

Byung-ok Lee

DER BEGRIFF DER INDIVIDUALITÄT
BEIM FRÜHEN SCHLEIERMACHER

2009

Vardan Verlag Hechingen

Zu diesem Buch

Schleiermachers philosophisches Werk stand lange Zeit im Schatten Hegels und ist erst im Zeichen der „hermeneutischen Wende“ wieder verstärkt zur Geltung gebracht worden. Verwurzelt im frühromantischen Denken, verbindet sich mit dem Begriff der Individualität ein tiefgreifender Umbruch, der unsere Moderne heraufgeführt hat und bezüglich aller seiner Implikationen noch keineswegs hinreichend ausgelotet worden ist.

Der junge Schleiermacher hat, beginnend mit Studien zu Spinoza und Leibniz, den Begriff der Individualität zum Ausgangspunkt seines Denkens genommen. Insbesondere sein Frühwerk: Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems (1793/94); Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799); Monologen (1800); Brouillon zur Ethik (1805/06); Entwürfe zur Hermeneutik (1805 ff.) ist nachhaltig durch den Gedanken des Individuellen bestimmt worden.

Für Schleiermachers Ethik (gemäß der Tradition eingeteilt in Tugendlehre, Pflichtenlehre und Güterlehre), die den Begriff der Gemeinschaftlichkeit und mit ihm ein ethisch Allgemeines ins Zentrum stellt, und für seine Dialektik, die als Wissenschaftslehre am Begriff allgemeingültigen Wissens festhält, ergibt sich daraus das schwierige Problem, wie die beiden Bezugspole „Individualität“ und „Allgemeingültigkeit“ in einen inneren Zusammenhang gebracht werden können, ohne sich gegenseitig zu bestreiten. Wenn der Faktor „Individualität“ aus keiner Form des Denkens, Wissens und Wollens mehr herausgenommen werden kann, verändert dies auch das Begriffliche selbst und wirkt sich aus auf die Formen sprachlicher Mitteilung.

So im „Zwischen“ verortet, vereinigt das Thema „Individualität“ Tradition und Moderne und verlangt, beides in ein produktives Verhältnis zueinander zu bringen. In diesem Sinne ist die hier vorgelegte Untersuchung von höchster Aktualität.

Die Arbeit wurde im Jahr 2000 als Dissertation an der
Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen eingereicht.

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: 978-3-941060-02-9

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.

© 2009 by Vardan Verlag D-72379 Hechingen, Zollernstraße 21

Besuchen Sie uns im Internet:

www.vardan-verlag.de

www.friedrich-kuemmel.de

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung 11-22

1. Die Unaufhebbarkeit des Individuellen ins Allgemeine und die Vermittlung beider Seiten in der Sprachlichkeit 13
2. Ziel und Begrenzung der Untersuchung 17
3. Kurzer Vorblick auf die untersuchten Aspekte des Begriffs der Individualität 18
 - 3.1. Der religiöse Aspekt der Individualität 18
 - 3.2. Der ethische Aspekt der Individualität 19
 - 3.3. Der hermeneutische Aspekt der Individualität 20
 - 3.4. Der dialektische Aspekt der Individualität 21

Erstes Kapitel

Die Thematisierung des Individualitätsgedankens beim jungen Schleiermacher 23-57

1. Der biographische Ausgangspunkt für die Entstehung und Thematisierung der Individualitätsidee beim jungen Schleiermacher 23
2. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der unter dem Titel „Individualität“ verhandelten Fragestellung 24
 - 2.1. Die Frage nach dem ontologischen Status des Einzel- dings und seiner Erkennbarkeit 24
 - 2.2. Die neuzeitliche Kritik am Gedanken vereinzelter Substanzen 26
3. Schleiermachers frühe Versuche einer theoretischen Begründung des Individualitätsbegriffs in Auseinandersetzung mit Leibniz, Spinoza und Kant 30
 - 3.1. Schleiermachers Kritik an Leibniz 30
 - 3.2. Der Rückgang auf Spinoza 36
 - 3.3. Die Möglichkeit einer Verbindung von Spinoza und Kant im Begriff des „unmittelbaren Selbstbewußtseins“ 41
 - 3.4. Die Differenz zwischen Leibniz und Spinoza 43
 - 3.5. Der Übergang von der seienden Substanz zum unmittelbaren Selbstbewußtsein 46

- 3.6. Die Frage nach der Möglichkeit einer Synthese von Spinoza und Kant 50
- 4. Zusammenfassung 55

Zweites Kapitel

Der zeitgenössische Kontext der Frage nach der Individualität bei Herder und Friedrich Schlegel 59-98

- 1. Herders Konzeption der Individualität 59
 - 1.1. Der Gedanke geschichtlicher Individualitäten bei Herder 59
 - 1.2. Das Gefühl als Erkenntnisorgan zur Erfassung des Individuellen 61
 - 1.3. Die Methode des analogen Entdeckens 62
 - 1.4. Hermeneutische Konsequenzen 65
- 2. Die Universalisierung der Individualität in der Frühromantik 67
 - 2.1. Die Individualität des Menschen und deren Fundierung im Unendlichen bei Friedrich Schlegel 70
 - 2.2. Erkenntnistheoretische Konsequenzen 81
 - 2.3. Methodologische Aspekte des Auffassens von Individuellem 85
 - 2.4. Folgerungen für den Stellenwert der Sprache im Zusammenhang mit der Individualität 93
 - 2.4.1. Der Rückgriff auf das Verhältnis von „Geist“ und „Buchstabe“ 93
 - 2.4.2. Die Grundlegung des hermeneutischen Zirkels 95
 - 2.4.3. Die poetische Reflexion als Organon individuellen Verstehens 96
 - 2.5. Die Wertschätzung der Geselligkeit als einer freien Form gemeinsamer Erfindung und Interpretation 97

Drittes Kapitel

Schleiermachers Konzeption der religiösen Individualität in den „Reden“ 99-122

- 1. Die Wende vom Ontologischen zum Geschichtlichen 100
- 2. Die Stiftung der Individualität in der religiösen Erfahrung 102
 - 2.1. Das Verhältnis von Anschauung und Gefühl in der religiösen Erfahrung 103
 - 2.2. Der Ursprungsort der Individualität in der religiösen Anschauung 104

3. Die religiöse Anschauung als individualisierender Faktor und verwandelnde Kraft 108
4. Das Verhältnis des religiösen Menschen zur Welt 111
5. Die Funktion der Phantasie 113
6. Die religiöse Mitteilung des Individuellen und das Problem der Sprache 114
7. Religiöse Mitteilung mit Hilfe der Kunst und des freien Gesprächs 117
8. Religiöse Hermeneutik folgt nicht dem Typus der Textinterpretation 118
9. Zur Kontroverse über die Stoßrichtung der Hermeneutik in den „Reden“ 120

Viertes Kapitel

Die sittliche Konzeption der Individualität in den „Monologen“ (1800)
123-151

1. Einleitung 123
2. Zum Verhältnis der Begriffe „Individualität“ und „Persönlichkeit“ 125
3. Die Gestaltung des Individuellen als ethische Aufgabe 128
4. Der Einzelne als Darstellung der Menschheit 130
5. Das Problem des Verhältnisses von Freiheit und Individualität 133
6. Die Aufgabe einer Vereinigung von Geist und Natur 137
7. Die Entfaltung bzw. Vollendung der Individualität in der Welt 138
8. Sinn und Liebe 140
9. Die Rolle der Sprache im geistigen Verkehr 144
10. Konsequenzen für einen hermeneutischen Ansatz 147
11. Die Differenz zwischen den „Reden“, den „Monologen“ und den frühen Entwürfen zur Ethik 149
12. Abschluß 150

Fünftes Kapitel

Zum Verhältnis von Vernunft und Natur in der ethisch bestimmten Individualität 153-217

1. Schleiermachers Kritik an der Sollensethik und am Eudämonismus 153

- 1.1. Schleiermachers Kritik an Kants Sollensethik 156
- 1.2. Die Kritik am Eudämonismus 161
- 1.3. Zusammenfassende Kritik 164
2. Erster Exkurs zum Begriff der Natur bei Schleiermacher 166
 - 2.1. Zum Verständnis des Naturbegriffs bei Schleiermacher nach Pleger 166
 - 2.2. Schleiermachers Naturphilosophie in der Darstellung von Wilhelm Dilthey 170
 3. Die Grenze der theoretischen bzw. metaphysischen Behandlung der Individualität beim jungen Schleiermacher und die Wahl eines anderen Ausgangspunktes in der Ethik 171
 4. Die Neubestimmung der Vernunft im Rahmen der ethischen Fragestellung 173
 5. Das theoretische Problem einer Verschränkung von Natur und Vernunft im Begriff der ethisch bestimmten Individualität 176
 6. Die Frage nach der Möglichkeit einer vernünftigen bzw. ethischen Bestimmung der Individualität als solcher 181
 7. Der erweiterte Bezugsrahmen der ethisch bestimmten Individualität 188
 8. Die begrifflichen Grundlagen für die Darstellung des Begriffs einer ethisch bestimmten Individualität 192
 - 8.1. Zum Problem einer auf Individualität bezogenen Methode ethischer Konstruktion und Reflexion 193
 - 8.2. Die Übertragung des allgemeinen begrifflichen Schemas auf die ethische Fragestellung 196
 - 8.3. Das strukturelle Grundproblem: die Vereinbarkeit des Unvereinbaren 199
 9. Zweiter Exkurs zum Verhältnis von Physik und Ethik 202
 10. Zum Problem der Organbildung in sittlich bestimmten Individualitäten 207
 11. Konsequenzen für die Ausarbeitung der Ethik in Form einer Tugend-, Pflichten- und Güterlehre 213
 12. Folgerungen für den Begriff der Individualität als einer sittlichen Einheit 216

Sechstes Kapitel

Das Problem der Mitteilung des Individuellen in ethischen Kontexten 219-250

1. Schleiermachers Theorie des Gefühls im „Brouillon zur Ethik“ 219
2. Mittelbarkeit und Nichtmittelbarkeit im Gefühl als Problem der Darstellung 224
3. Die Auffassung des Fremden bzw. Anderen im ethischen Bewußtsein als Leistung des Gefühls 226
4. Das Problem des Verhältnisses von ‚identischer‘ und ‚individueller‘ Mitteilung 228
 - 4.1. Die individuelle Mitteilung 229
 - 4.2. Die identische Mitteilung 230
5. Konsequenzen bezüglich der Möglichkeit und Grenze der Mitteilung 232
6. Analogiebildung als Methode der Gefühlsmitteilung 234
7. Der kunstmäßige Charakter der Mitteilung im Medium der Phantasie 236
8. Der Durchbruchcharakter der Mitteilung als Anschlußstelle für die Vernunft 242
9. Die sprachliche Mitteilung und ihr individuelles Moment 247

Siebttes Kapitel

Der Übergang vom Begriff der Individualität zum Begriff der Persönlichkeit 251-271

1. Der Grundcharakter der Persönlichkeit im „Brouillon zur Ethik“ 251
2. Kollektive bzw. überindividuelle Persönlichkeiten als Leistungs- und Optimierungsformen der Organisation in Richtung auf die Identität der Vernunft 254
3. Gemeinschaftlichkeit als Medium der Entwicklung der Persönlichkeit und die Aufgabe ihrer vernünftigen Bestimmung und Qualifizierung durch Individualität 256
4. Das Hervortreten des Begriffs der Persönlichkeit in der späteren Ethik 262
5. Zum Verhältnis der Kategorien „Individualität“ und „Persönlichkeit“ im Rahmen einer systematischen Konstruktion des Ethischen 264

6. Abschließende Bewertung 268

Achtes Kapitel

Ausblicke auf den Stellenwert des Individuellen in der Hermeneutik
und Dialektik 273-311

- A. Der Stellenwert des Individuellen in der Hermeneutik 275
 - 1. Zum Verhältnis von Ethik und Hermeneutik 276
 - 2. Zum Verhältnis von Dialektik und Hermeneutik 277
 - 3. Der Stellenwert der Sprache beim Verstehen des Individuellen 279
 - 4. Das mit dem Individualitätsgedanken verbundene neue sprachphilosophische Problem 280
 - 5. Schleiermachers Konzeption der Poesie und deren Verhältnis zu seiner Hermeneutik 282
 - 6. Die Irrationalität im Verhältnis der Sprachen und ihrer Elemente zueinander und das Problem der Übersetzung 284
 - 7. Die mit der Sprache verbundene Grenze des Verstehens 287
 - 8. Das Problem der Methode in der Hermeneutik 288
 - 9. Die Auffindung der „individuellen Einheit“ als Aufgabe des Verstehens 289
 - 9.1. Die Auffindung der Einheit der Wortbedeutung in der grammatischen Interpretation 292
 - 9.2. Die Auffindung der Einheit des Werks in der technischen Interpretation 297
 - 9.3. Die Auffindung der übergeordneten Einheit in der psychologischen Interpretation 300
 - 9.4. Der hermeneutische Zirkel 302
- B. Der Stellenwert des Individuellen in der Dialektik und ihre Rückverweisung auf die Hermeneutik 305

Abschluß 312

Literaturverzeichnis 315-324

EINLEITUNG

Der Versuch, Schleiermachers frühe Konzeption der Individualität einer systematischen Betrachtung zu unterziehen, ist von dem Gedanken geleitet, daß der Begriff der Individualität in seinem ganzen System unentbehrlich ist und auch für die späteren Werke mitbestimmend bleibt, wiewohl der Terminus „Individualität“ ab dem „Brouillon zur Ethik“ (1805/06) eher in den Hintergrund tritt und eine veränderte, an den größeren Lebenseinheiten orientierte Akzentuierung vorgenommen wird. Dies erschwert eine begriffliche Klärung und erweckt den Eindruck, daß die begriffliche Bestimmung der Individualität bei Schleiermacher selber schillernd und schwankend ist. Dem ist genauer nachzugehen. Die begrifflichen Verschiebungen machen es jedoch schwierig, den Begriff der Individualität systematisch aufzufassen und in den von Schleiermacher aufgenommenen Bezugsrahmen (Ethik, Hermeneutik, Dialektik, Glaubenslehre) genau zu verorten.¹

Der Begriff der Individualität bei Schleiermacher ist in mancher Hinsicht beachtet und des öfteren schon untersucht worden.² Trotzdem

¹ Die verschiedenen Tendenzen und Ergebnisse in der Sekundärliteratur repräsentieren diese Schwierigkeit, auf die ich, ohne vorab einen Forschungsbericht zu liefern, an jeweils geeigneter Stelle hinweisen werde.

² Es liegen zu dieser Thematik bisher die folgenden Arbeiten vor:

Ernst Behler, Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik. In: Denken der Individualität, hrsg. von Thomas Sören Hoffmann und Stefan Majetschak, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1995, S. 121-150.

Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers. In: Gesammelte Schriften Bd. XIII, erster Halbband (1768-1802), hrsg. von Martin Redeker, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag Göttingen 1970.

Samuel Eck, Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher, Giessen 1908.

Eilert Herms, Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, Gerd Mohn Verlag Gütersloh 1974.

Hartmut Kreß, Schleiermachers Individualitätsgedanke in seinen Auswirkungen auf die Lebensphilosophie Georg Simmels. In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, hrsg. von K.-V. Selge, Teilband 2, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1985, S. 1243-1266.

gibt es noch keine systematische Untersuchung über die Möglichkeit einer einheitlichen Bestimmung dieses Begriffs. Immer noch wird Schleiermachers Individualitätsbegriff in der Weise mißverstanden, daß Individualität der Allgemeinheit gegenüberstehe. In einem Sinne ist die Kontraposition richtig, in einem anderen aber verkürzt es die ganze Problematik, hier nur von einem Gegensatz auszugehen. Es ist für Schleiermachers ganzen Ansatz charakteristisch, daß er (insbesondere in der Ethik) stets von Begriffspaaren, sei es dem von Individualität und Identität oder dem von Allgemeinheit und Besonderheit ausgeht.

Schleiermacher ist der Meinung, daß Individualität – logisch-kategorial verstanden – mit Identität zu tun hat und nicht der Allgemeinheit gegenübersteht. Individualität wird im „Brouillon zur Ethik“ von 1805/06 von vornherein durch ein Ineinander von Allgemeinem

Friedrich Meinecke, Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitätsgedankens. In: ders., Zur Theorie und Philosophie der Geschichte, hrsg. von Eberhard Kessel, K. F. Koehler Verlag Stuttgart 1959, S. 341-357.

Ernst Neubauer, Die Begriffe der Individualität und Gemeinschaft im Denken des jungen Schleiermacher. In: Theologische Studien und Kritiken 95, 1923, S. 1-77.

Julius Richter, Das Princip der Individualität in der Moralphilosophie Schleiermachers, Diss. Gütersloh 1901.

Friedrich Michael Schiele, Einleitung: Die Entstehung der Monologen. In: Monologen, nebst den Vorarbeiten, hrsg. von dems. und Hermann Mulert, 3. Aufl., Felix Meiner Verlag Hamburg 1978.

Werner Schultz, Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche N.F. 5, 1924, S. 37-63.

Paul Seifert, Die Theologie des jungen Schleiermacher, Gerd Mohn Verlag Gütersloh 1960.

Dennis Thouard, Individuum – Ineffabile. Individualitätsproblem und frühromantische Erfahrung bei Schleiermacher. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie 2, 1993, S. 280-293.

Michael Trowitzsch, Einkehr ins Unendliche. Individualität und Unsterblichkeit beim jungen Schleiermacher. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 77, 1980, S. 412-434.

Georg Wehrung, Schleiermacher in der Zeit seines Werdens, Bertelsmann Verlag Gütersloh 1927.

und Besonderem gekennzeichnet: „Die Individualität des Einzelnen ist ein wahres In-eins-bilden des Allgemeinen und Besonderen und repräsentiert also gleichsam die primitive Formel der Welt.“ (B 122) Dies heißt hinsichtlich des Begriffs der Individualität, daß dieser in sich schon Allgemeinheit und Besonderheit enthält. Für den Begriff der Allgemeinheit bedeutet es umgekehrt, daß sie nicht außer der Individualität oder unbezüglich zu ihr bestehen und auch nicht gegen diese geltend gemacht werden kann. Vielmehr kommt Allgemeinheit immer nur in Individualitäten zustande und erhält ihre Wirklichkeit von diesen. Allgemeinheit ohne Individualität bliebe für Schleiermacher ein Abstraktum, sie ist daher kein Gegenbegriff zur Individualität, sondern dieser begrifflich untergeordnet.

1. Die Unaufhebbarkeit des Individuellen ins Allgemeine und die Vermittlung beider Seiten in der Sprachlichkeit

Die Frage nach der Individualität im Kontext des Allgemeinen birgt ein nicht leicht zu lösendes Problem, vor allem wenn man nicht von einem gegenseitigen Ausschluß ausgehen kann und mit Schleiermacher nach einer Verhältnisbestimmung zu fragen genötigt ist. Im Sinne eines bloßen Grenzwertes oder gar eines Ausschlusses wäre das Individuelle ein *ineffabile* und per definitionem Begriffsloses, von dem es keine Erkenntnis gibt. Die Frage nach der logischen Formbestimmtheit und dem Seinsstatus des Individuellen kann aber nicht beantwortet werden, solange dieses nicht in bestimmbare Modalitäten übersetzbar und für den Bezugsrahmen der Erkenntnis und damit des Allgemeinen geöffnet ist. Wie immer aber diese erkenntnistheoretischen Fragen beantwortet werden: Im Kontext zwischenmenschlicher Kommunikation und Verständigung kann man nicht umhin zu fragen, was Individualität ist, wie man Individuelles verstehen kann und wie es zu bestimmen ist.

Üblicherweise wird nach der Individualität im Zusammenhang mit dem Verstehen gefragt. Die Frage nach dem Wesen des Individuellen zielt beim frühen Schleiermacher jedoch nicht sogleich auf eine hermeneutische Problematik im Zusammenhang mit der Ausarbeitung einer Methodologie des Verstehens. Ihr Bezugsrahmen ist von vornherein weiter gespannt: Die Frage nach der Individualität verdankt sich bei Schleiermacher zunächst einer *religiösen* Anschauungsweise und ver-

bindet sich sodann mit einer *ethischen* Problematik. Diese beiden Fragestellungen sollen der hauptsächlichliche Gegenstand dieser Untersuchung sein.

Erst an dritter Stelle steht die *hermeneutische* Frage nach dem Verstehen des Individuellen und seiner systematischen Einbeziehung in die Methodologie der Hermeneutik. Wie immer sich hier die Gewichte verschieben, ist deutlich, daß auch diese letztere Fragestellung, die ihren Ausgang von der Sprache als dem Medium menschlicher Bewußtwerdung und von der Aufgabe zwischenmenschlicher Verständigung nehmen muß, nicht ohne Rekurs auf die erstgenannten, weitergehenden Kontexte des Religiösen und Ethischen entwickelt werden kann.

Schließlich kommt an vierter Stelle die in der *Dialektik* behandelte, über das Problem des Verstehens hinausgreifende Frage nach der Form menschlichen Wissens überhaupt, für dessen Einheit (sei es in der Form der Welt oder der der Dinge) nicht nur die erkenntnistheoretischen Vorgaben von Kant gehören, sondern auch der Kontext der Sprache und die Gegebenheit sowie der Inhalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Kann auch hier noch von Individualität als einem konstitutiven Faktor gesprochen werden? Die Durchführung des Programms der Dialektik deutet unerachtet des Ausgangs von der dialogischen Gesprächssituation eher darauf hin, daß der Faktor Individualität hier zunehmend in den Hintergrund tritt.

Dennoch kann man davon ausgehen, daß der Gedanke der Individualität nicht nur für den frühen Schleiermacher bestimmend geworden ist, sondern in modifizierter Form auch in die späteren Entwürfe zur Ethik, Hermeneutik und Dialektik eingeht. Terminologische Verschiebungen weisen jedoch gleichzeitig auf andere Akzentuierungen in den jeweils thematisierten Disziplinen hin, so daß an die Stelle des Wortes bzw. Begriffs der „Individualität“ zunehmend andere Termini treten.

Auch wenn ich mich in dieser Arbeit auf die frühen Schriften bis 1805/06 konzentriere, in denen *expressis verbis* von Individualität gesprochen wird, müssen die späteren Modifikationen zumindest in Form von Ausblicken angesprochen werden.

Ein zentraler Angelpunkt für die verschiedenen, im Gedanken der Individualität zusammenlaufenden Linien wird auf jeden Fall das Verstehen der sprachlichen Äußerung und damit verbunden die Betonung

der Gemeinschaftlichkeit im Sprechen und Denken sein. Wenn aber nicht wie selbstverständlich davon ausgegangen werden kann, daß die Problematik des Individuellen durch sprachlich vermittelte Diskursivität *auflösbar* ist, hängt die Bestimmungs- oder Verstehensmöglichkeit auch hier davon ab, wie das Individuelle *als solches* – und d. h. noch ohne Rekurs auf ein übergreifendes Allgemeines – die Denk- und Sprachmöglichkeit bestimmt.

Die Frage nach dem Individuellen im Kontext des Gemeinschaftlichen bzw. des Allgemeinen hat somit von vornherein zwei Seiten bzw. Stoßrichtungen: Einmal muß es möglich sein, das Individuelle mitzuteilen und ins Allgemeine zu übersetzen, so daß es als ein relativer Ausdruck von diesem zu betrachten ist. Zum anderen aber schreibt Schleiermacher dem Individuellen den Charakter der Unübertragbarkeit zu und stellt sich die schwer aufzulösende Frage, wie ein Unübertragbares gleichwohl übertragen werden kann, ohne seine Unübertragbarkeit zu verlieren. Wenn die Übersetzungsleistungen nicht bruchlos aufgehen und eine grundsätzlich nicht zu tilgende „individuelle Differenz“ im Reden, Denken und Verstehen bestehen bleibt, muß auch in umgekehrter Richtung gefragt und das Individuelle vom Allgemeinen, Wißbaren und Sagbaren wiederum abgegrenzt werden. Konsequenter weitergedacht, muß man ihm auch einen nicht mehr bestimmt angebbaren Ort ‚außerhalb‘ einräumen, ohne es ins Abseits zu stellen.

Die Bestimmung des Individuellen geschieht somit in zwei Richtungen und unter zwei sich im Extrem ausschließenden Gesichtspunkten, die aber dennoch zusammengekommen werden müssen. Dabei entspricht die ‚Unmöglichkeit‘ der Übertragung dem älteren Ausgangspunkt vom *individuum ineffabile*. Dennoch ist Schleiermacher der Auffassung, daß die Frage nach dem Verstehen des Individuellen hier nicht endet, sondern allererst beginnt. Nach dem Individuellen zu fragen impliziert notwendig den Bruch mit der Tradition des rationalistischen Denkens, denn nun soll etwas thematisiert und vermittelt werden, was im Kontext des begrifflichen Allgemeinen grundsätzlich nicht abzuleiten ist und auf logische Weise auch nicht dargestellt werden kann. Ginge man aber wiederum nur von einem solchen gegenseitigen Ausschließungsverhältnis aus, so könnte keine Vermittlung des Individuellen und Allgemeinen – in welcher Form auch immer – ins Auge gefaßt

werden. Es bliebe immer nur bei der Konstatierung einer unauflösbaren Differenz.

Die Aufgabe stellt sich für Schleiermacher demgegenüber grundsätzlich in zwei Blickrichtungen zugleich. In einem Sinne bleibt das Individuelle auch für ihn innerhalb einer sich ganz im Rationalen bewegendem Begriffsbildung *ineffabile* und unbestimmbar, es ist dem Zugriff von außen entzogen und erscheint irrational. In einem anderen, noch näher zu erfragenden Sinne aber teilt es sich selber mit und wird zu einem produktiven Faktor des geistig-kulturellen Schaffens.

Eine klargeschnittene Alternative kann also nicht das letzte Wort in dieser Sache sein. Schon ganz pragmatisch muß man in der zwischenmenschlichen Kommunikation davon ausgehen, daß die Mitteilung des Individuellen und eine Verständigung über dieses möglich ist, auch wenn die logischen Grundlagen dafür nicht bestimmt angegeben werden können. Auch muß man davon ausgehen, daß das Individuelle einen wie immer gearteten Zusammenhang mit dem Allgemeinen hat, sowohl in negativer Abgrenzung als auch in positiver Bestimmung.

Schleiermacher kann sich in seinem Bemühen um Verbindung an der Sprache orientieren. Die Sprache selber macht diesen Zusammenhang offenbar, denn sie ist weder mit dem begrifflich Allgemeinen gleichzusetzen, noch lediglich ein Ausdruck individueller Befindlichkeit. Was logisch-kategorial trennbar wird und getrennt erscheint, geht in der gesprochenen Sprache zusammen und befördert sich durcheinander. Individualität ist nicht nur solche, sie spricht sich selber aus und bekundet sich gegenüber anderer Individualität, von der sie sich gehört und verstanden weiß. Die Sprache als universelles Medium verbindet von vornherein den Aspekt der Differenz individueller Selbstbekundung mit dem Aspekt der Gemeinschaftlichkeit der Redenden. Für die Mitteilungsmöglichkeit muß unerachtet aller Unterschiede in der individuellen Verstehensbasis die Selbigkeit der Sprache vorausgesetzt werden. Das heißt aber, daß vermöge der Sprache, insofern sie gesprochene und von anderen verstandene Rede ist, jene *Alternative* von *individuum ineffabile* einerseits und begrifflich vollbestimmter Allgemeinheit andererseits von vornherein gar nicht aufkommen kann, weil sich hier das *Verhältnis* von Individuellem und Allgemeinem als unabdingbar und konstitutiv erweist.

Die Sprache verbindet somit, was rein logisch betrachtet gar nicht verträglich ist und nicht zusammenbestehen zu können scheint. Unter dem Aspekt der Sprachlichkeit des Denkens, Mitteilens und Verstehens steht nicht mehr die Frage der Ab- bzw. Ausgrenzung im Vordergrund des Interesses, vielmehr rückt die Aufgabe einer genaueren Verhältnisbestimmung in den Blick. Alle weiterführenden Fragen gehen nun in zwei Richtungen zugleich. Die eine Frage ist: In welchem Verhältnis steht das sich aussprechende Individuelle zum sprachlichen Allgemeinen? In umgekehrter Richtung muß gefragt werden: In welchem Sinne ist Sprache selber gegenüber einem begrifflich Allgemeinen notwendig auch individuell? Beides zusammengenommen ergibt die Folgefrage: Was für Kriterien gibt es, um das Individuelle nicht eben nur als neben dem Allgemeinen bestehend gelten zu lassen, sondern in den Prozeß sprachlicher Produktion und Verständigung selber einführen zu können und ihm hier ein tieferes Recht zuzugestehen?

Mit den genannten, im Phänomen der Sprache zentrierten Fragen eröffnet Schleiermacher den Diskurs der Individualität in bezug auf gemeinschaftliches Denken und Sein sowohl in der Religion als auch in der Ethik, in der Hermeneutik wie in der Dialektik. Dabei ist es wichtig, die unterschiedlichen Ebenen, Bezugsrahmen und Fragestellungen in ihrem inneren Zusammenhang zu sehen und auch bei unterschiedlicher Akzentuierung die gemeinsame Ausgangslage und Blickrichtung nicht aus dem Auge zu verlieren.

2. Ziel und Begrenzung der Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung zielt darauf ab, Schleiermachers Motiv für seinen Gedanken der Individualität in den frühen Schriften aufzuklären und von daher die Grundlagen seiner Hermeneutik zu erschließen. Thema ist somit die Frage nach der Herkunft und Entwicklung des Schleiermacherschen Individualitätsgedankens im Kontext einer religiösen Problematik und seine Anschlußmöglichkeit an ethische, hermeneutische und dialektische Fragestellungen. Dabei möchte ich mich im wesentlichen auf die bis 1805 geschriebenen Texte beschränken. Die in den frühen Schriften gelegten Grundlagen werden eingehend interpretiert, während die jeweils gegebenen Anschlußmöglichkeiten an spätere Ausarbeitungen nur in Form von Ausblicken beigefügt werden.

Maßgebend für die Beschränkung auf die frühen Texte ist der Umstand, daß der Begriff und das Thema der Individualität in den späteren Entwürfen zwar nicht überhaupt verschwindet, aber doch durch andere Akzentuierungen und dementsprechende Begrifflichkeiten abgelöst wird.³

3. Kurzer Vorblick auf die untersuchten Aspekte im Begriff der Individualität

3.1. Der religiöse Aspekt der Individualität

Der religiöse Aspekt der Individualität wird im 3. Kapitel über die „Reden“ untersucht. Das Aufmerksamwerden auf den Gedanken der Individualität beim jungen Schleiermacher hängt mit seiner religiösen Herkunft zusammen. Dabei geht es nicht in einem allgemeinen Sinne um die Herkunft und Verankerung der Individualitätsidee im Christentum, sondern um das Einkreisen eigenen religiösen Erlebens in der Brüdergemeinde in Niesky, in der Schleiermacher in den Jahren von 1783 bis 1785 eine nachhaltige Prägung seiner Person und Geisteshaltung erfuhr. Schleiermachers religiöse Erfahrung und die damit verbundene Entdeckung der Individualität führte ihn zu dem Bemühen, diesen Gedanken in Auseinandersetzung mit Spinoza, Leibniz und Kant (siehe Kapitel 1) und im Zusammenhang mit der zeitgenössischen Diskussion der Individualitätsidee bei Herder, Schlegel und Novalis (siehe Kapitel 2) auch theoretisch zu bestimmen und zu begründen.

Schleiermachers Individualitätsgedanke tritt an erster Stelle im Zusammenhang mit seiner jugendlichen religiösen Erfahrung auf und hat somit eine andere Herkunft als in der traditionellen Metaphysik. Sein primärer Gesichtspunkt ist nicht der Gedanke der Individualität als eines *principium individuationis*. Dies ist bei seiner eigenen Ausarbeitung der Individualitätsidee in Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Gedankengut stets zu berücksichtigen.

³ Ein eher skeptisches und negatives Urteil über den Stellenwert des Individualitätsgedanken im Spätwerk Schleiermachers findet sich in: H. Krefß, Schleiermachers Individualitätsgedanke in seinen Auswirkungen auf die Lebensphilosophie Georg Simmels, a. a. O., S. 1252 Anm.

3.2. Der ethische Aspekt der Individualität

Ethische Geltung hat in der Tradition bis hin zu Kant Anspruch auf Allgemeinheit. Eine zureichende Bestimmung des Ethischen kann aber *nicht nur* auf das Allgemeine abheben, auch wenn dieses nach wie vor – auch für Schleiermacher – den Bezugsrahmen ethischer Geltung bildet. Wenn die Vernunft dem Individuum wegen seines „Triebes auf Gemeinschaft“ Intersubjektivität abverlangt und ein Allgemeines auferlegt, heißt das jedoch nicht, daß jede ethisch relevante Mitteilung von vornherein allgemein zu sein hätte, um in der Form allgemeiner Geltung aufgefaßt und verstanden werden zu können. Das sich selber ethisch verstehend wollende Individuum ist noch durch eine andere Art von Bewegtheit gekennzeichnet, die Schleiermacher als „ein wahres In-eins-bilden des Allgemeinen und Besonderen“ umschreibt. In der Bemühung um eine solche *wechselseitige* Bestimmung zeigt sich ein nicht aufzuhebender Doppelaspekt: Ethisch betrachtet äußert sich die Individualität im Menschen als „Trieb auf Gemeinschaft“ *und* als „Trieb des Individualisierens“ *zugleich* (B 122⁴).

Dabei geht es auch hier im Kern bereits um das Problem der Sprache, die die Ausarbeitung einer solchen Doppelaspektivität ermöglicht und trägt. In der Sprache artikuliert sich einerseits das Denken und erhebt Anspruch auf Allgemeingültigkeit; in ihr spricht sich aber auch die Individualität als solche aus. Wenn die Sprache, im *ethischen* Sinne verstanden, immer auch ein *persönliches* Mitteilungsmittel sein muß, in dem das Individuelle sich äußert und darstellt, kann nicht von vornherein und notwendigerweise von der „Identität“ (heute würde man sagen: der Intersubjektivität) der Sprache der jeweils Sprechenden ausgegangen werden. Vielmehr muß auch die Individualität selber, die „mit dem Charakter der Eigenthümlichkeit d. h. der Unübertragbarkeit“ (B 97) verbunden ist, durch das Gefühl angeschaut und in der Sprache zum Ausdruck gebracht werden. Zwar sind auch nonverbale Mittel wie „Ton, Geberde, vorzüglich Antlitz, Auge ... vorzüglich Organe für die Individualität“ (B 98), doch kann man auch an dieser Stelle Vorsprachliches und Sprachliches nicht voneinander trennen. Weiter ist in diesem

⁴ Für Zitierungen mit Kürzel und Seitenzahl im Text gelten die im Literaturverzeichnis angegebenen Ausgaben, hier zu „Brouillon zur Ethik“.

Zusammenhang auch das Ästhetische einzubeziehen: „Jedes Kunstwerk will verstanden sein, aber keines so wie die Sprache“, und zugleich kann kein Kunstwerk je ganz verstanden werden, weil „die darin enthaltene Idee irrational ist gegen das Verstehen, d. h. gegen das Denken und Sprechen“ (B 98).

3.3. Der hermeneutische Aspekt der Individualität

Das zunächst in der Ethik verankerte Problem einer sich nach zwei Seiten hin auslegenden Sprachgegebenheit wird von Schleiermacher in der Hermeneutik aufgenommen und systematisch weitergeführt. Dieselbe Doppelseitigkeit der Sprache bildet in Schleiermachers Hermeneutik die gemeinsame Basis der „grammatischen“ (d. h. aus der Sprache heraus verstehenden) und der „psychologischen“ (im Individuellen des Werkes zentrierten) Interpretation, die in ihrer Unterscheidung wie in ihrem Zusammenwirken gesehen werden müssen.

Dabei ist ein wichtiger Unterschied zu bemerken. Die Hermeneutik, verstanden als „Kunstlehre des Verstehens“, geht vom „Faktum des Nichtverstehens der Rede“ (HV E 1⁵) und damit von einem durch individuelle Differenz bedingten Phänomen aus. Das allen gemeinsame Vorverständnis deckt das Verstehen des Individuellen nicht bereits ab. Was nicht ohne weiteres verstanden wird, nämlich das Individuelle selbst als solches, muß deshalb zum *ersten* Gegenstand der Bemühung um ein Verstehen gemacht werden. Dies ist nur durch eine doppelte Blickrichtung möglich: daß nämlich das „Verstehen in [und aus] der Sprache und Verstehen im [und aus dem] Sprechenden“ (HK 56) aufeinander bezogen werden. Damit wird die Bestimmung der Eigentümlichkeit der grammatischen bzw. technischen und der sog. psychologischen Interpretation, darüber hinaus aber vor allem die Bestimmung ihres beiderseitigen Verhältnisses zur vordringlichen Aufgabe einer Hermeneutik.

⁵ Vgl. Fußnote 4.

3.4. Der dialektische Aspekt der Individualität

Unter Dialektik versteht Schleiermacher im Sinne Platons die Frage nach einer Form und Begründung des Wissens, die die Methode der Wissensfindung und Begründung des Wissens auf dem Boden der *Gesprächsführung* einbegreift. Man kann nicht von einem Wissen ausgehen, das niemandem gehört und keinen Ort in Zeit und Raum hat. Will man unter dieser Voraussetzung die Frage nach der Allgemeinheit des Wissens bzw. nach dem „gleichen Denken aller“ erkenntnistheoretisch beantworten, so kann man nicht mehr davon ausgehen, daß ein solcher Zustand im Prinzip bereits erreicht ist. Es stellt sich bezüglich der Genese und geschichtlichen Verortung des Wissens also auch hier die Frage nach seinem individuellen Aspekt.⁶

Dialektik als die „kunstmäßige Gesprächsführung“ (DO 5) *zielt* so zwar auf ein allgemeines Wissen, doch muß dieses seiner *Form* nach so bestimmt werden, daß es die *Gemeinschaft* der Individualitäten, die in ihr ja nicht zum Verschwinden gebracht werden können, herstellt und kontinuiert. Das in seinem Ausgangspunkt stets in individueller Erfahrung verankerte Denken und Wissen soll *durch das Gespräch* zum „gleichen Denken“ gebracht bzw. zum allgemeinen Wissen erhoben werden.

Die in der Dialektik intendierte Richtung der Entwicklung des Denkens auf Wissen und damit auf das Allgemeine hin wendet sich gegen die Vorstellung einer „*unaustilgbare[n]* Differenz im Denken“ (DO 15;

⁶ Das die Geschichte konstituierende Prinzip ist für Schleiermacher die Vernunft als Geistestotalität, die damit in den Individualisierungsprozeß selbst hineingezogen wird. War in den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ (1803) noch von dem Widersinn einer ‚individuellen Vernunft‘ die Rede, so heißt es nun im „Brouillon zur Ethik“ (1805/06), die Vernunft müsse mit der Eigentümlichkeit eins werden (vgl. B 89), da sie in jedem ein Besonderes sei. Die so verstandene Vernunft wird auch „die Seele des Einzelnen“ (B 159) genannt. Schließlich wird die Idee des objektiven Wissens selbst individuell gefaßt, insofern dieses Wissen auf die größte Individualität, den Erdgeist, bezogen wird (vgl. B 175). Vgl. dazu W. Schultz, Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen, a. a. O., S. 37-63, zit. S. 50 f.

Hervorhebung von mir) und einer damit verbundenen *unaufhebbarer Irrationalität*. Dennoch kann der Faktor „Individualität“ auch hier nicht einfach als ein verschwindender bzw. aufzuhebender betrachtet werden. Wenn es sich nach wie vor um ein Wissen im Medium der Sprache und der Erfahrung handelt und wenn auch die Herstellung der Übereinstimmung im Wissen eines solchen Mediums bedarf, bleibt auch im Denken das Problem einer *Differenz* bestehen, die nie endgültig aufgelöst werden kann.⁷ So ist die Differenz der Sprachen auch hinsichtlich der Theorie des Wissens unhintergebar: „Indem wir [...] dem ändern unser Wissen beweisen könnten[,] so setzen wir ein medium der Mittheilung voraus[,] welches nur begrenzt ist. Kein Wissen in zwei Sprachen kann als ganz dasselbe angesehen werden“ (D 1814/15, 25).

⁷ Richtet man sich auf die spätere Werke von Schleiermacher ohne Rücksicht auf den frühen Schleiermacher, so kann ein eher negatives Fazit über den Stellenwert der Individualität gezogen werden. Solange man den Stellenwert der Individualität allein in der Dialektik betrachtet, läßt diese sich als negativer, Wissen hindernder Faktor auffassen. Gleichwohl muß Individualität auch hier unter einem doppelten Aspekt betrachtet werden: einerseits zwar als Mangel des Wissens, andererseits aber auch als den Anfang des Wissens ermöglichend und produktiv zu ihm beitragend. Der Ausgang von der Individualität reicht nach Schleiermacher zwar nicht aus, um ein Prinzip des Denkens bzw. Wissens zu begründen, doch hat er dieses auch nicht völlig unabhängig vom Gedanken der Individualität ausformuliert und diesen vielmehr durchgängig berücksichtigt.

ERSTES KAPITEL

DIE THEMATISIERUNG DES INDIVIDUALITÄTS- GEDANKENS BEIM JUNGEN SCHLEIERMACHER

1. Der biographische Ausgangspunkt für die Entstehung und Thematisierung der Individualitätsidee beim jungen Schleiermacher

Das Aufmerksamwerden auf den Gedanken der Individualität beim jungen Schleiermacher hängt, wie gesagt, mit seiner religiösen Herkunft zusammen. Dabei geht es nicht im allgemeinen Sinne um die Verankerung der Individualitätsidee im Christentum, sondern des Näheren um ein religiöses Erleben in der Brüdergemeinde in Niesky, das sich ihm rückblickend so darstellt: „Hier ging mir zuerst das Bewußtsein auf von dem Verhältniß des Menschen zu einer höheren Welt, [...]. Hier entwickelte sich zuerst die mystische Anlage, die mir so wesentlich ist, und mich unter allen Stürmen des Skepticismus erhalten und gerettet hat. Damals keimte sie auf, jetzt ist sie ausgebildet, und ich kann sagen daß ich nach Allem wieder ein Herrnhuter geworden bin nur von einer höheren Ordnung.“¹

Daß eine solche religiöse Erfahrung für Schleiermacher nicht nur eine private Bedeutung hat, wird in den „Monologen“ und den „Reden“ alsbald deutlich. Die hier vorgenommene, entschiedene Akzentuierung auf dem Gedanken der Individualität wird von S. Eck in ihrem Spezifischen folgendermaßen beschrieben: „Ich denke aber, mit alle dem stehen wir dicht vor den Grundgedanken der Monologen und Reden, vor dem Universum, der Menschenwelt, in deren unendlich individualisiertem Innenleben Schleiermacher die Gottheit anschaut, Religion erlebt. [...] Dabei ist nun das principium individui aus den geschlossenen Grenzen des spezifisch-religiösen und ausschließlich-religiösen Lebens auf eine Höhe geführt, vor der sich ein unendlicher Fernblick auftut:

¹ Zitiert nach M. Redeker, Friedrich Schleiermacher. Leben und Werk (1768 bis 1834), Walter de Gruyter Verlag Berlin 1968, S. 16 (zitiert wird aus der KGA V/5, S. 392 f.). Was innerhalb von Zitaten vom Verfasser in [...] eingefügt ist, sind entweder Auslassungen oder Verdeutlichungen zur besseren Lesbarkeit.

„Ist denn die ganze Welt etwas anderes als Individuation des Identischen?“ Aber diese Welt des sich Individualisierenden ist die Welt der Geschichte. Niemals anderswo als in menschlicher Gattung, deren Bildung und Entwicklung, hat Schleiermacher Individuen werden gesehen. Wenn er darum von Dilthey neben Wilhelm von Humboldt als derjenige genannt wird, der nach der Vorbereitung durch Moritz, Schiller, Goethe, ‚die Lehre von der Individualität‘, sicher formulierte, so ist er zugleich derjenige, der schon und zuerst die Probleme scharf ins Auge faßte, [...]. Aber in aller Weite, Freiheit und Weltoffenheit ist es ihm unvergessen geblieben, dass er Individualität zuerst im religiösen Leben kennen gelernt hat.“²

Dennoch muß auch die sich daran anschließende Auseinandersetzung Schleiermachers mit der zeitgenössischen Diskussion gewürdigt werden, um das spezifisch Eigene seines Ausgangspunktes deutlicher wahrzunehmen und die Möglichkeiten der Fortführung seines eigenen Ansatzes zu erkunden.

2. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der unter dem Titel „Individualität“ verhandelten Fragestellung

Das Grundproblem konzentriert sich auf zwei Fragen: (a) welcher ontologische Status dem Einzelding *als Einzelding* zugesprochen werden kann und (b) ob es selber einen eigenen Begriff hat und wie dieser bestimmt werden kann.

