewußtseins begründet ist und andererseits ein absolutes Datum zum Austrag kommt. Um die Zeit selbst zu verstehen bedarf es des Überstiegs auf eine überzeitliche, nicht durch zeitliche Bedingungen bestimmte Ebene, auf der die kategorialen Verhältnisse angesiedelt sind. Beide Ebenen müssen ihrer logischen Formbestimmtheit

[8] Vgl. die Diskussionen über Selbstbild- und Identitätskonzepte, die fast immer in Frustration enden und schließlich dazu tendieren, Kategorien wie „Selbst" und „Selbstbewußtsein" überhaupt in Abrede zu stellen. Tenor ist: Sollte man nicht besser auf solche Begriffe verzichten und ihren Realitätsgehalt leugnen? Vgl. zu diesem Abgesang das Themenheft „Ich" des Journals für Philosophie „der blaue reiter", Nr. 15, 1/2002.

nach unterschieden sein und je für sich betrachtet werden, damit zum Vorschein kommt, daß sie nur zusammen etwas erklären können. Die so getroffene Unterscheidung geht quer durch das Selbstbewußtsein, das gleichzeitig als ein unmittelbares, nicht zeitbestimmtes Selbstbewußtsein und als ein mittelbares, in der Zeit sich entwickelndes Selbstbewußtsein betrachtet werden muß. Würde man die beiden Ebenen trennen, so bliebe, was Selbstbewußtsein ist und für den Menschen sein kann, gänzlich unerforschlich.

4. Die disjunktiv bestimmte Koinzidenz des Zeitlichen und Überzeitlichen im menschlichen Selbstbewußtsein

Was in Disjunktion zueinander steht, läßt sich nicht im Sinne einer Alternative ausmünzen; es handelt sich vielmehr um eine nach keiner Seite hin auflösbare Koinzidenz eines unverträglich Bleibenden. Die Argumentation muß deshalb immer nach zwei Seiten gehen. Deutlich wird dies im Verhältnis der Zeiten, das gleichzeitig durch Kontinuität und Diskontinuität bestimmt ist. Damit verbunden ist ein nach keiner Seite hin auflösbares Verhältnis von Symmetrie und Asymmetrie. Gewordenes hält sich im Modus des Vergangenen. Mit der dadurch gegebenen Asymmetrie im Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit kann erst unter der Voraussetzung angemessen umgegangen werden, daß der Mensch sich auch im Bereich der Eigenwelten seiner Freiheit versichert. Eigenwelten sind geschlossen und erscheinen unfrei. Aber nur weil sie nicht wirklich geschlossen sind, werden sie totalitär und erweisen sich gerade darin als ein Umgang mit nie verlorener Freiheit. Das mit der Abschließung verbundene Kapital hat nur einen bedingten Wert und zahlt sich nur innerhalb der Eigenwelt auch wieder aus; auf der anderen Seite kann es nicht geltend gemacht und eingeklagt werden.

Von daher gesehen zählt auch das Unfreigewordensein nur innerhalb der Eigenwelt und kann nicht aufs Ganze projiziert werden. Der Kürze halber verdeutliche ich das an einem Beispiel: Der mittelalterliche Totentanz führt vor Augen, wie der Tod alle Menschen unerachtet ihres Standes und Vermögens trifft – aber keiner ist dadurch auch schon anders gestellt, daß er das weiß. Im Ausgleich des Totentanzes bleibt es bei einem Nichtausgleich. Nur auf einer der beiden Seiten einlösbare Verhältnisse dieser Art lassen sich überall finden. Zeit ist Geld, und doch kann man Lebenszeit nicht mit Geld kaufen. Was nichtkäuflich an der Zeit ist widerspricht nicht ihrer käuflichen Seite, und doch verschließt das eine sich vor dem anderen. Der Ausgleich oder Nichtausgleich auf der einen Seite ist dadurch erst ermöglicht, daß es für dieselbe Sache keinen entsprechenden Ausgleich auf der anderen Seite gibt. Es bleibt bei einem Einerseits – Andererseits.

Und doch: Auch wenn die beiden Seiten der Münze eine verschiedene Prägung haben, wovon nur die eine *oder* die andere zählt, läßt sich, was hier oder dort zählt und nicht zählt, nicht gänzlich auseinanderdividieren. Beide Seiten haben etwas miteinander zu tun und sind nicht bezugslos aufeinander. Dies kompliziert alle Verhältnisse. Ohne das integre Leben wäre das parasitäre Leben eines Abgespaltenen gar nicht möglich, und insofern gehört dieses zu jenem hinzu – und wiederum auch nicht dazu, weil die eine Seite sich nicht in das Geschäft der anderen hineinziehen läßt. Ein Beispiel ist das angesprochene Verhältnis von Leben und Tod. Totes kann sich gegen das Leben stellen dank des Lebens. Mit einer solchen Asymmetrie muß dann aber keineswegs eine Negation der je anderen Seite verbunden sein; es kommt vielmehr auf eine doppelte Betrachtungsweise an. Die mit dem Todesschicksal verbundene Seite des Lebens kann beklagt, aber auch im Sinne einer innovativen Möglichkeit genutzt werden. Das dank des Lebens sich erhaltende Abgestorbene bietet möglicherweise einen neuen Zugang zum Leben an. In diesem Sinne kann der Tod zu einem starken Mittel zur Entwicklung und Transformation des Lebens werden. Schließlich kann man angesichts des Todesschicksals einen Trost darin finden, daß die 'andere Seite' nicht davon betroffen ist, wie wir auf 'dieser Seite' damit umgehen. Ein Trost liegt auch darin, daß die wirklichen Verhältnisse nicht dadurch ausgehebelt werden, daß man sie gegen den Strich bürstet und auf den Kopf stellt. Formal gesprochen ist es immer nur die *eine* Wahrheit, die für *beide* Seiten steht und für den Teil und sein Gegen-Teil, für Satz und Gegen-Satz gleichermaßen gilt. Also ist der, der nicht in der Wahrheit lebt, nicht aus der Wahrheit gefallen. Nicht nur die eine Seite, sondern auch das Ganze muß dann stets auch von seiner anderen Seite her betrachtet werden.

Der Leitfaden dazu liegt, wenn wir Schleiermacher folgen, im Verhältnis der Zeiten, die es erlauben, ein Zusammengehöriges auf höchst unterschiedliche Weise ins Werk zu setzen. Die Zeiten unterscheiden nach Form, Modalität und Qualität, aber sie reißen nichts auseinander und nivellieren nichts ein. Heraklit ist hier der große Vordenker für eine andere Art und Weise des Umgangs mit den Dingen: „Das widereinander Strebende zusammengehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung."(Fragment 8) Weder kann es um Einheitspostulate und Gleichsetzungen gehen, noch um Alternativen und eine Trennung der Bereiche. Immer handelt es sich um ein experimentelles „Zusammen", in dem ein „Kind" auf dem Brettspiel hin und her spielt und auch die unsinnigsten Konstellationen noch ausprobiert (vgl. die Fragmente 52, 70, 79). Daß Unverträgliches zusammengeht und zusammenspielt, ist für Heraklit das Kennzeichen des Lebens selbst, das nichts von sich ausschließt und sich auch in seinem Verlust noch wahrt. Das Leben ist auch für das Zerstückelte und Disparate noch die einende Macht; es zerbricht nicht an den Widersprüchen und kann sie deshalb zulassen.

Schleiermacher denkt hier sowenig wie Heraklit an eine Vermittlung, bei der den Einheitspostulaten immer noch ein Vorrang einräumt wird. Er spricht in bezug auf das Zusammenhaltende von Zwischengliedern und mittleren Lagen und drückt die so verstandene Einheitskonzeption folgendermaßen aus: „Wie aber verhält sich das Zeitlose zum Zeitlichen und zum unmittelbaren Selbstbewußtsein? Dieses ist uns nie als ein die Zeit *allein* Erfüllendes, sondern immer nur in der [momentanen, punktuellen] *Identität* der *entgegengesetzten* Funktionen gegeben. Es ist ein in der Zeit *Mitgesetztwerden*. Kein Mensch kann die Forderung erfüllen, er solle sein mittelbares Bewußtsein ganz auslöschen, so daß nichts bleibe als das Selbstbewußtsein. Der Mensch ist sich seiner nur als eines tätigen oder leidenden bewußt; sonst müßte das Leben ausgelöscht werden. Zwischen dem unmittelbaren Selbstbewußtsein und dem reflektierten Ichbewußtsein gibt es immer noch ein *Mittelglied*." (Od 292; Klammereinschub und kursive Hervorhebungen von mir.) Das zusammenhaltende Verbindungs- und Mittelglied ist für Schleiermacher das Gefühl: „Jedes Gefühl ist stets von einer Affektion begleitet und ist nicht von den wechselnden Affektionen zu trennen. Könnten wir hiervon abstrahieren, so hätten wir das reine Selbstbewußtsein als ein Beharrliches, wo also keine Zeit, Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft gesetzt ist. Denn in der Zeit bestimmt ist es nur durch das, was darin mitgesetzt ist. Doch leugnen wir nicht, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein in der Zeit gegeben ist, nur nicht für sich allein, sondern mit einem andern."(A. a. O.)

Die an dieser Stelle gegebene, das zeitliche Moment einbeziehende Verhältnisbestimmung verdient Aufmerksamkeit. Das Verbundensein läßt sich im Sinne eines Zwischengliedes immer nur durch ein „Mitgesetztes" bzw. Mitgegebenes einlösen, das punktuell bleibt und sich grundsätzlich nicht auf Dauer stellen läßt. Dem entsprechen zwei Bestimmungen, die nicht zusammengehen wollen und doch nur zusammen sein können was sie sind. Schleiermacher definiert „das reine Selbstbewußtsein als ein Beharrliches, wo also keine Zeit, Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft gesetzt ist", um dann aber sofort den Zeitaspekt mit einzubeziehen: „Doch leugnen wir nicht, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein in der Zeit gegeben ist, nur nicht für sich allein, sondern mit einem andern." (A. a. O.) Ohne Bezug auf die Zeit könnte es nicht *unser* Selbstbewußtsein werden. Auch ist das im „Gefühl" repräsentierte „unmittelbare Selbstbewußtsein" nicht ohne Bezug auf wechselnde Affektionen und Stimmungslagen gegeben. Das Gefühl nimmt in diesem Sinne die Funktion eines Mittelgliedes zwischen den Dimensionen ein und verbindet das reine Bewußtsein mit dem Leben. Im Gefühl kondensiert sich gleichsam unser tätig und leidend verbrachtes Leben.

Schleiermachers Terminus für dieses Zusammenspiel ist das „Mitgesetztwerden" des einen im anderen, das auf Zeit angewiesen ist, in dieser aber immer nur punktuell (momentan, jeweilig) realisiert werden kann. Der Begriff des „Mitge-

setztwerdens“ legt sich gleichzeitig nach beiden Seiten hin aus. Was „mitgesetzt“ wird, kann nicht allein von der einen oder anderen Seite her gesetzt werden und bestimmt sein. Mit dem „mit-“ ist aber auch verbunden, daß die *eine* Seite sich nicht *in der anderen* setzen kann, sondern *immer nur in der eigenen*. Dem kommt der Gedanke eines Parallelismus nahe, der dann allerdings die Schaltstellen verfehlt. In die Asymmetrie *unseres* Setzens von Zeit wird vermöge des „Begleitenden“ eine Symmetrie eingezogen, mit deren Wahrung eine Schranke gegen Übergriffe verbunden ist. Mit anderen Worten ist im Mitgesetzten bzw. Mitgegebenen eine Verbindung hergestellt, *die beide Seiten sein läßt was sie sind*. Eine jede ist durch sich selber, als was sie sich bestimmt, und eben dadurch ist wiederum die Seinsselbständigkeit-im-Bezug garantiert und die Gerechtigkeit hergestellt.

Man kann so zwar sagen, daß das „unmittelbare Selbstbewußtsein“ in einem sich zeitlich erschließenden Bewußtsein stets „mitgesetzt“ ist, nicht aber umgekehrt daraus folgern, daß es dann auch auf der Seite des in der Zeit Gesetzten angesiedelt und mit ihr verrechnet werden kann. Das Zusammen zeitlich bestimmter und nicht zeitlich bestimmter Bewußtseinsweisen kann sich immer nur in der Form einer unterschwellig wirksam werdenden Verbindung geltend machen. In diesem Sinne bleibt auch die *immerwährende* „Begleitung“ ein *punktuelles* Moment, so daß in der Symmetrie selbst eine Asymmetrie zur anderen Seite hin gewahrt bleibt. Formal ausgedrückt heißt das: *Kraft Symmetrie ist Asymmetrie möglich geworden, und kraft Asymmetrie wahrt sich die Symmetrie.* Indem in der Symmetrie selbst eine Asymmetrie zur Geltung gebracht ist, kann das konflikthafte Moment zugelassen und gleichzeitig in seiner Auswirkung auf das Ganze neutralisiert werden. Auftretende Widersprüche und Konflikte werden mit sich selber konfrontiert, und nur dadurch ist auch gewährleistet, daß sie sich wieder auflösen lassen; ein jedes wird immer nur auf sich selber zurückgebracht und ist aufgefordert, sich selber zu heilen.

Unter dem Aspekt des Freigestelltseins der einen und anderen Seite ist das „Begleiten“ bzw. „Begleitetwerden“ die einzig wirksame Verbindung zwischen den verschiedenen Formen des Bewußtseins und Selbstbewußtseins. In nichts wird eingegriffen, aber alles wird bewußtseinsfähig gemacht und bekommt sich zu fassen im Gefühl. Das Bewußtwerden selbst verlangt ein solches Mittelglied: „Zwischen dem unmittelbaren Selbstbewußtsein und dem reflektierten Ichbewußtsein gibt es immer noch ein Mittelglied“ (a. a. O.), das sich dadurch auszeichnet, daß es nach allen Seiten hin geöffnet ist. An dieser Stelle verortet Schleiermacher das Gefühl, das einerseits – wie die anderen menschlichen Vermögen – an allem tätig und leidend Anteil nimmt, andererseits aber als „die allgemeine Form des Sich-selbst-habens“ (Od 288) in nichts involviert ist und sich auch im Hineinverwickeltsein nicht überhaupt einbinden und verwirren läßt.

Es ist also nur die eine Seite, wenn Schleiermacher feststellt: „Jedes Gefühl ist stets von einer Affektion begleitet und ist nicht von den wechselnden Affektionen

zu trennen.“ (Od 291) Von daher gesehen sind Gefühle in der Zeit und nehmen an deren wechselnden Zuständen teil. Und doch werden sie für das basale Selbstbewußtsein auch noch in anderer Weise bestimmend in Form von allgemeinen Gefühlslagen und Stimmungen. Das Gefühl steht insbesondere in der Form des religiösen Gefühls auch auf der anderen Seite des zeitlos Begleitenden; in ihm weiß der Mensch sich verbunden mit dem transzendenten Grund. Wenn man beide Seiten grundsätzlich nicht trennen kann, wird deutlich, weshalb die Mystik eine Gefühlsreligion der Einung ist, im selben Vorgang aber auch dessen inne wird, daß es am höchsten Punkt keine Verschmelzung gibt. Der Mensch trifft immer nur sich selber an als den, der er war und ist. Mit anderen Worten ist die Bedingung des menschlichen Seins auch in bezug auf die Erfahrung des Absoluten vollständig und bedarf keiner Ergänzung in einem ‘ganz anderen’. Wo das ganz Andere (totaliter aliter) als ein solches gesucht wird, gehört auch dies noch zum Schein und führt aus dem Verlangen heraus zu einer Projektion.

Mit dem Selbstbewußtsein des Menschen ist somit ein Zweifaches verbunden und ineins gesetzt: Einmal ein Mittelbares, Selbstgemachtes, mit dem die Freiheit verbunden ist, seine Zeit tätig und leidend zu gestalten. Zum anderen ist darin ein unmittelbares Bewußtsein seiner selbst enthalten, das alles Tun und Leiden begleitet und über das nicht in gleicher Weise verfügt werden kann. Das Begleitetwerden stellt in die Freiheit, weil das so Begleitende nicht eingreift und den Menschen auf eine die Freiheit negierende Weise abhängig macht. Was auf einer Ebene frei ist, kann auf der anderen Ebene nicht unfrei sein. Insofern ist auch der Begriff „schlechthinniger Abhängigkeit“ kein Einwand gegen die Freiheit.

Was für die Freiheit gilt, gilt für das Bewußtsein überhaupt, und umgekehrt. Mit dem Begriff des Bewußtseins läßt sich die gedoppelt-einheitliche Sachlage zusammenfassend so umschreiben: Bewußtsein kann immer nur von sich selber ausgehen und d. h. es muß auch dann noch unterstellt werden, wenn es nicht bei sich ist. Die höchste Klimax des Bewußtseins kommt reiner Selbstvergessenheit gleich. Aber auch ein unmittelbares oder verlorenes Bewußtsein muß deshalb ein um sich wissendes Bewußtsein sein. Bewußtsein ist immer oder es ist gar nicht. Gäbe es kein unmittelbar sich wissendes Bewußtsein, so gäbe es überhaupt kein Bewußtsein in welcher Form auch immer. Das heißt, daß ein Bewußtsein sich zwar der wahrnehmenden und denkenden Reflexion bedienen kann, aber nicht durch diese allererst konstituiert wird. Wenn das mittelbar sich fassende Bewußtsein in seine Rechte eingesetzt wird, verschwindet das unmittelbare Bewußtsein nicht und tritt nur in den Hintergrund.

Umgekehrt argumentiert, muß man sich des mittelbaren Bewußtseins auch gar nicht entäußern, um zur absoluten Bewußtheit gelangen zu können. Bewußtheit ist in jedem Bewußtsein, wenngleich oft verdeckt, mitgegeben. Man braucht also das mittelbare Bewußtsein nicht zu verlassen, um zum unmittelba-

ren Selbstbewußtsein und zur Bewußtheit überhaupt zu gelangen: „Kein Mensch kann die Forderung erfüllen, er solle sein mittelbares Bewußtsein ganz auslöschen, so daß nichts bliebe als das Selbstbewußtsein. Der Mensch ist sich seiner nur als eines tätigen oder leidenden bewußt; sonst müßte das Leben ausgelöscht werden."(Od 291) In diesem Sinne ist das unmittelbare Selbstbewußtsein „nie als ein die Zeit *allein* Erfüllendes" gegeben, sondern immer nur als ein in anderem Bewußtsein mitgesetztes „Begleitendes", so wie auch das Gefühl von wechselnden Affektionen begleitet ist, ohne sich auf solche reduzieren zu lassen.

Wenn die Koinzidenz von unmittelbarem Selbstbewußtsein, mittelbarem Bewußtsein und Bewußtsein überhaupt die conditio sine qua non eines jeden Bewußtseins ist, gleich in welcher Form sich dieses verkörpert und auf mittelbare Weise bewußt oder unbewußt gemacht hat, lassen sich daraus Konsequenzen ziehen. Wenn man das unmittelbare Bewußtsein nicht verlieren kann, läßt sich auch das Unbewußte noch als eine Form von unbewußt gewordener Bewußtheit ansprechen. Es hat eine eigene Form von Wachheit und ist in seinen Gedächtnisinhalten weitreichender als das der Erinnerung zugängliche Bewußtsein. Bewußtsein *ist*, auch wenn es zeitweilig „schläft" und ein Teil von ihm in die Unbewußtheit versenkt worden ist.

Unmittelbares Bewußtsein und Selbstbewußtsein, mittelbares Bewußtsein und Zeit kommen im *Leben* überein und gehen vermöge dessen auch im Tätigen und Leidenden zusammen. Innerhalb des Lebens ist das unmittelbare Selbstbewußtsein repräsentiert im Gefühl, das sich seines Affiziertwerdens durch wechselnde Affektionen nicht entschlagen kann, aber auch gar nicht zu entschlagen braucht, weil immer auch eine andere, zeitlos begleitende Seite in ihm gegenwärtig ist und aus dem Vorgang des Sich-bewußt-werden-könnens auch gar nicht herausgenommen werden kann. Entschlagen muß man sich der Angst, einen gänzlichen Bewußtseins- und Selbstverlust zu erleiden. Ausfälle im Sinne eines black out sind an die Verkörperung gebunden und bleiben ein temporäres Phänomen. So wie Schleiermacher das unmittelbare Selbstbewußtsein und das mit ihm verbundene Gefühl definiert, ist es unmöglich, das Bewußtsein gänzlich und für immer zu verlieren. Dies rechtfertigt wiederum die Aussage, daß das Selbstbewußtseins und mit ihm jedes andere Bewußtsein im Fühlen in sein Eigenes kommt und Bewußtsein überhaupt an seiner Fühlfähigkeit bemessen werden muß. Doch ist auch diese generalisierte Aussage noch mit einer Bedingung verbunden: Nur ein in seiner Leiblichkeit Lebender und Liebender kann ein Fühlender sein. Dem reinen Geist fehlt die Möglichkeit zu fühlen, weshalb die hohen Geister umso tiefer stürzen können.

Die Doppelbestimmung des (Selbst-)Bewußtseins: jenseits der Bedingungsrahmen zu sein und sich gleichzeitig in solchen zu verkörpern, macht es nötig, auch noch dem reinen Selbstbewußtsein einen Ort in der Zeit und ihren Materien zu geben. Sein formaler, durch das Immersein definierter Begriff scheint ei-

nen solchen Zeitbezug noch nicht zu enthalten, und doch ist das mit dem Begriff des Bewußtseins verbundene Paradox des Sichfindens und Sichverlierens im Haben[9] Grund genug, die Zeit für ein solches zu öffnen. Schleiermacher redet vom unmittelbaren Selbstbewußtsein als einer „Identität der entgegengesetzten Funktionen", die durch diesen Einheitspunkt aber nicht aufhören, entgegengesetzt zu sein. Eine so verstandene Identität des Entgegengesetzten kann nur aus singularen Einheitspunkten bestehen, wie sie in jeder der jeweils einander entgegengesetzten Funktionen und in ihrem Verhältnis enthalten sind, auch wenn sie wegen der Entgegensetzung nicht an sich selber gefaßt werden können. Als ein immer nur „Mitgesetztes" braucht das Identische in ihnen auch gar nicht an und für sich selbst zutage zu treten. Eine sich punktuell geltend machende Identität des Entgegengesetzten wohnt der Entgegensetzung ein und ist doch nicht deren Bedingung unterworfen. Dem entsprechend hat unser Selbstbewußtsein wie unser Fühlen Teil an der Gegensatzstruktur und ist doch nicht in ihr befangen.

Ein so verstandener Einheitspunkt kann gleich gut mit einem Zurruhekommen wie mit einem Erregungsmoment verbunden sein. Von dem Umstand, daß alles im Leben mit dem Wollen und Denken, dem Wahrnehmen und Tun verbunden ist, will Schleiermacher – auch rein gedanklich – gar nicht abstrahieren. Ob ein „reines Selbstbewußtsein", „wo also keine Zeit, Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft gesetzt ist", noch *lebendig* wäre, muß dahingestellt bleiben; *wir* kennen nur das Leben in der Zeit und können uns auch ein ewiges Leben nicht anders als in der Zeit verlaufend denken. In diesem Sinne ist die Zeit *alle* Zeit und begreift auch 'Himmel und Hölle' noch in sich. Beides sind unter dieser Voraussetzung nicht festschreibbare Zustände und d. h. sie bleiben temporär.

Und doch bleibt in alledem ein Hiatus bestehen, der sich in den unterschiedlichen Modalitäten der Zeit ausdrückt und als qualitative Differenz eines Reinen oder Unreinen bemerkbar macht. Ein solcher Hiatus liegt schon im Begriff der Unmittelbarkeit selbst, die eine gute und eine schlechte, eine reine und nichtreine Seite an sich hat. Wenn das unmittelbare Selbstbewußtsein „in der Zeit bestimmt (ist) ... durch das, was darin mitgesetzt ist"(Od 291), läßt sich dieses Mitgesetzte von beiden Seiten her und d. h. unter dem Aspekt des Reinen wie des Nicht-reinen verstehen. In seinem reinen Gehalt ist es zeitunabhängig, in seinen Verkörperungen aber in die wechselnden Zeitschicksale hineinverwoben, so daß es unrein wird. Die Frage nach einem reinen Gehalt in der menschlichen Leib- und Bewußtseinsform kann deshalb weder zurückgewiesen noch befriedigend beantwortet werden. Ein solcher läßt sich „isolieren" in einem Abstraktionsprozeß, der aber nur in Gedanken und nicht in Wirklichkeit vollzogen werden kann. Die Frage ist dann aber, welche Funktion das beigemischte, nie aber an

[9] Wie es z. B. bei J. P. Sartre, Das Sein und das Nichts (Hamburg 1952 u. ö.) ausgearbeitet worden ist.

und für sich gegebene Reine spielen kann. Dieselbe Frage muß aber auch bezüglich des Unreinen gestellt werden, das nicht minder wichtig ist. Kein für uns gegebener Bewußtseinsinhalt ist von zeiträumlich und gegenständlich angelagerten Bestimmungen frei, und insofern ist alles unrein und rein zugleich. Die Aufgabe einer Reinigung des Bewußtseins kann dann nicht den Sinn haben, das Unreine abzuschaffen, sondern immer nur den, auch aus ihm ein Reines zu ziehen. An dieser Stelle wird das unmittelbare Selbstbewußtsein in seiner Bestimmung als Gefühl wichtig, wobei das Fühlen auch in seiner Besetztheit zum Thema gemacht und gereinigt werden muß. Auch ist zu fragen, inwiefern eine solche Reinigung stets mit einem Bewußtseinsschritt verbunden sein muß. Unreines ist ein Bindendes und Betäubendes, ähnlich einem Klebstoff oder einem Gift. Das Leben selbst wird mit Materien dieser Art nicht mehr ohne weiteres fertig und zieht sich vor ihnen zurück, weil und insofern sie seinen freien Fluß nicht zulassen. Zur Reinigung im „Wasser" kommt die Reinigung im „Feuer" durch den Geist- und Bewußtseinsaspekt hinzu.

5. Erneute Abgrenzung von Hegel

Mit dem im Gefühl sich fassenden unmittelbaren Selbstbewußtsein ist eine absolute Dimension im Menschen selbst angesprochen und die Frage gestellt, wie diese hier verankert ist und in Anspruch genommen werden kann. Was Hegel ins *Denken* setzt und der Reflexion überantwortet, setzt Schleiermacher ins *Gefühl* und verbindet es in anderer Weise mit der *Zeit*. Anstelle der Hegelschen These von der Vermitteltheit und Aufhebbarkeit des Unmittelbaren geht Schleiermacher von einer 'stehenden' Doppelperspektvierung beider Sachverhalte aus, deren durch eine dimensionale Differenz gekennzeichneter Bezug keine vom Menschen selbst zu vollziehende Setzung und Aufhebung mehr erlaubt. Auch das Schleiermachersche Selbstbewußtsein ist, was seinen Gehalt betrifft, „unmittelbar" und zugleich „gesetzt", nun aber gesetzt in der „wirklich erfüllten Zeit eines bestimmten Momentes = Gefühl" (Od 287). Die im Gefühl gegebene „wirklich erfüllte Zeit eines bestimmten Momentes" kann man sich nicht selber verschaffen. Sie kann nur durch die Kultivierung des Gefühls erreicht werden. Die Bewegung der Reflexion kann sie verstärken oder schwächen, nicht aber erzeugen oder gar ersetzen. Die Differenz ist hier so markiert, daß der Mensch *nicht in derselben Weise*, in der er Gegenstände setzt und in Zeit und Raum bestimmt, auch den gefühlten Moment „setzen" und die Zeit „wirklich erfüllen" kann. Der Mensch verfügt über die Zeit, aber er ist nicht Herr über ihre Erfüllung, auch wenn er diese denkend und wollend vorbereiten und fühlend annehmen oder ablehnen kann. In alledem drückt sich aus, wie der Mensch mit seiner Zeit umgeht, wie er sich denkend und wollend ihrer bemächtigt und wie er das, was in ihr unmittelbar gegeben ist, zur Kenntnis und in den Dienst nimmt.

Der so markierten Differenz entsprechend, ändert sich der Sinn der jeweils gebrauchten Begriffe, wobei der Unterschied zwischen 'Reflexion' und 'Doppelbestimmung' sich auf alle anderen Begriffe auswirkt. Auch für Schleiermacher ist das „Gefühl" ineins ein „Unmittelbares" und ein „Gesetztes", nun aber nicht, wie bei Hegel, verstanden als ein „Vermitteltes" und „Vermittelndes". Von der Zeit ist hier in verschiedenem Sinne Gebrauch gemacht. Schleiermacher geht aus von einer *Koinzidenz* von „Unmittelbarkeit" und „Gesetztheit" und nicht von einer *Folge* von beidem. „Koinzidenz" kann nicht, wie der Begriff der Vermittlung, *Selbigkeit* im Sinne von *Austauschbarkeit* meinen, und auch mit dem „Setzen" ist hier etwas anderes gemeint als das, was im Sinne einer Denk- oder Willensbestimmung an Gegenständen, Zeitabläufen und auch noch am eigenen Bewußtsein und Leib manipulativ vorgenommen werden kann.

Man kann also nicht so weit gehen zu sagen, daß die unmittelbaren Formen des Bewußtseins *in jeder Hinsicht* der denkend-reflexiven Bewußtseinsform unterworfen sind, so wie Hegel das Unmittelbare zu einem vom Vermitteln abhängigen Modus erklärt hat. Ein Hegelsches Setzen und Aufheben und das damit verbundene vermittelte Unmittelbare gibt es in der Tat, aber es betrifft nicht das Unmittelbare als ein solches und läßt sich schon gar nicht anwenden auf das Zustandekommen des Bewußtseins seiner selbst in der Zeit. Das Bewußtsein, und mit ihm verbunden ein Selbstbewußtsein, könnte ich mir gar nicht verschaffen, wenn ich es nicht in welcher Form auch immer schon besäße. Es gibt hier eine Voraussetzung, die nicht mehr hinterfragt und aufgehoben werden kann. Wenn auch für Schleiermacher das unmittelbare Selbstbewußtsein eine Setzung enthält, so ist es doch nicht *meine* Setzung; Schleiermacher spricht von einer Setzung durch den „transzendenten Grund". Und es kann keine Setzung *der Art* sein, daß sie erst im nachhinein getroffen werden kann, nachdem etwas anderes bereits vor sich gegangen ist. Der Mensch findet in der Zeit nicht nur sich selber vor, sondern auch eine *existentielle Gesetztheit* seiner selbst, auf die er sich beziehen muß, um, was er ist, auch wirklich sein zu können. Er hat zu sich selber keine Alternative.

Dritter Exkurs

Ein struktureller Vergleich mit Heraklit

Heraklit kann, was die Denkstruktur betrifft, noch vor dem späten Platon als geistiger Ziehvater Schleiermachers angesehen werden. Dies betrifft insbesondere den strukturellen Aspekt seines Denkens. Was Heraklit von der Sonne sagt: „Die Sonne neu an jedem Tag"(Fragment 6), gilt auch für den einzelnen Tag. Unter dem Aspekt der Gegenwärtigkeit ist jeder Tag neu und d. h. an keine Wiederholung gebunden, von keiner Vergangenheit abhängig gemacht. Im Gang der Zeit wiederholt sich aber auch ein Vergangenes. Im 'Tag für Tag' sind beide Aspekte miteinander verbunden: daß ein Tag wie der andere ist (vgl. Fragment 106) und daß jeder Tag ein neuer Tag ist. Die beides vereinende Gegenwart hat zu tun mit einer Fortsetzung, die aber nicht notwendig im Sinne der Bindung an ein Vergangenes verstanden werden darf. An ein Vergangenes gebunden ist das Leben in der Zeit, nicht aber das Leben überhaupt und die Zeit als solche. In ihr wiederholt sich etwas, sie selber aber wiederholt nicht sich. Der stete Fortgang der Zeit kann auch durch eine für den Menschen übermächtig werdende Vergangenheit nicht aufgehalten werden. Letztlich bestimmend ist hier vielmehr die Aktualität in ihrer mehrfachen Bedeutung als Jetztzeit und Epoche bzw. Epochenwechsel. Was absolut ist in der Zeit, kann immer nur ein Aktuales sein. Im Sinne einer solchen nicht durch Wiederholung bestimmten Aktualität verstanden, bildet die Gegenwart die „Front der Zeit", an der diese unaufhaltsam vorwärts schreitet.

Aber auch der andere Aspekt der Verfallenheit an die Zeit wird bei Heraklit zur Sprache gebracht. Wo vom Leben bzw. vom Lebendigen die Rede ist, muß auf der Ebene der Gegensatzstruktur auch vom Tod bzw. vom Toten die Rede sein. Beides sind für ihn zwei Seiten von ein und demselben Sachverhalt. „Lebendig sein" und „tot sein" sind Lebensqualitäten, die in einem Organismus gleichzeitig verkörpert sein können. Um beide Aussagen konsistent zu machen, verwendet Heraklit Begriffspaare und redet von einem Umschlag des einen ins andere, immer bedenkend, daß es ein und dasselbe Leben ist, das sich hierin auf verschiedene Weisen bekundet (vgl. die Fragmente 58-60).

Der Gebrauch von Begriffspaaren wie 'Leben-Tod', 'Wachen-Schlafen' usw. muß in seiner Struktur genauer betrachtet werden. Eine solche zweiseitige Sachlage kann nur unter dem Aspekt der Disjunktivität angemessen begriffen werden, für deren Verständnis Heraklit die folgende Anweisung gibt: Auch das Leben der Sterblichen ist nur in einem Sinne ein sterbliches Leben, in anderer Hinsicht aber ein unsterbliches Leben. Heraklit drückt auch dieses in einem Begriffspaar aus, dessen Verhältnis durch einen Disjunktionsstrich (bei Diels-

Kranz ersatzweise durch einen Doppelpunkt) gekennzeichnet ist: „Unsterbliche : Sterbliche, Sterbliche : Unsterbliche, denn das Leben dieser ist der Tod jener und das Leben jener der Tod dieser." (Fragment 62) Der Gedanke der Unsterblichkeit wird hier, wie auch sonst, an das Weiterleben der Seelen nach dem Tode geknüpft: „Wir leben jener, der Seelen Tod, und jene leben unsern Tod." (Fragment 77) Indem das Leben sterblich und unsterblich in einem ist, nimmt es eine Form an, in der beides sich in einer Hinsicht widerspricht, in anderer Hinsicht aber auch bedingt.

Wenn nun aber der Mensch sowohl sterblich als auch unsterblich ist und beides in ein und derselben Verhältnisbestimmung ausgedrückt werden soll, wird die begriffliche Formulierung zu einem eigenen Problem. Was bei Heraklit auf den ersten Blick wie ein Paradox aussieht, erweist sich bei näherem Zusehen als genaue Umschreibung eines strukturellen Sachverhalts, der in dieser Arbeit mit Mehrseitigkeit, Mehrdimensionalität, Disjunktivität u. a. umschrieben worden ist.

Was „Tod" und „Leben" im Sinn von Bewußtseinszuständen meint, wird von Heraklit mittels des Begriffspaars „Wachen | Schlafen" erläutert: „Tod ist alles, was wir erwacht schauen, was aber im Schlummer, Schlaf (Dämmerung), [was aber im Tode, Leben]"(Fragment 21; Klammereinschub von Diels-Kranz) Das Fragment ist verdorben und könnte etwa so rekonstruiert werden: „Tod ist alles, was wir auf der diesseitigen Seite des Lebens (erwacht) schauen; was wir auf der jenseitigen Seite (im Schlaf bzw. im Tod) schauen, ist Leben." Die so getroffene Unterscheidung weist auf unterschiedliche Bewußtseinszustände hin, wobei entgegen der üblichen Meinung das Tagesbewußtsein mit dem Tod in Verbindung gebracht wird und das Nachtbewußtsein mit dem Leben. Sobald man sich jedoch die Vergangenheitsbindung und Erstarrung der Doxa-Welten vor Augen führt, macht eine solche Aussage durchaus Sinn. Dem entspricht die andere Aussage, daß der Mensch, wenn er geboren wird, ein „Todeslos" zieht (vgl. Fragment 20), indem er sich in die diesseitige Körper- und Bewußtseinsform inkarniert. Es wäre hier zu wenig gesagt, daß wer geboren worden ist auch sterben kann und muß.

Die in alledem vorliegende Disjunktivität ist die Bedingung der *Berührung*, von der Heraklit so spricht: „Der Mensch rührt (zündet sich) in der Nacht ein Licht an, wann sei Augenlicht erloschen. Lebend rührt (ἅπτεται) er an den Toten im Schlaf; im Wachen rührt er an den Schlafenden."(Fragment 26) Es ist ein und derselbe Mensch, der gleichsam ein Wanderer zwischen den Welten ist.

Um wiederum auf den strukturellen Aspekt abzuheben: Wie Schleiermacher, geht auch Heraklit davon aus, daß wir die zeitlose Seite nur in der zeitlichen haben können und nicht abgelöst von ihr. Und doch geht das Zeitlose nicht im Zeitlichen auf und erweist sich in ihm vielmehr gerade umgekehrt als das, was es in Wahrheit ist: als ein Absolutes. Eine do zentrierte Verhältnisbestimmung läßt

sich wiederum dem Verhältnis von Leben und Tod entsprechend schematisieren. Beides gehört zusammen, doch so, daß die verschiedenen Qualitäten, auch wenn sie verbunden sind, unverträglich bleiben und deshalb ineinander umschlagen müssen. Daraus ergibt sich für Heraklit die 'große' Gleichung einer Symmetrie in Verbindung mit einer Asymmetrie: Die Sterblichen selbst sind die Unsterblichen, die Unsterblichen selbst die Sterblichen – doch sind sie beides auf einem je verschiedenen Nenner. Was auf dem einen Nenner zu stehen kommt, kann nicht ohne tiefgreifende Umwandlungsvorgänge verrechnet werden mit dem, was auf dem anderen Nenner steht.

Für einen solchen Unterschied im Nenner, der durchgängig ist und gleichzeitig wie nicht vorhanden, sollen im Rahmen unserer gegenwärtigen Erörterung nur die beiden Sachverhalte „Leben" und „Tod" als Verständnisgrundlage heran gezogen werden. *Beides* sind Bestimmungen des *Lebens*, das den Gegensatz von Leben und Tod übergreift, aber nicht überhaupt von sich ausschließt. In diesem Sinne steht das Leben über dem Tod und wahrt auch in ihm noch die Einheit seiner selbst. Im Sinne einer näheren Bestimmung aber muß Leben und Tod auf verschiedenen Ebenen bzw. Nennern verrechnet und durch Entgegensetzung miteinander vereinbar gemacht werden. Auf der untergeordneten Ebene gebraucht Heraklit dazu das Begriffspaar „Leben-Tod"; auf der übergeordneten Ebene aber redet er nur vom „Leben". Nur auf *einer* Ebene ist das Leben somit durch den Wechsel bzw. Umschlag der beiden Nenner „Tod" und „Leben" bestimmt. Hier wird manifest, was im Leben einerseits als Möglichkeit der Bindung und Todesverfallenheit enthalten ist, andererseits aber auch als Möglichkeit zur Befreiung und Transformation der gebundenen Zustände genutzt werden kann.

Im Sinne von Wandlungspotentialen spricht Heraklit von Elementen und verbindet mit ihnen die Möglichkeit zur Transformation. Auf übergeordneter Ebene ist es das Element des alles rhythmisch bewegenden Feuers, auf untergeordneter Ebene die Vorstellung eines Übergangs der Elemente ineinander: „Feuer lebt der Erde Tod und Luft lebt des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers." (Fragment 76) Ein Element lebt den Tod des anderen, indem es in diesem entweder eine Befreiung oder eine weitere Bindung erfährt. Die Komplexität einer solchen Verhältnisbestimmung kann hier nicht in allen Aspekten ausgeschöpft werden. Bezogen auf den menschlichen Reinkarnationszyklus sagt Heraklit: „Wir leben [als im Körper inkarnierte Wesen] jener, der Seelen, Tod und jene leben unseren [körperlichen] Tod" (Fragment 77; verdeutlichende Klammereinschübe von mir.) Solange die Menschen auf keiner Seite einen festen Stand haben, gehen sie zwischen den beiden Zuständen hin und her und erfahren im Wechsel das Gebundensein wie das Entbundensein, das Gefangensein und die Befreiung aus ihm. In beiden Fällen aber bleibt es nicht lediglich beim unfreiwilligen Antagonismus alternierender Zustände, die

ineinander umschlagen. Von dem um seinen Tod wissenden Menschen müssen beide Zustände ausdrücklich in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Dabei bildet das durch beide Zustände hindurchgehende und sie übergreifende Leben gleichsam den roten Faden, der zwar im Umschlag bzw. Wechsel der Zustände verloren zu gehen scheint, aber nicht überhaupt abreißen kann. In zeitlichen Modalitäten ausgedrückt heißt das: Auf dem Nenner „Tod" manifestiert sich das Hineingebundensein in einen durch die Vergangenheit bestimmten Zustand, in dem der Bezug zur lebendigen Gegenwart verlorenzugehen droht. Auf dem Nenner „Leben" hingegen beweist sich der andere Sachverhalt, nie vom Leben und seinem Logos abgeschnitten gewesen zu sein.

Auch das im Umschlag von Leben in Tod liegende periculum vitae nimmt von daher zwei Seiten an. Es fordert dazu auf, im Leben das Todeslos anzunehmen und auch im Tod noch eine Lebensmöglichkeit zu finden. Beide Nenner und die auf ihnen und ihrem Verhältnis möglichen Transformationen beziehen sich auf die Ebene der Leiblichkeit, weshalb Heraklit – in einem ungesicherten Fragment und längst vor dem Christentum – von einer „Auferstehung des Fleisches" spricht und damit „das irdische, sichtbare, in dem wir geboren sind" (Fragment 63) meint. Das transformierende Element ist hier das Feuer, das eine reinigende und läuternde Funktion erfüllt. Heraklit betont also nicht nur den Umschlag von Leben in Tod und von Tod in Leben im Sinne des Sichausschließens im Wechsel, sondern auch und mehr noch das Zusammenwirken der beiden Nenner bzw. Seiten. Nur wer diese – wie das Leben selbst – zu verbinden weiß, kann aus dem Zyklus der Transformationen einen Nutzen ziehen.

Demgegenüber findet das über den Wechsel von Tod und Leben hinausreichende, nicht von ihrem Umschlag betroffene *Leben des Ganzen* keinen eigenen begrifflichen Ausdruck und kann – dies ist ein für seine Zeit unerhörter Gedanke – lediglich mittels eines ausdrücklich als *Zeichen* verstandenen „Namens" (ὄνομα) bezeichnet werden: „Des Bogens Name also ist Leben (βιός : βίος), sein Werk aber Tod." (Fragment 48). Im Wortspiel „βιός : βίος" ist mit dem Bild des Jochbogens (βιός) das Leben (βίος) symbolisiert, während mit seinem Werk (ἔργον) der Tod verbunden wird. Im mythologischen Kontext steht das hier gebrauchte Bild des Bogenjochs für Eros *und* Thanatos, für den Jäger *und* sein Wild, für das Paarige *und* die geschlechtliche Liebe. Was so in *ein* Joch gespannt ist, gibt eine schwer zu lernende Lektion auf: Indem man sich auf die eine Seite hin entwirft, entgeht man nicht der anderen.

Ein das Absolute selbst als solches betreffendes Beispiel für die Verwendung des Namens gibt Fragment 32: „Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden." Eins, das allein Weise: die alles durchwaltende Einheit des Ganzen, will mit dem Namen „Zeus" angesprochen werden und weist gleichzeitig jede Benennung von sich ab. Die höchste, nicht an sich selbst bestimmbare Einheit des Ganzen kann also nur in der Form eines

Namens angesprochen werden, dessen Angemessenheit gleichzeitig in Frage gestellt wird. Der Name nimmt somit einen notwendigen Zwischenstatus ein. Einerseits ein Notbehelf, wird er andererseits zur Bedingung der Möglichkeit, einen Bezug zum Absoluten aufnehmen zu können. Die auch mit dem Namen noch verbundene, gegensatzbildende Struktur schließt zwar nicht vom Ganzen aus, aber es bleibt hier bei der reinen, nicht semantisch belegbaren und begrifflich explizierbaren Benennung. Der Name des Höchsten bleibt ein bloßer *Index* für die nicht aussagbare übergegensätzliche Einheit, die hier als das „Eine, allein Weise" angesprochen wird. Dem entsprechend kann die Einheit des Ganzen und die Welt der Gegensätze nur unter der Voraussetzung auch zusammenbestehen, daß beides in Disjunktion zueinander steht. Weder erlaubt es diese, die Dimensionen zu trennen, noch können beide zusammengeworfen und auf ein und demselben Nenner verrechnet werden.

Es handelt sich hier um eine höchst komplexe Verhältnisbestimmung der Ebenen. „Eins, das allein Weise" hat als solches nichts mit den Gegensätzen, sprachlichen Oppositionen und einer darauf bezogenen Aussagemöglichkeit in Form von Begriffspaaren zu tun, mit der immer auch eine Negation verbunden ist. Und doch schließt dies die Benennung des Absoluten und seine Ansprache mit einem Namen nicht aus, sowenig das Höchste sich jedweder Form von Beziehung verweigert. Der innerhalb der Struktur der Entgegensetzung die Einheit repräsentierende Name will dann aber recht getroffen sein. Nicht jedes Wort eignet sich für den Singular des Eigennamens. Daß das „Eine" in ganz umfassendem Sinne mit *einem* Namen getroffen werden kann, setzt voraus, daß der hierzu verwendete Name *rein affirmativ* ist. Wenn in Fragment 32 der unsterbliche „Zeus" für das Leben in seiner höchsten Einheit steht, hat dieses noch keine Beziehung auf den Tod, wenngleich eine solche Möglichkeit, was die Lebensformen der sterblichen Wesen betrifft, dadurch nicht ausgeschlossen ist.

Aber auch mit dem Namen des „Zeus" ist noch eine Aussageschwierigkeit verbunden: „Eins, das einzig Weise, *will nicht und will doch* mit dem Namen des Zeus benannt werden." Das mit Negationen arbeitende Reden innerhalb der Gegensatzstruktur kann auch bezüglich der im Singular zu verwendenden Namen nicht gänzlich ausgeräumt werden. Wer vom unsterblichen Gott redet, hat von vornherein auch das unsterbliche Leben der Sterblichen mit im Blick, soll beides sich entsprechen können und der Begriff des *einen* Lebens vollständig sein. Die Schwierigkeit liegt darin, daß das im Singular anzusprechende unsterbliche Leben kein Gegenteil und auch keine Alternative zu sich selber hat, eine solche aber nicht überhaupt von sich ausschließen kann. Durch das höchste, von der Struktur der Entgegensetzung freie Leben wird nicht verhindert, daß es ein in den Kampf der Gegensätze verstricktes und mit dem Todesschicksal behaftetes Leben gibt. Der Name des Einen, einzig Weisen muß somit gleichzeitig zwei ganz verschiedene Dinge ausdrücken können, doch so, daß beides sich nicht wi-

derspricht. Indem das Eine, einzig Weise „Zeus" genannt wird, ist im Benennen des unsterblichen Lebens auch das sterbliche Leben bereits mitbenannt und selber unerachtet der Eifersucht der Götter als ein unsterbliches Leben gesetzt.

Versteht man das „Eine" mit Heraklit als ein Lebendiges, sich Vervielfältigendes, so eröffnet sich damit schon der Bereich der Gegensatzpaare und Alternativen. Folglich muß das Leben des Ganzen sich mittels einer strikt einzuhaltenden Disjunktion vor der möglich gewordenen Verwechslung mit dem sterblichen Leben schützen, ohne dieses zu negieren. Die Bestimmung: „will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden" enthält also keine Negation und auch nicht den mit einer solchen verbundenen Widerspruch. Es handelt sich hier lediglich um einen Vorbehalt, der mittels einer Disjunktion zum Ausdruck gebracht wird. Das unsterbliche Leben *entzieht* sich dem sterblichen Leben, ohne die Verbindung mit ihm abreißen zu lassen. Auch im sterblichen Leben ist die Ganzheit gewahrt.

Gegenüber einem Denken in Alternativen, das einseitig ausgeprägte Möglichkeiten fixiert und sich in ihnen zu verlieren droht, schlägt Heraklits Denken eine ganz andere Richtung ein. Kennzeichnend für ihn ist ein *durchgehender Realismus*, für den es keinerlei Möglichkeit zur Abspaltung von Gegenwelten und Utopien mehr gibt. Alternativen werden damit nicht in Abrede gestellt. In nicht zu trennender Weise in Begriffspaare eingebunden, erhalten sie aber einen anderen ontologischen Status und Sinn. Mit ihnen eröffnet sich der stets von zwei Seiten her bestimmte *Zwischenbereich* des *Scheinens im Sein* und des *Seins im Scheinen*. An so verstandene, nicht mehr alternativ zu verwendende Alternativen können sich seinsentlastete, spielerisch gewordene Benennungen (ὀνόματα) und leichte Lebensbewegungen allererst anschließen.