2.1. Die Frage nach dem ontologischen Status des Einzeldings und seiner Erkennbarkeit

Zum ontologischen Status des Dings als Ding gehören nach alter Bestimmung Substantialität und Seinsselfständigkeit, damit verbunden Dauer und Unzerstörbarkeit. Die Frage ist dann bezüglich der Existenz der Einzeldinge, ob diese eine je eigene substantielle Grundlage haben und d. h., ob man von vielen individuierten Substanzen sprechen kann,

² S. Eck, Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher, a. a. O., S. 59.

die als solche Grund der Einzeldinge sind, oder ob sie sich in einer allgemeinen Substanz teilen. Aristoteles' Substanzbegriff scheint eine solche Möglichkeit anzubieten, jedenfalls wird er von diesem selbst auf Einzeldinge und die sie konstituierenden, wesentlichen Eigenschaften angewendet.

Aber auch wenn man so verfährt, ist die begriffliche Bestimmung des Einzelnen immer noch als ein nahezu unlösbar erscheinendes Problem empfunden worden. Bestimmung heißt im Denken von Platon und Aristoteles, ein *Besonderes* unter ein *Allgemeines* zu subsumieren bzw. von daher einschränkend bestimmen zu können. Am besten läßt sich dies verdeutlichen an Platons dihairetischem Verfahren.³ Platon läßt sich hinsichtlich der dihairetischen Bestimmung des Einzelnen zwar vom *Hinblick* auf dieses leiten, zugleich aber geht er von allgemeinen *Teilungsgründen* aus, durch deren Einschränkung der Begriff des Einzelnen sukzessive „gefunden“ bzw. bestimmt werden soll. Ob man dadurch aber je zu einem *atomos eidos*, einem nicht mehr weiter teilbaren Begriff des Einzelnen als solchen kommen kann, bleibt fraglich. Es bleibt bei einem Verfahren der *Annäherung* aus allgemeinen Teilungsgründen, die das Einzelne als solches zwar irgendwie treffen, aber nicht definitiv erfassen können. Das Einzelne als solches bleibt hier außerhalb des Begriffs, und Dialektik ist die Kunst, zwischen einem „Zuviel“ und „Zuwenig“ die angemessene Teilung zu finden.⁴

Auch mittels der Idee ist die strenge Koinzidenz von Begriff und Einzelding nicht erreichbar. Wie Aristoteles' bei den Gattungen und Arten, beläßt es auch Platon bei einem Artbegriff und damit wieder bei einem als Idee gefaßten Allgemeinen, das „von mehreren ausgesagt werden kann“ (Aristoteles). Das Einzelne kann nur durch „Teilhabe“ (Platon) an diesem definiert, nicht aber selber in vollem Umfang begrifflich bestimmt werden.

³ Dazu vgl. Julius Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. 3. Aufl. als Nachdruck der 2. Aufl. von 1931, Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt 1969. Friedrich Kümmel, Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1968, Erster Teil: Die platonische Dihairesis und ihre ontologischen Voraussetzungen, S. 47 ff.

⁴ Vgl. Kümmel, a. a. O., S. 98 ff.

Hinsichtlich der Begründung und Bestimmung des Einzelnen ist dies eine fast ausweglos erscheinende Lage, die auch für die Folgezeit bestimmend bleibt. Man kommt auf diese Weise immer nur zu einem *Besonderen*, nicht aber zu einem *Individuellen*. Der Unterschied zwischen beidem wird von Manfred Frank so bestimmt: „Ein Element, das aus dem Ganzen durch Eingrenzung abgesondert werden kann (oder wie ein Fall unter eine Regel fällt), heißt ein Besonderes. Die Individuen der Scholastik aber auch Leibnizens, sind in diesem Sinne Besondere, nicht Individuen.“⁵

Der Nachweis und die durchgängige Geltung eines *principium individuationis* stößt von daher auf nahezu unlösbar erscheinende erkenntnistheoretische Schwierigkeiten, weil mit Blick auf die Reihen abgestufter Verbesonderungen auch von Individualitäten nur in abgestuften Graden, nie aber definitiv gesprochen werden kann. Die Frage, ob dem Einzelding *als solchem* überhaupt ein eigenständiger *ontologischer Status* und eine *begriffliche Bestimmbarkeit* zugesprochen werden kann, muß vor diesem Hintergrund zumindest offenbleiben.

2.2. Die neuzeitliche Kritik am Gedanken vereinzelter Substanzen

Leichter zugänglich erscheint der in der Neuzeit gewählte Ansatz, Individualität nicht als eine Dingkategorie, sondern als eine *anthropologisch-geschichtliche* Kategorie einzuführen und von vornherein Selbstbewußtsein und Reflexion, d. h. die Fähigkeit zur Selbstvergewisserung, Selbstartikulation und Selbstbestimmung mit ihr zu verbinden. Der bzw. das Einzelne hat *Subjektcharakter* und wird zum Descartes'schen *ego cogito*.

Der Subjektgedanke verbindet sich mit einer Kritik an der aristotelischen Substanzenlehre. An dieser Stelle trennt sich Subjekt und Ding. Einzeldinge werden weder allein aus und durch sich selber bestimmt noch aus einem substantiell gedachten Allgemeinen (einem Wesensbegriff) heraus bestimmbar, sie werden nun vielmehr zugänglich gemacht

⁵ Manfred Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexion über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ›postmodernen‹ Toterklärung, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1986, S. 111.

in äußeren, zeit-räumlich bestimmbar Relationen.⁶ Was substantiell an ihnen ist, bestimmt sie alle in gleicher Weise und enthält nicht bereits den Grund ihrer Verbesonderung in sich. In diesem Sinne spricht Descartes von einer denkenden (*res cogitans*) und einer ausgedehnten Substanz (*res extensa*), an der alles teilhat. Alle weiteren Bestimmungen fallen in „Reihen“, die Descartes nicht mehr mit einer ontologischen Begründung versieht, sondern den ordnenden „Regeln des Geistes“ und d. h. einer „Methode“ unterwirft.⁷

Die von Descartes gekennzeichnete Ausgangslage läßt keine Möglichkeit mehr zu, die Kategorie der Individualität aus der Substanz selbst abzuleiten und auf die vielen Einzeldinge anzuwenden. Die Einzeldinge gehören zu ein und derselben *res extensa*, zur „ausgedehnten Substanz“, die durch Kontinuität und unendliche Teilbarkeit definiert ist. Damit ist den Einzeldingen Substantialität nicht überhaupt bestritten, doch läßt sich aus dieser kein Schluß auf eine Vielzahl vereinzelter Substanzen mehr ziehen.

Viel näher beim kartesischen „Dualismus“ der beiden Substanzen liegt Spinozas monistischer Gedanke, von *einer* Substanz (dem Absoluten bzw. Gott) auszugehen und das Wirklichsein alles Wirklichen in ihr zu begründen. Dies entspricht auch einem religiösen Motiv, Gott als ~~das~~ *Alles-in-Allem* zu verstehen und keine von ihm unabhängige, sich selbst subsistierende Existenz einzuräumen.

Vom Begriff der Substanz her läßt sich im neuzeitlichen Denken der Begriff der Individualität somit offensichtlich nicht mehr begründen. Wollte man noch, wie Aristoteles und die Atomisten, von vielen Unteilbaren („Atomen“) ausgehen, so würden diese nun vollends begriffslos bleiben und nichts mehr zur Bestimmung der einen, übergreifenden Ordnung des Ganzen beitragen können. Der Zusammenhang fällt nun ganz in den *Begriff* (bzw. in das Denken) und nicht mehr in das Wirkliche selbst.

⁶ Vgl. zu diesem Übergang Ernst Cassirers Werk über „Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik“, Berlin 1910 u. ö.

⁷ Vgl. die beiden Werke von René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* (erschienen 1701), dtsh. Regeln zur Lenkung des Geistes und *Discours de la méthode* (1637), dtsh. Abhandlung über die Methode.

Blickt man von hier aus weiter auf Kant, so betreffen die Kontinua des Bestimmens auch hier die Kategorien des Denkens einerseits und die Modi der Erfahrung in Zeit und Raum andererseits. Damit verbindet Kant eine Einschränkung menschlicher Erkenntnis: Erfahrungen und die auf ihrer Grundlage gebildeten Begriffe beziehen sich nur auf die Erscheinungen, nicht auf die Dinge an sich. In der ausdrücklichen erkenntnistheoretischen Beschränkung auf den Bereich der Phänomene kann von Substanzen nicht mehr die Rede sein. Daß einem etwas in der Erfahrung als ein Einzelding *erscheint*, heißt noch lange nicht, daß es ein solches auch in Wirklichkeit *ist*. Der Schluß vom Gegebenen von „Dingen in der Erfahrung“ auf die Existenz von „Dingen an sich“ verlangt nun eine ganz andere Ableitung, die Kant in der *Rezeptivität* begründet sieht. Ein Schluß auf die *Substantialität* der „Dinge an sich“ kann daraus aber nicht mehr abgeleitet werden. Dies würde zusätzliche Argumentationsketten verlangen, für die nun die Prämissen gänzlich fehlen.

Damit ist in kurzen Zügen umrissen, vor welchem ontologisch-erkenntnistheoretischen Hintergrund auch Schleiermachers frühe Auseinandersetzung mit Spinoza und Leibniz gesehen werden muß. Schleiermacher hat, wie ausgeführt, den Begriff der Individualität aufgenommen und sich zu eigen gemacht, *bevor* er ihm eine *theoretische* Grundlage geben konnte, dann aber sich sehr um eine solche bemüht. Die philosophische Begründung des Gedankens der Individualität nachzuliefern war ihm, wie die frühen Manuskripte zeigen, ein großes Bedürfnis. Seine Ausgangsfrage ist hier kurz und bündig: „*Wes Ursprungs ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie?*“⁸ Diese grundlegende Frage stellt Schleiermacher in den beiden Jugendschriften mit den Titeln „Spinozismus“ (1793/94) und „Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems“ (1793/94), in denen seine ersten theoretischen Überlegungen zum Begriff der Individualität vorliegen. Er schreibt dazu rückblickend: „Ich besinne mich, daß auch mir schon bei meinen ersten philosophischen Meditationen das principium indivi-

⁸ KGA I/1, S. 574; Hervorhebung von mir.

duationis als der erste kritische Punkt der theoretischen Philosophie vorschwebte, nur daß ich meinen Anker nirgends werfen konnte.“⁹

Man muß dabei jedoch beachten, daß die Auseinandersetzung mit Spinoza und Leibniz vor dem Hintergrund einer durch Jacobi neu angeregten, breiten zeitgenössischen Diskussion über den sog. „Spinozismus“ geführt wird. Über einen Gestalt- und Bedeutungswandel in der Theorie der menschlichen Natur nach Schleiermachers Jacobirezeption schreibt E. Herms: „In der Darstellung seines Determinismus hatte Schleiermacher schon früher die absolute Freiheit negiert“¹⁰, also nur eine „relative Freiheit“¹¹ angenommen. Relative Freiheit muß aber im Zusammenhang mit leibhafter Situiertheit einerseits und sittlicher Selbstbestimmung andererseits gesehen werden: Zu ersterem schreibt Herms: „Wie schon Jacobi die ihm bei Spinoza und Leibniz begegnende Lehre von der prästabilierten Harmonie zwischen Ausdehnung und Denken rezipiert hatte, so beschrieb auch Schleiermacher Körper und Bewußtsein als Dualität der gleichursprünglichen Wesensaspekte der endlichen ‚Dinge‘, d. h. der individualisierten endlichen Erscheinungen. Die unlösliche, ursprüngliche Einheit von Intellekt und Sinnlichkeit war damit begriffen. Dabei kam die Leiblichkeit nicht nur unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt in den Blick.“¹² Der sittliche Aspekt wird so wiedergegeben: „Schleiermacher hatte bei Jacobi einen gegenüber aufklärerischem Herkommen gefüllteren Vernunftsbegriff kennengelernt. [...] ‚Vernunft‘ bezeichnete nicht nur das Vermögen der Allgemeinbegriffe und ihrer logisch richtigen Behandlung, sondern das unmittelbare Bewußtsein von bestimmter Wirklichkeit. Kraft der Unmittelbarkeit des Realitätsbewußtseins war sie zugleich Organ unmittelbarer Wahrnehmung des Unendlichen.“¹³ Wichtig ist es nun, „daß Schleiermacher die neue Lehre vom unmittelbar erschlossenen Reali-

⁹ KGA I/1, S. 546.

¹⁰ E. Herms, *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, a. a. O., S. 155.

¹¹ A. a. O., S. 156.

¹² A. a. O., S. 155.

¹³ A. a. O., S. 158.

tätsbewußtsein als Theorie der Individualität entfaltet“.¹⁴ Dem entspricht die „Umwandlung des Schleiermacherschen Denkansatzes durch das Jacobi/Spinoza-Studium“¹⁵, zu der Herms weiter bemerkt, daß dies „die Möglichkeit eines mehr oder weniger starken Schwebens des Individualitätsbegriffes zwischen der metaphysischen und der engeren anthropologischen Bedeutungssphäre“ mit sich bringt. „Unterstützt werden mußte diese Tendenz durch spätere romantische Einflüsse, besonders die bei Fr. Schlegel begegnende Bezeichnung des Prinzips der Erscheinungswelt als ‚Menschheit‘.“ Sodann kommt „nicht nur durch Einflüsse Schlegels, sondern vor allem die Berührung mit dem Geistbegriff der Frühschriften Schellings“¹⁶ ein neuer Zug hinein. Bezüglich der seit 1793/94 konzipierten Theorie des unmittelbaren Realitätsbewußtsein schreibt Herms: „Es lag im Zuge seines Denkens, das System der Wissenschaften formal und material im unmittelbaren Realitätsbewußtsein zu verankern und als Explikation der Ideen als der unmittelbar erschlossenen Aspekte des individuellen Wesens des Selbst aufzufassen.“¹⁷ Entsprechend fungiert „Anthropologie als Theorie der unmittelbar selbstbewußten Individualität“¹⁸.

3. Schleiermachers frühe Versuche einer theoretischen Begründung des Individualitätsbegriffs in Auseinandersetzung mit Leibniz, Spinoza und Kant

3.1. Schleiermachers Kritik an Leibniz

Unter dem Individuellen versteht Schleiermacher im Sinne einer Arbeitshypothese zunächst noch ohne genauere Bestimmung „ein abge-

¹⁴ A. a. O., S. 160.

¹⁵ A. a. O.

¹⁶ A. a. O., S. 162.

¹⁷ A. a. O., S. 229.

¹⁸ A.a.O.

sondertes Ding“.¹⁹ Daran schließt sich aber sofort eine höchst schwierige ontologische Frage an, denn „die *Realität* ihrer *Mehrheit* und *Absonderung*“ hängt davon ab, „ob überhaupt eine *Mehrheit abgesonderter Substanzen möglich ist*.“²⁰ Schleiermacher bindet also die Rede von *realer* bzw. im strengen Sinne *existierender*, d. h. *wirklich seiender Vielheit* ebenso wie die Tradition an die Voraussetzung einer „*Mehrheit abgesonderter Substanzen*“. Nimmt man aber den Ausgangspunkt von der Substanzenlehre, so ist es vor dem Hintergrund des Monismus Spinozas von vornherein fraglich, ob der Gedanke einer Mehrheit von Substanzen und damit die Annahme *substantiell* eigenständiger Einzeldinge bzw. Individualitäten überhaupt noch Fuß fassen und begründet werden kann.

Eine solche, die Einheit Gottes und seiner Schöpfung in Frage stellende Annahme wird von Schleiermacher schon mit der ersten von ihm gestellten Frage implizit verneint. Nach ihm sind es „*zwei* Fragen über die einzelnen endlichen Dinge“, die säuberlich voneinander zu unterscheiden sind: nämlich „[a] ob sie Substanz *haben*? Und [b]: ob sie Substanz *sind*, ob sie als Individua betrachtet für sich bestehende Dinge sind“.²¹ Schon mit dieser Unterscheidung von „Substanz *haben*“ (d. h. an solcher teilhaben bzw. ihr inhärieren) und „Substanz *sein*“ (d. h. „als Individua betrachtet für sich bestehende Dinge“ (Substanzen) *sein*) macht sich ein Vorbehalt gegen die Annahme einer Vielzahl von Substanzen bemerkbar. Auch wenn Schleiermacher ~~ihm~~ mit Spinoza sofort zugestehen bereit ist, daß die endlichen Dinge Substanz *in sich haben*, ist dies noch kein Grund dafür zu folgern, daß es *individuelle Substanzen* gibt bzw. geben können soll. Weder aus ontologischen noch aus logischen bzw. erkenntnistheoretischen Gründen ist es möglich, einen solchen Schluß zu ziehen. Es stellt sich hier mit Rückgriff auf Kants Terminologie lediglich die nicht stringent zu beantwortende Frage, „*wie und warum ich* die äußern in der Erfahrung vorkommenden Ge-

¹⁹ KGA I/1, S. 548. Zitiert werden die Frühschriften auch in der Folge nach der im Erscheinen begriffenen Kritischen Gesamtausgabe der Schriften Schleiermachers.

²⁰ KGA I/1, S. 548; Hervorhebungen von mir.

²¹ KGA I/1, S. 547; Hervorhebungen von mir.

genstände als von einander gesonderte Dinge *betrachte*, wie *ich* dazu komme das Mannigfaltige derselben zur objektiven Einheit zu *verbinden*, und wovon es abhängt, daß ich grade soviel und grade dieses Mannigfaltige zusammen *verknüpfe*?“²²

Der von Schleiermacher an dieser Stelle gewählte Sprachgebrauch Kants weist darauf hin, daß die *metaphysische* Annahme von Substanzen aus *erkenntnistheoretischen* Gründen nicht mehr zum Ausgangspunkt der Frage nach der Individualität gemacht werden kann. Wenn hier zwischen ontologischen und erkenntnistheoretischen Prämissen in der Tat eine nicht zu schließende Lücke klafft und die Objektivität der Verknüpfung der Mannigfaltigkeit zur Einheit des Gegenstandes auch gar keinen Rückgriff auf substantiell gedachte Einheiten mehr braucht, legt sich der von Schleiermacher alsbald gezogene Schluß nahe: „*Eigentliche Individua, sofern jedes eine eigene Substanz seyn soll gebe ich gar nicht zu, und habe also auch nicht nöthig ein Principium dafür anzugeben.*“²³

Das Mißlingen einer *ontologischen* Begründung des *principium individuationis* aus der Substanzenlehre führt den frühen Schleiermacher alsbald zu einer Kritik an Leibnizens Monadenlehre. Leibniz versteht seine Monaden in der Tat als substantielle Einheiten, ohne damit allerdings den weitergehenden Gedanken zu verbinden, daß die aus einer unbestimmten Mehrheit von Monaden zusammengesetzten Einzeldinge als solche *selber einfache* Substanzen sind. Was die Konstitution der empirischen Einzeldinge betrifft, führt Leibniz somit, wie Schleiermacher wiederholt betont²⁴, nicht über Spinoza hinaus.²⁵ Schleiermacher

²² KGA I/1, S. 548; Hervorhebungen von mir.

²³ KGA I/1, S. 550; Hervorhebung von mir.

²⁴ Siehe KGA I/1, S. 547 und S. 548.

²⁵ Nicht berücksichtigt wird von Schleiermacher an dieser Stelle, daß Leibniz seinen Gedanken der Individualität ja nicht mehr *ontologisch* begründet, sondern im Zusammenhang mit dem Prinzip der Identität *logisch* abgeleitet hat. Das von ihm aufgestellte Prinzip der „Identität des Nichtunterscheidbaren“ gibt dafür die Grundlage her. Diesen ganzen logischen Argumentationszusammenhang darzustellen würde an dieser Stelle zu weit führen. Er ist hier auch entbehrlich, weil Schleiermacher selber davon keinen Gebrauch macht

zieht es aus diesem Grunde vor, Leibniz' Monadenlehre eine „Hypothese“ zu nennen, *ohne* die man, was die Dinge der *Erfahrung* betrifft, auch auskommen kann, weil sie zu *deren* Erklärung nichts beiträgt. Nur wenn „die Dinge der Erfahrung [selbst und als solche] *Substanzen* sind“²⁶ und *dies* nachgewiesen werden kann, ließe sich mit Leibniz von einer „Vereinzelung der Substanzen“²⁷ reden. Aber genau diese Annahme ist nicht beweisbar und auch nicht erforderlich, so daß man wieder auf die von Kant restringierte erkenntnistheoretische Ausgangsfrage zurückverwiesen wird: „Wie und warum du [Leibniz] die *Phänomene* als *abgesonderte Dinge* unterscheidest?“²⁸ und darauf von der Monadenlehre her keine Antwort mehr bekommt.

Zwar haben auch für Leibniz – wie für Spinoza – die Gegenstände, sofern sie *real* sind, notwendig etwas Substantielles in sich. Aber ob dieses die *eine* Substanz oder eine Vielheit *gesonderter* Substanzen ist, ist damit noch nicht ausgemacht und kann vom einzelnen Gegenstand her, wie er in die Erfahrung fällt, auch nicht entschieden werden. Und selbst wenn man den Gedanken der Monade zunächst einmal zuzugeben bereit wäre, folgt daraus nicht im Umkehrschluß, „daß und in wie fern er [der Gegenstand selbst] als ein abgesondertes Ding zu betrachten ist“.²⁹

Der Grund für die Möglichkeit einer Mehrheit von individuell gesonderten Dingen bzw. von Individuen im eigentlichen Sinn ist somit Schleiermacher zufolge in den Monaden als solchen nicht zu finden, Dem kommt entgegen, daß die Einzeldinge auch für Leibniz *Monadenverbindungen* darstellen, die in unterschiedlicher Weise gedacht werden können. Man kann mit Leibniz deshalb nur folgern: Bei einem gleichen Grundbestand an Monaden „sind mehrere endliche Individua *möglich*, weil die ganze Menge der Monaden in mehrere Verbindungen

und sich in den frühen Manuskripten nur auf die metaphysisch gewendete Monadenlehre des späten Leibniz bezogen hat.

²⁶ KGA I/1, S. 548; Hervorhebung von mir.

²⁷ KGA I/1, S. 548.

²⁸ KGA I/1, S. 548; Hervorhebung von mir.

²⁹ KGA I/1, S. 548.

getreten ist.“³⁰ Mit dieser Auskunft bleibt aber hinsichtlich eines einzelnen Individuums die Frage unbeantwortet – und grundsätzlich unbeantwortbar –, ob es selber eine *substantielle Einheit* darstellt oder eben nur eine in verschiedener Zusammensetzung mögliche *Komplexion*.

Die Frage bleibt also bestehen: „Woher weißt du denn das, und wie bist du von deiner Monadenkenntniß dazu gelangt die Individua [substantiell!] von einander zu sondern?“³¹ Unerachtet ihrer substantiellen bzw. realen Begründung überhaupt haben endliche Dinge nun grundsätzlich eine *endliche Konstitution*. Die Frage nach dieser wird mit jener „Hypothese“ aber nicht mitbeantwortet: „Du glaubst zwar durch deine Hypothese dargethan zu haben, daß und wie mehrere Substanzen möglich sind, aber wie und warum du die Phänomene als abgesonderte Dinge unterscheidest, davon sage uns etwas.“³² Es bleibt also bei der von Descartes und Spinoza vorbereiteten und von Kant durchgeführten Feststellung: „Das höchste also was man zugeben kann, ist, daß Leibniz die Frage objektiv durch eine Hypothese gelöst hat, nemlich wie in dem *continuo der Ausdehnung und des Bewußtseyns* mehrere einzelne Dinge *möglich seyn können*; subjektiv aber: durch welche *Wirkung dieser Dinge auf uns* wir diesen Unterschied auch in der Erfahrung zu machen genöthigt werden; diesen [letzteren] Theil hat er ganz unberührt gelassen, und auch jener objektive ist nur sehr unvollkommen und zweideutig gelöst, weil das Vinculum der Monaden etwas so völlig unbekanntes und unbestimmtes ist.“³³

Schleiermacher kritisiert Leibniz’ Monadenlehre somit auf doppelte Weise, nämlich unter einem objektiven und unter einem subjektiven Aspekt. *Objektiv* ist die Frage des Verhältnisses von Kontinuität und Diskontinuität der einzelnen Dinge nicht bzw. nur durch eine unbegründbare Hypothese gelöst. *Subjektiv* kann man lediglich fragen, „durch welche Wirkung dieser Dinge auf uns wir diesen Unterschied auch in der Erfahrung zu machen genöthigt werden“. Aber gerade hier gibt Leibniz seiner Meinung nach keinen Grund dafür an, ob und wie

³⁰ KGA I/1, S. 549; Hervorhebung von mir.

³¹ KGA I/1, S. 548.

³² KGA I/1, S. 548.

³³ KGA I/1, 548 f.; Hervorhebungen von mir.

ein Individuelles kraft seiner Wirkungen in der Erfahrung abgesondert und als ein solches behauptet werden kann. Nach Schleiermacher hat Leibniz diese subjektive Seite, d. h. die *Wirkung des Individuellen* auf die Erfahrung überhaupt „unberührt gelassen“. Er hat aber auch den objektiven Teil „nur sehr unvollkommen und zweideutig gelöst, weil das Vinculum der Monaden etwas so völlig unbekanntes und unbestimmtes ist“.³⁴

Ein weiteres Argument für die Zurückweisung des Gedankens gesonderter Substanzen kann sich an Descartes' Bestimmung der *res extensa* als eines räumlichen und zeitlichen Kontinuums anschließen, dessen unendliche Teilbarkeit eine substantielle Abgrenzung nirgendwo ausfindig zu machen erlaubt. In diesem Sinne wendet Schleiermacher gegen die Annahme einer Mehrheit von Substanzen ein: „Einen positiven Grund für die Mehrheit der Substanzen an sich dürft ihr gar nicht anführen, und eben deswegen fehlt euch auch der Grund den Leibniz noch hatte um die Möglichkeit einer Mehrheit der Substanzen *im Raum zu deduciren*“.³⁵ Und noch betonter: „Ihr dürft nicht behaupten

³⁴ Daß hier bei näherem Zusehen die Verhältnisse aber doch komplizierter liegen, wird deutlich gemacht bei M. Frank, der die These von Leibniz so zusammenfaßt: „In ihm sei zuerst der Pluralität von Erkenntnissubjekten als jeweils einzelnen Rechnung getragen und damit der Allgemeinbegriff des Subjektes konkretisierend überschritten worden. Nun hat Leibniz die Einzigartigkeit der Monade aus dem Gesetz der Identität – dem berühmten ‚principe des indiscernables‘ – zu erklären versucht“. Und weiter: „Die These ihrer Einfachheit [nämlich daß die Monade keine Teile hat] sowie die andere, daß nur belebte Wesen Monaden heißen dürfen, keinesfalls anorganische Existenzen, ferner Leibnizens Grundüberzeugung, daß sich die Monaden nur hinsichtlich ihrer inneren Zustände (perceptions) bzw. des Grades ihrer Deutlichkeit unterscheiden (Gott ist oberste, stets mit vollkommener Deutlichkeit apperzipierende Monade)“ rückt nach Franks Auffassung „das Identitäts-Kriterium in eine spannende Nähe zum Selbstbewußtsein der Individuen“, denn „die Reflexion (das Selbstbewußtsein)“ wäre, so betrachtet, auch „nur der letzte Deutlichkeitsgrad“ (M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, a. a. O., S. 103). Wie ich bereits angezeigt und begründet habe, möchte ich auf die logische Problematik im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht näher eingehen.

³⁵ KGA I/1, S. 549; Hervorhebung von mir.

ten, daß der Grund von der Mehrheit der Substanzen *im Raum* in der Mehrheit der Substanzen *an sich* liege“.³⁶

Deutlich ist, daß Schleiermacher hinter den von Kant markierten erkenntnistheoretischen Rahmen auch bezüglich des Begriffs der Individualität nicht zurückgehen will.

Die Richtung, in der er selber weiterzudenken geneigt ist, führt wiederum auf Spinoza (und allenfalls noch auf die Modifikation im Gedanken *zweier Substanzen* bei Descartes) zurück, denn „es scheint mir nemlich daß Leibniz hier bei sich selbst auf halbem Wege stehn geblieben, und daß uns die Monaden wieder zum Spinozismus zurückführen.“³⁷ Und noch deutlicher ausgedrückt: „Ich glaube nicht, daß Leibniz in Absicht auf das Principium Individui mehr leistet als Spinoza.“³⁸

3.2. Der Rückgang auf Spinoza

Schleiermacher ist, wie die Bezugnahmen in den beiden genannten Frühschriften zeigen, durch Jacobi zur intensiven Beschäftigung mit Spinoza und Leibniz angeregt worden.³⁹ Der Gedanke einer unhintergehbaren Individualität hat es schwer, sich an Spinoza abzuarbeiten. Die Folgerung hinsichtlich der Individuation, die mit Spinoza gezogen werden kann, lautet: „Die Attribute der [*einen*] Substanz sind Ausdehnung und Denken, und jedem von diesen beiden kommen nothwendig zwei Modi zu. Die Substanz ist Eins und nur in Gedanken theilbar, an sich aber *re vera* ungetheilt. Die Theile in welche du sie in Gedanken zerlegen kannst, müßen gleichartig seyn, und jeder muß alle Eigenschaften der Substanz an sich haben, er muß etwas ausgedehntes und denkendes, Bewegung und Ruhe, Verstand und Willen an sich haben,

³⁶ KGA I/1, S. 549; Hervorhebung von mir.

³⁷ KGA I/1, S. 547.

³⁸ KGA I/1, S. 547.

³⁹ Welche Rolle der Spinozismus im nachkantischen Denken spielt, kann hier nicht im einzelnen untersucht werden. Ich möchte mich hier vielmehr auf die Frage beschränken, in welchem Sinne der Gedanke der Individualität von Spinoza her, wenn schon nicht begründet, so doch behandelbar gemacht werden kann.

sonst könnte er kein Teil der Substanz (sofern sie das wirkliche befaßt) seyn, sondern höchstens etwas derselben inhärendes; *somit also gibt es noch keine Individua.*⁴⁰ Die gezogene Konsequenz ist deutlich: *Individualität kann nicht in der Substantialität als solcher begründet werden*, sie gehört bei Spinoza zur anderen Seite der wandelbaren, unter subjektiven Gesichtspunkten zu betrachtenden Eigenschaften der Dinge.

Im Sinne der Begründung dieser Position ist nachzutragen: Zum Ausgangspunkt nimmt Schleiermacher Spinozas Lehre von der *einen* Substanz, der allein „Seyn“, d. h. eine nicht lediglich vom Menschen zugeschriebene „Wirklichkeit“ zugesprochen werden kann. Spinoza unterscheidet in ihr zwei Attribute (das *denkende* und das *ausgedehnte*) als zwei nicht aufeinander zurückführbare, jedoch stets miteinander korrespondierende Modalitäten des Einen Seins. Zu den notwendigen Eigenschaften der so bestimmten Substanz gehören Beharrlichkeit, d. h. der Ausschluß von Veränderung in ihr selber und ihre durchgängige Kontinuität, in der sie „Alles“ ist. Damit ist wie bei Parmenides eine Entstehung aus dem Nichts auch für die endlichen Dinge ausgeschlossen. Ein Dualismus läßt sich aus der Unterscheidung von Bleibendem und Vergänglichem aber nicht ableiten. *Alles was ist, hat* Substanz und d. h. es inhäriert in dieser, ist aber *nicht für sich selber Substanz*, weil diese gar kein Prinzip der Verbesonderung (kein *principium individuationis*) in sich enthält. Alles Besondere und Einzelne ist vielmehr dem Wechsel unterworfen und gehört als ein Veränderliches dem Fluß der Zeit an.

Die von Schleiermacher aufgenommenen wesentlichen Bestimmungen Spinozas sind somit die folgenden:

1. „Allem Werden muß ein Seyn, welches nicht geworden ist zum Grunde liegen, allem entstehenden etwas nicht entstandenes, allem veränderlichen ein unveränderliches ewiges.“⁴¹
2. Auch für das werdende und vergehende gibt es – insofern es als der Substanz inhäierend gedacht wird – keinen Anfang und kein Ende, so daß es nie „für sich allein“⁴² gesondert entstanden und gewesen sein

⁴⁰ KGA I/1, S. 550 f.; Hervorhebung von mir.

⁴¹ KGA I/1, S. 513.

⁴² KGA I/1, S. 513.

kann. Damit wird der Gedanke eines von der *einen* Substanz *unabhängig* Seienden bzw. eines an und durch sich selbst Seienden zurückgewiesen, weil dies den Gedanken der Schöpfung leugnen und ein vom ersten Quellgrund *unabhängiges* „Entstehen aus dem Nichts“⁴³ zulassen würde. *Ex nihilo nihil fit* ist hier die dem alten Gedanken der Entstehung aus dem Chaos entgegengesetzte Formel.

3. Nach Spinoza haben die *endlichen* Dinge *als solche*, wie Schleiermacher sich ausdrückt, kein „reelles Daseyn“ und das heißt auch ihr „Zusammen“ kann kein ursprüngliches, sondern nur ein in abgeleitetem Sinne geltendes „kollektives“⁴⁴ sein. Dies führt zu einer eigentümlichen Doppelbestimmung des Aneinander-Anteil-Habens, denn einerseits gilt nun, daß die Einzeldinge sich *nur untereinander bestimmen können*, eben weil keine substantielle Einheit bzw. Differenz dem zuvorkommt, und andererseits wird die Möglichkeit ihres „Zusammen“ nur gewährleistet durch ihr *Einbegriffensein in der einen Substanz*, ohne die es keine Brücke von Seiendem zu Seiendem gäbe. Schleiermacher drückt diese doppelte, sich auf den ersten Blick widersprechende Bedingung der Beziehung von Dingen aufeinander *und* auf das eine Sein mit logischen Termini so aus, „daß [einerseits] nichts außer den endlichen Dingen subsistiere und [andererseits] doch eigentlich nur das Unendliche subsistiere“.⁴⁵

Hier ist bei aller Abgrenzung und Zurückweisung aber auch ein Anknüpfungspunkt für den Gedanken der Individualität gegeben, was dessen religiöse Wurzel betrifft. Schleiermacher hat für den Gedanken der Individualität eine religiöse Grundlage gefunden, so wie auch Spinoza eine solche für seinen Gedanken der Einen Substanz und All-Einheit geltend gemacht hat. An diesem Punkt zeigt sich die Nähe wie der Unterschied beider. Die von einem religiösen Lebensgefühl getragene Überzeugung Spinozas, daß das *eine* Unendliche *allem* zugrundeliegt (subsistiert) und die endlichen Dinge substantiell trägt, zielt noch

⁴³ KGA I/1, S. 513.

⁴⁴ KGA I/1, S. 535.

⁴⁵ KGA I/1, S. 535. Auf die Konsequenzen dieses durchgängigen Parallelismus im Gedanken des Occasionalismus will ich an dieser Stelle nicht eingehen.

nicht auf die „Rettung der (einzelnen) Dinge“⁴⁶, die sich seiner Meinung nach – weil sie substantiell getragen sind – *untereinander* bestimmen können. Das Problem individueller Seinsselbständigkeit und Selbstbestimmungsfähigkeit ist von daher noch gar keine Frage.

Die ganze Argumentation verweist aber auch bei Spinoza bereits auf das *Verhältnis der beiden Ebenen*, wie es für das religiöse Erlebnis Schleiermachers und sein ganzes Lebensgefühl bestimmend geworden ist und sich in seiner Sprache so darstellt: „Das eigentliche wahre und reelle in der Seele ist das Gefühl des Seyns, der *unmittelbare Begriff* wie es Spinoza nennt; dieser läßt sich aber niemals wahrnehmen, sondern es werden nur einzelne Begriffe und Willensäußerungen wahrgenommen, und außer diesen existirt auch nichts in der Seele“.⁴⁷

Damit sind wir wie mit einem Sprung bereits beim Schleiermachersehen „unmittelbaren Selbstbewußtsein“ als einer *zwar absoluten*, jedoch im „*Gefühl des Seyns*“ auch *anthropologisch* bestimmbaren Kategorie. Man kann diese Ausgangslage individuell wenden oder auch nicht. Wenn das Absolute allem gleichermaßen zugrundeliegt, kann man darauf verzichten, das einzelne Seiende zu vergegenständlichen bzw. seinem Begriff nach zu verbesondern. In der ersten Version besagt das gegebene Zitat etwa: Nach Spinoza wie nach Schleiermacher haben die Individualitäten bzw. ihre einzelnen Begriffe in keiner Weise „*ihr abgesondertes, individuelles Daseyn*“, sondern „*eigentlich existirt nichts, als das [eine, unteilbare, durchgängige] Gefühl des Seyenden: der [eine] unmittelbare Begriff*. Die einzelnen Begriffe sind nur seine Offenbarungen“.⁴⁸ Der mit Spinoza so genannte „unmittelbare Begriff“ wäre als solcher so verstanden nicht individuell bestimmt auch nicht bestimmbar, *und doch* kann er zur Grundlage aller Artikulation und Bestimmung im Einzelnen genommen werden. Entsprechend dieser individualisierenden Lesart ist das im „unmittelbaren Selbstbewußtsein“ gegebene „Gefühl des Seyns“ selber nicht bereits nach Verstandes- und Willensmodi bestimmt, sondern „der eigentliche wesentliche Grund der

⁴⁶ So kann man die alte Formel einer „Rettung der Phänomene“ hier sinngemäß übersetzen.

⁴⁷ KGA I/1, S. 535; Hervorhebung von mir.

⁴⁸ KGA I/1, S. 535; Hervorhebung von mir.

Seele, dasjenige, an dessen modis (Verstand und Willen) alle jene einzelnen Begriffe inhärieren.“⁴⁹ Aber eben vermöge dieses Inhärierens kann Verstand und Wille *sich selber bestimmen* und können die einzelnen Begriffe sich im immanenten Erfahrungszusammenhang durchaus individuell ausbilden.

Beim Gedanken einer an sich selbst *absolut* seienden Individualität ist man mit dieser an Spinoza anschließenden Wendung aber noch nicht angekommen, ja der spinozistische Gedanke der einen, alles durchdringenden und begleitenden Substanz schließt eine solche Individualität *im strikten Sinne* nach wie vor aus. In diesem Sinne stellt Schleiermacher fest: „Aber freilich muß man nicht davon ausgehen zu sagen der unmittelbare Begriff sei das Zusammen der einzelnen Begriffe.“⁵⁰ Vielmehr gilt: „Jedes einzelne Ding setzt andere einzelne Dinge voraus bis ins Unendliche und keines kann aus dem Unendlichen unmittelbar entspringen. Da nun die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe mit der Ordnung und dem Zusammenhang der Dinge einerlei ist, so kann auch ein Begriff von einem einzelnen Dinge *nicht unmittelbar aus Gott entspringen*, sondern er muß auf dieselbe Weise, wie jedes einzelne körperliche Dinge *nicht unmittelbar* zum Daseyn gelangen, und kann nicht anders, als mit einem bestimmten körperlichen Dinge zugleich vorhanden seyn.“⁵¹ Mit anderen Worten kommen „einzelne körperliche Dinge“ und ihre „Begriffe“, damit aber auch die Individualitäten in ihrer *jeweiligen Bestimmtheit* und d. h. im *gewordenen Zusammenhang der Dinge*, auf *endliche Weise* zustande und können „nicht unmittelbar aus Gott entspringen“. Was sich von daher ergibt, ist ein Begriff „*der endlichen, nicht absoluten Individuen*“.⁵²

Die Voraussetzung des absoluten realen Wesens einerseits und die Frage nach der konkreten und begrifflichen Bestimmung im Körperlichen und Einzelnen andererseits stehen somit auf einem verschiedenen Blatt. Einerseits gilt: „Nach Spinozas Begriff ist alles, was in der sichtbaren Welt erfolgt von der strengsten Nothwendigkeit; weil es so und

⁴⁹ KGA I/1, S. 535.

⁵⁰ KGA I/1, S. 535.

⁵¹ KGA I/1, S. 521; Hervorhebung von mir.

⁵² KGA I/1, S. 532; Hervorhebung von mir.

nicht anders in dem göttlichen Wesen und in den möglichen Modifikationen seiner Eigenschaften gegründet ist.“⁵³ Begründet wird diese Notwendigkeit der Bestimmung mit dem Begriff der *Realmöglichkeit* im Unterschied zur bloß gedachten ‚Allesmöglichkeit‘: „Was nicht wirklich erfolgt, ist ihm auch nicht möglich, nicht denkbar.“⁵⁴ Damit ist aber noch nicht mitbeantwortet, wie endliche Dinge im einzelnen zustande kommen und sich in ihrem Begriff gegenseitig bestimmen.

3.3. Die Möglichkeit einer Verbindung von Spinoza und Kant im Begriff des „unmittelbaren Selbstbewußtseins“

Schleiermacher orientiert sich bezüglich dieser Frage stärker an Kant, der hinsichtlich der logischen, empirischen und moralischen Konstitution von Gegenständlichkeiten einen wesentlich differenzierteren Zugang bietet als Spinoza. Der bei Kant durchgängig wirksame Freiheitsgedanke wird auch für Schleiermacher bestimmend und färbt auf den Begriff der sich selber *untereinander* bestimmenden Individualitäten ab. Gegenüber Jacobi betont Schleiermacher diese Freiheitsmomente und stellt den im Absoluten verankerten Begriff der „strengsten Notwendigkeit“ zugunsten empirisch (und das heißt auch frei) bestimmbarer Faktoren wie Trieb, Begierde, Wille und Handlung etc. zurück.⁵⁵ Ausgehend von der an Spinoza anschließenden Feststellung, daß die Seele zwar „nicht anders als vermittelt der Beschaffenheit des Körpers bestimmt und individuell werden kann“⁵⁶, folgt nach Schleiermacher aber noch keineswegs, „daß der Körper die Entdeckung gemacht hat.“⁵⁷ Hier wird von Schleiermacher eine deutliche Differenz zwischen Körpersein und Körper-haben, zwischen *unmittelbarer* und *vermittelter* Bestimmung markiert: „Man kann also wol sagen: die Entdeckung wäre

⁵³ KGA I/1, S. 533.

⁵⁴ KGA I/1, S. 533.

⁵⁵ Vgl. KGA I/1, S. 537.

⁵⁶ KGA I/1, S. 537.

⁵⁷ KGA I/1, S. 538.

nicht gemacht worden *ohne* den Körper (das muß aber Leibniz und jeder andere zugeben) keineswegs aber *der Körper* habe sie gemacht.“⁵⁸

Die in Übereinstimmung mit Kant gezogene Folgerung einer Unterscheidung von ‚Substanz‘ und ‚Ich‘ liegt an dieser Stelle nahe: „Nemlich das Ding subjektive wenn es nicht aus sich herausgeht und sich als ein Objekt behandelt sondern so wie es sich im Selbstbewußtseyn betrachtet kann niemals bis zu der Idee von der Identität des reellen Substrats gelangen, denn das Bewußtseyn, welches die einzige ratio cognoscendi des Selbstbewußtseyns ist bezieht sich nur auf das äußere des Dinges, nicht auf sein inneres, und die Einheit dieses Selbstbewußtseyns kann also auch nur auf das Ich und nicht auf die Substanz gehn.“⁵⁹ Damit ist für das Kant’sche „Ich denke“ der transzendentalen Apperzeption, das „alle Vorstellungen begleitet“, die *eigene Substantialität* bestritten. *Zugleich* aber hält Schleiermacher vor dem Hintergrund Spinozas an einem Begriff des *unmittelbaren* Selbstbewußtseins fest, das *in der „Identität der Substanz“ gründet* und zum Träger individueller Einheit werden kann. Schleiermacher zielt damit auf eine „*Personalität, wo die Einheit des Selbstbewußtseyns nothwendig mit der Identität der Substanz, des transcendentalen Subjekts verknüpft ist*“⁶⁰ und davon ein *unmittelbares Bewußtsein hat*. Ein solches „kommt nothwendig und ausgemachter Weise dem höchsten Wesen, *höchstwahrscheinlich aber und vermöge des Glaubens aber auch den Menschen zu*“.⁶¹

Mit diesem sehr komplexen, mehrschichtigen Ableitungszusammenhang: einerseits Kant und andererseits Spinoza; beide sich widerstreitend und doch wieder vereinbar, ist der Punkt bezeichnet, an dem Schleiermacher *das Absolute selbst* mit der *Form eines eigenen, „unmittelbaren Selbstbewußtseins“ im Menschen* verbinden kann – eine Möglichkeit, die Kant so gar nicht in Betracht gezogen hatte und auf seiner erkenntnistheoretischen Grundlage auch gar nicht in Erwägung ziehen konnte.

⁵⁸ KGA I/1, S. 538; Hervorhebung von mir.

⁵⁹ KGA I/1, S. 540.

⁶⁰ KGA I/1, S. 541; Hervorhebung von mir.

⁶¹ KGA I/1, S. 541; Hervorhebung von mir.

3.4. Die Differenz zwischen Leibniz und Spinoza

Ich habe bereits ausgeführt, daß Schleiermacher von Spinoza her gegen Leibniz argumentiert und bezüglich des Begriffs der Substanz keinen wesentlichen Unterschied feststellen kann.

Die Differenz zwischen Leibniz und Spinoza kann, mit Schleiermachers eigener Formulierung, in Form einer Vergleichung beider so zusammengefaßt werden:

Leibniz: „ja die endlichen [ausgedehnten] Dinge haben etwas substantielles in sich nemlich die Monaden“.⁶²

Spinoza: „ja, das substantielle in ihnen [den endlichen Dingen] ist das Seyende, welches ein Teil der allgemeinen Substanz ist“.⁶³

Anders als Leibniz, sieht Spinoza die den Individuen innewohnende Substanz nicht als verschiedene Substanzen (Monaden) an, die durch unterschiedliche Eigenschaften definierbar wären. Bei Spinoza bleibt auch das individuierte Substantielle ein Teil der allgemeinen Substanz.

Es geht für Schleiermacher bei dieser ganzen Auseinandersetzung aber gar nicht um Substantialität oder Nichtsubstantialität der einzelnen Dinge, sondern um die Frage, ob vom Begriff der *Substanz* her der Begriff der *Individualität* begründet und abgeleitet werden kann. In *dieser* Frage stellt Leibniz gegenüber Spinoza für Schleiermacher keinen Fortschritt dar: „Leibniz meint zwar [...] daß die endlichen Dinge Substanz haben, aber das läugnet Spinoza nicht einmal, denn er sagt ja nicht daß die wahre Substanz außerhalb der endlichen Dinge sei. Stellen wir nun die Frage über das Principium individui so, wie ich sie oben bestimmt habe, so sind wir durch Leibniz gar nichts gebessert.“⁶⁴

An dieser Stelle müßte jedoch eine weitere Überlegung hinzukommen, die Schleiermacher bei seiner Auseinandersetzung mit Leibniz nicht berücksichtigt hat.⁶⁵ Um Leibniz gerecht zu werden muß davon

⁶² KGA I/1, S. 548.

⁶³ KGA I/1, S. 548.

⁶⁴ KGA I/1, S. 548.

⁶⁵ Vgl. dazu die beiden informativen, von Kuno Lorenz herausgegebenen Materialbände über „Identität und Individuation“, frommann-holzboog Verlag Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.

ausgegangen werden, daß dieser sein *principium individuationis* zunächst auf einer rein *logischen* Grundlage formuliert hat und dabei ohne Rückgriff auf eine metaphysische Substanzenlehre (sei es der Spinozas oder seiner eigenen) ausgekommen ist. Schleiermachers Rückgang auf Spinoza und seine damit verbundene Kritik an der Monadenlehre von Leibniz wird deshalb nicht dem ganzen Begründungszusammenhang gerecht, in dem Leibniz seinen Begriff der Individualität entwickelt hat.

Die Frage müßte dann dahin gehen, ob der *logische* Begriff der *Identität* den der *Individualität* impliziert und zwingend zu denken nötigt, und umgekehrt.⁶⁶ Der am Begriff logischer Identität bzw. Analytizität anknüpfende Ausgangspunkt der Überlegung ist, daß es keine zwei in jeder Hinsicht gleichen Dinge geben kann, denn dann würde es sich vermöge ihrer gänzlichen Ununterscheidbarkeit in Wirklichkeit gar nicht um *zwei* Dinge handeln, sondern um *eines*. Leibniz formuliert von diesem Gedanken her das „Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren“. Voraussetzung der zunächst rein logisch ansetzenden Überlegung ist eine *strenge* Fassung des Identitätsbegriffs $A = A$, als unterschieden von $A = B$. Wenn etwas einen Unterschied zeigt bzw. macht, kann es sich nicht mehr um dasselbe Ding handeln. Auch wenn etwas numerisch mehrfach auftritt (d. h. sich *nur der Zahl nach* unterscheidet) oder einfach die Stelle wechselt (d. h. verschiedene raumzeitliche Örter einnimmt), ist es nicht mehr ‚dasselbe‘ Ding. Eine Voraussetzung für diese Auffassung, aber auch bereits eine Konsequenz aus ihr ist, daß nicht nur ein Wechsel der *Eigenschaft*, sondern bereits die Veränderung der *Zahl* und des *Ortes* das Ding selbst nicht unberührt läßt. Was *irgendeinen* Unterschied macht, kann nicht mehr ‚dasselbe‘ sein.

Hier ist der Gedanke der *substantiellen* Einheit nicht mehr bestimmend für die Einheit des individuellen Gegenstandes („dasselbe“ sein). Die völlige Gleichbehandlung von Eigenschaft, Größe bzw. Zahl und Lage bzw. Ort verwundert zunächst, denn damit ist ein fundamentaler Unterschied von wesentlichen und unwesentlichen, intrinsisch bei-

⁶⁶ Die logische Begründung des Begriffs der Individualität bei Leibniz kann in dieser Arbeit nicht ausführlicher nachgezeichnet werden, zudem Schleiermacher in seiner Auseinandersetzung mit Leibniz auf eine solche keinen Bezug nimmt.

kommenden bzw. von außen zukommenden okkasionellen Eigenschaften grundsätzlich bestritten. Ob das Einzelding von seinen inneren Eigenschaften her betrachtet oder aus seinen äußeren Beziehungen bestimmt wird, macht hier keinen wesentlichen Unterschied mehr.

Bezüglich des Substanzbegriffs läßt sich nun festhalten: Weder Spinoza noch Leibniz erlaubt es, den Begriff der Substanz im Sinne eines *unterscheidenden* Faktors einzuführen, wie das bei Aristoteles der Fall gewesen war. Im aristotelischen Schema von Substanz und Akzidenz ist das Einzelding definiert durch das, was *bleibt* (Substanz und wesentlichen Eigenschaften), wenn anderes (Akzidentiell und Okkasionelles) *wechselt*. Der äußere Wechsel berührt unter dieser Voraussetzung nicht die *wesensbestimmte Selbigkeit* des Dinges. Der *Begriff* des Dinges läßt sich dann durch Zuschreibung von wesentlichen Eigenschaften und durch Abgrenzung von bloß äußerlich zukommenden Attributen bestimmen. Auf diese Weise kann ein beständiges Ding seine Selbständigkeit gegenüber den wechselnden Umgebungen behaupten, in denen es sich bewegt.

Während aber Spinoza am Begriff der Substanz orientiert bleibt, definiert Leibniz den Begriff der Identität (Selbigkeit) rein logisch bzw. analytisch durch das *Nichtvorliegen von Unterschieden*. Was „identisch“ ist, muß „ununterscheidbar“ sein, und was einen Unterschied – welcher Art auch immer – macht, kann nicht mehr „identisch“ sein. „Identität“ und „Unterschiedenheit“ schließen sich aus, es besteht zwischen beidem ein striktes Verhältnis des Entweder-Oder.

Eine Folge aus dem Gesagten ist, daß, wenn Unterschiede und damit auch bestimmte Eigenschaften im konkreten Fall nicht überhaupt ausgeschlossen werden können, an die Stelle der *begründenden Substanz* nun das *Insgesamt der Eigenschaften*, also ein *Ganzes* tritt. In diesem Sinne läßt Leibniz' „Prinzip der Identität des Nichtunterscheidbaren“ sich kurz so zusammenfassen:⁶⁷

„Dem Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren zufolge beruht Identität auf der Gesamtheit der Eigenschaften, die der betreffende Gegenstand besitzt. Die Theorie behauptet,

⁶⁷ Nach David S. Shwayder, ‚=‘. In: Identität und Individuation, hrsg. von K. Lorenz, Bd. 1: Logische Probleme in historischem Aufriß, a. a. O., S. 67.

- (a) daß keine zwei Gegenstände alle ihre Eigenschaften gemeinsam haben können;
- (b) daß die notwendige und hinreichende Bedingung für die Behauptung, daß $A = B$ die ist, daß wir alles, was wir über A wahrheitsgemäß aussagen, auch über B wahrheitsgemäß aussagen können und umgekehrt;
- (c) daß diese Bedingung nicht nur notwendig und hinreichend ist, sondern auch eine völlig angemessene Definition der Identität darstellt.“

Wie dieses Zitat belegt, geht Leibniz' Prinzip der Identität des Nichtunterscheidbaren aus von der *logischen Substituierbarkeit in allen Kontexten unter Erhaltung des Wahrheitswertes* und nicht mehr im aristotelischen Sinne von einer *substantiellen Form, die Träger des Einzelnen als solchen ist und vermöge deren es als ein Selbiges, sich Durchhaltendes angesprochen werden kann*. Leibniz konnte sein Identitätsprinzip zugleich als ein Prinzip der Individuation verstehen, *weil* keine zwei Dinge, wenn man sie *im Ganzen* betrachtet und vergleicht, *alle* ihre Merkmale gemeinsam haben können. Konkrete Dinge sind als Individuen somit *verschiedene Ganze*, was nun aber nicht mehr heißt: verschiedene Substanzen.

Damit wird Substituierbarkeit auf der *konkreten, realen* Ebene bestritten; sie beschränkt sich auf *Aussagenzusammenhänge* und bedeutet hier, „daß, gegeben eine wahre Identitätsaussage [der Form $A = B$], der eine ihrer beiden Terme in jeder beliebigen wahren Aussage für den anderen substituiert werden kann und die sich so ergebende Aussage ebenfalls wahr ist.“⁶⁸

3.5. Der Übergang von der seienden Substanz zum unmittelbaren Selbstbewußtsein

Schleiermachers Argumentationszusammenhang zielt von vornherein in eine andere Richtung. Spinozas Monismus erlaubt es ihm, den Schritt von der „seienden Substanz“ zum „unmittelbaren Selbstbewußtsein“ zu vollziehen und auf dieser Grundlage das Problem der In-

⁶⁸ Willard v. O. Quine, Referenz und Modalität. In: Identität und Individuation, hrsg. von K. Lorenz, Bd. 2: Systematische Probleme in ontologischer Hinsicht, a. a. O., S. 9.

dividualität jenseits des Descartes'schen Dualismus neu zu thematisieren. Damit ist zunächst aber nur das „unendliche Wesen“ das nach Spinoza wie nach Schleiermacher „das eigentlich existierende“ ist, und nicht bereits das empirisch Individuelle zum Ausgangspunkt gemacht. Dennoch ist ein solches bereits anvisiert, denn in umgekehrter Blickrichtung muß auch ein Unterschied zwischen dem Absoluten als solchem und dem Individuellen markiert werden, der es dem Individuum erlaubt, sich abzulösen und selber zu bestimmen. Im Sinne dieser Freiheit des individuellen Wesens zur Selbstbestimmung stellt Schleiermacher fest: „Das unendliche Wesen kann [...] nicht durch diejenigen Prädikate bestimmt werden, welche das Wesen der einzelnen Dinge ausmachen, sonst käme ihm auch [...] kein eigentliches Seyn zu, sondern eine beständige Succession des Werdens, darum ist es weder durch Verstand noch Willen, weder durch Bewegung noch Ruhe definierbar.“⁶⁹

Der hier zunächst nur negativ abgegrenzte Bereich des Werdens ist, positiv gewendet, für individuelle Bestimmung und Selbstbestimmung geöffnet. Die mit dem „weder - noch“ ausgedrückte Abweisung der Bestimmung und Bestimmbarkeit *des Absoluten* bzw. des „unendlichen Wesens“ durch Verstand und Willen verlangt, die Frage nach Bestimmung und Bestimmbarkeit von der anderen Seite her zu sehen und auf der Ebene der bestimmten und bestimmbaren Dinge selber anzusiedeln. Wenn man nun aber mit Spinoza gleichzeitig von der Nicht-Trennbarkeit der beiden Ebenen ausgeht, wird der Gedanke der einen Substanz für Schleiermacher in anderem Sinne zu einer wichtigen Voraussetzung individuellen Daseins, denn er verbürgt den vielen, abgesonderten Dingen von vornherein das „*gemeinschaftliche Seyn*“, das unter der Voraussetzung ihrer *substantiellen Getrenntheit* nicht abgeleitet werden könnte. Die wichtige Aussage ist: „es [das unendliche Ding] ist abgesondert von den endlichen Dingen betrachtet *nichts als das ihnen gemeinschaftliche Seyn, das völlig unbestimte*, die reine Materie wie Jakobi sagt; ich möchte es die unvorstellbare Materie nennen, denn Spinoza selbst sagt, man könne sich keinen allgemeinen Begriff davon machen und anschauen kann man es auch nicht. Dies ist es so abgesondert be-

⁶⁹ KGA I/1, S. 566 f.

trachtet seinem Gehalt nach, *seiner Form nach ist es das unbedingte, welches nicht außerhalb der Reihe sondern nur in dem ganzen Inbegriff derselben zu finden ist*“.⁷⁰ Das „gemeinschaftliche Seyn“ bleibt so *einerseits* „das völlig unbestimmte, die reine Materie“, die keinen allgemeinen Begriff hat und in keine Anschauung fällt; *andererseits* aber läßt es sich eben vermöge dieser Gemeinschaftlichkeit wiederum als der „ganze Inbegriff“ der „Reihe des Bestimmten“ fassen. Das unter dem Begriff der „Gemeinschaftlichkeit“ gefaßte *Ganze* des „unendlichen Wesens“ ist, wie er sagt, „nicht außerhalb der Reihe, sondern nur in dem ganzen Inbegriff derselben zu finden“.⁷¹

Das unendliche Eine der Substanz stellt sich auf diese Weise von *zwei verschiedenen* Seiten her dar: „Eben diese *doppelte Betrachtung des unendlichen* da es *bald abgesondert von den endlichen Dingen* per se betrachtet, bald wieder *in der untrennbaren Verbindung mit ihnen* vorgestellt wird“⁷² gibt für Schleiermacher den Schlüssel her für alle weiteren Überlegungen, die zum Begriff der Individualität und der gleichursprünglichen Gemeinschaftlichkeit der Individuen führen. Individuen sind solche, indem sie sich durch Verstand und Willen selbst bestimmen, und doch existieren sie nicht isoliert für sich, sondern stehen vermöge der Substanz als des „gemeinschaftlichen Seins“ in Verbindung miteinander und können sich innerhalb eines umgreifenden *Ganzen* verstehen und bestimmen.

Schleiermacher sieht sich mit diesem weiterführenden Gedanken in Übereinstimmung mit Spinoza, denn auch bei diesem handelt es sich seiner Meinung nach in *doppelter Akzentuierung* um „den *letzten Grund der endlichen Dinge*“.⁷³ Dieses Paradox verlangt und findet nun auch seine Auflösung. Wenn für Spinoza gilt, „daß der *letzte Grund* der endlichen Dinge *nicht außerhalb* derselben seyn darf, entdeckt er nun daß jenes Unendliche nicht das ganze, vollkommene unendliche ist, sondern daß zu jener Essenz die endlichen Dinge in dem Verhältniß der

⁷⁰ KGA I/1, S. 567; Hervorhebung von mir.

⁷¹ KGA I/1, S. 567.

⁷² KGA I/1, S. 567; Hervorhebung von mir.

⁷³ KGA I/1, S. 567; Hervorhebung von mir.

Inhärenz wenigstens mittelbar stehen müssen“⁷⁴. Die endlichen Dinge bringen also vermöge ihrer Gemeinschaftlichkeit zum „ewigen Seyn“ etwas hinzu, man kann sagen, sie eröffnen in diesem selbst die Geschichte, in der der „Fluß der Dinge“ produktive Möglichkeiten zeitigt. In diesem Sinne verbindet Spinoza in der Sicht von Schleiermacher den „Realgrund des Seyns“ von vornherein mit der „Lehre von dem Fluß der Dinge“ und läßt beides sich gegenseitig interpretieren: „Man könnte aber die Frage aufwerfen: wenn Spinoza bei der Betrachtung der endlichen Dinge nur das S e y n fehlte (indem er einen eigentlichen Realgrund des Seyns nicht annahm), wie kam er dazu diesem Seyn Einheit und Unendlichkeit zu geben? A n t w o r t. Ebenfalls durch jene Lehre von dem Fluß der Dinge.“⁷⁵ In dieser *Verbindung* sieht Schleiermacher den *eigentlichen* Ertrag der Lehre von der Substanz für ein modernes, sich im und aus dem Endlichen verstehendes Bewußtsein und Selbstbewußtsein.

An dieser Stelle wäre aber auch wieder ein Brückenschlag zu Leibniz' Monadologie möglich, denn auch hier läßt sich die Individualität, entsprechend der zwar abgelösten, aber in allseitiger Korrespondenz stehenden Monade, unter dem Aspekt der Gemeinschaftlichkeit verstehen und zugleich immanent als ein Ganzes bestimmen, „indem oft ein Individuum sich in mehrere theilt oder mehrere sich in eins vereinigen“.⁷⁶ Damit sind nicht alle Fragen ausgeräumt, denn daß diese Möglichkeit im physischen Bereich der ‚teilbaren‘ Körper eher gegeben erscheint als im Bereich des Denkens, wird von Schleiermacher gesehen: „daß wir ein *physisches Individuum* in mehrere theilen könnten“⁷⁷ und daß zugleich das andere gilt: „*die Vernunft individualisirt uns am wenigsten, und ihre Betrachtung führt uns fast eher vom Wahn der Individualität zurück.*“⁷⁸

Die letztere Bemerkung läßt aufhorchen, denn sie nimmt bereits das *Zurücktreten* – wenn auch nicht die *Auflösung* – des individuellen Mo-

⁷⁴ KGA I/1, S. 567; Hervorhebung von mir.

⁷⁵ KGA I/1, S. 567.

⁷⁶ KGA I/1, S. 567.

⁷⁷ KGA I/1, S. 574; Hervorhebung von mir.

⁷⁸ KGA I/1, S. 574; Hervorhebung von mir.

ments im Bereich des Wissens voraus, wie es später in der „Dialektik“ unter dem Aspekt des „gleichen Wissens“ oder der „identischen Produktion“ thematisiert wird. Das individuelle Moment ist für Schleiermacher somit *nicht die alles bestimmende Größe*; es setzt sich selber wieder in ein Verhältnis zu etwas anderem, das nicht individueller Natur ist und eine eher unpersönliche Behandlung verlangt. Gegenüber der logischen und ontologischen Frage tritt die erkenntnistheoretische Problematik wieder in den Vordergrund und verlangt erneut die Auseinandersetzung mit Kant.

3.6. Die Frage nach der Möglichkeit einer Synthese von Spinoza und Kant

Die Frage: „Was macht die *Individualität* der *Erscheinungen* aus?“⁷⁹, stellt Schleiermacher bei gleicher erkenntnistheoretischer Ausgangslage in einen Gegensatz zu Kant. Im Blick auf die Verknüpfungen in der Erscheinung muß man von *Bewußtseinsleistungen* ausgehen, denen Kant logische Urteilsformen und Kategorien zugrundelegt, so daß der Gesichtspunkt des Individuellen dabei in den Hintergrund tritt. Kant begnügt sich einerseits mit der Spontaneität des Erkenntnisvermögens und legt der unverzichtbaren Rezeptivität andererseits ein „Ding an sich“ zugrunde.

Ob damit schon über Individualität im eigentlichen Sinne etwas ausgemacht werden kann, ist für Schleiermacher fraglich. Er glaubt von einer solchen nur reden zu können, wenn dem individuellen Phänomenon dabei auch ein ebenso individuell zu denkendes Noumenon zur Seite gestellt werden kann, das nicht von vornherein in der allgemeinen Vernunft aufgeht. Seine Frage ist also: „sollte nun jedem Individuum in der Sinnenwelt eins in der Verstandeswelt entsprechen? [...] Ist es denn gewiß, daß jedem Bewußtseyn ein eigenes noumenon zum Grunde liegt?“⁸⁰ Eine solche Annahme kann in dem von Kant her gegebenen erkenntnistheoretischen Rahmen weder vorausgesetzt noch gefolgert werden. Durch die Kategorien, das Denkvermögen und die sinnliche

⁷⁹ KGA I/1, S. 573; Hervorhebung von mir.

⁸⁰ KGA I/1, S. 574.

Organisation bezieht sich unser Bewußtsein auf Phänomene und nicht auf die Noumena.⁸¹ Wegen der Begrenzung unseres Erkenntnisvermögens ist über den *Grund* der ursprünglichen Synthesis der Einbildungskraft und darüber, welchen Bezug sie ggf. zu noumenischen Substanzen bzw. Individuen hat, gar nichts aussagbar. Von *Kant* her muß man sagen: „Dieser Grund der Individualität liegt also *bloß im vorstellbaren* und kann sich auch bloß auf das vorstellbare beziehen.“⁸² Das heißt, daß die gegebene Mehrzahl der Phänomene nicht den Schluß auf eine entsprechende Mehrheit von Noumena zuläßt und man sich damit bescheiden muß: „das individualisierende Bewußtseyn beruht auf der Receptivität und bezieht sich nur auf die Erscheinung.“⁸³ Für Schleiermacher „bleibt nun aber noch die große Frage zu erörtern: wes Ursprungs ist die Idee von einem Individui und worauf beruht sie?“⁸⁴

Schleiermacher möchte nicht nur von der Einheit der Erscheinungen im Vorstellbaren und Begrifflichen, sondern darüber hinaus auch von einer ihnen zugrundeliegenden Individualität ausgehen. Dies hängt seiner Meinung nach von der Frage ab, welches Verhältnis zwischen den Noumena und den Phänomenen angenommen wird. Schleiermacher geht davon aus, daß jeder *Reihe von Erscheinungen*, die ein *individuelles Ganzes* zu konstituieren beansprucht, ein *ebenso individualisierbares Noumenon* zugrunde liegen muß. Dies ist aber weder von Spinoza noch von Kant her begründbar. Das Noumenon ist bei Spinoza die *eine* Substanz und bei Kant das *eine* „Ich denke“, die beide jedoch keine individualisierende Funktion haben.

In Spinozas Ausdrucksweise stellt Schleiermacher fest, daß „*jedes* endliche Ding *alle* Eigenschaften der Gottheit offenbaren“⁸⁵ muß und hinsichtlich seiner Zugehörigkeit zum Ganzen dann auch keinen eigenen, eingeschränkten individuellen Spielraum hat. Dabei kann er aber nicht stehenbleiben, denn hinsichtlich der von Kant aufgeworfenen Erkenntnisproblematik endlicher Wesen läßt sich dem Individuum eine

⁸¹ Vgl. KGA I/1, S. 573.

⁸² KGA I/1, S. 574; Hervorhebung von mir.

⁸³ KGA I/1, S. 574.

⁸⁴ KGA I/1, S. 574.

⁸⁵ KGA I/1, S. 575; Hervorhebung von mir.

doppelte Aufgabe zuspreehen, die nicht nur das Moment des Einsseins, sondern auch das der Unterscheidung betrifft: „Nehmen wir an jeder Folge von Erscheinungen, wobei wir ein Individuum im Auge zu behalten glauben, läge ein gemeinschaftliches noumenon zum Grunde, so müßte, wenn man auch nur einige Übereinstimmung der Erscheinungen mit den Dingen annehmen will, dieses noumenon an sich betrachtet nicht nur alles das wesentliche enthalten, welches diese Reihe von Erscheinungen mit einander gemein hat, *sondern auch das wodurch jedes Glied sich von dem andern unterscheidet.*“⁸⁶ Was in der Erscheinungsreihe die Unterschiedenheit von einzelnen Dingen ausmacht, beruht aber *nicht nur* auf einem „gemeinschaftlichen noumenon“, sondern muß auch das die Erscheinungen *individuell* Unterscheidende in sich ausdrücken können. Will man *beiden* Erfordernissen zugleich gerecht werden, so hängt die doppelte Aufgabe des Beziehens *und* Unterscheidens davon ab, wie das *beidem* zugrundeliegende Noumenon gefasst werden kann und wie insbesondere die menschliche Erkenntnis sich darauf bezieht.

Schleiermacher unterscheidet an dieser Stelle das göttliche Vorstellungsvermögen vom menschlichen und stellt fest, daß nur mit Hilfe des göttlichen Vorstellungsvermögens das der Erscheinungsreihe zugrundeliegende Noumenon als Ganzes in all seiner Erscheinungsvielfalt zu fassen wäre: „Ein Wesen also welches dieses Ding an sich, als Eins, ohne Dauer und Folge, vorstellen oder anschauen sollte, müßte darin gleichsam die präformierten Keime aller jener Erscheinungen wahrnehmen, den Grund derjenigen Beziehungen des Dinges auf andere woraus sich uns die Erscheinungen entwickeln. *Aber natürlich müßte dieses Wesen ein anderes Vorstellungsvermögen haben als wir, es müßte nicht an eine so eingeschränkte Einheit in der Verbindung des Mannigfaltigen gebunden seyn* denn diese Einheit wäre in jener Vorstellung nicht, weil sie Theile enthielte welche wir nicht in Einem denken können“.⁸⁷ Unter

⁸⁶ KGA I/1, S. 526; Hervorhebung von mir.

⁸⁷ KGA I/1, S. 526; Hervorhebung von mir. Die hier angesprochene, am Beispiel des Baumes und seines Samenkorns weiter ausgeführte Rede von einem „Keim“ verweist bereits auf den „Keimentschluß“ in der Hermeneutik, wobei der Gedanke des vollständigen Präformiertseins nicht mehr dieselbe Rolle spielt wie in dem soeben gegebenen Argument.

der Voraussetzung der „*ingeschränkten* Einheit“ ist Individualität mit einbegriffen, aber nicht so weit zu fassen, daß sie jene Universalität des göttlichen Anschauungsvermögens durch sich selbst zum Ausdruck bringen könnte.

Schleiermacher verfolgt mit diesen Überlegungen, angeregt durch Jacobi, eine Ansicht, „welche das spinozistische Verhältniß des Noumenons zu den Phänomenen mit dem Kantischen fast zusammenschmilzt, und sich auch dem Leibnizschen unterlegen läßt.“⁸⁸ Von Spinozas Substanz allein her ist Individualität nicht ableitbar, es sei denn die des einen absoluten Wesens. Das Vorhaben einer theoretischen Begründung von Individualität scheidet aber auch in dem von Kant entwickelten Rahmen an erkenntnistheoretisch nicht gegebenen Voraussetzungen. Dabei läge für Schleiermacher im „*Zusammenschmelzen*“ von Spinozas Grundgedanke mit dem Kants in der Tat ein Ansatzpunkt, um einen vollen Begriff von Individualität gewinnen zu können, der dem *umgreifenden* Aspekt ebenso wie dem *beschränkenden* Genüge tut.

Ein anderer Ansatzpunkt für den Gedanken der Individualität läßt sich Schleiermacher zufolge jedoch in Auseinandersetzung mit Kants *Ethik* formulieren. Hier ist nicht, wie bei Spinoza, die Kontinuität des Gedankens mit dem bereits Gedachten⁸⁹ der entscheidende Punkt, sondern der Umstand, daß das moralische Bewußtsein wie in einem Sprung bei sich selber beginnt und zu diesem „Entschluß“ von außen her kein Zugang geschaffen werden kann – auch nicht über ein allgemeines Vernunftgesetz, das sich der Form nach als Sittengesetz geltend macht. Moralität als guter Wille und Entschluß kann nicht einfach aus einem Allgemeinen und für alle Gleichen abgeleitet werden. Dazu stellt Günter Meckenstock fest: „Aber nicht nur dagegen, daß das Kantische Vernunftgesetz bloß arbiträr ist, polemisiert Schleiermacher, sondern er sieht in dessen abstrakter Allgemeinheit auch die Veranlassung dafür, daß die sittliche Individualität dem moralischen Postulat der Gleichheit völlig unterworfen und durch die Reduktion auf bloß raumzeitliche Unterscheidungsmerkmale im ethischen Sinne negiert wird. Kant op-

⁸⁸ KGA I/1, S. 526.

⁸⁹ Vgl. KGA I/1, S. 529.

fert also die sittliche Individualität dem allgemeinen Vernunftgesetz auf.“⁹⁰

Schleiermacher möchte es bei dieser Trennung und Entgegensetzung zweier Bereiche nicht belassen. Daß Kant der moralischen Person seiner Meinung nach zumindest den *Ort* angewiesen hat, geht aus der Bemerkung hervor, Kant habe „außer dem phänomenischen und noumenischen Begriff der Personalität noch einen *dritten* nemlich den *moralischen*“ beigebracht, zu deren Verhältnis aber keine näheren Angaben gemacht: „ich sage *außer* jenen beiden, denn er hat die Identität desselben [des moralischen Begriffs] mit einem von den beiden nirgends gezeigt.“⁹¹

Dennoch sieht Schleiermacher hier einen Ansatzpunkt für den Begriff der sittlichen Individualität. Was allgemein für das Vernunftsubjekt gilt: daß es sich selber zu bestimmen fähig und insofern „Selbstzweck“ ist, gilt in gesteigertem Maße von der moralischen Person. Hier klafft für Schleiermacher im Begründungszusammenhang noch eine Lücke, „denn zwischen Identität des Bewußtseyn [einerseits] und zwischen vernünftiger Selbstbestimmung oder Unabhängigkeit von Mechanismus der Natur [andererseits] läßt sich meines Erachtens gar keine Gleichung formen [...], denn unstreitig beruht das Selbstbewußtseyn wie es Kant selbst deduziert hat nicht auf der Selbstbestimmung.“⁹²

In dieser Lücke läßt sich Individualität im ethischen Sinn ansiedeln, wobei die Begründung nach wie vor Schwierigkeiten macht. Das moralische Subjekt bzw. die sittliche Person bei Kant ist, wie Schleiermacher des weiteren feststellt, immer noch solche „im phänomenischen oder nach Jacobis Darstellung im subjektiven Sinn, das Handeln nach der Vorstellung von Gesezen setzt nemlich die Fähigkeit einer Synthesis unserer Akte des Bewußtseyns in Eins und das Vermögen der Begriffe voraus und das war es eben, was die Einheit des Selbstbewußtseyns eint. *Keineswegs kann ich nun aber auch weiter schließen: jedes moralische*

⁹⁰ Günter Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794*, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1988, S. 221.

⁹¹ KGA I/1, S. 543; Hervorhebung von mir.

⁹² KGA I/1, S. 544.

*Subjekt muß eine Person in noumenischer Bedeutung seyn.*⁹³ Es scheint also auch hier von Kants eigenen Voraussetzungen her keine Möglichkeit zu geben, Individualität „in noumenischer Bedeutung“ zu begründen.

Die nächstliegende, skeptisch gewendete Folgerung wäre an dieser Stelle: „Die endlichen Dinge sind ein aus einer durch die Theile des unendlichen verbreiteten ungleichförmigen Vereinigung der entgegengesetzten modorum der Attribute entstehender *Schein*“⁹⁴ und als solche gerade nicht substantiell bzw. noumenisch individuiert, so daß weitere Zwischenglieder notwendig werden, um den Begriff der Individualität überhaupt begründet einführen zu können.

Mit deren Fehlen gibt sich Schleiermacher aber nicht zufrieden. Ein solches Zwischenglied ist für ihn die „Seele“, die nach Spinoza untrennbar mit dem Körper verbunden ist, sich für Schleiermacher aber nicht auf diesen reduzieren läßt. Jedenfalls geht Schleiermacher davon aus: „die Seele bezieht sich *allein auf das Individuum*“.⁹⁵ Um den Begriff der *individuierten Seele* einführen zu können, müssen aber weitere Überlegungen angestellt werden, die in der bisherigen Ausführung noch nicht enthalten sind.

4. Zusammenfassung

Der Ertrag dieser ersten Untersuchungen läßt sich mit Dilthey zusammenfassen.⁹⁶ Dilthey stellt fest, daß der Individualitätsgedanke beim jungen Schleiermacher nicht von der ontologischen und logischen Seite, sondern von der erkenntnistheoretischen Seite her aufgeschlossen werden muß. Im Sinne der alten, *ontologischen* Fragestellung ließ sich bis zu Leibniz hin der Satz verstehen: „Das Wirkliche ist individuell. Alles Individuelle ist die besondere Bildung derselben im Universum lebendigen Kräfte.“⁹⁷ Daß alles Wirkliche individuell ist, läßt sich im

⁹³ KGA I/1, S. 544; Hervorhebung von mir.

⁹⁴ KGA I/1, S. 575 f.; Hervorhebung von mir.

⁹⁵ KGA I/1, S. 531; Hervorhebung von mir.

⁹⁶ Vgl. Dilthey, GS XIII/1, S. 178 f.

⁹⁷ A. a. O., S. 328.

erkenntnistheoretischen Sinne zunächst aber nur unter dem Aspekt der Einschränkung und Verbesonderung verstehen und setzt keine selber individuell zu verstehenden Substanzen voraus. Das so definierte Endliche *bestimmt sich gegenseitig* durch Abgrenzung und Beziehung, es *ist* aber nur, insofern es Teil des Unendlichen als des allein Wirklichen ist. Dilthey spricht in diesem Sinne mit Spinoza von der „Inhärenz aller endlichen Dinge in dem Unendlichen.“⁹⁸ Ein so verstandenes Einzelnes wird als eine *Beschränkung des Unendlichen* angesehen und ist insofern mit einem *Mangel an Unendlichkeit* behaftet.

Bei Schleiermacher läßt sich das Individuelle aber *nicht lediglich* unter dem Aspekt der Einschränkung und Verbesonderung begreifen, denn es steht von vornherein in einem anderen Verhältnis zum Unendlichen. Für die von ihm angestrebte *Universalisierung des Individuums* gibt Spinoza mit seiner Substanzlehre eine entscheidende Weichenstellung her, wenn Substanz dabei, wie Schleiermacher dies tut, auch noch von der anderen Seite der Formbestimmtheit her betrachtet und aufgeschlossen wird. Unter dem Einfluß Spinozas unterscheidet Schleiermacher das *in sich Unendliche* von dem *im Endlichen Unendliche*, so daß auch das Endliche selbst als ein *positiver* Ausdruck des Unendlichen, in Schleiermachers späteren Worten als „*Darstellung des Unendlichen*“ (R 56) verstanden werden kann.⁹⁹

Im Unterschied zur überlieferten Auffassung, daß alle Determination *Verneinung* sei (omnis determinatio est negatio) oder doch zum Zwecke der Abgrenzung und Bestimmung eine solche notwendig enthalten müsse, betrachtet Schleiermacher die unter diesem Aspekt zwangsläufig vernachlässigte Individualität noch in einer anderen Weise. Er sieht in ihr den *positiven* Ausdruck des Unendlichen und die Möglichkeit, das Unendliche im Endlichen *darzustellen*, ohne daß es seiner Unendlichkeit dabei verlustig geht. Die individuellen Dinge sind so verstanden *nie nur* durch Beschränkung, Negation, Absonderung und Mangel definiert. Geht man von der *Immanenz* des Unendlichen im Menschen aus, so rückt die Individualität nun als ihr positiver Ausdruck in den Blick. Sie ist als Mikrokosmos ein „Kompendium der

⁹⁸ A. a. O., S. 323.

⁹⁹ Vgl. Dilthey, GS XIII/1, S. 341.

Menschheit“ (R 99). Die Gegenwart des Unendlichen im Menschen zu finden und „aus sich selbst zu verstehen“ (R 39) ist die Aufgabe der Religion.

Mit diesem Ansatz ist der Rationalismus überwunden, der zu einer bloß negativen Definition des Endlichen in seinem Verhältnis zum Unendlichen geführt hat. In der *Verstandeswelt* gibt es *keine positive Einheit und Unendlichkeit* wie bei Leibniz und Spinoza, aber auch *keine in sich positiv bestimmbare Vielheit*, die den Gedanken der Individualität zu tragen imstande wäre. Bei Spinoza ist es die *Substanz* (unter den Attributen Ausdehnung und Denken), die der unendlichen Reihe der Erscheinungen zugrunde liegt. Bei Kant ist das *Noumenon* das Hintergrundphänomen für die Art und Weise, „wie .. das auffassende Subjekt formt. Von diesem Noumenon können also keine Bestimmungen ausgesagt werden, sondern es enthält nur die Möglichkeit in sich, in irgendeinem Bewußtsein Erscheinungen hervorzubringen. Es ist weder Eines noch eine Vielheit.“¹⁰⁰

Für Schleiermacher hat das die Konsequenz, die Frage nach der Individualität weder mit Hilfe der Substanz allein lösen zu wollen noch sie allein im Bereich der Phänomene zu suchen, sondern sogleich den Blick auf die menschliche Individualität und ihr Vermögen zu richten: „Hier tritt ihm in höchster Reife die Richtung auf die innere Bildung des Individuums entgegen“¹⁰¹ und ergibt sich die Aussicht darauf, wie „im Unendlichen das Endliche, Einzelne begründet ist.“¹⁰²

¹⁰⁰ Dilthey, GS XIII/1, S. 178.

¹⁰¹ A. a. O., S.179.

¹⁰² A. a. O.

ZWEITES KAPITEL
DER ZEITGENÖSSISCHE KONTEXT DER
FRAGE NACH DER INDIVIDUALITÄT
BEI HERDER UND FRIEDRICH SCHLEGEL

1. Herders Konzeption der Individualität

1.1. Der Gedanke geschichtlicher Individualitäten bei Herder

Gegenüber einer heilsgeschichtlich oder spekulativ orientierten Geschichtsphilosophie, bei der das Geschichtlich-Individuelle unbeachtet bleiben muß, beginnt Herders Konzeption der Individualität mit seinem Interesse an der Geschichtsauffassung. Auch im Denken der Aufklärung war das Individuelle noch unter ein Allgemeines befaßt und konnte diesem gegenüber kein prinzipielles Eigenrecht geltend machen. Das nun einsetzende geschichtliche Denken nimmt hier eine neue Blickstellung ein.¹ Für Herder ist jede geschichtliche Epoche unvergleichlich und hat ein Recht, als autonomes, individuelles Gebilde angesehen zu werden.² Dies bedeutet nicht nur eine Wendung gegen

¹ Diese Wendung zum Hermeneutisch-Geschichtlichen, seinem Wesen nach Individuellen und durch keinen allgemeinen Begriff Darstellbaren wird von F. Kümmel so zusammengefaßt: „Hier geht es von Anfang an nicht mehr nur um die Frage, wie man historische Quellen am besten erschließt und historische Zusammenhänge so objektiv wie möglich rekonstruiert, sondern vielmehr um die ganz andere Frage, was Geschichte eigentlich ist und von welchem Nutzen das Wissen um sie sein kann. Damit wird ein Bruch zur Vergangenheit signalisiert und eine geschichtliche Distanzierung zum methodischen Prinzip gemacht, die es so vorher nicht gab. Geschichtliche Distanzierung meint etwas anderes als gegenständliche Bestimmung im Subjekt-Objekt-Verhältnis.“ (F. Kümmel, *Möglichkeiten und Grenzen der Hermeneutik als Methode*. Unveröffentlichtes Manuskript, Hechingen 1999, S. 2 f.)

² Vgl. Harald Schnur, *Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel*, Verlag J. B. Metzler Stuttgart/Weimar 1994, S. 115 f.

die Kontinuität und den linearen Fortschritt der Geschichte, wie er universalgeschichtlichen Konzeptionen eigen ist. Vielmehr ist das historische Phänomen selbst ein wesentlich individuelles, d. h. es impliziert als solches schon in seinem Begriff Diskontinuität und Einmaligkeit. Damit stellt sich im weitesten Sinne das Problem des geschichtlichen Verstehens. Als Verstehen von Individualitäten ist es nicht mehr auf ein Allgemeines in der Geschichte gerichtet. Das Individuelle ist für Herder „etwas geschichtlich Gewordenes und ständig Werdendes“.³ Die Aufgabe eines Verstehens des geschichtlich Individuellen konzentriert sich darauf, jedes geschichtliche Phänomen „aus dem Element seiner Lebensumstände“⁴ zu erfassen und nicht mehr auf eine geschichtlich Allgemeines zu beziehen.

In theoretischem Sinne versucht Herder seine Konzeption der Individualität zu unterbauen, indem er Leibnizens Monadenlehre uminterpretiert. Marion Heinz faßt diesen Gedankengang so zusammen: „Nach Leibniz sind die Substanzen als solche individuell, sofern sie einem vollständigen Begriff entsprechen, der alle ihre inneren und äußeren Bestimmungen im Verhältnis zur Gesamtheit möglicher Prädikate überhaupt enthält. Zu den philosophiegeschichtlich wichtigsten Ergebnissen der Leibnizschen Philosophie gehört diese Neufassung des Begriffs der Individualität. Sie wird nicht als Folge einer materialen oder raumzeitlichen Konkretisierung oder Besonderung eines Allgemeinen, sondern als Unterschied des Seienden in seiner unverwechselbaren einmaligen Form begriffen. Jede Monade spiegelt das ganze Universum, sie unterscheidet sich aber von allen anderen Monaden hinsichtlich ihres point de vue und hinsichtlich des Grades der Deutlichkeit ihrer Vorstellungen.“⁵

Herder nimmt Leibniz' Grundgedanken der Individualität durch Moses Mendelssohn vermittelt auf, der sich dabei ebenfalls auf die Mo-

³ Marion Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778)*, Felix Meiner Verlag Hamburg 1994, S. 71.

⁴ Johann Gottfried Herder, *SW 5*, S. 506. Zitiert wird nach der von B. Suphan herausgegebenen Werkausgabe.

⁵ M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus*, a. a. O., S. 66.

nadenlehre bezieht. Hier läßt sich zunächst anknüpfen an den auch von Leibniz festgehaltenen logisch-metaphysischen Gedanken, daß die Erkenntnis des Einzelnen bzw. Individuellen *in seinem Begriff* unmöglich sei, weil „nie die Unendlichkeit seiner Bestimmungen erfaßt werden kann“⁶ und – was damit zusammenhängt – bei seiner Bestimmung auch nicht auf ein Allgemeines als Bestimmungsgrund rekurriert werden kann.

Für Herder selber stellt das Individuelle nun aber nicht mehr eine letzte ontologische Einheit wie noch bei Leibniz dar, sondern wird zum Gegenstand geschichtlicher Erfahrung. Die Möglichkeit dazu ist mit der „geistigen Individualität des Menschen“ selbst gegeben. Die menschliche Individualität wird zur Voraussetzung, zum Faktor und zum Organ für die Erkenntnis der geschichtlichen Individualitäten. Um die menschliche Individualität in dieser Weise auszuzeichnen, sind Zwischenglieder erforderlich. Zum Hintergrund einer solchen Erweiterung des Erkenntnisrahmens führt M. Heinz an: „Charakteristisch für Herders Ansatz ist, daß er im Anschluß an Mendelssohn den Seelen ein diesseitiges und zumindest hypothetisch ein jenseitiges Leben zuspricht. Anscheinend versteht Herder die ohne Körper vor dem Eintritt in dieses Leben existierende Seele als Individualität. Die entscheidende Abweichung in Herders Konzeption von Individualität gegenüber Leibniz ergibt sich daraus, daß die Seelen in diesem Leben ihr Inneres in der Bildung eines Leibes veräußerlichen und nur durch Sinnlichkeit aufklären, entwickeln können.“⁷ Wenn man von hier her argumentiert, eröffnet dies die Dimension *geschichtlicher* Individualität, die bei Leibniz in dieser radikalisierten Form noch nicht gedacht werden konnte.

1.2. Das Gefühl als Erkenntnisorgan zur Erfassung des Individuellen

Während es von Leibniz' logischem Prinzip der „Identität des Ununterscheidbaren“ und seinem Begriff der Monade her durchaus möglich ist, den Gedanken der Individualität zu denken, ohne den rationalistischen Standpunkt überhaupt zu verlassen, bezieht Herder zum ratio-

⁶ A. a. O.

⁷ A. a. O.

nen Erkenntnisvermögen des Menschen hin das Gefühl als Organ der in ihm verkörperten Individualität ein. Er behauptet damit, daß die Individualität des Seienden nicht durch Vernunft bzw. rationales Wissen, sondern durch Gefühl, das mit unserer Leibgegebenheit und Sinnlichkeit eng verbunden ist, unmittelbar erfaßt werden könne. In diesem Sinne geht es bei Herders Methode der Erfassung des Individuellen um den Gedanken einer neu zu fundierenden „Gnoseologie“ bzw. einer gnoseologischen Betrachtungsweise, mit der er gegenüber der rationalistischen Erkenntnistheorie eine Wendung zum Gefühl vornimmt. Das Gefühl, und nicht wie bei Descartes und Kant das „Ich denke“, gilt nun als der letzte, einheitsstiftende Bezugspunkt aller Erkenntnis und wird selber zum Prinzip bzw. zur Grundlage des Wissens gemacht.⁸ Das Gefühl hat als solches aber noch nicht die Funktion des Begriffs, sondern stellt eine Form des unmittelbaren, vorreflexiven Bewußtseins dar. Mit ihm verbindet sich eine Denkweise, wie sie in der Phantasie, der Divination und der Ahnung zum Ausdruck kommt. Hier kommt ein weiterreichender Spielraum von Erkenntnismöglichkeiten zum Tragen, dem sich das begriffliche Denken in seiner logischen Stringenz versagt.