Und doch gilt es im Umgang mit den Namen einen nicht einnivellierbaren Unterschied zu beachten. Namen können einerseits zu Begriffen gemacht werden, andererseits aber auch in der Form des Eigennamens einen gänzlich davon verschiedenen Gebrauch finden. Mit Namen bezieht man sich nicht nur auf begrifflich bestimmbare Sachverhalte, sondern auch auf den sonst unerreichbaren Gott, von dem es keinen Begriff gibt und auf den man sich anders als mit einem Namen gar nicht beziehen könnte. Hier aber nimmt der Name die schlichte Form der Anrede an.

In den bei Aristoteles von vornherein begrifflich zentrierten Einteilungen verleiten die Namen zu Hypostasierungen (wörtlich: Unterstellungen), zu Heraussetzungen (Projektionen) und Hineinlegungen (Introjektionen) und arbeiten unerachtet der ihnen unterlegten Substanzen dem Nominalismus in die Hände. Heraklit geht hier sorgfältiger mit den Begriffen und mit den Namen um. Der Begriff ist komplex, und der Name im Sinne des Eigennamens hochgradig verdichtet und aufgeladen mit einem nicht ausschöpfbaren Sinn. So verstandene

Namen haben eine Resonanz auf allen Ebenen und lassen eine Beschränkung auf die eine oder andere gar nicht zu.

Aber auch im Begrifflichen bleibt Heraklit an Komplexstrukturen orientiert, die jede reduktionistische Tendenz verbieten. Im Sinne der bereits genannten Begriffspaare „Leben | Tod", „Tag | Nacht", „Wachen | Schlafen" usw. bildet er die Begriffe so, daß sie eine dem Wirklichen entsprechende komplexe Struktur bewahren. Komplexbegriffe dieser Art verdanken sich einer nicht restringierten Erfahrung und verlangen, um sie nachvollziehen zu können, einen weiten Verständnishorizont. Im Unterschied dazu gibt es für die höchste Einheit, die nicht anders als mit einem singularen Eigennamen bezeichnet werden kann, keine erfahrbare Wirklichkeit, keinen begrifflichen Schematismus und kein umfassendes Wissen und Verstehen mehr. In der Form des Eigennamens wahrt sich vielmehr die bewegliche und reich facettierte Einheit des Ganzen. Dem entsprechend will der Name des einen, allein Weisen im Sinn einer *selber lebendigen* Entität aus seiner Metaphorik heraus verstanden werden.

Das Leben als Ganzes steht über den Gegensätzen und ist doch aus deren Dramatik nicht herausgenommen. Wichtig an dieser gleichzeitig mit Disjunktivität und Zusammengehörigkeit arbeitenden Verhältnisbestimmung ist, daß es bei Heraklit kein Jenseits der Gegensatzstruktur und keine Aufhebung der darauf bezogenen Alternativen in einem „Dritten" gibt. Dies wird bekräftigt durch seine zentrale Kategorie des „Werdens", in der weder das Sein noch die Zeit und der Wandel negiert wird. Auch der Urgrund selbst erscheint im Element des Feuers als ein höchst Bewegliches, sich rhythmisch Wandelndes. Das so verstandene „Werden" ist eine *absolute* Kategorie. Sie hat als solche kein Gegenteil, wie der Begriff eines unbewegten „Seins" bei Parmenides im „Nichts" ein solches haben könnte – jedenfalls scheint es so.[1] Dem „Werden" entspricht ein durch und durch dynamisiertes, in sich selber lebendiges „Sein". Dem entsprechend behandelt Heraklit die Bestimmungen der All-Einheit im Sinne singularer Kategorien, für die es – wie für das „Eine", den „Logos", das „Feuer" und das „einzig Weise" – kein Gegenteil gibt.

Mit dem Singular wird, was mit dem Gegensatz behaftet ist und eine Alternative zu sich selber kennt, zwar überstiegen, aber nicht überhaupt außer Kraft und Geltung gesetzt. Was lebt ist vielfältig und im Wandel, und dem entsprechend kennt Heraklit auch nur einen pluralen Begriff der Einheit-im-Übergänglichen, dem entsprechend das „Eine Alles" und „Alles Eins" ist (was später auf die Formel ἕν καὶ πᾶν gebracht worden ist).

[1] Die Klärung des Verhältnisses der parmenideischen Kategorien „Sein" und „Nichts" bedarf einer anderen Untersuchung. Bei ihr erweist es sich, daß Heraklit und Parmenides keineswegs Antipoden sind und, was die Logik ihres Denkens betrifft, vielmehr die engste Beziehung aufeinander haben.

Um an dieser Stelle wieder die Brücke zu Schleiermacher zu schlagen: Wie bei Heraklit, steht auch bei Schleiermacher die Einheit des Ganzen in Disjunktion zu dem im Gegensatz Begriffenen, doch so, daß sie dieses gleichzeitig umfaßt. Das Leben ist ausgespannt zwischen Gegensätzen und zugleich an sich selbst und als solches durch die Gegensatzbildung nicht tangiert. Die so verstandene Einheit ist benennbar, ansprechbar und in bestimmten Sprechweisen auch aussagbar, bleibt aber ohne Begriff. Ein so ins Spiel gebrachter Inbegriff der Einheit kann und will das im Gegensatz Befindliche nicht negieren, steht er doch nicht selber im Gegensatz und damit auch nicht in Konkurrenz zu ihm.

Mit einer solchen nicht-alternativen Verhältnisbestimmung ist für Heraklit wie für Schleiermacher eine Asymmetrie verbunden. Unerachtet der symmetrischen Stellung der im Umschlag bzw. im Übergang begriffenen Lebenszustände wahrt sich das Absolute auch im Gegensätzlichen als ein solches. Seine übergegensätzliche Einheit begreift als Einheit des Ganzen auch noch den Gegensatz in sich. Beides geht unter der Bedingung auch widerspruchsfrei zusammen, daß zwischen der absoluten Einheit und ihrer Entfaltung im Bereich der Gegensatzstruktur eine Disjunktion gesetzt ist. Kraft Disjunktion wird die Beziehung der Ebenen aufeinander gewahrt und zugleich dem Übergriff – und mit ihm einer Kontaminierung des Absoluten – ein Riegel vorgeschoben.

Wiederum am Beispiel der Kategorie des „Lebens" verdeutlicht: Auch im symmetrisch gestellten Begriffspaar „Leben | Tod" (vgl. die Fragmente 21; 26; 62; 77; 88; 48; 32) wahrt sich kraft Disjunktion eine Asymmetrie und damit ein ontologischer Vorrang des Lebens vor dem Tod. Die Einheit von beidem kann immer nur „Leben" heißen und nicht „Tod". Gleiches gilt auch für die anderen symmetrisch-asymmetrischen Begriffspaare wie „Anfang und Ende" (Fragment B 103), „gerade und krumm" (Fr. B 59) „Wachen und Schlafen" (vgl. Fr. B. 1; 21; 34; 88; 89) „Wissen und Meinung" (vgl. Fr. B 1; 2; 17; 32) usw., bei denen der jeweils erstgenannte Begriff unerachtet der Verschiedenheit der beiden Nenner zugleich das Ganze beider Seiten bezeichnet. Heraklit verwendet die jeweils erstgenannte Bestimmung somit einerseits als Teil des durch den Gegensatz bestimmten Begriffspaares und andererseits als Namen für die nicht im Gegensatz befangene Einheit des Ganzen.

Was im Begriffspaar dem Nenner und Modus nach unterschieden ist und mit verschiedenen Namen bezeichnet werden kann (wie „Leben | Tod"), ist ein im Unterschiedensein Zusammengehöriges, für Heraklit näher besehen „ein und dasselbe" (vgl. die Fragmente 58-60). Mit anderen Worten steht das im Begriffspaar Zusammengestellte jeweils für *eine* Kategorie und ist im Sinne einer gedoppelten Ausprägung eines Übergegensätzlichen miteinander verbunden. Nach oben hin läßt sich eine solche Einheit nur mit einem Namen benennen; nach unten hin wird sie auf den Begriff gebracht. Daß es für die höchste Einheit des Ganzen nur einen Namen gibt, aber keinen Begriff, will besagen, daß es für das

Absolute als solches keiner Herabsetzung auf die durch die Gegensatzstruktur bestimmte Ebene bedarf. Weder Niederkunft noch Aufstieg verschlägt hier. Es kann also auch keine Wissenschaft des Absoluten geben, so sehr die Menschen aus den verschiedensten Gründen dazu neigen, sich eine solche einzutun. Das Absolute will angeredet bzw. angerufen, aber nicht auf den Begriff gebracht und herab- oder hinaufgesetzt werden. Zu den strikt singularen, sich auf die Angabe eines Namens beschränkenden Kategorien gehört bei Heraklit das „Eine" und „einzig Weise", der „Logos" und das „Feuer" und alles in allem der „Fluß" des „Lebens" in seinem „Werden".

Äußeres Indiz für das Vorliegen einer die Einheit wahrenden Disjunktion ist, daß es sich bei den Begriffspaaren nicht mehr um entscheidbare Alternativen und noch weniger um sich ausschließende Sachverhalte handelt. Wiederum paradigmatisch gezeigt am Verhältnis von Leben und Tod. Was in der Form eines Begriffspaares ausgedrückt wird, ist *eine* Kategorie, die sich nach zwei Seiten hin unterschiedlich auslegt. Die in der Symmetrie selbst mitgegebene Asymmetrie kommt darin zum Tragen, daß der erstgenannte Begriff („Leben") den zweiten („Tod") umfaßt, nicht aber umgekehrt der Tod auch dem Leben den Nenner vorschreiben und den Ton angeben kann. Was sich im Nenner der Modalität nach in Form einer Gegensatzbildung auseinanderlegt, ist in Wirklichkeit Eines. Die Kategorie „Leben" wahrt ihre absolute Dimension und enthält gleichzeitig die Öffnung für den Bereich des Relativen, bis hin zum Todesschicksal.

Was ein wahrhaft Absolutes ist, läßt sich bei Heraklit wie bei Schleiermacher somit dadurch kennzeichnen, daß es (a) *kein Gegenteil für es gibt*, daß es (b) *nicht durch einen Außenbezug definiert werden kann* und daß es (c) *bei sich selber beginnt und endet*. Eine solche Charakteristik gilt für alle absoluten Kategorien wie Sein, Leben, Freiheit, Bewußtsein usw. Aber auch wenn es kein Gegenteil für sie gibt, kann es doch eine umgedrehte bzw. verkehrte Version davon geben. Mit der Verkehrung (z. B. in den Ansichten der Vielen) und ihrem Zurechtrücken hat Heraklit nicht wenig zu tun (vgl. die Fragmente 1, 2, 17, 34 und andere). Und doch wird von ihm auch hier eine Einschränkung geltend gemacht. Die Verkehrungen sind immer nur in der Form eines *Bewußtseins* (einer Sichtweise, Perspektive usw.) gegeben, und ein solches tut dem, was ist, keinen Eintrag, eben weil und solange es sich lediglich um eine verdrehte *Sicht* handelt und diese das Wirkliche nicht auf den Kopf stellen kann.

Unter strukturellem Gesichtspunkt betrachtet, aber auch der sachlichen Intention nach entsprechen dem Schleiermachers Verhältnisbestimmungen. Auch bei ihm sind die verschiedenen Ebenen disjunktiv ins Verhältnis gesetzt und d. h. durch Einschluß (Umfassung) und Ausschluß (was hier wie gesagt nicht heißt: Negation) gleichermaßen definiert. So wie der mit „Gott" benannte Lebendige keinen Tod kennt, kann es auch zum Ganzen selbst keinen Gegensatz und keine Alternative geben: es ist, was (wie) es ist. Und doch gibt es auch die andere

Ebene, auf der Leben und Tod in einen Gegensatz zueinander getreten sind und einander Tribut zahlen müssen.

Das mit dem Begriff der Disjunktion umschriebene Verhältnis der Ebenen muß somit ein Doppeltes leisten: Verhindert wird auf der Ebene des Absoluten selbst die Realisierung eines Gegenteils bzw. einer Alternative. Hier von einer solchen auszugehen würde das Ganze mit sich uneins machen und sprengen. Damit sind dualistische Konzeptionen jedweder Art ausgeschlossen. Gleichzeitig aber muß der Freiheit wegen auf anderer Ebene eine solche Gegensätzlichkeit und Alternativität zugelassen werden, was zu unterschiedlichen Formen des Ausdrucks des Absoluten auf dieser Ebene führt. Die Disjunktion leistet beides zugleich: Sie verwahrt den Raum des Absoluten und schließt insofern den Gegensatz und eine mögliche Alternative zum Ganzen aus. Gleichzeitig aber ist dieses Ganze so beschaffen, daß es die Gegensatz- und Alternativenbildung zuläßt – allerdings nur am *verschobenen* Ort und mit einem *Seinsvorbehalt* versehen. Dieser Vorbehalt kann aber keinesfalls im Sinne einer Negation verstanden werden. Er eröffnet mit der Gegensatzstruktur auch dem Absoluten selbst neue Möglichkeiten der *Bewußtwerdung* und eine *Freiheit*, von deren negativen Auswirkungen es kraft Disjunktion gleichwohl unberührt bleibt. In diesem Sinne hat das Absolute, Wirklichseiende mit dem Weltgeschehen als einem Unheils- *und* Heilsgeschehen zwar etwas zu tun, aber nur *via disjunctionis* und d. h. unter strikter Wahrung seiner selbst. Darin liegt seine einzige Härte: die Welt mit sich selbst zu konfrontieren und den Menschen auf seiner Freiheit zu behaften.

Nach allem Gesagten kann man davon ausgehen, daß der Begriff der Einheit bzw. des Ganzen, wie er von Heraklit und Schleiermacher verstanden wird, nur über das Geltendmachen einer Disjunktion so gefaßt werden kann, daß die gleich unannehmbaren Versionen eines Monismus oder eines Dualismus dadurch ausgeschlossen werden. Auf die damit verbundene onto-theologische Problematik kann ich im Rahmen dieser logischen Untersuchung nicht weiter eingehen. Alle Versuche, die absoluten Kategorien im Rahmen einer Logik zweiwertiger Alternativen zu schematisieren, bleiben tief zweideutig und werden fehlleitend für ein Denken, das auch in seinem Streben nach der Einheit nicht aus den Alternativen herauskommt und nicht umhin kann sich in Widersprüche zu verstricken. Erst wenn man so weit gekommen ist das einzusehen, kann sinnvoll weitergefragt werden, was denn nun das Absolute, Gegensatzfreie mit den Welten der Entgegensetzung zu tun hat und ob die Bildung von Alternativen ein geeigneter Weg ist, um sich in der absoluten Dimension des Wirklichen zu bewegen.

Siebtes Kapitel

Religion im Zeichen der Aufklärung

Religion nach der Aufklärung und im Zeichen der Aufklärung – so lautete die in der Einleitung in einen zeitgeschichtlichen Kontext hineingestellte Frage. Nach dem Durchlaufen der verschiedensten Aufklärungsbewegungen stellt sich dieselbe Frage erneut und dringlicher. Es geht um die Stellung der Religion bzw. des Religiösen im Zeichen permanenter Aufklärung, die ja keineswegs schon abgeschlossen ist und ein Zeitalter des nicht mehr begrenzbaren Wissens eröffnet. Wenn Wissen das Menschsein selber weiterbringen soll, stellt sich noch einmal die Frage nach dem Stellenwert des Religiösen in der menschlichen Lebensform. Auch das Wissen selbst legt sich in bezug auf sie verschieden aus, so daß ein hinreichendes Verständnis der modal unterschiedlichen Wissensformen und Wissensgrundlagen unabdingbar wird. Wenn man dabei die Disjunktivität der Zeitmodalitäten „Vergangenheit", „Gegenwart" und „Zukunft" im Auge hat, muß die Antwort nach jeder dieser Seiten hin verschieden ausfallen.

Gleiches gilt aber auch für das religiöse Bewußtsein, das als vergangenheitsbezogene Lehre, als gegenwärtiges religiöses Leben und als Zukunftsbezug eine verschiedene Ausprägung angenommen hat. Erschwerend kommt hier hinzu, daß sich mit den institutionalisierten Religionen weltliche Macht und in deren Verfolg oft genug auch ein Mißbrauch der geistlichen Macht verbunden hat. Davon muß Abschied genommen werden. Religion in Schleiermachers Sinn zielt ab auf Formen des religiösen Lebens, wie es zu allen Zeiten lebendig geblieben ist und auch im Zeitalter der Säkularisierung nicht überhaupt zum Verschwinden gebracht werden kann. Die Grundfrage kann somit in bezug auf alle Formen von Religion und Religiosität immer nur die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Leben sein. Dabei muß gesehen werden, daß das Leben in einem Sinne von der Last der Vergangenheit bestimmt, in anderem Sinne aber frei von ihr geblieben ist. An diese doppelte Bestimmung schließen sich weitreichende Folgerungen an.

Die primäre Gegebenheit des Lebens findet für Schleiermacher ihren Ausdruck im religiösen Gefühl. Ein solches kann nach Art und Wirkungsweise sowenig wie das Leben im Modus der Vergangenheit gegeben sein, ohne falsche Töne in sich aufzunehmen. Deutlicher gesagt: Wäre das religiöse Bewußtsein in allen seinen Bezügen vergangenheitsbehaftet, so müßte der Mensch vor Schuld vergehen und in der Verwirrung des Herzens steckenbleiben. Wenn aber weder der Schuldspruch hinreichend noch die Herzensverwirrung annehmbar ist, muß das religiöse Gefühl durch Aufklärung und d. h. durch Mitwirkung des Denkens und Wollens gereinigt werden. Hierzu ist in dem einer lebendigen Gegenwart

verpflichteten Daseinsgefühl der Anknüpfungspunkt gegeben. Auch wenn die Kraft religiösen Fühlens durch Angst geschwächt worden ist, ist jeder Mensch auf ein solches ansprechbar und hat seine Religiosität im Grunde nie verloren. Immer belastet und niedergedrückt, oft auch und gerade durch die Religionen, ist der Mensch in seinem genuinen religiösen Fühlen immer frei davon geblieben. Indem die darin liegende Diskrepanz in Form eines Selbstprozesses realisiert wird, findet das religiöse Fühlen zu seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein zurück.

1. Die Bestimmung des religiösen Gefühls

Die von Odebrecht seiner Ausgabe zugrunde gelegten Vorlesungen aus dem Jahre 1822 und die darauf bezogenen Notizen geben eine nähere Bestimmung des religiösen Gefühls und seiner Gelenkfunktion als verbindendes Mittelglied der Zeiten.[1]

In seiner ersten Bestimmung ist das religiöse Gefühl der unmittelbare Repräsentant des transzendenten Grundes. Schleiermacher betont, daß wir im Gefühl zwar ein Bedingtes und Bestimmtes sind, nun „aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatz Begriffenes“ (Od 289), sondern durch den transzendenten Grund selbst. Das so verstandene Gefühl nimmt eine Sonderstellung unter den menschlichen Vermögen ein. So wie Schleiermacher es definiert, gehört es nicht, wie das Denken, Wollen und Empfinden, in den Bereich des im Gegensatz Begriffenen, auch wenn dieser nicht überhaupt verlassen werden kann und das Gefühl in ihm schwankend bleibt.

Eine zweite Bestimmung geht dahin, daß es für die mit Religiosität verbundene allseitige Öffnung der Mitwirkung des transzendenten Grundes selbst bedarf. Dies muß sich auch auf die Genese des Wissens auswirken, denn ohne eine solche Mitwirkung könnte man die für das Wissen erforderliche Vereinigung des Denkens und Wollens in einem Identitätspunkt beider zwar voraussetzen, aber nur im Sinne eines Ideals geltend machen, so daß man sich dem nur in unendlicher Perspektive annähern könnte, ohne das Ziel je zu erreichen. Eine weitere Schranke liegt in der Punktualität des immer nur in einzelnen Momenten vollzogenen Übergangs, aus der keine Kontinuität hervorgehen kann. Ein nur je und je zum Ereignis werdender Identitätspunkt könnte die in ihm vollzogene Einheit nicht auf Dauer stellen. Es bliebe auch hier bei der Voraussetzung eines transzendenten Grundes, ohne daß eine Wirklichkeit mit ihm verbunden werden könnte. Damit das Ganze Wirklichkeit annimmt, bedarf es der Mitwirkung des transzendenten Grundes: „... denn insofern sind darin die Gegensätze nicht aufgehoben, sondern durch dasjenige, worin allein das Denkend-wollende und

[1] Vgl. Od § 215: Das Gefühl als unmittelbares Selbstbewußtsein, S. 286 ff.

das Wollend-denkende mit seiner Beziehung auf alles übrige Eins sein kann, also durch den transzendenten Grund selbst." (Od 289) Was das Denken und Wollen in der Perspektive unendlicher Annäherung zwar nahelegt, aber immer nur voraussetzen kann: daß es einen wirklichen Übergang und ein Einswerden im Absoluten in der Tat gibt, muß von anderer Seite her garantiert und in einem religiösen Gefühl verankert werden.

Damit verbindet sich ein dritter Punkt. Schleiermacher unternimmt es, das im religiösen Gefühl gegebene Verhältnis zum Absoluten mit dem Begriff der *Repräsentanz* zu fassen. Im Bereich des Gegensätzlichen kann, was eine *wirkliche* Verbindung herstellen soll, immer nur repräsentiert werden, und in diesem Sinne fungiert „*das religiöse Gefühl als Repräsentation des transzendenten Grundes*" (Od 289; gesperrt gedruckt.) Der Begriff der Repräsentanz entspricht der Gegensatzstruktur und versperrt sich zugleich deren Alternativen. Repräsentation ist eine Beziehung der Identität; ihre beiden Bezugspole lassen sich nicht in Alternative zueinander stellen. Auch innerhalb des Bereichs der Gegensätzlichkeit ist die Beziehung der Repräsentanz durch die Identität von Repräsentiertem und Repräsentierendem bestimmt und nicht durch deren Gegensatz. Die Kategorie der Repräsentanz unterscheidet sich darin wesentlich von der Kategorie der Vermittlung, die ihrer ganzen Bewegungsform nach innerhalb der Gegensatzstruktur verbleibt, auch wenn sie über diese hinauskommen will. Nun kann ein Absolutes gar nicht vermittelt werden; es muß sich selber geben. In diesem Sinne steht das Repräsentierende *unmittelbar* für das, was in ihm repräsentiert wird und *ist* dieses in *einem* Sinne *selber*. Insofern kann auch kein Unterschied zwischen dem Repräsentierenden und dem Repräsentierten gemacht werden; das Repräsentierende ist als ein solches *ausschließlich* von dem her bestimmt, was in ihm repräsentiert wird. Der transzendente Grund selbst ist hier repräsentiert als ein für alles Sein Setzender bzw. Bestimmender, wobei vom Setzen und Bestimmen unserer Welt kraft eigenen Denkens und Wollens zunächst einmal abgesehen werden muß. Entsprechend fühlen wir uns im religiösen Gefühl als vom transzendenten Grund selbst bedingt und bestimmt, ohne dabei mitbedingend und mitbestimmend sein zu können.

Das Gefühl eignet sich als Repräsentant des transzendenten Grundes, weil in ihm Subjekt und Objekt nicht – wie in der Wahrnehmung, im Wollen und im Denken – in einen Gegensatz zueinander gestellt sind. Das Eins-sein mit dem Repräsentierten ist hier ohne alle Vermittlung unmittelbar gegeben. An sich selbst ein übergänglich Seiendes, kann das Fühlen auch nur im Zwischen seinen Ort haben und sträubt es sich gegen eine Behaftung mit der Last geronnener Gegenständlichkeit. Aber auch das mit Erblasten überfrachtete, vergangenheitsbestimmte Gefühl ist noch eine „transzendente Bestimmtheit des Selbstbewußtseins" (Od 290) und bewahrt seine innere Transzendenz. In diesem Sinne ist das religiöse Gefühl unbelastet, es sei denn man zieht es vor, ihm die eigenen unver-

dauten Lasten aufzuladen. An sich selber kennt es nicht den Schrecken der Vergangenheit und weiß nichts von der Angst des Gerichts.

Der philosophische Hintergrund einer solchen Überlegung ist deutlich, ebenso deutlich aber auch die von Schleiermacher daran vorgenommene Umakzentuierung. Mit Kant geht es Schleiermacher darum, am Gesichtspunkt der Rezeptivität festzuhalten und den Wissenserwerb von ihr her zu verstehen. Gegenüber dem Fichteschen Ich der reinen Selbstsetzung gilt es, sich von der Empfänglichkeit durchdringen zu lassen. Natürlich ist eine solche auch für Schleiermacher mit Selbsttätigkeit verbunden, doch wäre ein wirksam werdendes Selbertun ohne eine dem unterliegende Empfänglichkeit gar nicht realisierbar.

Neu ist nun aber die von Schleiermacher vorgenommene Differenzierung in der Art und Weise des Sichabhängigfühlens. Keinesfalls kann und darf das religiöse Abhängigkeitsgefühl mit einer Bindung verwechselt werden, wie sie sozial auferlegt und individuell ausgenützt werden kann. Im Sinne eines generalisierten, auf die ganze Seins- und Weltgegebenheit bezogenen *allgemeinen* Abhängigkeitsgefühls wird es von Schleiermacher so bestimmt: „Diese transzendente Bestimmtheit des Selbstbewußtseins nun ist die religiöse Seite desselben oder das *religiöse Gefühl*, und in diesem also ist der transzendente Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentiert. Sie ist also insofern, als in unserem Selbstbewußtsein auch das Sein der Dinge, wie wir selbst, als Wirkendes und Leidendes gesetzt ist also sofern wir uns dem Sein der Dinge und dieses uns identifizieren; also als Bedingtheit alles Seins, welches in den Gegensatz der Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit verflochten ist, d. h. als *allgemeines Abhängigkeitsgefühl*." (Od 290; das kursiv Hervorgehobene ist gesperrt gedruckt.) Das so verstandene religiöse Gefühl bezieht sich *nicht nur* auf ein „höchstes Wesen", sondern *auch* auf das „Sein der Dinge" und damit verbunden auf ein „Wirkendes und Leidendes ... sofern wir uns dem Sein der Dinge und dieses uns identifizieren". Der religiöse Bezug richtet sich auf *alle* Dinge, mit denen wir uns identifizieren. In diesem Sinne versteht Schleiermacher das religiöse Gefühl als ein „allgemeines Abhängigkeitsgefühl", das bezogen ist auf die „Bedingtheit alles Seins, welches in den Gegensatz der Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit verflochten ist". Eine solche allgemeine Form von Abhängigkeit ist in *allen* Beziehungen gegeben; sie bezieht sich gleichermaßen auf Gott und Welt, auf Menschen und Dinge. Das eigene Sein, die anderen Menschen und das Sein der Dinge ist stets mit im Spiel und verbindet sich mit der Aufforderung, „uns dem Sein der Dinge und dieses uns [zu] identifizieren". Dabei tritt im Denken und Wollen der eigene Anteil, im Gefühl dagegen das Bestimmtwerden von der anderen Seite her in den Vordergrund. Gotteinung und Welteinung kann aus diesem Grunde gar nicht voneinander getrennt werden, so daß die Welteinung geradezu zum Beweis der Gotteinung werden muß.

Vom „allgemeinen Abhängigkeitsgefühl“ zu unterscheiden ist nun aber das „religiöse Gefühl“ im engeren Sinn, das Schleiermacher als Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ vom transzendenten Grund bestimmt. Was das in der Gegensatzstruktur befangene „allgemeine Abhängigkeitsgefühl“ betrifft, wird von Schleiermacher auf das *symmetrische* Gestelltsein und die Zusammengehörigkeit von Gott und Welt, von Mensch und Ding, Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit abgehoben. Demgegenüber ist im „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ ganz einseitig ein *asymmetrisches* Moment in den Vordergrund gerückt: daß wir zwar auch im religiösen Gefühl ein Bedingtes und Bestimmtes sind, nun „aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatz Begriffenes“ (Od 289), sondern durch den transzendenten Grund.

Wenn unbestreitbar ist, daß die Religionen unerachtet des mit ihnen verbundenen Transzendenzbezugs immer auch eine weltbezogene und politisch ausmünzbare Bedeutung haben, stellt sich in der Tat die Frage nach den unterschiedlichen Weisen der Abhängigkeit und nach ihrem Verhältnis zueinander. Schleiermacher geht es nicht in erster Linie um eine Religion der Transzendenz, wiewohl er diese – mehr als seine Zeitgenossen – auch in der aufgeklärten Welt wieder zur Geltung bringen möchte. Um aber hier nicht wieder den altbekannten Versuchungen zu erliegen und in Fallstricke zu geraten, ist ihm vordringlich daran gelegen, den Unterschied zwischen der genuin religiösen Dimension und dem Bereich immanenter Welthabe nicht zu verwischen und die mit beiden Seiten verbundenen Gesichtspunkte nicht zu vermengen. Insbesondere gilt es im Kontext des Religiösen, der Versuchung der Macht zu widerstehen, von der die Transzendenz zu einem Mittel der Selbsterhöhung und Unterwerfung gemacht und mißbraucht wird. Im Zeichen der Aufklärung ist hier ein Umdenken geboten, soll die Religion glaubwürdig bleiben oder wieder glaubwürdig werden können. Es geht darum, den immanenten Weltbezug ins Licht der Transzendenz zu rücken und nicht umgekehrt den Anschein zu erwecken, als ob die Transzendenz von der Welt her ihr Licht erhielte. Das Eigene allein kann es nicht sein, was den religiösen Bezug konstituiert. In allen Bezügen des Menschen ist es ein unvorgreifliches „Außen“, dessetwegen Schleiermacher glaubt ein religiöses Moment mit ihnen verbinden zu müssen. Zugleich wird von ihm aber auch deutlich gemacht, daß die anthropologischen bzw. innerweltlichen Bestimmungen aus dem religiösen Bezug nicht überhaupt herausgehalten werden können. Auch als unmittelbarer Repräsentant des Absoluten kommt das religiöse Gefühl auf beiden Seiten zu stehen und nimmt einen Zwischenstatus ein. Dies macht die Frage der Zurechnung von Gefühlswertigkeiten zur einen oder anderen Seite im Einzelfall oft schwierig. Umso mehr kommt es darauf an, aus der Forderung einer reinlichen Unterscheidung beider Seiten die Konsequenzen zu ziehen.

Deutlich ist, daß ein im Sinn des Zwischenträgers symmetrisch-asymmetrischer Beziehungstypus sich nicht auf eine bestimmte Beziehungsdefinition fest-

legen und bereichsspezifisch verrechnen läßt. Unerachtet der individuellen Wege des Menschen mit sich selbst und mit Gott kann bezüglich des Religiösen als eines allgemeinmenschlichen Phänomens immer nur auf eine Gesamthaltung abgehoben werden, die sich auf alle Bereiche überträgt und diese gleichsam religiös durchstimmt. Um die Bezugnahme auf alles Sein zu betonen, redet Schleiermacher vom religiösen Gefühl als einem „allgemeinen Abhängigkeitsgefühl", „vermittelst dessen der Urgrund ebenso in uns gesetzt ist, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind" (Od 290). Was für den religiösen Bezug auf Transzendenz gilt, überträgt sich darin auf die innerweltlichen Bezüge des Menschen und gibt auch der Erkenntnis und dem Wissen eine Tiefendimension. In diesem Sinne wird von Schleiermacher die Empfänglichkeit im Sinne einer alles durchstimmenden religiösen Grundhaltung stärker in Anschlag gebracht, als es dem Geist der Zeit entspricht. Auch wenn im Zustandekommen der Erkenntnis auf die eigenen Anteile gar nicht verzichtet werden kann, läßt sich der ganze Erkenntnisbezug nicht überhaupt zum Selbsteigenen und Selbstverfügten machen. Gleiches gilt für das menschliche Selbstbewußtsein, aus dem nicht jedes Moment des Verwiesenseins an ein Gegenüber herausgenommen werden kann. Schleiermacher redet in diesem Sinne ganz allgemein von zwei Seiten der Bestimmtheit unseres Bewußtseins. Er wendet sich dagegen, den religiösen Grundton aus den sonstigen Bezügen des Menschen herauszuhalten und diese ganz auf sich selbst zu stellen. Aber auch wenn man hier reinlich unterscheiden muß – wozu das Gefühl aufgerufen wird –, geht es ihm nicht darum, die verschiedenen Ebenen gegeneinander auszuspielen. Allen Bezügen gemeinsam ist ein „allgemeines Abhängigkeitsgefühl", das sich auf Gott und Welt, auf Menschen und Dinge gleichermaßen bezieht und sämtliche Bereiche religiös durchstimmt. Und doch muß, um das Religiöse vor Mißbrauch zu schützen, auch eine deutliche Unterscheidung der Ebenen vorgenommen werden, denn nur so kann die Art ihrer Beziehung geklärt und rein erhalten werden. In diesem Sinne spricht Schleiermacher vom religiösen Gefühl nicht nur als „allgemeinem Abhängigkeitsgefühl", sondern darüberhinaus von einem „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit".

Die Rede von einer „schlechthinnigen Abhängigkeit" ist bei den aufgeklärten Zeitgenossen auf Unwillen gestoßen, bis hin zu Hegels böser Bemerkung in seinem Vorwort zu Hinrichs Religionsphilosophie, daß dann ja der Hund das frömmste Wesen sein müßte. Um eine solche willentliche Verkennung auszuräumen, muß auf das Schleiermachers Denken zugrundeliegende strukturelle Moment abgehoben werden. Wo strukturell gedacht wird, kann man sich nicht mehr an die das Freiheitsgefühl verletzenden semantischen Oppositionen halten. Die provozierende Rede von einer „schlechthinnigen Abhängigkeit" kann nur dann anstößig erscheinen, wenn die formale Analyse der hier gegebenen Beziehungslage nicht mitvollzogen worden ist. Schleiermacher legt zunächst einmal den Akzent darauf, daß die sonstigen Formen von Abhängigkeit nicht angemes-

sen sind, um den Bezug zum Absoluten zu kennzeichnen. In der absoluten Beziehung gibt es keinen von der semantischen Opposition vorgezeichneten Konflikt zwischen Freisein und Abhängigsein, sondern nur noch die paradox erscheinende Koinzidenz von absoluter Freiheit und schlechthinniger Abhängigkeit. Beides steht hier nicht im Widerspruch zueinander. Anders ist es in Beziehungslagen, die durch die Gegensatzstruktur bestimmt sind. Eine hier erfahrene Abhängigkeit ist „in den Gegensatz der Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit verflochten" (Od 290), der im absoluten Bezug keine Rolle mehr spielt. Solange der Mensch in seinem Wollen, Denken und Empfinden mit von der Partie ist, kann er eine „schlechthinnige Abhängigkeit" völlig zurecht nicht ertragen, weil darin seine Freiheit negiert ist. Das religiöse Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit" steht aber gar nicht im Gegensatz zur Freiheit und gibt auch keinen Anlaß zu deren Protest. Das erste Erfordernis zum Verständnis ist hier, nicht der Versuchung der Sprache zu erliegen und in der leidigen und in diesem Falle falschen Alternative von Freisein *oder* Abhängigsein hängenzubleiben.

Aber eine andere Frage legt sich nahe: Kann das religiöse Gefühl ein rein transzendentales Datum und gleichwohl noch unser eigenes menschliches Fühlen sein? *Wir* haben das im Gefühl repräsentierte „unmittelbare Selbstbewußtsein" ja nie für sich, sondern immer nur in Verbindung mit den anderen, in der Gegensatzstruktur befangenen Gegebenheiten und Bewußtseinsformen. Das heißt, daß *für uns* auch noch das Gefühl des Eins-seins zu einem „unser Entgegengesetztes zusammenfassenden Bewußtsein" wird. Insoweit wir den religiösen Bezug von unserem Fühlen, Denken und Wollen her betrachten, kann das religiöse Gefühl immer nur ein *Element* des Selbstbewußtseins sein, nie aber unser *ganzes* Selbstbewußtsein in allen seinen Aspekten bestimmen.

An dieser Stelle führt Schleiermacher eine Zwischenbestimmung ein, um diese alsbald wieder zu relativieren. Das religiöse Gefühl ist in *unserem* Bewußtsein „die *Ergänzung der fehlenden Einheit*" und fungiert in diesem Sinne als eine „*Beruhigung desselben*" (Od 290; kursiv hervorgehoben von mir.) So sehr eine solche Auffassung des Religiösen dem Bedürfnis des zerrissenen Menschen entgegenkommt und ihn befriedigt: man kann bei ihr nicht stehen bleiben. Im Sinne der „Ergänzung" und „Beruhigung" müßte der Transzendenzbezug, auf den für Schleiermacher doch alles ankommt, gar nicht mehr die bestimmende Rolle spielen. Es könnte sich hier ja auch um durchaus verständliche, psychologisch jedoch zu hinterfragende Formen von Bedürfnisbefriedigung handeln.

Soll die „Beruhigung" im Sinne einer „Ergänzung der fehlenden Einheit" zurecht mit dem religiösen Gefühl in Verbindung gebracht werden, so muß zu dessen „Isolierung" auf die vier Formeln des „transzendenten Grundes" zurückgegriffen werden, mittels deren das Denken, Fühlen und Wollen auf eine nicht fragwürdig gewordene Weise gottbezogen sein kann. Mit den vier Formeln hat Schleiermacher ja nicht nur die verschiedenen Möglichkeiten eines Bezugs zur

Transzendenz ausgeleuchtet, sondern gleichzeitig eine „Isolierung" (eine begriffliche Herauslösung) des religiösen Faktors vorgenommen.[2] Die vier Formen, in denen wir unseren Gottesbezug wahrnehmen und gefühlsmäßig im Sinne einer „Ergänzung der fehlenden Einheit" realisieren, dienen auch dazu, das genuin religiöse Gefühl von allen sonstigen damit verbundenen Komponenten zu „isolieren" und, wenn man so will, zu reinigen. Die den ganzen Kontext einbeziehenden Formeln müssen folglich nach zwei Seiten hin gelesen und diese in ein Verhältnis zueinander gebracht werden: „Ebenso aber, da im Gefühl immer das Bewußtsein Gottes verknüpft ist mit einem endlich bestimmten, unser Entgegengesetztes zusammenfassenden Bewußtsein, so bedarf es einer Isolierung, und diese ist in der Beziehung auf jene Formeln, indem man sich sagt: dasjenige Element des Selbstbewußtseins, welches zugleich jenen Formeln, jeder unter anderen Umständen, entspricht, ist die Repräsentation des transzendenten Grundes in unserem Selbstbewußtsein, und diese ist immer sich selbst gleich, und also die Ergänzung der fehlenden Einheit."(Od 290)

Es bedarf also zunächst einmal einer vom *Denken* zu leistenden Isolierung des religiösen Grundfaktums, eben weil das genuin religiöse Gefühl sich anders gar nicht aus den sonstigen Bezügen des Menschen herauslösen ließe. Rein im Sinne einer denkerischen Bemühung betrachtet, kommt dieses Isolieren des religiösen Moments einem Balanceakt gleich. Und doch ist ein solcher im Denken vollzogener Schritt nötig, wenn die Frage nach dem Stellenwert des Religiösen für die menschliche Bewußtseinsform nicht in die sattsam bekannten Verkürzungen und die sie kompensierenden Hypostasierungen hineinführen soll, die sich zwar nahelegen, der Sache aber nicht angemessen sind. Es müssen also immer zwei Dinge gleichzeitig gefordert werden: (1) Religion bedarf der Aufklärung über sich selber, um überhaupt erst in ihr Eigenes kommen zu können. (2) Aufklärung im weitesten Sinne bedarf umgekehrt des religiösen Bewußtseins, um Religion nicht unter der Hand auf ein zweideutig bleibendes anthropologisches bzw. psychologisches Datum zu verkürzen.

Aber noch einmal stellt sich die Frage, ob es wirklich einer so schroffen Zuspitzung bedarf, wie Schleiermacher sie dem „religiösen Gefühl" als einem „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" gegeben hat. Den Anlaß für eine solche Provokation liefert das im Sinne der sog. anthropologischen Reduktion radikalisierte Aufklärungsdenken, bei dem man Schleiermachers Meinung zufolge nicht stehenbleiben kann. So wichtig die mit der anthropologischen Wende verbundenen Einsichten sind, kann es hier nicht darum gehen, Gott zuerst zu erfinden, um ihm bestimmte Eigenschaften zuschreiben zu können und sich dann wegen deren Ungereimtheit wieder von ihm freizusagen und nicht weiterhin bestimmen zu lassen. Ein solcher Zweifel ist dem religiösen Sucher immer schon be-

[2] Vgl. oben S. 175 ff.

kannt, doch selten hat er gelernt durch ihn auch hindurchzufinden. Bevor im religiösen Bezug nicht die eigene Seite – zumindest dem Vorsatz nach – „auf Null" gebracht wird – was nicht heißt, daß man sie gänzlich auslöschen solle –, verbinden sich mit dem Gottesbezug Projektionen und führen zu deren erwünschten oder unerwünschten Rückwirkungen. Feuerbach behielte mit seiner Umkehrthese immer recht, daß der Mensch Gott nach eigenem Bilde erschafft und sich sei es kreuzigen, sei es freisprechen läßt.

Nur wenn das religiöse Gefühl in seinem Kerngehalt gänzlich jenseits der mit der Gegensatzstruktur verbundenen Reziprozität der Perspektiven verortet wird, kann man sagen, daß in ihm das höchste Wesen *und sonst nichts* repräsentiert ist, so daß man hierbei weder passiv noch aktiv tätig zu sein braucht. Damit sind die wissentlich oder unwissentlich vorgenommenen, bei näherem Zusehen höchst trickreichen gegenseitigen Übertragungen abgewehrt. Insbesondere wird so den Machtphantasien und den damit einhergehenden Ohnmachtsgefühlen und Selbstverwerfungstendenzen ein Riegel vorgeschoben. Der Mensch braucht sich weder zu überheben noch zu verwerfen, und seine wirkliche Macht verdient es auch nicht, zur Ohnmacht verkehrt zu werden.

Und doch kann man an dieser Stelle noch einmal fragen, ob das allein durch ein transzendentes Datum bestimmte religiöse Grundfaktum überhaupt in unsere eigene Bewußtseinsform hineinpaßt, die doch stets durch den Gegensatz von Tätigsein und Leiden bestimmt ist. Gleiches gilt für unser Selbstbewußtsein, das nie nur ein unmittelbares Selbstbewußtsein im Sinne Schleiermachers ist. Um hier nicht alsbald wieder in die bekannten Fallstricke zu geraten, zieht Schleiermacher es an dieser prekär erscheinenden Stelle vor, zunächst einmal eine rein definitorische Bestimmung zu geben und diese so zu fassen, daß sie nicht alsbald wieder überformt und mit einer psychologisch relativierenden, skeptisch destruierbaren Einschränkung verbunden werden kann. Von allen Seiten her ausgehöhlt und durch problematische Gebräuche in Frage gestellt, soll das mit dem Terminus „religiöses Gefühl" bezeichnete Phänomen gleichwohl nachweisbar sein und rein in Geltung gehalten werden. Es rein zu erhalten ist für den Menschen nicht einfach. Wiewohl man hier auf das mystische Einungserlebnis im Sinne einer wirklichen, wenngleich seltenen Erfahrung verweisen kann, muß man doch auch hier noch auf die Folgen achten, die mit einer solchen einseitig verfolgten Intention verbunden sind. Zumindest muß die Rede von einer „Gotteinung" mit Umsicht getroffen und für unterschiedliche Akzentuierungen offen gehalten werden. Einung kann hier sowenig wie an anderen Stellen im Sinne der Verschmelzung und Selbstauflösung verstanden werden.

Was aber könnte der konkrete Inhalt des rein für sich gesetzten religiösen Gefühls sein? Aus allen innerweltlichen Bezügen herausgelöst, wäre es in seinem Kernbestand *nichts als das Bewußtsein Gottes in uns*, wobei „Bewußtsein Gottes" im Sinne des im genitivus objectivus: als *Bewußtsein von Gott*, auch und mehr

aber noch im Sinne des genitivus subjectivus: als *Bewußtsein Gottes im Bewußtsein seiner selbst*, zu lesen ist. Beides hat seinen Ort im Menschen. Im Sinne einer solchen mit Bewußtsein vollzogenen Koinzidenz verstanden, ist das religiöse Gefühl unser Bewußtsein von Gott, Gottes Bewußtsein in uns und unser Bewußtsein als eins mit dem Bewußtsein Gottes.

Im Sinne einer rein definitorischen Festlegung wäre gegen eine solche Aussage nichts einzuwenden – aber können wir auch davon ausgehen, daß es in der Tat so ist? Um das hierzu verlangte Selbstgewahrsein noch einmal vor Augen zu führen: Das religiöse Gefühl wird von Schleiermacher unter Rückgriff auf die vier Formeln vom transzendenten Grund begrifflich „isoliert" und so trennscharf gemacht, was faktisch gar nicht zu trennen ist und immer nach den verschiedensten Seiten hin spielt. In der Tat kann, was ein Transzendenzbezug ist und was nicht, zunächst nur definitorisch eingeführt und von anderen Bezügen dem Begriff nach unterschieden werden. Was von einer Seite her gesehen zwangsläufig mit Überformungen und Verwechslungen verbunden ist, ist allein von der anderen Seite her gesehen ein ganz und gar Unverwechselbares. Wegen dieser nur von der Seite des Transzendenten her trennscharf zu machenden Problematik hat Schleiermacher sich bemüßigt gefühlt, „Gefühl" und „religiöses Gefühl" im Sinne zweier Termini definitorisch einzuführen und von allen sonstigen damit verbundenen Konnotationen zu befreien.

Der praktische Sinn eines solchen theoretisch ansetzenden Verfahrens ist deutlich: Das religiöse Bewußtsein muß in seiner Sonderstellung und seinem primären Gehalt terminologisch fixiert werden, soll der Mensch aus den Verwechslungen und Verstrickungen herauskommen können, denen das religiöse Bewußtsein in den etablierten Religionen zwangsläufig ausgesetzt worden ist. Anders als definitorisch wäre es gar nicht möglich, das religiöse Bewußtsein aus der Härte der Gegensatzstruktur herauszuhalten und von den damit verbundenen Konnotationen bis hin zum Schuldigsein und Verwerfungsurteil freizusprechen. Auf dem Schuldgedanken, einem Verwerfungsurteil und dem es abwendenden Opfergedanken kann Religion nicht mehr begründet werden, soll sie im Zeichen der philosophischen, psychologischen und gesellschaftlichen Aufklärung noch eine Zukunft haben. Zu tief sind die Opfer- und Erlösungskonzepte der alten Religionen mit den dunklen Seiten der Menschheitsgeschichte verwoben und in ihre grausamen Praktiken hineinverstrickt.

Angesichts der logisch, gesellschaftlich und psychologisch nach wie vor gegebenen Verstrickung in alte Konditionierungen kann die hier erforderliche Ablösung zunächst nur als ein Schritt der Aufklärung durch Denken vollzogen werden. Wir brauchen das Denken, um unser ursprüngliches religiöses Fühlen von all den Zuschreibungen und Behaftungen wieder frei zu machen, die eine lange Menschheitsgeschichte darüber gelegt hat. Die Rede von einer Religion *im Zeichen der Aufklärung* erhält von da her erst ihren tieferen Sinn und ihre Berechti-

gung. Dem tief in die menschlich-allzumenschliche Praxis verstrickten religiösen Bewußtsein muß ein aufgeklärtes Denken zu Hilfe kommen, das in der Lage ist, den faktisch nicht aussonderbaren, aber doch rein zu bedenkenden Transzendenzbezug trennscharf zu machen. Ihn rein zu bedenken ist notwendig, um ihn auch wieder rein fühlen zu können. Wenn das Denken hier aber nur den ersten Schritt leistet, muß sich die Frage anschließen, in welcher Richtung, mit welchen Mitteln und wie weit eine Reinigung des religiösen Fühlens vorgenommen werden kann. Dabei sind manche Zeitgenossen von Schleiermacher mit kühnen Gedanken und Selbstexperimenten weiter gegangen als er selbst. So stellt Hölderlin den Gedanken der Freiheit und Unzerstörbarkeit des Selbst-Seins ins Zentrum[3], während Fichte und Novalis dem Gedanken der Schuldfreiheit und der Entschuldung des Vergangenen eine große Bedeutung zumessen.[4] Beizuziehen wären in diesem Zusammenhang auch die jeweiligen Stellungnahmen zum Tod und zur Leiblichkeit.

Es braucht also auch bei Schleiermacher nicht bei einer lediglich definitorischen Bestimmung des religiösen Gefühls zu bleiben. Nur für den Anfang eines Denkens der Disjunktion ist das religiöse Gefühl per definitionem der Repräsentant des transzendenten Grundes – *und sonst nichts*. Ob Schleiermacher den Gesichtspunkt der Unzerstörbarkeit und Freiheit ebenso radikal gedacht hätte wie Hölderlin, muß dahingestellt bleiben; es bedurfte dazu der „geheimern Gedanken" und des Schutzkleids der dichterischen Form. Und doch hat der Ansatz von Schleiermachers Denken, wenn man ihn in seinen Konsequenzen weiter auszieht, eine gleich radikale Konsequenz, insbesondere was die Grundlagen der Theologie und die Möglichkeiten zu ihrer dogmatischen Ausformulierung be-

[3] Am weitesten im Denken der Disjunktion geht Hölderlin, wenn er schreibt: „So wär' es hier im höchsten Sinne wahr, erwiedert' ich, daß ohne Freiheit alles todt ist. Ja wohl, rief er, wächst doch kein Grashalm auf, wenn nicht ein eigner Lebenskeim in ihm ist! wie viel mehr in mir! und darum, Lieber! weil ich frei im höchsten Sinne, weil ich anfangslos mich fühle, darum glaub' ich, daß ich endlos, daß ich unzerstörbar bin. Hat mich eines Töpfers Hand gemacht, so mag er sein Gefäß zerschlagen, wie es ihm gefällt. Doch was da lebt, muß unerzeugt, muß göttlicher Natur in seinem Keime seyn, erhaben über alle Macht, und alle Kunst, und darum unverlezlich, ewig. Jeder hat seine Mysterien, lieber Hyperion! seine geheimern Gedanken; diß waren die meinen; seit ich denke. Was lebt, ist unvertilgbar, bleibt in seiner tiefsten Knechtsform frei, bleibt Eins und wenn du es scheidest bis auf den Grund, bleibt unverwundet und wenn du bis ins Mark es zerschlägst und sein Wesen entfliegt dir siegend unter den Händen. –" Hyperion, Zweiter Band, Zweites Buch, Hyperion an Bellarmin, in: Sämtliche Werke und Briefe, Hanser Verlag München 1992 und Lizenzausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1998, Bd. I, S. 743.

[4] Vgl. oben S. 214, Fußnote 11.

trifft. Ein offenherziges Reden ist auch noch heute nur im theoretischen Diskurs und in dichterischen Formen möglich.

Und doch bleibt Schleiermacher hier in dem Sinne besonnen und auf Ausgleich bedacht, daß er auch das nicht zu unterschätzende psychologische Moment im Auge behält. Er weiß, daß die in der Seele des Menschen vonstatten gegangenen Überformungen und die damit einhergehenden Perversionen nicht mit dem Besen ausgeräumt werden können. Psychologisch dient das religiöse Gefühl nach wie vor als Mittel zur *kompensatorischen* „Ergänzung der fehlenden Einheit" und zur „Beruhigung" eines nicht zur Ruhe kommenden Bewußtseins. Solche Bedürfnisse sind nicht von der Hand zu weisen, und doch muß der hierbei leicht mögliche Mißverstand und Mißbrauch im Auge behalten werden. Psychologisch betrachtet bleibt alles tief zweideutig. Die Bestimmungen des religiösen Gefühls als Repräsentant des transzendenten Grundes einerseits und als Ergänzungs- bzw. Beruhigungsmittel andererseits meinen nicht dasselbe, auch wenn in der eigenen Gefühlszuständlichkeit beides ineinanderfließt. Wir ersehnen die Ruhe in Gott und bitten um seinen Frieden. Das hat seine Berechtigung, aber es kann auch auf eine Verkennung der eigenen Lage hinauslaufen, weil die Unruhe des Herzens sich so nicht beschwichtigen läßt. Es muß also auch hier geklärt werden, was der Sache nach zusammengeht oder besser auseinandergehalten werden will. So wird z. B. die Sehnsucht nach „Ruhe in Gott" am häufigsten auf Grabsteinen zum Ausdruck gebracht und ist, was die Lebenden betrifft, mit einer Todessehnsucht verbunden. So lange läßt sich ein Irregeleitetwerden der Gefühle und damit verbunden ein Mißverstehen und Mißbrauchen der eigenen Lage nicht aus der Welt schaffen.

An solchen Stellen verdient Schleiermachers differenzierendes Verfahren Aufmerksamkeit. Nur wenn und indem das religiöse Gefühl im Sinne eines Zwischengliedes auf *zwei* disjunktiv zu unterscheidenden Seiten verortet wird, kann in ihm auch noch etwas anderes gefunden werden als das, was aus dem Eigenen in es hineingepackt worden ist. Dies gibt nicht nur dem religiösen Fühlen, sondern auch dem Denken eine doppelte Ausrichtung. Besonderer Aufmerksamkeit bedürfen hier die vermeintlichen Alternativen, durch deren Bildung die Einheitsperspektive unklar bleibt und die wesentlichen Unterschiede unkenntlich gemacht werden. Es ist unerläßlich, sowohl den Transzendenzbezug des Menschen als auch die immanente Reichweite seiner Vermögen zu betonen, um beides zusammenbringen und gleichzeitig auseinanderhalten zu können. Eine einseitige Verortung hier oder dort wird der Sache nicht gerecht. Würde man allein die innere Seite beleuchten und davon ausgehen, daß das religiöse Gefühl im transzendenten Grund seinen Ort hat und der Mensch hier seine Heimat findet, so bliebe das religiöse Bewußtsein, was seinen Weltbezug und seinen Sitz im Leben betrifft, ortlos und unterbestimmt. Und allein auf seine immanente Funkti-

on abzuheben würde dem Religiösen seinen Wurzelgrund rauben. Mit beiden Ausrichtungen, einseitig verfolgt, geht der Mensch in die Irre.

Ein ganz nach innen gekehrtes, ausschließlich auf Gotteinung gerichtetes Streben hätte das „Bestreben ... das Transzendente zu ergreifen" (Od 292) und sich in ihm aufzulösen. Nun ist eine solche Sehnsucht dem religiösen Gefühl nicht fremd, und im Prinzip ist auch nichts dagegen einzuwenden. Und doch gibt es in Wirklichkeit keine Auflösung seiner selbst, auch nicht in Gott, so daß man sich nie sicher sein kann, ob man mit einer solchen Sehnsucht nach Verschmelzung auf dem richtigen Wege ist. Hinzu kommt, daß auch die transzendente Ausrichtung noch einen selbstaffirmativen Gestus haben kann und offen oder insgeheim auf fragwürdige Formen der Selbsterhöhung und des Machtgewinns hinausläuft. Eine *denkende Aufklärung* und *existentielle Selbstprüfung* ist deshalb in jedem Falle notwendig. Für Schleiermacher ist auch das ins Äußerste gesteigerte religiöse Gefühl nie ganz rein und bleibt „von der äußeren Mannigfaltigkeit affiziert" (Od 293). Leicht können sich hier Mißverständnisse und Fehlleitungen anschließen, wenn nicht auch eine gedankliche Klärung vorgenommen worden ist. Die denkend zu leistende Aufklärung und die existentiell zu vollziehende Selbstprüfung stellt die im Fühlen verkörperte andere Seite des Religiösen nicht in Frage und unterstützt vielmehr die Aussage, daß „etwas darin [ist], was weder das Denken noch seine Beziehung auf das Sein ausdrückt; alles das bleibt hinter jenem zurück. Dies kann nur als ein Faktum hingestellt werden." (Od 292)

Man sieht: Schleiermacher macht es sich mit seinen Unterscheidungen und Verhältnisbestimmungen nicht leicht. Ein im religiösen Gefühl dokumentiertes „Faktum", von dem man ausgehen muß, ohne es je in seiner reinen Gegebenheit fassen zu können, läßt sich zunächst in der Tat nur definitorisch einführen und im Sinne einer terminologischen Bestimmung festhalten. Gleiches muß dann aber auch für das religiöse Wissen und seine Fixierung im Dogma gelten[5], wenn damit nicht lediglich eine Glaubensannahme sanktioniert und vielmehr etwas festgehalten werden soll, was in der Tat ein „Faktum" ist und als ein solches auch dann noch anerkannt sein will, wenn es der Ratio nicht einleuchtet und durch kein Wollen unterstützt wird. Bei Schleiermacher hat eine definitorische Festlegung somit keinen dogmatischen Sinn. Wenn man will, könnte man Schleiermachers Bestimmung des „religiösen Gefühls" als „Repräsentation des transzendenten Grundes" (Od 289) als die einzige dogmatische Festlegung verstehen, die er selber trifft. Dieses von ihm so genannte „Faktum" wäre, recht bedacht, in der Lage, die gesamte sonstige Dogmatik aus den Angeln zu heben und zu ersetzen. Aber es geht ihm nicht um eine Dogmatik, sondern vielmehr darum, ein absolutes Datum zu fixieren und den fühlenden Menschen auf es hin

[5] Vgl. zum Verhältnis von Philosophie und Dogmatik Od 310 ff.

auszurichten. Von Seiten Gottes befreit dies den Menschen von allen ihm auferlegten, sein Fühlen und Denken belastenden Momenten. Die Grundaussage ist hier das Johanneische: Der lebendige und liebende Gott drückt und belastet nicht! Damit sind Theologien in Frage gestellt, die aus dem Kreuzesweg und Opfergang ihre Rechtfertigung beziehen und den Menschen an einem ihn äußerst belastenden Punkt behaften, so daß er zu seiner eigenen Erlösung nichts mehr beitragen kann.

Gerade weil Schleiermacher seine wesentlichen Bestimmungen zunächst einmal definitorisch einführt, lassen sich weitreichende Folgerungen aus ihnen ziehen. Eine erste Folgerung geht dahin, daß das menschliche Selbstbewußtsein nicht lediglich welthaft bestimmt ist, sowenig es rein transzendent bestimmt sein kann: „Diese beiden Seiten liegen immer im Selbstbewußtsein, und es gibt keinen Moment, wo die religiöse Seite ganz fehlte." (Od 293) Daß beide Seiten bzw. Momente im Selbstbewußtsein ineinanderspielen, hebt ihre Unterscheidung aber nicht auf und macht eine solche im Gegenteil allererst trennscharf und offen füreinander. Wie immer menschliches Selbstbewußtsein sich faßt, ausprägt und reflektiert, kann das mit dem Tun und Leiden verbundene Verhältnis der Entgegensetzung für den religiösen Grundbezug nicht bestimmend sein. Wiewohl „wir die religiöse Seite des Gefühls nicht sondern können von der nach außen gekehrten" (a. a. O.), gibt es im genuin religiösen Bewußtsein kein Hin- und Hergezogenwerden zwischen Wissen und Glauben, zwischen Glauben und Zweifel, zwischen Schuld und Opfergang. Auch braucht sich das religiöse Gefühl die mit dem Heraustretenkönnen aus der Gegensatzstruktur verbundene Beruhigung nicht selber zu verschaffen. Sie ist bereits Wirklichkeit im Grund der Seele, wenngleich nur spürbar werdend in einzelnen Momenten: „Doch haben wir in jedem Moment die Rückkehr von diesem Geteilten zur ungeteilten Einheit. In allen religiösen Momenten werden die sich widersprechenden Momente aufgehoben, und Wechsellosigkeit ist der eigentliche Ausdruck der zeitlosen Begleitung des transzendenten Grundes in unserem wirklichen Sein." (Od 293) Weil nun aber weder der Gedanke, ewig in Widersprüchen zu leben, noch die Vorstellung eines „wechsellosen" Daseins den Menschen reizen kann, legt sich für Schleiermacher auch hier wieder eine ausgleichende Formel nahe, die er jedoch mit Bedacht nur negativ faßt: „Der Mangel auf der einen Seite und das Zuviel auf der andern heben sich gegenseitig auf; beides zusammengenommen führt die eigentliche Befriedigung herbei." (Od 294) Der befriedigende Ausgleich bezieht sich so einerseits auf das Verhältnis von eigenem Tun und Empfänglichkeit und andererseits auf den religiösen Bezug als solchen. Auch der reine Gehalt des religiösen Gefühls wäre nicht realisierbar ohne die Inhalte wirklich erfüllter Zeit, an deren Gestaltung der Mensch selber tätig und leidend Anteil nimmt.

Um zusammenzufassen: Das von Schleiermacher ins Zentrum seiner Überlegung gestellte „religiöse Gefühl" in Verbindung mit dem „unmittelbaren Selbst-

bewußtsein“ unterscheidet das unmittelbare Sich-selbst-gegeben-sein von den weltbezogenen Aspekten des Auf-sich-selber-zurückkommen-könnens. Der Ausgangspunkt ist in beiden Fällen ein verschiedener, so daß beides sich nicht aufeinander reduzieren läßt; es kann aber auch nicht auseinandergerissen werden. Dabei ist nach beiden Seiten hin Vorsicht geboten. Ein mit dem religiösen Transzendenzbezug verbundenes Ursprungspathos könnte leicht zur Überheblichkeit führen und den eigenen Dünkel nähren. Religiöse Naturen sind davon fast nie ganz frei geblieben. Weltbezogene Religiosität wiederum könnte aus dem religiösen Gefühl ein allgemeines Abhängigkeitsgefühl machen und würde der frei tätigen Seite nicht mehr gerecht. Vor allem aber müßte die im Gefühl geleistete Weltauslegung verarmen, wenn sie ihres transzendenten Wurzelgrundes verlustig ginge und nur noch aus den Formen des Kultus und Ritus ihre Nahrung bezöge. In alledem bedarf es eines ursprünglichen, nicht pervertierbaren religiösen Faktors, der zu den notwendigen Klärungen der Gefühlslage die Leitlinie vorgibt. Das Erfordernis einer inneren Quelle des Religiösen ist nicht von der Hand zu weisen. Auch wenn in den allgemeinen Gefühlszuständlichkeiten eine mehr oder weniger gelungene Anpassung an die Umweltgegebenheiten und das innere Milieu zum Ausdruck kommt, fehlt in ihnen oft genug das Moment spontaner Bejahung und Erfüllung, deretwegen das Fühlen doch geschätzt und über den Verstand gestellt wird. Auf ein genuin religiöses Moment im Fühlen kann also gar nicht verzichtet werden.

Wie immer man zu Schleiermachers Religionsauffassung steht: das Recht kann man ihr nicht streitig machen. Seine zunächst rein definitorisch eingeführte Bestimmung des religiösen Gefühls ist wohl bedacht und auch notwendig, soll dieses nicht im breiten Strom aufgeheizter Emotionalität wie ein Strohfeuer zünden und ebenso schnell wieder erlöschen. Schließlich kann auch bezüglich der im Denken und Wollen gegebenen Welthabe auf die Leit- und Kontrollfunktion des Gefühls nicht verzichtet werden. Im Fühlen geschieht noch vor jeder begrifflichen Setzung und rational begründenden Form eine Auslegung von Wirklichkeit, auf die gar nicht verzichtet werden kann. Ein Eingestimmtsein ist nötig und oft genug mit Schwierigkeiten verbunden; man muß sein Fühlen ausdrücklich kultivieren. Ohne ein auch das Gegensätzliche noch umgreifendes Fühlen könnte der mit der Differenz im Denken verbundene Streit gar nicht durchgehalten und noch weniger einer Schlichtung zugeführt werden. Bei alledem muß man auch ein Stück weit von sich selber absehen können, und dazu bedarf es eines Schrittes über sich hinaus, der aber nur in Verbindung mit einem Fühlen auch wirklich getan werden kann.

Der moderne Mensch hat Schwierigkeiten mit dem Gefühl und insbesondere mit dem religiösen Gefühl; er traut seiner Echtheit nicht und hat damit oft genug auch recht. Und doch wäre dem Fühlen der Lebensnerv abgetötet, würde man versuchen, hier reinen Tisch machen zu wollen. Wie immer das Fühlen

sensibilisiert oder abgestumpft worden ist: man muß dem eigenen Gefühl vertrauen, soll man je zu einem reineren Fühlen kommen können. Und wie immer man sich zur etablierten Religion und den Formen ihrer Ausübung stellt: es bedarf in *allem* Tun und Leiden des religiösen Gefühls und in Verbindung damit des Einsbleibens in der Liebe.

2. Zum Verhältnis von religiösem Gefühl und Gottesglauben

Auf Schleiermachers Schematisierung der möglichen Gottesvorstellungen sind wir an früherer Stelle eingegangen.[6] Gleich wie diese gefaßt und negativ oder positiv eingestimmt worden sind: sie bleiben leere Formeln, solange ihr Gehalt nicht auch fühlbar gemacht worden ist. Lediglich gedacht, können sie zwar das spekulative Bedürfnis befriedigen, nicht aber das menschliche Herz. Aber auch die Kehrseite von alledem muß dann noch mit empfunden werden: daß keine dieser Formeln den transzendenten Grund adäquat umschreibt und wirklich trifft. Nur wenn auch die Diskrepanzen empfunden werden, kann das religiöse Gefühl sich von den Beimischungen reinigen, die ihm von den Zeiten und Kulturen aufgeprägt worden sind. Auf diese Reinigung des Fühlens kommt alles an, soll der Mensch sich weiterentwickeln können. Insbesondere muß das religiöse Gefühl vom Willen zur Macht abgelöst werden, durch den es sich mit gleichermaßen unangebrachten Größenphantasien und Selbstverwerfungstendenzen verbunden hat.

Aber nicht nur vom Fühlen wird verlangt, das genuin Religiöse von einem bloß Gewünschten und Vorgestellten unterscheiden zu lernen. Gleiches gilt auch für das Denken und seine an den Begriff geheftete Spekulation (vgl. J 313). Anders als mit einem durch und durch gehenden Denken kann der theoretische und praktische Atheismus nicht überwunden werden, der sich an den Widersprüchen in der Gottesvorstellung aufhält und angesichts ihrer logischen Ungereimtheit keinen weiteren Schritt mehr tun will (vgl. Od 313). Mehr noch als der Gläubige lebt der Atheist von dem Mißverständnis, sein Denken müsse einen adäquaten Ausdruck des Absoluten finden können und, wo ein solcher nicht erreicht wird, dieses für gegenstandslos und widersinnig erklären. Gegenüber alledem verlangt das religiöse Bewußtsein eine positiv zu wertende Resignation, die nicht dasselbe ist wie der logisch begründete Zweifel. Schleiermachers darauf bezogener Hinweis ist sehr schlicht: „So bestimmt die Idee der Welt auch die Grenze unseres Wissens. Wir sind an die Erde gebunden." (J 333) Eine solche Bescheidung befreit nicht nur von den Verstiegenheiten eines mißverstandenen Gottesglaubens, sondern auch vom Besserwissertum des Atheismus.

[6] Vgl. das dritte Kapitel, S. 171 ff.

Beides: das Mißverständnis im Glauben und das Mißverständnis im Unglauben hat seine Wurzel in einem Denken, das sich seine selbsteinschränkenden logischen und faktischen Bedingungen nicht hinreichend klar macht und auch nicht willens ist, sich einer an die Grenzen des Denkens führenden Einsicht auszusetzen: „Die Idee der Welt ist die Grenze unseres wirklichen Denkens, der transzendente Grund liegt außerhalb dieser Grenze." (Od 299) Bescheidung im Denken ist angebracht, soll dieses in seiner ganzen Größe ans Licht treten können. Die daraus zu ziehende Folgerung ist nun aber gerade nicht ein Agnostizismus hinsichtlich der Erkennbarkeit Gottes, um diesen für alle weiteren Überlegungen auszuklammern. Es geht vielmehr gerade umgekehrt um die Einbeziehung von Transzendenz in den Vorgang des Weltbegreifens selbst: „Alles, was aus der Reflexion über das religiöse Gefühl entsteht, hat nur einen Sinn, wenn wir uns Gott mit einer Welt denken." (Od. 302)

Nun scheint die dazu korrelative Formel: „der Mensch mit einer Welt", auf den ersten Blick leichter einlösbar zu sein, weil sich hier bereits ein physisch, psychisch und technisch organisierter Weltbezug ins Bewußtsein und in den Körper eingeschrieben hat und das Denken und Wollen sich von diesen Vorgaben gar nicht frei machen kann. Und doch hat der Mensch sehr viel größere Schwierigkeiten als Gott, „mit einer Welt" zu sein und seine eigene Existenz in dieser zu bejahen. Ein solcher Vorbehalt hat sich auch in das religiöse Bewußtsein eingeschrieben und zur Selbstverwerfung und Weltflucht geführt. Das Denken in Alternativen ist hier nicht überwunden. Entweder man kündigt der Welt auf und streckt sich aus nach dem jenseitigen Heil, oder man möchte sich als Schöpfer seiner Welt fühlen und sie als sein Eigentum betrachten können. Schleiermacher zieht aus dieser gleich unannehmbaren Alternative die Konsequenz, daß der Mensch zuerst den Inhalt der Formel „Gott mit einer Welt" einsehen lernen muß, um sich dann auch mit seiner eigenen Erdgebundenheit und den Beschränkungen seiner Welthabe versöhnen zu können.

Von daher stellt sich für Schleiermacher vorrangig die Frage, wie ein solches Einbeziehen Gottes in den menschlichen Weltbezug im Zeichen der Aufklärung aussehen kann. Die Formel „Gott mit einer Welt" wehrt in ihrem kritischen Gebrauch dem Mißbrauch menschlichen Allmachtsdenkens, gleich ob diese Allmacht im Namen Gottes ausgeübt oder unter eigenem Namen ins Werk gesetzt wird. Positiv verstanden, weist die Formel den Menschen ein in seine Welt und lehrt ihn, diese zu bejahen. Dazu bedarf es an erster Stelle nicht einer Versöhnung mit Gott, sondern vielmehr einer Versöhnung mit sich selbst und mit der Welt. Die einem solchen Zweck dienende Gotteslehre braucht eine allgemeine, auch dem nichtreligiösen Menschen einsichtige Begründung und kann sich nicht auf theologische Aussagen im engeren Sinne beschränken.

Was aber kann das religiöse Bewußtsein an die Stelle eines Denkens und Wollens setzen, das den Sinn seiner Erdgebundenheit noch gar nicht eingesehen hat

und, über die Welt hinausgreifend, sich in Vorstellungen ergeht, aus denen auf der Erde Zwietracht und ein Kampf der Systeme resultiert? Und wie kann der Gedanke der Gemeinschaftlichkeit allen Seins im Sinne eines mit der Erdwelt verbindenden Gedankens zur bewußtseinsbestimmenden Macht werden, wo doch diese Gemeinschaftlichkeit weder im Denken noch im Wollen begründet ist und wirksam hergestellt werden kann? Wie also kann die Idee der Gemeinschaftlichkeit mit allem Sein im Menschen selbst zum Tragen kommen? Wennschon man im Denken und Wollen auf die Perspektive einer werdenden Gemeinschaftlichkeit zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Welt nicht verzichten kann, bleibt doch die Frage offen, wie diese so ins Werk gesetzt werden kann, daß sie den Menschen in seinem Fortschreiten unterstützt und nicht – wie bisher oft genug – behindert.

Für das Denken und Wollen liegt die Bescheidung darin, daß die Perspektive einer werdenden Gemeinschaftlichkeit allen Seins an Voraussetzungen geknüpft ist, an die man denkend und wollend zwar appellieren kann, sich die Nötigung dazu aber versagen muß. Was zu ihr beiträgt kann zwar mit guten Gründen unterstellt, nicht aber aus gedachten Gründen allein auch herbeigeführt werden. An dieser Stelle greift Schleiermacher auf das religiöse Gefühl zurück, das eine Lösung nicht nur verspricht, sondern selber eine solche ist und sie durch sich selbst zum Ausdruck bringt. Das gereinigte religiöse Gefühl, so wie Schleiermacher es versteht, *ist bereits erlöst* und kann nur deshalb auch selber zum erlösenden Faktor werden. Es bedarf zwar noch der Reinigung, aber keiner Erlösung mehr, weil in ihm der transzendente Grund alles Einsseinkönnens im Sinne einer Realvoraussetzung bereits mitgegeben ist. Zugleich ist mit dem Fühlen eine Bewußtseinsweise angesprochen, auf die jeder Mensch sich einlassen kann, ohne auf Schritt und Tritt durch die Logik des Denkens und den Widerspruch des Wollens irritiert zu sein und aus der Bahn geworfen zu werden. Wo die Gegensatzstruktur nicht mehr das bestimmende Moment ist, kann insbesondere auch von Sünde nicht mehr in demselben Sinne geredet werden, in dem diese als mit einer irreversiblen Kontraposition verbunden gedacht worden ist.

Das religiöse Gefühl hat an dieser entscheidenden Gelenkstelle viel zu tragen, ohne sich dadurch überfordert fühlen zu müssen. Wo der Streit des Denkens und Wollens die Gegensätze immer nur aufreißen und weder durch den Begriff noch durch einen Urteilsspruch wieder beseitigen kann, ist das Zurruhekommen des Geistes die erste Voraussetzung für einen Friedensschluß. Ein solches Zurruhekommen ist aber nur möglich in einem es tragenden und verbindenden Gefühl, sei es in einem Befriedigungsgefühl, das einen Abschluß begleitet, oder in der Hoffnung, daß es eines Tages ein Ende des Streits geben wird. Schließlich ist im religiösen Gefühl der Aufstand beendet und der Ausstand aufgehoben, so daß hier nicht erst noch eine Rechnung beglichen werden muß. Weil für den Men-

schen die Gegenwart einer Vollendung im Gefühl bereits gegeben ist, kann auch alles Übrige in einem solchen zur vollen Selbsttransparenz kommen.

3. Zur säkularen Funktion des religiösen Gefühls

Auch wenn das „unmittelbare Selbstbewußtsein" und in Verbindung damit das „religiöse Gefühl" in sich selbst schon die Lösung ist, führt diese Einsicht nicht geradewegs aus allen Schwierigkeiten heraus. Zu den nicht zu beseitigenden theoretischen und praktischen Schwierigkeiten gehört es, daß ein übergegensätzlicher Zustand nicht gewollt und noch weniger vorgestellt werden kann. Damit verbindet sich die Frustration darauf bezogener Utopien, die bereits an sich selber und nicht erst an ihrer praktischen Umsetzung scheitern. Das ersehnte Friedensreich erweist sich als eine Fiktion, die nicht einmal anvisiert werden darf, soll nicht über Nacht ein Schlimmes aus ihr erwachsen. Hinzu kommt ein erkenntnistheoretischer Grund. Wer Utopien nachhängt, muß auch, was nichtintentionaler Natur ist, in die Struktur der Intentionalität hineinpressen und im Sinne eines ins Auge gefaßten Ziels umso gründlicher verfehlen. Die Lösung der Schwierigkeiten kann nicht von einem Denken erwartet werden, das zielorientiert verfährt und im Schaltgetriebe seiner Logik hängengeblieben und betriebsblind geworden ist. Wenn die Utopien scheitern und die Ideologien absterben, bleibt auch im säkularen Bereich nur der Rekurs auf ein religiöses Gefühl, das sich von allen Vorstellungen frei gemacht hat, wie die Welt sein sollte, sich aber auch frei gemacht hat von den mit ihrem schlechten Zustand verbundenen Frustrationen. Aber auch wenn man nicht davon ausgehen kann, daß eine sich aller Dinge ledig fühlende Sinnesart zum Ausgangspunkt menschlicher Bewußtseinsentwicklung gemacht werden kann, wird das religiöse Gefühl zu einem unverzichtbaren Faktor tätiger Selbst- und Weltgestaltung.

Aber auch hier bedarf es noch eines Korrektivs. Das in seine eigenen Projekte involvierte Bewußtsein verlangt eine Form von Repräsentanz des Absoluten, die diesem weder alles überläßt, noch alles in die eigene Hand nehmen will – sind doch die schlimmsten Exzesse der Menschheitsgeschichte im Zeichen der Formel „Gott mit uns" verübt worden. Das religiöse Gefühl, so wie Schleiermacher es versteht, führt keine Religionskriege und stellt auch keinen moralischen Verhaltenskodex zu deren Vermeidung auf. Wo der Mensch sich selber daran macht, dem Absoluten nachzuhelfen, haftet solchem Tun immer ein Widerspruch an, der das Ergebnis mitbestimmt und die Sache oft genug pervertiert. Stimmig werden kann hier nur die gänzlich unprätentiöse Rede von einem religiösen Gefühl, das alles durchstimmt, ohne etwas auferlegen zu wollen.

Eine solche Gefühlsbezogenheit ist bei Schleiermacher zum Angelpunkt seines ganzen Denksystems gemacht worden, und sie bleibt eine Herausforderung, an die man sich erst noch gewöhnen muß. Verstanden im Sinne eines bloßen

Appells oder Überzeugungsgefühls, bliebe ein solcher Ansatz psychologisch wie erkenntnistheoretisch zutiefst zweideutig. Ausgemünzt im Sinne eines Beweggrundes, könnte auch eine problematische Motivation und falsche Beruhigung mit ihm verbunden sein. Aber selbst wenn ein umfassendes Wissen über die allgemeinen Zusammenhänge erreicht worden ist, läßt sich über das Einzelne und insbesondere über das Tun und Lassen der einzelnen Person noch kein Urteil fällen (vgl. Od 440 f.), so daß Gewißheit und Ungewißheit sich nach wie vor in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander befinden.

Aber nicht nur die Betonung des Fühlens, sondern auch das von Schleiermacher eingeführte „unmittelbare Selbstbewußtsein" bringt – schon dem Begriff nach – eine schwer zu verdauende Schwierigkeit in sich. Die Rede von einem transzendenten Begleiten bzw. Begleitetwerden muß hier etwas tragen, was allgemein gilt und sich doch nicht allgemein geltend machen läßt. Ein unmittelbares Selbstbewußtsein soll auf das Denken und Wollen Einfluß nehmen, ohne von diesem als ein bestimmender Faktor in Anschlag gebracht werden zu können. Gefragt ist nach einem implizit bleibenden Bezug, von dem man zwar sagen kann, daß er ist; nicht aber stünde er im Sinn einer Denk- und Willensdisposition zur Verfügung. Psychologisch gesprochen bleibt das mit dem Denken und Wissen verbundene Selbstbewußtsein eine ungesicherte Größe.

Für Schleiermacher folgt daraus, daß man sich auch im „religiösen Gefühl" nicht beruhigen kann und die bleibende Unruhe des Herzens seine andere Seite ist. Auch muß gesehen werden, daß das Ruhen in Gott und die fromme Erregung des Herzens eingebettet ist in leibseelische Bezüge und Materien, die alles fühlende Sichwissen erdhaft machen und beschweren. Wenn also gesagt wird, daß das „religiöse Gefühl" bzw. das „unmittelbare Selbstbewußtsein" die Repräsentanz des transzendenten Grundes in uns ist, reicht eine solche Bestimmung doch nicht hin, um daraus ein zureichendes Verständnis der eigenen Lage zu gewinnen. Der Mensch hat ein Absolutes immer nur im Rahmen seiner eigenen Daseins- und Bewußtseinsform, und d. h. vermenschlicht – „anthropoeidisch" (Od 294), wie Schleiermacher sagt. Damit hat man seine Not, auch wenn man daraus eine große Freiheit machen kann und will.

4. Folgerungen für das Verhältnis von Religion und Philosophie bzw. Wissenschaft

Weil das Fühlen von „anthropoeidischen" Zügen nicht frei ist und diese auch gar nicht von ihm abgestreift werden sollen, kommt es für Schleiermacher darauf an, es mit dem Denken und Wollen in Verbindung zu bringen, denn hier ist die Gefahr des Steckenbleibens in Anthropomorphismen nicht in gleichem Maße gegeben (vgl. Od 294 ff.). In diesem Sinne spricht Schleiermacher von einer wechselseitigen Ergänzung: „Die Unmöglichkeit, im unmittelbaren Selbstbe-

wußtsein den transzendenten Grund rein darzustellen, wird ergänzt durch die gefundenen Formeln der anderen Funktionen; und umgekehrt ergänzt der transzendente Grund des Selbstbewußtseins jene Formeln." (Od 296) Denken, Fühlen und Wollen sind füreinander Komplemente und können einander am besten dienen, wenn keine dieser Funktionen einen Vorrang vor der anderen hat. Wenn von jeder Seite aus das gewonnene Resultat unbefriedigend bleiben muß, ist die immer enger werdende Zusammenarbeit aller menschlichen Vermögen angesagt. Hieran schließt sich eine Platons Lehre vom „Zuviel" und „Zuwenig" aufgreifende Formulierung an: „Das Zuviel im Selbstbewußtsein wird gutgemacht durch den Mangel in den Formeln der beiden anderen Funktionen." (a. a. O.) Gewehrt wird damit der Anmaßung des Denkens und Wollens, das seinen Mangel empfindet und seine Schranken doch nicht wahrhaben will. Aber man kann auch des „unmittelbaren Selbstbewußtseins" und „religiösen Gefühls" zuviel haben, wenn dieses in die falschen Bahnen geleitet wird und keine Unterstützung und Klärung von seiten des Denkens erfährt, um wieder in sein Eigenes kommen zu können.

Weiter hilft an dieser Stelle Schleiermachers alchimistischem Denken entnommener Hinweis auf das gegenseitige Sichvernichten der Unreinheit des Gefühls und der Unvollständigkeit des Wollens und Denkens. Verlangt ist „ein Aufeinanderbeziehen, indem wir die Unreinheit des einen durch die Unvollständigkeit des andern vernichten." (Od 297) Aus dieser Feststellung lassen sich Konsequenzen ziehen. Sie betreffen die einseitigen Ausprägungen des menschlichen Selbstverständnisses in der Religion, der Spekulation und der Ethik, vor allem aber deren Verhältnis untereinander. Eine bloße Gefühlsreligion bliebe „anthropoeidisch" bzw. anthropomorphisierend, das spekulativ ausgerichtete Interesse müßte sich an den nach wie vor gegebenen Widersprüchen reiben, und auch der sittliche Willen könnte an der Uneinlösbarkeit der Forderungen nicht vorbeisehen. Eine engere Verbindung ist also von jeder Seite her angesagt, so daß, wie Schleiermacher sich ausdrückt, „die Unreinheit des einen durch die Unvollständigkeit des andern vernichtet" (a. a. O.) werden kann. Bei einem Nebeneinander der Interessenrichtungen kann es nicht bleiben, weil so keine Einheit im Bewußtsein und noch weniger die Gemeinschaftlichkeit mit allem Sein erreicht werden kann. Voneinander getrennt, muß das religiöse, das ethische und das philosophische bzw. wissenschaftliche Anliegen sich gleichermaßen verfehlen.

Schleiermachers Abhebung seiner eigenen Bemühung um die Religion vom Anliegen spekulativer Philosophie und Gotteslehre, die er im übrigen hochschätzt, läßt sich aber auch als eine Abgrenzung von der Theologie in ihren überlieferten Formen verstehen. Will man auch hier das Ungenügen der einen Seite durch den Mangel der anderen ausgleichen, so kann dafür nur das Denken leitend sein. In diesem Sinne stellt Schleiermacher, ebenso wie Hegel, die Philosophie über die Religion: „Die eine will durch Reflexion den religiösen Gehalt

des Selbstbewußtseins fixieren und bleibt dann stehen, ohne das Gefundene auf das Denken anzuwenden. Dies ist die Theologie; die andre will die Denkfunktion fixieren, was wir wollen. Es ist also ein großer Irrtum, beides zu identifizieren." (Od 297) Die Fixierung der Denkfunktion hat für Schleiermacher den Vorrang vor der Fixierung des religiösen Gehalts, weil das Denken selbstkritischer ist und deutlicher als die Theologie seine eigenen Grenzen markiert. Auch hat die Theologie die widersprüchliche Tendenz, einen gedanklichen Ertrag als Dogma zu formulieren und, was gedacht worden ist, für unfehlbar zu erklären und aus dem Denken hinauszuverlegen. Sie gibt der Reflexion auf den religiösen Gehalt des Selbstbewußtseins die Form einer Glaubenslehre, von der in der Folge nur noch ein dogmatischer, das Denken wie das Verhalten bindender Gebrauch gemacht werden kann. Wenn es nun aber im Sinne von Schleiermacher erstes Anliegen sein muß, das genuin religiöse Bewußtsein von der Bindung ans Dogma freizuhalten, verlangt dies eine Klärung und Neubestimmung der Funktion des Denkens für die Theologie. Will man mit Schleiermacher den religiösen Gehalt des Selbstbewußtseins unfixiert bzw. ungebunden lassen, so muß man „die Denkfunktion fixieren, was wir wollen" und d. h. man muß dem Denken sowohl den metaphysischen Übergriff als auch die dogmatische Setzung verwehren.

Hinzu kommt ein zeitbezogenes Argument. Eine Parallelität und Konkurrenz von Theologie und spekulativem Denken kann es nur in bezug auf eine Tradition geben; in einem auf das Gegenwärtige bezogenen Bewußtsein wäre dafür weder ein Anlaß noch ein Platz. Die Theologie kann nur in der Form eine „Reflexion auf den religiösen Gehalt des Selbstbewußtseins" sein, daß sie sich auf eine vergangene Religionsgestalt bezieht, die, wie bei Hegel, auch als eine bloße Durchgangsphase zur Spekulation betrachtet werden kann (vgl. Od 295). Schleiermachers Argument geht in eine andere Richtung. Wenn schon „die spekulative Tätigkeit, welche sich auf den transzendenten Grund richtet, nicht entbehrt werden" kann (Od 287), müssen die Zeitverhältnisse genauer geklärt werden, in denen sie eine Funktion im Kontext des religiösen Bewußtseins haben kann. Ein spekulatives Denken kann nicht mehr den Sinn einer Unterstützung theologischer Lehrgehalte oder den einer Abgrenzung von solchen haben, so wie im Mittelalter der Intellekt dem Glauben zu Hilfe kommen mußte und andererseits von diesem in seine Schranken verwiesen wurde. Um Religion und Philosophie in ein Verhältnis zueinander zu setzen, muß der von Schleiermacher geltend gemachte Unterschied in den Zeitmodi in Anschlag gebracht werden. Rechtverstandene Religion ist gegenwärtiges Leben, während Spekulation und theologische Lehre einer Tradition verpflichtet sind und, wie die Aversion gegen die Mystik zeigt, oft gar nicht den Anschluß an die religiöse Erfahrung gesucht und gefunden haben. Für Schleiermacher ist das Denken eine Aufklärung des Bewußtseins über sich selbst. Eine solche hat es zwar mit den Vergangenheiten zu tun, aber nicht um diese zu befestigen oder abzuschaffen, sondern um sie aus ihren

gebundenen Formen zu befreien und in nicht-bindende Formen des gegenwärtigen Lebens zu integrieren.

Das alles durchziehende Leitwort heißt für Schleiermacher somit „Aufklärung". Er sieht das Religiöse am besten dadurch gewahrt, gereinigt und vertieft, daß das Denken und Wissen auf seinem eigenen Gang vorurteilsfrei fortschreitet. Gleiches gilt für die ethischen Fragen. Nur vermöge des wissen-wollenden Denkens kann dem sittlichen Bewußtsein ein Impuls verliehen werden, ohne daß dabei der Freiheit ins Wort geredet wird. Aber auch aus gesellschaftlichen bzw. institutionellen Gründen bedarf das Religiöse einer philosophischen Durchdringung, Aufklärung und Läuterung, soll es nicht weiterhin – wie Hegel sich ausdrücken würde – der Nötigung durch vergangene Bewußtseins- und Religionsgestalten unterworfen sein.

Und doch bleibt Religion in ihrer Essenz etwas anderes als Philosophie und kann auch nicht zu einer Wissenschaft gemacht werden. Religion ist Leben und Leben Religion. Würde man das Religiöse und den mit ihm verbundenen Denkinhalt seiner Modalität nach zu einem Vergangenen machen, so ließe es sich nur noch mittels einer von außen herangetragenen Kultivierung am Leben erhalten und müßte in seinen Hüllen tendenziell absterben. Wie der durch das Dogma getragene Kultus und das mit ihm verbundene Machtinteresse zeigt, stünde es im Zeichen des Todes und verdankte sein Weiterleben der Bindungsfähigkeit des Materiellen. Auch wenn das religiöse Leben sich verkörpern muß, ist doch die Frage, in welchen Körper es hineingelegt wird: ob in den lebendigen Leib oder in das geschundene Fleisch und den Körper des Todes.

Von daher stellt sich die Frage nach der Wissenschaft, deren Forschergeist echte Religiosität befördern, in Verbindung mit einer materialistischen Grundeinstellung aber auch untergraben kann. Das schiedlich-friedliche Nebeneinander von etablierter Religion hier und Wissenschaft da findet bei Schleiermacher seine Auflösung im Sinne einer tieferen Verbindung des forschenden und des religiösen Geistes. Wo es auf beiden Seiten keine Möglichkeit zur dogmatischen Fixierung mehr gibt, gibt es auch keinen Grund, das religiöse Moment aus der Wissenschaft zu verbannen oder diese von seiten der Religion zu bekämpfen.

Die von Schleiermacher bezüglich des Verhältnisses von Religion (bzw. religiösem Gefühl), Philosophie (bzw. Spekulation) und Wissenschaft gezogenen Folgerungen sind dazu geeignet, den Streit von Glauben und Wissen gegenstandslos zu machen und so zu beenden. Dabei geht es nicht darum, die respektiven Grenzen in Frage zu stellen, die es zwischen Glauben und Wissen in der Tat gibt. Für beides aber gilt das „Einsbleiben in Liebe" (J 531), auf das nicht verzichtet werden kann, solange in den Formen des Glaubens und Wissens eine Differenz besteht. In beiden Fällen handelt es sich um Formen des Denkens, die, wenn sie sich selber recht begreifen, nicht mehr gegeneinander ausgespielt werden können.

Auf die Geschichte bezogen, handelt es sich für Schleiermacher um die aufklärende bzw. reinigende Funktion des Denkens für das religiöse Gefühl, weil und insofern dieses durch vergangene Religionsgestalten geprägt worden ist und, bedingt durch die damit verbundenen Machtinteressen, Schuldzuschreibungen und Opferdienste oft genug in ihnen hängenblieb. Das Aufklärungsdenken hat bezüglich des religiösen Gefühls die Aufgabe, es von seinen vergangenheitsbelasteten Inhalten und Verformungen zu reinigen und in seinem ursprünglichen Gehalt hervortreten zu lassen. Dieser ist in keiner Vergangenheit hinterlegt und kann auch nicht zur Sache eines interessenbezogenen – sei es politischen oder kirchlichen – Denkens gemacht werden. Religiöses Fühlen schafft sich vielmehr sein eigenes Leben und gibt sich seinen eigenen Leib. Was daraus für eine zeitgemäße Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie folgt, soll abschließend in Form von Abgrenzungen noch kurz angedeutet werden.

Schleiermacher richtet sich gegen eine Gefühlsreligion im Sinne Jacobis, die das Denken an die zweite Stelle rücken möchte und führt dazu aus: „Wenn nun das Gefühl von Gott das religiöse ist: so scheint deshalb die Religion über der Philosophie zu stehen, wie auch viele behaupten. Es ist aber nicht so. Wir sind hieher gekommen, ohne von dem Gefühl ausgegangen zu sein, auf rein philosophischem Wege. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind in beidem gleich vertheilt, nur nach verschiedenen Seiten. Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern bleibt nur indirekter Schematismus. ... Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist nie rein, denn das Bewußtsein Gottes ist darin immer an einem anderen; nur an einem einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensaz (zwischen dem eignen Sein und dem außer uns gesezten) ist man sich der Einheit bewußt.“ (J 152) Für Schleiermacher bleibt das Denken somit nach wie vor die unabdingbare Verständigungsebene über alle mit dem Fühlen und Wollen verbundenen Belange in Theorie und Praxis. „Die Verständigung muß von der Wissenschaft ausgehen.“ (J 531) Dabei kommt es darauf an, den Zusammenhang zwischen Religion und Philosophie bzw. Wissenschaft nach keiner Seite hin einseitig aufzulösen.

In diesem Sinne muß Schleiermacher sich auch gegen Hegel wenden, der aus der Vermittlungsfunktion der Philosophie deren universalen Anspruch ableitet und keine Religion mehr neben ihr dulden will: „Das erste dabei ist, daß die Philosophie deshalb, weil die Verständigung von ihr ausgehen muß, nicht glaube, die religiöse Richtung sei das Erzeugnis einer unvollendeten Entwickelung, welche durch die Philosophie aufgehoben werden soll. Denn von der religiösen Richtung geht ihrerseits ein anderes Element aus, nämlich das Einsbleiben in Liebe, während die Denkdifferenz noch besteht.“ (J 531 f.; Zettel aus dem Jahr 1831.) Solange es eine Differenz im Denken gibt, und das wird immer so sein, kann Religion nicht aufgehoben werden in Philosophie. Aus einem solchen Anspruch würde gerade nicht die Gemeinschaftlichkeit folgen, sondern der Ant-

agonismus sich bekämpfender Alternativen, von denen jede absolut sein will und doch nicht absolut sein kann. Solange der Streit im Denken anhält, ist das „Einsbleiben in Liebe" als Beitrag des religiösen Bewußtseins unverzichtbar.

Mit seiner Wendung gegen Hegel will Schleiermacher keinesfalls das geschichtliche Bewußtsein in Abrede stellen, das in der Abfolge religiöser Bewußtseinsgestalten eine Entwicklung sieht. Auch er ist der Meinung, daß nur das geschichtliche Denken einen Unterschied zwischen dem „wirklichen" und einem „phantastischen" Denken machen und ein diesbezügliches Wachstum im Bewußtsein befördern kann.[7] In diesem Sinne macht Schleiermacher der Theosophie den Vorwurf, sie wolle sich in ausschließlicher Beziehung auf die Gottheit vom Geschichtlichen losreißen und alles Gegebene nur noch als ein Symbolisches gelten lassen: „Mit dem Ausschließen vom Geschichtlichen geht das Gefühl des Unterschiedes verloren zwischen dem Denken, das zum Wissen führt, und dem phantastischen Denken. Im Gebiet der Erfahrung und geschichtlichen Tradition reinigt sich das Gefühl. Indem sich solche mystischen Theosophen von der Tradition entfernten, verunreinigte sich das Gefühl und wurde ungewiß. Dagegen konstruieren sie sich alles im Zusammenhange. Und dies ist die Genesis aller pseudophilosophischen Konstruktionen." (Od 309) Die schlechte Mischung aus verunreinigtem religiösem Gefühl und ins Phantastische abgleitendem Denken weist gerade im Versäumnis auf die Wichtigkeit eines geschichtlichen Denkens hin, an das sich zu halten Schleiermacher wie kein anderer gewillt ist.

Hinzu kommt schließlich eine Abgrenzung von Kant, der seiner Meinung nach der theologischen Position am nächsten steht und der Gefahr nicht wehrt, Philosophie und Religion im Sinne säuberlich getrennter Felder festzuschreiben. Was Kants Erkenntnislehre betrifft, soll eine leere kategoriale Form sich mit empirischer Erfahrung verbinden und mit dem so gewonnenen Wissen bescheiden. Kant kommt der Theologie damit insofern entgegen, als er den transzendentalen Rahmen des Denkens und Wissens von einer absoluten Voraussetzung unabhängig macht und deren Klärung einer anderen Erörterung überläßt. Wenn die theoretische Vernunft über das, was unabhängig von der menschlichen Denk- und Anschauungsform wirklich und geboten ist, nichts mehr sagen kann, muß sie das den Menschen eigentlich Interessierende dem Ethiker, nolens volens aber auch dem Glaubenslehrer überlassen. Kant schafft so ein freies Feld für Ideen, das zwar von der Vernunft bestückt wird, nach wie vor aber auch von den Religionen verwaltet werden kann. Wenn er nach gängigem Slogan das Wissen begrenzt, um dem Glauben Raum zu schaffen, ist dem nicht Genüge geleistet, was im Sinne der Vernunft gedacht und im Interesse der Aufklärung getan werden

[7] Vgl. die ausführliche Diskussion dieser Verhältnisbestimmung in der Einleitung zur Vorlesung von 1814, bei Jonas S. 1. ff.

muß. Mit einer solchen Dreiteilung in den Bereich des Wissens, des ethischen Sollens und des Glaubens konnte auch Hegel sich nicht zufrieden geben, doch ging er in seinem Anspruch, das Absolute zu wissen, für Schleiermacher einen Schritt zu weit. Religion läßt sich nicht in Philosophie auflösen und diese nicht zur Wissenschaft des Absoluten machen.

Resultat der hier nur kurz skizzierten Feldvermessung ist, daß man so aus den Alternativen nicht herauskommt. Die Positionen Kants und Hegels schließen sich aus. Zwischen der Gefühlsreligion und der theosophischen Spekulation besteht zwar eine Verbindung, die aber von beiden Seiten her nicht sauber durchdacht ist. Was Schleiermacher auf jeden Fall vermeiden will sind bereichstrennende Lösungen, die den Frieden garantieren sollen, entgegen dieser Absicht aber zu nicht endenden Auseinandersetzungen führen. Wo die monokratische Durchsetzung eines religiös sanktionierten Weltbilds nicht mehr gelingt, führt die Trennung der Bereiche zwangsläufig zu dualistischen Lösungen, und wo diese um sich greifen, verewigt sich der mit immer ungeistigeren Mitteln geführte Kampf. Was Schleiermacher unter Streit versteht, kann nicht der Kampf der Dualismen sein, in dem ein Exzeß den anderen überbietet.

Vermeiden will Schleiermacher aber auch den imperialen Einheitsgedanken, der sich um die Sache und die in ihren Modalitäten liegenden Differenzen gar nicht mehr kümmert. Schleiermachers Beobachtung geht dahin, daß bei der einseitigen Verfolgung eines Einheitsprinzips entgegen der Absicht immer neue Spaltprodukte erzeugt werden. Er selber will mit einem solchen Einheitsbestreben nichts zu tun haben und sich auch nicht in die dadurch herausgetriebenen Alternativen einbinden lassen. Seine Bemühung, die alten Wege und Abwege zu vermeiden, bestimmt die Art und Weise, in der er einerseits das Religiöse ins Gefühl setzt und andererseits das Menschheitsanliegen vom Denken her bestimmt.