1.3. Die Methode des analogen Entdeckens

Im Zusammenhang damit kommt es zu einer neuen Wertschätzung der Analogie in Herders Natur- und Geschichtsauffassung. Herder geht von der Ansicht aus, daß ein Verstehen der individuellen Phänomene in Natur und Geschichte aufgrund von Analogiebildung möglich ist. Irmischer hat den Grundcharakter der Analogie Herders als „Methode des analogen Entdeckens“ gekennzeichnet und diese folgendermaßen gekennzeichnet:

„1. Herder setzt sie ein, um ein unbekanntes Terrain wenigstens in Umrissen zu entdecken. Die Analogie leistet Schrittmacherdienste für die ihr folgende begriffliche Erschließung.

2. Analogisches Entdecken setzt die Übertragbarkeit von Strukturen des einen Zusammenhangs unter den Gebilden der Wirklichkeit.

⁸ Vgl. H. Schnur, Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert, a. a. O., S. 102 ff.

3. Analogisches Entdecken kommt ans Ziel, wenn das Unbekannte als das Unvergleichbare, als das Individuelle entdeckt ist.⁹

Herders Konzeption der Analogie, unter der er die „Aehnlichkeit der Verhältnisse“¹⁰ versteht, verbindet sich zunächst mit seiner Naturauffassung. Bei der „Analogie der Natur“¹¹ geht es um die morphologischen und die physiologischen Ähnlichkeiten zwischen den Bildungen in der Natur. Nach Herders Beobachtung sind alle Geschöpfe der Struktur nach gemäß Prinzipien der Ähnlichkeit geschaffen und d. h. morphologisch und physiologisch analog strukturiert.¹² Damit ist auch für die Erkenntnis eine reale Grundlage gegeben. Aufgrund der durchgängigen Analogie zwischen dem Schöpfer, dem Menschen und den übrigen Geschöpfen können wir über die anderen Wesen Kenntnisse gewinnen und diese zum Ausdruck bringen: „Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie, von der Kreatur zu uns und von uns zum Schöpfer. Soll ich also dem nicht trauen, der mich in diesen Kreis von Empfindungen und Aehnlichkeit setzte, mir keinen andern Schlüssel, in das Innere der Dinge einzudringen, gab, als mein Gepräge oder vielmehr das wiederglänzende Bild seines im meinem Geiste; wem soll ich denn trauen und glauben?“¹³

An anderer Stelle spricht Herder von der Funktion der Analogie für die Ausbildung der Wissenschaften: „In allen Wissenschaften sind die größten Erfindungen nur durch *Analogieen* gemacht worden: man dachte sich mehrere ähnliche Fälle und machte Versuche, man verglich die Folgen dieser Versuche und führte sie auf allgemeine Begriffe, zuletzt auf ein Hauptprincipium zurück; und wenn dies auf jeden der gegebenen analogischen Fälle paßte: *so war die Wissenschaft erfunden.*“¹⁴

⁹ Hans Dietrich Irmischer, Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 55, 1981, S. 67.

¹⁰ Herder, SW XXI, S. 136.

¹¹ Herder, SW XIII, S. 9.

¹² Vgl. Beate Monika Dreike, Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz' Philosophie, Franzsteiner Verlag Wiesbaden 1973, S. 87.

¹³ Herder, SW VIII, S. 170.

¹⁴ Herder, SW XV, S. 553.

Herder betont damit, daß in der Analogie der Natur der entscheidende Aspekt der Konstitution des Wissens bereits vorgebildet ist, wobei zunächst aber nur von einer „Erfindung“ oder „Entdeckung“ die Rede ist. Jedenfalls geht es dabei noch nicht um das „identische“ Wissen, das zur logischen Gegenstandskonstitution führt, sondern vielmehr um ein individuell geprägtes Wissen oder Erkennen.

Das Verfahren der Analogie beruht nicht auf logischer Stringenz und kann keine Beweismethode sein. Analogie enthält immer etwas nicht auf die Regel Reduzierbares, so daß es sich bei ihr nur um eine heuristische Methode handeln kann. Wenn die Funktion der Analogie nicht Sache der logischen Stringenz ist, die des Beweises bedarf, so kann sie auch nicht die Funktion logisch-begrifflicher Gegenstandskonstitution erfüllen.¹⁵ Es handelt sich bei ihr vielmehr um eine unmittelbare Weise des Auffassens.¹⁶

In diesem Sinne hat das Verfahren der Analogie bei Herder mit dem Gefühl zu tun und ist mit einem dementsprechenden Verstehen verbunden. Für Herder sind „Gefühl“ und „Verstehen“ bzw. „Verstand“ im ursprünglichen Wortsinn wesentlich dasselbe und prinzipiell ununterscheidbar.¹⁷ In beiden Fällen handelt es sich um ein im Kern heuri-

¹⁵ Vgl. H. D. Irmischer, Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders, a. a. O., S. 73: „Dennoch scheint ihre eigentliche Funktion mißverstanden zu sein, wenn sie als gegenstandskonstituierende Kategorien aufgefaßt werden, anstatt sie als Gleichnisse zu nehmen, in denen neue Perspektiven eröffnet werden.“

¹⁶ Eine Erkenntnis dieses Typs ist nicht im kantischen Sinne vorschreibend, sondern kann immer nur nachgehend und sich ihrem Gegenstand anbequemend sein. „Sprechen heißt nachbilden.“ (Friedrich Schlegel, KA XVIII, S. 318, Nr. 1513.)

¹⁷ Vgl. H. Schnur, Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert, a. a. O., S. 117: „Verstehen und Gefühl fallen für Herder [...] ineinander: Ziel der historischen Arbeit sei ‚zu verstehen! zu fühlen!‘, das durch Einfühlung erreicht wird und zum anschaulichen ‚Anblick‘ eines historischen Phänomens führt. Diesen ‚sinnlich‘-unmittelbaren Zugang analogisiert Herder an anderer Stelle mit dem unvoreingenommenen ‚Sehen‘ der historischen Zeugnisse Materialien. ‚Einfühlen‘ ist kein subjektivistischer Akt, sondern nach Herders ‚neuer‘ Gnoseologie eine Erkenntnisweise.“

stisches oder divinatorisches Verfahren. Analogisierendes Verstehen der Naturgestalten beruht auf dem Gefühl, und auch das Verstehen des geschichtlich Individuellen findet in analoger Weise durch das Gefühl statt. In diesem Sinne führt die Analogie der Natur unmittelbar zur Methode der Geschichtsauffassung, in der es darum geht, „die paradoxe Einheit von Kontinuität und Individualität in der Geschichte“ zu finden, „ohne ihre Individualität zu verletzen“.¹⁸ Anhand der Analogie, in der wir uns selbst sowohl natürlich als auch geistig befinden, sind wir in der Lage, den Zusammenhang in Natur und Geschichte zu entdecken. In ähnlich paradox erscheinender Wendung ließe sich sagen: Die Individualität bzw. Einmaligkeit der jeweiligen Epochen bzw. Kulturen läßt sich nur entdecken, wenn diese untereinander vergleichbar sind, und zwar ohne Subsumtion unter Allgemeines. Eben darin besteht die Funktion der Analogie.

Was für das Erkennen gilt, gilt auch für das menschliche Schaffen: „Nach Herder ist menschliche Produktivität überall in der Geschichte wirksam und als solche zu vergegenwärtigen. Medium dafür ist das einführende, sinnlich-anschauliche Verstehen als ein unmittelbares Verstehen, und das ein solches Verstehen generierende Gefühl, das das Individuelle selbst als solches zu erfassen erlaubt.“¹⁹

1.4. Hermeneutische Konsequenzen

Herders Gedanke der Analogie in Verbindung mit dem Gefühl als Erkenntnisorgan hat die Frühromantiker tief berührt und vor allem in Schleiermachers Denken Eingang gefunden. Dies läßt sich in seinen frühen Schriften, in den „Reden“, in seiner Ethik und insbesondere in der späteren Hermeneutik unschwer nachweisen. Wie bei Herder, geht auch Schleiermachers Hermeneutik aus dem Sachverhalt geschichtli-

¹⁸ Irmischer, a. a. O., S. 76.

¹⁹ H. Schnur, Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert, a. a. O., S. 121; vgl. S. 116 f.

chen Denkens hervor.²⁰ Hier ist die Feststellung wichtig, daß auch Herder selbst den Gedanken einer psychologischen Interpretation bereits entwickelt hatte²¹ und dazu in seiner Abhandlung „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume“ (1778) schreibt: „*Man sollte jedes Buch als den Abdruck einer lebendigen Menschenseele betrachten können*“ und die Bemühung sich dahingehend richten, „*mehr im Geist des Urhebers, als im Buch zu lesen*“.²² Wie Schleiermacher, geht auch Herder davon aus: „das Leben eines Autors ist der beste Commentar seiner Schriften“ und „*dies lebendige Lesen*, diese Divination in die Seele des Urhebers das *einzig*e Lesen und tiefste Mittel der Bildung“.²³

Wenn somit Schleiermachers psychologische Interpretation bereits bei Herder vorgebildet ist, muß doch hinzugefügt werden, daß bei Herder das Verhältnis zwischen psychologischer Interpretation und grammatischer Interpretation nicht gleichgewichtig ist und es sich eher um ein ausschließendes Verhältnis handelt: „Je ursprünglicher die Sprache [ist], desto weniger Grammatik [wird] in ihr seyn, und die älteste ist bloß das [...] Wörterbuch der Natur“.²⁴ Entsprechend treten die morphologisch-syntaktischen Aspekte der Sprache bei Herder hinter den lexikalischen zurück.²⁵

²⁰ Vgl. H. D. Irscher, Grundzüge der Hermeneutik Herders. In: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1971, hrsg. von Johann Gottfried Maltusch, Bösendahl Verlag Bückeburg 1973, S. 17-57.

²¹ Vgl. Hendrik Birus, Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik. In: Hermeneutische Positionen. Schleiermacher-Dilthey-Heidegger-Gadamer, hrsg. von dems., Vandenhoeck & Ruprecht Verlag Göttingen 1982, S. 27 f.

²² Herder, SW VIII, S. 208; Hervorhebung von mir.

²³ Zitiert nach Birus, a. a. O., S. 27 mit Bezug auf die in Anmerkung 22 angegebene Stelle.

²⁴ Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache (S. 82 f.), zitiert nach Birus, a. a. O., S. 28.

²⁵ Vgl. Birus, a. a. O.

2. Die Universalisierung der Individualität in der Frühromantik

Auch hier ist ein – wenn auch oft nur indirekter – Einfluß von Leibniz bemerkbar. Bei Leibniz ist Individualität zwar immer noch, wenn auch nicht mehr nur und in erster Linie, durch Einschränkung und Verbesonderung eines Allgemeinen bestimmt. Sie wird nun vor allem – wie die das All spiegelnde Monade – durch Universalität definiert. Eine Brücke dazu schlägt die Neufassung des Prinzips der Identität als einer „Identität des Ununterscheidbaren“, dem gemäß es keine zwei in jeder Hinsicht gleichen Dinge geben kann. Damit ist das Allgemeine als letztllicher und umfassender Bestimmungsgrund des vielen Einzelnen zurückgewiesen und ein unmittelbares Verhältnis des Individuellen zum Absoluten bzw. Universellen ins Auge gefaßt.

Eine analoge Wendung nimmt der Gedanke in der Frühromantik, wenn diese das Vernunftallgemeine kritisiert und gegenüber der Wirklichkeit der Welt eine ganz andere Grundstellung des Menschen in Anschlag bringt. Während bis zu Kant und Fichte das logische Begriffsschema der Subsumtion bestimmend war, wird nun das dem geschichtlichen Denken angemessenere Schema der Explikation/Implikation ausgearbeitet, das – betrachtet man es rein formal – paradoxe Züge aufweist und diese auch in den es fassenden sprachlichen Wendungen zum Ausdruck bringt. Der Gedanke der Individualität verdankt sich einer Wendung weg vom subsumierenden Allgemeinen und hin zum sich individuell selbst beschränkenden Universellen. Was zuvor durch den Begriff in eine Gleichheit hineingezwungen werden konnte, meldet nun im Namen des Universellen seine Freiheitsrechte an. Wie bei Cusanus und Leibniz, koinzidiert nun das Größte mit dem Kleinsten in ein und demselben Punkt, der Teil und Ganzes zugleich ist und auch in der Einschränkung nicht aufhört, in sich unendlich zu sein. Individualität und Universalität bzw. Totalität spiegeln sich ineinander.

Zeitgeschichtlich gesehen, ist für die Vermittlung eines solchen Gedankenguts Jacobis Kritik an Kant und die damit verbundene Hervorhebung des Individualitätsgedankens von großer Bedeutung. Jacobis Kritik an der idealistischen Vernunftauffassung wird für die Frühromantiker ein Anlaß zur Neukonzeption der Individualität. Damit verbinden sich auch hier religiöse Motive. Nach Schlegel vertritt Jacobi die Ansicht, daß das „Vernunftsystem der reinen Wissenschaft notwendig

zur Leugnung des Göttlichen führe, das somit eine andere Quelle als die der Vernunft, nämlich das in der Individualität des Menschen bestehende ‚Vermögen der Göttlichkeit‘, das ‚Gefühl unsrer göttlichen, höheren Natur in uns‘ haben müsse.“²⁶ Das „Vermögen der Göttlichkeit“ und das „Gefühl unsrer göttlichen, höheren Natur in uns“²⁷ ist nun ein zuverlässigerer Führer als die Vernunft, wenn es darum geht, die tieferen Wahrheiten zu finden und auszuloten.

Nach E. Behler führt Jacobis Ablehnung des idealistischen Vernunftbegriffs bei den Frühromantikern jedoch auch zu der anders gewendeten Konsequenz, die Universalität der Individualität zu betonen: „Tatsächlich hängt die Konzeption der Individualität in der Frühromantik mit der Kritik am verabsolutierten Vernunftbegriff des Idealismus eng zusammen und ist unlösbar davon. Wie Schlegels polemische Rezension *Jacobis Woldemar* von 1796 aber bereits zum Ausdruck bringt, hat diese Vernunftkritik in der Frühromantik einen anderen Ansatz als bei Jacobi und gelangt auch zu einem von diesem völlig verschiedenen Begriff von Individualität.“²⁸ Behler führt dazu aus: „Schlegel reagiert hier gegen die absolute Verneinung der Vernunft durch Jacobi. Er bezieht die Vernunft in seine Konzeption der Individualität durchaus ein und sieht sie in Kooperation mit der Einbildungskraft, dem Verstand, dem Willen und anderen Kräften des menschlichen Geistes.“²⁹ Dieser Sachverhalt tritt schlaglichtartig zutage, wenn Schlegel sagt: „Alle sind individuell.“³⁰ Eine solche Feststellung ist nur dann nicht trivial, wenn die Individualität nicht mit der Persönlichkeit bzw. der Endlichkeit der Person verwechselt wird, sondern mit dem Unendlichen zu tun hat. Das im Unendlichen eingebettete Individuum enthält in sich den Doppelcharakter, einerseits „Einheit“, andererseits „unendliche Fülle“ zu sein.

²⁶ E. Behler, Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik, a. a. O., S. 122.

²⁷ F. Schlegel, KA XXIV, S. 55; vgl. dazu Behler, a. a. O.

²⁸ E. Behler, Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik, a. a. O., S. 122.

²⁹ A. a. O., S. 123.

³⁰ KA XVIII, S. 89, Nr. 715.

Auf ähnliche Weise betrachtet Novalis die Individualität bzw. das Individuum als ein „Universum“ in sich und ruft emphatisch aus: „Jedes wäre isolirt ein Universum. Jedes wäre isolirt ein Universum.“³¹ Und: „Jedes Individuum ist der Mittelpunkt eines Emanationssystems.“³² Novalis betont damit den universalen Charakter der Individualität auch in ihrer Beschränkung: „Jedes Willkührliche, Zufällige, Individuelle kann unser Weltorgan werden. Ein Gesicht, ein Stern, eine Gegend, ein alter Baum, etc. kann Epoche in unserm Innern machen.“³³ Und noch zugespitzter: „Gedanken: genialische, edle, divinatorische, wunderthätige, kluge, dumme etc. Pflanzen, Thiere, Steine, Elemente etc. Unendliche Individualitaet dieser Wesen – Ihr musicalischer, und Individualisinn – Ihr Character – ihre Neigungen etc.“³⁴

Für Novalis ist die Universalität der Individualität nun wie für Schlegel mit dem Gedanken der Universalpoesie gekoppelt: „Wie die Philosophie durch System und Staat, die *Kräfte* des Individuums mit den Kräften der Menschheit und des Weltalls *verstärckt*, das Ganze zum Organ des Individuums, und das Individuum zum Organ des Ganzen macht – So ist die Poësie, in Ansehung des *Lebens*. Das Individuum lebt im Ganzen und das Ganze im Individuum. Durch Poësie entsteht die höchste Sympathie und Coactivität, die innigste *Gemeinschaft* des Endlichen und Unendlichen.“³⁵ Der Individualitätsgedanke ist damit in der Poesie und folglich auch in der Hermeneutik wohl zu beachten. Individualität kennzeichnet bei Novalis den Charakter der Poesie selber: „Dichten ist zeugen. Alles Gedichtete muß ein lebendiges Individuum seyn.“³⁶ Aber auch der hermeneutische Grundgedanke des Novalis:

³¹ Novalis, Schriften Bd. 2, S. 486, Nr. 79.

³² A. a. O., S. 274, Nr. 109.

³³ A. a. O., S. 839, Nr. 428.

³⁴ A. a. O., S. 761, Nr. 65.; vgl. S. 826, Nr. 387: „Individualitaet in der Natur ist ganz unendlich.“

³⁵ A. a. O., S. 322, Nr. 31.

³⁶ A. a. O., S. 323, Nr. 36.; vgl. S. 826, Nr. 387: „Je persönlicher, localer, temporeller, eigenthümlicher ein Gedicht ist, desto näher steht es dem Centro der Poesie. Ein Gedicht muß ganz unerschöpflich seyn, wie ein Mensch und ein guter Spruch.“

„Nur d[urch] einen Sprung kommt man vom Allg[emeinen] – Willkührlichen, von n – auf das Besondere, Individuelle – Bestimmte“³⁷, richtet sich auf das unmittelbare Erkennen des Individuellen, das Novalis „eine genetische Nachahmung“ nennt und d. h. ein „Vermögen“, „eine fremde Individualität wahrhaft in sich zu erwecken“.³⁸

2.1. Die Individualität des Menschen und deren Fundierung im Unendlichen bei Friedrich Schlegel

Entgegen Fichtes Ansicht über die Individualität unternimmt es Schlegel, das zunächst ahistorisch verstandene Transzendente konsequent zu historisieren. Dies hängt mit der Frage nach der Sinnhaftigkeit und Verstehbarkeit des historisch Individuellen zusammen. Dabei geht Schlegel, wie bereits Herder vor ihm, von dem geschichtlich zu fassenden Individuellen bzw. von der Individualität des Geschichtlichen selbst aus und rückt die damit verbundene Verstehensproblematik ins Zentrum seines Denkens.

Es ist bekannt, daß Fichtes kritische Bemerkungen zur Individualität sich polemisch gegen die unmittelbaren Zeitgenossen richtete, die den Individualitätsgedanken ins Zentrum ihres Denkens gestellt hatten. Fichtes Aufforderung, „alle Individualität“ unbedingt zu verwerfen, „theoretisch“ zu „vergessen“ und „praktisch“ zugunsten des Allgemeinen zu „verleugnen“³⁹, wurde von großer Bedeutung für die kontrapunktische Hervorhebung der Individualität in der Frühromantik.⁴⁰

³⁷ A. a. O., S. 643, Nr. 708.

³⁸ Novalis, Schriften Bd. 2, S. 323 f., Nr. 41.

³⁹ Johann Gottlieb Fichte, SW I, S. 517.

⁴⁰ Vgl. E. Behler, der betont: „Fichte war zweifellos der wichtige Anstoß für die in der Frühromantik machtvoll hervortretende Konzeption der Individualität.“ (E. Behler, Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik, a. a. O., S. 125) Fichte habe zwar „die Individualität als faktische und beinahe notwendige Bedingung allen Philosophierens angesehen“, „aber gleichzeitig erblickte er darin die eigentliche Behinderung wahren Philosophierens und erklärte folglich die Überwindung der Individualität zur zentralen Aufgabe der Philosophie.“ (S. 126)

Hier muß allerdings eine wichtige begriffliche Unterscheidung getroffen werden. Die Individualitätsvergessenheit von Fichte hat damit zu tun, daß er das Individuum als „Person“⁴¹ versteht und in deren Beschränkung keinen Ansatzpunkt für das Geltendmachen eines allgemeinen Erkenntnis- und Konstitutionsprinzips sieht. Individuum ist bei Fichte nichts anderes als die leiblich-sinnliche Person in ihrer empirischen Beschränkung, deren Aufhebung seiner Meinung nach immer schon als Ziel der allgemeinen Bildung gefordert war. Die von Fichte gedachte Person ist aber gar nicht die universelle Individualität im Sinne der Frühromantiker, sondern gehört zur Kategorie des Besonderen im Sinne eines dem Allgemeinen subsumierbaren Einzelnen. Wir haben auf diesen Unterschied bereits hingewiesen. Das Besondere ist in seinem „Wesen dem des Allgemeinen nicht entgegengesetzt“, sondern kann als „Spezifikation“ eines Allgemeinen gelten.⁴² Mit anderen Worten steht Fichte hier noch in der platonisch-aristotelischen Tradition und ist ihrem Erkenntnisideal der Allgemeingültigkeit verpflichtet. In diesem Rahmen kann das Individuum in der Tat nicht in seine eigenen Rechte eingesetzt werden, so daß Schlegel feststellen muß: „Fichte deducirt bloß Abstracta, keine Individuen“.⁴³ Dabei wird die Individualität von Fichte nicht einmal, wie in Kants Ethik, als „Zweck“ in sich selber verstanden, sondern nur als „Mittel“ betrachtet und d. h. als „eine besondere Weise, die Vernunft auszudrücken, die sich immer in der allgemeinen Form derselben verlieren muß“: „Da ist die Vernunft das einzige an sich, und die Individualität nur akzidentell; die Vernunft, Zweck; und die Persönlichkeit, Mittel; die letztere nur eine besondere Weise, die Vernunft auszudrücken, die sich immer mehr in der allgemeinen Form derselben verlieren muß. Nur die Vernunft ist ihr ewig; die Individualität aber muß unaufhörlich absterben.“⁴⁴ Solange aber al-

⁴¹ Vgl. M. Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität, a. a. O., S. 66: „Fichte macht [...] gar keinen Unterschied zwischen ›Individuum‹ und ›Person‹.“

⁴² A. a. O., S. 67.

⁴³ KA XVIII, S. 33, Nr. 152.

⁴⁴ Fichte, SW I, 505; vgl. dazu E. Behler, Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik, a. a. O., S. 128.

lein die Vernunft als „allgemeine Form“ ewig und wirklich ist, kann das Individuelle lediglich eine bloß zeitweilige, äußerlich bleibende Bestimmung darstellen. Von daher ist es für Fichte die Aufgabe des Menschen, über die „Schranken der Individualität“ hinauszugehen und dieser „abzusterben“.

Im Unterschied dazu betrachtet Schlegel die Individualität im Menschen niemals als die endliche Person in ihrer Beschränkung, er unterscheidet vielmehr Individualität und Persönlichkeit ausdrücklich voneinander. Persönlichkeit ist auch für ihn nur die äußere Seite, aber nicht die eines Allgemeinen, sondern der Individualität selber. Der Begriff „Person“ hat für ihn zu tun mit den äußeren Bezugsrahmen eines sozial und rechtlich definierten Allgemeinen und fällt so gesehen in die Äußerlichkeit.

Bereits die Aufklärung hatte für das gesellschaftlich Allgemeine ein deutliches Bewußtsein entwickelt, das nun in seinen Konsequenzen ausgezogen wird und in der Frühromantik eine radikalisierte Aufklärungsbewegung einleitet. Was die Aufklärung ins Bewußtsein gehoben hatte: daß der *gesellschaftlich* verstandene Mensch ein Produkt sozialer Organisation, Erziehung und Regierung ist und im *ethischen* Sinne neu definiert werden muß, wird für Schlegel zum Anlaß genommen, den Begriff des Menschen von dem der Person abzuheben und im Sinne einer Individualität auszuformulieren, die durch seine gesellschaftliche Stellung noch gar nicht berührt ist. Zur gesellschaftlichen Bestimmung der Person gehört „die amtliche, legale Erscheinung des Menschen, z. B. im Beruf.“⁴⁵ Eine so verstandene Person bzw. Persönlichkeit ist aber „bloß die juristische Fiction der Individualität“.⁴⁶ Demgegenüber ist diese selber eine sozial und begrifflich nicht mehr einzuholende, ge-

⁴⁵ Behler, a. a. O., S. 146.

⁴⁶ KA XVIII, S. 418, Nr. 1167. Schlegel geht an dieser Stelle von zwei getrennten Sphären aus, die sich jedoch im Menschen überschneiden und ihn gewissermaßen in eine doppelte, einerseits „reale“ und andererseits „fiktive“ Ordnung der Dinge stellen: „In der Sphäre ist nur die Thätigkeit reell in den Individuen nur das Substantielle. Nur Menschen sind Individuen. Die Persönlichkeit ist bloß die juristische Fiction der Individualität. Jedes Individuum lebt in zwei Sphären; diese sind seine Diagonale – wo beide sich neutralisieren, liegt sein Universum.“ (A. a. O.)

schichtliche „Originalität“, ausgestattet mit „Universalität“ und begabt mit „Genialität“. Die „Person“ bzw. „Persönlichkeit“ im gesellschaftlichen Sinne und die auf „Universalität“ bezogene „Individualität“ rücken auf diese Weise in einen Gegensatz, der nicht mehr bruchlos vermittelt werden kann. Schlegel geht mit dieser Kontraposition weiter als der Bildungsgedanke des Humanismus, dem an einer harmonischen Zusammenstimmung des Individuellen mit dem Allgemeinen bzw. Universalen gelegen war. Auch Schleiermacher ist hier weniger radikal in seiner Entgegensetzung des Individuellen, die im Gedanken der „Gemeinschaftlichkeit“ von ihm alsbald wieder unterlaufen wird.

In diesem Zusammenhang betont Schlegel weiter, daß „der Mensch“ überhaupt nicht als Gattungsbegriff aufzufassen ist und auf keinen Fall „juristisch“ bzw. nach einem subordinierenden Schema behandelt werden darf, das die Allgemeinheit und ihr Recht grundsätzlich über den Einzelnen und seinen Anspruch stellt: „Diejenigen welche alles im Menschen aus Organisation Erziehung oder Regierung herleiten, läugnen die historische *Originalität*, von der man vielmehr ausgehn sollte, woraus sich dann Universalität und Genialität leicht deduciren lassen. – Nichts ist unsinniger als Menschen außer solchen [d. h. juristischen] Verhältnissen *juristisch* zu behandeln und im Individuo nicht die Individualität sondern die Gattung ehren zu wollen, da die Menschheit doch in jener besteht. ‹Eine unendliche Anmaßung!›“⁴⁷ Die Anmaßung besteht seiner Meinung nach in der Umkehrung der wahren Verhältnisse, die zwischen „Individuum“ und „Gattung“ bestehen.

Dementsprechend hält Schlegel die Individualität des Menschen auch nicht mehr für das Vergängliche, also das Endliche, sondern sieht in ihr das „Ursprüngliche und Ewige im Menschen“: „G[e]rade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen; an der Persönlichkeit ist so viel nicht gelegen. Die Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus.“⁴⁸ In der Konsequenz bedeutet das für ihn, das Individuum über die Persönlichkeit und ihren gesellschaftlichen Status zu stellen und in der Ebene des Unendlichen selbst zu verorten. Nur durch die

⁴⁷ KA XVIII, S. 268, Nr. 882.

⁴⁸ KA II, S. 262, Nr. 60.

Individualität kann der Mensch sich in Verbindung mit der Gottheit setzen und nimmt er selber, wie diese, einen absoluten Ort ein. Auch Gott selbst ist nach Schlegel „ein Abyssus von Individualität, das einzige unendlich Volle“⁴⁹ und „jedes schlechthin Ursprüngliche und Höchste, also das Individuum selbst in der höchsten Potenz.“⁵⁰ Daraus ergibt sich folgerichtig der Gedanke, daß jeder Mensch ein „beschränkter Gott“ ist und „jedes Ding die ganze Welt“.⁵¹ Und auch die Menschheit selbst, die „Gegenstand des Menschen“ ist, kann aus demselben Grund nichts abstrakt Allgemeines sein, sondern „soll ein Individuum werden“.⁵²

Ein so verstandenes Individuelles lebt aus eigenen Gründen, die grundsätzlich nicht allgemein-begrifflich zu fassen sind und im Sinne einer sozialen oder ethischen Vorschrift ausgemünzt werden könnten. Das auf diese Weise sich geltend machende sozial-ethische Bewußtsein sieht Schlegel als eine Art „Kalkül“⁵³ an und kann davon das „Denken“ abgrenzen: „Denken ist höher allgemeiner als Bewußtsein. Bewußtsein ist nur unsre seltsame und jämmerliche Art zu denken.“⁵⁴ Das zum äußeren Maßstab des Individuellen gemachte Allgemeine hat für Schlegel lediglich den Status einer Fiktion, aus der nichts abgeleitet werden kann, was für die Wirklichkeit selbst bestimmend wird. Ein so verstandenes Allgemeines ist nach Schlegel in der Tat ein bloßes Abstraktum, das einen niedrigen oder fast gar keinen Wert in sich hat und jedenfalls

⁴⁹ KA II, S. 257, Nr. 6; vgl. XVIII, S. 317, Nr. 1497.

⁵⁰ „Gott ist nichts als das Individuum in der höchsten Potenz; nur Individuen können einen Gott haben, der also durchaus subjektiv ist, nicht bloß der Beschaffenheit sondern auch dem Dasein nach. Aber freilich ist die Welt auch ein Individuum – das läßt sich erkennen – also muß auch sie einen Gott haben, und dieß ist das Urbild.“ (KA XVIII, S. 243, Nr. 605)

⁵¹ KA XVIII, S. 47, Nr. 287.

⁵² KA XVIII, S. 338, Nr. 191. An anderer Stelle heißt es auch: „Die Symmetrie und Organisation der Geschichte lehrt uns, daß die Menschheit, so lange sie war und wurde, wirklich schon ein Individuum, eine Person war und wurde.“ (KA II, S. 258, Nr. 24)

⁵³ Vgl. KA II, S. 173, Nr. 51.

⁵⁴ KA III, S. 646.

keine Originalität zeigt. Daher wird es im Grunde nicht einmal der Charakteristik gerecht, die auch schon bei der gewöhnlichen Menschenkenntnis in Anspruch genommen wird. Der Sinn der individuellen Charakteristik kann gar nicht die klug zu gebrauchende Menschenkenntnis sein, sondern geht weit über diese hinaus: „Man kann nur Individuen charakterisieren. Es ist vieles nicht Individuum was man charakterisiert, und ist vieles Individuum was man oft nicht dafür hält z. B. alle Ideale. Also auch die Gottheit läßt sich in vollem Ernste charakterisieren. – Aber nur Ideale nicht bloß Abstracta lassen sich charakterisieren. – Jedes Individuum ist ein System und andre Systeme giebt es nicht. Alle sind individuell.“⁵⁵ Charakteristik wird unter dieser Voraussetzung „das eigentliche Geschäft und das innere Wesen der Kritik“.⁵⁶

Mit seiner Aussage: „Jedes Individuum ist ein System und andre giebt es nicht. Alle sind individuell“, erweitert Schlegel den Begriff der Individualität auf eine Weise, der gemäß auch das bisher für allgemein Gehaltene noch als ein Individuelles verstanden werden kann. Ein Beispiel dafür gibt das ästhetisch Allgemeine: „Durch ein seltsames Mißverständnis verwechselt man sehr oft ästhetische *Allgemeinheit* mit der unbedingt gebotenen Allgemeingültigkeit. Die größte Allgemeinheit eines Kunstwerks würde nur durch *vollendete Flachheit* möglich sein. Das Einzelne ist in der idealischen Darstellung das unentbehrliche Element des Allgemeinen. Wird alle eigentümliche Kraft verwischt, so verliert selbst das Allgemeine seine Wirksamkeit.“⁵⁷ Im Ästhetischen ist das Einzelne bzw. das Individuelle selber ein unentbehrliches Element des Allgemeinen und gibt diesem überhaupt erst seine Wirkungskraft.

⁵⁵ KA XVIII, S. 89, Nr. 715.

⁵⁶ KA III, S. 60: „Es ist nichts schwerer, als das Denken eines andern bis in die feinere Eigentümlichkeit seines Ganzen nachkonstruieren, wahrnehmen und charakterisieren zu können. In der Philosophie ist dies bis jetzt bei weitem am schwersten, liege es nun daran, daß ihre Darstellung bis jetzt weniger vollkommen ist, als die der Dichter, oder sei es im Wesen der Gattung selbst gegründet. Und doch kann man nur dann sagen, daß man ein Werk, einen Geist verstehe, wenn man den Gang und Gliederbau nachkonstruieren kann. Dieses gründliche Verstehen nun, welches [...] Charakterisieren heißt, ist das eigentliche Geschäft und das innere Wesen der Kritik.“

⁵⁷ KA I, S. 320.

Eine solche Auffassung hat weitreichende Konsequenzen für das Verständnis des konkreten Allgemeinen, das nun dem Geist der Zeit entsprechend als „organische Einheit“, „System“, „Ideal“, „Typus“ usw. und all dies zusammenfassend als „historische Einheit“ beschrieben wird. Mit dem neu einsetzenden organologischen Denken vollzieht sich gleichsam ein Paradigmenwechsel weg vom Allgemeingültigen und hin zum Individuellen. Schlegel versteht das Individuum in erster Linie als „ein lebendes, organisches, zur Einheit verbundenes Wesen“⁵⁸ und in Verbindung damit als eine gewordene, „historische Einheit“.⁵⁹ Ein so verstandenes Individuum läßt sich weder „multiplizieren“ noch „dividieren“, d. h. es fügt sich weder einem Gleichen noch läßt es Dubletten von sich selber zu. Beides würde einen allgemeinen Bestimmung- und Teilungsgrund voraussetzen, der im Geschichtlichen aber nicht gegeben ist. „Kann man etwas anders charakterisieren als Individuen? Ist, was sich auf einem gewissen gegebenen Standpunkte nicht weiter multiplizieren läßt, nicht ebenso gut eine historische Einheit, als was sich nicht weiter dividieren läßt?“⁶⁰

Was sich nicht gemäß der Logik der Identität behandeln läßt, muß in einer organischen Form entstehen und kann nur im Rahmen einer solchen auch wiederum verstanden werden. Hier kann sich Schlegel auf breiter Front mit Schleiermacher treffen, wie die analogen Wendungen zeigen: „Das Verstehen mit dem Sinn ist ein Aneignen des Keims, ein Empfangen, Wachsen, Blühen.“⁶¹ Damit verbindet sich eine Wertschätzung der poetischen Produktion: „Was man noch nicht gedichtet, weiß man noch nicht recht; da erst tritt das innerste Wissen aus dem Unbewußtsein uns selbst vor Augen (Das *höchste* Wissen gränzt natürlich ans *Unbewußtsein*. *Poesie* ist die absolute Wissenschaft. – Der Dichter sollte *eo ipso Geistlicher* sein und werden.“⁶² Als Leitmaxime

⁵⁸ KA XII, S. 249.

⁵⁹ KA II, S. 205, Nr. 242.

⁶⁰ KA II, S. 205, Nr. 242; vgl. XVIII, S. 96, Nr. 812.

⁶¹ KA XVIII, S. 317, Nr. 1503.

⁶² KA XVIII, S. 498, Nr. 271. Die kühne, wenngleich bei näherem Zusehen schwierige Verbindung von „Poesie“ und „absoluter Wissenschaft“ bzw. Philosophie im zeitgenössischen Verständnis wird auch durch die folgenden Stellen

ergibt sich daraus: „*Auflösung der Vernunft in Fantasie* – es muß aber zugleich eine bestimmte Individualität der Fantasie sein – Vielleicht sollen wir aber gar nicht für unsre Individualität sorgen – diese nur ganz von selbst gedeihen lassen“.⁶³

Bemerkenswert ist bei dieser Wendung, daß Schlegel, wenn er von einem solchen organischen Entstehungsvorgang ausgeht, das Allgemeine nicht verwirft, sondern *selber* als eine abgestufte und mehr oder weniger beschränkte geschichtliche Erscheinung in den Seins- und Geltungsbereich des Individuellen mit einbezieht. Er glaubt ein Recht dazu zu haben, weil „die wahren, nicht willkürlich gemachten Allgemeinheiten und Gattungsbegriffe, d. h. die der Mensch nicht zu praktischem Zwecke, oder nach Eindrücken gemacht hat, sondern die in der Natur begründet sind, *ebenso gut Individuen genannt werden können*, als die Einzelheiten; *es ist da alles individuell und Individuum*, nur daß das Größere das Kleinere enthält und einschließt.“⁶⁴ Die *ontologische Prio-*

reflektiert: „Das Darstellen für Poesie was das Beweisen für die Philosophie.“ (KA XVIII, S. 385, Nr. 774) „Das wahre Räsonniren ist dem Philosophiren nicht entgegengesetzt – es müßte im Gegentheil die Methode der reinen Vernunft bedeuten. – Unstreitig soll der vollkommene Dichter philosophiren und soll auch Philologe seyn – aber darum giebt es noch keine philosophische Constitution der Poesie. – ‚Isonomie der Poesie und Philosophie.‘“ (KA XVIII, S. 304, Nr. 1326) Darin liegt auch eine gegenseitige Unterstützung beider: „Wer schon Religion hat, wird sie in Poesie aussprechen, wer sie entdecken und bilden will, muß Philosophie als Organ brauchen.“ (KA XVIII, S. 291, Nr. 1147.)

⁶³ KA XVIII, S. 430, Nr. 39.

⁶⁴ KA XII, S. 249 f.; hervorgehoben von mir. Michael Elsässer führt dazu aus: „Der Schlegelsche Terminus Individuum als Bezeichnung des resultativen Bezugspunkts von Verstehen darf folglich nicht im Sinne antik-mittelalterlichen Philosophierens mißverstanden werden. Auch in dessen Konzeption ist Seiendes ja als Individuum denkbar, sofern das gedachte Seiende ein räumlich-zeitlich bestimmtes Konkretum ist. Für das räumlich-zeitlich Verfaßte dienen die Begriffe ‚sinnlich Wahrnehmbares‘, ‚endlich Seiendes‘, ‚Konkretes‘, ‚Individuum‘ als Synonyma, weil sie letztlich alle ein durch Werden eingeschränktes Seiendes aussagen. Unter dieser Rücksicht sind Abstrakta, also logische, allgemeingültige Begriffe oder mathematische Sachverhalte keine Individuen, weil sie in dem, was sie ihrer Bedeutung nach sind, dem Werden, Raum und Zeit nicht unterliegen. Den Abstrakta eignet, unbeschadet ihrer durch

rität des Individuellen vor dem Allgemeinen („alles ist individuell“ heißt: es gibt in Wirklichkeit nur Individuen) nötigt zu einer Neudefinition des „wahren, nicht willkürlich gemachten“ Allgemeinen als eines *selber Individuellen* und *geschichtlich Ausgeprägten*.

Damit ist der Bereich des Individuellen über das einzelne Individuum hinaus auf größere organische und geschichtliche Einheiten bzw. Ganze erweitert. Individualitäten können somit einer sowohl quantitativen als auch qualitativen Betrachtung unterzogen werden. In dieser Richtung weitergedacht, soll Individualität sowohl die qualitativ verschiedene Form als auch den quantitativ originellen Inhalt in sich enthalten. „Jedes originelle Individuum, welches ein größeres Quantum von intellektuellem Gehalt oder ästhetischer Energie enthält“⁶⁵, kann Schlegel zufolge als „ein bedingtes historisches Ganzes“⁶⁶ angesehen werden.

Schlegel betrachtet in diesem Sinne jedes geschichtlich ausgeprägte Individuelle selber wiederum als ein System von Systemen bzw. als eine selber wieder individuelle Einheit von Individuen. Jedes solche System bzw. Individuelle hat als ein relatives Ganzes einen „bestimmten Horizont“, der zur weiteren geschichtlichen Ausgestaltung auffordert: „Sind nicht alle Systeme Individuen, wie alle Individuen auch wenigstens im Keime und der Tendenz nach Systeme? Ist nicht alle reale Einheit historisch? Gibt es nicht Individuen, die ganze Systeme von Individuen

wechselseitig gegründete Differenz bedingten Begrenztheit, reines Sein. Als im Denken wirklich seiende Sachverhalte sind sie, wenn sie gedacht werden, selbst immer schon vollendet. ‚Individualität‘ in der Bedeutung räumlich-zeitlicher Begrenztheit kommt ihnen insofern nicht zu. Der Konzeption Schlegels zufolge ist jedoch absolut jedes Verstandene, also auch das logisch-mathematische Abstraktum ein räumlich-zeitliches, ein geschichtliches Individuum. [...] Nicht nur die scheinbar gegenüber Zeitlichkeit indifferenten abstrakten Termini sind somit Individua, sondern auch die explizit aufgrund von ‚geschichtlichem Interesse‘ konzipierten ‚Einheiten‘.“ (M. Elsässer, Friedrich Schlegels Kritik am Ding, Felix Meiner Verlag Hamburg 1994, S. 47)

⁶⁵ KA I, S. 252 f.

⁶⁶ KA XVIII, S. 88, Nr. 704.

in sich enthalten?“⁶⁷ Das Individuum als ein wiederum aus Individuen gebildetes System von Systemen ist in sich unendlich, auch wenn es sich von anderen Individuen abgrenzt und in seiner charakteristischen Ausprägung von ihnen unterschieden ist. Schließlich betont Schlegel im Zusammenhang damit, jedes wahrhaft Individuelle habe „Wert“ und „Originalität“, sofern es unverwechselbare Eigentümlichkeit hat.⁶⁸

Damit gehen die Wege des Verstehens auseinander: „Überhaupt muß man auf mehr als einem Wege zum Ziel dringen können. Jeder gehe ganz den seinigen, mit froher Zuversicht, auf die individuellste Weise, denn nirgends gelten die Rechte der Individualität – wenn sie nur das ist, was das Wort bezeichnet, unteilbare Einheit, innerer lebendiger Zusammenhang – mehr als hier, wo vom Höchsten die Rede ist; ein Standpunkt, auf welchem ich nicht anstehen würde zu sagen, der eigentliche Wert ja die Tugend des Menschen sei seine Originalität.“⁶⁹

Eine von Schlegel so bestimmte Individualität erweist sich beispielsweise an poetischen Einheiten.⁷⁰ Die verschiedenen Arten der Poesie, die in der Geschichte als ein ganz und gar Eigentümliches auftreten, z. B. die alte und die moderne Poesie, haben nach Schlegel ihren eigenen Wert und daher eine unverwechselbare Individualität. Dies gilt insbesondere für die Lyrik und unterscheidet sie von der epischen Dichtung: „Insofern nun aber das Gefühl etwas Einzelnes, Abgerissenes, Vorübergehendes, gleichsam nur ein einzelner Laut ist, der indessen sehr tief aus dem Innern kommt und etwas durchaus ganz Eigentümliches ist, insofern ist die Lyrik fragmentarisch, objektiv und individuell – dahingegen in dem Epos durchaus Einheit herrscht.“ Die lyrische Poesie stellt „das Gefühl der Gegenwart dar und hat Einzelheit und Indivi-

⁶⁷ KA II, S. 205, Nr. 242. Dazu vgl. auch: „Ein System ist die Historie aller in einer Sphäre befindlichen Individuen. Historie ist ein System von synthetisierter Konstruktion und Charakteristik.“ (KA XVIII, S. 96, Nr. 809)

⁶⁸ In diesem Sinne stellt er in provozierender Gegenüberstellung fest: „Es giebt wenig Menschen die Individuen sind.“ (KA XVIII, S. 90, Nr. 725) und andererseits: „Die Edelsteine haben Individualität; daher ihr Werth“ (KA XVIII, S. 151, Nr. 333).

⁶⁹ KA II, S. 320, Nr. 362.