Schleiermacher geht es um komplementäre, nicht einnivellierbare und auch nichts von sich ausschließende Verhältnisse. Das Versöhnliche muß an allen Stellen gesucht werden. Die dafür geeigneten, die Differenzen weder verwischenden noch festschreibenden Denk- und Gesprächsformen sind zu ermitteln. Es geht nicht mehr um Wendungen gegen ..., mit denen auch das Aufklärungsdenken in den Alternativen hängengeblieben ist. Dazu gehört die Alternative von Rationalität und Sentiment, so als ob Verstand und Gefühl sich nicht vertrügen und getrennte Wege gehen müßten. Es gehört dazu der Gegensatz von Empirie und Spekulation, wobei Schleiermacher sehr viel an der Erfahrung liegt, gleich viel aber auch an einem reinen Denken. Wenn die Bildung von Alternativen sich für beide Seiten negativ auswirkt, kann man weder beim Denken und Wollen noch bei dem im Gefühl repräsentierten unmittelbaren Selbstbewußtsein stehenbleiben. Man muß sich an die Aufgabe machen, die einzelnen Vermögen durch eine genauere Bestimmung ihrer Rahmenbedingungen und ihrer Funktion so voneinander abzugrenzen, daß sie eben dadurch auch wieder in ein

fruchtbares Verhältnis gesetzt werden können. Denken, Fühlen und Wollen verhalten sich sowohl ergänzend als auch kritisch zueinander.

Damit ist nur noch einmal der Sinn der „Dialektik" bezeichnet, so wie Schleiermacher sie versteht. Es bedarf der Sonderung ineins mit der Verbindung, wobei der Hauptzweck dieses Sonderns und Verbindens in der Aufklärung, Reinigung und Weiterführung des Gesamtbewußtseins liegt. Wenn hierbei kein vollendeter Zustand zum Ziel genommen werden kann, bleibt es bei einem Aufeinanderbeziehen, in dem dem Mangel der einen Seite durch das Ungenügen der anderen aufgeholfen wird. Die Unreinheit des Gefühls wird durch die Unvollständigkeit des Denkens „vernichtet", und umgekehrt (vgl. Od 297).

Was aber kann bei alledem das geschichtliche Bewußtsein leisten? Gemäß der Leitvorstellung „Geschichtlichkeit erschöpft sich nicht in Geschichte" beinhaltet das geschichtliche Bewußtsein einen Vorgang der Vergeschichtlichung und der Entgeschichtlichung zugleich. Um eine solche Doppelperspektive mit dem religiösen Bewußtsein verbinden zu können, darf dieses nicht mehr in die Vergangenheit eingebunden, aber auch nicht überhaupt von ihr entbunden werden. Der gemeinsame Nenner kann auch hier nur die permanente Aufklärung des Denkens, Wollens und Fühlens über sich selber sein, die zu einer klareren Bestimmung ihrer respektiven Aufgabe führt. Als Medium und Gegenstand der Aufklärung verstanden, fungiert das geschichtliche Bewußtsein als übergreifender Horizont einer Wissenstheorie, in der die Dialektik und die Hermeneutik, die Ethik und die Ästhetik gleichermaßen einbegriffen sind. Erst in einem solchen umfassenden Rahmenwerk kann nach der Funktion des religiösen Gefühls und des unmittelbaren Selbstbewußtseins für die Konstruktion und Kritik des Wissens und in Verbindung damit nach einem Selbstverständnis des Menschen gefragt werden, in dem das religiöse Moment sich nicht verselbständigt und/oder verflüchtigt, sondern selber zum Movens und Ferment des Wissenwollens wird. Religion und Philosophie bzw. Wissenschaft werden in diesem Sinne zum Medium und zum Gegenstand einer in Permanenz zu leistenden Aufklärung.

Achtes Kapitel

Ausblick auf weiterführende Perspektiven

In einem abschließenden Kapitel möchte ich die von Schleiermacher vorgezeichneten Linien etwas weiter ausziehen und, der gegenwärtigen Bewußtseinslage entsprechend, noch stärker akzentuieren. Wenn dabei nicht mehr alle Aussagen belegbar sind, gehe ich doch davon aus, Schleiermachers Gedanken in seinem Sinne weitergedacht zu haben. Es liegt mir viel daran, die Aktualität seines Denkens zu erweisen und dieses dem heutigen Leser nahezubringen.

1. Vom Ich-sagen im Denken und im unmittelbaren Selbstbewußtsein

Auf die Abgrenzung gegenüber Hegel ist bereits mehrfach Bezug genommen worden. Eine weitere Front der mit dem Selbstbewußtsein verbundenen Problematik bezieht sich auf die Auseinandersetzung mit Fichte, der vom „Ich" ausgeht und das Selbstbewußtsein in einem Ich-setzen begründet sieht (vgl. Od 287 f.), wo Schleiermacher vom „Gefühl" redet und einen religiösen Bezug in Anschlag bringt. Wenn nun aber auch Schleiermacher vom „Ich denke" der neuzeitlichen Philosophie gar nicht absehen kann, stellt sich die Frage, wie eine solche Differenz im Denkansatz behandelt werden kann, ohne Schleiermacher sogleich ein Abgleiten ins Psychologische vorzuwerfen.

Jeder kennt die schwankenden Formen eines zeitweiligen Bewußtseins und Selbstbewußtseins, bei denen ein solches über ein Wünschen, Wollen und Denken in Verbindung mit äußeren Vergleichen aufgebaut wird. Dazu gehört das gewöhnliche Ich-Bewußtsein, das sozial reglementiert wird, mehr oder minder ausgeprägt sein kann und zwischen dem Willen zur Selbstbehauptung und der Bereitschaft zum Selbstopfer hin und her gestoßen wird. Die Suche nach Identität kreist um diese nie glatt aufgehende Problematik. Wer sich wirklich auf den Standpunkt des Ich stellen will, weckt schlafende Hunde und findet sein Tun von innen und außen her sabotiert. Das Ich errichtet sein Reich auf schwankendem Grund und muß sich, wie Robinson, auf eine einsame Insel retten, um „Herr der Dinge" sein zu können. Aber auch hier wird es noch durch den „Aufstand der Dinge"[1] bedroht.

[1] Vgl. dazu Uriel Birnbaum, Von der Seltsamkeit der Dinge. Essays, herausgegeben und eingeleitet von Christian Schneider. Thauros Verlag München 1981. Erhardt Kästner, Aufstand der Dinge: byzantinische Aufzeichnungen. Insel Verlag Frankfurt am Main 1973. Die Tücke des Objekts: Festschrift zum 50. Geburtstag von Hermann Sturm; hrsg. v. Hans Brög 1987. Die Tücke des Objekts: ein Leitfaden, entwickelt von Matthias Götz

Kein wirkliches Selbstbewußtsein, und schon gar nicht das von Schleiermacher so genannte „unmittelbare Selbstbewußtsein", kann eine solche situationsabhängige und bildvermittelte Verfassung haben. In diesem Sinne unterscheidet Schleiermacher strikt zwischen dem unmittelbaren und einem vermittelten Selbstbewußtsein, wohl wissend, daß beides in der Praxis ineinanderläuft und auch in der Theorie oft genug durcheinandergeworfen wird. Auf die Unterscheidung kommt hier aber alles an: „Freilich sagt man, das unmittelbare Selbstbewußtsein sei das *Ich*. Dieses bedeutet nun zweierlei. Entweder ist das Ich Objekt, und zwar nicht als Moment gesetzt, sondern abstrakt genommen, oder der Seiner-selbst-bewußte ist das Ich. Das letztere ist dann aber nicht das unmittelbare, sondern das *reflektierte Selbstbewußtsein*, wo man sich selbst zum Gegenstand geworden ist." Davon hebt Schleiermacher die ganz andere Möglichkeit ab, kraft eines unmittelbaren Selbstgefühls selbstbewußt zu sein, ohne sich dadurch aus allen anderen Bezügen herauszusetzen: „Das Gefühl ist durchaus nichts Subjektives, wie man gewöhnlich annimmt, sondern geht ebensowohl auf das allgemeine wie auf das individuelle Selbstbewußtsein. Es ist die *allgemeine Form des Sich-selbst-habens*." (Od 287 f.; das kursiv Hervorgehobene ist gesperrt gedruckt.)

Schleiermacher geht vom Selbstbewußtsein als einer primären, unmittelbaren Gegebenheit aus und unterscheidet davon eine sekundäre, bedingt-bedingende Ichkonstitution, die er ganz und gar empirisch angeht und mit – für seine Zeit – überraschenden psychologischen Einsichten verbindet. In den Notizen zur Dialektik-Vorlesung aus dem Jahr 1814 wird das Ich – wie bei Descartes und Kant – als ein die Zeitmomente verbindendes „Ich denke" charakterisiert, und auch die Vorlesungen von 1822 kennzeichnen es als Selbstbezug *innerhalb* eines bereits konstituierten Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Beidemale handelt es sich seiner Meinung nach um ein abgeleitetes Ichbewußtsein und nicht um eine ursprüngliche Gegebenheit, wie das „unmittelbare Selbstbewußtsein" per definitionem, aber auch de iure und in re eine solche ist.

Für das abgeleitete Ichbewußtsein gilt, was Schleiermacher von der Vorstellung sagt, die das emporwachsende Kind sich von sich selber bildet: „Wir haben keine *Vorstellung* vom Ich *ohne Reflexion*. Diese [scil. die Ichvorstellung] *entwikkelt* sich erst *allmählich* im Menschen, *nachdem* sein physisches Leben *schon begonnen*" hat (Od 290 f.; kursiv hervorgehoben von mir). Die nach und nach aufgebaute Ichvorstellung findet in leiblichen, gegenständlichen und zwischenmenschlichen Beziehungen zahlreiche Anknüpfungspunkte für den Rückbezug auf sich selber vor. Sie hat somit eine 'spätere' Entwicklung, die erst dadurch

---

und Bruno Haldner. Museum für Gestaltung, Basel. Schwabe Verlag Basel / Stuttgart 1991 [Ein anläßlich der Ausstellung "Die Tücke des Objekts", 23. März bis 20. Mai 1991 im Museum für Gestaltung, Basel herausgegebenes begleitendes Buch.] Adolf Muschg, Die Tücke des verbesserten Objekts. 1981.

möglich geworden ist, daß im Bewußtsein auf der Basis eines sprachlich kodierten Beziehungsraums ein reflexiver Modus aufgebaut worden ist, vermöge dessen man in Raum und Zeit zurück und wieder vorwärts gehen kann. Dazu muß zum einen ein sensomotorisches Schema und zum anderen eine Gedächtnisgrundlage geschaffen werden, so daß sich ein intentionales Bewußtsein und ineins damit ein Erinnern vergangener Zeit anschließen kann (vgl. Od 291). Ein auf diese Weise selbstreflexiv gemachtes Bewußtsein bleibt dann aber auch, ob man will oder nicht, das Produkt einer in einem Vergangenen hinterlegten intentionalen Struktur. Es kann durch die damit verbundenen Erfahrungen erweitert und gestärkt, aber auch eingeschränkt und geschwächt werden. Die konflikthafte Ich/Überich-Konstellation und die mit ihr verbundenen Dramen des Lebens schließen sich an.

Das sich selbst innerhalb eines Explorationsprozesses entdeckende Ich des Kindes wird von seiner Umgebung und deren Sprache auf sich aufmerksam gemacht und baut sich im Prinzip in derselben Weise auf, in der auch das gegenständliche Bewußtsein sich konstituiert. Die Erfahrung mit dem Gegenüber bzw. mit dem Gegenstand formt das Bild seiner selbst entsprechend den vorgegebenen Subjekt-Subjekt- und Subjekt-Objekt-Verhältnissen, die dafür einen Bezugsrahmen vorgeben. Dem entsprechend ist im Verhältnis der so aufeinander bezogenen Positionen alles noch austauschbar; man kann sich auf jeder Seite vor- und wiederfinden. Gleiches gilt für die Vertauschbarkeit des tätigen und des leidenden Aspekts. Wenn die Positionen austauschbar gemacht und unterschiedlich bewertet worden sind, ist man gezwungen, primäre und sekundäre Positionen zu unterscheiden und entweder die soziale Position oder die Ichposition zu privilegieren. Was daraus folgt ist ein Kampf um Macht. Zur Bildung solcher Grundalternativen springt das „Ich" als eine operative Einheit ein und versammelt die erwünschten Aspekte auf sich, oder es ist gezwungen, sich von solchen zu distanzieren. Im Sinn des „Ich denke" und „Ich handle" lernt es sich von seiner tätigen Seite her kennen und bekommt ein Gefühl für die „Identität des Subjekts in der Differenz der Momente" (Od 288). Es kann sich aber auch in umgekehrter Blickrichtung als Adressaten verstehen und von sich wie von einem Objekt reden. Schließlich kann es sich mit Gegenständen, z. B. mit einer Puppe identifizieren und diese zu einem gleichwertigen Gegenüber machen.

In allen diesen abgeleiteten, bedingt-bedingenden Verhältnissen macht es zunächst also wenig Unterschied, ob einer sich als Subjekt versteht, das einem Objekt gegenübersteht, oder ob er sich umgekehrt zum Objekt macht und ein anderes Subjekt an ihm tätig sein läßt. Die Subjekt-Objekt-Beziehung läßt sich, wie die Subjekt-Subjekt-Beziehung, nach beiden Seiten hin wenden. Was „Subjekt" und was „Objekt" ist, kann dann leicht zum austauschbaren quid pro quo werden, solange mit dem sich so einführenden „Ich" bzw. mit der auf sich selbst reflektierenden „Subjektivität" nicht auch noch etwas anderes verbunden wird, das

grundsätzlich nicht mehr auf die eine oder andere Seite gestellt werden kann. Die Frage ist dann aber, wie das im „Ich"-sein beanspruchte absolute Moment gefaßt und in seiner Primordialität zum Ausdruck gebracht werden kann. Zunächst wird der „Ich"-Kern sich einfach privilegieren und gleichsam zum „Ego Roi" machen wollen.[2] Daraus ergibt sich eine radikalisierte Asymmetrie von Tätigsein und Erleiden. Soll eine solche sich absolut gerierende Positionsbehauptung nicht eine bloße Attitüde bleiben, so muß die darin liegende Anmaßung ans Licht gehoben werden. Erst unter dieser Voraussetzung wird ein sich *existentiell* verstehendes Ich-sein über das in zeitlichen und gegenständlichen Bezügen selbstreflexiv gewordene Ich-denken und Ich-sagen hinausgehen und seinen eigenen Ort diesseits aller Zuschreibungen wirklich einnehmen.

So viel ist deutlich geworden: Das *wirkliche* und nicht nur *gewollte* und *gedachte* bzw. *vorgestellte* Ich kann nicht lediglich das Produkt der kindlichen Entwicklung und einer darauf bezogenen Vorstellung von sich selber sein. Der springende Punkt ist auch hier die Realisierung einer Differenz, die einerseits das *Wirklichsein* des Ich-Subjekts verbürgt und andererseits den mit dem Sichsetzen verbundenen *Schein* durchschaubar macht. Das heißt nicht, die Gloriole des Ich überhaupt auflösen zu wollen. Nicht jeder Schein ist hier das Produkt einer Selbsttäuschung und Illusion, und auch das erhabene und wahrhaft schöne Ich kommt ohne einen solchen Schein nicht aus. Und doch ist dem Einzelnen aufgetragen, den zwischen Ichbehauptung bzw. Ichvorstellung und „unmittelbarem Selbstbewußtsein" zu markierenden Unterschied irgendwann einmal als eine *wesentliche Differenz* zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen.

Eine solche wesentliche Differenz muß dann aber auch bezüglich des Denkens und Handelns in den unterschiedlichen Modalitäten der Zeit nachweisbar sein. Deutlich wird der Zeitbezug bei den mit der Entwicklung des Ichbewußtseins verbundenen Konnotationen, die das Kind sich im Vergleich mit anderen Personen aufbaut und die ihm von diesen zugeschrieben werden. Über Wahrgenommenes, Erlebtes und Gedachtes gewinnt es eine mehr oder weniger stimmige Vorstellung von sich, was aber wie gesagt nicht heißt, daß der Einzelne dadurch auch schon wirklich bei sich selber angekommen wäre. Unerachtet der leiblichen Verkörperung bleibt das zu- oder abgesprochene Ich ein soziales Produkt und wird von derselben Umwelt, die es aufbaut, auch wieder in Frage gestellt. Die mit dem Ich-sein-wollen verbundenen Erfahrungen sind oft eher dazu angetan, das Kind in die Ecke zu stellen und in seinem Selbstwertgefühl zu kränken. Auch wenn die mit der Bildung einer Ichvorstellung verbundenen Komponenten: die leibliche Situiertheit und die im Umgang mit Personen und Dingen gemachten Erfahrungen einen Zugang zu sich selber ermöglichen, zahlt sich dies doch oft genug nicht aus für das eigene Selbstbewußtsein, das ange-

[2] Vgl. Alfred Jarrys „Ubu Roi" und Stevensons „Herr der Insel".

sichts der Dominanz des Sozialen leicht auf der Strecke bleiben kann. Hinzu kommt, daß die von Natur und Gesellschaft her schwache Ichposition auf Bestätigung angewiesen ist.[3] Was „Ich" sagen können soll, muß von einem „Du" anerkannt sein und mittels ausdrücklicher Bekräftigung seiner selbst versichert werden. Doch wie immer ein solches von außen her bestätigtes und bekräftigtes Ich sich sieht und haben möchte – es bleibt ein zugesprochenes und durch Anerkennung gewürdigtes Ich, das genausogut auch abgesprochen und gedemütigt werden kann. Wie immer man die Sache hier zum Positiven wenden möchte, kommt man aus dem Kreislauf von Selbstbehauptung und Selbstinfragestellung nicht heraus. Ein so sich anschließendes Ichbewußtsein bleibt bedroht und hat deshalb auch schon beim kleinen Kind die Tendenz, ins maßlos Übersteigerte zu gehen. Basale Unsicherheit und Übertrumpfenwollen reichen sich hier die Hand. Die Relation von 'groß' und 'klein' tut ein übriges, um die kindlichen Bäume in den Himmel wachsen zu lassen und gleichzeitig zu kupieren. Die Ichinstanz ist, wie Freud sagt, eine Stätte der Angst, weil und solange sie sich ihrer selbst nur über die soziale Anerkennung indirekt versichern kann und den Grund ihres Wirklichseins noch gar nicht kennt.

Bezüglich der empirischen Ichkonstitution benützt Schleiermacher die Begriffe „unmittelbar" und „vermittelt" im Hegelschen Sinn. Ein über soziale und gegenständliche Bezüge aufgebautes Ichbewußtsein ist kein unmittelbares, sondern ein durch Zuschreibungen und eigene Reflexion vermitteltes Selbstbewußtsein. Es kommt dann aber alles darauf an, wie die Differenz zwischen dem „unmittelbaren Selbstbewußtsein" und dem sich seiner selbst in einem empirischen Prozeß bewußt werdenden „Ich" verstanden wird. Von außen her gesehen wird eine solche Differenz eher einnivelliert als zum Bewußtsein gebracht. Innerhalb der Subjekt-Subjekt- bzw. der Subjekt-Objekt-Verhältnisse, in denen das Kind tätig wird und sich erfährt, ist darüber schon eine Vorentscheidung getroffen worden, die den wesentlichen Charakter der hier zutage tretenden Differenz verdeckt. Das subjektive Befinden, das Bestätigtwerden und das Nachdenken über sich kann keine hinreichende Grundlage für die Ichstärke abgeben, weil mit alledem der Rechtsgrund des Selbstseins auch bestritten werden kann. Und wenn an dieser Stelle auch kein ethisches Postulat das Personsein schützt, muß auf die Ebene kategorialer Analyse übergegangen werden, die nicht im geschlossenen Kreis der Selbstreflexion und eines daran gebundenen Bewußtseins befangen bleibt.

Und doch genügt es nicht, eine nicht einnivellierbare Differenz im Ich-sein und Ich-sagen allein in logischer bzw. kategorialer Analyse nachzuweisen. Sie spiegelt sich im Verhältnis der Zeiten, sobald deren modale Differenz in Anschlag gebracht wird. Auch wenn das „Ich denke" (Descartes, Kant) sich als zeitübergreifend erfährt, verdankt es doch sein fundamentum in re einer Kontinui-

[3] Darauf hat vor allem Martin Buber hingewiesen.

tät, die es durch sich selber gar nicht verbürgen kann und vermöge deren es sich doch allererst zu einem denkenden und auf sich reflektierenden Ich machen kann. Der Mensch der Aufklärung hat im „ICH DENKE" zwar einen nicht wieder preiszugebenden Gedanken von sich gewonnen, aber er ist damit keineswegs auch schon bei sich selber als einem absoluten, wahrhaft unbezweifelbaren „ICH BIN" angekommen. Solange die Ichkonstitution sich einer reflexiven, in zeitlichen Vor- und Rückschleifen verlaufenden Bewußtseinsverfassung verdankt, bleibt das Ich unerachtet seiner Größe in einem konflikthaften Kreisen um sich befangen. So lange ist sein Ort in der Tat eine „Angststätte"(Freud), in der es von Überich-Instanzen bedroht und vom Selbstzweifel zernagt wird. Umso mehr verbindet sich mit dem Auf-die-eigenen-Beine-kommen-wollen die Frage nach einem Überstieg, kraft dessen das Ich sich *nicht nur* als Produkt einer empirischen Genese und der damit verbundenen, die Ichposition eher schwächenden als bestärkenden Erfahrungen weiß.

Die Frage ist also, wie die ein Selbstbewußtsein *unmittelbar setzende Macht* und die auf „Ich" *reflektierende Tätigkeit* sich unterscheidet und was die hier zu treffende Unterscheidung hinsichtlich des Zugangs zu einem in der eigenen Existenz begründeten „unmittelbaren Selbstbewußtsein" leisten kann. Schleiermacher nimmt hier eine formale Argumentation zu Hilfe, um auch die andere Seite des Ich-seins zu ihrem Recht kommen zu lassen. Das Argument geht dahin, daß in der Bewußtseinsgegebenheit als solcher in der Tat alles zu einem Binnenphänomen wird. Das bei sich selber seiende Bewußtsein kann sich nicht mehr von außen her betrachten und im selben Modus auch nicht formal und der Sache nach unterscheiden. Alle denkbar möglichen Positionen und Zuschreibungen sind hier bereits einbegriffen. Und doch muß, unerachtet des bewußtseinstheoretischen Solipsismus, bereits im ersten Ansatz von einer solchen Verdoppelung-in-sich der Bewußtseinsgegebenheit ausgegangen werden. Das Subjekt reflektiert sich zwar in ein bestimmtes Bewußtsein hinein, aber es kommt auch wieder darüber hinaus, wennschon nicht mit denselben Mitteln der Reflexion, die den geschlossenen Kreis erzeugen und nicht mehr aus ihm herausführen. Hierzu ist ein Denkschritt auf anderer Stufe notwendig, der sich zwar immer noch der logischen Folgerung bedient, aber nicht mehr in deren geschlossenem Zirkelschluß hängenbleibt.

Die Möglichkeit dazu ist gegeben mit der Einführung des Faktors „Zeit". Wenn und indem das zu sich kommende Ich die Spuren seiner eigenen Genese wahrnimmt, kann das Ich, das diese Spuren verfolgt, sich nicht wiederum derselben Vergangenheit verdanken, in der es Spuren gelegt hat. Um vermöge der Zeitdifferenz zu sich kommen zu können, muß es in einem noch näher zu bestimmenden Sinne schon vorher bei sich gewesen sein und kann sich seiner selbst nicht lediglich im nachhinein bewußt geworden sein. Mit anderen Worten hebt der zeitlich selbstrekursiv gewordene Kreis seine Geschlossenheit auch wie-

der auf, sobald er mit Bewußtsein vollzogen wird. Viel scheint damit auf den ersten Blick allerdings nicht gewonnen zu sein, denn diese Selbstaufhebung der geschlossenen Bewußtseinsform hat zunächst lediglich die Form einer unbestimmten Verweisung und hängt, was ihren Inhalt betrifft, so lange noch in der Luft. Daß das Ich seiner selbst vermöge eines tätigen Bezugs bewußt wird und sich als ein Hintennachkommendes weiß, läßt in bezug auf die Frage nach der ursprünglichen Gegebenheit des „Ich bin"-Bewußtseins noch alles offen.

Man muß also zurückhaltend sein und darf auch den mit einem zeitlogischen Argument induzierten Überstieg zunächst nur als einen Hinweis verstehen. Ein ursprüngliches Ich-sein läßt sich nicht andemonstrieren, solange aus logischen wie aus empirischen Gründen bezweifelt werden kann, daß es ein solches überhaupt gibt. Auch wenn man die Zeit mit hinzunimmt, bleibt das Ich der empirischen Ich-Konstitution zutiefst zweideutig und ist sich seiner selbst nie sicher. Wie die Genese des Ich-sagens beim Kind zeigt, kann die Reflexion auf sich auch den Sinn der Selbstinthronisation eines „Ego Roi" haben und sich als eine imaginäre Größe setzen. Wirkliches Absolutsein und beanspruchte Quasi-Absolutheit lassen sich so lange gar nicht trennscharf machen. Um ein „Ego" zu sein, braucht man kein authentisches „Ich" zu haben und hat im Gegenteil Gründe genug, auf ein solches zu verzichten. Eine auf Fiktionen basierende Selbstsetzung dieser Art muß sich umso mehr in sich abschließen. Was ein Ego sein will, kann sich auf eine Begründung von außen her gar nicht mehr einlassen; es lebt geradezu von seinen Abschottungen. Das so verstandene Ego ist ein Konstrukt oder besser eine bedingt-bedingende psychische Superstruktur. Die mit einer solchen verbundene Ichbehauptung erfolgt zu einem späteren Zeitpunkt, nachdem ein zwischenmenschlicher und ein sich daran anschließender gegenständlicher Weltbezug bereits konstituiert worden ist und sich zur Tragödie oder zur Komödie weiterentwickelt. So lange ist bezüglich des Ausgangs noch alles offen.

Will man sich nun aber nicht immer nur im Kreise drehen und auf dem Standpunkt des naiven Bewußtseins verharren, für das alles so ist wie es sich denkt daß es sei, und für das auch nichts hinterfragt zu werden braucht, so muß man doch wieder auf einen ursprünglich fundierenden Bezug zurückgehen, in dem das Denken, die mit ihm verbundene Zeitvorstellung und nicht zuletzt auch die Ichvorstellung ein nicht mehr bezweifelbares fundamentum in re findet. Ein solcher gründender Grund kann nicht die Form einer bedingt-bedingenden psychischen Struktur haben, und er verdankt sich auch nicht einer sich in den Körper einschreibenden gesellschaftlichen Macht. Das wirkliche Ich hat keine empirische Genese, und es schließt sich auch nicht wie das Ego in sich selber ab. Ein wirkliches Ich ist, was den Freiheitsaspekt betrifft, durch sich selbst und, was seine Existenz und Lebendigkeit betrifft, von einem Anderen seiner selbst her begründet. Das heißt, daß ein jeder im Selbstbewußtsein auch ein Au-

ßerhalb seiner selbst in sich birgt, ohne daß ihm dies unter dem Zwang zur Selbstspaltung zum Verhängnis werden muß. Ein solches Anderes seiner selbst ist vor allem, aber nicht allein, der andere Mensch. Auch ist es nicht räumlich-positional zu verorten und muß kategorial bestimmt werden.[4]

Solange ein solches Außerhalb-seiner-selbst im Selbst lediglich postuliert wird, bleibt es, wie das vermeintliche „Draußen" der Weltgegebenheit, noch im Binnenkreis des reflektierenden Denkens befangen und versperrt sich eben dadurch auch seiner Realisierung. Die stets hintennach kommende Reflexion hat die Tendenz, sich in sich selbst und sonst in nichts zu begründen, und eben dies erzeugt allererst ihren de facto geschlossenen Kreis, von dem die Reflexion auf sich selbst nur eine abkünftige Variante darstellt. Durch den Vorgang nachträglicher Reflexion wird das „Außen" seiner zeitlichen Modalität nach zu einem Vergangenen gemacht, einem mit Unbewußtheit und Unwissenheit belasteten Vergangenen zumal, das sich dem Leben wie dem Bewußtwerden verweigern kann und von einem wirklich gründenden Grund oft gar nichts mehr wissen will. Soll das gesuchte „Außerhalb" also nicht zu einer unbeweisbaren Annahme werden und im Nirgendwo verblassen, so muß wiederum auf andere Zeitverhältnisse abgehoben werden, in denen es durch modale Unterscheidung gesichert und ausdifferenziert werden kann. Ein wirklich gründender Grund muß außerhalb des Vergangenheitskonnexes liegen, den das Denken bildet, indem es sich in der Zeit seine eigene Operationsbasis schafft.

Was aber wäre von einem Ichsagen-können zu erwarten, das sich als „unmittelbares Selbstbewußtsein" weiß und nicht genötigt ist, sein Selbstwertgefühl wie dessen Entwertung von einem Vergangenen zu erkaufen? Und was wäre die Position eines „Ich", vermöge deren es von seiner Herkunft und dem zermürbenden Wechselspiel von Selbstinthronisation und Selbstverwerfung unabhängig geworden ist? Die von Schleiermacher gegebene Antwort hört sich einfach an und ist doch nur zu verstehen, wenn man „unmittelbar" und „mittelbar" nicht mehr im Sinne Hegels als ein austauschbares quid pro quo in Anschlag bringt. Schleiermacher benützt diese beiden Begriffe anders, wenn er feststellt: „*Selbstbewußtsein* und *Ich* verhalten sich wie *Unmittelbares* zu *Mittelbarem*. So stehen auch *Gefühl* und *Affektion* in genau demselben Verhältnis. *Haben wir das Gefühl vom Ich unterschieden, so ist doch eins ohne das andere nicht zu denken. Es ist kein Ich-Setzen denkbar, wo nicht Gefühl gesetzt wird, und umgekehrt kein Gefühl denkbar, wo das Ich-Setzen nicht sein kann.*" (Od 290; kursiv hervorgehoben von mir.)

[4] Eine solche kategoriale Bestimmung des „Außen" ist am Schluß des Prologs angesprochen worden. Sie ist enthalten in dem Psalmvers: „Denn bei Dir ist die Quelle des Lebens, und in Deinem Licht sehen wir das Licht" (Psalm 36, Vers 10). „Leben" und „Licht" sind hier in einem doppelten Sinne in Anschlag gebracht, und damit auch die mit beidem in Verbindung stehende Bewußtseinsgegebenheit, wobei der transzendierende Aspekt dieser Grundrealitäten sich nicht in den Reflexionszirkel einfangen läßt.

Wenn Urteilen nach allgemeiner Auffassung heißt, sowohl unterscheiden als auch verbinden zu können, kommt nun alles auf die Art und Weise dieses Unterscheidens und Verbindenkönnens an. Ein Ich*bewußtsein* ist nur tragfähig, wenn es sich mit einem Ich*gefühl* verbindet. Ein solches kann aber nicht, wie die Ich*vorstellung* bzw. das Selbst*bild*, von der Außenwelt nach Belieben zu- oder abgesprochen werden. Nur solange man glaubt dem Ich etwas nach Belieben zu- oder absprechen zu können, läßt „Mittelbares" und „Unmittelbares" sich gleichen und austauschbar machen. Das wirkliche Unterscheidenkönnen im Sichfühlen bleibt dabei auf der Strecke, so daß einem inflationären und/oder deflationären Gebrauch der Ichvorstellung Tür und Tor geöffnet ist.

Man muß hier also ein qualitativ Verschiedenes in Anschlag bringen und ins Verhältnis setzen, ohne es zu trennen. Daß zwischen einer Ich*vorstellung* und einem Ich*gefühl* ein dimensionaler Unterschied besteht, leuchtet ohne weiteres ein, aber es entbindet nicht von der Aufgabe, beides ineinander zu arbeiten auf eine Weise, in der die unterschiedlichen Qualitäten bzw. Modalitäten sich nicht vermischen und auf ungute Weise amalgamieren. Im Sinne eines nichtvermischenden und nicht-trennenden Unterscheidungsvermögens ist das Fühlen angesprochen, das qualitative Differenzen zu erfassen vermag. Im Fühlen seiner selbst ist also noch ein anderes Ich-sein und Ich-sagen mit im Spiel, von dem in der oben angesprochenen, auf zugeschriebenen Vorstellungen und Bewertungen aufbauenden Ichkonstitution noch keine Rede sein kann. Das sich *fühlende* Ich ist kein Produkt einer Zuschreibung und Bewertung. Auch wenn die dem zuletzt gegebenen Zitat folgenden Sätze sich wiederum auf die empirisch erworbene Ichvorstellung beziehen, darf man das hierzu Ausgeführte nicht in einem einnivellierenden Sinne verstehen. Die sprachliche Formulierung läßt vielmehr verschiedene Lesarten zu: „Wir finden dies in unserer eigenen Erfahrung. Wir haben keine Vorstellung vom Ich ohne Reflexion. Diese entwickelt sich erst allmählich im Menschen, nachdem sein physisches Leben schon begonnen" (Od 290 f.). Man kann den zuletzt angeführten Satz so lesen, daß mit ihm nur die *eine* Seite der empirischen Ichkonstitution ins Licht gerückt wird. Aber auch wenn es korrekt ist so zu lesen, kommt es auf die Betonung an, die man dem gibt. Hier werden zwei toto genere verschiedene Dinge in *einen* Erfahrungswert zusammengezogen, doch so, daß sie *der Sache nach* und d. h. *kategorial* säuberlich unterschieden bleiben müssen. Nun kann die Erfahrung derartige Differenzen durchaus einnivellieren, aber nur unter der Voraussetzung, daß die primären Erfahrungsgegebenheiten bereits verarbeitet worden sind und ihr Gefühlswert nicht mehr stimmt.

Eine nicht einnivellierbare Differenz im Ich-sagen wird von Schleiermacher im gegebenen Zitat mittels zeitlicher Bestimmungen markiert, die auf einen modalen Unterschied und damit indirekt auch auf eine andere Seite desselben Grundvorgangs hinweisen: „Wir haben keine Vorstellung vom Ich ohne Reflexi-

on. Diese [scil. die Ichvorstellung] entwickelt sich *erst allmählich* im Menschen, *nachdem* sein physisches Leben *schon begonnen*" (a. a. O.). Der Satz muß nach zwei Seiten hin gelesen werden. Die in der Vorstellung vor sich gehende Ichkonstitution 'danach' hat mit der vorgängigen Blaupause des im „unmittelbaren Selbstbewußtsein" begründeten Ich-seins und seinem Sich-fühlen-können in einem Sinne etwas zu tun, in anderem Sinne aber auch nicht. Nur wenn man sich durch eine die qualitativen Differenzen unkenntlich machende Begrifflichkeit fehlleiten läßt, findet man in dem zitierten Satz nichts als die abgegriffene Denkfigur 'unmittelbar/vermittelt' und liest schnell darüber weg. Sich dabei beruhigend, hat man von der Sache aber noch gar nichts begriffen, um die es dabei geht. Für Schleiermacher geht es gerade *nicht* darum, „unmittelbares Selbstbewußtsein" bzw. Selbst*gefühl* und Ich*vorstellung* ineins zu setzen, weder im absoluten noch im relativen Sinn. Es geht ihm aber auch nicht darum, beides gegeneinander auszuspielen.

Wenn beide Versuchungen vermieden werden sollen, muß die Art des hier waltenden Verhältnisses näher ins Auge gefaßt werden. Wenn an dieser Stelle weder Gleichsetzung noch Trennung verschlägt, stellt sich die Frage nach einer Verhältnisbestimmung, deren Logik so beschaffen ist, daß sie die mit beiden Reduktionen verbundenen Fallstricke vermeidet. Es stellt sich die Frage nach einer Fühl- und Erfahrungsweise, die im Ich-sagen selbst noch einmal zu unterscheiden gelernt hat. Wenn Schleiermacher sagt: „Wir finden dies in unserer eigenen Erfahrung ...", will er damit ja nicht qualitative Unterschiede in der Erfahrungsgegebenheit einnivellieren, sondern gerade umgekehrt den Blick für sie schärfen und ihre Unumgänglichkeit einsehbar machen. Unterscheiden können heißt, auf quantitativ *und* qualitativ richtige Art und Weise in Beziehung setzen zu können, so daß Verhältnisbestimmungen der Art getroffen werden können: „Haben wir das Gefühl vom Ich *unterschieden*, so ist doch *eins ohne das andere nicht zu denken*. Es ist kein Ich-Setzen denkbar, wo nicht Gefühl gesetzt wird, und umgekehrt kein Gefühl denkbar, wo das Ich-Setzen nicht sein kann." (Od 290; kursiv hervorgehoben von mir.) Vom Setzen ist hier in doppeltem Sinne die Rede, und dem entsprechend läßt sich auch der vorher zitierte Satz in doppelter Akzentuierung lesen: „Wir finden dies in unserer eigenen Erfahrung. Wir haben keine Vorstellung vom Ich ohne Reflexion. Diese entwickelt sich erst allmählich im Menschen, nachdem sein physisches Leben schon begonnen." (Od 290 f.) Auch wenn sich die empirische Ichkonstitution auf ein Früher und Später bezieht und „allmählich" vor sich geht, kann sie doch *nicht nur* das Produkt einer sich darauf beziehenden Entwicklung und Reflexion sein. Auch der empirischen Ichkonstitution muß ein ursprüngliches Moment des Ich-sagen-könnens innewohnen, soll sie nicht ins Leere laufen und in Selbstzweifel und Selbstverwerfung enden.

Psychologisch gesprochen, setzt die in sozial reglementierten Körperwelten liegende Anfechtung des Ich eine aus eigener Wurzelkraft gespeiste Ichstärke voraus, die in der Lage ist, sich mit der Infragestellung von außen und der damit verbundenen Angst zu konfrontieren. Es muß ein zumindest impliziter Bezug auf ein „unmittelbares Selbstbewußtsein" gegeben sein und damit verbunden ein ursprüngliches Ichgefühl, das sich auch im abgeleiteten Ich-sagen noch bekundet, ja – wie Schleiermacher sagt – in ihm mitgesetzt ist, wie ungesichert das von außen her bekräftigte und mehr noch verletzte und gekränkte Ich auch immer sein mag. Nur was gefühlt und für ein entwickeltes Bewußtsein kategorial bzw. modal unterscheidbar gemacht worden ist, kann im wirklichen Vorgang nicht mehr zusammengeworfen, aber auch nicht in Alternativen zerlegt werden.

Man muß dann aber auch sehen, daß die mit der Logik der Alternativen verbundene Einpositionalität der Ichbehauptung zwar in einem Sinne entgegenkommt, in anderem Sinne aber gleichzeitig zur Infragestellung des damit verbundenen Geltungsanspruchs führt. Hier muß auch dem Ethischen noch ein anderes Denken zu Hilfe kommen. Was im Ich-sagen enthalten ist, ist nicht schon dadurch einnivellierbar geworden, daß die Positionen sich bekämpfen und austauschbar gemacht worden sind. Wenn man in der Tat auf sehr verschiedene Weise „Ich" sagen kann, bedarf es umso mehr der Urteilskraft des Gefühls, das auch dann noch einen Unterschied wahrnimmt, wenn die soziale Konvention, der Denkzwang und die damit verbundene Erfahrung einen solchen in Frage stellen. An diesem Punkt angekommen, ist eine philosophische Rückversicherung des bisherigen Ergebnisses angezeigt.

2. Logisch-philosophische Zwischenüberlegung zur Mehrdimensionalität der Zeit

Die Zeit ist nicht nur das Medium des Denkens, sondern auch der Ort der Existenz und der Entfaltung des Lebens und Bewußtseins in ihm. Schleiermacher bestimmt den Zeit-Ort analog zum transzendenten Grund im Sinne einer absoluten Voraussetzung wie folgt: „Der transzendente Grund geht allem wirklichen zeiterfüllenden Denken vorher und folgt auf jedes, kommt aber in keiner bestimmten Zeit zur Erscheinung. Er manifestiert sich in der Zurückbeziehung auf das Frühere und in der Voraussetzung für das Künftige, indem er sich wie ein Unbedingtes zum Bedingten verhält. Er begleitet das wirkliche Denken auf zeitlose Weise. ... Er begleitet aber auch das wirkliche Sein auf eine zeitlose Weise als unmittelbares Selbstbewußtsein (Gefühl), wie es in jedem nicht das unbeschränkte Persönliche des Einzelwesens, sondern das allgemein Menschliche ausdrückt. Er ist das Verknüpfende aller Momente beider Funktionen, des Denkens und Wollens, ist Identität in der Verknüpfung, ist das wirkliche Sein." (Od 291) Dieses Zitat bedürfte einer Auslegung Satz für Satz, wenn seinem Ver-

ständnis nicht bereits vorgearbeitet worden wäre. Der „transzendente Grund" und das mit ihm verbundene „unmittelbare Selbstbewußtsein" kommt „in keiner bestimmten Zeit zur Erscheinung". Es „manifest" sich hier in der Weise, daß es sich „wie ein Unbedingtes zum Bedingten verhält". Es „begleitet" das „wirkliche Denken", aber auch das „wirkliche Sein" „auf zeitlose Weise" und drückt darin nicht „das unbeschränkte Persönliche des Einzelwesens, sondern das allgemein Menschliche" aus.

Was hier vom „transzendenten Grund" und analog dazu vom „unmittelbaren Selbstbewußtsein (Gefühl)" gesagt ist, kann nicht in gleicher Weise auch vom 'vorher' und 'danach' eines die Zeit durchmessenden Denkens und seinem ohne deren Realvermittlung ungedeckt bleibenden Wechsel auf die Seinsgeltung des „Ich denke" (cogito) gesagt werden. Auch bezüglich des in der Zeit Gegebenen wird von Schleiermacher ein Unterschied zur Geltung gebracht, wie er zwischen „Unbedingtem" und „Bedingtem" besteht, nicht aber zwischen bedingt-Bedingendem bestehen kann. Das Unbedingte ist kein Bedingendes, so daß die Rede von Grund und Ursache zwei gesonderte, nicht auf einer Ebene verrechenbare Aussagen miteinander verbindet. Daraus lassen sich Konsequenzen ziehen. Zum einen unterliegt das Unbedingte keiner Bedingung (so weit wäre das lediglich eine Nominaldefinition), zum andern aber geht es nicht selber in das Bedingte ein und ist auch von dessen Konsequenz und Rückwirkung nicht betroffen. Was die sich bedingenden Kreisprozesse immer nur „begleitet", liegt außerhalb von ihnen. Wenn das Zeitliche „auf zeitlose Weise" begleitet wird, läßt sich Bedingtes und Unbedingtes nicht mehr in ein und derselben, sich geschichtlich und gegenständlich auslegenden Klammer verrechnen, so wie bei Hegel das Zeitliche und das Absolute, das Vermittelte und das Unmittelbare in ein und dieselbe, scheinbar ohne Rest aufgehende große Gleichung gebracht wird.

Der hier zutage tretende Unterschied in der Dimensionalität läßt sich an den unterschiedlichen Modi der Zeit festmachen: Der transzendente Grund verhält sich nicht nur bezüglich seiner Manifestationsweise, sondern auch bezüglich des „Früheren" und „Künftigen" „wie ein Unbedingtes zum Bedingten" und kommt insofern „in keiner bestimmten Zeit zur Erscheinung". Das Unbedingte (der transzendente Grund) und das Bedingte (das Frühere und Künftige) liegt mit anderen Worten auf verschiedener Ebene und verhält sich wie die Vertikale zur Horizontalen. Beides kann sich zwar punktuell berühren, aber nicht linear oder flächendeckend aufeinander abbilden. Zeitlich gesprochen, „begleitet" das Unbedingte das Bedingte „auf zeitlose Weise" und wahrt darin den Modus der *Gegenwärtigkeit*, während das bedingt-Bedingende der *Vergangenheit* und *ihrer* Zukunft angehört. Zwar bezieht sich der „transzendente Grund" „begleitend" auch auf das „Frühere" und „Künftige", aber er geht nicht in den Modus eines Vergangenen ein. Mit anderen Worten kann der gründende Grund nie, wie das Vergangene, zum Kettenglied einer Zeitreihe gemacht werden und in diesem Sinne

das Gegenwärtige überformen und usurpieren. Daraus folgt umgekehrt, daß das Vergangene die Gegenwart nicht überhaupt in ihre Ketten einbinden kann. Die fließende Zeit wahrt auch in der Immanenz eine Transzendenz.

Die Disjunktivität der Ebenen beschränkt die Macht und Reichweite der bedingt-bedingenden Reihen. Die Zeit-Linien des bedingt-Bedingenden (abkünftig Machenden) und des Bedingten (Abkünftigen) können immer nur das gewesene Vorher mit einem antizipierten Nachher verknüpfen, nicht aber das an sich selbst seiende Gegenwärtige bestimmen. Insofern die Folgereihen die Gegenwart bestimmen, schreibt sich in ihnen immer nur die bereits bestehende Verbindung eines Vergangenen mit *seiner* Zukunft fort. Das wirklich Gegenwärtige wird so abgeblendet und bleibt außen vor. In einer solchen, sich im Modus der Vergangenheit in sich selbst abschließenden Struktur bedingt-bedingender Sachverhalte kann der „transzendente Grund" und das „unmittelbare Selbstbewußtsein" keinen Ort haben. Zwischen der Vergangenheit samt ihrer Zukunft und dem Gegenwärtigen als solchen klafft – modal gesehen – ein Abgrund, der von seiten des vorstellenden Denkens und seiner bedingt-bedingenden Zeitschleifen nicht überbrückt werden *kann*, von seiten des „transzendenten Grundes" und des in ihm gründenden „unmittelbaren Selbstbewußtseins" aber auch gar nicht überbrückt werden *will*.

Die zuletzt gemachte Aussage kommt hart an, und man muß sich erst noch an sie gewöhnen. Was das Sein des Ganzen und sein Fortschreiten betrifft, besteht kein Interesse am Eigenwesen abgespaltener Zeiten. Mittels ihrer hat sich der Mensch vielmehr vorstellend, denkend und wollend von der Rücksichtnahme auf die All-Einheit frei gemacht, um ausschließlich die eigenen Ziele zu verfolgen. Eine solche Freiheit, sich aus dem großen Ganzen herauszusetzen, ist in der Tat gegeben, aber nur um den Preis des Selbsteinschlusses in einem mit den eigenen Vorstellungen ausgestatteten und, was deren Realgeltung betrifft, in die Klammer des 'Umsonst' gesetzten Zeit-Raums einer Enklave. Zwischen der Welt des Menschen und dem virtuellen Cyber-Space besteht aus diesem Grunde auch kein wesentlicher Unterschied. In beiden Fällen wird, was als Realität erscheinen soll, mit illusionsbildenden Mitteln erzeugt. Bewußtsein ist hier ins Unbewußte abgesunken, und in dem von daher gesteuerten Verhalten wird zwischen dem 'was ist' und dem 'wie es mir erscheint' kein Unterschied gemacht; die psychischen und somatischen Reaktionen sind in beiden Fällen dieselben.[5] Doch hat diese Irrealisierung auch ihr Tröstliches. Was immer hier die Taten und Leiden und ihre Folgen sind: im großen Ganzen läuft dadurch nichts schief, denn es ist davon gar nicht betroffen. Also kann, was so sich abgespalten hat, auch getrost sich selber überlassen werden; es bedroht nicht *das was ist*.

[5] Vgl. dazu Joachim Koch, Abschied von der Realität. Das illusionistische Zeitalter. Rowohlt Verlag Reinbek bei Hamburg 1988.

In *einem* Sinne kann man also in der Tat sagen: Zeit ist Denken/Handeln und Denken/Handeln Zeit. Auf diesem 'kleinen Nenner' der sich fortschreibenden Immanenz wird Welt in einer Weise eröffnet, in der sie gleichzeitig abgeschlossen wird in sich. Dem entspricht das 'Konstruktionsprinzip Zeit' qua „ewige Wiederkehr des Gleichen", was besagt, daß die Handlungslinien und ihre Konsequenzen immer nur auf sich selber zurückkommen und ihre Weltperspektive in diesem Sinne abdichten und totalisieren. Was unabhängig davon wirklich ist und der Fall sein könnte, wird im Sinne einer unbestimmten Möglichkeit aus der zeit-räumlichen Enklave des Selbsteinschlusses ausgegrenzt und zur Domäne von utopischen Entwürfen, Tagträumen und Phantastereien gemacht.

Im Sinne eines zunächst rein gedanklichen, mit zeit-ontologischen Überlegungen verbundenen Arguments kann dem Geltendmachen einer sich in den unterschiedlichen zeitlichen Modalitäten ausdrückenden Disjunktion nicht widersprochen werden. Zu vieles spricht schon rein psychologisch betrachtet dafür, daß bezüglich des Verhältnisses von (abgespaltener) Vergangenheit und (lebendiger) Gegenwart in der Tat eine solche Disjunktivität gegeben ist. Man kann de facto nicht in beiden Dimensionen zugleich leben und sein Bewußtsein ziehen. Die Disjunktivität verschließt die Zeit qua Vergangenheit und damit auch das von ihr her sich verstehende Denken.

Gleichzeitig jedoch öffnet dies für eine in der Gegenwärtigkeit mitgegebene andere Möglichkeit. Unerachtet des in der zeitlichen Modalität „Vergangenheit" gegebenen Selbsteinschlusses kann die Analogie zwischen dem „begleitenden" Grundvorgang (im „transzendenten Grund" bzw. „unmittelbaren Selbstbewußtsein") und dem „verknüpfenden" Denkvorgang („Das 'Ich denke' muß alle meine Vorstellungen begleiten können ..."; Kant, Kr.d.r.V. B 131 f.) durchaus anerkannt werden, eben weil sie den dimensionalen und qualitativen Unterschied gar nicht tangiert, der zwischen diesen beiden Formen der Zeitbestimmung gegeben ist.