⁷⁰ Vgl. KA II, S. 182, Nr. 116.

dualität zum Prinzip“.⁷¹ Von daher wird es verständlich, wenn Schlegel sagt: „Die Poesie ist eine *universelle* Kunst: denn ihr Organ, die *Phantasie* ist schon ungleich näher mit der Freiheit verwandt, und unabhängiger von äußerem Einfluß.“⁷² „Die einzige eigentliche *reine Kunst* ohne erborgte Kraft, und fremde Hülfe, ist Poesie.“⁷³ Und schließlich: „*Fantasie* ist das religiöse unter den poetischen Vermögen.“⁷⁴

An dieser Stelle läßt sich die Beziehung wie die Differenz zu Herder genauer markieren. Eine so verstandene, den einzelnen Menschen übersteigende Individualität, wie sie den organischen, historischen und sprachlichen Einheiten eigen ist, hat mit dem neu einsetzenden Geschichtsdenken zu tun, bei dem sich Schlegel auf Herder berufen kann. Unter geschichtlichem Aspekt begreift Schlegel wie Herder Individualität als „historische Einheit“⁷⁵, die selber wiederum „als ein in der Geschichte zum Ausdruck kommendes einmaliges Ereignis“⁷⁶ aufgefaßt werden kann. Das Individuelle ist „immer im Werden“⁷⁷ und gehört dem Bildungsprozeß in der Geschichte an. Es kann deshalb auch nicht mehr mit einem unveränderlichen transzendentalen Allgemeinen zusammengehen⁷⁸, sondern muß als mit dem in seinem Wurzelgrund

⁷¹ KA XI, S. 62; vgl. E. Behler, Frühromantik, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1992, S. 196.

⁷² KA I, S. 265.

⁷³ KA I, S. 294.

⁷⁴ KA XVIII, S. 270, Nr. 898.

⁷⁵ KA II, S. 205, Nr. 242.

⁷⁶ E. Behler, bemerkt dazu: „Mit diesem historischen Gesichtspunkt der Individualität verbindet sich als ihre vielleicht wichtigste Eigenschaft, daß sie nie ganz fertig, nie völlig artikuliert, sondern immer im Werden und im Prozeß der Vervollkommnung, der Perfektibilität ist. Unfertige, noch werdende Individualitäten sind deshalb der beste Gegenstand für eine historische Charakteristik.“ (E. Behler, Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik, a. a. O., S. 145)

⁷⁷ A. a. O.

⁷⁸ Schlegels kritische Bewertung der Fichte'schen Philosophie mit ihrer zeitlos-abstrakten Vernunft trifft sich an dieser Stelle mit der Kritik von Herder. Mit der geschichtlichen Fassung der Individualität ist bei beiden auch eine

chaotischen Unendlichen verbunden gedacht werden. Diese Bestimmung entspricht der von Herder zitierten, daß jedes Zeitalter bzw. jede Epoche eine historische Einheit sei, die ihre unverwechselbare Eigenheit in sich selber habe und daher, so folgert auch Schlegel, „wirklich ein Individuum“⁷⁹ sei.

Dennoch kann hier bei genauerer Analyse eine Differenz markiert werden, die Klaus Behrens so angibt: „Herders Begriff der Geschichte fehlt die transzendente Bedeutung von Geschichte als Einheit von Bewußtseins- und Handlungsraum.“⁸⁰ Das Moment des Mit-Bewußtsein-Handelns wird bei Schlegel in folgendem Zitat pointiert zum Ausdruck gebracht: „Eine sogenannte Recherche ist ein historisches Experiment. Der Gegenstand und das Resultat desselben ist ein Faktum. Was ein Faktum sein soll, muß strenge Individualität haben, zugleich ein Geheimnis und ein Experiment sein, nämlich ein Experiment der bildenden Natur. Geheimnis und Mysterie ist alles was nur durch Enthusiasmus und mit philosophischem poetischem oder sittlichem Sinn aufgefaßt werden kann.“⁸¹

2.2. Erkenntnistheoretische Konsequenzen

Das „Historische“, das für Schlegel ein „Faktisches“ und „Experimentelles“ ist, wird von ihm zum erkenntnistheoretischen Prinzip gemacht und gegen die logisch-ontologische Tradition ins Feld geführt. Dabei werden die alten Prinzipien zu Interpretamenten eines neuen Gedankens gemacht und bekommen eine andere Stoßrichtung. Am Beispiel

Differenz zum frühen Schleiermacher markiert, der das Individuelle im Unendlichen verankert sieht und Individualität als „Darstellung des Unendlichen“ begreift. Vgl. Jure Zovko, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*, frommann-holzboog Verlag Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, S. 40 ff. und auch E. Behler, *Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik*, a. a. O., S. 134 f.

⁷⁹ KA II, S. 248, Nr. 426.

⁸⁰ Klaus Behrens, *Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794-1808)*. Ein Beitrag zur politischen Romantik, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1984, S. 76.

⁸¹ KA II, S. 249, Nr. 427.

der von Herder neu zu Ehren gebrachten Analogie stellt auch Schlegel in gleichem Sinne fest: „Die *Analogie* ist das Princip für die Charakteristik des Universums.“⁸² Damit verbindet sich für ihn nun aber eine andere erkenntnistheoretische Konsequenz, die am Verfahren der Allegorie verdeutlicht werden kann: „Der einzige Stoff der wahren Allegorie ist Religion.“⁸³ „Jede Allegorie bedeutet Gott und man kann von Gott nicht anders als allegorisch reden.“⁸⁴ An dieser Stelle wird von Schlegel mit Gotteserkenntnis jedoch ein durchaus immanenter Prozeß verbunden⁸⁵, der sich in der Geschichte selbst vollzieht. „Die allegorischen Facta zu finden, ist Sache der Divinazion.“⁸⁶ Um „Facta“ handelt es sich für Schlegel aber auch bei den Prinzipien, denen gemäß Ideen und eine Analogie zwischen ihnen gebildet werden: „Alle Principien sind Facta und alle Ideen sind Symbole.“⁸⁷

Schlegel sieht in diesem Tatbestand eine Möglichkeit, das Verfahren des Beweises selbst auf eine geschichtliche Grundlage zu stellen. Widerspruchsfreiheit kann dazu nicht mehr vorausgesetzt werden. An die Stelle einer Deduktion aus widerspruchsfreien Prämissen empfiehlt Schlegel vielmehr den Ausgang von der widersprüchlichen Sachlage selbst: „Jeder Syllogismus sollte mit einer Paradoxie anfangen. Das Individuelle ist unbestimmt; dieß stimmt sehr gut damit, daß es allegorisch ist. Die Antinomien hätten Kanten nicht bewegen sollen, das Unendliche aufzugeben, sondern den *Satz des Widerspruchs*.“⁸⁸ Daraus

⁸² KA XVIII, S. 213, Nr. 213.

⁸³ KA XVIII, S. 267, Nr. 869.

⁸⁴ KA XVIII, S. 347, Nr. 315.

⁸⁵ „Gott ist nicht bloß unendlich, er ist auch endlich.“ (KA XVIII, S. 329, Nr. 52)

⁸⁶ KA XVIII, S. 350, Nr. 356.

⁸⁷ KA XVIII, S. 414, Nr. 1120. Mit dem symbolischen Charakter der Ideen hängt ihre Individualität unmittelbar zusammen: „Alle Ideen müssen höchst individuell seyn.“ (KA XVIII, S. 406, Nr. 1024)

⁸⁸ KA XVIII, S. 410, Nr. 1080. Schlegel will damit nicht das Beweisverfahren selbst in Abrede stellen, sondern nur seinen Ausgangspunkt und begrenzten Stellenwert aufzeigen: „Die Demonstration soll nur Daseyn zeigen; also muß sie sich gründen auf Facta, auf Documente, Autorität, Indicationen – ja sogar

ergibt sich eine weitere, die Individualität an ihrem eigenen Ursprungsort in ihre Rechte einsetzende erkenntnistheoretische Konsequenz: „*Erkennen* bezeichnet schon ein *bedingtes* Wissen“⁸⁹, denn „*Alle Wahrheit ist relativ Alles Wissen ist symbolisch*“⁹⁰, und: „Nur der wahrhaftige Mensch kann Wahrheit fassen“.⁹¹

Die hier zugrunde gelegte, geschichtliche Einschränkung allen Wissens ist in Wirklichkeit jedoch eine Ermächtigung der Individualität, die bei aller Begrenzung nie an ihre Grenze kommt⁹² und den Sinn gerade in seiner individuellen, historischen Auslegung „unendlich“ macht: „Das Wissen des Ursprünglichen ist der Intensität nach unendlich – das heißt, wir können es nie zu Ende denken noch sagen, wie gewiß dieses Wissen ist.“⁹³ Das ganze „faktische“ Geschehen hat somit weder einen Anfang, noch läßt sich ein Abschluß dafür finden. Ein so verstandenes Philosophieren erweist sich mit anderen Worten als ein Aspekt der unendlichen Lebenstätigkeit selbst, die nicht an Anfang und Ende, sondern am Weiterkommen interessiert ist: „Man soll nicht fra-

auf Conjecturen. Alle Beweise sind historisch, und alle Erklärungen sind allegorisch, religiös. Man soll den Sinn, den Geist deuten, offenbaren, erklären.“ (KA XVIII, S. 417, Nr. 1154) „Das Absolute selbst ist indemonstrabel, aber die philosophische Annahme desselben muß analytisch gerechtfertigt und erwiesen werden. «Diese ist nichts Absolutes. – Mit diesem Mißverständnis steht und fällt der Mystizismus.»“ (KA XVIII, S. 512, Nr. 71) Konjekturen sind eine Sache des Einfalls, sie hören dadurch aber nicht auf, einer logischen Form zu genügen: „Conjekturen sind überall das Erste im philosophischen Denken. Man muß mit diesen so verfahren, wie der große Physiker mit Phänomenen; mit der Fantasie experimentiren.“ (KA XVIII, S. 395, Nr. 893)

⁸⁹ KA XVIII, S. 511, Nr. 64.

⁹⁰ KA XVIII, S. 417, Nr. 1149.

⁹¹ KA XVIII, S. 415, Nr. 1128.

⁹² Schlegel stellt dazu fest: „Die Eine Täuschung die ganz vernichtet werden soll, ist die Einbildung, daß es Schranken gebe. Die ursprünglichen Vorurtheile der Freiheit und der Welt werden wir nicht erklären d. h. ihr Daseyn, wohl aber ihren Inhalt deuten, und dadurch wird sich ihr Dasein selbst erklären. – Die drei Fragen von Kant setzen alle jene Einbildung voraus.“ (KA XVIII, S. 410, Nr. 1079)

⁹³ KA XVIII, S. 410, Nr. 1077.

gen nach dem *Ursprung* der Welt. – Nach dem *Sinn* der Welt fragen heißt grade Philosophiren.“⁹⁴

Daß sich aus allem Gesagten eine das Individuelle unterstützende Konsequenz ergibt, liegt auf der Hand und wird durch die drei folgenden, zusammenhängenden Aussagen bestätigt:

1. „Nur das Einzelne ist nothwendig das Ganze ist Frey.“⁹⁵
2. „*Deuten* nur kann man jenes ursprüngliche Glauben; erklären läßt es sich schlechthin nicht.“⁹⁶
3. „Ist das Wissen unendlich, so kann es nur irrational anfangen – aus dem tiefsten Irrthum heraus muß die synthetische Methode zur Wahrheit führen.“⁹⁷

Es geht Schlegel hier nicht in erster Linie um die Zurückweisung der alten, logisch normierten Verfahren, sondern vielmehr um ihre Neuinterpretation im Lichte seines eigenen Gedankens. Dabei geben die beiden folgenden Äußerungen zur Logik und Dialektik die nun einzuschlagende Richtung an: „Das *Behaupten*, das *Setzen*, im eigentlichen Sinne so abgeschmacket wie das *Erklären*; alles Philosophiren ist ein Diviniren, *aber mit Methode*.“⁹⁸ Hinsichtlich der Dialektik knüpft Schlegel an das platonische Verfahren und dessen gedankenanregende Funktion an: „Die *dialogische Mittheilung* geschieht per thesin und antithesin – die im Werke nur per analysis, es ist eigentlich nicht Mittheilung sondern nur Anlaß zur Mittheilung und dann durch Darstellung jener wirkliche Mittheilung.“⁹⁹

Die von Schlegel mit dem Gedanken der Individualität verbundene erkenntnistheoretische Neuorientierung hat methodologische Konsequenzen, auf die im folgenden Abschnitt kurz eingegangen werden soll, weil sie auch für Schleiermacher von Wichtigkeit werden.

⁹⁴ KA XVIII, S. 421, Nr. 1215.

⁹⁵ KA XVIII, S. 409, Nr. 1063.

⁹⁶ KA XVIII, S. 409, Nr. 1064.

⁹⁷ KA XVIII, S. 409, Nr. 1068.

⁹⁸ KA XVIII, S. 405, Nr. 1016 (letzter Satzteil hervorgehoben von mir).

⁹⁹ KA XVIII, S. 403, Nr. 994.

2.3. Methodologische Aspekte des Auffassens von Individuellem

Die neue erkenntnistheoretische Grundstellung wird von M. Elsässer in Abgrenzung von der verdinglichenden Subjekt-Objekt-Gegenüberstellung umschrieben. Nach Elsässers Interpretation ist das Individuum „keineswegs als ‚Gegenstand‘ oder ‚Objekt‘ des Verstehens“ zu fassen¹⁰⁰, kann aber auch nicht als dessen „Subjekt“ verstanden werden. Verstehen stellt kein Subjekt-Objekt-Verhältnis im Sinne der alten Lehre vom präzifizierenden Urteil dar. Die Leistung des Verstehens läßt eine Trennung von Subjekt und Objekt gar nicht zu, denn „Gegenständlichkeit und Objektivität bezeichnen aus der Sicht Schlegels genau den im griechischen Ansatz seinen Ausgang nehmenden, verdinglichenden Zugriff von Vernunft.“¹⁰¹ Das Verstehen richtet sich nicht auf einen uns gegenüber stehenden Gegenstand bzw. ein Objekt, sondern vielmehr *auf das Verstehen selbst*. Schlegel verbindet diese zentrale hermeneutische Einsicht mit der Weise der Auffassung des Individuellen, das nicht anders als so sich selbst zugänglich werden kann: „Vielleicht kann überhaupt das Individuelle nur individuell aufgefasst und dargestellt werden.“¹⁰² Dies impliziert, daß das sich selber auffassende, darstellende und verstehende Individuelle auf keinen Fall dinghaft, aber auch nicht bloß subjekthaft aufgefaßt werden darf.

Hier nimmt Elsässer mit Schlegel eine Abgrenzung zum ontologischen Denken der Antike vor, die zwar den Begriff allgemeiner Vernunft und einen Dingbegriff formulieren kann, nicht aber zum Begriff des Individuellen kommt. Die von Elsässer in bezug auf Schlegel vorgenommene „historische“ Einführung des Individuums bzw. der Individualität nimmt demgegenüber eine deutliche Abgrenzung vor: „Die Sachverhalte ‚Individuum‘ und ‚Verstehen‘ als einander wechselseitig implizierend sind das ausdrückliche Kontrapost zu ‚Ding‘ und ‚Vernunft‘. Die Begriffe Individuum und Individualität stehen sachlich konträr zu dem antiken und mittelalterlichen Verständnis von prinziphaftem ‚Sein‘: *einai, ousia, esse*“, das – im Sinne eines ontologischen

¹⁰⁰ M. Elsässer, Friedrich Schlegels Kritik am Ding, a. a. O., S. 48.

¹⁰¹ A. a. O.

¹⁰² KA I, S. 251.

Prinzips genommen – ein „zeitlos immer schon Vollendetes und daher Unveränderliches“ bezeichnet.¹⁰³ In diesem kontrapunktisch unterscheidenden Sinne erklärt Elsässer weiter: „Verstehen richtet sich auf Verstehen. D. h. jedes Individuum *ist* aktuales Verstehen. Indem ein Individuum versteht, konstituiert es nicht wie ein vorstellendes ‚Subjekt‘ ein als gegenständlich fingiertes Anderes seiner selbst, sondern es individuiert im Verstehen des anderen sich selbst, indem es sich durch den bewußtseinsmäßigen Akt vom einen unendlichen, bewußtlosen Ursprung unterscheidet.“¹⁰⁴ Verstehen des Individuellen ist so gesehen gar nicht Sache eines gegenständlich aufzufassenden und allgemein gültigen Wissens. Beim Verstehen handelt es sich von vornherein nicht um das Allgemeine, sondern immer nur um das Individuelle selber. Daher ist Verstehen eo ipso immer individuelles Verstehen eines Individuellen. Dieses Verstehen ist nach Schlegel im Letzten „philosophisch unbegreiflich, wohl aber magisch.“¹⁰⁵

Bezüglich der so gefaßten methodologischen Grundeinstellung ist eine starke Affinität zwischen den verschiedenen behandelten Autoren zu bemerken. Schleiermachers Charakterisierung der psychologischen Interpretation, die den Kernpunkt des Verstehens betrifft, ist nicht nur bei Herder vorgezeichnet, sondern hat auch große Ähnlichkeit mit der Auffassung Schlegels.¹⁰⁶ Auch nach Schlegels Ansicht läßt sich Verstehen nicht von einem objektiv vorgegebenen, transsubjektiven bzw. überindividuellen Sinn her bestimmen, sondern immer nur „ahnend“ und nachzeichnend erfassen.¹⁰⁷ Die von Herder, Schlegel und Schleiermacher geteilte Absicht, die Hermeneutik in ihrem Kernpunkt auf ein „divinierendes“ Verfahren zu beziehen, hängt eng mit dem neuen

¹⁰³ M. Elsässer, a. a. O., S. 44.

¹⁰⁴ A. a. O., S. 48.

¹⁰⁵ KA IV, S. 713.

¹⁰⁶ Gleichwohl gehen hier die Meinungen auseinander, was den Nachweis einer direkten Verbindung betrifft. Gegen Hermann Patsch betont Harald Schnur, daß der Einfluß der Schlegelschen Hermeneutik auf Schleiermacher fragwürdig sei. Vgl. H. Schnur, Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert, a. a. O., S. 152 ff.

¹⁰⁷ Vgl. KA I, S. 526, Nr. 329.

Stellenwert des Individuellen zusammen, von dem man bei allen nicht rein rational auflösbaren Sachverhalten den Ausgang nehmen muß. Individuelles Verstehen umschreibt in diesem Kontext die „organische Einheit“ als endlos sich veränderndes Bewußtwerden der an sich disparaten Fülle des unendlichen Chaos“.¹⁰⁸

Im Hintergrund einer solchen Rede von Individualität und organischer Einheit als „endlos sich veränderndem Bewußtwerden der an sich disparaten Fülle des unendlichen Chaos“ steht zweifellos ein religiöser Schöpfungsgedanke, dessen sich Schlegel durchaus bewußt ist und in dessen Tradition er sich auch gar nicht verleugnen will: „Für die Individualität bleibt nur in der Religion Raum. Diese muß von Magie und Theosophie ausgehen [...]. Die Synthese der Natur und der Menschheit ist das große X – das ewige Unerreichbare. Nicht Gott aber Göttliches können wir erkennen und auch bilden. Daß wir uns von der Natur absondern ist auch nur Schein und Täuschung der Individualität – aber die höchste der ganzen Menschheit. Wir sind ein Theil der Natur und der Gegensatz der Natur ist das Chaos; nichts weiter.“¹⁰⁹

Es geht uns an dieser Stelle nicht um die Zerlegung dessen, was darin Zitat in alter Sprache ist, deren Schlegel sich freimütig bedient, und was neue Aussage ist, sondern um die weitergehende Frage, welche methodologischen Konsequenzen sich aus einer solchen Auffassung ziehen lassen. Was für die Verstehensleistung und ihr Eingerücktsein in einen geschichtlichen Lebens-Grundvorgang gilt, gilt in gleicher Weise auch für die individuelle Produktion und macht die Verstehensleistung von einer solchen abhängig. Zu verstehen heißt von daher, den Autor in der Nachzeichnung seiner schöpferischen Leistung zu verstehen „Wer aber echten systematischen Instinkt, Sinn für das Universum, jene Vorempfindung der ganzen Welt hat [...], fühlt gleichsam überall die Persönlichkeit und lebendige Individualität des Werkes, und je tiefer er

¹⁰⁸ M. Elsässer, a. a. O., S. 45. Damit läßt sich die folgende Aussage Schlegels verbinden: „Das Unendliche ist eine potenzierte Eins; das Bewußtsein eine nie zu vollendende Null.“ (KA XVIII, S. 418, Nr. 1173)

¹⁰⁹ KA XVIII, S. 377, Nr. 686.

forscht, je mehr innere Beziehungen und Verwandtschaften, je mehr geistigen Zusammenhang entdeckt er in demselben.“¹¹⁰

Schlegel bevorzugt es, wie Schleiermacher, an dieser Stelle von „Divination“ zu reden und an dem alten Ausdruck trotz aller Vieldeutigkeit und Mißverständlichkeit festzuhalten. Divination wird nun auf den Ansatz des geschichtlichen Verstehens überhaupt bezogen und meint nicht mehr nur ein mantisches Wissen um das, was im Kommen ist und als solches vorauslaufend gewußt werden kann.¹¹¹ Auch im Sinne der Geschichte als einer rückwärtsgewandten Prophetie gilt nun der Satz, daß „das innerste Prinzip der Historie Divination [ist]“.¹¹² Dabei handelt es sich um eine heuristisch zu verstehende intuitive Einsicht, die im Sinne einer spontanen Hypothese und entwerfenden Antizipation geeignet ist, auch für ein nicht überblickbares Ganzes den „absolut sicheren Anfang des Nachdenkens“ zu finden.¹¹³ An die Stelle der vergegenständlichenden Subjekt-Objekt-Unterscheidung tritt die originäre geschichtliche Differenz, die im Verstehen fruchtbar gemacht werden kann.

Hermeneutischer Grundsatz einer so verstandenen Methode der Geschichtsauffassung ist: „Das Ganze des geschichtlich Überlieferten läßt sich nur unter jeweils anderen und jeweils neuen subjektiven Brechungen und Spiegelungen fassen und darstellen.“¹¹⁴ Mit der historischen, subjektiv gebrochenen und individuell gespiegelten Differenz ist eine weitere methodologische Folgerung verbunden: „Das Prinzip der Divination impliziert bei Schlegel nicht ein subjektives, die historische Dif-

¹¹⁰ KA II, S. 134, Nr. 172.

¹¹¹ Anklänge an die alte Bedeutung der Divination und des Orakels sind gleichwohl nicht zu übersehen: „Das Divinatorische, Prophetische hängt nicht mit dem Genie, sondern mit dem Enthusiasmus zusammen.“ (KA XVIII, S. 112, Nr. 1001. Und: „Willkühr“ ist die „absolutirte Freiheit“ (vgl. KA XVIII, S. 112, Nr. 1002)

¹¹² KA XVIII, S. 297, Nr. 1224; vgl. Nr. 1232.

¹¹³ H. Schnur, Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert, a. a. O., S. 142.

¹¹⁴ K. Behrens, Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794-1808), a. a. O., S. 83 f.

ferenz und damit die Fremdheit der Überlieferung nivellierendes Einfühlen“¹¹⁵, wie Herder dies noch verstanden hatte. „Aber Schlegel betont gegenüber einem bloß subjektiven Nachempfinden immer die wertende, kunstrichterliche Tätigkeit“¹¹⁶, die sich auf ein Ganzes – analog einem Kunstwerk – bezieht. In seiner „divinatorischen Kritik“ befaßt Schlegel sich mit der unmittelbaren „Ahnung des Ganzen“ und umschreibt damit die „Divination“.¹¹⁷ Des Näheren bestimmt er diese als die „Erfassung des [noch] bewußtlosen Unendlichen vermittelt der Tätigkeit des poetischen Verstandes“.¹¹⁸ Die unmittelbare Erfassung betrifft gar nicht das transsubjektive bzw. objektive Wissen und bedarf deshalb auch nicht des Beweises und der Argumentation. Das Verständnis des Sinns ist grundsätzlich an die Erfassung des Ganzen gebunden und deshalb nicht ohne Rest begrifflich aufhellbar. Verstehen verbindet sich aus diesem Grunde immer mit einem Nichtverstehen und ist damit von vornherein sowohl an einem sehr tiefen als auch an einem sehr hohen Punkte aufgehängt: „Das Nichtverstehen kommt gar nicht vom Mangel an Verstande, sondern vom Mangel an Sinn“¹¹⁹ und bezeichnet die innere Grenze eines *jeden* ahnenden bzw. divinatorischen Vermögens. Ein ahnendes Nachempfinden des Individuationsvorgangs im jeweils geschichtlich überlieferten Werk bzw. Kunstwerk schließt dieses auf und findet darin zugleich seine immanente Grenze.

¹¹⁵ A. a. O., S. 101.

¹¹⁶ A. a. O., S. 100.

¹¹⁷ KA XVI, S. 60, Nr. 12. M. Elsässer schreibt dazu: „Um anzuzeigen, daß Verstehen als der allein sinnvolle Modus des Philosophierens sich nicht nur auf einen transsubjektiven Anlaß richtet, von dem her er bestimmt wird, sondern daß dieser darüber hinaus kein dinghaft fixierter ist und daher die wesenhafte Offenheit oder Unabschließbarkeit des Verstehens erfordert, nennt Schlegel dieses auch ‚Divinieren‘, ‚Divination‘ und ‚Ahnung‘. Darin wird einsichtig, daß das ‚Ideal‘ der ‚progressiven Universalpoesie‘, der ‚romantischen Dichtart‘ nur durch eine ‚divinatorische Kritik‘ charakterisiert werden kann.“ (M. Elsässer, Friedrich Schlegels Kritik am Ding, a. a. O., S. 43)

¹¹⁸ J. Zovko, Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel, a. a. O., S. 23.

¹¹⁹ KA XVIII, S. 104, Nr. 893.

Der hier angesprochene, nie ganz zu erfassende und auszuschöpfende „Sinn“ bezieht sich bei Schlegel auf das positive, d. h. sich auf das unendliche Universum selbst beziehende Tätigsein unseres Bewußtseins, mittels dessen auch das bewußtlose Chaotische noch verstanden werden kann. „*Sinn* ist offenbar ein belebendes, erzeugendes Prinzip und steht in Beziehung aufs Universum.“¹²⁰ Von da her gesehen unterscheidet sich das divinatorische Erfassen des Sinns vom „Mechanismus des Bewußtseins“ des Verstandes, der an die Gesetze des beharrlichen „Dinges“ gebunden bleibt. Verstehen als Sinnerfassen rückt in die Nähe der Phantasie. Die Phantasie ist für Schlegel die „schaffende Einbildungskraft, die produktive Anschauung“ und auch „das Divinatorische im Menschen“.¹²¹ Damit ist aber auch eine Einschränkung verbunden, denn entsprechend gilt, daß „die höchsten Momente der produktiven Fantasie selbst bei uns durch Bewußtlosigkeit charakterisiert“ sind.¹²²

Der so zu erfassende „Sinn“ rückt damit in eine zweifache Beleuchtung: Einerseits steht er für die unendliche Tätigkeit des Bewußtseins selbst in seiner Erfassung und Bestimmung des unbestimmten Unendlichen, und andererseits verbindet sich mit ihm das Individuelle, das allein ihm in konkreter Weise gerecht zu werden vermag.¹²³ Auch die

¹²⁰ KA XVIII, S. 219, Nr. 296.

¹²¹ „[...] die Reelle ist die Fantasie die schaffende Einbildungskraft, die produktive Anschauung. <Die Fantasie ist das Divinatorische im Menschen.> Durch jene Psychologie wird Genialität und Divination der Wissenschaft unterworfen.“ (KA XVIII, S. 159, Nr. 429; vgl. KA III, S. 429).

¹²² KA III, S. 646.

¹²³ An dieser Stelle läßt sich die bereits oben markierte Abgrenzung zu Jacobi noch einmal verdeutlichen. Zunächst ist es wichtig, von parallel erscheinenden Stellen auszugehen, um dann aber doch die zwischen beiden gegebene Differenz umso genauer markieren zu können. Auch Schlegel geht wie Jacobi davon aus: „Das höchste Wissen ist Glauben.“ (KA XVIII, S. 282, Nr. 1039) Gleichzeitig verändert er jedoch den Punkt des Einsatzes, indem er auf die eigenen Möglichkeiten des Menschen verweist: „Nicht das Unbedingte (zum Anfang zu suchen) sondern das Ursprüngliche; denn was in einer Sphäre unbedingt ist, könnte in andern ja leicht wieder bedingt seyn – einen absoluten Punkt, ein Ey für das Universum giebt nicht. Das Bewußtsein des Unendlichen ist die Wurzel alles Wissens. Das Bewußtsein läßt sich nur als unendlich

„Bedeutung“ im wörtlichen Sinne des Be-deutens und der bildhaften Darstellung weist auf das symbolisch angesprochene Unendliche hin.¹²⁴ „Darstellung des Undarstellbaren nennt Schlegel auch ‚Bedeutung‘, wobei er ‚Bedeutung‘ im Sinne von ‚Hindeutung‘, ‚Anspielung‘, ‚indirekte Allusion‘ versteht.“¹²⁵ Bezogen auf das selber als ein „Individuum“¹²⁶ zu verstehende Werk als einem Darstellungsversuch des Undarstellbaren wird am Leitfaden der dem Wort innewohnenden „Bedeutung“ der „Sinn“ erschlossen als die organische Einheit des Werks, deren Realisierung wiederum die Verweisung auf das ihm zugrundeliegende Unendliche impliziert.

Auch der Begriff der „Divination“ ist durch eine analoge Bedeutungsverschiebung und doppelte Akzentuierung gekennzeichnet. Die Divination als eine Funktion des Verstehens von Individuellem unterscheidet sich von der Divination im Sinne religiöser Anschauung, auch wenn der ursprünglich gegebene Zusammenhang beider dadurch keineswegs abgeschnitten ist. Divination in beiderlei Gestalt läßt sich als

denken und das Unendliche nur als Bewußtsein. Folgt denn aber aus diesem Nicht anders denken können – schon das Glauben müssen?“ (KA XVIII, S. 409, Nr. 1062.) Schlegel Argumentation beweist an dieser Stelle immer ein Einerseits – Andererseits, das weder dem Unbedingten noch dem Bedingten allein zugeschlagen werden kann:: Einerseits sagt er: „Unbedingtes Wissen ist Glauben“ (KA XVIII, S. 407, Nr. 1045) und andererseits: „Alles Anschauen ist nur ein Glauben. Die Factoren des Wissens sind Glauben und Denken, also Historie und Mathematik.“ (KA XVIII, S. 407, Nr. 1050.) Beide Seiten sind verbunden im Begriff des Unendlichen, so wie Schlegel ihn im Sinne eines Progressiven auch von der Mathematik her versteht, und im Begriff des Unmittelbaren, der nicht nur die religiöse Erfahrung, sondern auch Wissen überhaupt mit der Individualität verbindet: „Jede Wahrheit der Religion ist unmittelbar.“ (KA XVIII, S. 392, Nr. 863.)

¹²⁴ Vgl. J. Zovko, Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel, a. a. O., S. 107.

¹²⁵ M. Frank, ›Unendliche Annäherung‹. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1997, S. 932.

¹²⁶ „Selbst jedes Buch [...] stellt sich als eine Individualität heraus, wenn es nicht bloß als ‚Mittel zum Zweck‘, sondern als ‚selbständiges Werk, Individuum, personifizierte Idee‘ genommen wird.“ (E. Behler, Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik, a. a. O., S. 144; vgl. KA II, S. 265, Nr. 95.)

eine Bedingung der zunächst im Göttlichen eingebetteten Erfassung des Individuellen als solchen verstehen. Schlegel und in verstärktem Maße auch Schleiermacher beziehen in diesem Sinne den Begriff der Divination auf ein antizipierendes Vermögen, d. h. auf ein Vermögen zur unmittelbar entwerfenden bzw. vorahnenden Erfassung des Individuellen in seiner Ganzheit. Damit ist bei beiden dem geschichtlichen Aspekt in höherem Maße Rechnung getragen. Weil die so verstandene Divination bzw. Ahnung – zumindest für Schleiermacher – eine zwar notwendige, für sich selbst genommen jedoch bloß vorläufige Funktion hat und in und durch sich selber nicht abgesichert werden kann, bedarf es einer kritischen Überprüfung durch Komparation und nachfolgender Reflexion. Die so verstandene Divination führt zur Kritik, und diese führt umgekehrt zu jener zurück. Die religiöse Anschauung wäre demgegenüber auf ein solches, sich ihrer ausdrücklich vergewisserndes Nachdenken nicht angewiesen, sie genüge sich selbst. So bedarf die unmittelbare „Anschauung des Universums“, von der Schleiermacher in den „Reden“ spricht, keiner sich auf sie beziehenden Reflexion und Kritik.¹²⁷

Schlegel spricht im Zusammenhang mit der Divination zwar ausdrücklich von Kritik¹²⁸, jedoch fehlt bei ihm die komparative Methode als unverzichtbares Element einer Theorie des Verstehens. Anders als Schleiermacher, sieht Schlegel den bewußtlosen Schaffens- und Verstehensvorgang als gleichursprünglich mit dem Verstehen und hinreichend für dieses an. Verstehen des Individuellen ist bei Schlegel somit nicht, wie bei Schleiermacher, gebunden an eine ausdrückliche „Bewußtmachung eines dem Autor unbewußt gebliebenen Zusammenhangs“¹²⁹, sondern eher „ein ‚Weiterdichten‘ am Werk durch Ausführung unterlassener Darstellungsmöglichkeiten; auch seine [des Inter-

¹²⁷ Die Rede vom „Universum“, anstatt wie noch bei Herder von der „Natur“, ist nicht zufällig. Schlegel bemerkt zu dieser Wortwahl mit Bedacht: „Dem innern Sinn erscheint das All nicht als Natur sondern als Universum (ohne Gott.)“ (KA XVIII, S. 367, Nr. 550.)

¹²⁸ Schlegel geht, wie bereits zitiert, davon aus, „daß Divination [...] der Geist der Kritik ist“ (KA XVIII, S. 380, Nr. 710).

¹²⁹ J. Zovko, Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel, a. a. O., S. 166.

preten] Produktion ist eine geniale, i. e. eine Wirkung der unbewußten Tätigkeit des Unendlichen.“¹³⁰ Entsprechend ist die Liebe für Schlegel „nicht bloß ein Gefühl, sondern eine Verbindung des Gefühls überhaupt mit der Phantasie, ein phantastisches Gefühl oder gefühlte Phantasie.“¹³¹

2.4. Folgerungen für den Stellenwert der Sprache im Zusammenhang mit der Individualität

Schlegel bestimmt das Verhältnis von „Sprache“ und „Sinn“ analog zu dem von „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“: „Die Frage vom ‚wirklichen individuellen‘ Sinn eines Autors ist *historisch*, oder vielmehr philologisch ‚oft auch rhetorisch oder poetisch.‘ Die Frage welcher der Sinn seyn kann *logisch* und *grammatisch*. – ‚Diese bestimmt gleichsam nur das *Allgemeine*.‘“¹³² Eine „*logisch* und *grammatisch*“ auszulegende Sprachbedeutung „bestimmt gleichsam nur das *Allgemeine*“ im Sinne einer Möglichkeitsbedingung dafür, daß etwas in dieser Sprache Ausdrückbares „wirklichen individuellen Sinn“ annehmen *kann*.

2.4.1. Der Rückgriff auf das Verhältnis von „Geist“ und „Buchstabe“¹³³

Die Unterscheidung von „Geist“ und „Buchstaben“ verdankt sich der jüdischen Auslegung des biblischen Worts und hat auch in die christliche Theologie Eingang gefunden. Was hier aber – bei aller situationsbezogenen Hermeneutik – die angemessene Auslegung des als absolut verstandenen Wortes gilt: der „Geist“ der Sache, dient bei Schlegel nunmehr der „Kritik“, die zum Anwalt des Absoluten bzw. Unendlichen gemacht wird: „Kritik ist eigentlich nichts als Vergleichung des Geistes und des Buchstabens eines Werkes, welches als Unendliches, als Absolutum und Individuum behandelt wird.“¹³⁴

¹³⁰ A. a. O., S. 165.

¹³¹ KA XI, S. 65.

¹³² KA XVI, S. 63, Nr. 44.

¹³³ Dazu vgl. Zovko, a. a. O., S. 93 ff.

¹³⁴ KA XVI, S. 168, Nr. 992.

Nach Schlegel entsteht jedes Kunstwerk aus dem Versuch, die vielfältigen Tätigkeiten unseres Geistes vereint zur Sprache zu bringen. Demgemäß ereignet sich in jedem Schaffens- und Verstehensvorgang eine *gegenseitige* Vermittlung von „Geist“ und Sprache bzw. „Wort“: „Das *Wort* ist endlich und will unendlich werden – der *Geist* ist unendlich und will endlich werden.“¹³⁵ Jeder Akt des Verstehens wird so zur Bestimmung eines unbestimmt Unendlichen, und jede künstlerische Produktion bedeutet – im Grunde genommen – eine Individuation des lebendigen Geistes, der sich äußert, indem er sich individuell bestimmt und in eine endliche, individuelle Gestalt – in einen „Buchstaben“ – einbindet.¹³⁶ Der Buchstabe fungiert hier zugleich als „*Vehikel der Mittheilung*“¹³⁷ und wird zum Ausgangspunkt der Sinnerschließung wie der künstlerischen Tätigkeit. In diesem Sinne definiert Schlegel: „Wo irgend lebendiger Geist in einem gebildeten Buchstaben gebunden erscheint, da ist die Kunst.“¹³⁸ In anderer Wendung wird das geheimnisvolle Vermögen des Buchstabens, den unendlichen lebendigen Geist in sich zu fassen und ihm eine bestimmte Form zu geben, als einen Zauberakt bezeichnet: „Der Buchstabe ist der wahre Zauberstab.“¹³⁹ – eben dasjenige Instrument, dem die Macht der Bindung und Lösung innewohnt.¹⁴⁰

Dem entspricht von seiten des Interpreten ein gleich- wie gegenläufiger Vorgang, der von der gebundenen Sprachgestalt seinen Ausgang nimmt und in ihr den Geist befreit: „Buchstabe ist fixierter Geist. Lesen heißt, gebundenen Geist frei machen, also eine magische Handlung“

¹³⁵ KA XVIII, S. 310, Nr. 1397.

¹³⁶ „Jeder Geist hat sein Wort; beides ist unzertrennlich.“ (KA XVIII, S. 289, Nr. 1117.)

¹³⁷ KA XVIII, S. 5, Nr. 15.

¹³⁸ KA II, S. 290, Nr. 343.

¹³⁹ KA XVIII, S. 265, Nr. 846.

¹⁴⁰ Schlegel schreibt in diesem Sinne von sich selbst: „Aber ich bin nun einmal ganz und gar ein Autor. Die Schrift hat für mich ich weiß nicht welchen geheimen Zauber vielleicht durch die Dämmerung von Ewigkeit, welche sie umschwebt. Ja ich gestehe Dir, ich wundre mich, welche geheime Kraft in diesen toten Zügen verborgen liegt“ (KA VIII, S. 42)

vollziehen.¹⁴¹ Und auch für das Verstehen überhaupt wird ein magisches Vermögen in Anschlag gebracht: „Daß ein Mensch den andren versteht, ist philosophisch unbegreiflich, wohl aber magisch.“¹⁴²

2.4.2. Die Grundlegung des hermeneutischen Zirkels

Der Einstieg des Interpreten in den Prozeß der Objektivierung des Geistes durch die Sprache eines Werkes kann vor diesem Hintergrund als Nachkonstruktion dieses Gestaltungsvorgangs verstanden werden. Das Verhältnis von Geist und Buchstabe eines Werkes, in welchem sich sowohl der Individuations- und Bestimmungsprozeß des unendlichen Geistes als auch die verstehend-erschließende Nachgestaltung desselben vollzieht, macht den eigentlichen Kern der Schlegelschen hermeneutischen Kritik aus.

Der Vorgang der verstehenden Nachkonstruktion geschieht, indem sich der Interpret als der mit dem Text „Symphilosophierende“ ständig in einem Zirkel zwischen dem Geist als dem freien Sinn und dem Buchstaben als dem gebundenen Sinn hin- und herbewegt. Der sog. hermeneutische Zirkel als methodisches Prinzip der Auslegung einer einzelnen Bedeutung im Rahmen des gesamten Sinns ist in dieser Bewegung fundiert. „Zyklisation“ nennt Schlegel diesen Vorgang und fordert damit zum ausdrücklichen Vollzug des später so genannten hermeneutischen Zirkels auf.

Der mit dem Verfasser symphilosophierende Leser erfährt den Geist des Werkes zuerst als „etwas Unbestimmtes“, das sich im Laufe des verstehenden Aneignens des Textes als die bestimmte Einheit und Ganzheit erweisen soll.¹⁴³ Schleiermacher redet im selben Sinne vom „Sich-hineinversetzen in den Autor“ und leitet daraus die Grundsätze der von ihm so genannten „psychologischen“ Interpretation ab, der dann allerdings von der anderen Seite der Sprache her eine „grammatische“ Auslegung ergänzend und korrigierend entgegenkommen muß. Der hermeneutische Zirkel nimmt in diesem Sinne einer nach zwei Seiten hin

¹⁴¹ KA XVIII, S. 297, Nr. 1229.

¹⁴² KA XVIII, S. 253, Nr. 713.

¹⁴³ KA XVI, S. 122, Nr. 443.

ausgreifenden Bewegung die Gestalt einer Doppelschleife bzw. „liegenden Acht“ an. Dem ist später noch genauer nachzugehen.¹⁴⁴

2.4.3. Die poetische Reflexion als Organon individuellen Verstehens

Die von der abstrakten Reflexion des begreifenden Denkens abgehobene „poetische Reflexion“ wird von Schlegel als das eigentliche Organon des individuellen Verstehens bezeichnet.¹⁴⁵ Dem entspricht der Vorgang poetischer Produktion, dem gemäß jedes Kunstwerk sich versteht als „ein steter Kampf, das Undarstellbare darzustellen“.¹⁴⁶ Nach Elsässer bedeutet in diesem Kontext das Individuum sowohl „die einzelne organische Einheit, die verstehend das Unendliche bewußtmacht“, als auch „das Ergebnis des Bewußtmachens, die begrifflich fixierten Einheiten“.¹⁴⁷ Das Individuum als die geschichtlich bewußte Form des unbewußten Unendlichen ist aber nur ein Moment im Spiel der ewigen Agilität.¹⁴⁸

Von daher leitet Schlegel einen weiteren Gesichtspunkt ab, der methodologisch von großer Wichtigkeit wird: „Ist nicht alle Einheit und Ganzheit poetisch?“¹⁴⁹ Eine so verstandene Poesie umfaßt auch die „Kunst, Individuen zu verschmelzen“, so daß diese, in der „Symphilosophie“ und „Sympoesie“ vereint, ganz neue Arten individueller Produktionen auf den Gebieten der Philosophie und Poesie hervorzubringen vermögen.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Siehe unten S. 185, 189-195.

¹⁴⁵ Dazu vgl. J. Zovko, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel*, a. a. O., S. 106. Anm.

¹⁴⁶ KA XVI, S. 241, Nr. 115.

¹⁴⁷ Zovko, a. a. O., S. 106. Anm.

¹⁴⁸ Vgl. a. a. O.

¹⁴⁹ KA XVIII, S. 86, Nr. 674.

¹⁵⁰ Vgl. KA II, S. 185, Nr. 125.

2.5. Die Wertschätzung der Geselligkeit als einer freien Form gemeinsamer Erfindung und Interpretation

Die Geselligkeit muß „frei“ sein, denn niemals kann ein Individuum als solches zur allgemeinen Norm erklärt werden und sich den anderen auferlegen.¹⁵¹ Dies gilt auch für den Ablauf in der Zeit, der sich nicht von vorgegebenen Prämissen leiten lassen darf und ein rasches Reagieren erfordert. Ein solches ist für die Frühromantiker verbunden mit dem „Witz“ als einer schnellen Auffassungsgabe. Nach E. Behler „besteht Geselligkeit in der freien Assoziation von Individuen, für deren instantanen (nicht synthetischen) Zusammenschluß kein anderes Organisationsprinzip als der schnell wirkende und schnell sich wieder auflösende Witz, d. h. momentanes geistiges Interesse für einander, angegeben werden kann.“¹⁵² Schlegel spricht von einer „logischen Geselligkeit“, die durch den Witz hergestellt wird und in dem „überraschenden Wiedersehen zweier befreundeter Gedanken nach einer langen Trennung“ besteht.¹⁵³ Nach Schlegel ist Witz „unbedingt geselliger Geist, oder fragmentarische Genialität“.¹⁵⁴ Witz ist das menschliche Vermögen der Verknüpfung der in ihrer Trennung gleichgültig bleibenden Gedanken, und dadurch tritt oft auf paradoxe Weise ein neuer Gedanke hervor.