Auch wenn der enge Zusammenhang des Denkens mit dem Zeit- und Todesbewußtsein eingesehen wird, ist damit nicht behauptet, daß die Zeit überhaupt, was ihre Gegenwart und mögliche Zukunft betrifft, *ausschließlich* durch ein auf sie bezogenes Denken und Wollen und damit verbunden durch ein Ein- und Ausschließen konstituiert würde. Das Konstituieren von Zeit im Denken betrifft nur das Vergangene *als ein solches*, und nur ein so sich einrichtendes Denken sieht sich auch mit dem Tod konfrontiert, indem es ihn im Leben aufrichtet und seine Macht von ihm her nimmt. Für die Gegenwart gilt ein solches Tun aber nur insofern, als ein Vergangenes sich ihr in der Tat auferlegen kann. So lange bleiben Gegenwart und Zukunft aber auch die Gegenwart und Zukunft eines Vergangenen und nichts darüberhinaus. Der damit verbundene, reaktiv gemachte bzw. bedingt-bedingende Bestimmungsmodus gilt aber, wie gesagt, nur in dem engen Rahmen, in dem das Vergangene in der Tat eine so definierte Macht

über die Gegenwart hat und zugesprochen erhält. Nichts davon läßt sich übertragen auf die *Aktualität* der Zeit, die per se keiner Vergangenheitsbindung unterliegt und auch in ihrem Weiterschreiten nicht die Konsequenz einer solchen erleidet.

Es muß in der Zeit selbst also auch noch etwas anderes geben, was dem durch Reflexion und Projektion bedingten, sich in sich verkapselnden Zeitwesen voraus und zugrunde liegt. Und auch bezüglich der in einem zeitlichen Vorgang gebildeten Ichvorstellung muß es noch ein anderes, real Begründendes geben, was nicht selber wiederum in die Vorstellung fällt, vom Denken vorschematisiert wird und dem Wünschen anheimgestellt ist. Schleiermacher zieht daraus den Schluß: Ein durch Reflexion zustande kommendes Selbstbewußtsein *kann* kein ursprüngliches, unmittelbar gegebenes Selbstbewußtsein sein, und umgekehrt. Von selber versteht sich das nur im Sinne des Geltendmachens einer semantischen Differenz (ursprünglich/sekundär). Die damit verbundene Einsicht aber geht weiter: Ein lediglich aus dem Subjekt-Subjekt- bzw. Subjekt-Objekt-Verhältnis abgeleitetes Selbstbewußtsein kommt aus diesem Bezug gar nicht heraus und kann deshalb auch nicht wirklich bei sich selber ankommen. Um ein nicht zu erschütterndes Selbstbewußtsein zu haben, muß noch ein anderer, ineins tragender und erfüllender Bezug mit im Spiel sein.

Der bloßen Umdefinition der *Voraus*setzung in eine Voraus*setzung* et vice versa ist damit ein Riegel vorgeschoben. Mit Kant gesprochen, bleibt das reflektierende Sichselbstsetzen abhängig von einer Affektion, auf die es angewiesen ist, ohne das Affizierende einholen oder gar selber setzen zu können. Der Binnenkreis ist geschlossen und hat gleichwohl, so zeigt es sich, ein Außerhalb, dessen Vorgegebenheit er sein eigenes Bestehen verdankt. Kants „Ding an sich" mag man gelten lassen oder auch nicht: sein systematischer philosophischer Ort kann ihm nicht bestritten werden. Insoweit stimmt Schleiermacher mit Kant überein, auch wenn die Sache bei ihm nun eine ganz andere, geradezu postmoderne Wendung nimmt. Auch Schleiermacher greift auf einen „Ort außerhalb" zurück, aber er überläßt ihn nicht mehr der skeptischen Destruktion. Der Rekurs auf ein absolutes Datum ist hier ein genuin philosophischer Schritt, auch wenn die Bezugnahme auf den „transzendenten Grund" und das diesen repräsentierende „Gefühl" bzw. „unmittelbare Selbstbewußtsein" oft so verstanden wird, als ob damit der philosophische Diskurs abgebrochen und der Umkreis logisch möglicher Grundannahmen überhaupt verlassen wäre. In Wirklichkeit aber wird von Schleiermacher nur einer sich *zeit*-logisch mit sich selber kurzschließenden Denkform der skeptisch destruierbare Grund ihres in der Tat bodenlosen Gebäudes bescheinigt. Das Fundament muß eine Etage tiefer gelegt werden, dorthin, wo ein wirklicher Grund vorhanden ist. Dazu bedarf es über das rein formale Argument und seine logische Schlüssigkeit hinaus einer dimensionalen Unter-

scheidung, wie sie sich in den unterschiedlichen Modalitäten der Zeit zum Ausdruck bringt.

Der von Schleiermacher ins Auge gefaßte Grund hat nicht mehr den Sinn einer bloßen Voraussetzung, die sich – schon aus rein logischen Gründen – ihres Rechts nie sicher sein kann. Voraussetzungen gelten vermöge ihrer Konsequenzen und kommen aus diesem Zirkel auch gar nicht heraus. Der wirkliche Grund aber ist ein „immer seiender" und kann eben deshalb auch ein „immer nur begleitender" (Od 289) Grund sein. Für ihn gelten nicht mehr die zirkulär geschlossenen Reihen der Voraussetzungen und ihrer Folgen. Mit anderen Worten wahrt ein immer nur begleitender Grund seine Transzendenz in der Immanenz. Gerade darin aber hat er einen wesentlichen Bezug auf die Zeit und kann gar nicht unabhängig von ihr gedacht werden. „Immer sein" und „Begleiten" sind Bestimmungen, die ohne Rekurs auf die Zeit gar nicht getroffen werden könnten und im Blick auf deren unterschiedliche Modalitäten auch nicht mehr in der Luft hängen.

Das Logische im engeren Sinne des geltenden Syllogismus wird damit auf den Vergangenheitsmodus eingeschränkt und auch das inhaltliche Denken, was sein Manual betrifft, an die eigenen Vergangenheiten zurückgebunden. Mit der Zeit qua Vergangenheit verbindet sich eine ganz bestimmte Logik, die durch Ein- und Ausschließen und d. h. durch den Selbsteinschluß gekennzeichnet ist. Mit dem Ausschließen soll verhindert werden, daß das Ausgeschlossene auch den Binnenbereich bestimmt. Aber genau das ist entgegen der Absicht der Fall, weil der hierzu in Anschlag gebrachte, deliberative Operationsmodus zwangsläufig selbstrekursiv wird. Eine so verfahrende Logik kann nicht einmal ihr eigenes Gebiet hinreichend absichern und muß mit denselben Mitteln wieder destruieren, was sie aufgebaut hat. Mit der *Zeit im ganzen* muß sich dann aber ein weitergehendes Logisches verbinden, das auch das Außerhalb noch in sich einzubegreifen vermag.

Hier begegnet das Denken einer Schranke und wird zugleich in seine eigenste Möglichkeit eingewiesen. Weil der „immer nur begleitende" Grund nicht an sich selber hervortritt und immanent bestimmend wird, muß auch er zunächst einmal *gedacht* werden *als unabhängig* von den Weisen der Verkörperung und den ihnen entsprechenden begrifflichen Bestimmungsformen. *Denkend* muß der Mensch sich ablösen von den Weisen, in denen er sich denkend, wollend und empfindend in der Welt bewegt. Ein solches sich von sich selber frei machendes Denken kann aber nur wirksam werden in Verbindung mit einem Fühlen dessen, was ist, und eines Unterscheidenkönnens von dem, was nicht oder nur scheinbar ist.

Wird ein solcher Unterschied zwischen Schein und Sein nicht gemacht und wahrgenommen, bauen sich rigide Körper-Welten und auf sie bezogene präskriptive Zeichen-Welten auf. Solange der Mensch an der eigenen Vorstellungs-

welt Genüge findet, will er diese auch gar nicht verlassen und nützt er ihre Potentiale aus. Körper-Welten sind Zeichen-Welten und lassen sich kultivieren im Sinne von Abspaltprodukten der Zeit, deren Multidimensionalität eine solche Abspaltung zuläßt, jedoch nur um den Preis der selbstrekursiven Abschließung in sich. Von alledem ist das im „transzendenten Grund" und im „unmittelbaren Selbstbewußtsein" verwahrte Existentielle geschieden, was nicht heißt: getrennt. Die Rede von einer Klammer des Selbsteinschlusses besagt lediglich, daß die mit Körpern, Bildern und Zeichen geschaffenen Welten sich nicht wirklich machen können *in demselben Sinne*, in dem der „transzendente Grund" und das im „unmittelbaren Selbstbewußtsein" verankerte „Ich bin" wirklich sind. Bloße Zeichenwelten können sich zwar im Sinne einer Realitätsdoxa für wirklich erklären; eine durch keine Negation in Frage gestellte Affirmation des Wirklichen aber lassen sie nicht zu.

Um dem Ganzen gerecht werden zu können, muß somit auch der Binnenbereich der Enklave zumindest so porös gemacht werden, daß in ihr auch noch etwas anderes durchdringen und zum Bewußtsein kommen kann. Dazu sind vorbereitende Schritte im Denken und seiner Logik nötig. Einerseits muß an der Differenz in den Zeit- und Bewußtseinsmodi festgehalten und andererseits ihre wesentliche Verwiesenheit aufeinander ins Auge gefaßt werden. Es bedarf einer *geschichteten* Theorie des Bewußtseins in Verbindung mit einer *geschichteten* Theorie der Zeit. Um beidem gleichermaßen zu genügen, muß ein Doppeltes, Entgegengesetzt-Zusammengehöriges in Anschlag gebracht werden. Dazu sind zwei Feststellungen nötig, die sich widersprechen und doch nicht widersprechen können: (1) Es gibt nur *ein* Bewußtsein und *eine* Zeit und (2) beides ist zerspalten und mit sich uneins geworden. Verlangt ist somit bezüglich der Verhältnisse des 'Ganzen' und seiner 'Teile' in jedem Falle eine doppelte Rechnung. Dem entspricht die Einheitskonzeption des transzendenten Grundes, der gemäß alles auf *disjunktive* Weise sowohl zusammen- als auch auseinandergehalten wird, so daß das Geschiedene nicht miteinander fusionieren, aber auch nicht völlig auseinanderdriften kann. Ein so verstandener, mehrdimensionalen Sachverhalten entsprechender Begriff der Einheit läßt sich grundsätzlich nicht auf den einen *oder* anderen Nenner reduzieren. Er schließt nichts aus in dem Sinne, daß auch das Gegenteil noch einbegriffen und gleichzeitig außen vor gehalten wird. Daß und wie im Begriff der Einheit beides zusammengehört, wurde zwar irgendwie gesehen und blieb doch für lange Zeit unbegriffen, und entsprechend groß sind immer noch die theoretischen und praktischen Schwierigkeiten damit.

Mit der disjunktiven Struktur sind Abspaltungen möglich gemacht und zugleich bezüglich ihrer Auswirkung auf das Ganze in die Klammer des Selbsteinschlusses gesetzt. Rein selbstreferentiell und bodenlos in sich, sind sie zwar gehalten vor dem Absturz ins Nichts, nicht aber werden sie bewahrt vor den in ihnen selbst angelegten Frustrationen. Der Preis des Daseins im Modus des ' Es

war' bzw. des 'Es könnte sein' ist das 'Umsonst' des Predigers Salomo: die Vergeblichkeit, in deren Modus diese Welten sich selber erhalten können und gleichzeitig erschöpfen müssen. Vergangenheit wird hier verstanden im Sinne des resignativen 'es war so und wird immer so sein', so daß ein Neues gar keine Chance hat, dagegen aufzukommen. Die Paraphrase des Predigers Salomo in Nietzsches „Zarathustra" stellt diesen Befund zwar fest, aber sie kann ihn noch nicht hinreichend erklären und folglich auch noch keine aus der Enge wieder herausführenden Handlungsperspektiven eröffnen: „– und ich sah eine große Traurigkeit über die Menschen kommen. Die Besten wurden ihrer Werke müde. / Eine Lehre erging, ein Glaube lief neben ihr: 'alles ist leer, alles ist gleich, alles war!' / Und von allen Hügeln klang es wieder: 'alles ist leer, alles ist gleich, alles war!' / Wohl haben wir geerntet: aber warum wurden alle Früchte uns faul und braun? Was fiel vom bösen Monde bei der letzten Nacht hernieder? / Umsonst war alle Arbeit, Gift ist unser Wein geworden, böser Blick sengte unsre Felder und Herzen gelb. /.... Wahrlich, zum Sterben wurden wir schon zu müde; nun wachen und leben wir noch und leben fort – in Grabkammern!"[6] Hier wird der leidige Zustand verhängnisvollen äußeren Einwirkungen zugeschrieben, und so lange ist noch nichts begriffen von dem, was in den folgenden Kapiteln des „Zarathustra" von Nietzsche an neuen Perspektiven für eine andere Art des Umgangs mit dem Gedanken der „ewigen Wiederkehr des Gleichen" aufgewiesen wird.[7] Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Jedenfalls betrifft die bisherige Machtgeschichte des Menschengeschlechts nicht die ganze Vergangenheit in ihrer erst noch zu schöpfenden Tiefe und Potentialität. Auch im in sich verschlossenen Vergangenen gibt es immer noch eine andere Seite, die freigelegt werden kann, sobald ein für die wirklichen Vorgänge hinreichend sensibilisiertes Bewußtsein sich damit verbindet.

3. Zum Verhältnis von Selbstbewußtsein, Bewußtsein und Zeit

Soll die Theorie des Bewußtseins vollständig sein, so muß sie auch das Unbewußte noch umfassen und mit einer Theorie des Selbstbewußtseins verbunden sein. Ein beide Seiten in sich befassendes, multidimensionales Bewußtsein kann es aber nicht geben ohne ein Bewußtsein der Zeit und den ausdrücklichen Bezug auf diese. Nun ist die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Bewußtsein schwierig, denn es handelt sich im Blick auf die verschiedenen Zeitmodalitäten um durchaus verschiedene, nicht ohne weiteres kompatible Bewußtseinsformen. Ein mit der Zeit verbundenes Bewußtsein nimmt deren Mehrdimensionalität an,

[6] Nietzsches „Zarathustra", 2. Teil, im Kapitel „Der Wahrsager".
[7] Vgl. dazu die folgenden Kapitel „Von der Erlösung"; „Vom Gesicht und Rätsel"; „Von der Seligkeit wider willen".

und umgekehrt verändert sich mit der unterschiedlichen Ausrichtung des Bewußtseins auch das Gesicht der Zeit. Eingedenk der von Schleiermacher vollzogenen Herauslösung des „unmittelbaren Selbstbewußtseins" aus allen innerzeitlichen Bezügen – was nicht heißt: aus der Zeit überhaupt – kommt es nun zuvörderst darauf an, wie die unterschiedlichen zeitlichen Modalitäten beschaffen sind und sich zueinander verhalten, um dann die Frage stellen zu können, wie in ihrem Rahmen menschliches Bewußtsein sich jeweils ausformt und bewegen kann. Insbesondere das Selbstbewußtsein muß hier so untergebracht werden, daß es einerseits mit dem Weltbezug des Menschen korrespondiert, sich andererseits aber nicht dessen Beschränkungen unterwirft. Gleiches gilt für die Theorie des Unbewußten, die hier aber nicht weiterverfolgt werden soll.

Eine erste, die Zeit einbeziehende Bestimmung des Selbstbewußtseins wurde schon genannt: daß es „entweder immer ist oder gar nicht ist" (Od 289). Man ist geneigt, bei dieser Formulierung an eine ausschließende Alternative zu denken. Nur im Sinne einer solchen kann sich die Frage stellen, ob Selbstbewußtsein überhaupt ist oder nicht vielmehr nicht ist. Darum kann es hier aber gar nicht gehen. Das von Schleiermacher statuierte Entweder-Oder meint keine ausschließende Alternative, sondern – im Sinne von Parmenides – eine von vornherein gar nicht zur Entscheidung anstehende Disjunktion. Wenn Selbstbewußtsein *ist* – und von einer anderen Annahme kann man sinnvollerweise gar nicht ausgehen – stellt der Nachsatz den Vordersatz nicht in Frage und dient vielmehr zu dessen Bekräftigung. Das tritt schon in der von Schleiermacher eingefügten Bestimmung „immer" zutage. Indem Selbstsein, Selbstbewußtsein, Freiheit, Sein-im-Bezug etc. „immer" ist, kann es nicht nicht sein. All das läßt sich gar nicht bestreiten, ohne sich einer logischen Inkonsequenz schuldig zu machen.

Mit anderen Worten kann der Mensch gar nicht wählen, ob er ein Selbstbewußtsein haben will oder nicht, sowenig er wählen kann, zu existieren oder nicht zu existieren, frei zu sein oder nicht frei sein zu wollen usw. Bei Sachverhalten dieser Art gibt es keine Alternative, und nur deshalb kann man auch sagen, sie seien absolut – was für Schleiermacher heißt: nicht durch den Gegensatz bestimmt und folglich auch nicht im Sinne einer Alternative affirmierbar oder negierbar. Was *absolut* und d. h. im Sinne der alten Ontologie *wirklich* ist, kann nicht nicht sein. Dazu gehört das menschliche Selbst, seine Freiheit und die Tatsache seines Seins-im-Bezug. Mit absoluten Kategorien dieser Art ist implizit die Feststellung getroffen, daß, was (so) ist, nicht nicht sein kann und folglich auch keine Alternative zu sich selber hat. Sie gehören als solche einer anderen, nicht gegenständlich gebundenen und auch nicht in Alternativen zerlegbaren Ordnung der Dinge an.

Nun ist es wichtig zu sehen, daß Schleiermacher mit einer solchen Logik der Nichtalternativität keinen Letztbegründungsanspruch verbindet und auch gar

nicht mehr verbinden kann. Ein solcher hat immer noch die Form einer Überbietung auf bodenlosem Grund und muß sich derselben Logik bedienen, die ihn auch wiederum destruiert. Daß das Immer-sein zum Begriff des Selbstbewußtseins gehört, bedarf einer Überlegung, die von logisch anderen Verhältnissen ausgeht. Nun geht das nur Schritt für Schritt. Schleiermachers Argument schließt an Kant an, ohne es in dessen Sinne weiterzuführen. Das in der Zeit verlaufende und insofern bedingte Denken, Wollen und Empfinden bedarf einer Anregung von außen und hört auf, wenn eine solche nicht mehr gegeben ist. An dieser Stelle führt Kant das Affiziertwerden an, das allerdings derselben Bedingung des Flüchtigseins unterliegt und folglich auch kein Immerseiendes begründen kann. Bei Schleiermacher hingegen steht das „unmittelbare Selbstbewußtsein", im Unterschied zu den sonstigen Bewußtseinsweisen und auch noch zum „Gefühl", „nicht in Beziehung auf eine äußere Affektion" (Od 289). Ein Selbstbewußtsein, das nicht von einer äußeren Affektion abhängig ist, läßt sich durch eine solche weder herbeiführen noch in Frage stellen. Es kann durch eine solche Anregung weder hervorgerufen noch zum Verschwinden gebracht werden, auch wenn man dies im Sinn des Erwecktwerdenkönnens oder Sichbetäubenwollens gern haben möchte. Auf der Grundlage der Erfahrung kann man ein Selbstbewußtsein nicht für real ausgeben, aber auch nicht für irreal erklären. Es ähnelt in dieser Hinsicht der Stimme des Gewissens, die man zwar betäuben, aber nicht überhaupt zum Verstummen bringen kann.

Es bleibt also dabei: Selbstbewußtsein unterscheidet sich von allen Formen eines zeitweiligen Bewußtseins, das eine Zeitlang wach gehalten werden kann, um dann wieder in Bewußtlosigkeit oder in einen dumpfen Bewußtseinszustand zu versinken. Wie sollte auf dieser schwankenden Grundlage ein wirkliches Selbstbewußtsein aufgebaut werden können? Weder auf dem Denken und Wollen noch auf dem Empfinden (z. B. eines Schmerzes) kann begründet werden, was seinem Begriff nach „immer ist" und sich infolgedessen auch gar nicht verlieren kann. Von den nicht-absoluten Bewußtseinsformen kann man das nicht behaupten, die, wie Schleiermacher definiert, mit der Gegensatzstruktur behaftet sind und folglich auch mit ihrer eigenen Negation konfrontiert werden können. Der Schmerz, den wir empfinden, die Gedanken, die wir haben, Ziele, die wir uns setzen und auch noch die Person („Maske"), die wir zu sein glauben, geben samt und sonders keinen Boden ab, auf dem wir als selbstbewußte, freie Wesen stehen könnten.

Das Selbstbewußtsein unterscheidet sich *kategorial* (Schleiermacher sagt: *wesentlich*) von allen anderen Vermögen, die wir haben. Würde man das Denken, Wollen und Empfinden, zusammengefaßt das gegenständlich verfaßte Bewußtsein zur einzigen Bewußtseinsform erklären, so könnte von einem Selbstbewußtsein im eigentlichen Sinne nicht mehr die Rede sein. Man müßte dann zu dem absurden Schluß kommen, daß auch die eigene Existenz, das Selbstbewußtsein

und die Freiheit, weil sie „nicht immer sind", auch „nicht sein können", so daß die Rücksichtnahme darauf eigenem Gutdünken anheimgestellt wäre. Zu allem und jedem gäbe es dann eine Alternative, und auch noch zur eigenen Existenz, die sich zu einem zu- oder absprechbaren Existenzrecht verdünnt. Mit anderen Worten gäbe es überhaupt keine Möglichkeit mehr, Kategorien so auszuformulieren, daß sie sich nicht auf psychologische und/oder materielle Sachverhalte reduzieren lassen. Die nackte Existenz wäre noch bestreitbar und das Ganze einem sei es glänzenden, sei es tristen Schein ausgeliefert, der sich grundlos bildet und ebenso grundlos auch wieder auflösen kann.[8]

Um zusammenzufassen: Der Nerv des „unmittelbaren Selbstbewußtseins" liegt, wie der des „transzendenten Grundes", im immerwährenden „Begleiten" des Zeitlichen „auf zeitlose Weise". In diesem Sinne ist das „unmittelbare Selbstbewußtsein", wie Schleiermacher sagt, „ein überall durchgehendes und begleitendes"; „… so werden wir ihn [scil. jeden Moment eines Denkens und Wollens] immer begleitet finden von dem unmittelbaren Selbstbewußtsein" (Od 288). Die Rede von einem Begleiten des Zeitlichen „auf zeitlose Weise" drückt aus, daß das „unmittelbare Selbstbewußtsein" nicht – sowenig wie der „transzendente Grund" – in der Zeit befangen ist, so wie wir uns diese vorstellen, gemäß unseren intentionalen Handlungsschemata entwerfen und als Reaktionsbasis für unser Handeln gebrauchen. In dieser von uns verfügten Zeit kann ein „unmittelbares Selbstbewußtsein" sich nicht direkt manifestieren und braucht dies auch gar nicht zu tun. „Immer nur begleitend", hält es sich in einem Zeitmodus, der von der intentionalen Struktur unserer Zeitvorstellung unabhängig ist und in nichts hineingezogen und hineinverstrickt werden kann. Ein solcher Faden reißt auch bei den immerzu gegebenen Friktionen unserer selbst geknüpften Zeitfäden nicht ab und kann, wenn man ihm zu folgen weiß, zum Ariadnefaden der Befreiung gemacht werden.

---

[8] Man könnte versucht sein, auch die buddhistische Lehre vom „bedingten Entstehen und Vergehen" im Sinne einer solchen Annihilation des Existentiellen zu verstehen, jedoch zu unrecht. Weder die Bindung in den Konnex des In-der-Welt-seins noch die Befreiung von dem damit verbundenen Leiden tangiert hier was ist und löscht auch den Begriff eigener Existenz nicht aus. Das existentielle Moment wird hier vielmehr erst recht zur Geltung gebracht, indem man es in Disjunktion setzt zu allem Bedingten. In der komprimierten Formel „Form ist Leere; Leere ist Form" (vgl. das Lotus-Sutra) gehört die „Form" zum Spiel der Maya, während die „Leere" das existentielle Moment desselben Spiels in sich birgt. Hier ist eine Zweiseitigkeit gewahrt, die grundsätzlich nicht in der einen oder anderen Richtung aufgelöst werden kann. In diesem Sinne beweist auch die buddhistische Psychologie in ihrer doppelten, die psychologischen Sachverhalte ineins relativierenden und existentiell vertiefenden Stoßrichtung ihre Überlegenheit über die westliche Psychologie, die sich auf bedingt-bedingende Sachverhalte einschränkt.

Die mit seiner Absolutheit ('Abgelöstheit') verbundene Bestimmung, daß ein „unmittelbares Selbstbewußtsein" „entweder immer oder gar nicht ist" (Od 289), verträgt sich dann aber durchaus damit, daß es im Denken oder Wollen zu einem verschwindenden Moment werden und dann wieder, scheinbar gänzlich unabhängig davon, im Bewußtsein des Zusichkommens eigener Freiheit unmittelbar hervortreten kann. Schleiermacher argumentiert hier sehr genau: „Es scheint nur zu verschwinden, wenn wir ganz in einer Anschauung oder in einer Handlung aufgehen; aber es scheint nur." (Od 289) Es ist „nur zurücktretend, nie ganz verschwindend" (a. a. O.), „oft ein Minimum", aber „niemals Null" (Od 288). „Spuren" oder „Keime" von ihm sind in allem Denken und Wollen „mitgesetzt" (Od 289) und können aus ihm auch gar nicht herausgenommen werden. Mit dem zeitweiligen Zurücktreten, ja Verschwinden des Selbstbewußtseins verträgt sich dann aber auch die andere Aussage, daß es „in jedem Menschen" „als beständig jeden Moment, sei er nun vorherrschend denkend oder wollend, begleitend" (a. a. O.) mitgegeben ist, so daß einer, wenn er will, sich jederzeit darauf besinnen kann.

4. Der Zusammenhang von Zeit und Freiheit

Die Zeit ist in ihrem Geschichtetsein ineins ein Differential und ein Integral. Am Differential hängt die Möglichkeit der Freiheit, am Integral der Topos einer „erfüllten Zeit". Entsprechend geht es in ihr um einen Übergang in mehrfachem Sinn:

1. um den Übergang in Einem, etwa von einem Denkmoment zum anderen;
2. um den Übergang zwischen Zweien, etwa dem Denken und Wollen, und darüber hinaus
3. um das unaufhaltsame Fortschreiten des Absoluten in der Aktualität der Zeit.

Was die Zeit als Übergang ist, nimmt von daher einen je verschiedenen Sinn an.
Ad 1. Bezüglich des Nacheinander der Momente in *einem* Vorgang läßt die Zeit sich fassen unter dem Aspekt der Folge (Kontinuität) und damit verbunden unter dem eines möglichen Wechsels (Diskontinuität). Was aufeinander folgt enthält eine Konsequenz, und was wechseln will verlangt einen dazu komplementären, sei es augenblicklichen, sei es aufgeschobenen Ausgleichsvorgang. Kontinuität und Diskontinuität zusammen bedingt die Doppelaspektivität der „Wiederholung", die einerseits repetitiv ist, andererseits aber auch ein Neues in die Sache hineinbringen kann. In der durch Folge bestimmten Zeit wiederholt sich etwas gemäß der ihm eigenen Konsequenz und führt sich so weiter. In der durch eine Wende gekennzeichneten Zeit wird derselbe Sachverhalt reversibel, so daß er an ein Ende kommen und in einen anderen Zustand übergehen kann. Charakteristisch für die damit hergestellte Doppelaspektivität ist die Zeitschleife (die

Lemniskate ∞; vgl. dazu oben S. 175), die einen bestimmten Moment der Folge mit einer Umkehr bzw. Wende verbindet. Das Bild der Zeitschleife macht deutlich, daß beide Aspekte sich zwar durchkreuzen, in Wirklichkeit aber eine Einheit bilden.
Ad 2. Der Übergang zwischen Zweien macht aus der Zeit einen diskontinuierlichen Vorgang, insofern hier ein Heterogenes in einzelnen Momenten gleichsam zusammenschießt und auf eine paradoxe Weise koinzidiert.
Ad 3. Die Unentschiedenheit eines jeden Vorgangs verlangt nach einer weiteren, das Ganze zusammenhaltenden Zeitqualität. Diese ist im Zeitbewußtsein selbst als solchem gegeben. Vermöge ihrer Übergänglichkeit erweist sich die bewußt gemachte Zeit ineins als Differential und Integral. Das heißt, daß sie alles in sich befaßt und gleichwohl nicht an irgendeiner Stelle stehen bleibt. Im Sinne des Differentials ist die „Zeit des Übergangs" die nach *zwei* Seiten hin weisende Zeit der „ewigen Wiederkehr des Gleichen". Einerseits ist hier alles in seiner eigenen Konsequenz befangen, andererseits aber auch reversibel und beendbar gemacht. Im Sinne des Integrals beider Aspekte ist die Zeit die Zeit der „Nicht-mehr-Wiederkehr" in der Form einer reversibel gemachten Wiederkehr. Eine solche im offenen Zyklus kreisende Zeit geht unaufhaltsam voran. Ihre Irreversibilität betonend, spreche ich von einer „Front der Zeit" und verstehe darunter ihr unaufhaltsames Fortschreiten in der Aktualität des „Jetzt", das ein für allemal dahin ist und für das es keine Wiederholbarkeit gibt. Nichts bringt den Augenblick zurück.

Zusammengefaßt: Unter dem Aspekt der Folge ist die Zeit *linear* und *zyklisch* zugleich, so daß auch in und vermöge der Wiederholung ein Neues in sie hinein kommen kann. Dem trägt die unaufhaltsam fortschreitende *Aktualität* Rechnung, in der die Zeit auch noch von anderer Seite her zum Bewußtsein gebracht wird. Alle drei genannten Zeitaspekte werden in Schleiermachers Rede von einem „Begleiten der Zeit auf zeitlose Weise" zusammengefaßt. Diese höchst komplexe Formel erscheint paradox und enthält gleichzeitig den Schlüssel zur Auflösung der Paradoxien. Sie hebt nicht auf Auslöschung des Zeitdifferentials ab und akzentuiert vielmehr das Einbegriffensein der modal abgestuften Zeitgegebenheit in das Ganze einer dynamisch fortschreitenden Wirklichkeit. Was im Ganzen des Zeitfortgangs vielfach geschichtet und verwoben ist, ist im Ganzen der Existenz und ihrem Ort ineins gefaßt. In der ineins zerteilten und integralen Zeit hat somit alles eine mehrfache Charakteristik und Verweisung. Unter dem Zeitaspekt geht es darum, alles zu zerlegen, auszubreiten und wieder zu verbinden. Unter existentiellem Aspekt wird betont, daß es bei alledem um die existentielle Bewegung eines in sich selbst zentrierten Vereinzelten geht und der Schlüssel zu allem Sein und Handeln darin gefunden werden kann. Damit ist ausgedrückt, daß das Ganze sich im Fortgang der Zeit zerteilt und gleichwohl

ein Ganzes bleibt, insofern in jedem einzelnen Moment alle Zeit mitgesetzt ist. Ein jeder Moment der fortschreitenden Zeit ist Splitter und Integral in einem.

Doch wie fügt die Freiheit sich in diesen Rahmen ein? Der Akzent liegt bei einer solchen Darstellung auf der Diskontinuität der Zeit, mit der sich ihre Prozessualität und der damit möglich gewordene Vollzugscharakter verbindet. In der Prozessualität bzw. im Vollzugscharakter bekundet sich ein inneres Verhältnis von Zeit und Freiheit. Was für die Zeit gilt, gilt für die Freiheit, und umgekehrt. Mit anderen Worten ist der Logos der Zeit und der Logos der Freiheit ein und derselbe. Vermöge ihrer Diskontinuität ist die Zeit ein Synonym für die nie verlierbare Freiheit und die Freiheit ein Synonym für die nicht verlierbare Zeit. Die Komplexität der Zeitverfassung ist ein genauer Ausdruck der Komplexität der Freiheitsproblematik und spiegelt diese gleichsam sich selbst zurück. Diskontinuität im Fließenden wird zur Bedingung der Möglichkeit des Anfangenkönnens 'jederzeit' und 'inmitten'. Dies entspricht einer Freiheit, die anfänglich bleibt, auch wenn sie sich gebunden hat und aus ihrer Bindung wieder befreien muß. Die „Begleitung der Zeit auf zeitlose Weise" bezieht sich auf eine Freiheit, die gleichzeitig gebunden und nicht gebunden ist, ohne daß darin ein Widerspruch liegt. In der Zeit wie in der Freiheit ist ein Absolutes nicht nur gewahrt, sondern auch in den gebundenen Verhältnissen zur Wirksamkeit gebracht.

Was von der Zeit gesagt ist, gilt somit in gleicher Weise von der Freiheit. Dasselbe Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität bestimmt auch deren Tun und bedeutet für sie eine Einschränkung in Verbindung mit einer unbegrenzten Möglichkeit. Wiewohl zu jeder Zeit alles möglich ist, ist in einer bestimmten Zeit nur Bestimmtes auch wirklich angehbar. Eine bestimmte Handlungsmöglichkeit ist durch den Kairos der Zeit vorgezeichnet, und es bedarf einer anderen Zeit, um sie wieder rekapitulieren zu können. Was in einer bestimmten Zeit gegeben und möglich ist, läßt sich so einerseits von einem Vergangenen oder Zukünftigen, andererseits aber auch von einem Gegenwärtigen her denken, und je nachdem verändert sich sein Gesicht. Man kann jederzeit anfangen, und man kann nur anfangen, wenn und indem ein anderes an sein Ende kommt. Das Vergangene bestimmt darin die Gegenwart, und es bestimmt sie auch wieder nicht usw. usf.

Der Zusammenhang von Zeit und Freiheit hat aber auch noch eine andere Stoßrichtung. Was im alten Denken der Zeit zugeschrieben wurde: daß sie ihre Wunden wieder heilt, gilt genauer gesagt von der Freiheit in der Zeit bzw. der Zeit in der Freiheit. Der in der Zeit gebildete Knoten der Selbstbestimmung kann nur durch dieselbe Selbstbestimmung auch wieder aufgelöst werden. In der Zeit verkörpert sich somit das Mitgehenkönnen mit allem und jedem auf eine Weise, die dem Prinzip der Freiheit gemäß ist und ihren Spielraum nicht beschneidet. Der Struktur und Dynamik der Zeit entsprechend, ist die Freiheit in der Zeit engagiert und bleibt kein abstraktes Prinzip. Keinesfalls kann man in

dem durch Anteilnahme (Mit-sein, Mit-gehen ...) gekennzeichneten Begleiten eine lediglich negativ bestimmte Indifferenz sehen, die alles sein läßt wie es ist, weil es 'zuviel' (de trop), 'verloren' (lost) und 'gleichgültig' (egal) ist.

In der Zeit ist somit, wie in der Freiheit, ein absolutes Maß mit einem relativen Datum verbunden. Wie die Zeit, so enthält auch die Freiheit einerseits das relative Maß des Relativen und andererseits das Maß des Absoluten selbst. Der doppelten Maßgabe entsprechend zeigt alles ein doppeltes Gesicht und vereint in sich höchst unterschiedliche Aspekte. Man muß bezüglich der zeitlichen wie der freien Verhältnisbestimmungen gegenteilige Aussagen machen, die sich gleichwohl widerspruchsfrei miteinander verbinden. Einerseits ist es im Modus der Vergangenheit eine gebundene, in ihrer Bindung alternde, sich zerfasernde und verschleißende Zeit. Andererseits aber ist es die in wirklicher Gegenwart fortschreitende Zeit, in der ein Anfängliches mitgeht, sich bekundet und als ein solches wahrt. In der so bestimmten, doppelaspektivischen Zeit nehmen auch die alten Dinge eine neue Frische an und erscheint das Verlorene hoffnungsvoll.

Dem entsprechend nimmt auch der einzelne Zeitpunkt eine mehrfache Wertigkeit an. Es gibt die Zeit verengende und gleichsam in sich verschluckende Zeitpunkte, aber auch quellenhafte Nullpunkte des Hervorgangs und der Weitung von Zeit. Es gibt den Zeitpunkt als Zäsur in der Abfolge von Reihen, den Zeitpunkt des Wechsels zwischen ihnen und einen Zeitpunkt des Zuendekommens damit. Was in der Zeit zwischen Anfang und Ende liegt sind Reihen, und auch wieder nichts als vereinzelte Punkte, in deren jedem der Anfang einer Reihe mit ihrem Ende koinzidiert. Man macht im Gang der Dinge, ob erwünscht oder nicht, die Erfahrung der Fortsetzung, aber auch die andersartige Erfahrung, daß in jedem Ende ein neuer Anfang beschlossen ist und das wirkliche Beenden eines Alten zur Bedingung des Anfangenkönnens eines Neuen wird.

In der Zeit ist alles mehrfach auslegbar und kann höchst Verschiedenes werden, je nachdem wie man es denkt, versteht und damit umgeht. Auch das Denken fühlt sich durch eine so komplexe Struktur überfordert. Schwierigkeiten macht insbesondere das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität. Weil es nicht möglich ist, diese beiden schlüsseltragenden Aspekte bruchlos zusammenzufügen, legen sich einseitige Akzentuierungen und mit ihnen verbundene Festlegungen nahe. Daraus resultieren leicht Verwechslungen. Die meisten Rätsel gab in diesem Zusammenhang der Zeitpunkt auf, das 'Nu' der Zeit. Aristoteles hat in der Auseinandersetzung mit Zenons Paradoxien einen doppelten Charakter des „Jetzt" unterschieden. Konnte Zenon seine Antinomien formulieren, indem er das Kontinuum der Zeit als unendlich teilbare und verschwindende Größe auffaßte, so stellte Aristoteles die Kontinuität der Zeit in den Zusammenhang des Anfangen- und Endenkönnens, in aristotelischer Sprechweise des Übergangs von Ruhe in Bewegung und umgekehrt. Der Augenblick (νύν) wird dementsprechend nicht als das Teilende und Zerteilte, sondern als das Verbindende und

„Zusammenhaltende“ (συνέχεια χρόνου; Physica IV, 13, 222 a 10) der vergangenen und der kommenden Zeit begriffen und von dem die Zeitabschnitte begrenzenden und abteilenden Zeitpunkt (πέρας χρόνου; a. a. O.) unterschieden. Als verbindende Gegenwart (νύν) ist der Augenblick „immer dasselbe“, als trennender Zeitpunkt (πέρας) „immer ein anderes“ (a. a. O.). Gegen Zenon gewendet heißt das: Das Jetzt als ‘Zusammenhalt’ und ‘Übergang’ in der Zeit hat noch keine Beziehung auf Größe (ein meßbares Quantum an Zeit) und kann deshalb auch nicht auf den das unendlich teilbare Zeitquantum begrenzenden Zeitpunkt reduziert werden. Mit der συνέχεια χρόνου ist der Übergang auf eine andere Ebene verbunden. Der Kontinuität verbürgende Zusammenhang vergangener und künftiger Zeit ist für Aristoteles nur auf der Ebene des Bewußtseins (νοῦς; ψυχή) realisierbar, ohne das das ‘Früher’ und ‘Später’ der Bewegung und damit diese selbst in der Jeweiligkeit (ὅ ποτε ὄν) diskreter Lagen verschlossen bliebe.

Auch Schleiermacher redet vom „Moment“ des „Übergangs“, der Ende und Anfang in einem ist. In der übergänglichen Zeit ist das in seinen relativen Bezügen Befangene in seiner inneren Einheit mitvollzogen, ohne daß die die Zeit bestimmenden modalen Unterschiede zwischen Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem dadurch aufgehoben wären. Was im „Moment“ ist, ist was es ist, und gleichzeitig umfaßt es auch noch das, was es nicht ist bzw. war und sein kann. Im Ganzen des komplexen Zeitphänomens ist das bloß denkbar Mögliche aus der Wirklichkeit ausgeschlossen und doch nicht überhaupt verneint. Auch was in Wirklichkeit gar nicht sein kann, erhält als ein Fiktives eine im Modus des Vergangenen oder Zukünftigen selber auszugestaltende Nische im Weltgehalt der Zeit. Damit ist auch hier das Prinzip der Freiheit gewahrt, die ohne einen solchen Spielraum denkbarer Möglichkeiten gar nicht auskommen könnte.

Betrachtet man in diesem Sinn das „ganze Leben“ (Od 286) als im Übergang begriffen, so ist es in jedem einzelnen Lebensmoment in allen seinen Aspekten als ein Ganzes, gleichzeitig aber auch als ein in sich zerteiltes Quantum gegeben. Im Umkehrschluß heißt das, daß das Zeitliche auch in seiner Zerteilung und Zersplitterung ein Ganzes bleibt und sich wieder regenerieren und reintegrieren kann. Das „ganze Leben“ enthält nicht nur den Schlüssel für seinen Fortgang, sondern und auch den Schlüssel zu seiner Regeneration und Reintegration. Die Rede von einer „Einheit“ bzw. „Identität“ der verschiedenen Vermögen meint unter dieser Voraussetzung keinen Indifferenzpunkt und umschreibt vielmehr gerade umgekehrt die Fülle der in der Ganzheit liegenden Möglichkeiten, die jedem einzelnen Vermögen zugute kommen, durch es aber nicht erschöpft werden können. Die Zeit des „ganzen Lebens“ enthält die Möglichkeit, sich zu zerteilen und wieder ganz werden zu können. Auch wenn das eigene Dasein durch ein Denken und Wollen, durch Entscheidungen und an sie gebundene Schicksale vielfach zerstückelt worden ist, gibt es in ihm ein Anfängliches und damit verbunden einen Wechsel der Perspektiven. Im Gesamtvorgang ist den Vermögen

des Denkens, Wollens und Empfindens etwas beigegeben, was sie anrührt und in ihren Ausprägungen mehrsinnig macht. Denken und Wollen können lebensverneinende und/oder lebensfördernde Mächte sein, so wie im Denken der Gegenstand und im Wollen der Widerstand als einerseits hemmender, andererseits aber auch anregender und verlebendigender Faktor mitgesetzt ist.

5. Die Beschränkung der menschlichen Bewußtseinsform im Denken und Wollen und das Nichtgegebensein derselben Beschränkung im Gefühl und unmittelbaren Selbstbewußtsein

Aus den vorangegangenen Erörterungen läßt sich im Sinne einer das Argument verallgemeinernden Zwischenbilanz das folgende Fazit ziehen: Die das „unmittelbare Selbstbewußtsein" von allen sonstigen Vermögen abhebende Differenz wird durch einen unterschiedlichen Zeitmodus zur Auslösung gebracht. Das „unmittelbare Selbstbewußtsein" und das mit ihm verbundene „Fühlen" hält sich im Zeitmodus der Gegenwart, während das Denken und Wollen sich im Modus des Vergangenen eine eigene Operationsbasis schafft. Der in beiden Fällen höchst unterschiedliche Nenner entscheidet über die Art und Weise, in der etwas zur Wirkung kommen bzw. sich Geltung verschaffen kann. Der wesentliche Unterschied wird durch einen mit dem Leben aus der Vergangenheit verbundenen inneren Widerspruch markiert. Auch das reaktiv gewordene Handeln ist an die Gegenwart gebunden, und gleichzeitig blendet es das Gegenwärtige durch sich selber aus. Beide Nenner unterscheiden sich in dem Sinne voneinander, daß die Grundlage der Wirksamkeit in beiden Fällen eine verschiedene ist. Daß der Mensch in der Gegenwart lebt, und auch als ein durch Vergangenheit bestimmter nur in ihr sein Leben führen kann, gilt ganz unabhängig davon, ob diese Gegenwart durch Gegenwärtigkeit (den Lebens- und Bewußtseinsaspekt) oder durch Vergangenheit (den Todes- und Machtaspekt) bestimmt ist. Wenn beide Möglichkeiten offenstehen, bedeutet das, daß der Mensch in seinem „unmittelbaren Selbstbewußtsein" und seinem „Gefühl" um seine Freiheit von der Bindung an die Vergangenheit durchaus weiß, auch wenn er geneigt ist, sich darüber hinwegzusetzen und dem Vergangenen mehr Gewicht zu geben, als es in der Tat hat. So lange setzt er auf die Karte der Macht, die im gesellschaftlichen Leben bisher immer den Trumpf gezogen hat.

Und doch liebt der Mensch die Vergangenheit und hängt nicht nur fest in ihr. Alles, so wird ihm eingeredet, verdankt er seiner Herkunft und Geschichte. Was seine erworbenen Handlungsmöglichkeiten und die damit verbundenen Fertigkeiten betrifft, glaubt er ohne den Anschluß an eine kulturelle Tradition gar nicht auskommen zu können. So zu denken ist völlig berechtigt, aber es hat seinen Preis. Jedenfalls kann man davon ausgehen, daß ein durch Vergangenheit

bestimmtes Denken und Wollen immer nur das zurückerhalten kann, was es in diese hineingesteckt hat – nicht mehr und nicht weniger.

Bei einer so verstandenen Handlungsgrundlage muß den damit verbundenen Motiven nachgegangen werden. Das Operieren auf der Grundlage eines Vergangenen stellt zunächst einmal eine Vereinfachung dar. Es verspricht Sicherheit, insofern Erwartbarkeit bzw. Voraussehbarkeit damit verbunden ist. In Wirklichkeit aber kompliziert sich dadurch alles, weil man nun nicht mehr so genau weiß, womit man es eigentlich zu tun hat. Man lernt etwas zu manipulieren, ohne es zu kennen. Unter dem Aspekt der Entlastung kann man das positiv, unter dem Aspekt des mangelnden Unterscheidenkönnens aber auch negativ sehen. Der Preis der Vergangenheitsbindung ist die operative Verdunkelung des Bewußtseins. Wenn der grundlegende Mechanismus zur Etablierung eines Vergangenen die Konditionierung ist, funktioniert diese bekanntlich am besten, wenn sie am Bewußtsein vorbeigeht und ins Unbewußte verlagert wird.

Schwerer wiegt der Preis, daß durch die Übersetzung in den Modus der Vergangenheit aus einem Freien ein Unfreies geworden ist. Die Konditionierung auf Unfreiheit soll nun nicht nur das individuelle Schicksal, sondern auch die kollektive Lage bestimmen. Darauf baut sich die Macht der Unterwerfung auf. Und doch kann auch hier die einseitig aufgemachte Rechnung nicht aufgehen, denn was für das Opfer gilt, gilt immer auch für den Täter. Auch dieser muß sich dem von ihm angewandten Operationsprinzip unterwerfen und wird dessen Konsequenzen erleiden. In der Kette der Folgen wird das Opfer zum Täter und der Täter zum Opfer, und was freie Tat war, gerät für beide Seiten zur unfreien Bindung aneinander.

Hinzu kommt der Kalkül, ein Tun durch Wiederholung auf Dauer stellen zu können und ihm den Erfolg zu garantieren. Auch wenn dagegen nichts zu sagen ist, kann die damit verbundene Erfahrung der Stereotypie tödlich werden, so daß sie wiederum das Bewußtsein der Freiheit weckt. So gesehen hat die Vergangenheit als Lehrmeisterin des Menschen einen guten Sinn, weil sie auf lange Sicht zur Bewußtseinserweiterung führt. Unter ihre Bedingungen gestellt, lernt der Mensch auch etwas anderes, indem er sich an seinen ersten, kurzschlüssig werdenden Versuchen ab- und wieder herausarbeitet.

Was aber heißt in diesem Zusammenhang Bewußtseinserweiterung? Ein weiterreichendes Bewußtsein muß von Anfang an damit verbunden sein, weil man ja immer auch dem Gegenwärtigen gerecht werden muß, das nicht ins angewandte Schema paßt. Man kann das Gegenwärtige nicht überhaupt aus dem Blick verlieren und die Antwort darauf einem ins Unbewußte abgesunkenen Mechanismus überlassen. Das wäre ein Danebensein, eine Art Schizophrenie, die sich sofort bemerkbar macht. Also ist man aufgefordert, gleichzeitig höchst unterschiedliche Segmente und Modalitäten des Bewußtseins zu aktivieren. Das läßt sich steigern, indem man sich die damit verbundenen modalen Unterschiede

zum Bewußtsein bringt. Das Bewußtsein wird geweckt und erweitert sich im Zusammenhang mit dem Zeitbewußtseins, so daß man lernen kann, sich in der Zeit mehrdimensional zu bewegen. Aber auch der Raum, in dem man sich bewegt, wird dadurch multidimensional.

Im Sinne eines solchen, zeit-räumlich mehrdimensional gewordenen Bewußtseins lassen sich Heraklits paradox erscheinende Aussagen über den „Fluß", den „Umschlag" und den immer gleichen, immer anderen „Tag" verstehen: „In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht; wir sind und wir sind nicht" (Fragment 49 a; vgl. Fragment 12). Der sich in unterschiedliche Modalitäten zerlegende und diese wieder zusammenführende Fluß der Zeit bzw. des Lebens ist das Gebundensein und seine Auflösung in einem. Wenn mit dem Fließen der Modus des Gegenwärtigseins und das unaufhörliche Strömen der Zeit im ganzen gemeint ist, braucht man sich nicht mehr die müßige Frage zu stellen, ob der Fluß immer derselbe oder immer ein anderer ist, und man braucht auch keinen Gedanken daran zu verschwenden, daß „wir sind und nicht sind". Selbstverständlich sind zeitdifferentiell betrachtet beide Aussagen richtig. Darüber hinaus aber weist dieses Doppelte darauf hin, daß mit allem Zeitlichen ein mehrfacher Sinn verbunden ist und in allen seinen Dimensionen ausgeschöpft werden will. Wir können in den Fluß steigen um zu erfahren, daß es jedesmal andere Wasser sind, die uns da zuströmen und dem entsprechend keine Gegenwart wie die andere ist. Und wir erfahren denselben Fluß der Zeit auf andere Weise, wenn wir an einem Vergangenen hängengeblieben sind und aus der Gegenwart ein ewiges Einerlei wird.

Komplexe Sachverhalte dieser Art lassen sich grundsätzlich nicht in einfache Alternativen zerlegen und nehmen schon aus diesem Grund ein paradoxes Gepräge an. An die Stelle von Alternativen treten hier geschichtete zeitliche und räumliche Modalitäten. Ihnen entsprechend „sind wir" (als Lebende, im Strömen Mitgehende) und „sind wir nicht" (als der Vergangenheit Verfallene, Hängengebliebene, Petrifizierte). Während man sich in den alternativ schematisierten Einwegsystemen zerteilen muß und hängen bleibt, ist man im komplexen Modus des Gegenwärtigen ganz geblieben und kann sich jederzeit wieder integer machen. Die vom entwickelten Zeitbewußtsein verlangte Kunst liegt in der gekonnten Schizophrenie.

Vor dem Hintergrund einer solchen mehrfachen Dimensionalität läßt sich genauer bestimmen, was vom „unmittelbaren Selbstbewußtsein" und „Gefühl" bei Schleiermacher umfaßt wird und welche Funktion beides in alledem hat. Zum einen birgt sich darin die Möglichkeit zu einer reinlichen Unterscheidung der Modalitäten. Im „unmittelbaren Selbstbewußtsein" ist immer auch eine Dimension präsent, die nicht vergangenheitsbestimmt ist. Zum anderen wird so deutlich, daß die Brücke zur 'anderen Seite', wennschon vermauert, doch nie abgebrochen werden kann. Es ist eine immer offen bleibende Verbindung da, auf

die jederzeit zurückgegriffen werden kann. Ein dritter Gewinn liegt in der wachsenden Unterscheidungskraft. Während das „unmittelbare Selbstbewußtsein" nicht involviert ist und ein jenseitiges Datum bleibt, steht das „Gefühl" auf beiden Seiten und lernt sie sowohl zu unterscheiden als auch zu verbinden. Und noch einen Schritt weiter gehend, kommt es bei der Flußmetaphorik auf die bewußte Wahrnehmung qualitativer Unterschiede an. Schleiermacher redet anstatt vom „Fluß" vom „Prozeß" bzw. vom „Vollzug" und bringt dadurch eine aktive Komponente in das Ganze hinein. Nichts ist nur zu erleben, alles auch zu tun.

An Lernschritten dieser Art wird deutlich, daß Gegenwart nicht Vergangenheit ist und Vergangenheit nicht Gegenwart sein kann, auch wenn im menschlichen Bewußtsein beide Modi nahtlos verbunden sind und – wie es scheint – ausgetauscht werden können. Der Fluß bzw. der Vollzug ist gekennzeichnet durch eine Disjunktion. Denkend läßt sich dieser Unterschied nur auf formale Weise zur Geltung bringen und im Sinne einer unterschiedlichen Verfahrenslogik ausmünzen. Einmal eingeschlafen, kommt man aber gar nicht auf den Gedanken der Disjunktivität, solange deren Desiderat nicht auch empfunden und gefühlt werden kann. Vergangenheit und Gegenwart lassen sich konkret nur dadurch unterscheiden, daß das Fühlen in beiden Fällen eine verschiedene Qualität annimmt. Was die Gegenwart anbetrifft weiß niemand im voraus, wie er fühlen wird, es sei denn er begnügt sich mit eingebildeten Gefühlen. Dann ist er aber nicht mehr in der Gegenwart. Im Modus der Vergangenheit wird auch das Fühlen stereotyp und gleichsam zu einer Konserve gemacht, die nach Belieben abgerufen werden kann. Hingegen kann das lebendige Fühlen des Gegenwärtigen in seinem fließenden Charakter gar nicht festgeschrieben werden.

Man kann den darin liegenden Unterschied mittels der Unterscheidung von „Emotion" und „Gefühl" begrifflich fixieren, was semantisch allerdings nie glatt aufgeht. Reaktiv gemachte „Emotionen" verflachen sich, während lebendige „Gefühle" sich vertiefen usw. usf. Unerachtet der Mimikry besteht zwischen beidem eine strikte Disjunktion, die auch durch das herausgeputzte Amalgam einer „vergangenen Gegenwart" bzw. einer „gegenwärtigen Vergangenheit" nicht aufgehoben werden kann. Wennschon es die Gegenwart eines Vergangenen gibt und der Unterschied zwischen beiden Modi oft gar nicht mehr gespürt wird, wartet die Gegenwart des Gegenwärtigen und hat mit dem Vergangenen als solchem nichts zu tun. Das Gefühl, wie Schleiermacher es versteht, markiert hier eine qualitative Differenz und bewahrt vor vergeblichen Bemühungen.

Verallgemeinert ausgedrückt, ist die Differenz im Modus der Zeit qua Gegenwart und der Zeit qua Vergangenheit durchgängig gegeben und kann auch nicht einnivelliert werden. Was im Modus der Gegenwart lebendig ist bleibt lebendig, auch wenn sich sein Zeitpunkt ins Gewesene verschoben hat. So qualifiziert, leben auch die früheren Zeiten noch und bewahren sich ihre Lebendigkeit. Was hingegen im Modus der Vergangenheit konserviert worden ist, bleibt ein

Vergangenes, auch wenn es sich in der Gegenwart breitmacht und zur Mimikry von deren Lebensbewegung wird. Der wesentliche Unterschied liegt gar nicht im Zeitpunkt, sondern in der Modalität, und diese ist auf keiner Zeitlinie zu markieren. Es ist jeweils die ganze Zeit, die unter dem Aspekt der Vergangenheit oder unter dem der Gegenwart erscheint und in beiden Fällen einen toto genere anderen Charakter annimmt.

Man kann sich für die unterschiedliche Qualität des Gegenwärtigen und des Vergangenen sensibilisieren und lernen, die damit verbundene Differenz bewußt wahrzunehmen. Z. B. kennt jedermann die Befangenheit im Kopf und das Freisein von einer solchen. Was Heraklit vom Menschen sagt: „anwesend sind sie abwesend" (Fragment 34), war schon zu allen Zeiten ein sprichwörtlich gewordenes Erfahrungsgut. Entweder ist man in seinem Denken und Handeln involviert und so lange weggezogen vom Sinn (Logos), oder man ist in der Gegenwart, hört auf ihre Stimmen und geht selbstvergessen auf in dem darauf bezogenen Tun.[9] Deutlich ist hier die Disjunktivität der beiden Bewußtseinszustände und Handlungsmodi. Es ist nicht möglich, sich gleichzeitig in beiden zu bewegen, handelt es sich dabei doch um toto genere verschiedene Weisen, sich zu verstehen und in der Welt zu sein. Gleich ob ihr Zusammentreffen in ein und derselben Situation konflikthaft oder glückbringend erfahren wird: die beiden Modi tangieren sich gar nicht. Es ist lediglich der Umschlag vom einen zum anderen, der die Stimmung hebt oder drückt.

In der Disjunktivität unterschiedlicher Zeit- und Bewußtseinsmodi, die sich durchkreuzen und überlagern, aber nicht vermischen, liegt die ganze um den Preis einer Beschränkung erkaufte Möglichkeit des Menschen. Er *lebt* in einer Gegenwart, die frei von der Bindung an das Vergangene ist, und zugleich *hat* er eine Gegenwart, die seiner eingeschränkten Wahrnehmung entspricht und oft nicht viel mehr als das Produkt seiner Vergangenheiten ist. Beides zusammen konstituiert die menschliche Lebensform, aber es konstituiert sie im Sinne höchst unterschiedlicher Möglichkeiten. Dem entspricht eine nicht einnivellierbare Differenz in dem, was der Mensch ist und vermag. Insofern der denkende, wollende und handelnde Mensch sich intentional bzw. gegenständlich zielend verhält und in Vor- und Rückschleifen bewegt, nimmt er das Gegenwärtige nur noch in einer durch die eigenen Zugriffsweisen bestimmten Form wahr. Auch wenn er sich dabei auf Zukunft hin entwirft, bleibt er darin den Vergangenheiten verhaftet. Mit den intentionales Bewußtsein konstituierenden, das Vergangene mit einem Zukünftigen verknüpfenden Zeitschleifen ist eine Beschränkung verbunden, die es dem Menschen ermöglicht, eine eigene Welt aufzubauen und sich nach eigenem Gusto einzurichten in ihr. Dieselben Zeitschleifen bringen aber auch Bin-

[9] Vgl. die Goldmarie im Märchen von der Frau Holle und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter.

dung mit sich und macht den menschlichen Lebensraum zu einem mehr oder weniger komfortablen Gefängnis.

Und doch ist die sich fortschreibende Engführung nur die eine Seite eines im ganzen frei bleibenden Sachverhalts, dessetwegen Schleiermacher sich bemüßigt fühlt, unter den menschlichen Vermögen selbst noch einmal kategorial zu unterscheiden. Der Weg der Befreiung besteht im Fühlen und Denken der Disjunktion bzw. der qualitativen Differenz. Ein unbestechliches Gefühl läuft hier voraus und bahnt die Wege, aber es muß denkend seiner selbst vergewissert werden, um nicht der Manipulation anheimzufallen. Der Mensch kann sich sein Eingebundensein in die Eigenwelten der Vergangenheit bewußt machen und realisieren, daß er selbst es war – und sei es nur durch Mitmachen –, der sich die Ketten angelegt und ihr Gegebensein mit den höchsten Motiven verbunden hat. In einem zweiten Schritt aber wird er dessen inne, daß die Zeit ihm auch das Mittel zur Befreiung aus den Banden an die Hand gibt. Wie er mit ihr die Möglichkeit des Einstiegs in eine Welt hatte, so hat er in ihr auch die Möglichkeit des Ausstiegs aus ihr. Beide Schritte müssen nun noch etwas genauer betrachtet werden.

6. Die biologische Matrix der menschlichen Lebensform und das Erfordernis einer Neubestimmung des Verhältnisses zur Vergangenheit

Wo die Denkwege sich verwirren, weil das Denken nicht über sich hinaus kann und im eigenen Widerspruch hängen bleibt, muß im Leben selbst etwas aufgesucht werden, was das Denken gefangen führt und, wo es dies sich eingesteht, ihm auch wieder seine Freiheit gibt. Das Denken ist mit anderen Worten zu befragen nach seinem Sitz im Leben und seiner in den Organismus eingebetteten Funktion. Schleiermacher spricht anstatt vom „Denken“ auch von der „intellektuellen Funktion“ und weist damit darauf hin, daß die menschliche Denk- und Bewußtseinsform an einen Organismus gebunden ist und in bezug auf diesen verstanden werden muß. Zu klären ist also, was für eine Funktion das Denken hier hat und welche Aufgaben es im Leben erfüllt. Dies ist zum einen eine Frage an die Geschichte des Bewußtseins in der Form, in der dieses sich in den irdischen Lebensformen verkörpert hat und im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst kommt. Es ist zum anderen aber auch die Frage nach der Vernunft, die unerachtet des an Vernunftprinzipien gebundenen Denkens kein lediglich denkendes Maß haben kann, sondern auf den Organismus verwiesen ist und sich leibhaft verkörpern muß.[10] Was Vernunft ist und sein kann, läßt sich nur vom Leben und nicht vom Geist her denken und ins Werk setzen. Das gilt auch für die sekundären Institutionen, deren Leben durch eine abstrakte Handhabung der Regulative abgetötet oder gleich gar nicht zur Entfaltung gebracht wird.

[10] Vgl. den Ersten Exkurs, S. 65 ff.

Wichtig ist hier, wie für alles Leben, der Faktor Zeit. Diese darf nicht zu engmaschig bemessen werden, soll Leben in ihr möglich sein. Nur eine sich selber verkörpernde, leibhaft gewordene Vernunft kann hier das richtige Maß finden.

Aber auch im Blick auf das Gewordensein hat sich in der „intellektuellen Funktion" nicht nur das Denken des Menschen, sondern die Intelligenz des Lebens selbst verkörpert und in unterschiedlichen Tendenzen ausgeprägt, bis dahin, daß das Leben mit sich selbst uneins geworden ist und Vernunft annehmen muß, um sich wieder regenerieren und reintegrieren zu können. Ein Problem liegt hier schon in den Schichtungen und Spaltungen des menschlichen Gehirns, dessen Einssein mit sich nicht vorgegeben ist und vielmehr allererst hergestellt werden muß. Darauf will ich hier nicht näher eingehen.

Eine weitere Schwierigkeit verbindet sich damit, daß der Organismus in das Drama von Leben und Tod hineingezogen ist und lernen muß, sinnvoll damit umzugehen. Die spezifisch menschliche, sich im Denken fassende Bewußtseinsform ist nicht ohne Grund mit dem Todesbewußtsein in Verbindung gebracht worden.[11] Dies ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß der Mensch sich der Zeit bewußt geworden ist und nicht mehr, wie das Tier, unmittelbar in der Gegenwart lebt. Mit dem Blick auf geschehene und zu erwartende Tode ist eine Bindung des menschlichen Bewußtseins an den Tod bzw. an Totes eingeleitet worden, das nun auch zum Nenner der Weltgestaltung gemacht werden kann. Die Menschheit hat sich auf die verschiedenste Weise mit dem Tod eingelassen und gelernt, einen kollektiven und persönlichen, machtbezogenen und kulturellen Gebrauch von ihm zu machen. Der damit verbundene Fragenkomplex will eine vernünftig lebbare Antwort finden, die nicht lediglich durch Todeskultur und Todesangst und damit verbundene Angriffs- oder Fluchttendenzen bestimmt ist.

Um das Gesagte am Beispiel der Machthabe zu verdeutlichen. Mit dem Zeitbewußtsein qua Todesbewußtsein verbunden war die Entdeckung, daß die mit selbst induzierten Lernvorgängen (mit einer Lehre) verbundenen Konditionierungen das so konditionierte System automatisch in den Modus der Vergangenheit übersetzen und repetitiv, also auch beherrschbar machen. Hinzu kommt die Frage der Erhaltung der Macht, die mit einer religiösen Verarbeitung der Todesangst und des Todesschicksals verbundene Motive aufgenommen hat. Der Tod dient der Herrschaft in mehrfachem Sinn. Weil das Tote mehr Dauer und Bestand als das immer flüchtige Lebendige verspricht, avanciert es zur ultima ratio

[11] Zuletzt hat Martin Heidegger in „Sein und Zeit"(1927) das Dasein des Menschen als ein „Sein zum Tode" bestimmt und von daher aufgeschlossen. Vgl. dazu Hans Kunz, Die eine Welt und die Weisen des In-der-Welt-Seins. Bemerkungen zu den daseinsanalytisch-anthropologischen Interpretationen psychopathologischer Phänomene; in: Psyche, Bd. 16, 1963/63, Hefte 1-3, 6, 7, 9, 11 und die sich gegen eine Fortsetzung der Kultur des Todes wendenden Arbeiten von Elias Canetti.

einer problemlos erscheinenden Definitionsmacht über alle Situationen und erlaubt auch noch eine ans Illusionäre grenzende Umwertung aller Werte. An die mit dem Tod verbundenen Lösungen konnten sich religiös geprägte Jenseitsvorstellungen anschließen, die wiederum verbunden waren mit starken diesseitigen Interessen, dem Tod im Leben selbst eine Stelle anzuweisen und einen Vorteil mit ihm zu verbinden.

Die Grundlage für all das bildet, allgemein ausgedrückt, die Schaffung von Idolen und ihre Aufrechterhaltung im Modus der Vergangenheit. In diesem Sinne versprach der mumifizierte Leib dem gottgleich gemachten Herrscher das Überdauernkönnen seines physischen Todes. Insbesondere die alte, dynastisch gebundene Herrschaftsform hat sich auf diese Weise ihre Unangreifbarkeit verschafft. Der wahre Herrscher war der tote, im Tod allmächtig gewordene Herrscher und der nachfolgende Regent lediglich sein Repräsentant. Verallgemeinert gesprochen, hat der Mensch sich so zu seinem eigenen Stellvertreter gemacht und seine Handlungsmacht sowie die Verantwortung für den Gang der Dinge an höhere Instanzen delegiert.[12] Die durchgängige Instrumentalisierung des Leibes ist eine zwangsläufige Konsequenz dieses bewußtseinsgeschichtlichen Vorgangs.[13]

Aber auch noch in anderer Hinsicht kann eine solche Praxis sinnvoll erscheinen. Mit dem Modus der Vergangenheit verbindet sich der Gedanke des Habens und einer sich am Haben festmachenden Form von entlasteter Freiheit. Wer aus dem angesammelten Vermögensgut heraus leben kann, glaubt das mit der immer neuen Lebenswahl verbundene Risiko minimieren zu können. Der Mensch schafft sich mittels seiner Güter eine Enklave in der Zeit, in der er um so unbekümmerter schalten und walten kann, je mehr er glaubt, was wirklich vor sich geht sich selbst überlassen zu können. Indem er zum Schöpfer seiner Güterwelt wird und diese ihm Beständigkeit verspricht, richtet er ein den Tod überdauerndes Vergangenes auf und macht sich auch im Modus des Habens zu seinem eigenen Stellvertreter.

Eine solche Rechnung, wie immer sie einer vorgegebenen Lebenspraxis angemessen erscheint, kann nicht aufgehen. Individuell gesehen, hat der tote Herrscher seine Macht und der Eigentümer das erworbene Gut bereits wieder verloren. Das überlebende Kollektiv sieht sich belastet mit der Hypothek des Einzel-

---

[12] Vgl. dazu Julian Jaynes, Der Ursprung des Bewußtseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche (amerik. 1976). Rowohlt Verlag Reinbek bei Hamburg 1988 (später auch als rowohlt sachbuch wissenschaft).

[13] Paul Alsberg spricht in diesem Sinne von einem „Körperausschaltungsprinzip", das mittels technischer Substitute ins Werk gesetzt wird und tief in die soziale Praxis hineinwirkt. Vgl. Paul Alsberg, Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung. 2. Aufl. Dresden 1922 und dazu Dieter Claessens, Instinkt, Psyche, Geltung. Westdeutscher Verlag Köln und Opladen 1968, S. 81 ff.

nen, in bezug auf den die so aufgemachte Rechung nicht stimmig werden kann. Wie immer hier verfahren wird, muß der Zeitverschluß der auf einer Vergangenheit aufgebauten Welt für die Lebenden zu einem Gefängnis werden. Wer sich so in seiner Welt einrichtet, verliert den Bezug zur Gegenwart und kann mit dem, was wirklich vor sich geht, nicht mehr angemessen umgehen. Indem der Mensch die Zeit in die eigene Hand nimmt, bindet er sich an eine Macht, von der er hofft, insgeheim aber mehr noch befürchtet, daß sie auch seine Zukunft sei. Die nicht ausgeräumte Zwiespältigkeit bestimmt nun den weiteren Gang der Dinge.

Das höchste mit der Verfügung über den Zeitverlauf verbundene Interesse wäre der Gewinn an Freiheit und deren Wahrung durch die Zeiten hindurch. Natürlich verspricht sich der Mensch auch unter einschränkenden, jedoch selbst definierbaren Bedingungen frei sein zu können. Frei sein heißt dann, Herr über das Gut der Zeit zu sein. Was auf diese Weise (nicht nur in der Form der Uhrenzeit) Vergangenheit konstituiert und Gegenwart ausblendet, ist der Wunsch, daß es ewig so weitergehen möge. Dafür müssen Vorkehrungen getroffen werden. Der basale physiologische Mechanismus ist die Konditionierung, mittels deren sich sekundäre Systeme aufbauen lassen. Was in einer sich ständig wandelnden Zeit in Geltung bleiben will, kann sich immer nur als ein sich wiederholendes Vergangenes, als reaktiv Gemachtes und in seinem Widerstand gegen Veränderung reaktionär Werdendes Geltung verschaffen.

Die Paradoxie und der Kurzschluß in alledem liegt auf der Hand. Man glaubt die Zeit und die mit ihr verbundene Freiheit unter Bedingungen stellen zu können, die nicht ihre eigenen sind. Dem Leben wird so die eigene Dimension genommen. Grob gesagt, wird Gegenwart durch Vergangenheit, Autonomie durch Heteronomie und Freiheit durch Bindung ersetzt. Zeit und Freiheit sind damit nicht überhaupt verloren, aber doch in einen Modus übersetzt, der für beides kontraproduktiv werden muß.

Die Hauptlast der Vergangenheit sind die alten Verträge, die man mit anderen und mit sich selbst geschlossen hat und um die man oft gar nicht mehr weiß. Dennoch bleiben sie im unbewußten Verhalten nach wie vor in Geltung und bestimmen den Organismus. Indem der Mensch sich in den Beschlüssen seiner Vergangenheit eine Handlungsgrundlage geschaffen hat, auf die er unbewußt zurückgreift, ist er in seinem Wollen, Handeln und Denken an deren Bedingung gebunden. Insofern er die Reihen einfach fortsetzt und ihrer Konsequenz erliegt, hat er sich selber zu einem Bedingten gemacht. Gleiches setzt sich im Großen in der Form eines kulturellen Entwicklungsprinzips fort. Auch dieses sattelt auf ein zuvor gegebenes Evolutionsprinzip auf und kann sich zu seiner Institutionalisierung derselben Mittel bedienen. Für den Organismus macht es keinen Unterschied, ob die Konditionierung biologisch ererbt oder auf kultureller Ebene vorgenommen worden ist; er gehorcht immer auf die gleiche Weise.

Die Bestimmungsmacht des Vergangenen betrifft also nicht nur die Evolution der Lebensformen, sondern auch das Tun der Freiheit selbst. Auch wenn Freiheit dadurch definiert ist, daß sie sich von Bedingungen frei machen kann, unterliegt sie in der Kette der Folgen doch noch demselben unfrei machenden Prinzip der Reaktivitität. Es handelt sich auch hier um eine repetitive Wiederholung, die im Zeichen der Freiheit zwar einen anderen Ausgang nehmen könnte, vorderhand aber keinen solchen nimmt. Unter Bedingungen gestellt, erzeugt die Freiheit durch sich selbst eine Kette unfreier Ursachen und Wirkungen bzw. Auslösungen und Folgen, die sich in den Organismus einschreiben und in die unfreien Formen einer bedingend-bedingten bzw. bedingt-bedingenden Verhaltensweise hineinführen. Das daraus resultierende, nicht endende Spiel von Freiheit und Unfreiheit ist sattsam bekannt. Aus dem Täter wird ein Opfer und aus diesem wieder ein Täter. Der leibhaft fundierte Lebensvollzug wird an eine Körpermaschine abgetreten, die für diesen Kampf die perfektere Lösung zu sein scheint. Was so zum Zug kommt, sind die Substitute.

Die Evolution des Lebens und mehr noch die Geschichte der Menschheit belegt, daß Entwicklungen dieser Art leicht zur Sackgasse werden können. Zwar ist auf diese Weise eine Bestimmung des Zeitverlaufs möglich, und sie wird in evolvierenden, auf der Matrix eines Vergangenen aufbauenden und sich ihrer bedienenden Strukturformen ja auch ständig vorgenommen. Gleich ob es sich um natürliche Zeitgeber oder um selbst geschaffene Zeitordnungen handelt, ist eine solche Strategie gebunden an Formen der Reaktionsbildung, die der Mensch nicht selber erfunden hat und deren er sich gleichwohl weiterhin bedient. Auch die Strategien menschlicher Lebenssicherung haben sich lange zuvor schon etabliert. Von daher gesehen ist das menschliche Gehirn in der Tat ein Biocomputer, der nach vorinstallierten Programmen verfährt, ohne darin jedoch die Grenze seiner Verarbeitungsfähigkeit zu finden. Mit Hilfe gespeicherter Reaktionsmuster können Funktionskreisläufe erzeugt und stabilisiert werden, die den Organismus von unkalkulierbaren Umweltbedingungen weithin unabhängig machen, aber auch zum Absturz bringen können, wenn nicht auch noch eine andere Seite des ganzen vorliegenden Sachverhalts mitberücksichtigt wird.

Spätestens beim Menschen erweist es sich, daß der evolutionär eingebundene Lebensvorgang nur die eine Seite eines wesentlich komplexeren Sachverhalts darstellt. Das zweigeteilte Großhirn gibt dafür ein Beispiel ab. Deutlich wird das am Computer, der ein perfektes Modell der konditionierbaren Seite ist und, zur Norm erhoben, das Lebewesen Mensch in zwei höchst ungleiche Teile aufspaltet. Im Blick auf die unterschiedlich strukturierten Gehirnhälften wird aber auch deutlich, daß der Lebensleib und sein Gehirn vieles auf ganz unterschiedliche Weisen leisten kann, selbst noch im programmierbaren Bereich. Und doch läßt sich der Organismus, sowenig wie das Leben, reduzieren auf ein Programm. Er ist auch ein Spiegel, in dem das bewußt werdende Wesen etwas und schließlich

sich selber erblicken kann.[14] Die Rede von einem Spiegel ist hier nicht nur eine Metapher. Augen sind Spiegel. Sie lassen sich zwar mit Bildern besetzen, aber nur auf solche programmieren um den Preis einer Erblindung des Augenspiegels. Im Phänomen der Wahrnehmung zeigt sich also immer auch noch eine andere Seite und Möglichkeit, die den vorgegebenen Rahmen der Lebenswelt aber nicht sprengt. Es beweist nur, daß man die Lebenswirklichkeit von höchst ungleichen Seiten her aufschließen kann. Den wesentlichen Unterschied macht dabei die Disjunktivität des Lebendigen und des Toten, des Spontanen und des Gebundenen, des Freien und des Reaktiven, des Vernünftigen und des aus dem Gleis Geratenen. Für das Leben und seine Freiheit gilt, daß beide Seiten sich in demselben Vorgang, in dem sie sich verbinden, auch wieder voneinander absondern. Dies eröffnet Wege auf allen Ebenen. Mit anderen Worten kann, was lebt und frei ist, nicht aufhören lebendig und frei zu sein, wie immer die Bedingungen sind, unter die es gestellt ist.

7. Zwischenüberlegung zum Verhältnis von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit

An dieser Stelle angekommen, muß das Verhältnis von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit ins Auge gefaßt werden. Die Ungleichzeitigkeit der Zeiten widerspricht nicht ihrer Gleichzeitigkeit, und umgekehrt: Die Zeiten sind geschichtet und folgen nicht nur aufeinander. Eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen gibt es sowohl unter dem Aspekt einer modalen Differenz der Zeiten, die sich überlagern, als auch unter dem Aspekt einer zeitübergreifenden Gegenwart. Was in den Zeiten lebendig war, bleibt lebendig. Aber auch das dem Tod Überantwortete hat den Anschluß an das Leben der Gegenwart nicht verloren und läßt sich wieder auferwecken und regenerieren. Hier soll besonders auf diesen zweiten Aspekt eingegangen werden.

Der Ausgangspunkt ist: Man lebt nie nur in *einer* Zeit, sondern in verschiedenen Zeiten zugleich, was nicht heißt, daß man sie nicht zu unterscheiden bräuchte. Wenn man vom Vergangenen zurecht sagen kann, daß es nicht überhaupt vergangen ist und im weiteren Gang der Zeit – in welcher Form auch

[14] Die Kapazität des Gehirns ist mit seiner Programmierung noch keineswegs ausgeschöpft und seine Funktion als lebender, keinem Programm unterworfener Bewußtseinsspiegel noch gar nicht begriffen. Vgl. dazu Hans Graßmann, Das Denken und seine Zukunft. Von der Eigenart des Menschen. Rowohlt Taschenbuch Verlag Reinbek bei Hamburg 2002 (rororo science 61418). Die zentrale These dieses auf physikalischen Erkenntnissen aufgebauten Buches lautet. „Das Gehirn ist etwas ganz anderes als ein Computer, es ist eine Art *lebendiger Spiegel der Welt*, der spontan nachformt, was in der Wirklichkeit der Fall ist. Computer hingegen können nicht denken, sie sind nicht spontan." (Aus dem Vorspann zum Buch.)

immer – weiterwirkt, ist es notwendig, von einer *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* und einer *Ungleichzeitigkeit im Gleichzeitigen* auszugehen.[15] Man ist dazu aufgefordert, denselben Sachverhalt von unterschiedlichen Seiten her zu betrachten und anzugehen. Dabei kann die Gleichzeitigkeit wie die Ungleichzeitigkeit im Sinne des Austrags einer modalen Differenz einen verschiedenen Sinn annehmen. Normalerweise leben wir in der *Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen*, ohne sich der damit gegebenen Überformung des Gegenwärtigen bewußt zu sein. Der qualitative Unterschied in den zeitlichen Modi bleibt so lange unbewußt. Durch die bewußte Realisierung der *Gleichzeitigkeit mit dem Ungleichzeitigen* aber wird ein integraler Prospekt eröffnet und die Hoffnung auf Erlösung der Zeiten und ihrer Bewußtseinsformen allererst in ihr Eigenes gebracht. Dies setzt voraus, daß ein in die Gegenwart hereinragendes Ungleichzeitiges: ein Vergangenes oder Künftiges *als solches* wahrgenommen wird. Man sieht sich dann vor die Frage gestellt, welche Qualität es angenommen hat und ob man weiterhin an einem Vergangenen hängenbleiben und dem seine Last kompensierenden Träumen nachhängen will. Erst das unmittelbare Gegenwärtigen eines Vergangenen führt hier weiter, weil es ein neues Handeln bzw. Stellungnehmen erlaubt.

Ungleichzeitiges ist zunächst im Sinn eines ins Gegenwärtige hineinspielenden Vergangenen einfach da, und wir können oft genug nicht sagen, woher das kommt, was uns gerade bewegt und bestimmt. Insbesondere kann nicht empfunden werden, was 'alt' und was 'neu', was 'tot' und was 'lebendig' an den zugespielten Inhalten und ihren Gefühlswerten ist. Wenn ein solcher Unterschied spürbar werden soll, darf man nicht mehr mit Haut und Haaren im Alten drinstecken. Das Vergangene muß zu einem „Es war" gemacht und ausdrücklich abgeschlossen werden, damit das Neue überhaupt eine Chance hat. Das ist leichter gesagt als getan. Mit der Schwierigkeit, ein Altes von sich abzulösen und ein Neues zu beginnen, hat nicht nur das Neue Jahr, sondern jeder neue Tag zu kämpfen. Selbst wenn der Wunsch stark ist, daß ein Neues beginnen möge, bleibt gemeinhin alles beim Alten und ernüchtert das Verlangen. In dieser Situation einfach zu dekretieren, ein Vergangenes sei als vergangen zu betrachten, bleibt ein vergebliches Machtwort, solange man in es hineingebunden ist und gar nicht weiß, wie man aus ihm herauskommen können soll. Gleiches gilt für den Trugschluß der Revolution, durch die sich nichts geändert hat.

Der erste Schritt zur Befreiung und Erlösung ist nicht die Abkehr von der Vergangenheit, sondern gerade umgekehrt eine bewußte Zuwendung zu ihr. Es gilt die Gleichzeitigkeit mit dem Vergangenen zu realisieren und d. h. zurück-

[15] Vgl. dazu Ioannis Theodoropoulos, Geschichte und Heterochronismus. Geschichtsunterricht und Vergeschichtlichung in pädagogisch-anthropologischer Sicht. Schwäbische Verlagsgesellschaft Wurmlingen 1988 (Diss. Tübingen 1988).

zugehen in eine gewesene Gegenwart, die in einer zunächst unerlösten Form noch 'da' ist. Das Zurückgehenkönnen ins Gewesene ist notwendig, um die darin lebendig gebliebenen, wenngleich verschütteten Anteile aufzufinden und in veränderter Beleuchtung wieder an sie anknüpfen zu können. Dazu genügt nicht die Erinnerung, in der man sich wie von außen her ein Bild von der Vergangenheit gemacht hat. Erst das wirkliche Eintreten in die gewesene, in der Vergangenheit hängengebliebene Gegenwart ist eine wahre Auferstehung.

Mittels der Doppelformel einer (verstörenden bzw. verdeckenden) *Ungleichzeitigkeit im Gleichzeitigen* und einer (versöhnenden) *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* wird das Vergangene wie das Gegenwärtige in eine doppelte Beleuchtung gerückt. Dem entsprechend muß auch von dem in der Vergangenheit Hängengebliebenen in einem doppelten Sinne geredet werden. Die *Ungleichzeitigkeit im Gleichzeitigen* beinhaltet, daß ein Vergangenes, das in der seinerzeitigen Gegenwart eingebunden oder verdrängt worden ist, auch alle weiteren Gegenwarten in sich einbindet. Sein Inhalt wird nur nicht mehr bewußt gemacht und gleichsam als verschnürtes Paket unerledigter Erblasten weitergereicht. Erst die Realisierung der *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* eröffnet einen neuen Prospekt auf der Grundlage dessen, daß im Vergangenen unerachtet seiner Einbindung auch ein lebendig Gebliebenes noch enthalten ist, das von der Bindung nicht betroffen ist und die Befreiung aus ihr möglich macht. Hinsichtlich der Bearbeitung eines festgefahrenen und zum Paket verschnürten Vergangenen heißt das, daß das Tor zum Gegenwärtigseinkönnen hier zwar verschlossen wurde, gleichzeitig aber offen geblieben ist und immer wieder geöffnet werden kann. Auch in seiner Verkapselung hat das Vergangene eine lebendige Gegenwart bewahrt, so daß diese zu einem späteren Zeitpunkt wieder aufgesucht und das Gebundene durch eine bejahende Stellungnahme wieder freigesetzt werden kann. Mit anderen Worten gibt es für die im Modus der Vergangenheit bewahrten Zeitinhalte nie nur einen gebundenen, sondern stets auch einen nichtgebundenen Zustand, so daß die Art und Weise, wie das Vergangene in die Gegenwart hereinspielt, verändert werden kann.

Eine solche Doppelung im Zustandsmodus gibt es dann aber nicht nur für die Vergangenheiten, sondern auch für die durch sie bestimmten Gegenwarten. So wie gewesene Gegenwart ins Vergangene eingebunden worden ist und gleichzeitig frei von Bindung blieb, ist auch die aktuale Gegenwart in ihrem Verhältnis zur Vergangenheit frei oder gebunden und näher besehen beides zugleich. In einem Sinne sind *alle* Zeiten durch ein Vergangenes bestimmt, in anderem Sinne aber frei von ihm und, wie man so sagt, unmittelbar zu Gott. Daß der gebundene Zustand ein nicht-gebundenes Moment enthält, öffnet den Weg ins Freie. Auch im Verschluß der Zeit, am eindrücklichsten erfahren durch den Tod, ist diese offen geblieben und harrt weiterer Entwicklung. Mit anderen Worten kann kein

Zeitinhalt je verloren sein, wie immer die mit ihm verbundenen Taten und Leiden geartet und verarbeitet worden sind.

Was das Tun des Menschen und sein Bestimmen der Zeit bzw. sein Bestimmtwerden durch diese betrifft, läßt sich der gedoppelte Sachverhalt mit dem Verhältnis von Bejahung und Verneinung in Verbindung bringen. Gleich ob ein Verhalten spontan oder reaktiv gewesen ist: es ist ein Handeln gewesen, das sich eine Vergangenheit schuf und mit der ihr zugesprochenen Wertigkeit eine Vorentscheidung über den weiteren Gang der Dinge getroffen hat. Zu den die wirkliche Sachlage verkennenden, wertenden Stellungnahmen gehört das „Bleib!" und das „Vergeh!", der Wunsch nach „Immer-sein" und nach der „Nicht-mehr-Wiederkehr". Meist wird eine solche Wertung nicht mit vollem Bewußtsein vollzogen und zeigt sich erst in ihrer Konsequenz. Dabei ziehen insbesondere die unklaren Stellungnahmen einen Rattenschwanz von unliebsamen Folgen nach.

Die Frage nach dem Verhältnis von Ja und Nein gibt die Möglichkeit, die verwirrenden Verhältnisse aufzuklären. Was für das versucherische Bewußtsein zunächst noch eine unsichere Frage und ein unentschiedenes Ja-und-Nein war, gerinnt in der Folge zu einem Nein, das darauf wartet, noch einmal, und diesmal mit einem klaren Ja oder Nein beantwortet zu werden. Die Zeit des Handelns wird dem Unentschiedenen unter der Hand zu einer Zeitlast, Zeitschwere und Zeitschuld, bis sie durch eine erneute Stellungnahme in eine Zeitfreiheit umgewandelt wird. Dies heißt, das zunächst lediglich zurechtgelegte Vergangene mit dem in Übereinstimmung zu bringen, was wirklich der Fall war.

Nie hat der Mensch nur Ja oder nur Nein zu seinem Leben gesagt; seine Antwort und damit auch seine Lage blieb immer uneindeutig. Über aller Vergangenheit lastet ein zwar getanes, nicht aber geklärtes und oft nicht einmal eingestandenes Ja-und-Nein. Ein prominentes Beispiel dafür ist die Geschichte vom Sündenfall. Ein sei es versucherisches, sei es halbherziges Ja-und-Nein ist zu klären, weil es zwangsläufig in Schuld verstrickt. Demgegenüber wäre ein klares Ja oder ein klares Nein schuldlos geblieben. Solange jedoch ein sich selbst nicht eingestehendes Ja und ein sich insgeheim rechtfertigend wollendes Nein gilt – dazu gehören auch alle späteren Formen der Rationalisierung – gibt es eine abgespaltene, unabgegoltene und unerfüllt gebliebene Zeit, die wie ein Fremdkörper in die darauf folgenden Gegenwarten hereinragt und in ihnen als uneingelöstes Versprechen oder als Altlast nicht getilgter Schuld mitgeschleppt wird. Es ist etwas nicht klargestellt, eingelöst und durch den Mut zur Bejahung in die Ganzheit des Zeitlebens integriert worden. Anders gesagt, ist in dem durch eine unsichere Stellungnahme unerledigt gebliebenen Zeitinhalt etwas im eigenen Widerspruch hängen geblieben, so daß es sich nur noch in einem 'Brocken Vergangenheit' und d. h. in der Form einer reaktiv gewordenen 'Wiederholung desselben' geltend machen kann.

Nun liegt aber auch darin eine Hoffnung, denn – um ein anderes Bild zu gebrauchen – das vom Vergangenen gespeiste Unbewußte ist reaktiv auf die Gegenwart und spielt einem so lange die alten 'Bälle' zu, bis man bereit ist sie aufzunehmen und in die in ihnen verwahrten Inhalte hineinzuschauen, anstatt sie wie ein verschnürtes 'Paket' einfach weiterzugeben. Anstatt von 'Bällen' und 'Paketen' kann man auch von verkapselten 'Bewußtseinsblasen' reden, in denen sich ein innerer Widerspruch verfangen hat und nach Auflösung verlangt.

Es gibt also immer auch eine andere Seite der so weitergegebenen Sachverhalte, die aufzudecken irgendwann einmal unabdingbar wird. Dem kommt das faktische Ineinander der Zeiten entgegen, gleich ob sie zerspalten wurden oder integral geblieben sind. Alles Vergangene ist, ob man will oder nicht, Teil der Gegenwart und übt auf diese – wie vorteilhaft oder nachteilig auch immer – einen Einfluß aus. Auf die nachfolgenden Gegenwarten bezogen, kann das Vergangene einen störenden und belastenden, aber auch einen lösenden und tragenden Sinn annehmen, je nachdem, welches Vorzeichen man dem seinerzeit gegeben hat und nun, im zeitlichen Abstand, erneut geben kann. Der zentrale Punkt für die Neuaufnahme eines alten Themas ist: Soll die vergangene Tat auf dem Nenner der Schuld verrechnet oder im Zeichen der Freiheit betrachtet und revidiert werden? Auch wenn das zwei Seiten von ein und derselben Münze sind, kommen die beiden Verrechnungen auf 'Schuld' oder auf 'Freiheit' nicht auf dasselbe heraus. Das Vorzeichen ist in beiden Fällen ein verschiedenes, und entsprechend verschieden sind die daraus resultierenden Folgen. Schuld verneint und drückt, während Freiheit bejaht und erhebt.

Vorzeichen aber kann man ändern. Es macht einen Unterschied, ob ein negierter Zeitinhalt und daraus resultierend ein abgespaltener Zeitmodus weiterhin festgehalten wird und sich in Zeitschuld und Zeitschwere verwandelt, oder ob man bereit ist, sich dem Vergangenen in neuer Gegenwart zu stellen und es mit einem Ja zu besiegeln. Beide Möglichkeiten stehen im Prinzip immer offen, aber sie stehen nicht jederzeit auch konkret zur Wahl an. Sie zeitigen ein verschiedenes Ergebnis und sind, was die Folgen betrifft, nicht als gleichwertig zu betrachten. In den Modus der abgespaltenen Vergangenheit gesetzt, muß alles zur Schuld werden und schließlich zur Fratze verkommen, eben weil es unter ein negatives Vorzeichen gestellt worden ist. In den Modus der Gegenwart zurückübersetzt, spricht alles für die Freiheit und die Erlösung der Zeiten.

Den Unterschied der beiden Arten, mit Wertigkeit umzugehen, drückt Heraklit so aus: „Für den Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen."(Fragment 102) Wenn man hier für den Gott die Zeit qua Gegenwart einsetzt, erhält diese einen ontologischen Vorrang vor aller vergangenen und noch ausstehenden, schuldig gesprochenen und zu rechtfertigenden Zeit. Was im Modus der Gegenwart getan und bejaht ist, braucht sich nicht schuldig zu sprechen und auch

nicht zu rechtfertigen: es ist, was (wie) es ist. Anders verhält es sich bezüglich der Zeitinhalte, die der Mensch mit einem Nein belegt hat und in ihren Folgen selber verantworten muß. Auch wenn es in der selbst eingerichteten Ordnung der Dinge naheliegt und vernünftig erscheint, „das eine als ungerecht, das andere als gerecht anzunehmen", hat ein solches unterschiedlich bewertendes Verfahren, ob man will oder nicht, unliebsame Folgen. Lust und Schmerz, Glück und Unglück, Gewinn und Verlust, Lob und Tadel, Ruhm und Schande werden hier auf verschiedenen Nennern verbucht, und so lange sind die Konten auch nicht ausgleichbar, eben weil eine ungleiche Bewertung mit ihnen verbunden worden ist. Belohnungen auf der einen Seite und Strafen auf der anderen scheinen hier zwar ein Ausgleich zu sein, sind es in Wirklichkeit aber nicht. Ein wirklicher Ausgleich kann nur unter der Voraussetzung zustande kommen, daß man lernt, alles zu bejahen, so daß, wie für Gott, alles „schön und gut und gerecht ist". Ein solches vorbehaltloses Bejahenkönnen öffnet sich nur für den, der alles auf ein und demselben Nenner verrechnet und verzichtet auf eine trennende Wertung.

Der Mensch aber arbeitet gemäß seiner Logik ungleich bewerteter Alternativen mit getrennten Konten. Eine solche zweiwertige Matrix führt aus der Wirklichkeit heraus in ein Reich erwünschter Größen, das man sich selber einrichtet und in dem man glaubt nach Gutdünken schalten und walten zu können. Ein solches mit imaginären Größen rechnendes Unterfangen kann immer nur eine Weile gut gehen, weil das ihm zugrundegelegte Wertesystem den Zugang zur lebendigen Gegenwart verstellt. Zweiwertig festgesetzte Bewertungsmaßstäbe spalten etwas ab und versetzen *beide* Seiten ganz automatisch in den Modus der Vergangenheit. Mit anderen Worten machen sie reaktiv und schließen die Aufforderung des Moments aus. Auf dem selbst definierten Nenner des unter Bedingungen stellenden Ja-aber ist es gleichgültig, wie etwas nun gesehen und positiv oder negativ bewertet wird. Entsprechend der zugrunde gelegten Matrix werden die Vorkommnisse auf zwei unterschiedlichen Nennern verrechnet, und dies allein genügt schon, um dem Ganzen beider Seiten eine negative Wertigkeit zu geben, die dann auch auf das Ja übergeht und das positiv Erscheinende noch unter ein negatives Vorzeichen stellt. Wie immer man die Sache nun betrachtet: es ist der Nenner, der nun das Ganze bestimmt und nicht mehr das im Zähler stehende Vorzeichen, das man so oder anders geben kann. Gleich ob man etwas schätzt oder abweist, es vorzieht oder verurteilt: man bindet sich an den Schein der Werte und zieht die Wahrnehmung weg von dem, was in Wirklichkeit der Fall ist. Die Konsequenz ist, daß der so verliehene Schein immer nur binden und nicht mehr befreien kann.[16] Das Licht der Gegenwart leuchtet den alten

[16] Der Warmbronner Dichter Christian Wagner (1835-1918) läßt in seinem Gedichtzyklus über Kaiser Hadrian einen ägyptischen Priester sagen: „Trug ist alles und Schein. Trug unserer Sinne und Wandlung ist das Bestehende nur. Ausnahme von allgemeiner

Schein aus und läßt ihn vergehen wie ein Schattengebilde der Nacht. Kurz gesagt: Im Wertungsmaßstab regiert der Tod und im Tod überlebt die Illusion. Das Leben aber entzieht sich beidem und geht in seine eigene Gegenwart zurück.

Nun muß man aber sehen – und das ist an dieser Stelle besonders wichtig –, daß der Mensch stets auf beiden Seiten steht und weder ein reines Gegenwartswesen ist noch zum Produkt seiner Vergangenheit werden kann. Unerachtet seiner an ein Vergangenes gebundenen, reaktiv gewordenen Bewußtseinsform hat er immer auch eine lebendige Gegenwart, die nicht von der Vergangenheit her bestimmt ist und durch diese auch gar nicht determiniert werden kann. Von daher gesehen kann von einem Begründetsein im Vergangenen immer nur in einem eingeschränkten, zutiefst zweideutigen Sinne die Rede sein. In dasselbe Zwielicht ist die Geschichte als Bestimmungsmacht – nicht als Lehrmeisterin – gerückt. Der Mensch lebt aus seiner Vergangenheit, und doch ist der wirkliche Grund seines Daseins und die von daher gegebene Lebensmöglichkeit nicht vergangenheitsbestimmt und auch nie das Produkt der Geschichte gewesen. Damit hört die im Zeitverlauf gegebene Begründungsmöglichkeit auf, den Sinn einer in der Vergangenheit liegenden Geltungsgrundlage zu haben, auf deren Bindekraft man zurückgreifen kann und von der her man glaubt eine befreiende Zukunftsperspektive aufbauen zu können.

Für die Zeit im Modus des Gegenwärtigseins ist in der Tat, wie Heraklit sagt, „alles schön und gut und gerecht". Mit anderen Worten ist das im Modus der Gegenwart Seiende *immer ausgeglichen*: es ist, was (wie) es ist und weder zu rechtfertigen noch zu verwerfen. Was ist, ist deshalb *rein affirmativ* zu behandeln; es kennt nicht die Negation und auch nicht das zögernde „Ja, aber ...". In der seienden Gegenwart bzw. im gegenwärtigen Sein gibt es nicht das unter Be-

---

Regel das Leben gesamt, und Nichtsein nur das Beständige. Nicht ist erkannt das Woher noch das Wohin von den Menschen."(Christian Wagner, Dichtungen, zweiter Band: Gedichte und Zyklen. Hrsg. v. Wilhelm Rutz, Verlag von Adolf Bonz & Comp. Stuttgart 1928, S. 153 u. ö.) Diese Aussage trifft sich mit der von Heraklit, der das flüchtige Leben und nicht das beständige Sein zum Ausgangspunkt der Überlegung macht. Es entspricht Schleiermachers Vorordnung des Lebens vor dem Sein und seiner Betonung der Gegenwärtigkeit. Was einer „allgemeinen Regel" unterworfen und d. h. in den Modus des geltenden Vergangenen übersetzt worden ist – gleich ob erwählt oder verworfen –, kann sich nur noch im Sinne von „Trug und Schein" geltend machen, weil es durch die Übersetzung in den anderen Zeitmodus zwar Geltung beanspruchen kann, seine wirkliche Wirksamkeit aber verloren hat. Einzig das „Leben gesamt" macht davon eine Ausnahme, weil es als solches grundsätzlich nicht zu einem Vergangenen gemacht und einer allgemeinen Regelung unterworfen werden kann. Am härtesten aber ist das „Bestehende" und „Beständige" mit dem „Trug und Schein" befaßt, weil es sich dem Wandel des Gegenwärtigen entziehen will und sich dazu in die Form des „Nichtseins" übersetzen muß.

dingungen stellende Ja-und-Nein und auch nicht den mit einem solchen verbundenen Aufschub, der zum Lernen da ist, aber auch die Widerstände verstärkt und das neue Beginnen erschwert.