Ein solches Vermögen verbindet sich, verallgemeinert gesprochen, mit der individuellen Konstitution. Für Schlegel ist auch das geschichtlich vorgegebene lediglich ein „Hilfsmittel der Erfindung“ und muß so gleichsam immer von neuem geschaffen werden. „Jeder Mensch hat die ganze Menschheit die ganze Geschichte in sich; sonst könnte sie nie in ihn kommen. Die Urkunde, das Denkmahl, ist nur Hilfsmittel der Erfindung.“¹⁵⁵ Erfindung lebt nicht nur aus dem bereits objektiv vorge-

¹⁵¹ Vgl. KA I, S. 346.

¹⁵² E. Behler, Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik, a. a. O., S. 147.

¹⁵³ Vgl. E. Behler, Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik, a. a. O., S. 147.

¹⁵⁴ KA II, S. 148, Nr. 9. Zitiert nach Behler, a. a. O.

¹⁵⁵ KA XVIII, S. 361, Nr. 489.

gebenen, sondern hat auch die andere Seite der „produktiven Phantasie“ in sich, die Schlegel mit „göttlicher Kunst“ in Verbindung bringt: „Die eigenthümliche Form unseres Denkens ist *Reflexion*; das Entgegengesetzte ist das objektive Denken – *produktive Fantasie*. Also ist die Kunst nicht menschlich sondern göttlich.“¹⁵⁶

In diesem Sinne ist auch die Sprache nicht einfach vorgegeben, sondern immer von neuem zu schaffen, anders gesagt ist auch ihr Vorgegebenes nicht auffassbar ohne „Poesie“: „Den innersten Geist der *Grammatik* kann man nicht verstehn ohne Poesie“.¹⁵⁷ Auch die einzelnen „Elemente“ werden von Schlegel bereits als „organische Individuen“¹⁵⁸ betrachtet, so daß der hermeneutische Zirkel sich als ein komplexer, Individuelles mit Individuellem verbindender „Kreis von Kreisen“ erweist. Alles Individuelle ist in diesem Verhältnis „Urbild“ und „Abbild“ zugleich und fordert zu seiner Weiterbestimmung auf. Aus demselben Gedanken folgert andererseits aber auch die Nichtabschließbarkeit einer jeden Auslegung, denn „die Fülle jedes Einzelnen ist unerschöpflich, und kein Abbild kann jemals ganz in sein Urbild übergehen.“¹⁵⁹

¹⁵⁶ KA XVIII, S. 179, Nr. 643.

¹⁵⁷ KA XVIII, S. 376, Nr. 675.

¹⁵⁸ KA II, S. 266, Nr. 97.

¹⁵⁹ KA I, S. 289.

DRITTES KAPITEL
SCHLEIERMACHERS KONZEPTION DER RELIGIÖSEN
INDIVIDUALITÄT IN DEN „REDEN“ (1799)

Für die Ausarbeitung des Gedankens der Individualität beim jungen Schleiermacher ist es charakteristisch, daß dieser sie nach scheiternden Versuchen, sie theoretisch zu bestimmen, zuerst unter dem Aspekt der Religion und dann unter dem der Sittlichkeit zu thematisieren unternimmt. In den religiös und sittlich ausgearbeiteten Thematik fungiert der Gedanke der Individualität, wie später in der Hermeneutik, als ein Prinzip.

In den „Reden“ thematisiert Schleiermacher Individualität unter dem Aspekt der religiösen Erfahrung. Er geht davon aus, daß die Religion selber eine individuelle, irreduzible Erscheinung des geistigen Kosmos ist und daß dies sich im einzelnen Individuum darstellt. Wir haben mit Dilthey zusammenfassend festgestellt¹, daß Schleiermacher in den frühen Manuskripten Individualität nicht von der ontologischen und logischen Seite, sondern von der erkenntnistheoretischen und psychologischen Seite her betrachtet. Während bei Spinoza das Endliche bloß als ein unselbständiger Teil des Unendlichen fungiert² und nur als eine Beschränkung des Unendlichen bzw. als Mangel an Unendlichkeit angesehen wird, steht bei Schleiermacher das Individuelle dem Unendlichen der Form nach selbständig gegenüber. Es wird durch den Eindruck des Unendlichen gebildet, zugleich aber kann es aus und durch sich selber zum positiven Ausdruck und zur „Darstellung des Unendlichen“ werden. Individualität ist somit nicht ein Mangel an Unendlichem, sondern wird als solche selber zur Offenbarung und Abbildung desselben. Die Gegenwart des Unendlichen *in sich selbst* zu finden und „aus sich selbst zu verstehen“ (R 39), ist Aufgabe der Religion.

¹ Vgl. oben S. 55 ff.

² Dilthey spricht von der „Inhärenz aller endlichen Dinge in dem Unendlichen“ (GS XIII/1, S. 323).

1. Die Wende vom Ontologischen zum Geschichtlichen

Die Abweichung von Spinoza, der behauptet, daß alle Determination ausschließlich Verneinung sei, besteht somit darin, daß Schleiermacher in der Individualität den positiven Abdruck bzw. die Darstellung des Unendlichen sieht.³ Bei Spinoza wird die unendliche Wesenheit Gottes und seiner Eigenschaften ausgedrückt in seinen Affektionen und Weisen bzw. Modis, nicht aber in den einzelnen Dingen selbst. Einzelne Dinge sind, was sie sind, nur durch Beschränkung, und insofern bleiben sie als Abgesondertes ein Negatives. Auch wenn in den endlichen Dingen das Unendliche *ist*, bleiben sie als selbstlose Modifikationen des Unendlichen mangelhaft.

Das Verhältnis des Unendlichen zu seiner Modifikationen, wie es Spinoza dachte, wird von Schleiermacher abgelehnt und umgekehrt dem Individuellen ein Vorrang zugeschrieben. Individuelles kann nur so lange als mangelhaft angesehen werden, als es nur unter dem traditionellen metaphysischen bzw. ontologischen Aspekt des „Seins“ betrachtet und festgestellt wird, daß das Individuelle nur ein unvollkommener Ausdruck oder eine Spiegelung des Unendlichen sein kann. Demgegenüber legt Schleiermacher den Akzent darauf, daß es ohne Individuelles keine Wirklichkeit geben kann. In welchem Sinne und auf welche Weise aber kann das Individuelle die volle Wirklichkeit erreichen und durch sich selbst darstellen? Schleiermacher stellt dazu die Individualität unter die Idee des geschichtlichen Lebens. In dieser Hinsicht resümiert S. Eck: „Das Individuum ist für Schleiermacher kein ontologisches, sondern ein geschichtliches Datum. [...] Denn auch Spinozas modi oder Leibnizens Monaden laufen auf ethische Individualität aus. Aber sie haben ihren Grund in ontologischer Wirklichkeit. Davon ist bei Schleiermacher mindestens für die Zeit, die uns beschäftigt, schlechterdings nichts zu entdecken. Diese ethischen Individuen werden nicht aus metaphysischem Recht, sondern aus unableitbarem geschichtlichem Leben. Das Individuum ist [...] nichts Ursprüngliches in Schleiermachers Anschauung. Es ist überall nicht in seinen Anfängen, den unerforschlichen, gesetztes, sondern im Lauf seiner Entwicklung

³ Vgl. a. a. O., S. 340.

gewordenes Leben. Zwar heißt es: ‚immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille‘. Aber dies Sein eben ist ihm nicht von jeher zu eigen gewesen. Es ist ihm aufgegangen.“⁴

Im Unterschied zu dieser Bewertung betont H. Krefß, daß Schleiermacher durchaus noch in der metaphysischen Tradition verwurzelt ist, auch wenn dies nun eine andere Wendung erfährt: „Andererseits hielt Schleiermacher es eben doch noch für denknotwendig, daß das Individuelle letztlich durch das Allgemeine und Unendliche begründet und konstituiert wird: Seine Sicht schillert zwischen der klassischen Metaphysik des unendlichen Seins, aus dem heraus das Endliche abzuleiten und zu begreifen ist, und einer neuen Metaphysik, welche die Individualität als Eigenwert ansieht.“⁵ In den „Reden“ jedenfalls ist das Individuelle kein bloßer Modus des Unendlichen im Sinne Spinozas.

Thouard⁶ faßt diesen Wechsel im Bezugspunkt so zusammen: Individualität gilt nun als „Selbsterzeugung“, und d. h. die Individualisierung des Einzelnen geschieht so gesehen im Gegenzug zu der Individuation des Unendlichen selbst, das seine Verendlichung in einem zeitlichen Vorgang vollzieht. Das hat auch Konsequenzen für das Verständnis der religiösen Individualität, die keineswegs von Anfang an ausgebildet und in diesem Sinne ursprünglich ist, sondern sich vielmehr erst im Laufe des religiösen Lebens durch einen spontanen Akt der „Selbsterzeugung“ ereignet. Zeit ist in beiden Fällen vorausgesetzt. Im religiösen Leben ist diese Zeitlichkeit aber kein *ontologisches Datum* mehr, sondern, wie S. Eck zurecht bemerkt, ein *geschichtliches Datum*. Die Grundaussage lautet nun: Der Schaffens- oder Produktionsvorgang des Individuellen geschieht in der religiösen Erfahrung durch *Anschauung des Universums*.

In derselben Weise einer Selbsterzeugung läßt sich aber auch die *ethische* Bestimmung der Individualität erreichen.⁷ Sie zentriert sich in

⁴ S. Eck, Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher, a. a. O., S. 41.

⁵ H. Krefß, Schleiermachers Individualitätsgedanke in seinen Auswirkungen auf die Lebensphilosophie Georg Simmels, a. a. O., S. 1251.

⁶ D. Thouard, Individuum – Ineffabile, a. a. O., S. 280 ff.

⁷ Vgl. dazu das 4. Kapitel.

der „Selbstmitteilung“, die sich im späteren Werk zunehmend im Medium der Sprache vollzieht. Die „Differenz“ bzw. „Irrationalität des Einzelnen“ zur gemeinsamen Sprache wird hier zur Wurzel und produktiven Kraft des Verstehens erklärt.

Im Kontext der das Unendliche darstellenden, selbst darin schöpferisch werdenden und sich aussprechenden religiösen und sittlichen Individualität kann die Rede vom *individuum ineffabile* in einem neuen Licht erscheinen. Wo vorher nur der Mangel an Aussagemöglichkeit gesehen wurde, wird nun die Wurzel der Sprachmöglichkeit überhaupt freigelegt.

2. Die Stiftung der Individualität in der religiösen Erfahrung

Schleiermachers Gedanke der Individualität hat als Hintergrund seine religiöse Erfahrung in der Herrnhutischen Brüdergemeinde. Er entwickelt sich im Austausch mit den Frühromantikern und gewinnt seine theoretische Schärfe in Auseinandersetzung mit Spinoza, Leibniz und Kant. Hier geht es um die religiös-sittliche Erfahrung der Individualität sowohl in der Religion als auch im sittlichen Menschen.

In den „Reden über die Religion“ unternimmt es Schleiermacher, den Individualitätsgedanken in bezug auf die eigene religiöse Erfahrung zu entwickeln. Er bestimmt hier Individualität als „das, was meine Stelle im Universum bestimmt, und mich zu dem Wesen macht, welches ich bin.“ (R 5) Dies geschieht im Vorgang der religiösen Erfahrung. Was aber ist die religiöse Erfahrung? In den „Reden“ wird sie an erster Stelle als „Anschauung des Unendlichen“ charakterisiert.⁸ Um

⁸ W. Schultz schreibt zur veränderten Bedeutung der „Anschauung“ in der „Glaubenslehre“: „Anders als in den »Reden«, in denen Anschauung mit dem Gefühl eng verbunden ist, so viel wie unmittelbare Wahrnehmung, intuitives Sehen des Unendlichen im Endlichen im Gegensatz zum abstrakten Denken, so nimmt sie nun eine Mittelstellung ein zwischen empirischem Erkennen und spekulativem Denken und tritt in einem Gegensatz zum irrationalen Gefühl. In diesem Sinne vollzieht sich in der Anschauung eine Synthese von Erscheinung und Gesetz. [...] Die Anschauung wird zu einem Organ, die vorthoretische Wirklichkeit des Lebens, speziell der Geschichte zur theoretischen Klarheit zu erheben und die Einzelzusammenhänge zu einem organischen,

diesen Gedanken näher zu bestimmen, haben wir hingewiesen auf Schleiermachers Spinozastudium, wobei der Einfluß Spinozas auf ihn in mancher Hinsicht zu finden ist, aber doch eine deutliche Modifikation erfährt. Die religiöse Erfahrung führt uns auf den Ursprung unserer selbst zurück, der im Sinne der Mystik bestimmt wird als Eins-Werden mit dem Ewigen. Diese Erfahrung setzt aber für Schleiermacher die Erfahrung der Individualität bereits voraus. Die in ihr geschehende Vernichtung des Ich im Sinne der Persönlichkeit ist begleitet von der Entdeckung der wahren Individualität.

2.1. Das Verhältnis von Anschauung und Gefühl in der religiösen Erfahrung

Das Wesen der Religion ist nach Schleiermachers Definition „Anschauung des Universums“. Der Unterschied von „Anschauung“ und „Gefühl“ wird in den „Reden“ darin gesehen, daß Anschauung immer auf den Gegenstand bezogen ist, Gefühl dagegen auf sich selbst. „Das objektbezogene, aneignende Element“ und „das subjektiv-durchdringende Moment im religiösen Akt“ fordern sich jedoch, denn „ursprünglich sind beide ungetrennt und ungeschieden, treten erst im reflexiven Bewußtsein auseinander.“⁹ In Abwandlung des bekannten Diktums von Kant, Begriffe ohne Anschauung seien leer und Anschauungen ohne Begriffe blind, sagt Schleiermacher: *„Anschauung ohne Gefühl ist nichts* und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben, *Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts*: beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich Eins und

ideellen Ganzen zu verknüpfen [...]. Die veränderte Bestimmung des Begriffs der Anschauung [bedeutet] ein gewisses Abrücken von den ‚Reden‘, in denen jedes Individuum „ein eigenes Organ für die Kenntnis des Universums“ darstellt und sich selber als „Repräsentation des Universums“ verstehen kann. (W. Schultz, Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Schriften, a. a. O., vgl. S. 48 f.)

⁹ Kurt Nowak, Schleiermacher und Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag Göttingen 1986, S. 169.

ungetrennt sind.“ (R 73; Hervorhebung von mir) Das religiöse Gefühl macht somit in der Form der Anschauung des Universums den ganzen Inhalt der religiösen Erfahrung aus. Aber auch wenn Anschauung und Gefühl miteinander verbunden und „ursprünglich Eins und ungetrennt sind“, ist ihre Funktion eine jeweils andere.

Eine so verstandene Religion unterscheidet sich von jeder Metaphysik, die „das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären begehrt“, aber auch von der Moral, die „aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkür des Menschen es [das Universum] fortzubilden und fertig zu machen begehrt.“ (R 50) Gegenüber beiden Bemühungen gilt für die Religion in Schleiermachers Verständnis: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie [die Religion] das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen“ (R 50).

Schleiermachers Konzeption der Individualität in den „Reden“ bewegt sich so weder in der Metaphysik noch in der Moral, die beide von einem Allgemeinen ihren Ausgang nehmen. Zugleich wird in den „Reden“ die Umsetzung der traditionell logisch bzw. ontologisch zentrierten Theorie der Individualität in die Ebene einer psychologischen Erklärung vollzogen. Individuelles kann zur Sprache gebracht werden, ohne aufzuhören seine Individualität zu verlieren.

2.2. Der Ursprungsort der Individualität in der religiösen Anschauung¹⁰

Die Frage, auf welche Weise die Individualität entsteht bzw. sich bildet, sucht Schleiermacher am Leitfaden der „Anschauung“, genauer der religiösen Anschauung zu beantworten. Der Gesichtspunkt der Individualität ist in dieser Ausgangslage bereits enthalten und tritt alsbald zutage, sobald man genauer zusieht: „Die Religion aber ist ihrem Begriff nach und ihrem Wesen nach auch für den Verstand ein Unendliches und Unermeßliches; *sie muß also ein Prinzip sich zu individualisieren in*

¹⁰ Vgl. dazu den von Shin-Hann Choi auf dem internationalen Schleiermacher-Kongreß „200 Jahre >Reden über die Religion<“ in Halle/Saale vom 14.-17. März 1999 gehaltenen Vortrag über das Thema: Trifft Hegels Kritik am Begriff der Unmittelbarkeit zu? Schleiermachers Plädoyer für Unmittelbarkeit in seinen „Reden über die Religion“. Der Vortrag erscheint im Kongreßbericht.

sich haben weil sie sonst gar nicht dasein und wahrgenommen werden könnte.“ (R 241; Hervorhebung von mir) Von einem Allgemeinen her läßt sich die religiöse Erfahrung weder gewinnen noch aufschließen und mitteilen. Es sind hier vielmehr „die individuellen Erscheinungen, welche wir suchen“ (R 251): „eine einzelne religiöse Anschauung des Universums, ein einzelner Eindruck von demselben, den etwas bestimmtes Endliches in mir hervorbringt“ (R 257).

Die religiöse Anschauung sieht in allem Endlichen das Unendliche (vgl. R 51). Dabei ist auch hier das doppelseitige Verhältnis von Unendlichem und Endlichem zu beachten, in welchem sich die Religion einerseits als *Handlung des Unendlichen* versteht, indem dieses sich dem Endlichen offenbart, andererseits aber auch von seiten des Endlichen bzw. der religiösen Individualität als „*Anschauung desselben*“ (R 299) darstellt.

Es handelt sich also beim Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen nicht mehr *nur* um den Weg des Universums zur Individuation, in dem das Unendliche sich im Endlichen manifestiert, sondern *auch* um den umgekehrten Vorgang des Aufnehmens des Unendlichen durch das Endliche, wie es sich in der Individualität und als diese selbst darstellt. Dieses Zweite ist von vornherein an den Einzelnen als solchen gebunden, es geht in ihm selber vor.

Insofern handelt es sich hier von vornherein und immer nur um „die individuellen Erscheinungen der Religion“ (R 255). Die religiöse Erfahrung, von der hier die Rede ist, muß sich als etwas ganz und gar Individuelles erweisen, weil sie auf eigentümliche Weise im Einzelnen zustande kommt und darin keiner Gemeinsamkeit bedarf. „*Einzelne* Anschauungen und Gefühle sind [...] die Elemente der Religion“ (R 251; Hervorhebung von mir), weil „jede Anschauung des Unendlichen völlig für sich besteht, von keiner andern abhängig ist und auch keine andere notwendig zur Folge hat“ (R 249).¹¹

Vom Individuellen kann jedoch in ganz unterschiedlicher Weise geredet werden, so daß der zentrale Punkt noch genauer markiert werden muß. Jedes Individuelle, das durch religiöse Erfahrung entstehen kann,

¹¹ Wie es möglich ist, das Individuelle im Gefühl ohne Objektivierung darzustellen und zu erkennen, wird an späterer Stelle ausgeführt; vgl. unten S. 117 ff.

ist als solches grundsätzlich verschieden und an sich unübertragbar. Es existiert, für sich betrachtet, nur individuell. Das heißt nicht, daß das Individuelle, eben weil es etwas ganz Privates ist, den anderen Menschen gar nicht mitzuteilen wäre. Vielmehr gilt umgekehrt, daß das Individuelle wegen seiner inneren Notwendigkeit, sich zu äußern und auszudrücken, irgendwie mitteilbar sein und sich erkennbar machen muß. Mit anderen Worten gesagt: Das religiöse Individuelle, obwohl es kein Mittel ist, um den Inhalt der religiösen Erfahrung als solchen zur Sprache zu bringen, kann und muß sich doch irgendwie darstellen und erkennen lassen. Dabei handelt es sich aber nicht um die Sprache überhaupt, wie z. B. im „gemeinen Gespräch“ und bezüglich der Begriffe und Erkenntnisse, sondern um eine unmittelbare Vermittlung, die einer spezifischen Art von Sprache (als „symbolischer Handlung“) bedarf.

Nicht alles, was im Einzelnen vor sich geht, ist allein deshalb schon eine individuelle Erscheinung bzw. ein Ausdruck seiner Individualität. Daß das Unendliche vom Menschen nicht nur unmittelbar gespürt wird, sondern mit vollem und klarem Bewußtsein angeschaut werden kann, macht den Angelpunkt der „Religion“ in den „Reden“ aus: „Dunkle Ahnungen, welche ohne das innere des Gemüts zu durchdringen unerkannt wieder verschwinden, und wohl jeden Menschen oft und früher umschweben, mögen vom Hörensagen entstehen, und bleiben ohne Beziehung, sind auch nichts individuelles“ (R 262). „Die dunklen Ahnungen“ mögen „jener lebendigen Anschauung vorangehen“, doch sind sie nicht konstitutiv für diese selbst, in der sich allererst „dem Menschen sein religiöses Leben auftut“ (R 276).

Der Schritt zur zentrierenden, alles um eine innere Mitte versammelnden Individualität ist also erst getan, „wenn Einem der Sinn fürs Universum in einem klaren Bewußtsein und in einer bestimmten Anschauung für immer aufgeht“ (R 262 f.). Damit ist ein höchst individueller Ausgangspunkt geschaffen, aus welchem nicht nur die Religion hervorgeht, sondern gleichursprünglich damit das klare, unverlierbare Bewußtsein seiner selbst als eines Individuums. In diesem Sinne fährt Schleiermacher an der zitierten Stelle fort: „[...] so bezieht er auf diese hernach Alles, um sie her gestaltet sich Alles, durch diesen Moment wird seine Religion bestimmt“ (R 262) – aber nicht nur seine Religion,

sondern auch er selbst als solcher. Die religiöse Erfahrung selbst ist also Ursprungsort und Geburtsstunde der Individualität.

Die Individualität der religiösen Erfahrung muß aber auch noch in anderer Hinsicht untermauert werden. Weil jede religiöse Erfahrung etwas ganz und gar Individuelles ist, kann niemand das Unendliche auf die gleiche Weise erlangen, und keine zwei Menschen können es gemeinsam haben. Die religiöse Erfahrung erweist sich als etwas grundsätzlich Individuelles, nicht als etwas Gemeinschaftliches: „Was also von dieser Art geschieht in der Religion ist immer nur ein Privatgeschäft des Einzelnen für sich.“ (R 189)

Auch in dieser Hinsicht unterscheidet sich Schleiermachers Verständnis der Individualität wesentlich von dem herkömmlichen Verständnis des Besonderen als Abwandlung bzw. Variante eines Allgemeinen. Unter Individualität versteht Schleiermacher im pointierten Sinne „das Eigentümliche“, das als solches für sich besteht und nichts mit anderem und den Anderen gemein hat: „Um aber den Charakter der Einzelwesen selbst zu finden muß man aus dem allgemeinen Begriff und seinen Merkmalen herausgehen.“ (R 256) Das so verstandene Individuelle ist keineswegs mehr dem Besonderen gleichzusetzen, das „kontinuierlich aus einem Allgemeinen abzuleiten ist“.¹² Es gilt hier vielmehr strikt: „jede [Individualität] hat etwas Eigentümliches: keiner ist dem andern gleich“ (R 94), so daß das Individuelle nicht mehr wie bei Spinoza als ein Abgesondertes aus der „Beschränkung des Unendli-

¹² M. Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität, a. a. O., S. 67. Noch einmal muß hier betont werden, daß man durch „Beschränkung des Unendlichen“, im Sinne der alten Logik durch die Einschränkung eines Allgemeinen zwar zum Besonderen, nicht aber zum Individuellen kommt und dieses einer anderen Grundlage und Zugangsweise bedarf. In diesem Sinne führt Schleiermacher aus: „Ihr werdet wissen, daß wenn man einen Begriff einteilt so viel man will und bis ins Unendliche fort, so kommt man doch dadurch nie auf Individuen, sondern immer nur auf weniger allgemeine Begriffe, die unter jenen enthalten sind, auf Arten und Unterabteilungen, die wieder eine Menge sehr verschiedener Individuen unter sich begreifen können: um aber den Charakter des Einzelwesen selbst zu finden muß man aus dem allgemeinen Begriff und seinen Merkmalen herausgehen.“ (R 255 f.)

chen“ hervortritt, sondern als ein endlicher Ausdruck oder „Spiegel des Unendlichen“ im Menschen selber gebildet werden muß.

Die alte Rede vom *principium individuationis* nimmt in einem so verstandenen Spiegelungsverhältnis eine neue Bedeutung an, die nun nach zwei Seiten hin auszulegen ist. In Schleiermachers Sinne ist die Religion *nur* im „Inneren“ des Menschen zu finden, weil und indem das Unendliche im Individuellen wie in einem „Spiegel“ erscheint.

Von daher stellt sich die Frage, in welcher Weise die Individualität in einem religiösen Moment bzw. Akt in der Tiefe des menschlichen Gemüts allererst entsteht und *nicht eben nur* wie bei Spinoza „Handlung des Unendlichen“ auf das Endliche ist. Auf Fragen dieser Art sucht Schleiermacher immer so zu antworten, daß er einerseits Alternativen aufstellt, diese andererseits aber auch wieder negiert. Wenn die alternativ gestellte Frage nicht entscheidbar und eine Alternative in Wirklichkeit gar nicht gegeben ist, besteht ein *nach zwei Seiten hin* zu lesendes Verhältnis des Universums zum Einzelnen *und* des Einzelnen zum Universum. *Einerseits* ist das religiöse Erlebnis die Wirkung des Universums auf den Menschen, indem es sich im Einzelnen individualisiert; *andererseits* aber muß der Einzelne in der Anschauung des Universums und durch sie seine Individualität selber allererst finden und bilden. Diese Betrachtung von zwei Seiten her ist in der Tat die Funktion des *Spiegels*, der die beiderseitige Blickrichtung zu verschränken geeignet ist. Diese Verschränkung macht das Ganze erst eigentlich individuell, so daß nun erst in betontem Sinne gelten kann: „Einzelne Anschauungen und Gefühle sind [...] die Elemente der Religion“ (R 251), und Anschauen „ist und bleibt immer etwas einzelnes, abgesondertes, die unmittelbare Wahrnehmung, weiter nichts“ (R 58).

3. Die religiöse Anschauung als individualisierender Faktor und verwandelnde Kraft

Das so verstandene Anschauen hängt nicht von einem Begreifen ab und ist auch nicht wie dieses auf einen größeren Zusammenhang angewiesen. Weil „Religion“ durch „Anschauung“ auf eine durchaus individuelle Weise zustande kommt und darin keiner Gemeinsamkeit bedarf, können die Termini „Anschauung“, „Religion“ und „Individualität“ sich wechselseitig interpretieren und ihre spezifische Charakteristik

aufeinander übertragen. Was von der Individualität gilt, gilt auch von der religiösen Anschauung, und umgekehrt. Die „Individualität“ besteht, wie die „Anschauung des Unendlichen“, „völlig für sich“, sie ist „von keiner andern abhängig“ und hat „auch keine andere notwendig zur Folge“ (R 249). Die Anschauung „ist und bleibt“ „immer etwas einzelnes, abgesondertes“ (R 58). Die „Anschauung des Universums“ ist grundsätzlich nur individuell zugänglich, so daß „Religion“, wie sie hier verstanden wird, immer nur Sache des Einzelnen ist und sein kann. Die sprichwörtliche Redeweise: „Jeder ist mit sich und Gott allein“, weist auf diesen Sachverhalt hin. Die Frage, wie man seine Individualität in der Religion finden kann, hat somit zur Antwort: So nämlich, daß man Religion in der eigenen Individualität findet und diese in ihr.

Noch ein anderer Aspekt ist in diesem Zusammenhang hervorzuheben: Individualität vervielfacht die Anschauung. Nach Schleiermacher gibt es unendliche Menge von Anschauungen bzw. Anschauungsweisen, eben weil sie nur individuell und vereinzelt sein können: „Eben wegen dieser selbständigen Einzelheit ist das Gebiet der Anschauung so unendlich.“ (R 61) Daher muß jeder *auf eigene Weise* eine Religion haben, und zwar streng genommen nicht generell, sondern bezogen auf den einzelnen religiösen Moment. Dieser ist nicht wiederholbar und versammelt als bildende Mitte dennoch alles andere um sich, wie dies auch von der Individualität und ihren Äußerungen gesagt werden kann. Die Ausbildung und Betätigung der Religion in diesem Sinne ist nichts anderes als die Ausbildung und Betätigung der Individualität selber, und umgekehrt. „Ein Individuum der Religion [...] kann nicht anders zustande gebracht werden, als dadurch, daß irgendeine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür [...] zum Zentralpunkt der ganzen Religion gemacht, und alles darin auf sie bezogen wird.“ (R 259 f.)

Von außen her betrachtet, gleicht das Feld der Religion deshalb einem Chaos: „Dieses unendliche Chaos, wo freilich jeder Punkt eine Welt vorstellt, ist das schicklichste und höchste Sinnbild der Religion“ (R 60). Chaos ist nur dort vorhanden, wo der einzelne Moment als solcher bestimmend werden will und keinerlei Kontinuität vorausgesetzt werden kann. In der Religion ist nur das Einzelne bzw. das Individuelle „wahr und notwendig, nichts kann oder darf aus dem andern bewiesen

werden, und alles Allgemeine, worunter das Einzelne befaßt werden soll, alle Zusammenstellung und Verbindung liegt entweder in einem fremden Gebiet, wenn sie auf das Innere und Wesentliche bezogen werden soll, oder ist nur ein Werk der spielenden Phantasie und der freiesten Willkür.“ (R 60 f.)

Individualität verdankt sich bei Schleiermacher somit einer religiösen Anschauung, die, selber zum Prinzip erhoben, jeden äußeren Rahmen sprengt. Was die Religion ausmacht, besteht, wie im Zen-Buddhismus, weder in einem Dogma noch in der Lehre, sondern wesentlich und immer nur in der unmittelbaren religiösen Erfahrung.

Religion führt uns jedesmal auf den Ursprung inmitten zurück, sie bedeutet ein je und je geschehendes Eins-Werden mit dem Ewigen. Diese Erfahrung ist aber nichts anderes als die Erfahrung der eigenen Individualität.

Schleiermachers Formel: „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick“ (R 133), hat so verstanden nicht nur eine versöhnliche, sondern auch eine scharfe und schneidende Seite. Eins zu werden mit der Ewigkeit bedeutet jedesmal von neuem den Durchbruch durch alle menschlichen Grenzen und die Befreiung von ihnen. Dies verlangt die Vernichtung des Ich, also der Persönlichkeit im engeren Sinne. Im Sinne der Persönlichkeit sind Menschen „ängstlich besorgt um ihre Individualität“ (R 131) und wollen sich bewahren. Die Aufforderung, „Eure Individualität zu vernichten“ (R 132) enthält demgegenüber das Motiv zur Umkehr und Umwandlung. Nur durch „Erleuchtung“ in einem „Nu“ bzw. einem Augenblick läßt Religion sich auf je eigene individuelle Weise realisieren.

Das christliche Symbol dafür ist die Selbstgeburt als Wiedergeburt. Im Sinne einer solchen führt Schleiermacher aus: „Je mehr Ihr Euch selbst verschwindet, desto klarer wird das Universum vor Euch dastehen, desto herrlicher werdet ihr belohnt werden für den Schreck der Selbstvernichtung durch das Gefühl des Unendlichen in Euch. [...] das Endliche werdet Ihr bald verlieren und das Universum gefunden haben.“ (R 166) Eine Voraussetzung für diesen letzten Schritt muß allerdings gegeben sein: „Dieses einem sinnigen Menschen sich überall aufdringende Anerkennen des fremden und Vernichten des eigenen, dieses zu gleicher Zeit geforderte Lieben und Verachten alles Endlichen und

Beschränkten ist nicht möglich ohne eine dunkle Ahnung des Universums und muß notwendig eine lautere und bestimmtere Sehnsucht nach dem Unendlichen, nach dem Einem in Allem herbeiführen.“ (R 165) Sich im religiösen Sinne dahingehend zu wandeln führt allererst zum Verstehen der eigenen Individualität.

4. Das Verhältnis des religiösen Menschen zur Welt

In welcher Weise aber ist für das Sichfinden und Erkennen der Individualität auch „Welt“ und nicht nur „Religion“ verlangt? Zur Beantwortung dieser Frage ist es wichtig, die im Duktus der ganzen Erörterung liegende Reihenfolge zu beachten. Ein „Handeln des Universums“ geht der „freien Handlung“ in der Welt notwendig voraus: „Jede freie Handlung, die eine religiöse Tat wird, jedes Wiedergeben einer religiösen Anschauung, jeder Ausdruck eines religiösen Gefühls, der sich wirklich mitteilt, so daß auch auf andre die Anschauung des Universums übergeht, war auf Eingebung geschehen; denn es war ein Handeln des Universums durch den Einen auf die Andern.“ (R 119) Dabei muß nun aber auch die andere Seite in den Blick genommen werden: „Im inneren Leben bildet sich das Universum ab, und nur durch das innere wird das äußere verständlich. *Aber auch das Gemüt muß, wenn es Religion erzeugen und nähren soll, in einer Welt angeschaut werden.*“ (R 87 f.; Hervorhebung von mir)

Der *zweite* Ausgangspunkt von der „Welt“ ist, *zeitlich* gesehen, der *erste*. Dies hängt damit zusammen, daß einer „sich selbst aus sich allein nicht erkennen kann“ (R 178) – „so wie kein Mensch als Individuum zur Existenz kommen kann ohne zugleich durch denselben Aktus auch in eine Welt, in eine bestimmte Ordnung der Dinge und unter einzelne Gegenstände“ (R 271) hineingeboren zu werden. Damit ist ein zweiter Bezugsrahmen gesetzt, von dem auch die Betrachtung der religiösen Existenz nicht abstrahieren kann: „Ihr wißt die Art wie jedes einzelne Element der Menschheit in einem Individuo erscheint, hängt davon ab, wie es durch die übrigen begrenzt oder freigelassen wird; nur durch diesen allgemeinen Streit erlangt jedes in Jedem eine bestimmte Gestalt und Größe, und dieser wiederum wird nur durch die Gemeinschaft der Einzelnen und durch die Bewegung des Ganzen unterhalten. So ist Je-

der und Jedes in Jedem ein Werk des Universums, und nur so kann die Religion den Menschen betrachten.“ (R 143)

„Welt“ hat hier einen begrenzenden oder freilassenden, in jedem Falle aber einen einschränkenden Aspekt. Damit ist jedoch kein Freibrief gegeben, um wiederum das Allgemeine über das Individuelle dominieren zu lassen. Die bereits mehrfach angesprochene, prinzipielle Differenz zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen kommt auch in dieser Verhältnisbestimmung unvermindert zum Tragen, so daß nach wie vor die logische Distinktion gilt.¹³ Es bleibt bei der prinzipiellen Unmöglichkeit der Auffassung des Individuums durch den Verstand und seinen Begriff. Hingegen ist in der „geistigen Natur“ des Menschen das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen von vornherein mitgegeben, ja gleichursprünglich gesetzt, und „Individualität“ ist die Art und Weise, wie der Mensch dieses Verhältnis realisiert: „Wie jedes intellektuelle endliche Wesen seine geistige Natur und seine Individualität dadurch bezeugt daß es Euch auf jene Vermählung des Unendlichen mit dem Endlichen als auf seinen Ursprung zurückführt, auf jenes unbegreifliche Faktum über welches hinaus Ihr die Reihe des Endlichen nicht weiter verfolgen könnt, und wobei Eure Phantasie Euch versagt wenn Ihr es aus irgend etwas Früherem, es sei Willkür oder Natur, erklären wollt: ebenso müßt Ihr jedem eigentümliches geistiges Leben zugestehen, der Euch als Dokument seiner religiösen Individualität ein ebenso unbegreifliches Faktum aufzeigt wie auf einmal mitten unter dem Endlichen und Einzelnen das Bewußtsein des Unendlichen und des Ganzen sich ihm entwickelt hat.“ (R 267 f.)

¹³ Vgl. noch einmal das bereits auf S. 64 gegebene Zitat aus R 255 f.: „Ihr werdet wissen, daß wenn man einen Begriff einteilt so viel man will und bis ins Unendliche fort, so kommt man doch dadurch nie auf Individuen, sondern immer nur auf weniger allgemeine Begriffe, die unter jenen enthalten sind, auf Arten und Unterabteilungen, die wieder eine Menge sehr verschiedener Individuen unter sich begreifen können: um aber den Charakter der Einzelwesen selbst zu finden muß man aus dem allgemeinen Begriff und seinen Merkmalen herausgehen.“

5. Die Funktion der Phantasie

Religion besteht in der Herstellung der religiösen Erfahrung. In diesem Sinne ist jede religiöse Anschauung *wesentlich* als ein Schaffens- oder Produktionsvorgang *des Individuellen* zu verstehen. In gleichem Sinne hat die der Anschauung ihre Richtung gebende Phantasie in den „Reden“ eine konstitutive Funktion. Schleiermacher stellt fest, daß der „Glaube an Gott abhängt von der Richtung der Phantasie; Ihr werdet wissen daß Phantasie das höchste und das ursprünglichste ist im Menschen, und außer ihr alles nur Reflexion über sie; Ihr werdet es wissen daß Eure Phantasie es ist, welche für Euch die Welt erschafft, und daß Ihr keinen Gott haben könnt ohne Welt.“ (R 129) Entsprechend heißt es in den „Monologen“: Es ist die „Götterkraft der Fantasie [...], die allein den Geist ins freie stellt, ihn über jede Gewalt und jede Beschränkung weit hinaus trägt“ (M 77).

Die weltbildende, „gestaltende Fantasie“ (ÄLe 52) hat eine individualisierende Funktion und ist ihrerseits ein Ausdruck des Individuellen: „Die Phantasie aber ist das eigentliche Individuelle und Besondere eines jeden“ (KS 271).¹⁴ In diesem Sinne stellt Schleiermacher verallgemeinernd fest: „Nicht alle Menschen tragen gleichförmig den Typus der Welt in sich, sondern er modifiziert sich und bildet sich klimatisch aus, und das ebenso wohl auf Seiten der Vernunft als der Fantasie“ (ÄLe 37).

Daß an dieser Stelle auch der Vernunft eine individualisierende Funktion zugesprochen wird, ist für die späteren Überlegungen wohl zu beachten.

Damit ist der Weltcharakter der Vernunft wie der Phantasie zum Ausdruck gebracht, insofern diese die Weltgegebenheit selber individualisieren: „Die Fantasie aber in ihrer reinen Tätigkeit geht von den Urbildern aus, die der Mensch in sich trägt. Diese haben nicht nur das Allgemeine zum Gegenstand, sondern auch das Besondere und bis ins

¹⁴ W. Schultz bemerkt dazu: „In den Grundlinien wird Phantasie [...] zu einer schöpferisch-produktiven Kraft, die bildet, gestaltet und belebt, zu einer Funktion des Individuellen im Menschen.“ (W. Schultz, Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen, a. a. O., S. 46.)

Individuelle hinab.“ (ÄLe 33) In noch betonterem Maße gilt das Gesagte für die Religion: „Es ist überall nicht möglich das eigentliche Charakteristische und Individuelle einer Religion mit Sicherheit zu finden, wenn man es so aus dem Einzelnen abstrahiert“ (R 250).

6. Die religiöse Mitteilung des Individuellen und das Problem der Sprache

Das Individuelle, durch das die religiöse Erfahrung auf je eigene Weise entsteht, ist in den „Reden“ etwas Privates und muß auch solches bleiben. Die religiöse Mitteilung kann also nicht so verstanden werden, als ließe ihr Inhalt sich demonstrieren und lehren. „Auch kann dieser Verkehr mit dem Innersten des Menschen nicht getrieben werden im gemeinen Gespräch.“ (R 180) Eine Konsequenz daraus ist, daß die religiöse Anschauung durch die sich der Sprache bedienende Mitteilung nicht adäquat wiedergegeben werden kann. Trotzdem ist die Gemeinschaftlichkeit im Religiösen unabdingbar. Für Schleiermacher „muß sie [die Religion] notwendig auch gesellig sein“ (R 177), denn der Mensch soll „alles äußern und mitteilen, was in ihm ist“ (R 177), weil „jeder derselben Kraft im Andern folgt, die er auch in sich fühlt“ (R 184). Es gibt in jedem einen Drang, sich den Anderen mitzuteilen. Das Bedürfnis nach Mitteilung liegt aber nicht nur ganz allgemein „in der Natur des Menschen“, sondern auch in der Natur der Religion selber: „Ist die Religion einmal, so muß sie notwendig auch gesellig sein: es liegt in der Natur des Menschen nicht nur, sondern auch ganz vorzüglich in der ihrigen.“ (R 177)

Auf welche Weise aber ist religiöse Mitteilung möglich? Es handelt sich dabei nicht um die „identische“ Mitteilung wie im Bereich der Wissenschaft und Philosophie, die danach „strebt diejenigen, welche wissen wollen, unter ein gemeinschaftliches Wissen zu bringen“ (R 63). Individualität ist ebensowenig wie das Religiöse identisch mitzuteilen, sondern nur „mitzuleiden“ (M 80). Die religiöse Mitteilung versucht gerade nicht, „diejenigen welche glauben und fühlen, unter Einen Glauben und Ein Gefühl zu bringen“, aber sie strebt gleichwohl danach, „denen, welche noch nicht fähig sind das Universum anzuschauen, die Augen zu öffnen, denn jeder Sehende ist ein neuer Priester, ein neuer Mittler, ein neues Organ“ (R 63). Mitteilung heißt, so verstanden,

nicht Weitergabe eines Wissens, sie schließt sich vielmehr unmittelbar an die religiöse Erfahrung jedes Einzelnen an und ist in diesem Sinne selber wiederum etwas Individuelles. „Aber Ihr wißt ja daß überall gar nichts als etwas Allgemeines und Unbestimmtes, sondern nur als etwas Einzelnes und in einer durchaus bestimmten Gestalt wirklich gegeben und mitgeteilt werden kann, weil es sonst nicht Etwas, sondern in der Tat Nichts wäre.“ (R 189) In diesem Sinne hat die religiöse Mitteilung eine anregende und belebende Wirkung und unterscheidet sich von einem bloßen Schriftglauben, wie ihn die Orthodoxie ausgebildet hat. Hier macht Schleiermacher eine starke Einwendung:

„Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so großen Wert auf den toten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann? *Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte.*“ (R 121 f.; Hervorhebung von mir) Nach Schleiermacher ist es unmöglich, die religiöse Mitteilung in Büchern zu finden, so wie es unmöglich ist den Geist „im toten Buchstaben“ (R 179 f.) zu suchen, in gleicher Weise „wie etwa andere Begriffe und Erkenntnisse“ (R 179¹⁵).

Die Sprache und insbesondere die schriftliche Sprache wird von Schleiermacher als „fremdes Medium“ gekennzeichnet, das den „Geist“ verloren hat und sich für die Mitteilung des Individuellen als unzulänglich erweist: „Zuviel geht verloren von dem ursprünglichen Eindruck in diesem Medium, worin alles verschluckt wird, was nicht in die einförmigen Zeichen paßt.“ (R 179) Anders als bei Friedrich Schlegel, wird

¹⁵ Schleiermacher sieht die schriftliche Sprache als ein Hindernis zur Übertragung des Individuellen an und bezeichnet sie bloß als einen „toten Buchstaben“ (vgl. R 16; 28, 64, 122, 179 f., 285, 307) als „toten Begriff“ (R 199) und „tote Schrift“ (R 121). „Der lebendige Geist desselben schlummert oft und lange, und zieht sich in einem Zustande der Erstarrung in die tote Hülle des Buchstabens zurück“ (R 307). Zur Sprachtheorie in den „Reden“ vgl. Richard Crouter, *The „Reden“ and Schleiermacher’s Theory of Language. The Ubiquity of a Romantic Text.* In: *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, hrsg. von G. Meckenstock, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1991, S.335-347.

hier von Schleiermacher dem „Buchstaben“ keine produktive Funktion zugesprochen.¹⁶ „Buchstabe“ und „Geist“ stehen in den „Reden“ als das „Einförmige“ und das „Individuelle“ einander schroff gegenüber. Dies heißt nicht, die Sprache als Medium der religiösen Mitteilung überhaupt abzulehnen, wohl aber läßt es besonders achten auf die dafür geeignete Form.

Auch wenn Schleiermachers „Reden über die Religion“ selber ein großes Sprachkunstwerk sind, wird in ihnen der Sprache keine wesentliche Funktion für den Vorgang der religiösen Mitteilung zugesprochen. Überhaupt wird die Sprache in den selber sprachgewaltigen „Reden“ nicht detailliert behandelt.¹⁷ Dieses auch in der Mystik zu beobachtende Paradox verlangt nach einer Auflösung. Schleiermacher scheut beim Reden über die Religion die „kahle Einförmigkeit, welche diesen göttlichen Überfluß wieder zerstören würde“ (R 64) und verlangt: „... in einem größern Stil muß die Mitteilung der Religion geschehen“ (R 181). In diesem Sinne greift er selber ausdrücklich auf die Stilmittel der rhetorischen Tradition zurück: „Darum ist es unmöglich Religion anders auszusprechen und mitzuteilen als rednerisch, in aller Anstrengung und Kunst der Sprache, und willig dazu nehmend den Dienst aller Künste, welche der flüchtigen und beweglichen Rede beistehen können.“ (R 181) Thouard fügt hierzu erläuternd bei: „Das Kunstwollen entspricht dem Wunsch, das Innere der Selbstanschauung nicht ganz in der Sprache verdinglicht zu sehen. Ist das eigentlich Individuelle nicht direkt mitteilbar, so wird man es zwischen den Zeilen durchtönen lassen“.¹⁸

¹⁶ Bei Schlegel ist der Buchstabe als ein Individuelles selber das „Geistvollste, weil nur in ihm Geist als Konkretes offenbar wird“. (J. Zovko, Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel, a. a. O., S. 98.)

¹⁷ Vgl. dazu Thomas Lehnerer, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, Klett-Cotta Verlag Stuttgart 1987, S. 230 ff.

¹⁸ D. Thouard, Individuum-Ineffabile, a. a. O., S. 291.

7. Religiöse Mitteilung mit Hilfe der Kunst und des freien Gesprächs

Bei der religiösen Mitteilung handelt es sich um Kunst, weil nur mit dieser das religiöse Gefühl, wenn überhaupt, adäquat auszudrücken ist.¹⁹ In diesem Sinne versteht Schleiermacher die religiöse Mitteilung selber als eine „symbolische Handlung“ (R 198), die im Sinne der „gegenseitigen Mitteilung“ im anderen das gleiche religiöse Gefühl erregt. „So organisiert sich gegenseitige Mitteilung, so ist Reden und Hören Jedem gleich unentbehrlich.“ (R 179) Sprache wird, so verstanden, zur Gefühlsmitteilung mit Hilfe der „symbolischen Handlung“ der Kunst. In der Kunst findet die Sprache als eine Sonderform der Gefühlsmitteilung Anwendung, die umso mehr zur gegenseitigen Einstimmung und Einswerdung führt, je weiter die Beteiligten dabei in ihrer religiösen Erfahrung gekommen sind. „Je mehr sich Jeder dem Universum nähert, je mehr sich Jeder dem Andern mitteilt, desto vollkommener werden sie Eins, keiner hat ein Bewußtsein für sich, Jeder hat zugleich das des Andern.“ (R 234)

An dieser Stelle setzt der Begriff eines freien Gemeinschaftlichen ein. Schleiermacher charakterisiert das nur an Gefühlsbestimmtheiten orientierte Sprachverhalten als „freie Rede“ (GL 107).²⁰ Bei diesem geht es um die „durch das Wohlgefallen an der Mitteilung zu unterstützende erregende Kraft, welche die Gedankenerzeugung des einen auf die des anderen ausübt“ (DO 8). Es geht um das belebende Gefühl, das durch „das Wohlgefallen an der Mitteilung“ hervorgerufen wird. Die in der

¹⁹ Dazu vgl. Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, a. a. O., S. 100 ff.

²⁰ Das individuelle Erkennen und Symbolisieren läßt sich in diesem Sinne als eine Form der freien Geselligkeit bezeichnen (vgl. Th. Lehnerer, a. a. O., S. 355 und die Ethik von 1812/13, S. 310). Die Kirche gilt Schleiermacher nur deshalb als die Institution des individuellen Erkennens (Symbolisierens), „weil nemlich die höchste Stufe des Gefühls das religiöse ist und auch der Gipfel aller Kunst die religiöse“ ist (Ethik von 1812/13, S. 273). Damit kontrastiert Schleiermacher in seiner Institutionenlehre das „Interesse der freien inneren Geselligkeit, nemlich Eigenthümlichkeit anzuschauen und zur Anschauung zu geben“, mit dem ganz anders gelagerten „Trieb der Religion“, sich „darzustellen und aufzufassen.“ (Vgl. die Ethik von 1812/13, S. 358.)

Empfänglichkeit liegende Wirkung dient aber nicht der Beeinflussung einer fremden Willensentscheidung, sondern wirkt sich aus bzw. überträgt sich im Sinne der Provokation eines emotionalen Zustands, einer „gegenseitigen *Einstimmung* der Beteiligten“.²¹ Zwischen dem Inhalt der Sprachelemente und dem bewirkten Gefühl mag sogar ein Widerstreit entstehen, der an dieser Stelle aber nicht trennend wirkt. Die Gegenwirkung entsteht aufgrund der die objektiven Inhalte transportierenden Sprache, zugleich aber spricht diese unmittelbar für das Gefühl.

Daß im Feld des freien Gesprächs das Gefühl nicht nur als Medium und indirekt als Ziel- und Zweckbestimmung fungiert, sondern, wie immer vermittelt, selbst als *Inhalt* in Erscheinung treten kann, daß durch Sprache also nicht nur Gefühle *ausgedrückt*, sondern auch *bewirkt* werden können, macht Schleiermacher auch in der späteren „Ästhetik“ und „Glaubenslehre“ in gleicher Weise geltend. In der „Glaubenslehre“ stellt Schleiermacher sich die Frage, wie Gefühl überhaupt zum Inhalt der Sprache werden kann? Das religiöse Gefühl will „sich äußerlich kundgeben, am unmittelbarsten ursprünglichsten mimisch durch Gesichtszüge und Bewegungen, sowohl Töne als Gebärden.“ (GL 105) Das Gefühl kommt somit nicht nur auf unmittelbare Weise zum Ausdruck, vielmehr erfaßt der Mensch seine eigenen emotionalen Zustände und die des Anderen in Bewegungen, Tönen, Gebärden, Gedanken (vgl. GL 105 ff.).

8. Religiöse Hermeneutik folgt nicht dem Typus der Textinterpretation

Wenn man auch in den „Reden“ ein hermeneutisches Motiv finden will, so muß man hier besonders darauf achten, daß es sich nicht um eine Hermeneutik im Sinne der Textinterpretation handelt, wie Schleiermacher sie später programmatisch entfaltet hat, sondern vielmehr um die Frage nach der Mitteilbarkeit des Individuellen überhaupt als eines solchen. Nur in diesem Sinne ist die psychologische Interpretation schon in den „Reden“ eingewurzelt, solange man nämlich davon aus-

²¹ Theodor Holzdepp Jørgensen, Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1977, S. 127.

geht, daß die religiöse Erfahrung, von der hier die Rede ist, in der Erfassung des Individuellen besteht und daß sie nur über ein individuelles Symbolisieren in dem gekennzeichneten Sinne mitgeteilt werden kann.

Es gibt hier also auch eine Grenze, die wiederum mit der Gefühlsübertragung als solcher zusammenhängt. Die religiöse Darstellung ist grundsätzlich nicht im Sinne des theoretischen und praktischen Bewußtseins zu interpretieren. Die religiöse Emotionalität des Rezipienten soll durch die Kunst der Mitteilung bzw. das individuelle Symbolisieren lediglich angeregt und belebt werden; eine identische Übertragung des Gefühls oder eine handlungsinitiierende Wirksamkeit sind dabei aber weder möglich noch intendiert.²² Dies bedeutet zugleich, daß die religiöse Gefühlsmitteilung nicht nur eine prinzipielle, sondern auch eine spezifische Identität des Gefühlsbewußtseins bei den Menschen voraussetzen muß.²³ Ein qualitativ neuer Gefühlsinhalt läßt sich nur durch wirksames Handeln übermitteln, nicht aber durch eine semantisch bereits belegte Sprachform.²⁴

Der Sprachbefangenheit, von der die religiöse Mitteilung sich frei machen muß, entspricht auf der psychologischen Ebene die Ich-Verhaftetheit. Alles Betonen des „Ich bin Ich“ ist im gewissen Sinne religiöser Egoismus. Um ihn zu vermeiden, bedarf die religiöse Individualität gleichsam der Entselbstung. Nur so kann sie dem flüchtigen Moment der religiösen Erfahrung, aber auch dem Vorgang ihrer Mitteilung jedesmal wieder von neuem gerecht werden.

Hier steht, theoretisch betrachtet, die Schwierigkeit an, wie eine Übertragung ohne jede gemeinsame Grundlage möglich sein soll. Gibt es hier auch so etwas wie einen transzendentalen Horizont, der nicht dem Einzelnen als solchem zuzuschreiben ist, aber die Mitteilung des strikt Individuellen gleichwohl ermöglicht? Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß auch die Individualität nicht ohne Form sein kann. Was aber bedeutet „Form“ in diesem Zusammenhang und in welchem Sinne kann man von einer „individuellen Form“ reden? Eine ähnliche

²² Vgl. Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, a. a. O., S. 358.

²³ Vgl. a. a. O.

²⁴ Vgl. a. a. O.

Schwierigkeit enthält die sprachliche Seite der Mitteilung. Differenzierungen sind nötig, und doch kann durch „Annäherung“ und „Plausibilisierung“ Individualität auf keine Weise erreicht werden. Trotzdem braucht jeder den Anderen, um sich zu zeigen und hat jeder den Drang, sich selbst den Anderen mitzuteilen.

9. Zur Kontroverse über die Stoßrichtung der Hermeneutik in den „Reden“

Nach Jochen Hörisch vertritt Schleiermacher in den „Reden“ eine ‚antihermeneutische‘ Tendenz.²⁵ Die von ihm in diesem Sinne aufgegriffene Kernstelle lautet: „Mit Schmerzen sehe ich täglich wie die Wut des Verstehens den Sinn gar nicht aufkommen läßt, und wie Alles sich vereinigt den Menschen an das Endliche und an einen sehr kleinen Punkt desselben zu befestigen damit das Unendliche ihm soweit als möglich aus den Augen gerückt werde. Wer hindert das Gedeihen der Religion? Nicht die Zweifler und Spötter; wenn diese auch gern den Willen mitteilen keine Religion zu haben, so stören sie doch die Natur nicht welche sie hervorbringen will; auch nicht die Sittenlosen, wie man meint, ihr Streben und Wirken ist einer ganz andern Kraft entgegengesetzt als dieser; sondern die Verständigen und praktischen Menschen, diese sind in dem jetzigen Zustande der Welt das Gegengewicht gegen die Religion, und ihr großes Übergewicht ist die Ursache, warum sie eine so dürftige und unbedeutende Rolle spielt.“ (R 144 f.)

²⁵ Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1988. Zur Auseinandersetzung mit seiner These vgl. Gunter Scholtz, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1995, S. 94 f.; Hans-Martin Schweizer, „Wie es auch sei, das Leben, es ist gut.“ Hermeneutische Philosophie angesichts der Übel der Welt und ihrer Leiden. In: O. F. Bollnow: *Hermeneutische Philosophie und Pädagogik*, hrsg. von F. Kümmel, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1997, S. 339-381; Walter Mostert, *Von der Wut des Verstehens und dem Sinn, der gegen sie aufkommt*. In: ders., *Glaube und Hermeneutik*, hrsg. von Pierre Bühler und Gerhard Ebeling, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag Tübingen 1998, S. 42-55.

Hörisch verortet die hier kritisierte „Wut des Verstehens“ im Kontext eines naiven Aufklärungsdenkens, das glaubt, den Schleier von allen Geheimnissen reißen und die Welt restlos aufklären zu können. In diesem Sinne führt Mostert erläuternd aus: „Die Vokabel Verstehen bezeichnet hier, anders als in der gerade auf Schleiermacher zurückgehenden neuen Hermeneutik, den philiströsen, erklärend-berechnenden Verstand des Rationalismus, der alles Seiende der immer schon herrschenden Verständlichkeit unterwirft. Zur Wut des Verstehens, also zur Aggression gegen das Seiende, wird diese Verständlichkeit, wenn sie sich mit der Praktikabilität verbindet. Verständlichkeit – Verständigkeit und Praktikabilität: Diese unheilige Allianz zweier Schwundformen des Geistes wird zur Wut gegen die Welt. Da sie nichts anschaut, nichts fühlt, nicht sinnt, kann sie nichts sein lassen. Sie muß die Welt, das Unendliche, atomisieren, messen, zählen, berechnen, verplanen, das einzelne, Endliche, aus dem Zusammenhang reißen, um es der verständigen Praktikabilität zu unterwerfen. Ebenso aber werden Verständigkeit und Praktikabilität zur Wut gegen den Geist, gegen den Sinn. Sie schließen elementare Formen des Geistes aus dem Erkennen, Wissen, Wahrnehmen aus: Fühlen und Anschauen, Sinnen und Betrachten. Damit ‚mißhandeln sie den Menschen und unterdrücken sein Streben nach dem Höheren‘(R 145). Die Wut des Verstehens ist somit die Beschränkung des Geistes auf die Verständigkeit und die Beschränkung des Sinnes, des Sinnlichen, auf die Praxis.“²⁶ Hier gibt es, wie Mostert feststellt, in der Tat eine Antithese zu Schleiermachers Denken: „Sinn gegen die Wut des Verstehens, Geist gegen die Verständigkeit, Zusammenhang gegen das Zerlegen, Welt gegen die Fixiertheit auf manipulierbare, beherrschbare Endlichkeit, Anschauung des Seienden gegen die Aggression auf das Seiende.“²⁷

Mostert nimmt in diesem Zusammenhang auch den Begriff der Individualität auf und sieht in ihm einen Gegenbegriff zum Allgemeinheitsanspruch der Aufklärung, der nun aber in einer depravierten Form ganz auf der gesellschaftlichen Ebene eines bornierten Machtanspruchs

²⁶ W. Mostert, *Von der Wut des Verstehens und dem Sinn, der gegen sie aufkommt*, a. a. O., S. 42 f.

²⁷ A. a. O., S. 44.

verrechnet wird: „Der Begriff der Individualität ist nicht, wie schon Schleiermachers Theorie der Geselligkeit zeigt, die Aufrichtung des Individualismus. Ganz im Gegenteil richtet sich dieser Begriff gegen die Erhebung der Verständigkeit, ‚des‘ Verstandes, zum Subjekt des Erkennens (Metaphysik) und ‚der‘ Praxis zum Subjekt moralischer Akte (Moral). Die Individualität ist unendlich (!) mehr als ‚der‘ Verstand, ‚die‘ Praxis. Nur in ihr kann Welt mehr sein als Ding, Objekt von Verständigkeit und Praxis, nämlich so, daß Welt, Seiendes, als Universum, Zusammenhang, als gegebene Schöpfung erscheinen kann in der nur der Individualität möglichen Anschauung, im Geschmack, also im Sinn. Durch den Sinn wird das Verstehen von der Wut erlöst; der Sinn ist das Verstehen in Liebe, in der Anschauung, welche die Natur nicht mehr stört, sondern in ihrem Erscheinen geradezu fördert – Natur, das ist die Welt, das Seiende ‚im Anfang‘ betrachtet.“²⁸

²⁸ A. a. O.

VIERTES KAPITEL DIE SITTLICHE KONZEPTION DER INDIVIDUALITÄT IN DEN „MONOLOGEN“ (1800)

1. Einleitung

Der geistesgeschichtliche Hintergrund für den ethischen Impuls in den „Monologen“ kann in Goethes „Wilhelm Meister“¹ gesehen werden, nämlich „die Rettung der Individualität vor dem sie absorbierenden Allgemeinen, in jener Tradition eines Novalis und eines Schlegels, die das ‚principium individuationis‘ als ‚Darstellung der Menschheit‘ betont.“² Ausgangspunkt ist auch für Schleiermacher die von den Frühromantikern vorgenommene Kritik an der Vernachlässigung des Individuellen bei Kant und Fichte, zu der Schleiermacher sich in seinen Anfängen selber bekennt: „Lange genügte es auch mir nur die Vernunft

¹ Die Beziehung Schleiermachers auf Goethe bleibt hier ausgespart (vgl. dazu P. Seifert, *Die Theologie des jungen Schleiermacher*, a. a. O., S. 129 ff.). Goethe betrachtet Individualität als ein Ideal, zu dem jeder Mensch sich durch Bildung annähern soll. Dies tritt besonders stark hervor in seinem späten Romanwerk „Wilhelm Meisters Lehr- und Wanderjahre“ (vgl. dazu Claudia Schwamborn, *Individualität in Goethes »Wanderjahre«*, Schöningh Verlag Paderborn 1997). Es geht hier um die „Darstellung individueller Lebensgeschichten“, zu denen Hilmar Kallweit bemerkt: „Das sich wandelnde Identitäts- und Entwicklungsverständnis des Individuums tritt darin unmittelbar in Erscheinung. Die Aufmerksamkeit für das kleine Zeitkontinuum der Entwicklungsindividualität und dessen Strukturierung durch Epoche machende Erfahrungen und Leistungen gehen Hand in Hand.“ (H. Kallweit, *Szenarien der Individualisierung*. In: *Individualität (Poetik und Hermeneutik XIII)*, hrsg. von M. Frank und A. Haverkamp, Wilhelm Fink Verlag München 1988, S. 386 f.) Goethes Versuch, in seinen beiden Romanen das volle Bewußtsein der Individualität zur Geltung zu bringen, entspricht jedoch in gewissem Sinne dem Anliegen Schleiermachers in den „Monologen“.

² Jean-Pierre Wils, *Sittlichkeit und Subjektivität. Zur Ortsbestimmung der Ethik im Strukturalismus in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher*, Verlag Herder Freiburg 1987, S. 421.

gefunden zu haben, und die Gleichheit des Einen Daseins als das Einzige und Höchste anbetend, glaubte ich es gebe nur ein Rechts für jeden Fall, es müsse das Handeln in Allen dasselbe sein, und nur weil Jedem seine eigne Lage, sein eigener Ort gegeben sei, unterscheide sich Einer vom Andern. Nur in der Mannigfaltigkeit der äussern Thaten offenbare sich verschieden die Menschheit; der Mensch, der Einzelne sei nicht ein eigenthümlich gebildet Wesen, sondern nur ein Element und überall derselbe.“ (M 29) Nun wird aber der Akzent gerade umgekehrt auf die „Selbstbildung zu individueller Gestaltung der Menschheit im Menschen“³ gelegt.

Die „Monologen“ nehmen dieses Thema jedoch im Vergleich mit den religiös zentrierten „Reden“ von vornherein in einer ethischen Akzentuierung auf. Es geht dabei um die sittliche Bewußtwerdung der Individualität und um ihre Entfaltung in der Welt. Die beiden entgegengesetzten Richtungnahmen ins Religiöse einerseits und ins Ethische andererseits, aber auch ihren gemeinsamen Überschneidungspunkt charakterisiert Dilthey folgendermaßen: „In der Selbstanschauung und durch sie vollzieht sich der sittliche Vorgang. In der Anschauung des Universums besteht der religiöse Vorgang. [...] In beiden Vorgängen wird die fundamentale metaphysische Beziehung des Universums und der Individualität in der Anschauung erfahren. Und zwar durchmißt, sozusagen, der religiöse Vorgang das Universum vom Endlichen aus in der Richtung auf Anschauung und Gefühl des Unendlichen, der sittliche Vorgang dagegen vom Universum her in der Richtung auf Anschauung und Bildung der menschlichen Individualität. Beide Vorgänge fassen demnach eine Anschauung des rätselhaften Beziehungspunktes in sich, in welchem Unendliches und Individuum zugleich eins sind und sich scheiden, in welchem menschliche Individualität entspringt.“⁴

³ Vgl. Horst Beintker, Die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ als Quelle für Schleiermachers Ansatz des ethischen Universalsystems. In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, a. a. O., S. 317.

⁴ Dilthey, GS XIII/1, S. 330.

2. Zum Verhältnis der Begriffe „Individualität“ und „Persönlichkeit“⁵

Wie oben ausgeführt⁶, hebt Schleiermacher den Gedanken der Individualität in den „Reden“ über das Persönliche hinaus in die Ebene der individuellen religiösen Erfahrung. Dabei gibt es für die Persönlichkeit streng genommen noch gar keinen eigenen Spielraum zur Entfaltung und Selbstdarstellung. Die religiöse Individualität, die in der unmittelbaren Berührung mit dem Unendlichen entsteht und sich darin selbst erfährt, ist kein Produkt des eigenen Willens und kann auch nicht zu einem solchen gemacht werden. Das Individuum ist in der religiösen Anschauung „ein freier durch eigene Kraft tätiger Teil des Ganzen“ (R 71) und liegt noch diesseits oder jenseits der sich selber ausbildenden Personalität und ihrer Freiheit. Daher kann die Persönlichkeit allein im Bezugsrahmen der religiösen Erfahrung ihr Eigenrecht nicht hinreichend geltend machen. Dies spiegelt aber auch eine innere Begrenzung des religiösen Standpunkts selber, zu dem Dilthey anmerkt: „dass man die Individualität nicht ohne Persönlichkeit haben kann, das ist der elegische Stoff der wahren Mystik.“⁷

Schleiermacher gebraucht in den „Monologen“ selbst nirgends den Begriff der Individualität, sondern geht von dem der „Persönlichkeit“ aus. Dieser Sprachgebrauch ist in den „Monologen“ ebensowenig wie die Rede von „Individualität“ in den „Reden“ schwankend, so daß eine Begriffsvermischung oder Begriffsverwechslung nicht unterstellt werden kann.⁸ „Individualität“ gehört für den Schleiermacher der „Reden“ in den Kontext religiöser Erfahrung, während „Persönlichkeit“ von nun ab in das Zentrum seines ethischen Denkens rückt.

Anders als in den „Reden“ mit ihrer Zentrierung in der „Anschauung des Universums“, nimmt der Gedanke des Individuellen in den „Monologen“ somit eine umgekehrte Wendung: „Auf mich selbst muss mein Auge gekehrt sein, um jeden Moment nicht nur verstreichen zu lassen

⁵ Vgl. dazu auch das Kapitel 7, S. 251-271.

⁶ Vgl. oben S. 99 ff.

⁷ GS XIII/1, S. 330 (Denkmale 123 No. 3).

⁸ Über Schleiermachers späteren Gedanke der Persönlichkeit in der Ethik siehe das 7. Kapitel, S. 161-174.

als einen Theil der Zeit, sondern als Element der Ewigkeit ihn heraus zu greifen, und in ein höheres freieres Leben zu verwandeln.“ (M 15)⁹

Entsprechend dem anders gerichteten Bezug in Religion und Ethik erhalten die Begriffe Individualität und Persönlichkeit einen verschiedenen Stellenwert und müssen im Sinne dieser begrifflichen Differenz ausgearbeitet werden.¹⁰ Schleiermacher markiert den hier gegebenen Unterschied kurz so: „Die Moral geht vom Bewußtsein der Freiheit aus, deren Reich will sie ins Unendliche erweitern, und ihr alles unterwürfig machen; die Religion atmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist, jenseits des Spiels seiner besondern Kräfte und seiner Personalität faßt sie den Menschen, und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß was er ist, er wolle oder wolle nicht.“ (R 51 f.) Im Unterschied zur Prägung der Individualität des Menschen, der „das sein muß was er ist, er wolle oder wolle nicht“, bleibt „Persönlichkeit“ im Kontext der „Monologen“ jedoch ein ambivalenter Begriff. Sie ist einerseits „Einheit des fließenden vergänglichen Bewusstseins“ (M 30) und wird in diesem Sinne der Natur zugesprochen, hängt also mit der Leiblichkeit eng zusammen. Andererseits hat die Persönlichkeit trotz dieser Beschränkung die Möglichkeit, sich zur sittlichen Individualität auszubilden und wird auf diese Weise zum Ausgangspunkt des sittlichen Entwicklungsvorgangs. Ohne Persönlichkeit wäre die Selbstanschauung und Selbstverwirklichung der Individualität undenkbar, ohne diese wiederum die Entwicklung der Persönlichkeit unerreichbar.

⁹ E. Herms betrachtet die Individualität als „Kontinuität ihres Werdens“ und sagt dazu: „Eben indem das Werden der Individualität sich im Wechselspiel mit der Außenwelt in der bestimmten Weise der geselligen Kommunikation vollzieht, stellt es sich als ein geschichtliches Werden dar. Leibliche Personalität und fließendes Bewußtsein sind für diese bestimmte Form des Werdens konstitutiv.“ (E. Herms, *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, a. a. O., S. 206.)

¹⁰ Vgl. zur Unterscheidung von Individualität und Person bzw. Persönlichkeit noch einmal die von F. Schlegel vorgenommene Abgrenzung: „G[e]rade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen; an der Personalität ist so viel nicht gelegen. Die Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus“ (KA II, S. 262, Nr. 60; vgl. dazu oben S. 40 ff.).

Auch wenn sich beides: die religiöse Individualität wie die ethische Persönlichkeit, auf die Bildung des Menschen im weitesten Sinne bezieht, muß davon ausgegangen werden, daß der religiöse Trieb zunächst nicht vermittelt ist mit dem sittlichen Trieb, so daß nach ihrem Verhältnis eigens gefragt werden muß. Die Frage, wie der religiöse und der sittliche Trieb sich überhaupt vereinigen lassen, verbindet sich mit der weitergehenden Frage, auf welche Weise das allgemeine Interesse der Vernunft, in der das Individuelle im ethischen Sinne aufgehen soll, mit dem persönlichen Interesse des Individuums versöhnt werden kann (vgl. M 27). Darauf gibt es zunächst keine befriedigende Antwort, denn in den „Reden“ wird der Blickpunkt zunächst so genommen, „daß die Religion völlig losgelöst werde von der Moral, daß kein Impuls von ihr ausgehe auf das ethische Handeln, da dieses nur ‚mit Religion‘ und nicht ‚aus Religion‘ geschehen solle.“¹¹

Ein analoger Unterschied läßt sich bezüglich des Gewissens markieren. Das Gewissen als „Bewußtsein der Menschheit“, als deren „Finden“ und als deren „innere Anschauung“ entspricht der Lehre Fichtes vom Gewissen.¹² Nach Fichte schaut das endliche Ich sein absolutes Vermögen (d. h. das in jedem endlichen Ich selbigen Absolute) innerlich an. Das absolute Ich (die Menschheit) fordert im Gewissen, daß das endliche Ich (das Individuum) mit ihm übereinstimme. Für Schleiermacher aber ist die Anschauung des in jedem Ich selbigen Absoluten, das Bewußtsein der Menschheit nur die Vorstufe für ein noch höheres Ziel, für die Anschauung des in jedem Ich differenten Individuellen, für das Bewußtsein des eigenen, eigentümlichen Ich.¹³

¹¹ J. Richter, Das Princip der Individualität in der Moralphilosophie Schleiermachers, a. a. O., S. 28.

¹² Vgl. Dilthey, GS XIII/1, S. 342.

¹³ Vgl. F. M. Schiele, Anmerkungen zu den Monologen. In: Monologen, nebst den Vorarbeiten, hrsg. von dems. und H. Mulert, 3. Aufl., Felix Meiner Verlag Hamburg 1978, S. 99.

3. Die Gestaltung des Individuellen als ethische Aufgabe

In den „Monologen“ geht es um den Übergang von der religiös bestimmten Individualität zu der sich im Kontext von Leib, Welt und Gemeinschaft ethisch bildenden Persönlichkeit. Leitend dafür ist Schlegels Aussage: „Der höchste Grundsatz der Moral ist Individualität. Jeder soll sich bestreben, das zu werden, was er ist.“¹⁴ In diesem Sinne formuliert Schlegel: „Der Gegenstand des Menschen in logischer Rücksicht ist nur die Menschheit. Sie soll ein Individuum werden. *Totalität* soll er in sich, *Individualität* in der Menschheit bewirken. *Totalität* erhält der Mensch nur durch Religion.“¹⁵ Dies bedeutet bei gleichem Ausgangspunkt und analoger Zielperspektive eine Umkehr der Blickrichtung: Durch die „Anschauung des Universums“ erfährt der Einzelne seine Eigentümlichkeit als Darstellung bzw. Manifestation des Absoluten; durch „Selbstanschauung“ und „Selbstbildung“ kann sich die ethische Persönlichkeit in den konkreten Bezügen erkennen und durch Bildung ihrer Individualität zur Vollendung bringen. Insofern läßt sich ethisch gesprochen die Persönlichkeit nicht ohne die Selbstanschauung und Selbstverwirklichung der Individualität denken, und umgekehrt.

In der religiösen wie in der ethischen Zielperspektive geht es Schleiermacher um die Aufhebung der beschränkten Persönlichkeit vermöge ihrer Bildung zum wahrhaften Individuum. Darin kann die ethische Aufgabe durch den religiösen Bezug eine wirksame Unterstützung erfahren. Gefordert ist, die beschränkte Persönlichkeit (religiös gesprochen ihre egoistische Selbstbezogenheit) aufzuheben und zugleich innerhalb ihrer zu bleiben, ohne sich in ihr zu verlieren. Obwohl die Persönlichkeit aufgrund ihrer natürlichen Ausgangslage mangelhaft zu sein scheint, bleibt die Naturhaftigkeit eine unentbehrliche Seite des menschlichen Antlitzes. Auch die Individualität als „das eigentümlich gebildete Wesen“ (M 29), das aufgrund religiöser Selbstbetrachtung und ethischer Selbstbestimmung erreicht werden kann, ist mit dem As-

¹⁴ F. Schlegel, KA XI, S. 60. Schleiermacher hat in den „Monologen“ eine ähnliche Ansicht mit Schlegel, im Unterschied zu der von Fichte. Auch Schlegel findet das Wesen der Moral in der Individualität. (Vgl. dazu E. Behler, Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik, a. a. O., S. 146 f.)

¹⁵ KA XVIII, S. 338, Nr. 191.

pekt der Naturhaftigkeit bzw. Leiblichkeit des Menschen untrennbar verbunden. „Persönlichkeit“ ist für den Menschen der Ort, in dem Natur und Geist zusammentreffen und sich ethisch ineinander bilden lassen. Diese *conditio humana* bildet auch im „Brouillon zur Ethik“ (1805) den Ausgangspunkt.

Aus der Vermählung des unendlichen Geistes mit der Natur geht das Individuum hervor. In gleicher Weise besteht individuelles Leben in der innigen Vereinigung von Geist und Natur bzw. von Geist und Leib. Wenn es nun die sittliche Aufgabe ist, dieses individuelle Leben zu möglicher Vollendung zu gestalten, so geht das sittliche Streben eben auf jene Einheit des Geistes und Leibes, die das Individuelle als solches ausmacht.

Soll diese Aufgabe lösbar sein, so verlangt dies die Aufhebung des Dualismus zwischen Vernunft und Sinnlichkeit.¹⁶ Nicht Kampf des Geistes gegen die Natur, sondern das einheitliche Handeln des Geistes mit der Natur, das Handeln der Vernunft in und mit dem lebendigen Organismus ist das Sittliche. Der dualistische Ansatz konnte das Individuelle nicht in die Ethik aufnehmen, weil die allgemeine Vernunft als eine von oben kommende und herrschende im Gegensatz stand zur Natur, die als der Sitz aller individuellen Triebe und Neigungen galt und als das bloß Sinnliche erschien. Demgegenüber geht es Schleiermacher um die Verknüpfung von Vernunft und Sinnlichkeit unter der Leitperspektive eines lebendigen organischen Zusammenhangs, der die Einzelnen mit den größeren Lebenseinheiten verbindet. Wo die Vernunft nicht der Sinnlichkeit gegenübergestellt, sondern beides in eine Einheit gefaßt wird, beherrscht der Geist nicht den Leib, um ihn zu knechten, sondern entwickelt er ihn, um mit ihm und durch ihn im größeren Verband sittlich zu handeln.

In diesem Sinne muß das Individuelle, das in der besonderen Einheit des Geistes mit dem Leibe liegt, in sittlicher Betrachtung einen positiven Wert gewinnen. Die Aufgabe einer Überwindung des Dualismus zwischen Natur und Geist muß sich notwendig damit verbinden, der Individualität eine sittliche Bedeutung zuzusprechen. Dies wirkt sich gleichzeitig nach beiden Seiten hin aus, denn damit sind auch die ei-

¹⁶ Vgl. dazu J. Richter, Das Princip der Individualität in der Moralphilosophie Schleiermachers, a. a. O., S. 22 ff.

gentümlichen natürlichen Neigungen des Individuums sittlich berechtigt und selber sittlich zu qualifizieren. Erst wo das Einzelleben in seiner *ganzen Eigentümlichkeit* sittlicher Selbstzweck geworden ist, kann jene dualistische Auffassung fallen, welche auf der ausschließlichen Geltendmachung der einen Seite, nämlich der mit allgemeinem Anspruch auftretenden Vernunft beruht.

Erst die Erkenntnis ihrer Individualität gibt auch der sittlichen Persönlichkeit die höchste Bedeutung und das einheitliche Bewußtsein, das für die sittliche Bestimmung erforderlich ist. Die in der Selbstan-schauung angeschaute Menschheit ist keine gleichförmige Masse im Sinne eines abstrakt Allgemeinen, sondern muß je als ein sich im einzelnen Menschen auf eigene Art offenbarendes „individuelles Allgemeines“ gelten, um eine ebenso paradox klingende Wendung Georg Simmels an dieser Stelle sinngemäß abzuwandeln.¹⁷ Individualität zu erreichen wird damit zur höchsten Aufgabe des Menschen und bildet so gesehen das höchste sittliche Gut.

4. Der Einzelne als Darstellung der Menschheit

Die höchste Bestimmung der Individualität ist für Schleiermacher nur insofern erreichbar, als der Einzelne dabei sein eigentümliches Wesen als Darstellung der Menschheit begreift und als etwas von der allgemeinen Menschheit auf eigene Weise Manifestiertes anschaut. Die Formulierung „Darstellung der Menschheit“ *auf individuelle bzw. persönliche Weise* ersetzt einen *allgemeinen Begriff* des Menschen, von dem in Wirklichkeit gar nicht ausgegangen werden kann. Gleichzeitig ist damit ein zu enger Begriff von Persönlichkeit und Individualität abgewehrt, der es allein mit dem *empirischen Charakter* zu tun hat: „Unnützlich schien mir die Persönlichkeit und die Einheit des fließenden vergänglichen Bewusstseins in mir, und drängte mich etwas Höheres Sittliches zu suchen, dessen Bedeutung sie wäre. Es genügte mir nicht, die

¹⁷ Die Rede von einem „individuellen Allgemeinen“ ist Georg Simmel nachgebildet, der in charakteristischer Abwandlung von Kants kategorischem Imperativ von einem „individuellen Gesetz“ spricht. Vgl. G. Simmels Abhandlung „Das individuelle Gesetz“. In: Ders., Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, hrsg. von Michael Landmann, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1968.

Menschheit in ungebildeten rohen Massen anzuschauen, welche innerlich sich völlig gleich, nur äusserlich durch Reibung und Berührung vorübergehende flüchtige Phänomene bilden. [...] es ist mir klar worden, dass jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll, in einer eignen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit Alles was aus ihrem Schoosse hervorgehen kann.“ (M 30)

In den „Monologen“ fundiert Schleiermacher die Individualität in der Selbstanschauung, durch die der Einzelne zum Bewußtsein der allgemeinen „Menschheit in sich“ gelangen kann. Sich selbst als einen Ausdruck der Menschheit betrachten zu können setzt die Selbstanschauung voraus. In diesem Sinne zeigt sich das Individuelle als eine von zahlreichen Modifikationen, unter denen die Menschheit sich manifestiert. In der Anschauung seines Geistes hat der Mensch „das Bewußtsein der ganzen Menschheit“ in sich. Er hat teil an der schöpferischen Freiheit, am Geiste, der alles schafft.¹⁸

Individualität ist nur dadurch erreichbar, daß der Einzelne sein Wesen als Darstellung der Menschheit bzw. als etwas von der allgemeinen Menschheit auf eigene Weise Manifestiertes anschaut. Daß sich die Menschheit im Einzelnen manifestiert und daß jeder Mensch sich seiner selbst als ein Ausdruck der Menschheit bewußt wird, findet sowohl ihre Grundlage als auch ihren Zielpunkt in der Selbstanschauung, zu der T. H. Jørgensen ausführt: „Dort [in den „Monologen“] sprach Schleiermacher von der Notwendigkeit zweier zusammengehörender Zielpunkte für die menschliche Selbstbetrachtung und Selbstverwirklichung: einerseits das klare Bewußtsein der Menschheit zu finden, andererseits sich seiner selbst als einzigartiger und unwiederholbarer Darstellung der Menschheit gewiß zu werden. Nur im Zusammenhalten beider Zielpunkte verwirklicht der Mensch sich selbst und hält seine Eigentümlichkeit fest im Wechsel der Zeiten.“¹⁹ Um seine Individualität im ethischen Sinne finden zu können, muß die Menschheit als ein

¹⁸ Vgl. Felix Flückiger, Philosophie und Theologie bei Schleiermacher, Evangelischer Verlag Zollikon-Zürich 1947, S. 65.

¹⁹ T. H. Jørgensen, Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher, a. a. O., S. 45.

Allgemeines vorausgesetzt werden, nun aber gerade nicht mehr im Sinne eines abstrakten Allgemeinen, sondern von vornherein im Sinne eines selber individuellen Allgemeinen, als das der Mensch sich auf der Erde vorfindet und zu dem er sich in größeren organischen Verbänden bilden muß.

Die Sache hat somit notwendig zwei Seiten. Daß jeder Mensch sich seiner selbst als ein Ausdruck der Menschheit bewußt ist, findet in der Selbstanschauung statt. In derselben Selbstanschauung, durch die der Mensch erkennt, daß und wie sich in ihm die Menschheit manifestiert, wird er sich auch seiner Individualität bewußt. Aber auch umgekehrt gilt, daß nur dadurch, daß die Menschheit sich im Einzelnen manifestiert, der Einzelne sich seiner Individualität bewußt werden kann. Anders gesagt muß, um die eigene Individualität finden zu können, die Menschheit als Ganzes vorausgesetzt werden, und umgekehrt.

Die Menschheit in sich anzuschauen wird damit zum Ausgangspunkt für die Entfaltung der Individualität im Bezugsrahmen der äußeren Welt. Nur wenn beides zusammenkommt, läßt Individualität sich zum Bewußtsein ihrer selbst bringen und nimmt sie eine sittliche Bedeutung an. „Allein nur schwer und spät gelangt der Mensch zum vollen Bewusstsein seiner Eigenthümlichkeit“ (M 31).

Dies verlangt eine Abgrenzung nach zwei Seiten: Es gehört auf der einen Seite zur sittlichen Aufgabe des Menschen, die Menschheit in sich als das eigene individuelle Wesen zu entdecken, ohne daß die Persönlichkeit sich dabei im Allgemeinen verliert oder in „strafwürdige[r] Beschränktheit“ (M 31) befangen bleibt. Andererseits aber darf auch die religiös bestimmte Person nicht in sich verharren und muß den Schritt nach außen tun. Für beide Bereiche gilt: Die Erkenntnis der Individualität bedarf der Entfaltung in der Gemeinschaft – durch Sinn, Liebe und Sprache. Aus der natürlichen Gegebenheit wird so eine ethische Aufgabe abgeleitet, die von vornherein auch die andere Seite mit umfaßt. Die Erkenntnis der eigenen Individualität hat hier aber immer auch eine Kehrseite in dem, was nicht zur eigenen Person gehört: „Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muss der Sinn geöffnet sein für Alles was er nicht ist.“ (M 37)

Schleiermacher spricht in diesem Zusammenhang von einem zweifachen Beruf des Menschen. Sein persönlicher Beruf ist es, „die Menschheit in sich zu einer entschiedenen Gestalt zu bilden und in

mannigfachem Handeln darzustellen.“ (M 33 f.) Dies verlangt die eigene Bildung zur Individualität und deren Darstellung bzw. gegenseitige Einwirkung in der Welt als der „Gemeinschaft der Geister“, z. B. in Freundschaft, Liebe und Ehe. Zugleich aber ist es der andere Beruf, die durch die Anschauung der Menschheit gebildete und in der Welt ausgebildete Individualität nach außen hin in Kunstwerken darzustellen und sie „äusserlich so abzubilden, dass jeder erblicken muß, was einer zeigen wollte“ (M 34).

5. Das Problem des Verhältnisses von Freiheit und Individualität

Daß die Menschheit als konkretes Allgemeines vorausgesetzt werden muß, soll einer seine Individualität finden können, kann – wie gesagt – nicht im Sinne des abstrakten Allgemeinen gedacht und auf den Begriff gebracht werden, sondern ist von vornherein Sache einer individuellen Selbstgestaltung und eines persönlichen Wirkens nach außen. Weil die Individualität nicht lediglich ein Vereinzelttes ist, sondern durch sich selber das individuelle Allgemeine darstellt, stellt sich der Begriff der Individualität auch hier wiederum über den der Persönlichkeit, unter der oft nur das Besondere, bloß Vereinzelte und somit Zufällige verstanden wird.

Obwohl hierin eine Entgegensetzung enthalten ist, die für das Bewußtwerden seiner Eigenheit wie seiner Aufgabe unverzichtbar ist, kann es sich doch bei der so definierten sittlichen Aufgabe nicht um eine Tugendlehre und auch nicht um eine normative Pflichtethik handeln.²⁰ Auch diese beiden Ausprägungen ethischen Denkens nehmen von einer Entgegensetzung ihren Ausgangspunkt. Wenn aber das Bewußtsein der Menschheit durch eine innere, individuell geprägte Anschauungsweise zustande kommt und d. h. ohne äußere Norm und ohne jeden Zwang sich bilden soll, dann steht die dadurch erlangte Individualität von vornherein im Gegensatz zu einem ethischen Imperativ im Sinne Kants und Fichtes.

Eine an Gesetz und Norm orientierte Ethik, etwa im Sinne der „Distanzierung des Pflichtbewußtseins und der Regelabhängigkeit des

²⁰ Schleiermacher sagt schroff: „Was sie Gewissen nennen, kenne ich nicht mehr.“ (M 28)

Handelns“²¹, wird von Schleiermacher strikt ablehnt. Dies führt ihn zur Kritik jeder Sollensethik, aber auch der eudämonistischen Ethik.²² „Tatsächlich legte aber Schleiermacher den Akzent auf die Selbstwerdung des empirisch-individuellen Ich in Bildungsprozessen und nicht, wie Fichte, auf die Vergewisserung eines reinen Selbstbewußtseins durch intellektuelle Anschauung.“²³ Bei Fichte handelt es sich nicht darum, daß und wie der endliche Mensch sich selber gestaltet, sondern darum, daß und wie die allgemeine Vernunft im einzelnen Menschen bestimmend wird: „Das Object des Sittengesetzes [...] ist schlechthin nichts individuelles, sondern die Vernunft überhaupt.“²⁴

Wenn aber das Bewußtsein der Menschheit durch innere Anschauungsweise zustande kommt, und zwar ohne jeden Zwang, dann steht das dadurch erlangte Individuelle von vornherein im Gegensatz zu Kant und Fichte. Schleiermacher geht zwar auch von einem anthropologischen Dualismus im Sinne Kants aus. Aber die theoretische Antinomie zwischen Freiheit und Notwendigkeit, die bei Kant unauflösbar bleibt, bildet für ihn von vornherein ein Wechselspiel, das im ethischen Sinne produktiv zu machen ist.

Bereits in seinen als „Freiheitsgespräch“ (1789) und „Über die Freiheit“ (1790-1792) betitelten Jugendschriften beschäftigte Schleiermacher sich mit der Freiheitsthematik.²⁵ Nowak faßt deren Ertrag in den Jugendschriften so zusammen: „Die Tendenz zu konsequenter Individualisierung der Sittlichkeit war bereits in der Freiheitsschrift hervorgetreten (dort allerdings noch in ein naturalistisch-deterministisches Schema eingebunden).“²⁶ Erst in den „Monologen“ wird der Begriff der Freiheit in bezug auf Gestaltung der Individualität betont und nimmt zwei unterschiedliche Stoßrichtungen an. (1) Freiheit ist „das ur-

²¹ J.-P. Wils, *Sittlichkeit und Subjektivität*, a. a. O., S. 423.

²² Vgl. dazu unten S. 153 ff.

²³ Andreas Arndt, *Kommentar*. In: Friedrich Schleiermacher, *Schriften*, hrsg. von dems., Deutscher Klassiker Verlag Frankfurt/M. 1996, S. 1158.

²⁴ Fichte, *SW IV*, S. 254.

²⁵ Vgl. dazu G. Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie*, a. a. O., S. 42 ff.