Mit der prinzipiellen Vorordnung der gegenwärtigen Lebensmöglichkeit ist keineswegs eine Abwertung der Zeitbezüge verbunden. Wie bei Schleiermacher hat Zeit nun aber nicht mehr den Sinn der *Begründung* und vielmehr den der *Entwicklung* im Medium der *Verkörperung*. Für den Stellenwert des geschichtlichen Bewußtseins heißt das: Der Mensch *ist* nicht seine Geschichte, aber er *verkörpert* sie und lebt, was sich so *eingeschrieben* hat, in einer *gegenwärtigen* Weise.

Von daher läßt sich nach dem Sinn der Beschäftigung mit der Geschichte fragen. Sie ist das, was man von ihr, sei es aktuell oder im nachhinein, mit Bewußtsein aufgenommen hat. Die Geschichte besteht aus sei es gelebten, sei es erzählten Geschichten. Eine so verstandene Geschichte ist *belehrend* und nicht *bestimmend*. Man kann sie mit einer Summe von Lektionen vergleichen, die sich in die sozialen und individuellen, größeren und kleineren Körper eingeschrieben hat. Was man sich von solchen Lektionen verspricht, kann dann aber immer nur eine *Einsicht* sein, kein *Sein*. Eine Einsicht kann immer nur der Einzelne haben. Von daher gesehen ist es nicht entscheidend, wer Geschichte gemacht hat, sondern was aus ihr an Lehren gezogen wird. Auch ist es nicht so wichtig, sich an den Fortschritt in der Geschichte zu halten. Im Sinne von Einschreibungen und darauf bezogenen Lektionen sind vielmehr die alten Geschichten von Belang, die sich wiederholen und so lange wiederholen müssen, bis man bereit ist etwas aus ihnen zu lernen. Gerade die alte Geschichte der Machthabe und des Rechnens mit dem Tod ist es wert, studiert zu werden. Mit ihrer Bewußtmachung verbindet sich die Möglichkeit, die eingefleischten und zu Gewohnheiten gewordenen Muster aufzulösen, aus denen das menschliche Leiden resultiert. Zum Beispiel ist heute zu lernen, daß Gewalt und Krieg sich nicht mehr auszahlen und an ein Ende kommen müssen. Bis mit dieser Einsicht eine neue Zeit anbricht, liegt der äußerste Gewinn des Studiums der Geschichte in dem Bewußtsein, etwas verloren zu haben, was von der anderen Seite her gesehen nie verloren war und auch gar nicht verloren gehen kann.

Um zusammenzufassen: Eigenes Terminieren macht die Zeit zu einem Vergangenen, das seine Geltung für die Gegenwart mit künstlichen, in der Hauptsache mit symbolischen, technischen und materiellen Mitteln aufrechterhalten muß. Demgegenüber verbindet sich die Reintegration der Zeiten mit der bewußten Entscheidung für das, was in der Gegenwart wirklich und d. h. fühlbar gemacht worden ist. Um dem Gegenwärtigen gerecht zu werden ist verlangt, die Antiposition aufzugeben und das Manipulieren zu lassen. Verlangt ist das Fühlen dessen, was war und ist.

Mit gleichem Recht, mit dem Schleiermacher von einem „unmittelbaren Selbstbewußtsein“ und dem mit ihm verbundenen „Gefühl“ spricht, kann man

aber auch vom Schuldlosgebliebensein des schuldig gesprochenen Menschen reden. Ein jeder kennt bei sich selber dieses doppelte Lebensgefühl und kann sich für es sensibilisieren, indem er sein Augenmerk auf die Doppelheit des Bestimmtseins durch ein Vergangenes einerseits und des Lebendigseins im Gegenwärtigen andererseits richtet. Die zwischen beidem gegebene Disjunktivität gibt dann aber auch unterschiedliche Möglichkeiten frei, sich mit dem Vergangenen zu verbinden und dem Gegenwärtigen Raum zu geben. Dabei gibt es grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten. Auf dem das Ganze totalisierenden Nenner der Vergangenheit bilden sich zwangsläufig Alternativen aus, die dann aber doch nicht realisiert werden können. Die andere Möglichkeit ist, durch die Realisierung der Disjunktion in den zeitlichen Modi zu einem freien Gegenwärtigsein zu kommen. Das letzte Kriterium zur Beurteilung der zeitlichen Bezüge liegt darin, ob es heiter stimmende oder unglücklich machende Verbindungen sind.

8. Die Erlösung des Vergangenen als Aufgabe des Menschen

Wir haben gesehen: Man kann die Differenz in den Weisen, sich auf etwas zu beziehen, mittels einer Unterscheidung in den Modi der Zeit näher kennzeichnen und den damit verbundenen qualitativen Unterschied spürbar machen. Wichtig wird dabei das Verhältnis zur Vergangenheit, in deren Modus die von uns selbst verfügte, sich vom Ganzen abspaltende Zeit sich fortsetzt. Solange die Zeit im Modus der Vergangenheit bestimmend bleibt, kann es keine freien, sondern immer nur gebundene Verhältnisse geben. In genauer Analogie zum Programmieren beschränkt sich die über ein Vergangenes geschaltete Zeitbestimmung auf die Bildung von Reaktionsmustern, mittels deren eine Verarbeitung des gegenwärtigen Inputs vorgenommen wird. Eine so erwartbar gemachte, mit Bildern besetzte und mit Worten belegte Zeit geht an der wirklichen Gegenwart aber gerade vorbei. Was erwartet werden kann ist, wenn es eintritt, auch schon ‘erledigt’, es kann ‘abgehakt’ und ‘hinter sich gebracht’ werden – dorthin, wohin es in Wirklichkeit auch gehört. Eine so indizierte, mit Erwartung und Enttäuschung verbundene Verweisung bleibt im Grunde leer. Was dabei unerledigt blieb und sich nicht erfüllt hat, kann sich dann immer nur wiederholen und auf seine spätere Erfüllung warten.
Dem entspricht eine Differenz in den Weisen des Aufnehmens und Verarbeitens. In der Stereotypie der Wiederholung wird das wirkliche Fühlen abgeschnitten und durch Reaktionen ersetzt, die durchaus emotional sein können, aber konditioniert und konditionierbar sind. Emotionen lassen sich manipulieren, Gefühle nicht. Der so sich komplettierende Vergangenheitsmodus macht die Stimme des Gegenwärtigen unhörbar, die, aus anderer Dimension kommend, in alledem ungehört bleibt. Wo die Vergangenheit das Sagen hat, herrschen Geister, die nicht danach gefragt werden wollen, wes Geistes Kind sie sind.

Eine Folge dieser Abschließung des Vergangenen in sich ist es, daß wir uns denkend und wollend in der Enklave einer „Scheinzeit" bewegen und von dem, was in der wirklichen Gegenwart vor sich geht, so lange auch gar nichts mehr wissen wollen.[17] Damit lassen sich weitere Folgerungen verbinden. Ein Vergangenes, das *als solches* die Gegenwart bestimmen will, nimmt zwangsläufig den Charakter der Reaktivität an und das heißt, es ist immer nur bedingt tätig und kann sich deshalb auch nicht wieder von sich selber entbinden. Der in die Vergangenheit hineinführende Weg führt nicht ohne weiteres auch wieder aus ihr

[17] Den Begriff der „Scheinzeit" gebraucht Franz von Baader, um eine nicht nur *aus* Vergangenheit, sondern *als* Vergangenheit konstituierte Zeit zu charakterisieren. Baader redet von der als Vergangenheit konstituierten „Scheinzeit" als einer „Unterzeit" und charakterisiert diese als „ein Reactives, welches bloß in seiner versuchten Aufhebung in Wirksamkeit tritt ... Diese Reaction scheuend unterlassen wir die Aufhebung desjenigen, was uns darum selbst aufhebt, oder wir füttern die Zeit mit unserem Wesen, anstatt sie aufzuheben, d. h. sie vertreibt uns indem wir sie zu vertreiben meinen." (Werke Bd. II, S. 519 Anm.) Ich habe dazu seinerzeit in meiner Dissertation ausgeführt: „Gerade in der passiven 'Zerstreuung' der Zeit wächst ihre Last und Schwere immer mehr an und überwältigt schließlich die eigene Kraft. Der letzte Ausweg scheint eine Revolution zu sein, in der man versucht, das versäumte Tun nachzuholen. Aber auch sie muß wirkungslos bleiben, weil sie wiederum nur negativ die unbewältigte Vergangenheit abstößt und nicht wirklich überwindet. Das könnte nur geschehen, indem die Vergangenheit in das eigene, freie Wirken der Gegenwart hereingenommen wird und als deren Grund ihr falsches Eigenleben aufgibt, um befreit nur noch das freie Leben zu bekräftigen. In der bewußten Übernahme der Vergangenheit liegt die einzige Möglichkeit ihrer Überwindung. Sie wird dadurch, wie Baader sagt, entselbstigt und zum tragenden Grund der Gegenwart gemacht, wobei ihre vorher im Widerstreit negativ zurückwirkenden Kräfte nun das eigene Handeln tragen. Wo jedoch die Integration der Zeit in der freien Gegenwart des Lebens versäumt wird, macht sich die unbewältigte Zeit selbständig und verkehrt sich in eine bindende Last, die die eigenen Kräfte aufreibt." (Über den Begriff der Zeit, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1962, S. 113 f.) Dazu paßt wiederum der sich auf die französische Revolution beziehende Kommentar von Franz von Baader: „Jeder einzelne Mensch, oder jedes Volk, welche die ihnen täglich, ja stündlich neu dargebotenen Hilfen sich anzueignen, die täglich und stündlich sich ihnen neu entgegenstellenden Hemmungen wegzuräumen oder zu überwinden versäumen, und welche es also in diesem passiven Sinne beim Alten belassen, – lassen die vergangene Zeit, als doppelte Zeitschuld und gleichsam als unverdaute Zeit, hinter sich zurück, und anstatt dass die Vergangenheit, als ein bereits gelösetes Problem, sie fördernd der Zukunft entgegenführte, anstatt dass sie immer zeitfreier, zeitkräftiger, somit wahrhaft jünger sich fänden, nimmt die Zeitschwere und Zeitgebundenheit für sie immer mit dem Zeitfortgange zu, bis endlich diese Last und Noth sie zu dem verzweifelten Expediens eines Zeit- und Geschichtsbankerotts greifen macht, meinend, dass falls sie etwa nur, wie jene im ersten Ausbruch ihrer Revolution Tollgewordenen, einen neuen Kalenderanfang decretiren, hiemit auch ihre Zeitschuld getilgt sei." (Werke Bd. VI, S. 101.)

heraus. Insbesondere die zum Automatismus bedingt-bedingender Reaktionen abgesunkenen Vergangenheiten überschreiten nicht die damit gezogene Grenze und sind unfähig, ein Neues zu begründen.

Man kann in dieser Konsequenz aber auch noch etwas anderes sehen, was das reaktiv Gewordene in ein hoffnungsvolleres Licht rückt. Wenn Reaktivität als Folge der Abspaltung eines Zeitinhalts vom Gegenwärtigseinkönnen mit der Ohnmacht verbunden ist, aus eigenen Stücken wieder herauskommen zu können, verstärkt dies eine negative Tendenz, die jedoch, weil sie nicht zu Ende geführt werden kann, revidierbar bleibt. Wenn es keinen 'point of no return': keinen äußersten Punkt einer endgültigen Nicht-mehr-Wiederkehr gibt, kann das in die Vergangenheit eingebundene Tun und Erleiden getrost sich selber überlassen werden. Ein jedes richtet eben durch die Art und Weise, in der es sich gebunden hat, auch schon sich selber. Und weil im sich abschließenden, reaktiv gewordenen Modus der Vergangenheit ein jedes immer nur auf sich selber zurückkommen kann und, negativ ausgedrückt, auf sich zurückschlagen muß, bleibt der andere, mit Gegenwärtigkeit umschriebene Zeit- und Bewußtseinsmodus davon untangiert und unbelastet. Die Sache behält also zwei Seiten. Was zugegangen ist, ist immer auch offen geblieben und kann sich wieder wenden, wenngleich dies nicht ohne eigenes Zutun geschieht und eine erneute Stellungnahme verlangt.

Für die Freiheit bedeutet das, daß sie durch die Gefängnisse der Vergangenheit zwar beschnitten ist, aber doch nicht in Frage gestellt werden kann. Das im Modus der Vergangenheit Konservierte ist zwar festgeschrieben, aber es läßt sich nicht auf ewig fortschreiben. Dem trägt schon der Ablauf der Zeit Rechnung, in der nichts bleibt was (wie) es ist. Auch wenn ein reaktiv gewordener Verhaltenskomplex sich im Sinne eines geschlossenen Energiekreislaufs aufrechterhalten kann, höhlt er sich allmählich aus und beraubt sich so seiner Früchte. Reaktiv Gewordenes erweist sich letztlich, was seinen Wirkungsradius betrifft, als eine 'Bemühung umsonst'.[18] Von daher gesehen ist es geradezu der Sinn der Reaktivität, zu frustrieren und sich in sich selbst zu erschöpfen. Was sich in vermeintlichen Alternativen aufgespalten hat, führt auf diese Weise indirekt zurück an den eigenen Ort, zu dem es keine Alternative mehr gibt. Hier angekommen, besteht auch die unterworfene Welt noch aus Singularitäten, die nicht selbstfrustrierend sind und sich vielmehr als unerschöpflich erweisen. Die einbindende Vergangenheit ist damit nicht abgeschafft, aber es gibt einen Weg aus ihr heraus.

Dem kommt Schleiermachers Gedanke entgegen, daß der wirkliche Grund des Daseins immer nur begleitend ist. Er greift nicht ein und beansprucht nicht, wie das reaktiv Gewordene, eine Dominanz über das Geschehen. Im immerwährenden Begleitetwerden der Zeiten ist ein nie sich erschöpfender Rückhalt gege-

[18] Vgl. das oben S. 396 gegebene Zitat aus Nietzsches Zarathustra, Der Wahrsager.

ben, kraft dessen auch das Vergangene nicht völlig selbstabschließend werden kann. Es gibt in ihm immer noch ein lebendiges Moment, das sich nicht in die reaktiven Muster einbinden ließ und durch diese allenfalls überformt und zugeschüttet werden konnte. Am deutlichsten tritt dies zutage bei erlittenen Traumata, die nicht bewältigt wurden und nun wie nicht entschärfte Sprengkörper in die Folgezeiten hereinragen. Irgendwann wird man sich ihnen stellen können und sie als Quellpunkte neuer Lebenskraft nutzen.

Eine Renaissance gibt es somit nicht nur für die Vergangenheit überhaupt, sondern auch für das in ihr Abgespaltene und reaktiv Gewordene. Insofern ein Vergangenes durch Freiheit gebunden worden ist, kann es durch dieselbe Freiheit auch wieder freigesprochen und erlöst werden. Gewesene Freiheit und gegenwärtige Freiheit unterscheidet sich in nichts. Wenn Freiheit nur durch sich selbst gebunden werden kann, kann sie auch nur durch sich selbst wieder befreit werden. Sie führt sich in die Gefangenschaft, aber auch wieder aus ihr heraus. Sie überwirft sich und befreit sich wieder aus ihren Zerwürfnissen. Von daher läßt sich die Selbstabschließung eines Vergangenen als Folge einer in Unfreiheit einwilligenden Freiheit verstehen. Eine solche Wahl bleibt temporär.

Wichtig ist hier sich einzugestehen: Auch die Unfreiheit ist nur eine Modalität der Freiheit und nicht ein Einwand gegen diese. Die Freiheit ist immer nur mit sich selber konfrontiert und hat zu sich kein Gegenteil. Wenn frei sein heißt: nicht nicht frei sein zu können, erweisen sich die Formen der Unfreiheit als temporär. Das in die Vergangenheit Eingeschriebene und Eingebundene ist frei geblieben in dem Sinn, daß es wieder revidiert und umgeschrieben werden kann. Was eine offene Beziehung nach innen und außen gewesen ist, kann nie ganz und gar verschlossen sein.

Unterstützt wird dieses Argument mit dem Hinweis auf den nicht verlierbaren Charakter der Bezugswirklichkeit. Eine Freiheit, die zu sich selber keine Alternative hat, hat auch zu anderer Freiheit keine Alternative. Sowenig die Freiheit des Einen in Frage gestellt werden kann, so wenig läßt sich die Freiheit des Anderen leugnen. Eigene Freiheit kann es also immer nur zusammen mit der Freiheit des Anderen geben. So wie ich in meiner Freiheit frei bin vom Vergangenen, steht auch der Andere außerhalb der Vergangenheitsbindung, so daß beide sich begegnen können. Gleiches läßt sich aber auch sagen von allem, was im Leben lebendig ist und im Sinne der Naturfreiheit angesprochen werden kann. Das die Zeiten begleitende Absolute stellt nicht nur den Menschen, sondern auch die Natur in einen freien Ort.

Alles hängt an dieser Stelle von einem hinreichenden Verständnis des Verhältnisses von Zeit, Freiheit und Bewußtsein ab. Versteht man die Zeit in ihrer Mehrdimensionalität und Komplexität, so kann man in ihr auch den Grund des Daseins finden und nicht nur die Spuren des Gewordenseins nachverfolgen. In der Zeit qua Gegenwart ist der wirkliche Grund des Daseins in der Weise be-

ständiger Begleitung zugänglich gemacht. Hier verflechten sich die Fäden, und hier lassen sie sich auch wieder entwirren. In diesem Sinne weist das gegenwärtige Geschehen dem Menschen einen Ort im Ganzen an, auch wenn dieser es vorzieht, seinen Daseinsrückhalt in die Vergangenheit zu verlegen und/oder in einer Zukunft zu suchen. Zwar liegt es dem Menschen aufgrund seiner zerebralisierten Bewußtseinsform nahe, sich aus der Gegenwart herauszubegeben, weil er durch die hier aufgebaute eigene Operationsbasis faktisch an Vergangenes gebunden ist. Und doch folgt daraus nicht die Notwendigkeit, den Grund des eigenen Daseins in die Vergangenheit zu legen und/oder in einer Zukunft zu suchen. Wenn alles, was wirklich ist, im Modus des Gegenwärtigseins existiert und die Gegenwart insofern auch das in anderen Zeiten wirklich Gewesene in sich birgt, kann alles, was war und ist, im „Jetzt" der Zeit wieder gefunden werden. Die Zeit die es wirklich gibt: die Zeit zum Leben und zum Handeln, ist immer „alle Zeit", und alle Zeit ist „jetzt". Ein integrales Ganzes ist die Zeit nur als Gegenwart, und in diesem Sinne ist das Jetzt alle Zeit. Und doch leben wir Menschen in der Zeit und nicht nur wie die Tiere in der Gegenwart, so daß sich aus dem Verhältnis der Zeiten unterschiedliche Möglichkeiten des Handelns und der Bewußtwerdung und damit verbundene Folgeprobleme auftun.

Daß die damit umschriebenen Verhältnisse einigermaßen kompliziert sind, macht den Umgang mit der Zeit theoretisch und praktisch schwierig. Man muß sich dem in Schritten nähern. Fürs erste gilt hier der bereits erwähnte Imperativ, daß man nur in der Gegenwart handeln und folglich auch nur an einem in seiner Gegenwärtigkeit Aufgespürten etwas verändern kann. Am zeitlich verschobenen Ort läßt sich nichts ausrichten. Um das Vergangene versöhnen zu können muß man davon ausgehen, daß es, in welcher Form auch immer es bestimmend ist, den Anschluß an die Gegenwart hat und auch noch in der Verstellung ein nie verlorenes Gegenwärtiges in sich birgt. Deutlich wird dies auch noch an der abgespaltenen und sich in konditionierten Reaktionen mechanisch fortsetzenden Vergangenheit. Weil und solange sie bezüglich ihrer Reintegrierbarkeit in das Ganze noch 'unerledigt' ist, kann sie auch nicht wirklich vergangen sein. Es gibt sie einerseits im Sinne ihres Sichfortschreibens und Fortgeltens, andererseits aber auch in dem Sinne, daß alte Gegenwart in neuer Gegenwart auf ihre Erfüllung wartet. In jedem Falle ist es also möglich, den Zugang zu der von vergangener Tat verstellten und fortan verfehlten Gegenwart wiederzufinden.

Die Analyse der geschichteten Zeitstruktur führt die mit alledem verbundene Dilemmatik auf einen sich doppelt auslegenden Nenner zurück. Alles Vergangene setzt sich in der Gegenwart fort, um irgendwann einmal erlöst und das heißt in diese reintegriert zu werden. In diesem Sinn hatte Jesus den Akzent auf das „Jetzt" und „Heute" gelegt und damit einen Hinweis gegeben, wie die Ungleichzeitigkeit der Zeiten beendet und der Bestimmungsgrund der Gegenwart in dieser selbst freigelegt werden kann. Die als „Heute" bzw. als „neuer Tag"

wahrgenommene Gegenwart ist nicht mehr die Fortschreibung alter Präskripte, sondern ineins der Abschluß der damit verbundenen Vergangenheit und die Erfüllung der Zeit. Eine aus sich selbst heraus verstandene Gegenwart nimmt wie von selbst eine Form an, die auch das Vergangene miterfüllt und in der Tat vergangen sein läßt. Das heißt, daß man auch bezüglich des reaktiv gewordenen, die Gegenwart besetzenden und belastenden Vergangenen eine Umfokusierung vornehmen kann, vermöge deren die alten Verträge aufgelöst und die damit verbundenen Erblasten aufgelassen werden können. Mit dem 'Weg hinein' ist auch der 'Weg heraus' bereits vorgezeichnet. Bezüglich des Verhältnisses zur Vergangenheit ergibt sich daraus, daß mit dem Verständnis der Bindung auch ein Weg zur Befreiung aus dieser heraus bereits vorgezeichnet worden ist. Was sich im Faden abgespaltener Vergangenheit verknotet hat, kann in anderer Blickrichtung zum Ariadnefaden der Befreiung gemacht werden.

Und doch bleibt die Frage, wie ein solcher Bildhinweis auch praktisch fruchtbar gemacht werden kann. Der Mensch kann aus seiner Bindung an Vergangenes herauskommen, indem er in dem, was war, die eigenen Anteile aufspürt und sie gemäß ihrer Zeitqualität – man könnte auch sagen: entsprechend ihrem Lebens- oder Todesaspekt – als abgelebte oder lebendig gebliebene neu sortiert. Mit anderen Worten gibt es für ihn den möglichen Wechsel zwischen toto genere verschiedenen Bewußtseinsformen. Gerade an dieser Stelle liegt Schleiermachers wegweisender Ertrag. Das auf den ersten Blick utopisch erscheinende Bewußtsein eigener Unzerstörbarkeit, Lebendigkeit und Freiheit findet im „Gefühl" und „unmittelbaren Selbstbewußtsein" seinen Rückhalt und muß keineswegs eine abstrakte Größe mit lediglich postulatorischer Geltung bleiben.

Die Grundlage für die Herrschaft des Vergangenen und für den Ausstieg aus ihr bildet der Leib. Das freie Bewußtsein findet seine Möglichkeit in demselben Organismus, in dem auch das gebundene Bewußtsein sich verkörpert und eine Operationsbasis geschaffen hat. Der Leib ist immer beides zugleich: die reaktiv gewordene Verkörperung eines Vergangenen und die spontane Referenz zu lebendiger Gegenwart. Zu beidem hat er das Vermögen und gibt er die Mittel an die Hand, es zu kultivieren. Ein und derselbe Leib läßt sich manipulieren und zum Gewohnheitstier herabwürdigen, aber auch sensibilisieren und zum Organ der Organe machen. Schleiermacher fragt in diesem Sinne nach dem Zusammenhang der verschiedenen Leib- und Bewußtseinsmodi und bestimmt sie in ihrem Bezug auf die entsprechenden Modalitäten der Zeit und des Raumes. Dies erlaubt es, modale Unterscheidungen zu treffen, die sich ihrer Qualität nach grundsätzlich nicht einnivellieren lassen und nur unter dieser Voraussetzung auch eine tragfähige Verbindung eingehen können.

Logisch gesprochen, geht es dabei um die Auflösung von Widersprüchen und Dilemmata, ohne daß diese überhaupt zum Verschwinden gebracht werden. Wenn eingesehen ist, daß jede Beziehung, rein als solche und formal betrachtet,

ein widersprüchliches Gepräge annimmt, kann es nicht mehr darum gehen, den Widerspruch zu eliminieren, sondern vielmehr darum, ihn seiner fixierenden Eigenschaften zu entkleiden. Schon der Schematismus von Zeit und Raum sorgt in Verbindung mit dem Wechsel der Standpunkte und Perspektiven dafür, daß Widersprüche nicht auf ewig festgeschrieben werden können. Sie wollen entzerrt und verflüssigt sein, wozu die Zeit, der Raum und der Perspektivenwechsel die Gelegenheit gibt. Mit dem Verzicht auf Festschreibung kommen diskriminierende Verfahren an ihr Ende. Ein auftretender Widerspruch läßt sich dann nicht mehr, wie in der alten Logik, als Fangschluß benützen, um einen Freien dem Richter vorzuführen und ihn durch dessen Urteilsspruch zu binden. Das Prinzip der Freiheit beinhaltet vielmehr, daß jeder seinen Widerspruch selber austragen kann und seine Bindung wieder lösen muß. Daß einer widersprechen kann und oft genug sich selber widerspricht, besagt zunächst nicht mehr, als daß er frei ist – und dafür kann man ihn nicht schuldig sprechen, es sei denn man spricht die Freiheit selbst schuldig. Dem entspricht die Disjunktivität der Bezugswirklichkeit, von der alles Gebundene wie alles Freie seinen Ausgang nimmt. Hier gibt es Beschränkung und Freisein in einem, ohne daß beides im Widerspruch zueinander steht. Auf jeden hier auftretenden Widerspruch festzulegen hieße, die Lebensbewegung selbst zu unterbinden und ihr Beziehungsgeschehen unmöglich zu machen.

Die Zeit und der Raum ist immer schon zur Lösung von Widersprüchen beigezogen worden. Selbst in rein formaler Betrachtung entschärfen Zeit und Raum, wie Aristoteles bemerkt, den logischen Widerspruch, indem sie es erlauben, die verschiedenen Gesichtspunkte und Hinsichten im Nacheinander und Nebeneinander als ausgleichende Faktoren in Anschlag zu bringen. Aber der räumliche Wechsel des Blickpunkts und der Fortgang der Zeit allein tut's nicht, wie das Phänomen der Bindung beweist; man nimmt sie überallhin mit. Auch wenn der Raum zum Prototyp der Ordnung und die Zeit in der Gestalt des Chronos zum obersten Gott gemacht worden ist, läßt sich, was durch Freiheit gebunden wurde und sich verknotet hat, allein durch den räumlichen Abstand und den Fortgang der Zeit nicht entbinden. Zeit und Raum verändern nichts an der Tat der Freiheit und heben auch ihre Bindung nicht auf. Soll sich etwas ändern, so bedarf es in jedem Falle eines Schritts, der selber vollzogen werden muß und keiner anderen Instanz überlassen werden kann. Erst wenn und indem der Mensch im gebundenen Bewußtsein den frei gebliebenen Aspekt ent-deckt, kann er sich von eingegangener Bindung wieder frei machen.

Es wäre also ein falscher Trost zu sagen, daß die Zeit in Verbindung mit dem Raum ganz von allein Widersprüche löst und Knoten entwirrt. Die mögliche Lösung hat vielmehr darin ihren Grund, daß das freie Moment in alledem frei geblieben ist und gar nicht unfrei gemacht werden konnte. Es ist ein und dieselbe Freiheit, die in den Widerspruch hineinführt und aus ihm auch wieder heraus-

führen muß. Die Zeit trägt bei alledem immer nur das aus, was in sie hineingelegt worden ist und das heißt, sie behaftet die Freiheit immer zuerst mit sich selbst und dann erst mit der allgemeinen Lage und der Verantwortung für das große Ganze.[19]

Nur muß man hierbei, um gerecht zu sein, auch die Geschichte des Bewußtseins mit in Betracht ziehen und hinzufügen, daß die erstarrten Segmente im Fluß der Zeit durch ein Handeln entstanden sind, das seiner selbst nicht voll bewußt war und auch seine Konsequenzen nicht absehen konnte. Man ist in vieles hineingeraten, was man nicht übersehen hat. Der 'Weg hinein' ist leicht und ergibt sich wie von selbst, während der 'Weg heraus' mühselig ist und oft genug aussichtslos erscheint. Nötig für den 'Weg heraus' ist in jedem Falle der eigene Entschluß, der aber nur dann auch Aussicht hat auf Erfolg, wenn er sich mit einem weitergehenden Wissen verbindet. Der Entschluß, sich auf die eigenen Füße zu stellen, begegnet starken inneren und äußeren Widerständen, die nur überwunden werden können in Verbindung mit dem Wissen, daß eine Lösung möglich ist, irgendwann unaufschiebbar wird und, wenn man den ersten Schritt dazu tut, in der Tat auch gelingt. Nur wenn das Prinzip Freiheit klar eingesehen ist, kann auch ein Weg zur Befreiung gefunden werden. Nur wenn der Mensch realisiert, daß es zur eigenen Freiheit keine Alternative gibt und er unter allen Bedingungen frei geblieben ist, also in Wirklichkeit auch gar nie unfrei war, kann er die Ketten wieder lösen, an die er gelegt wurde und sich selber gelegt hat.

Und doch ist der Mensch in seiner Liebe und auch noch in seinem Leiden bereit, sich unfrei machen zu lassen und nimmt den damit verbundenen Rückfall ins Unbewußte in Kauf. Mehr als die Befreiung wünscht er sich, wenn es zuviel wird, den Todesschlaf, nicht wissend, daß er auch in Grabkammern noch wacht. Er findet oft nicht mehr heraus und kann auch durch Überlegung allein sich dessen nicht versichern, daß es einen Weg heraus wirklich gibt. Erst muß er sich seiner nie verlorenen Freiheit inne werden, und dazu bedarf es des im unmittelbaren Selbstbewußtsein verankerten Gefühls und eines mit existentieller Erfahrung verbundenen, sich nicht mehr von einem Risiko abhängig machenden Muts. Solange der Mensch den mit einer grundsätzlichen Umorientierung verbundenen Überschritt nicht leistet, erscheinen ihm alle Schritte problematisch und werden, weil nicht getan, zu Widerständen. Selbst der versuchte Sprung führt unter dieser Bedingung oft genug zum Rückschlag. Und denkt man in der

[19] Kierkegaard redet von der Selbstwahl als dem selber zu vollziehenden Sprung heraus aus dem Bestehenden, und dann erst betont er, daß alles zurückkehrt und als das Eigene übernommen werden will – nun aber allererst auf einer allgemeinmenschlichen, ethisch bestimmten Ebene auch wirklich übernommen werden kann. Vgl. Entweder-Oder, Zweiter Teil.

ausweglos gewordenen Situation an das große Entweder-Oder einer utopischen Lösung, so muß das um so mehr frustrieren, weil das Ersehnte sich als unrealisierbar erweist. Solange man auf Bindung fokusiert ist, steht die aus ihr herausführende Freiheit in den Sternen. Es geht deshalb oft nur in existentiellen Grenzlagen weiter: wenn alles verloren zu sein scheint und der Kampf aufgegeben wird.

An ein Ende kommt mit alledem das Urteil, das vorgreift ohne einen wirklichen Vorgriff machen zu können. Die Disjunktivität der zeitlichen Modalitäten versperrt dem Urteilen den Zu- und Übergriff auf das, was in der Gegenwart ist, es sei denn diese wird einem Vergangenen unterworfen. Der Mensch macht sich durch sein Urteil zum Herrn der Zeit qua Vergangenheit, nicht aber kann dasselbe Urteil ihn auch zum Herrn über die Zeit qua Gegenwart machen. Dem entsprechend gilt ein einmal gefällter Urteilsspruch, aber er gilt nur so lange, als er nicht widerrufen wird. Nicht nur die Freiheit, sondern auch die Zeit ist im Urteilen auf verschiedene Weise ausgelegt und einerseits gebunden worden, andererseits aber frei geblieben. Das bedeutet, daß das Paradox einer zur Unfreiheit gewordenen Freiheit in einer anderen Dimension der Zeit wiederum seine Auflösung finden kann.

Der Weg dazu besteht in einer anderen Art und Weise, mit den Zeiten umzugehen und sie aufeinander zu beziehen. Um aus einer Lage wieder herauszukommen, muß man die Schritte rekapitulieren und verstehen, die in sie hineingeführt haben. Der Weg heraus beginnt mit einem Schritt zurück. Es gilt zu realisieren, daß und wie das menschliche Denken und Handeln einen Bruch in die Zeit hineingebracht hat, der mit denselben Mitteln immer nur vertieft, nicht aber überwunden werden kann. Um ihn wieder rückgängig zu machen bedarf es anderer Mittel, über die nicht in derselben Weise verfügt werden kann. Mit Schleiermacher gesprochen, bedarf es dazu des „Gefühls" in Verbindung mit dem „unmittelbaren Selbstbewußtsein".

9. Die Reintegration der Zeiten im Fühlen dessen, was war und ist

Bei Schleiermacher hat das „Gefühl" die Aufgabe, die Zeiten ihrer Modalität nach qualitativ zu unterscheiden und *als unterschiedene* aufeinander zu beziehen. Im Fühlen sind die Zeiten geschieden, aber in Verbindung miteinander gegeben und können aus diesem Grunde auch wieder versöhnt werden. In dieser reintegrierenden Funktion kann weder das Denken noch ein Wollen das Fühlen ersetzen. Nur das Fühlen empfindet die störende Ungleichzeitigkeit im Gleichzeitigen, und nur mit ihm kann folglich auch die integrale Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen wiederhergestellt werden. Fühlend kann der falsche Schein eines Vergangenen oder Künftigen im Gegenwärtigen selbst wahrgenommen werden. Fühlend kann aber auch das im Vergangenen lebendig Gebliebene aufgespürt

und wiedererweckt werden. Nur vermöge des Fühlens gibt es somit nicht nur einen 'Tag des Schreckens', sondern auch einen 'Tag des Heils', so daß sowohl die Differenz als auch das Ineins von beidem wahrgenommen werden kann.

Das Beenden abgespaltener und reaktiv gewordener Kausalitätsreihen beginnt mit einem Fühlen dessen, was war und wie es war. Grob gesagt geht es darum, ein Vergangenes wieder zu fühlen, darin zu verlebendigen oder abzutun und so seinen abgespaltenen Zustand zu beenden.[20] Diese Wiederaufnahme kann nicht mehr unter demselben negativen Vorzeichen stehen, das zur Abspaltung geführt hat. Auch hat dieser Vorgang nichts mit einem Vergessen zu tun, das an dieser Stelle nur der Fortsetzung des Alten dient und keine Lösung bringt. Nur wenn etwas im Gefühl noch einmal, und oft genug zum erstenmal wirklich gefühlt und durchlebt wird, ist es vollständig geworden und kann dann auch dem Vergessen anheimgegeben werden.

Das Fühlen nimmt als solches nicht den Modus des Vergangenen an, auch wenn der Mensch gelernt hat, seine Gefühle im Sinne konditionierter Emotionen an das Vergangene zu heften. Ein im Sinne der Emotion konditioniertes Gefühl verliert seine Unterscheidungskraft, deretwegen das Fühlen doch geschätzt und zum Urteilen aufgerufen wird. Schleiermacher kann deshalb – wohl gegen Hegel gerichtet – sagen: „Das Gefühl kann nie etwas bloß Vergangenes sein, weil es in uns selbst die Identität des Entgegengesetzten ist; und die Einheit, welche das Gefühl hinzubringt, ist durch das Denken nicht zu ersetzen." (Od 294) Ein nur noch an Vergangenes geheftetes Gefühl wäre nicht mehr die „Identität des Entgegengesetzten" und käme – wie das Emotionale – aus dem Zwiespalt entgegengesetzter Tendenzen auch nicht heraus. Gänzlich mit einem Vergangenen verbunden, müßte es an seiner eigenen Zerrissenheit leiden und in die Depression (den Gefühlstod) führen. Aber auch wenn der Mensch seine Gefühle an ein Vergangenes heftet und in der Gefühlsverhaftung bzw. im Ressentiment den Bezug zur Gegenwart verliert, weist das Fühlen ihn wieder in diese zurück. Die im Gefühl gegebene, „wirklich erfüllte Zeit"(Od 287) eines bestimmten Moments läßt sich grundsätzlich nicht auf die Summe vergangenen Lebens reduzieren, auch wenn Vergangenes sich ihr beigemischt hat und eine eher melancholisch als euphorisch stimmende Tönung hineinbringt.

Recht besehen gibt es keinen Seelentod, sondern nur eine seelische Depression, und keinen Gefühlstod, sondern nur eine Depression des Gefühls. Von der „Wüste der Seele" kann nur der sprechen, der auch weiß, daß dies ein vorübergehender Zustand eines lebendig Bleibenden ist. Was im Leben „Tod" heißt

[20] Vgl. meinen Aufsatz „Zum Verhältnis von Zeit und Gegenwart, in: Der blaue Reiter. Journal für Philosophie Nr. 5, 1/1997, S. 51-55 (Themenheft: Zeit). Das Heft ist in Buchform unter dem Titel „Das Rätsel der Zeit", hrsg. von Siegfried Reusch, bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 2004 erschienen (hier S. 73 – 81).

kommt immer nur zwischenein und stellt sein Immerlebendigsein nicht in Frage. Der Triumph des Lebens über den Tod ist kein letztendlicher Sieg, sondern ein immer gegebener Zustand, den auch der Tod nicht rauben kann. Ein solches dem Leben immanentes Wissen ist der Grund des unmittelbaren Lebensvertrauens.

Verlangt ist an dieser Stelle aber auch ein weitergehendes Wissen und Denken. Schleiermacher stellt fest, daß zur Klärung dessen, was im Gefühl einen Zusammenhang mit dem Vergangenen hat, „die spekulative Tätigkeit, welche sich auf den transzendenten Grund richtet, nicht entbehrt werden" kann (Od 294). Damit die Gefühle sich entwirren können, muß das Vergangene aufgeklärt werden. Dazu bedarf es des Denkens in Verbindung mit einem Willen, der die bewußte Zuwendung zum Vergangenen vollzieht und bereit ist, eine andere Ausrichtung vorzunehmen. In diesem Sinne verstand sich die Aufklärung als Befreiung aus den Bindungen der Vergangenheit. Was so im ersten Schritt durch ein Denken eingeleitet werden muß, muß in einem zweiten Schritt aber auch zur Sache des Fühlens gemacht werden. Die Aufgabe des Denkens ist es, durch Einsicht und mit Willen aus der Vergangenheit herauszuführen und das in diese hineingebundene Gefühl zu unterstützen. In diesem Sinne erfüllt die denkend geleistete Aufklärung eine notwendige Funktion.

Der rationale Zugang bliebe jedoch auf halbem Wege stecken, wenn nicht auch ein Gefühl für das Vergangene sich damit verbindet. Unerachtet des Fortschritts im Aufklärungsdenken muß eingesehen werden, daß man die Vergangenheit auch dann noch im eigenen Leibe mit sich trägt, wenn man sich denkend von ihr freigesagt hat. Wo die Aufklärung des Denkens allein es unternimmt, die Geschichte weiterzuführen, wiederholt sich unter der Hand der alte Schrecken, und das Gegenteil des Gewollten tritt ein.[21] Eine auf halbem Wege steckengebliebene Aufklärung macht resignativ und kann im Rückschlag umso mehr in die noch unbewältigte Vergangenheit einbinden.

Der Umstand, daß die damit verbundenen Aporien bis zum heutigen Tage nicht bewältigt worden sind, läßt die Frage nach Sinn und Funktion der Aufklärung erneut dringlich werden und leitet, nach der Aufklärung des Denkens und der gesellschaftlichen Verhältnisse, ihre dritte, anthropologisch und existentiell zentrierte Phase ein. Hier wird zum Thema, daß das Aufklärungsdenken mit seinem Geltendmachen von Liberalität und Toleranz neue Gewalt nicht verhindert hat und auch auf die ultima ratio des Gebrauchs von Gegengewalt nicht verzichten konnte. Mit der Unterscheidung von 'struktureller' und 'manifester', von 'rechtmäßiger' und 'unrechtmäßiger' Gewalt ist das damit verbundene Dilemma offenkundig gemacht, aber nicht aus der Welt geschafft, so daß die Nega-

[21] Vgl. dazu die Diskussion um die von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno konstatierte „Dialektik der Aufklärung" und ihren Umschlag von Vernunft in neue Gewalt.

tivspiralen sich munter weiter drehen. Hinzu kommt die grundsätzliche Frage an das System, warum die eine Form von Gewalt besser sein soll als die andere und warum diejenigen, die im Recht sind, sich nicht auf andere Weise Gehör und Geltung verschaffen können, als wiederum mit denselben Mitteln der Gewalt, die sie verurteilen. Das auch die Alternativen noch bestimmende Grundmuster der Zirkularität wird so nicht ausgeräumt, und an allen Stellen beißt sich die Katze in den Schwanz.

Gleiches gilt für den Zukunftsprospekt der Aufklärung. Es geht nicht in erster Linie um eine Wende von der Vergangenheit zur Zukunft, so sehr eine solche damit verbunden worden ist. Daß auch hier ein Trugschluß vorliegt, beweisen die nicht bewältigten Antinomien der Aufklärung. Auch die als große Alternative angebotene Zukunftsutopie ist noch mit ihrer Kontrastfolie kurzgeschlossen, so daß der Realisierungsversuch zu einem Rückfall führt. Ob die den Kurzschluß erzeugende Alternative von Vergangenheit *oder* Zukunft im Zeichen eines Vergangenen oder eines Künftigen steht, macht keinen großen Unterschied. Sich mit dem Vergangenen zu versöhnen wäre besser, als eine Zukunftsperspektive anzubieten, die mit einem trügerischen Schnitt verbunden ist. Revolution und Reaktion arbeiten sich in die Hände. Umso mehr muß dem Menschen, der dies eingesehen hat, daran gelegen sein, aus der Falle der Vergangenheit und ihren sich automatisierenden Reaktionsbildungen herauszukommen, ohne dabei einer trügerischen Hoffnung Gehör zu geben.

Bezüglich der Reintegration der Zeiten kann das Aufklärungsdenken also nur eine kritische (herausführende), nicht aber eine konstitutive (weiterführende) Funktion haben. Anders gesagt, erweist sich das Denken auch hier als der Diener und nicht als der Herr des Lebens und der Zeit. Und doch erfordert der Schritt aus der Vergangenheit heraus den Mut des Denkens (sapere aude!), das den ersten Schritt zur Selbstbewußtwerdung leisten muß, aber nicht erneut in der eigenen Anmaßung hängen bleiben darf. Wer glaubt, die Aufklärung im Sinne totalitärer Herrschaft ausmünzen zu können, macht umso mehr ein schwarzes Reich aus ihr.[22]

Die Maxime der Aufklärung: „Wage zu denken!“ wird erst einlösbar, wenn sie erweitert wird durch die Aufforderung: „Wage zu fühlen!“ Dieser zweite Imperativ begegnet größeren Widerständen und ist schwerer zu realisieren. Wahrhaft zu fühlen ist erst möglich, wenn man damit aufgehört hat, sich selber etwas vorzumachen. Fühlen erst macht das Denken unvoreingenommen und bringt ein

[22] Vgl. dazu Jan van Helsing, Geheimgesellschaften und ihre Macht im 20. Jahrhundert. Ewertverlag 1995. Es will viel besagen, daß dieses Buch auch in heutiger Zeit noch verboten werden konnte. Vgl. auch E. R. Carmin, Das schwarze Reich. Geheimgesellschaften und Politik im 20. Jahrhundert. Wilhelm Heyne Verlag München 1997 (Heyne TB Esoterik 3008)

ganzes Wissen hervor. Dabei kann der nur im Gefühl zu realisierende Zusammenhang von Leben und Freiheit nicht eng genug gesehen werden. Freiheit ist mit Leben und Leben mit Fühlenkönnen verbunden. Schleiermacher bemerkt dazu kurz und bündig: „Leben ist, wie die Freiheit, Selbstbewegung, Leben ist nur eine Abstufung der Freiheit." (J 531) Die Lebensfreiheit ist die einzige Freiheit, die nicht im Widerspruch mit sich selbst befangen bleibt. Nur das Leben wahrt die Freiheit, so daß man in der Tat sagen kann: Was für die Freiheit spricht, spricht für das Leben, und umgekehrt. Beides sind unveräußerliche Güter, die auch dann nicht weggenommen werden können, wenn sie auf unfreie Weise dienstbar gemacht worden sind.

Was dagegen zu sprechen scheint ist immer nur der Tod als ultima ratio einer sich dem Leben verweigernden Macht, die gleichzeitig nicht umhin kann, parasitär von ihm zu zehren. Ein nicht-fühlender Gebrauch der Freiheit verführt zwangsläufig zur Macht der Unterwerfung und verstrickt sich in die damit verbundenen Widersprüche. Und doch muß man hier sehen, daß sich mit der Unterwerfung des Lebendigen als eines Freien starke Machtinteressen verbinden. Das Mittel dazu ist die Bindung an das Äußere bzw. an das Materielle und die Drohung, jeden Versuch zu entkommen mit dem Entzug der materiellen Lebensgrundlagen zu bestrafen. Für eine physische Existenzweise, die auf Materielles angewiesen ist, ist eine solche Angst durchaus berechtigt, weil und insofern der Zugang zu den Lebensmitteln unter Kontrolle gebracht werden kann. Und doch wäre auch das Materielle noch im Fluß, wenn seine Bindekräfte nicht durch einen symbolischen Überbau unausweichlich gemacht würden. Was die materielle Bindung allein nicht leisten könnte, gewährleistet die gedankliche Abstraktion und die Bindung an ein mit Gesetzescharakter auftretendes symbolisches Universum. Hier erst sind die Festschreibungen möglich, mit denen der Mensch sich seine Höllen schafft.

Und doch ist dadurch, wenn man Schleiermacher folgen will, weder das Leben noch seine Freiheit in Frage gestellt. Beides wahrt unerachtet aller zeiträumlichen, materiellen und symbolischen Bindungen seinen der Verfügung entzogenen Ort, wie er in der von Bindung frei bleibenden Gegenwart immerdar gegeben ist. Wie immer die Lebensgegenwart eines Menschen beschnitten wird: sie kann ihm nicht gänzlich weggenommen werden. In ihr hält sich das von Schleiermacher so genannte „unmittelbare Selbstbewußtsein", und in ihr bewegt sich das von ihm transzendent verankerte und geleitete „Gefühl".

Wenn Schleiermacher in diesem Zusammenhang sagt, daß das „unmittelbare Selbstbewußtsein" „immer ist", liegt der Akzent auf dem Jederzeit und nicht darauf, daß etwas ewig währt. Hier fehlen die Konnotationen der Konstanz. „Immer zu sein" in der Weise des „Begleitens" ist, wie das Bewußtsein überhaupt, ein fließender Modus und zielt auf Gegenwärtigkeit und Geistesgegenwart ab. Das so verstandene „unmittelbare Selbstbewußtsein" hat sich konkret in

der Weise des Fühlens, das geschichtete Lagen und wechselnde Zustände kennt. In der Weise Heraklits ausgedrückt heißt immer zu sein, immer im Fluß zu sein. Der Fluß ist kein Einwand gegen das Beständige, sondern sein einzig möglicher Beweis. Weil das im Fluß befindliche Gefühl in einem unmittelbaren Selbstbewußtsein gründet, kann es sich getrost dem Wechsel aussetzen, weil es weiß, daß es sich in ihm nicht verlieren kann. Wer glaubt, sich seinen Gefühlen nicht aussetzen zu können und an der Verzweiflung zu sterben, hat den Kontakt zu seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein verloren oder noch gar nicht gefunden.

Es kommt auch an dieser Stelle alles auf die Disjunktivität der zeitlichen Modi an. Die Disjunktion zwischen Gegenwart und Vergangenheit, soweit und insofern der Mensch diese sich im Sinne abgespaltener Kausalitätsreihen geschaffen hat, besteht zwar in Wirklichkeit, aber sie ist nur so lange auch in Wirkung gesetzt, als sie nicht ausdrücklich realisiert wird. Zwar ist alles – und auch noch das Festgefahrene – im Fluß, aber man kann sich verschieden dazu stellen. Ein Vergangenes ist umso mehr an seiner Dauer interessiert, je mehr es sich außerhalb des Flusses stellt und diesen nicht wahrhaben will. Ein Beispiel dafür ist die an Vergangenes geheftete Emotion. Weil sie nicht ewig währen kann ist sie gezwungen, sich selber mit symbolischen Mitteln zu konservieren und so den Schein einer Dauer zu erzeugen. Was im Vergangenen nicht mehr lebendig ist, muß sich mit einem Nimbus versehen, um weiterhin eine Anziehungskraft zu haben. Damit schließt sich der Kreis, aber er bedeutet nicht das Ende und ist vielmehr nur der Hinweis auf eine stets gegebene, fühlbar zu machende Diskontinuität der Zeiten.

An dieser Stelle greift Schleiermacher auf absolute Kategorien zurück und verbindet mit ihnen eine bedingungslose Affirmation des Lebens. Man hat in der Vergangenheit ganze Systeme der Unsterblichkeit aufgebaut, aber immer nur um den Preis des Lebens auch garantiert. Der Preis des ewigen Lebens war der Tod. Die damit verbundene Täuschung ist unentrinnbar, solange nicht auch noch eine andere, nicht todesbestimmte Lebensmöglichkeit ganz bewußt realisiert wird. Die Rede von einem 'Weg heraus' wird oft mißverstanden, was zur Folge hat, daß man mit ihr oft genug auf der Todesseite landet. Der aussichtsreiche Weg führt nicht heraus, sondern immer tiefer ins Leben hinein. Es bleibt also dabei: Nur dem mit aufgeklärtem Denken und Wissen gepaarten Fühlen ist es möglich, den Schein als einen solchen zu erweisen, eben dadurch, daß er gefühlt wird. Wo das Gefühl an ein Vergangenes geheftet und mißbraucht worden ist, muß es die Hilfe des Denkens in Anspruch nehmen, das ihm seine Authentizität bezeugt und es ermutigt zu sich zu stehen. Das Gefühl ist, mit Protagoras gesprochen, das recht eigentlich unterscheidende „Maß des Menschen"; es allein kann ein verläßliches Urteil darüber abgeben, was (wie) ist und was (wie) nicht ist (vgl. Fragment 1). Denkend allein ist das nicht möglich. Um wahre Unter-

scheidungen treffen zu können, muß das Denken sich mit dem Fühlen verbinden. Nur beides zusammen kann frei, wahr und wirklich sein.

Noch einmal soll der für die ganze Erörterung entscheidende Punkt mit Bezug auf die Zeit markiert werden. Was der Mensch sich vermöge seines Vorstellens, Denkens und Wollens erschafft und wessen er sich, wenn er will, auch wieder entledigen kann, ist das Vergangene *als ein solches*. Er schafft sich damit eine Enklave in der Zeit, an deren innere Konsequenz er auch dann noch gebunden ist, wenn sie nicht mehr seiner Vorstellung von sich selbst und seiner Welt entspricht. Sich selbst zu binden ist eine Möglichkeit der Freiheit, die darin frei bleiben, aber auch unfrei werden kann. In der Welt des Menschen ist beides zugleich, wennschon mit wechselnden Gewichten gegeben. Freiheit erhebt und Unfreiheit drückt, und doch kann von einem Widerspruch zwischen beidem nicht die Rede sein. Es gilt vielmehr die Tendenz auszumachen, in der die Entwicklung läuft. Wie immer der Mensch sich seinen Welt-Zeit-Raum komfortabel macht: er muß ihm, je mehr er sich von der lebendigen Gegenwart abgeschnitten hat, umso mehr zum Gefängnis werden. Eine Veränderung dieser Situation ist nur möglich, wenn es zu ihr ein wirkliches „Außerhalb" gibt. Dieses „Außerhalb" ist nicht gemeint im Sinne des Verlassenkönnens des eigenen Orts. Was „draußen" ist, ist nicht räumlich angebbar, sondern dadurch definiert, daß es nicht durch Eigenmacht besetzt und vereinnahmt werden kann. Schleiermacher gibt dem „Außen" des Menschen einen Ort im „unmittelbaren Selbstbewußtsein" und verankert dieses im Wurzelgrund des „religiösen Gefühls". Beides sind für ihn, was den Menschen betrifft, die einzig hinreichenden Garanten seiner Freiheit.

10. Der Topos einer „erfüllten Zeit"

Der Umkreis der hier verhandelten Problematik darf nicht zu eng gezogen werden. Mit der im Vergangenheitsmodus reaktiv gewordenen „Scheinzeit" (Baader) ist ein weit größerer Bereich angesprochen, als er mit menschlicher Zeitvorstellung im Sinne der Erinnerung und Vorwegnahme umschrieben werden kann. Auch der biologische Organismus hat Gedächtnis, und auch er ist einer sekundären, durch konditionierendes Lernen aufgebauten Reaktionsbasis unterworfen und wird, jedenfalls zum Teil, durch deren Mechanismen gesteuert. Die Tierwelt hat sich in Eigenräume, Eigenzeiten und Eigenwelten eingehaust und ist reaktiv gegen ein „Außen". Das Tier kann von seinem Eingebundensein nicht Abstand nehmen, insofern die Bedingungen der Möglichkeit seiner Daseinsform darin verankert sind. Aber auch so gestellte Tierkörper sind nur in einem Sinne festgelegt; auch sie sind auch fließend eingebettet ins Ganze und für die gegenwärtigen Vorgänge oft viel ausgeprägter als beim Menschen mit einem sechsten Sinn begabt.

Aus der grundsätzlich nach zwei Seiten hin gewendeten Leibsituation kann Verschiedenes gemacht werden, wie das Beispiel der Aggressivität zeigt. Alles kann hier umschlagen in sein Gegenteil. Aus einem positiv getönten Ausgreifen kann ein sich negativ äußerndes Angreifen und Abwehren werden. Aggression schlägt um in Angst und Angst in Aggression, wo das Lebewesen sich bedroht fühlt. Für die damit verbundene Leben/Tod-Problematik gibt es keine generelle Lösung. Auch wenn das Leben eine todfreie Lebensmöglichkeit impliziert und verspricht, kommen im Lebensgefühl immer beide Seiten: eine helle und eine dunkle zum Austrag und lassen sich auch gar nicht voneinander trennen. In diesem Sinne verkörpert das Erdleben die helle und die dunkle Seite seiner Vergangenheit und ist in beiderlei Sinn zum Produkt seiner Geschichte geworden. Dies gibt der Klage der „leidenden Kreatur" einen doppelten Unterton und rückt auch die Rede von einem „leidenden Gott" in ein doppeltes Licht. In der Klage der „leidenden Kreatur" spricht die Seele sich aus, und der „leidende Gott" ist der Gott der Liebe. Für beide ist *jeder* Weg gangbar geworden.

Ein von beiden Seiten her verstandenes Leben ist nicht einfach das Korrelat seiner gebundenen organischen Funktion, und eben deshalb muß es diese Bindung auch gar nicht von sich abstreifen. Alles kommt hier auf die Art und Weise des Zusammenbestehens der beiden Seiten an. Auch dem depravierten Leben eignet ein Fühlen, das ihm nicht nur seinen Schmerz, sondern auch seine Lust spürbar macht. Beides zusammen färbt sich beim Menschen ab auf die zwielichtige Stimmung der Zeit, auf die die Vergangenheit ihre Schatten legt und die Gegenwart ihr Licht wirft. In der Zeit sind alle Inhalte stets von beiden Seiten her bestimmt, so daß sie auch in ihrer Verschattung ihre immer neue Frische wahrt. „Jeder Tag ist neu", und „das Wesen des Tages ist ein und dasselbe", sagt Heraklit in diesem gedoppelten Sinn (vgl. die Fragmente 6 und 106). Es bedarf keiner Verlegung des Anfänglichen in die graue oder goldene Vorzeit, wenn dieses inmitten der Zeit selbst zu finden ist.

Wenn man bezüglich der Lebens- und Zeitgegebenheit grundsätzlich von einer mehrfachen Konstitution ausgehen muß, gilt dies auch bezüglich der damit verbundenen Bewußtseinsqualitäten. Was in der Zeit ist, ist ineins unmittelbar „gesetzt" und mittelbar „bestimmt", und dem entsprechend gibt es auch im „mittelbaren Bewußtsein" stets ein „unmittelbares Selbstbewußtsein", das darin „mitgesetzt" ist. Schein und Sein ist hier gemischt und braucht sich auch gar nicht zu meiden. Daß im Scheinen ein Sein und im Sein ein Scheinen ist, ist eine unmittelbare Konsequenz der Rede von einem „Begleiten des Zeitlichen auf zeitlose Weise" und muß nicht nur die Folge einer Verfehlung sein. Folglich hat auch das Scheinen eine verschiedene, im Fühlen auszumachende Qualität. Im Begleiten liegt ein Moment der Berührung ineins mit einem Nichtbestimmtwerden durch das, was begleitet und berührt wird. Die dimensionale Ebenendifferenz kann gar nicht aufgehoben werden, gleich ob die Verbindung der verschiedenen

Seiten verkehrt oder nicht verkehrt ist. Gleiches gilt für die Zeit, deren modale Differenzen das Zeitliche sowohl auseinanderhalten als auch verbinden.

Der Konvergenzpunkt und das Kriterium des Gelingens liegt für Schleiermacher in der „wirklich erfüllten Zeit“ (Od 287). Nicht alles was in der Zeit ist, erfüllt diese auch. Das zeitlos begleitende und das zeitlich erfüllte Bewußtsein muß dazu eine Verbindung eingehen, und nur wenn beides sich berührt und innig durchdringt, kann man von einer selber lebendig gewordenen, erfüllten Zeit reden.

Ohne die Erfüllung einer Zeit kann diese nicht abgeschlossen werden, und ohne ihren Abschluß kann sie nicht erfüllt sein. Die heilsgeschichtlichem Denken entnommene Rede von einer „Erfüllung der Zeit" bezieht sich auf solche Heils- und Wendepunkte. In der so erfüllten Zeit wird immer auch ein absolutes Moment wirksam: ein unvordenklich „Neues“ tritt ein in den Ablauf der Zeit. In biblischer Rede wird damit ein ganz bestimmtes Ereignis: die Menschwerdung Gottes, ins Auge gefaßt. „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn in die Welt ..."(Joh. 3,15 f.) Im alttestamentlichen Schema von „Verheißung und Erfüllung“ wurde die Erfüllung aber auch mit einem langen Aufschub in Verbindung gebracht. Schleiermacher betont hier (ebenso wie Jesus) das präsentische „Jetzt“, das einen solchen Aufschub gar nicht mehr duldet und seinen Ausgleich in sich selber findet. Das alles begleitende und erweisende „Gefühl“ gehört für ihn von vornherein einem erfüllten und erfüllenden Zeitmodus an. Der Aufschub betrifft dann nicht in erster Linie das Kommen des Heils und ist vielmehr eine Antwort Gottes auf dessen Verhinderung. Nicht Gott verzieht, sondern immer nur die Menschen. So lange widerstreiten sich die Gebote der Zeiten, so daß das Leben in ihnen nicht zur Ruhe kommt und keinen Frieden finden kann.

In welchem Sinne zu einer Ablösung des Vergangenen dessen Erfüllung notwendig ist, ist erst noch zu erfragen. Im Kontext des alten Denkens interpretiert, geht es dabei um einen epochalen Zeitenwechsel in dem Sinne, daß eine durch Negativität bestimmte Weltzeit (ein dunkler Äon) zum Abschluß kommt und, was ihr verborgener Sinn war, sich in der folgenden Weltzeit des Friedens „erfüllt“. Dagegen ist nichts zu sagen. Eine solche sich kollektivem Denken verdankende Vorstellung erschließt ihren Sinn aber erst wirklich, wenn sie auch auf die individuellen Lebenslinien angewendet wird. Die festgelegte Aufeinanderfolge qualitativ unterschiedlicher Zeitalter (Äonen), wie sie das alte Geschichtsdenken bestimmt hatte und wie sie auch den utopischen Geschichtskonzeptionen noch zugrunde liegt, ist mit den vom Einzelnen begangenen Wegen im Sinne sich individuell ausgestaltender Zeitlinien verbunden und erhält so allererst einen konkreten Situations- und Handlungsbezug. Dies legt auf den vielfach verwobenen Gang der Zeit und der Entwicklung des Menschen in ihr einen neuen Akzent: Geschichte und an sie geknüpftes Heil wird so allererst als die *eigene Sache* erschließbar. Damit ist der große Gang der Geschichte nicht in Abrede gestellt und auch der heilsgeschicht-

liche Gedanke einer Zeitenwende nicht preisgegeben. Beides zu erfüllen wird nun aber zur Sache des einzelnen Menschen gemacht, auch wenn ihm die damit zugemutete Geschichtsmächtigkeit als eine ungeheure Überforderung erscheinen mag. Wenn die Einbindung ins Vergangene wie die Erlösung des Vergangenen Handlungssubjekte verlangt und in individuellen Linien verläuft, kann auch die Menschheitsgeschichte für den Einzelnen nicht überfordernd sein.

Mit „Zeit" kann dann nicht mehr nur deren äußerlich schematisierbarer, berechenbar gemachter Ablauf gemeint sein. Angesprochen ist vielmehr ihre besondere Qualität als Gegenwart bzw. Aktualität und als Integral der Zeiten. „Gegenwart" und „Aktualität" sind mehrdimensionale, zeitlich-überzeitliche Kategorien. Schleiermacher will damit zum Ausdruck bringen, daß die Zeit von einem Überzeitlichen begleitet, durchdrungen und von Moment zu Moment immer neu gesetzt wird. An dieser Stelle kann seine Überlegung sich mit Heraklit treffen, der in Schleiermachers Denken stets präsent ist.

Personenregister

Adorno 433
Alsberg, Paul 412
Aristoteles 20, 40, 54, 122. 132, 223, 346, 493 f., 429
Baader, Franz von 224 f., 437
Becker, W. 158
Birnbaum, Uriel 379
Bollnow, Otto Friedrich 28
Buber, Martin 383
Canetti, Elias 411
Carmin, E. R. 434
Claessens, Dieter 412
Descartes 23, 222, 236, 380, 383
Dogen 301
Feuerbach 222, 359
Fichte 121, 151 f., 155 f., 158, 162, 168, 171, 214 f., 353 f., 361, 379
Frank, Manfred 12, 322, 326
Gadamer 220
Gaiser, Konrad 37
Giel, Klaus 227
Goethe 50, 113, 202, 247, 253, 278
Habermas 52
Haeuptner, Gerhard, 303
Hegel 11, 23, 109, 143, 151 ff., 199 ff., 208 ff., 339 ff., 371 ff., 376, 379, 390, 432, 440
Heidegger 220, 411
Helsing, Jan van 434
Heraklit 23, 37, 137, 244, 333, 341 ff., 409, 419, 421, 438, 440
Hölderlin 361
Horkheimer 433
Humboldt, W. v. 151
Hume 95
Jacobi 121
Jantsch, Erich 202
Jarry 382
Jaynes, Julian 412
Kästner, Ernst 379
Kafka 216
Kant 20, 30, 44, 51, 62, 70, 86, 138, 152, 161 f., 171, 179, 192, 198 ff., 221 ff., 237, 242, 263, 290, 354, 375, 380, 383, 392 f., 398
Kierkegaard 20, 160, 185, 217
Koch, Joachim 391
König, Josef 27, 30, 90, 200, 215, 247
Kripke 172
Kunz, Hans 411
Lao Tzu 53
Liebsch, Burkhard 59, 90
Lipps, Hans 247
Lipton, Bruce H. 231
Luhmann, Niclas 169
Maturana, Humberto 295
Misch 91, 247
Mugsch, Adolf 380
Mumon 198
Nietzsche 264, 306, 396, 425
Nishida, K. 255 f.
Parmenides 23 f., 136 f., 330, 347, 397
Pascal 86
Pearce, Joseph Chilton 231
Piaget 106, 295
Platon 22f., 27 f., 29, 33 f., 37, 48, 53, 60 f., 85, 99 f., 104 ff., 110, 114 f., 121, 127, 143 ff., 148, 199 ff., 253 ff., 267, 270 f., 272 f., 284 ff., 295 ff.
Portmann, Adolf 278
Protagoras 24, 85, 148, 218, 436
Quine 29, 170
Reinhold 156
Reisinger 162
Reusch, Siegfried 432
Sartre 338
Schelling 50, 51, 113, 151, 152, 158, 162
Schiller 263
Shankara 92, 126
Simmel 70
Sokrates 24, 29, 59 f.
Spencer-Brown 169, 272
Stevenson 382
Theodoropoulos, Joannis 416
Varela, Evan Thompson 295
Wagner, Christian 420 f.
Wagner, Falk 11, 13, 151 ff.
Watzlawick, Paul u. a. 102
Wittgenstein 172

Sachregister

Absolutes
- Begriff des A. 328 ff., 349 f.
- Rekurs auf ein A. 111 f., 307 ff., 314 ff., 326 ff.
- absolute Kategorien 369
- Absolutes und Relatives 46 f., 58, 160, 326 ff.
- absoluter Grund und Welt 111 f., 287
- Verabsolutierungen 111, 145, 165 ff., 210

Allgemeines
- Allgemeingültigkeit 73 ff.
- begriffliches und wirkliches A. 70, 74, 293 ff.
- sich entwickelndes A. 71
- geltendes/herrschendes A. 72, 206 f. 279 ff., 294 ff.
- Kritik am A. 185, 204 f., 280 f.

Alternativen
- Alternativenbildung 161, 346
- Kampf der A. 146, 341 ff.
- falsche A. 145
- jenseits der A. 110 ff., 168, 397 f.

Anfang
- Anfängliches 298 ff.
- keine reinen Anfänge 172
- Anfang inmitten 30 f., 122, 268, 298 ff.

Anschauung 113, 150, 308
- und Denken 141, 247, 253
- System der Anschauung 179 f.

Annäherung, Approximation
- Kunst der Annäherung 35 f., 56 f.
- Approximation 79 f., 83, 152

Anthropologie, der Mensch
- anthropologische Begründung 222 ff.
- anthr. Reduktion 85 ff., 222, 225 ff.
- anthr. Zweideutigkeit 86 f., 230 ff., 252 f.
- geschichtlich betrachtet 103 ff., 106
- Logik der A. 227 f., 235 ff.
- Der Mensch als
- weltbezogen 230 f.
- Gesamtorganismus 238, 240, 244 ff., 250 ff.
- Ineinanderspiel der Vermögen 228 ff., 240 f., 244 ff., 250 ff.
- Verschränkung der intellektuellen und der organischen Funktion 140, 244 ff., 248 f., 273 ff., 296 f.
- „denkendes Sein“ und „seiendes Denken“ 103, 226, 233 ff., 314 f.
- Rolle der Sprache dabei 246
- Einbettung in Existenzvollzüge 240 ff.
- mittlerer Ort 224
- Einheitspunkt und Überschneidungsfeld 226 f.
- Ort des Absoluten 231, 240

Aporie, Dilemma
- Aporien 22, 28, 56, 80, 85, 95, 154, 160 ff., 204 ff., 219, 226, 234, 433
- Dilemmastruktur 80 f., 206, 245

Aufklärung; siehe auch Religion
- und Religion 19 ff., 351 ff., 367, 372 f., 432 f.

Außenbezug 26 f., 53 f., 59, 183, 229
- zum „Sein“ 34 f., 99 f., 120, 156, 166, 229, 245 f.
- im Leben 250 f.
- im Menschen 224 f.
- in den Sinnen 245 f.
- im Gefühl 224 f., 246 f.

Begleiten, Begleitung 190, 198 ff.
- „zeitliche Begleitung auf zeitlose Weise“ 194 ff., 232 ff.
- des Einzelnen durch den transzendenten Grund 198 ff., 201
- „Begleitung“ statt „Begründung“ 200, 204 ff.

Begriff
- eingeborene B. 99 ff., 104
- „System der Begriffe“ 280 ff.
- Kritik am abstrakten Begriff 274 ff., 293 ff.
- Begriffspaare 341 ff.
- B. als schwebende Einheit 273
- Begriff und Urteil 117 f., 267 ff., 274 f., 310 f.
- Begriff und Bild 270 f., 275 ff., 281 ff.
- Begriffsfetischismus und Bildermacht 293 ff.

Begründung
- Kritik am Begründungskonzept 204 ff.
- Letztbegründung? 157, 167, 204 ff., 209 f.,

397 f.
- Doppelung der Grundlagen 58, 167
- doppelte Begründung 116, 219 f., 229, 250
- absolute Begründung 152 ff.

Bewußtsein
- Satz des Bewußtseins 155 f., 165, 336
- *ein* Bewußtsein 291 f., 336 ff., 395
- B. als Spiegelfunktion 414 f.
- und Selbstbewußtsein 43, 192 f., 398 f.
- und Gottesbewußtsein 190 ff.
- und Zeit 396 ff.
- geschichtliches Bewußtsein 89
- geschlossenes/offenes B. 245, 391 f.
- B. als Selbsteinschluß 391 ff., 395 f.
- reaktiv gewordenes B. 302, 392 f., 405, 408. 413 f., 417 ff.
- geschichtetes, mehrdimensionales B. 395, 406
- Bewußtseinserweiterung 406 f.

Beziehung, Bezug
- Bezugskategorien 55
- Bezugswirklichkeit 101, 120, 133 f., 185 f., 426
- Bezugsrelativität 80, 160
- symmetrische/asymmetrische B. 138 ff.

Bezugsrahmen 15, 52, 104, 106 u. ö.
- Bezugsrahmenabhängigkeit und -freiheit 45, 54

Bild 275 ff.
- Zeit-Bilder 276 ff.
- Gestalt-Bild 278
- Bild und Zeichen 279
- Bild-Welten 281 ff.
- das „allgemeine Bild“ 282 ff.
- Bildermacht 293 ff.

Denken
- reines Denken/Erkenntnis 107 f., 270 f., 275, 286
- geschäftliches, künstlerisches, wissenschaftliches Denken 107 f., 247
- allgemeines/individuelles 31 f., 59 f.
- und Wissen (= „gleiches Denken“) 96 ff., 243
- und Wollen 238 f., 242 f., 256 ff., 315
- und Organismus 140, 244 ff., 410
- und Anschauung 141, 247, 253
- und Zeit 225 f., 389 ff.
- und Seinsbezug 98 ff., 109, 203 f., 229 f., 394
- Denkschranke, Seinsvorbehalt 51, 54 f., 58, 394, 101, 109, 119 f., 231 f.
- Anmaßung des Denkens 244, 262
- vorurteilbehaftetes Denken 165 f.
- Machtdenken 262, 269

Dialektik
- Aufgabe 62 f., 110 ff., 142 ff., 376 f.
- als Wissenschaftslehre 29, 108 f.
- als System 113, 143, 145 f.
- als Kunstlehre des Streitens 29 ff., 60 ff., 109 f.
- als Methode 80, 97, 108 f., 114 ff., 127 ff., 143, 149, 273 ff.
- als Dihairesis 61, 109, 114 f., 127 f., 267, 272
- als Dialogik 60 ff.
- und Hermeneutik 73 f., 79, 82 f., 141

Differenz
- individuell 72 ff.
- logisch 118 f., 157 f., 163
- ontologisch 163 ff., 191
- der Ebenen 58, 77 f., 100 f., 188, 212
- bestimmbar/unbestimmbar bleibend 118 f.
- nicht aufhebbar 56, 87

Disjunktion, Disjunktivität 58, 132, 135 f., 139, 144 f., 168, 309 ff., 332 ff., 341 ff., 347 ff.
- „disjunktive Agilität“ 267 ff., 298 f.
- Disjunktivität und Zeit 389 ff., 406 ff.
- Disjunktivität und Berührung 111, 135, 142, 342, 438

Dualismus und Monismus 67, 126, 132 ff., 145, 163

Duplizität, Doppelgegebenheit 55, 61, 126 ff., 128, 176 f., 314
- „polarische Duplizität“ 130 ff.
- „Duplizität des Relativen“ 131 f.
- Paariges 136 ff.
- Komplement 131 f.

Einheit
- Einheitspostulate 154, 168, 192, 333 f.
- übergegensätzliche Einheit 101, 395
- des Ganzen 312 ff., 333 f.
- All-Versöhnung 208 ff.
- Einheitspunkte 312 ff., 317 ff.

Einzelnes
- Einzelnes und Allgemeines 21, 119, 185, 207 f.
- Erfassen des Einzelnen 248 f.
- individuelle Linien 69 f., 76, 83, 237, 439
- Zeit-Linien 69, 76, 83, 239, 289 ff.

Empfindung 105, 297, 318, 323

Entwicklung
- genetische Betrachtungsweise 295 f.
- als Evolution des Lebens 228, 234
- im Weltkörper 69, 312 ff.
- in individuellen Linien 69 f., 76, 83, 237, 439

Erde, Erdwelt 180 ff., 252 f., 410 ff.

Erfahrung
- alltägliche, restringierte 260, 406
- sedimentierte 273 f.
- zwei Ebenen der Erfahrung 44, 347, 387, 389, 403
- wissenschaftliche/philosophische 77, 90 f., 153, 169, 375
- religiöse 272
- mystische 88, 176, 359
- keine Erfahrung des Absoluten 326

Erinnerung
- Anamnesis 48 f., 107, 199
- und Wort 297, 337, 416

Ethik
- Logik und Ethik 123 f.
- ontologisch begründet 135
- Weltgesetz (Physik) und Sittengesetz (Ethik) 69 ff., 265, 313 ff.
- Vernunft und Natur 65 ff.
- Naturgesetz und Freiheitsgesetz 263

Existenz
- Kategorie der Existenz 200, 316 f., 398 f.
- existentielles Gesetztsein 340
- existentielle Dimension der Erkenntnis 200, 240

Form und Inhalt
- Stoff/Form-Problem 143 f.
- Chaos und Sein als Grenzbegriffe 128 ff., 139, 303

Freiheit
- Kategorie der Freiheit 203, 328 f., 425 f.
- Selbstreferentialität 135, 335 f., 425 ff.
- und „schlechthinnige Abhängigkeit“ 336
- zur Welthabe 70, 202 f.
- und Unfreiheit, Zwang 71, 425 ff.
- Zeit und Freiheit 400 ff., 429 f.

Ganzes
- Ausgang vom Ganzen 21, 128
- Ganzes und Teil 78 f., 150, 404
- Ganzes und Gegensatzstruktur 132, 347, 401
- Einzelnes und Ganzes 78, 119, 139
- gedoppeltes Ganzes 132, 139
- Totalität des Seins, der Erscheinungen 183 ff., 189, 191, 196, 221, 271
- „Totalität der allgemeinen Gestalten im Sinn“ 271, 285 f.
- Weltganzes als Totalität des Wissens 139 ff., 155, 159, 172 f., 178, 205, 212 ff., 240

Gefühl
- und „unmittelbares Selbstbewußtsein“ 319 ff., 329, 335 f., 339 f.
- Fühlen und Denken 323 ff., 368, 431 ff.,
- Gefühl als Vollzug des Einheitsbewußtseins im Denken und Wollen 322 ff., 365, 405 f.
- Gefühlsurteil 119, 321 f., 386 f., 388 f., 407, 431 ff.
- Fühlen als Unterscheidungsorgan dessen, was war und ist 387, 394, 422, 431 ff.
- Fühlen seiner selbst 320 f., 337, 387
- religiöses Gefühl 193 f., 322, 329, 352 ff., 362 f., 365 f., 374
- echtes und unechtes Gefühl 321 f.
- Gefühl und Emotion 321, 324, 339, 408, 423, 431 f., 435

Gegensatz
- absoluter/relativer 130 ff., 145, 187
- fester/fließender 142 f.
- einfacher/doppelter 144 f.
- negativer/positiver 145, 148
- vollständiger 147 f.
- Identität des Entgegengesetzten 337 f.
- schwingende Einheit des Gegensätzlichen 254
- Umgang mit der Gegensatzstruktur 45 f., 111 f., 134, 235, 256 ff., 267 ff., 307 ff.
- Gegensatz und Unterschied 310 f.

Geist, Geistiges
- reiner Geist 337
- und Materie 35, 136
- Geist und Leben 129. 256, 288 f.
- Geist und Leib 228 f., 305
- Geist und Sinn 59
- Geistigkeit des Gesprächs 51 f.
- Zurruhekommen des Geistes 141

Geschichtlichkeit, geschichtliches Bewußtsein 15, 67, 76 f., 85 ff., 89, 103 f., 117, 122, 161, 198 ff., 209, 241, 269, 300 f., 375 ff., 422

Gesprächsführung
- monologisch/dialogisch 34, 58 f.
- als Anrede 186 f., 198, 308 f., 347
- als Wissensprinzip 29 ff., 34 ff., 43 ff., 50 ff., 95
- Gespräch und Diskurs 52
- Gespräch als Streit 37 ff.
- und Liebe 37, 47
- und Fremdes 82 f.
- als Seinsbezug und Bezugswirklichkeit 32 f., 50 f., 53 f., 308 ff.,
- Raum und Zeit des Gesprächs 50 ff., 56 ff., 186 f.
- als Aktualisierung eines Transzendentalen 37, 43 ff., 48 ff., 308 f.

Gewalt 38 ff., 47, 52, 58, 110, 132, 135, 135, 165, 432 f.

Gott
- als Seins- und Wissensgrund 173 f., 307 ff.
- und Welt 171 ff., 178 ff., 183 f., 190 ff., 312
- Gottesbegriff 176 ff., 214
- philosophische Gotteslehre 194
- Aussagen über Gott 216 ff.
- vier Formeln vom transzendenten Grund 175 ff., 184
- Anschauung Gottes 179 f.
- Bewußtsein Gottes 180
- Gott der Lebendige 214

Grund, siehe auch Begründung
- logischer 29 f.
- impliziter 61, 187, 213 ff.
- begleitender 198 ff., 425 f.
- gedoppelter 58, 149, 173 ff.
- zirkelhafter 121 f., 143, 178 ff., 190 ff., 196
- transzendenter bzw. transzendentaler Grund des Wissens 15 ff., 45 f., 61, 98 ff., 109, 143, 148 f., 178 ff., 185 ff., 190 ff., 198 ff., 212 ff.

Hermeneutik
- als Verfahren 118 f.
- hermeneutischer Zirkel 178
- und Kritik 123
- und Dialektik 31 f., 113 f., 141

Ideenlehre 28, 85, 99

Idealismus 20, 87, 96, 221, 326
- Abgrenzung vom I. 51, 87, 110, 151 ff.

Implikation/Explikation 121 f., 138 ff., 178, 185 ff., 190, 220
- implizit Bleibendes 57
- impliziter Grund 187

Individualität
- Begriff der 65 ff., 78
- und Personalität 66 f., ethisch bestimmt 68
- und Universalität 44, 108
- und Totalität 185
- in der Genese des Wissens 65 ff., 72 f., 248 f.
- individuelle Differenzen im Wissen 172
- und Realitätserweis des Wissens 248 ff.
- und Allgemeingültigkeit des Wissens 65, 69 ff.
- „individuelles Gesetz“ 69 f.
- individuelle Linien der Zeit 237

Induktion/Deduktion 32, 74, 115 f., 251 f., 274 f., 305

Intentionalität
- als Verfahren („zielen“) 187, 204, 314, 409
- als Bewußtseinsform 381
- Nichtintentionalität des Gesprächs 52 f.
- Kritik an der 212, 236 f., 399, 409

Kausalität
- Humes Kritik 95
- abgespaltene 432

Klammer, Einklammerung
- als Realitätsvorenthalt 133 ff.
- als Selbsteinschluß (Enklave) 167, 210, 281, 391 ff.

Koinzidenz
- des Absoluten und Relativen 57
- von „Gesetztheit“ und „Unmittelbarkeit“ 340
- paradoxe 79, 339
- disjunktiv bestimmte 103, 332 ff., 357
- punktuelle 146, 192, 246
- im Moment 290

Kontingenz
- Zufall 58
- Gelegenheit 57
- Ereignis 58, 72, 97 f., 195, 201 f.
- Durchbruch 71

Kontinuität/Diskontinuität 58, 94, 104, 242, 258, 332, 352, 383 f., 400 ff., 436

Kunstlehre, Kunst 22, 29 ff., 56 f., 60 ff., 109 ff. 122 ff., 141, 330

Leben, Lebendigkeit
- und Begriff 275 ff., 279, 286
- und Freiheit 434
- und Geist 253, 410
- und Tod, Todeskultur 293 ff., 298 ff., 303 ff., 332 f., 341 ff., 411 f., 441 f., 420, 428, 430, 432, 436
- das anfänglich gestiftete, gewordene Band 254 f.
- Organisation = „Geöffnetsein nach außen“ 250 ff.
- Lebenswelt 33, 180 ff., 250 f., 287, 410 ff.

Leib 222, 226, 238, 256, 301, 306, 338 f., 373 f., 412, 428, 437

Liebe 112, 116 f., 210, 344, 438
- Einsbleiben in der Liebe 110, 366, 373 ff.
- amor deus intellectualis 112
- Liebe und Opfer 210 f., 430

Logik
- geschichtlich betrachtet 104 f.
- Zweiwertigkeit 417 ff.
- logische Identität 101
- Formales und Inhaltliches 89, 123 f., 143
- Logisches und Psychologisches 96 f.

Logik der Alternativen 47, 92 f., 124, 132 ff., 158 f., 211 f.
- als Reduktionismus 92, 102
- Unangemessenheit 98 ff., 127 ff., 163 ff.

Logik der Disjunktion 47, 126 f., 211 f.
- Nichtentscheidbarkeit der Alternativen 102
- Zweiseitigkeit 66, 180, 223, 233, 286, 290, 311, 341
- und Zeit 389 ff., 394

Macht
- als Herrschaftsform 67, 97, 146, 168, 224, 279, 294, 303 f., 411 ff., 434
- der Unterwerfung 71, 406, 411 ff., 434
- des Vergangenen 410 ff.
- Lebensmacht 435
- Mächtigkeit
  des Seins 24
  des Lebens 435
  der Geschichte 439
  der weltschöpferischen Tätigkeit 318

Mehrseitigkeit
- des Seienden 102
- der Beziehung 131, 133
- der Sachlagen 112
- der Betrachtung 115, 126, 223
- „Doppelgesichtigkeit“ 175
- „Doppelaspektivität“ 126, 133, 400
- „Verschränkung“ 65 ff., 86, 91, 136 f., 175, 179, 193, 244 ff., 290

Metaphysik 21, 23, 86, 93, 204
- „metaphysische Anmaßung“ 88, 110 ff., 113, 244, 328, 372

Mitte
- ohne Vermittlung in einem Dritten 58, 146 f., 333
- Anfang inmitten 30 f., 56 f., 115 f., 122, 147 f.
- Mit-sein 186, 195
- Mitgegebensein 187, 333 ff.

Mutter und Kind 246 ff., 299 f.
Mystik 88, 176, 190, 335 f.
- mystische Einung 359
- und negative Theologie 213 f.
- und Theosophie 176

Negation
- Selbstreferentialität der 139, 208 ff.

- Ja und Nein 417 ff.
- im Wirklichen ist keine Negation 208

Norm, Normierung
- als Regelung und Kontrolle 54 ff., 97 ff., 130, 147
- Nichtregelbarkeit 45, 55 f., 60 ff.

Organ
- organische Funktion 19, 32, 98 ff., 150, 244 ff.
- das Organische als das Ganze 252
- Organcharakter der Individualität 82
- Organbildung 150, 231

Organisation
- Geöffnetsein des geistigen Lebens nach außen 250 f.
- äußere 97, 111
- sinnliche 43, 100, 250 ff.
- Vernunftorganisation 99 ff., 104, 250 ff.
- als Verbindendes 228, 234, 244, 250 ff.

Ort
- Kategorie des Orts 55, 103, 287
- und Raum 55 f.
- und Zeit 74 ff.
- des Gesprächs 55 f.
- des Einzelnen 282 ff., 287
- des Absoluten im Menschen selbst 100, 154, 269, 307 ff., 319 ff., 328 ff.,
- Erd-Welt als Ort des Menschen 139, 141, 183, 252
- der Mensch als „mittlerer Ort" 223 f., 228 ff., 233, 239
- die Vernunft als Ort für das „System allgemeiner Begriffe" 282 ff.
- der Sinn als Ort der „allgemeinen Gestalten oder Bilder" 271, 283, 287
- der Leib als Ort menschlicher Vermögen 238

Paradox
- Funktion des P. 216 f.
- paradoxe Aussagestruktur 216 ff.
- paradoxe Koinzidenz 79, 339

Person, Personalität 66 f.

Perspektiven 83, 91, 131, 219, 231 267 ff., 379 ff.
- perspektivisch 29, 232
- Mehrperspektivität 102, 118, 131 f., 223
- Perspektivenwechsel 202, 424, 429
- reziproke 120, 359
- P. unendlicher Annäherung 352 f., 368
- Zielperspektive 77 f., 125, 140, 165, 221, 226, 268

Philosophie
- und Wissenschaft 85 ff., 89 ff., 275
- und Spekulation 46, 68, 91 ff., 113, 129, 175 ff., 328, 366, 371 ff.
- und Metaphysik 23, 87 ff., 93, 110, 204
- und Religion 370 ff.
- und Leben 214
- als Anthropologie 227

Pluralität
- des Seienden 134
- von Positionen 126, 132, 134, 144

Prozeß, vgl. Vollzug
- Prozeßkategorien 38, 48, 53, 318
- Prozeßcharakter 38, 48 ff., 74 ff., 147 f., 195, 197, 276, 308, 408
- Verschränkung-im-Prozeß 256
- unterschwelliger 43, 107

Position, Positionalität
- definiert 130 ff.
- plurale 132
- absolute, nicht-aufhebbare 85, 108 f., 125 f., 146 f.
- einseitige, trennende 108 f., 119, 124 ff. 146 f.
- bezugslose 126

Quaternar 142 ff.

Rein/unrein 338 f.
- reines Wissen/Denken 78, 107 f., 172 f.
- isolieren/ nicht isolierbar 172, 108, 331, 358, 360
- Reines/Unreines 338 f.

Religion
- Glaubenslehre 88, 110, 151, 372, 375
- Gotteslehre 175 ff., 366 ff., 371 ff.
- Dogma 209, 361 f., 363 f., 372 ff.
- und Macht 355, 366, 369, 373
- Schuldopfer, Gericht 360 f., 363 f., 373

Religion im Zeichen der Aufklärung 351 ff., 361 ff., 367, 372 f., 432 f.
- und Philosophie bzw. Wissenschaft 370 ff., 374 ff.
- und geschichtliches Bewußtsein 374 f., 377
- und Denken 362 f., 365 ff., 379 ff.
- religiöses Gefühl 352 ff.
- weltbezogen 183 f., 188, 225, 312, 354 ff., 362, 367 f.
- re-ligio 182 f., 188, 223, 312

Repräsentation
- des Absoluten im Gefühl und unmittelbaren Selbstbewußtsein 248 f., 307, 314, 319 ff., 353 ff.
- des Allgemeinen im Begriff und Bild 281, 284 f.
- in der Zeit 293
- im Namen 345 f.
- ohne Vermittlung 353

Sein; siehe auch Existenz, Außenbezug
- Seinsbegriff 102 ff., 191 f., 214
- in uns/außer uns 43 f., 54 f., 120 f.
- als Realitätsbezug 43, 55, 171 f.
- Ganzes des Seins 46
- mit/ohne Entgegensetzung 46 f.
- ohne Alternative 217
- als Wirken 55, 213

Selbstbewußtsein
- Selbstreferentialität 135, 335
- unmittelbar/reflektiert 234, 323, 326 ff.
- Ichbewußtsein 324, 326 ff., 330
- Selbstsein und Selbstbewußtsein 226 f., 322
- unmittelbares Selbstbewußtsein 192, 199, 202 f., 326 ff., 339 ff., 370
  und Gefühl 322 ff.
- Selbstbewußtsein, Bewußtsein und Zeit 396 ff., 426 f.

Setzung
- Gleichsetzung/Trennung 129
- Setzung/Aufhebung 129, 146, 339
- der relativen Gegensätze 226, 320, 328, 347
- Mitgesetztsein 92 f., 128 ff., 319 ff., 334 ff.

Skeptizismus 15 ff., 21 ff., 35, 92, 113, 222 f.
- als Grundstimmung der Zeit 21 f., 92
- logischer 22 f., 29 ff., 164
- und Dogmatismus 22, 209 f.
- als 'Skepsis' 202, 222 f.

Sprache
- Zentralität der Sprache 31 ff.
- Zeichencharakter 81, 279
- analogisierend 100 f.
- Metaphorik 27, 100 f.
- Sprache und Bild 149 f.
- Sprache und Denken 71, 77, 141, 149 f.
- Sprachendifferenz 75 ff.
- Universalsprache 75 f., 97 f., 207
- Namen, Eigennamen 344 ff.
- als Anrede 186 f., 198, 308 f., 347

Streit
- und Gesprächsführung 37 ff.
- und Gewalt 38 f., 41 f., 376
- Ungleichgewichtigkeit im Verhältnis von Denken und Wollen 258 ff.
- Behandlung der Gegensätze im Streit 124 ff., 141 f.
- Gemeinsames im Streit 39 ff.
- Streitkultur 39, 53

Subjektivität
- Philosophie der Subjektivität 21, 221
- reflektierende 381
- und Projektivität 33, 44, 120, 135, 216
- Intersubjektivität 44, 50 f.

Symmetrie/Asymmetrie
- in logischen Beziehungen
- in den grundlegenden Beziehungen 138 ff., 332 f., 335, 347 ff.
- im Verhältnis von Implikation und Explikation 138 ff., 185 ff., 190

Sünde 252, 368, 418
- und Irrtum 26 f.

System
- Kritik am Systemdenken 21 f., 29. 53. 92, 109 ff., 141, 151 ff., 200, 209, 221, 225
- Kampf der Systeme 227, 367
- geschlossen/offen 53
- konditioniert, sekundär 411 ff.
- Systematisierung 90
- des Wissens 155, 172, 208 f.
- der Anschauung 180, 193

- unserer Begriffsbildung 181
- transzendentes „System der Begriffe“ 100, 181, 271, 278 ff.
- „System der allgemeinen Gestaltungen oder Bilder“ 271, 282 ff.

Teilungen
- Teilung und Verknüpfung 61, 109, 114, 127, 158
- einfache/doppelte 144, 148
- Zweiteilung, Dreiteilung, Vierteilung 145 f.
- Dihairese 109, 114, 127, 147, 158, 267, 272

Theodizee 292

Theologie
- Nebeneinander von Glauben und Wissen 375
- Dogma, Dogmatik 209 ff., 361, 371 f.
- und spekulatives Denken 209, 371 f.
- Kreuzestheologie 364
- negative Theologie 46 f., 209

Theorie und Praxis 30 f., 50, 75, 90, 221 ff.

Tod und Herrschaft 303 f., 392, 405 ff.

Tönung, Einfärbung, Stimmung, Resonanz 200 f.

Transzendenz
- transzendente Begleitung 194 ff.
- und Immanenz 44, 185 ff., 188 ff.
- transzendent/transzendental 44, 76

Transzendentalia 50 ff.
- Geistiges 51
- Gespräch 50 f., 55 f.
- Zeit und Raum 51
- Sprache 55 f.

Übergang, Kategorie des 317 f., 322 ff.

Universalität
- der Sprache? 79, 101, 107
- der Gegensatzstruktur? 132
- der Vermittlung? 159, 174
- der Vernunft 83
- des Menschen 103, 223
- der menschlichen Sinne 108

Urteil
- Urteilsbildung und Begriffsbildung 117 f., 267 ff., 274 f., 310 f.
- Beurteilung als Bewertung 148, 165, 176, 420
- Unterscheidungskraft, -vermögen 331, 407, 432, 436

Verbindung des Heterogenen 171 f. 227 f., 250, 297 ff., 256, 401

Verjüngung 293, 295, 298 ff.

Vermittlungsdenken 112, 151 ff., 208 ff., 339 f.

Vernunft
- Vernunftallgemeines 289
- zeitlose, universelle 83 f., 100, 104, 284, 287 ff.
- das Zusammenhaltende 291 f.
- als organisierende 65 ff., 98 ff., 250 ff., 296 ff.
- und Natur 65 ff., 181 Anm.
- und Leben 287 ff., 375, 410 f.
- in der Welt verkörperte 287 ff.
- im Organischen verkörperte 67 ff.
- Vernunftseite des Individuellen 67, 73, 82 f.
- ethisch bestimmte 66

Vollzug, vgl. Prozeß
- Vollzugscharakter des Wissens 38, 53, 74, 94 148 f.

Voraussetzung
- *Voraus*setzung und Voraus*setzung* 40 f., 155, 160, 393 f.
- Voraussetzungsmethode 57, 105, 192 f., 235 f.
- Postulat 36, 40 ff., 96, 99, 105, 122 ff., 227., 241 f., 264 f., 316 ff.

Wahrheit
- und Irrtum 24 f., 50, 119, 271 ff.
- und Falsches 25
- und Geltung 29, 70, 81, 167, 206 ff., 230, 288
- von Satz und Gegen-Satz 187, 218, 333
- keine „doppelte Wahrheit“ 35, 62, 88, 292

Wechsel
- der Perspektiven 132, 404, 429
- Wechselseitigkeit 242, 273
- Wechselbezug 55, 116, 141
- Wechselerweis 55, 115, 128, 130, 140 f., 259
- Wechselwirkung 31, 82, 141

Welt
- Weltbegriff 196
- „Gott“ und „Welt“ 173 ff., 311 ff.
- keine „zwei Welten“ 35, 253 f.
- Erd-Welt, Lebenswelt 69 f., 173 ff., 185
- Welt als hinreichender Bezugsrahmen der Erkenntnis 173 ff., 183 ff., 312 ff.
- falsche, verkehrte Welten 46, 168, 310, 349
- projektive, imaginäre Welten 135, 239
- geschlossene Welten 164 ff.
- Zeit-Welten 224, 275 ff.
- Welt und Wirklichkeit 265 f., 312 ff.
- weltschöpferische Tätigkeit des Menschen 267 ff., 275 ff., 287 ff., 293, 297

Widerspruch
- Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch 47, 124, 205
- Aporie, Dilemma 217
- Symmetrie des Widerspruchs 169
- paradoxes „und“ 47
- zwischen „Zweien“ 146
- eigener, tragischer Widerspruch 132, 211, 239, 410, 429
- im Widerspruch hängenbleiben 418 f., 434 f.
- in der Weltform liegender Widerspruch 211
- aufgelöster, nicht aufgehobener Widerspruch 292, 315, 428 f.
- kein Widerspruch im Wirklichen, Lebendigen 76, 208, 211 ff.

Wiederholung, Wiederkehr
- Reaktivität 302, 392, 405, 413 ff.
- Stereotypie, ewige Wiederkehr des Gleichen 59, 294, 302 f., 392, 396
- Ende aller Wiederholung 56, 58, 425

Wirkung
- Ursache und Wirkung 95, 414, 436
- zur Wirkung kommen/bringen 111, 281 ff., 323 ff.
- Wirkungsfaktor 213
- Wirkungszusammenhang 50
- Wirkungsweise 20, 318, 347
- Wirkungsmacht 285
- Wirkungsprinzip 302, 313

Wissen
- Begriff des Wissens 93 ff., 171 ff., 311 f.
- ursprüngliches 55, 60, 88, 106 ff., 127 f., 173
- höheres/niederes 49 f., 58, 62, 87, 118, 157
- reines/verkörpertes 55, 78, 99
- äußeres/inneres 58
- implizites/explizites 18
- allgemeingültiges 56, 65, 73 ff., 87
- gemeinsames 57, 60 f., 77
- Wissen und Glauben 87 f., 96, 110, 373
- Wissen und Meinung 23, 119, 199 f.
- Wissen nur im Denken 58, 94 f., 148 f., 161, 197 f.
- produzieren im Gespräch 60 ff.
- und Verstehen 17, 73, 299, 347
- Zurruhekommen im Wissen 206 f.
- Wissensgrund und Wissenstotalität 45, 87 f., 187, 212 ff.
- Doppelung der Wissensgrundlagen 15 ff., 92 172 ff., 188, 212 ff.
- Wissenszusammenhang 95 f.

Zeit
- als Fluß und Übergang 400 ff.
- als Fluß, Werden, Übergang 347 f., 400 f., 404, 406 f.
- zeitlich/zeitlos 99 ff., 332 ff., 389 ff.
- ganz und zerteilt zugleich 404
- Mehrdimensionalität, Disjunktivität 391 f., 407 ff., 420 ff., 435 ff.
- als absolutes und relatives Maß 402 f.
- Kontinuität und Diskontinuität 403 f.
- Gleichzeitigkeit/Ungleichzeitigkeit 196 f., 415 ff.
- und Bewußtsein 396 ff., 405 ff., 412 ff.
- und Freiheit 400 ff.
- und Handeln 302, 402, 426 ff.
- und Denken 186, 389 ff., 399 ff., 403 ff.
- als Erkenntnis- und Wissensfaktor 89, 94 f., 174, 236 f., 384 ff.
- geschichtete Zeitstruktur 391, 401, 407, 415, 427
- Zeit-Welten 275 ff., 389 ff.
- als Gegenwart/Gegenwärtigkeit 408 f., 427
- als „Jetzt“-Zeit 302, 402 ff., 426 f.
- als Aktualität, Front der Zeit 94, 186, 195, 341 ff., 392, 400 f., 439
- im Modus der Vergangenheit 302 ff., 341 ff., 403 ff., 411 ff., 422 ff.
- als abgespaltene Eigenzeiten 391 ff., 394 ff., 417 ff., 423 f., 431, 436
- als Wiederholung, Wiederkehr 400 ff.
- Erlösung des Vergangenen 423 ff., 431 ff.

Zirkel
- logischer 29, 113, 121 f., 125, 155, 161, 163 f., 178. 209 f., 233
- in der Reflexion 156, 326
- in der Begründung 122 f., 153, 156, 164, 175,
- in der Erkenntnis 22 f., 96, 113, 118, 121 ff.,
- hermeneutischer 22, 31, 38, 118, 121 f., 149 ff., 178, 196, 205, 220, 259
- synchronisch/diachronisch 196
- relativer/absoluter Zirkel 154, 178, 185, 307
- Zirkel-Grund 122, 143, 178 ff., 185, 197
- Quadratur des Zirkels 75
- offene/geschlossene Zirkelstruktur 41 f., 121 f., 164 f., 171, 384