²⁶ K. Nowak, *Schleiermacher und die Frühromantik*, a. a. O., S. 254.

sprüngliche, das erste und innerste“ (M 18), insofern sie „aus dem inneren Handeln und aus dem eignen Sinn des Menschen selbst“ (M 18) hervorgeht. Jede freie Handlung ist nach Schleiermacher damit selber schon durch Individualität gekennzeichnet und „eine besondere Entwicklung dieses Einen Willens“ (M 69). (2) Freiheit ist ihrem Begriff nach immer absolut, zugleich aber als gelebte Freiheit in Bezugsrahmen eingebettet, die sie ebenso sehr auf sich selbst zurückverweisen wie in Dienst nehmen. Diese zwei Seiten stehen in einem prekären Verhältnis zueinander, sie fordern sich, und gleichzeitig negieren sie sich. Schleiermacher löst wie Fichte diesen Widerspruch über den Begriff des Handelns, das bei ihm nun aber von vornherein beide Seiten ineinander arbeitet und nicht mehr wie bei Fichte antithetisch gegenüberstellt. „Schleiermacher sah die Freiheit des Ich an als eine Freiheit zu rastloser Tätigkeit, die, durch nichts aufzuhalten, sich über die äußeren Schranken des Schicksals im inneren Handeln der Phantasie siegreich hinwegsetzt.“²⁷

Somit gilt auf der einen Seite die Freiheitsthese absolut: „*Nur sein innerstes Handeln*, in dem sein wahres Wesen besteht, *ist frei*, und wenn ich dieses betrachte, fühle ich mich auf dem heiligen Boden der Freiheit, *und fern von allen unwürdigen Schranken*.“ (M 15; Hervorhebung von mir.) „Ja, du bist überall das erste, heilige Freiheit! du wohnst in mir, in Allen; *Notwendigkeit ist ausser uns gesetzt* [...]. Mich kann ich nur als Freiheit anschauen; *was nothwendig ist, ist nicht mein Thun*, es ist sein Widerschein, es ist die Anschauung der Welt, die in der heiligen Gemeinschaft mit Allen ich erschaffen helfe. Ihr gehören die Werke, die auf gemeinschaftlichem Boden mit Andern ich erbaut: sie sind mein Antheil an der Schöpfung, die unsere inneren Gedanken darstellt.“ (M 17; Hervorhebungen von mir) Andererseits aber hat diese Freiheit einen konkreten Bezugsrahmen in der Welt: „*Nur für den giebt's Freiheit und Unendlichkeit, der weiss was Welt ist und was Mensch, der klar das grosse Räthsel, wie beide zu scheiden sind, und wie sie ineinander wirken, sich gelöst hat*.“ (M 15; Hervorhebung von mir.)

„Hierin befinden sich die *Monologen* im schärfsten Gegensatz zu Fichte, indem Schleiermacher die objektive Gebundenheit des Ich auch

²⁷ F. M. Schiele, Einleitung: Die Entstehung der Monologen, a. a. O., S. XXVIII.

um den Preis theoretischer Aporien aufrechterhält, ohne dabei die Freiheitsperspektive aufzugeben.“²⁸ Für Schleiermacher kann Freiheit und Determinismus bzw. Notwendigkeit nicht in eine Alternative zueinander gestellt werden. In diesem Sinne betont G. Scholtz: „Von Anfang an – also auch schon vor seiner Spinoza-Lektüre – bringt Schleiermacher der Lehre vom freien Willen große Skepsis entgegen und neigt eher dem Determinismus zu. Eben deshalb hat er nie Kants transzendentalen Standpunkt einnehmen und in den Kantischen Dualismus von Natur- und Freiheitsbegriff geraten können. Die Freiheitslehre ist für ihn im Anschluß an die Schulphilosophie eine Sache, in der die empirische Psychologie Mitspracherecht hat. Diese aber zeigt alle Handlungen als durch Motive bestimmt. Auch das Sittengesetz kann nur wirksam werden, wenn es das Gefühl bestimmt, denn erst das Gefühl determiniert den Willen. Psychische Kräfte, also auch Volitionen, sind von natürlichen Kräften nicht prinzipiell zu unterscheiden. Würden wir von einem wirklich freien Willen ausgehen, lösten wir den Menschen aus der wirklichen, endlichen Welt heraus. Die Freiheit höbe die Einheit der Person in ihrer kontinuierlichen Beständigkeit auf, und es gäbe nicht die Möglichkeit eines sittlichen Charakters, aus dem alle einzelnen Handlungen notwendig als sittlich hervorgehen.“²⁹

Individualität begründet sich für Schleiermacher ebenso wie konkrete Freiheit auf der „Natur, die sich die Freiheit selbst erwählt“ (M 29).³⁰ Die Bildung der Individualität verdankt sich so einerseits der „freie[n] That“ des Einzelnen, denn sie „hat um sich versammelt und innig verbunden zu einem eigenthümlichen Dasein die Elemente der menschlichen Natur“ (M 31). Andererseits aber gehen in diesen Vorgang aber notwendig auch andere Bestimmungsfaktoren mit ein und legen ihn nach zwei Seiten hin aus: „Und war mein Thun darauf gerichtet, *die Menschheit in mir zu bestimmen*, in irgend einer endlichen Gestalt und festen Zügen sie darzustellen, *und so selbst werdend Welt zugleich zu bil-*

²⁸ A. Arndt, Kommentar, a. a. O., S. 1159.

²⁹ G. Scholtz, Ethik und Hermeneutik, a. a. O., S. 25 f.

³⁰ Nach Dilthey ist der Ursprung der Individualität ein Willensakt, dem die Freiheit zuzuschreiben ist. Vgl. Dilthey, GS XIII/1, S. 331.

den, indem ich der Gemeinschaft freier Geister ein eignes und freies Handeln darbot.“ (M 19; Hervorhebungen von mir.)

6. Die Aufgabe einer Vereinigung von Geist und Natur

Die Aufgabe wird von Schleiermacher so bestimmt: „Ihr [der Menschheit] freies Thun ist auf ihn [pointiert gesagt: auf den menschlichen Leib] hingerichtet, um alle seine Pulse zu fühlen, ihn zu *bilden*, alles in *Organe* zu verwandeln, und alle seine Theile mit der Gegenwart des königlichen Geistes zu *zeichnen*, zu *beleben*.“ (M 16; Hervorhebung von mir.) Dieses Anliegen läßt sich mit den Worten von J. Richter erläutern und in den allgemeinen Bezugsrahmen einer Überwindung des anthropologischen Dualismus stellen: „Individuelles Leben besteht also in der innigen Vereinigung von Geist und Natur oder von Geist und Leib. Ist es nun sittlich, dieses individuelle Leben zu möglichster Vollendung auszugestalten, so geht das sittliche Streben also eben auf jene Einheit des Geistes und Leibes, die das Individuelle ausmacht. [...] Nicht Kampf des Geistes mit der Natur [...], sondern das einheitliche Handeln des Geistes und der Natur [...] ist das Sittliche. Der Dualismus konnte eben deshalb das Individuelle nicht aufnehmen in die Ethik, weil die allgemeine Vernunft im Gegensatz stand gegen die Natur, die der Sitz aller individuellen Triebe und Neigungen ist. Das Individuelle mußte bekämpft werden, weil es als das Sinnliche erschien. [...] Wo aber die Vernunft nicht der Sinnlichkeit gegenübergestellt, sondern beides in eine Einheit zusammengefaßt wird, wo der Geist den Leib beherrscht, nicht um ihn zu knechten, sondern um mit ihm und durch ihn sittlich zu handeln, da muß auch das Individuelle, das eben in der besonderen Einheit des Geistes mit dem Leibe liegt, positiven Wert in der sittlichen Betrachtung gewinnen. So führt die Überwindung des Dualismus zwischen Natur und Geist zu der sittlichen Bedeutung der Individualität. Und umgekehrt, wo die Grundanschauung der Individualität Geltung gewonnen hat für das Gebiet des Sittlichen, wo das Einzelleben in seiner Eigentümlichkeit sittlicher Selbstzweck geworden ist, da muß auch jene dualistische Auffassung fallen, welche nur auf der alleinigen Geltendmachung der einen allgemeinen Vernunft beruht. Dann sind auch die eigentümlichen natürlichen Neigungen des Individuums sittlich berechtigt und sittlich zu bestimmen, und die Natur, das

sinnliche Dasein, wird aufgenommen in die Ethik. So führt der Gedanke der Individualität zu der Überwindung des Dualismus zwischen Geist und Natur.“³¹

7. Die Entfaltung bzw. Vollendung der Individualität in der Welt

Nach Schleiermacher ist die Menschheit in der einzelnen Persönlichkeit nicht – wie bei Kants „Ich denke“ – im Sinne der „Einheit des fließenden vergänglichen Bewusstseins“ (M 30) aufzufassen. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie der leiblich-geistige und geistig-leibliche Mensch in seiner Individualität die Anschauung der Menschheit jenseits des „fließenden vergänglichen Bewusstseins“ (M 30) erreichen kann und wie das Bewußtsein seiner Individualität sich darstellt, wenn die Individualität sich in der Gemeinschaft der Individualitäten entfaltet. Schleiermacher fordert dazu auf, die Bedeutung der Persönlichkeit in ihrer Sittlichkeit und den Wert der Sittlichkeit in der Persönlichkeit zu suchen: „Unnütz schien mir die Persönlichkeit und die Einheit des fließenden vergänglichen Bewusstseins in mir, und drängte mich etwas Höheres Sittliches zu suchen, dessen Bedeutung sie wäre. Es genügte mir nicht, die Menschheit in ungebildeten rohen Massen anzuschauen, welche innerlich sich völlig gleich, nur äusserlich durch Reibung und Berührung vorübergehende flüchtige Phänomene bilden.“ (M 30) In diesem Sinne ist Sittlichkeit zu verstehen als die „erhabene Andeutung der Gottheit in mir, schöne Einladung zu einem unsterblichen Dasein ausserhalb des Gebietes der Zeit, und frei von ihren harten Gesezen!“ (M 11)

Abweichend von der im „Brouillon zur Ethik“ geäußerten Ansicht und anders als in der späteren Ethik, ist die Bildung der Individualität in den „Monologen“ noch nicht vom Wechselspiel der Gemeinschaft abhängig gemacht.³² „Immer mehr zu werden was ich bin, das ist mein

³¹ J. Richter, Das Princip der Individualität in der Moralphilosophie Schleiermachers, a. a. O., S. 23 f.

³² Zu einer anderen Einschätzung gelangt G. Scholtz, wenn er schreibt, daß „schon für den jungen, sozusagen vorschlegelschen Schleiermacher der Kantische Gegensatz von Sittengesetz und Individualität in der Sphäre der Freundschaft und Geselligkeit überwunden [ist]. Bereits in seinem Aristoteleskom-

einzigster Wille“ (M 69). Das Individuelle entsteht hier durch „Selbstanschauung“ und setzt nicht die Gemeinschaft als Element ihrer Bildung und Darstellung voraus. Diese individuelle Zentrierung entspricht der Bildungsidee der Frühromantiker. Erst wo es um das *bewußte Erkennen* der Individualität geht, wird auch hier deren Entfaltung von der Gemeinschaft abhängig gemacht.

Im Sinne der Verschränkung dieser beiden Richtungen stellt Nowak fest: „Die Sittlichkeit eines Menschen war in der Verfaßtheit seiner geistigen-leiblichen Existenz immer schon gesetzt. Sie faltete sich aus im Wechselspiel des Individuums auf sich selbst und auf die Welt.“³³ Während die „Monologen“ den gemeinschaftlichen Aspekt nur andeuten, findet in der späteren Ethik die Vollendung der Individualität betont in der Wechselwirkung der Geister statt und d. h. konkret in der Freundschaft, in Ehe und Staat sowie bezogen auf Sprache und Sitte. Damit läßt sich auch der Aspekt der notwendigen Abgrenzung stärker akzentuieren, zu dem Schleiermacher in den „Monologen“ schreibt: „Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muss der Sinn geöffnet sein für Alles was er nicht ist.“ (M 37)

Die „Welt“ ist für Schleiermacher in diesem Zusammenhang der Ort, an dem der geistige Verkehr stattfinden kann: „Was Welt zu nennen ich würdige, ist nur die ewige Gemeinschaft der Geister, ihr Einfluss auf einander, ihr gegenseitig Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit. Nur das unendliche All der Geister, sez ich mir dem Endlichen und Einzelnen entgegen.“ (M 17) Damit ist verbunden, daß für Schleiermacher das *principium individuationis* nicht zur Vereinzelung der Individuen führt, sondern gerade umgekehrt deren Gemeinschaftlichkeit konstituiert: „Die Zusammenschau der individuellen Urbilder soll die

mentar von 1788 [...] erkennt er, daß in der Freundschaft, im wechselseitigen Austausch von Gedanken und Empfindungen, jeder seine individuelle Freiheit behält und sich doch zwangslos eine Zusammenstimmung der Individualitäten herstellt. Sein späterer Versuch einer Theorie geselligen Betragens von 1799, entworfen schon auf dem Hintergrund der Erfahrungen mit der Berliner Salonkultur, wird dies ausarbeiten. Die Geselligkeit ist später ein Zentralstück seiner systematischen Ethik, und zwar als wichtiger Bestandteil des höchsten Gutes.“ (G. Scholtz, Ethik und Hermeneutik, a. a. O., S. 25.)

³³ K. Nowak, Schleiermacher und die Frühromantik, a. a. O., S. 254.

Anschauung einer harmonischen Totalität, einer Gemeinschaft der Geister ergeben, in der jeder jeden ergänzt und keiner entbehrlich ist: das ist die Welt.“³⁴ Die so bestimmte Beziehung ist einerseits nährend und bildend, andererseits aber wird sie beschränkend, denn „bei jeder That eigne ich etwas mir an von dem gemeinschaftlichen Nahrungsstoffe der Menschheit, und wachsend bestimmt sich genauer meine Gestalt“ (M 85). Aus demselben Grund ist die Welt auch ein die Freiheit des Individuellen beschränkender Ort. Soll Beschränkung aber die Freiheit nicht rauben, so ist die Aufgabe der Vergemeinschaftung im Prinzip nur möglich und zu vollenden durch „Sinn“ und „Liebe“.

8. Sinn und Liebe

Liebe hat für Schleiermacher eine „bildende“ und eine „erkennende“ Funktion: „Sie [die Liebe] ist Princip der bildenden Function, anfangend von der Persönlichkeit, dann Geschlechtsvereinigung und Familie stiftend, wobei sie zu der ersten Repräsentation der Totalbeseelung der Vernunft gelangt, dann die größte Organisation hervorbringend. Denn alles ist ein Beseelenwollen. Eben so ist sie Princip der erkennenden Function, anfangend von der Persönlichkeit, endend im Produciren einer vollendeten Gemeinschaft aller Erkenntniß.“ (B 216)

Über diese weitgespannte Bedeutung des Liebesthemas für Schleiermacher führt Nowak aus: „Das Liebesthema ist [...] ein tragendes Element im philosophischen Denken Schleiermachers erst in den Jahren 1798/99 geworden. [...] Die Inthronisierung der Liebe als die das Weltganze und das wechselweise Miteinander der Individuen schaffende und stimulierende Kraft lebte aus dem Bezugshorizont ihrer im Frühromantikerkreis gerade zu dieser Zeit aktuellen Rezeption der Philosophien von Jakob Böhme und Franz Hemsthuis, in denen das Liebesthema eine privilegierte Rolle spielte. [...] Die Liebe stellte im frühromantischen Denken jenen universellen Bezugspunkt der Einheit des dynamischen Weltganzen dar, der allen denkerischen Begriffe von dieser Einheit [...] überlegen war. [...] In anthropologischer Hinsicht war sie ein Grunddatum der dem Individuum beigegebenen Ausstattung.“

³⁴ F. M. Schiele, Einleitung: Die Entstehung der Monologen, a. a. O., S. XXV.

Das in den Urgrund der Liebe, in die ‚anziehende Kraft der Welt‘ eingewurzelte Individuum, sucht das andere Individuum, um sich in ihm zu ergänzen, zu erweitern und mit ihm zu einer neuen Qualität zusammenzuwachsen. In ihrer Unendlichkeit war die Liebe Ethos, in ihrer sinnhaften Endlichkeit Eros. Doch nur in dieser Doppelgestalt war sie dem Menschen gegeben, hierin wiederum seine Verfaßtheit als Leib-Geist-Wesen spiegelnd. Die neue Qualität in der Vereinigung zweier liebender Individuen war in dieser Doppelgestalt zu denken. Eine idealistische Entsinnlichung der Liebe war vom anthropologischen Ansatz Schleiermachers her ebensowenig möglich wie deren Entgeistigung zum bloßen Zweck der Lust und der Fortpflanzung. Von daher war ihre sozialisierende Kraft von vornherein in den größeren Horizont des frühromantischen Weltanschauungsanliegens der Vereinigung von ‚Realismus‘ und ‚Idealismus‘ zum ‚höheren Realismus‘ (Schleiermacher) hineingestellt.

Zur Liebe gehörte die ‚Verschmelzung der Person‘. Diese Bestimmung hat bei Schleiermacher mit der schrittweisen Präzisierung seines Begriffs von Person bzw. Personalität eine Vertiefung erfahren. Prinzipiell meinte Personalität im Gegenüber zur Individualität (= Inbegriff des inneren Selbst) all das, was den Menschen in der Außenwelt repräsentierte (Organe, primitive Eindrücke, Rechte). Während Freundschaft auf die Mitteilung und Erkenntnis der Individualität zielte, auf Ergänzung des Individuums zum ‚Selbstbilden‘ oder zum ‚Werkbilden‘ brachte die Liebe ein beiden Liebenden gemeinschaftlich ähnliches Bild hervor, das sich im Zeugungsakt dann auch im Kinde manifestierte. Da freilich Personalität und Individualität lediglich verschiedene Aspekte des personal-individuellen Menschen bezeichneten, legte sich als logische Konsequenz der Gedanke nahe, Liebe und Freundschaft miteinander zu korrelieren. Im Blick auf die Liebe, der die Freundschaft (via Individualität des anderen) inhärent sei, ist Schleiermacher diesen Schritt gegangen.“³⁵

Nowak führt in diesem Zusammenhang weiter aus, daß der Mensch als Individuum auf Gemeinschaft angelegt ist, auf die lebendige Wechselwirkung mit anderen Menschen. Die Gemeinschaftlichkeit des Indi-

³⁵ K. Nowak, Schleiermacher und die Frühromantik, a. a. O., S. 256 f.

viduums ist als Wesensbestimmung in doppelter Weise gesetzt, die wiederum der gedoppelte Struktur des Ich als Leib-Geist-Wesen entspricht: einerseits in der Spontaneität des Geistes und andererseits in der Verfaßtheit des Geistes im Leib. Im Medium des Leibes wirkt das Individuum auf andere Individuen ein und empfängt wiederum die Eindrücke der Welt. Der Leib wird somit zum Organ der Selbstdarstellung des Individuums und ineins damit zum Organ der Rezeption der Welt.³⁶

Einige Zitate Schleiermachers können den so hergestellten Zusammenhang von Liebe, Leib und Sinn in der „Gemeinschaft der Geister“ belegen: „Ich muss hinaus in mancherlei Gemeinschaft mit den andern Geistern zu schauen, was es für Menschheit giebt, und was davon mir fremde bleibt, was mein eigen werden kann, und immer fester durch Geben und Empfangen das eigne Wesen zu bestimmen.“ (M 36) „Die höchste Bedingung der eigenen Vollendung im bestimmten Kreise ist allgemeiner Sinn.“ (M 38) „Und dieser, wie könnt er wol bestehen ohne Liebe?“ (M 38) „Keine Bildung ohne Liebe, und ohne eigne Bildung keine Vollendung in der Liebe; Eins das Andere ergänzend wächst beides unzertrennlich fort. Vereint fühl ich in mir die beiden höchsten Bedingungen der Sittlichkeit!“ (M 38) „Ja Liebe, du anziehende Kraft der Welt! Kein eignes Leben und keine Bildung ist möglich ohne dich, ohne dich müsst alles in gleichförmige rohe Masse zerfließen!“ (M 38)

Damit ergibt sich eine enge, ja austauschbar werdende Beziehung von „Liebe“ und „Sinn“ in der doppelten Bedeutung dieses Worts. Liebe ist das eigentümliche Handeln der Vernunft, insofern sie auf die Natur einwirkt und sie organisiert bzw. zum Organ bildet. In analoger Weise verstanden, bedeutet aber auch der Sinn „das individuell-eigentümliche (differenzierende) Handeln der Vernunft“, die organisiert und symbolisiert. „Das Objekt des Sinns ist nicht das Einzelne in der Natur, sondern die Totalität“.^{37 38}

„Sinn und Liebe entsprechen also in gewissem Sinne den späteren ethischen Fundamentalbegriffen Symbol und Organ, Offenbarung und

³⁶ Vgl. a. a. O., S. 255.

³⁷ F. M. Schiele, Anmerkungen zu den Monologen, a. a. O., S. 103.

³⁸ F. M. Schiele, Anmerkungen zu den Monologen, a. a. O., S. 103.

Geselligkeit. Sinn ist überwiegend Empfangen und Liebe ist überwiegend Geben.“³⁹ „Der ‚allgemeine Sinn‘ wird dann zu einer Vollkommenheitskategorie, die auch ‚Bildung‘ genannt, mit der ‚Liebe‘ vereint die höchste Stufe der Sittlichkeit ausmacht. Die Aufgabe, die ‚Menschheit‘ bzw. die ‚Gattung‘ als Individualität darzustellen, nimmt aber direkt die spätere Rede von ‚Bild‘ bzw. ‚Gestalt‘ oder Schematisierung von Allgemeinheit und Besonderheit vorweg.“⁴⁰

Und um das darin liegende Moment der Entgegensetzung noch einmal hervorzuheben: „Nur wenn der Mensch im gegenwärtigen Handeln sich seiner Eigenheit bewusst ist, kann er sicher sein, sie auch im Nächsten nicht zu verletzen; und nur wenn er von sich beständig fordert die ganze Menschheit anzuschauen, und jeder andern Darstellung von ihr sich und die seinige entgegen zu setzen, kann er das Bewusstsein seiner Eigenheit erhalten: denn nur durch Entgegensetzung wird das Einzelne erkannt.“ (M 37 f.) Schiele schreibt dazu: „Das Einzelne, das erkannt werden soll, ist das Ich, das sich in der Entgegensetzung zur allgemeinen Menschheit erst begreift.“⁴¹ In gleichem Sinne äußert sich J.-P. Wils: „Die ‚Entgegensetzung‘ ist der Prozeß der schematisierenden Ineinsbildung der Allgemeinheit der Menschheit und des Ortes der besonderen Person, wodurch, wie später in der Dialektik, ‚das Einzelne‘ erkannt wird bzw. die Richtigkeit der jeweiligen Handlung und des Wollens gewußt wird.“⁴²

Daß die Wendung zur Gemeinschaft nach wie vor mit der Selbstan-schauung des Individuums verbunden bleiben muß, also keineswegs zu einem Sichverlieren ins Äußere führen darf, muß abschließend noch einmal betont werden. Schleiermacher gibt dem folgenden Ausdruck: „Der Gedanke, mit dem sie die Gottheit zu denken meinen, welche sie nimmer erreichen, hat doch für dich die Wahrheit einer schönen Allegorie auf das was der Mensch sein soll. Durch sein blosses Sein erhält sich der Geist die Welt, und durch Freiheit giebt er sich die Thätigkeit, die immer ein und dieselbe sein wechselndes Handeln hervorbringt:

³⁹ Schiele, a. a. O.

⁴⁰ Wils, a. a. O., S. 423 f.

⁴¹ F. M. Schiele, Anmerkungen zu den Monologen, a. a. O., S. 103.

⁴² J.-P. Wils, Sittlichkeit und Subjektivität, a. a. O., S. 424.

aber unverrückt schaut er zugleich jene Thätigkeit an in diesem Handeln immer neu und immer dieselbe, und dies Anschauen ist Unsterblichkeit und ewiges Leben, denn es bedarf der Geist nichts als sich selbst“ (M 23 f.).⁴³

9. Die Rolle der Sprache im geistigen Verkehr

In den „Monologen“ wird das Verhältnis der Sprache zum Individuellen noch nicht ausführlich behandelt. Einige Hinweise auf die Sprache lassen sich jedoch auch hier schon finden. Schleiermacher hebt auch in den „Monologen“ schon darauf ab, daß die sittliche Entfaltung der Individualität notwendigerweise ein geistiges Verkehrsmittel voraussetzt und d. h. eines Sprachlichen bedarf. Dies führt er hier aber nur postulativ und ohne nähere Bestimmung aus, obwohl es im Zusammenhang mit der späteren Hermeneutik von grundlegender Bedeutung ist.⁴⁴

Die Funktion der Sprache wird von Schleiermacher zunächst im Vergleich mit der Funktion der Sitte erörtert. Wie die Sitte „Gewand und Hülle“ der inneren Eigentümlichkeit sein soll, so ist auch die Sprache ein „magische[s] Gewand“ (vgl. M 64), der „reinste Spiegel der Zeit“ und gehört als ein solches „Gewand“ und als ein „Spiegel“ zu dem „Kunstwerk“, in dem sich das Individuelle zum Ausdruck bringt. Sie ist, wie Dilthey sagt, ein „Stoff, dem der individuelle Wille die ihm eigene Gestalt herrschend aufprägen soll.“⁴⁵ Die so verstandene Sprache ist zunächst, wie die Sitte, nach außen hin orientiert und schafft sich einen Spielraum in der Welt: „Es dienet freilich der Zauber der Sprache *auch nur der Welt nicht uns*. Sie hat genaue Zeichen und schönen Ueberfluss für Alles was im Sinn der Welt gedacht wird und gefühlt; sie ist der reinste Spiegel der Zeit, ein Kunstwerk, worinn ihr Geist sich zu erkennen giebt.“ (M 63; Hervorhebung von mir.)

Es lassen sich also auch hier zwei gegenläufige und doch zusammengehörige Richtungen ausmachen. Die Sprache ist wie die Sitte ein

⁴³ Vgl. dazu a. a. O., S. 423.

⁴⁴ Siehe unten S. 275 ff.

⁴⁵ Dilthey, GS XIII/1, S. 465.

„gemeines [gemeinsames] Gut für die Söhne des Geistes und für die Kinder der Welt!“ (M 63) Mit der in dieser doppelten Bezugnahme zum Ausdruck kommenden, tiefen Ambivalenz der Sprache: einerseits gewöhnliches Medium des allgemeinen Austauschs und andererseits Mittel des individuellen geistigen Verkehrs zu sein, verbindet sich für Schleiermacher auch eine problematische Seite, der auch im hermeneutischen Sinne Augenmerk gegeben werden muß: „Uns ist sie [die Sprache] noch roh und ungebildet, ein schweres Mittel der Gemeinschaft. Wie lange hindert sie den Geist zuerst, dass er nicht kann zum Anschauen seiner selbst gelangen! *Durch sie gehört er schon der Welt[,] eh[e] er sich findet, und muss sich langsam erst aus ihren Verstrickungen entwinden;* und ist er [der Geist] dann trotz alles Irrthums und verkehrten Wesens, das sie ihm angelernt zur Wahrheit hindurch gedrungen: wie ändert sie dann betrügerisch den Krieg, und hält ihn eng umschlossen, dass er Keinem sich mittheilen, keine Nahrung empfangen kann. Lange sucht er im vollen Ueberfluss ein unverdächtiges Zeichen zu finden, um unter seinem Schutze die innersten Gedanken abzuschicken: *es fangen gleich die Feinde ihn auf, fremde Deutung legen sie hinein, und vorsichtig zweifelt der Empfänger, wem es wol ursprünglich angehöre.* Wohl manche Antwort kommt herüber aus der Ferne dem Einsamen, doch muss er zweifeln, ob sie das bedeuten soll was er fasst, ob Freundes Hand ob Feindes sie geschrieben.“ (M 63; Hervorhebung von mir.)

Das Verhältnis von Sprache und Individualität ist somit höchst prekär und bleibt zweideutig. Was in dem gegebenen Zitat zunächst ins Auge springt, ist die negative Formulierung des Verhältnisses von „Sprache“ und „geistigem Verkehr“ im Sinne einer Antithese. Dass die Sprache auf der einen Seite „gemeines Gut ist für die Söhne des Geistes und für die Kinder der Welt“ und daß andererseits doch „die Kinder der Welt! [...] so lehrbegierig [...] sich stellen nach der hohen Weisheit!“ (M 63 f.) – mit dieser Antithese allein kann es für Schleiermacher aber nicht sein Bewenden haben. Die Sprache verlangt vielmehr eine höhere Bemeisterung durch „das sichere Spiel, das [...] nur durch Kraft des Geistes und wahre Kunst gewonnen wird.“ (M 64) In gleicher Weise gilt auch für die Sitte – in deren Zusammenhang Schleiermacher die Sprache hier erörtert – daß sie „der innern Eigenthümlichkeit Gewand und Hülle sein“ (M 64) und „ein untrüglich Merkmal von des Geistes innerm Wesen“ (M 64) *werden* soll. Die Rede von einem „magische[n]

Gewand“ (M 64) verdeutlicht am schärfsten den tiefen Abgrund wie die hohe Möglichkeit im Gebrauch der Sprache. Ein „magische[s] Gewand“ stellt die Sprache ebenso wie die Sitte dar, und beide haben damit die Fähigkeit, ein Inneres ins Äußere zu wenden, und umgekehrt. Dies will der Sprache aber erst abgerungen sein, denn von allein gibt sie es nicht her: „Abbilden soll die Sprache des Geistes innersten Gedanken, seine höchste Anschauung, seine geheimste Betrachtung des eigenen Handels soll sie wiedergeben, und ihre wunderbare Musik soll deuten den Werth den er auf jedes legt, die eigne Stufenleiter seiner Liebe.“ (M 64)

Hinsichtlich des kunstmäßigen Gebrauchs der Sprache, die sie zum Individuellen wie zum Sittlichen allererst tauglich macht, ist für Schleiermacher ein esoterisches Moment mit im Spiel, das Schleiermacher in keiner Weise außer acht lassen will und mit der Tonlehre in Verbindung bringt, ohne allerdings zwischen Melodie und Harmonie schon klar zu unterscheiden: „Es bilde nur jeder seine Sprache sich zum Eigenthum und zum kunstreichen Ganzen, dass Ableitung und Uebergang, Zusammenhang und Folge der Bauart seines Geistes genau entsprechen, und die Harmonie der Rede der Denkart Grundton, den Accent des Herzens wieder gebe. Dann giebts in der gemeinen noch eine heilige und geheime Sprache, die der Ungeweihte nicht deuten noch na[c]hahmen kann, weil nur im Innern der Gesinnung der Schlüssel liegt zu ihren Charakteren; ein kurzer Gang nur aus dem Spiele der Gedanken, ein paar Accorde nur aus seiner Rede werden ihn verathen.“ (M 65) Wenn in diesem Sinne die Weisen und Guten sich am Grundton der Rede und an dem Akzent des Herzens erkennen möchten, wäre die Verwirrung bald gelöst (vgl. M 65), denn „so müsste sich offenbaren, dass es am Bewusstsein des innern Handelns fehle, wo schöne Einheit der Sitte mangelt, oder nur als kalte Verstellung da ist, als übertünchte Unförmlichkeit; dass der von eigener Bildung nichts weiss, noch je das innere der Menschheit in sich angeschaut hat, dem das feste Grundgestein der Sprache zu Tage gefördert aus dem Innern in kleine Bruchstücke verwittert, dem der Rede Kraft, die tief das Innere ergreifen soll, in leere Unbedeutenheit und flache Schönheit sich auflöst, und ihre hohe Musik in müßige Schallkünstelei[,] die nicht vermag des Geistes eignes Wesen darzustellen“ (M 65 f.).

Auch hiermit ist noch einmal das antithetische Moment betont. Die „Magie“ kann, wie gesagt, immer eine doppelte Wendung nehmen und ist vor Ableitung nicht sicher: „Wohl können sie die Zeichen, die wir dem Höchsten widmeten missbrauchen, und dem Heiligen, das sie andeuten sollen ihre kleinlichen Gedanken unterschieben und ihre beschränkte Sinnesart: doch anders ist des Westlings Tonart als des Geweihten; anders als dem Weisen reihen sich dem Sklaven der Zeit die Zeichen der Gedanken zu einer andern Melodie; etwas anders erhebt er zum Ursprünglichen, und leitet davon ab, was ihm ferner und unbekannter liegt.“ (M 64 f.) Damit ist wiederum der Individualität die Aufgabe zugesprochen, die Sitte zu veredeln und aus der gemeinen Sprache eine höhere Form derselben herauszuentwickeln: „Harmonisch in einfacher schöner Sitte leben kann kein Anderer, als wer die toten Formeln hassend eigne Bildung sucht und so der künftigen Welt gehört; ein wahrer Künstler der Sprache kann kein Anderer werden, als wer freien Blickes sich selbst betrachtet, und des innern Wesens der Menschheit sich bemächtigt hat.“ (M 66)

10. Konsequenzen für einen hermeneutischen Ansatz

Man kann in diesen Hinweisen zur Sprache unschwer einen hermeneutischen Ansatz finden, für den in den „Monologen“ der Grund gelegt wird, ohne daß er hier bereits als solcher eigens entwickelt würde. Schleiermacher führt in den „Monologen“ seinen diesbezüglichen Gedanken nur postulativ und ohne nähere Bestimmung aus, obwohl es nicht schwer ist einzusehen, daß der gekennzeichnete Doppelaspekt und die Doppeldeutigkeit der Sprache im Zusammenhang mit der späteren Hermeneutik von grundlegender Bedeutung ist. Vorausblickend auf diesen Zusammenhang führt A. Arndt bezüglich der „Monologen“ aus: „Von besonderer Bedeutung für die spätere theoretische Entwicklung Schleiermachers sind dabei die Ausführungen über die Sprache als Mittel des geistigen Verkehrs. Was in der Sprache mitgeteilt wird, hat den Charakter der Unmittelbarkeit verloren und ist damit dem Mißverstehen ausgesetzt. Hieraus erwächst die unendliche Aufgabe des Verstehens, in der sich das Ich als ein nicht entfremdetes allererst konstitu-

ieren kann, wie es dann in der *Hermeneutik* Schleiermachers näher ausgeführt wird.⁴⁶

Der spätere Ausgang von Nichtverständnis und Mißverstehen ist hier bereits ausgedrückt. Ausgangspunkt für eine weitergehende Überlegung zur Behebung des Mißverständnisses kann die folgende Aussage sein: „Die That, die aus den heiligsten Ideen entsprungen ist, giebt tausendfacher Deutung Raum.“ (M 62) Zunächst gibt es hier den Zweifel: „Wohl manche Antwort kommt herüber aus der Ferne dem Einsamen, doch muss er zweifeln, ob sie das bedeuten soll was er fasst, ob Freundes Hand ob Feindes sie geschrieben.“ (M 63) Aber wenn die Sprache ebenso sehr zur „Welt“ als zur „Gemeinschaft der Geister“ (M 17) gehört und „gemeines Gut ist für die Söhne des Geistes und für die Kinder der Welt“ (M 63), hat sie über den weltlichen Verkehr hinaus von vornherein auch noch eine andere Funktion und Bestimmung, die Schleiermacher in Anlehnung an frühromantische Diskurse mit „heilige und geheime Sprache“ umschreibt. Diese andere Funktion der Sprache versucht Schleiermacher am Beispiel der Musik zu verdeutlichen. Die Musik⁴⁷, deren Rolle Schleiermacher in den „Reden“ noch auf ein religiöses Darstellungs- oder Mitteilungsmittel beschränkt hat, wird nun in den Rahmen der Sprache selbst einbezogen und erhält so eine eher sittliche als religiöse Funktion. Die Kraft und Harmonie der musikalischen Rede verleiht der Denkart den untrüglichen Grundton und gibt den Akzent des Herzens wieder. Daß der „Ton“ hier entscheidend wichtig ist, liegt auf der Hand. So wie man durch Musik zum gewissen Eindruck kommt, so zielt die Rede auf die Erregung einer Stimmung. Die Mitteilung des Individuellen durch Rede oder Gespräch geht in diesem Sinne nicht auf die Identität des Mitgeteilten, sondern zielt auf die Wirkung, die sie vermittels der Erregung der Stimmung durch den Ton erzeugt.

An dieser Stelle markiert Schleiermacher erneut und deutlicher als in den „Reden“ einen Unterschied zwischen Sprache überhaupt und Spre-

⁴⁶ A. Arndt, Kommentar, a. a. O., S. 1157.

⁴⁷ Vgl. dazu T. H. Jørgensen, Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher, a. a. O., S. 121 ff. und G. Scholtz, Schleiermachers Musikphilosophie, Verlag Vandenhoeck und Ruprecht Göttingen 1981, S. 19 ff.

chen bzw. Reden. Die Sprache (insbesondere die schriftliche Sprache) bezeichnet Schleiermacher noch – wie in den Reden – als „die toten Formeln“. Derjenige, der seine Individualität gefunden hat, ist jedoch auch in der Lage und berechtigt, das Unübertragbare im Ton der Rede zu übertragen: „Und so müsste sich offenbaren, [...] dass der von eigener Bildung nichts weiss, noch je das innere der Menschheit in sich angeschaut hat, [...] dem der Rede Kraft, die tief das Innere ergreifen soll, in leere Unbedeutendheit und flache Schönheit sich auflöst, und ihre hohe Musik in müssige Schallkünsterei[,] die nicht vermag des Geistes eignes Wesen darzustellen.“ (M 65 f.)

11. Die Differenz zwischen den „Reden“, den „Monologen“ und den frühen Entwürfen zur „Ethik“

Wie einleitend ausgeführt wurde, ist der sittliche Trieb zunächst nicht vermittelt mit dem religiösen Trieb. Das religiöse und das weltliche bzw. vernünftige Interesse stehen noch nebeneinander. Auf die Frage, wie beide sich überhaupt vereinigen lassen, so daß das Interesse der Vernunft, in der das Individuelle aufgehen soll, mit dem Interesse des Individuums selbst versöhnt wird, findet sich auch nicht so leicht eine befriedigende Antwort.⁴⁸ Von der religiösen Seite der „Reden“ her gesehen gilt, daß der Mensch durch die Anschauung des Universums und durch Selbstanschauung seine Individualität finden soll. Nun aber wird auch der andere Aspekt zunehmend betont, daß er seine Individualität erkennen, sie mitteilen und durch künstlerische Darstellung zur Vollendung bringen soll. Wenn für beides Gemeinschaftlichkeit vorausgesetzt wird, bezieht sich auch die religiöse Individualität bereits auf die sittliche Bildung und ihr Werk.

Aber auch die Seite sittlicher Bildung erfährt eine Modifikation. Eine Grenze der „Monologen“ kann bei schneller Lektüre in der einseitigen Betonung der Selbstbildung gesehen werden, unter Vernachlässigung der Gemeinschaft, die doch den übergreifenden Rahmen der Ethik bildet. So gesehen, handelt es sich in den „Monologen“ um die Bildung der eigenen Individualität und nur im ersten Ansatz um die Entfaltung

⁴⁸ Vgl. J. Richter, Das Princip der Individualität in der Moralphilosophie Schleiermachers, a. a. O., S. 27 f.

der Gemeinschaft der Individualitäten, die das Wirken des Einzelnen auf die Anderen und umgekehrt impliziert. Schleiermacher gibt sich auch hier noch, wie in den „Reden“, unbekümmert darüber, ob die andern ihn verstehen oder nicht. Alle äußeren Verhältnisse lassen ihn gleichgültig und sind ihm nur etwas wert, wenn sie es erlauben, die Natur des eigenen Wesens ausdrücken und fortbilden zu können. Eine gewisse Widersprüchlichkeit ist hier aber nicht zu übersehen, und in diesem Sinne betont Richter zurecht die Einseitigkeit der „Monologen“.⁴⁹ Obwohl Schleiermacher von Individualität und geistiger Gemeinschaft redet, in der man sich gegenseitig fördert, äußert er auch den Gedanken der Selbstopferung für die andern in Familie und Staat, ein Gedanke, der mit dem Zweck der Selbstbildung nicht gut vereinbar ist. Um beides doch vereinbar zu machen, kann natürlich auch hier die „Liebe“ ein wesentlich Verbindendes sein. Und doch geht es in den „Monologen“ nicht in erster Linie um die Mitteilung des Individuellen und auch nicht um das Zusammenwirken der Vielen zur Gemeinschaft. Der allgemeine Zweck der Vernunft: ihre Darstellung in vielen individuellen Gestalten, schien ihm nur in der individuellen Selbstbildung des Einzelnen genügend verwirklicht zu sein. So kann Richter abschließend feststellen: „Der Vergleich mit der Tugend- und Pflichtenlehre im System der Ethik, welche gleichfalls vom Standpunkt des einzelnen ausgehen, aber doch der Aufgabe der Selbstbildung [...] die Aufgabe der Gemeinschaft des Wirkens für das Ganze an die Seite stellten, zeigt das Unvollkommene an dem Ideal der ‚Monologen‘ am deutlichsten. Es erinnert unverkennbar an das Ideal von der absolut freien Selbstbildung, welches den Romantikern [...] vorschwebte.“⁵⁰

12. Abschluß

In den „Monologen“ betont Schleiermacher vor allem die Bildung der eigenen Individualität. Erst später führt er die Problematik der Gemeinschaft der Individualitäten und ihre ethische Begründung auf der Ebene der Güterlehre systematisch aus. Auch wenn er die freie geistige

⁴⁹ Vgl. dazu Richter, a. a. O., S. 28 f.

⁵⁰ J. Richter, a. a. O., S. 29.

Gemeinschaft, in der die gegenseitige Einwirkung aufeinander stattfindet, durchaus schon im Blick hat, hat sich die spätere Akzentverschiebung und Umzentrierung auf das Gemeinschaftliche noch nicht durchgesetzt. Darin kann man eine Einseitigkeit der „Monologen“ erblicken, die in der Aussage liegt: „Harmonisch in einfacher schöner Sitte leben kann kein Anderer, als wer die toten Formeln hassend eigne Bildung sucht.“ (M 66) So gesehen, kann „ein wahrer Künstlicher der Sprache [...] kein Anderer werden, als wer freien Blickes sich selbst betrachtet, und des innern Wesens der Menschheit sich bemächtigt hat“ (M 66).

Mit dieser einseitigen Zentrierung verbindet sich auch die freie, durchaus rhetorische und nicht systematische Form der „Reden“ und „Monologen“, die zwar anregen will, aber nicht der begrifflichen Verständigung dient und den Begriff als solchen zu bestimmen sucht. In einem Brief an Brinkmann schreibt Schleiermacher in diesem Sinne: „Das principium individui ist das mystischste im Gebiet der Philosophie und wo sich Alles so unmittelbar daran anknüpft hat das Ganze allerdings ein mystisches Ansehn bekommen müssen.“⁵¹

Die Pointe der „Monologen“ liegt darin, daß der Mensch zuerst durch Selbstanschauung und noch ohne Verbindung mit der Gemeinschaft, die dafür eher hinderlich wäre, zu seiner Individualität gelangen und sich in der geistigen Welt verwirklichen soll. Erst nach dem Erkennen der Individualität findet die Verbindung mit den Gemeinschaften statt und werden die äußeren Weltbezüge wieder in ihre Rechte eingesetzt. In dieser Einsicht liegt eine tiefe Wahrheit, die dem vorschnellen Vermittelnwollen von allem und jedem abhold ist.

⁵¹ KGA V/3, S. 434.

FÜNFTES KAPITEL ZUM VERHÄLTNIS VON VERNUNFT UND NATUR IN DER ETHISCH BESTIMMTEN INDIVIDUALITÄT

1. Schleiermachers Kritik an der Sollensethik und am Eudämonismus

Bei Kant wird der autonome Status des Individuellen zugunsten des Allgemeinen nicht anerkannt. Kant sieht das Individuelle nur als etwas Zufälliges, Einmaliges, Willkürliches an. Dafür gibt es einen erkenntnistheoretischen Grund: die Notwendigkeit, in den apriorischen Formen des Erkenntnis Objektivität im Sinne der Allgemeingültigkeit zu finden. Schleiermacher dagegen geht von der Grundannahme aus, daß das Individuelle von vornherein als „Ineinander von Allgemeinem und Besonderem“¹ bestimmt werden muß. Schleiermachers Kritik an Kant richtet sich deshalb vor allem gegen seine Moralphilosophie, denn auch hier beruht Kants ethisches Denken – Schleiermachers Meinung nach zu Unrecht – auf einem das Individuelle gänzlich verwerfenden allgemeinen Prinzip.

Aufgrund seiner veränderten Ausgangslage versucht Schleiermacher, „die verschiedenen Ideen, welche bisher der Ethik zugrunde gelegt wurden“, zu „beurteilen“ (KS 19). Seiner Meinung nach wurde die Individualität von den bisherigen Ethiken ausgeschlossen: „Der herrschende Charakter der Ethik“ ist nach ihm „nicht nur jetzt, sondern fast immer gewesen von der Individualität zu abstrahieren“ (B 122). Von der Individualität abstrahieren heißt in diesem Zusammenhang, sie als ein ethisch nicht relevantes und aus dem Bezugsrahmen der Ethik herausführendes, weil selber herausfallendes Faktum zu verstehen. Diese Abweichung erlaubt nur noch „eine zweifache Behandlung der Individualität“: „Entweder man sieht sie an als ein durch die Sittlichkeit zu Vernichtendes oder als ein ihr ganz Fremdes Zufälliges, absolut Physisches.“ (B 123)

¹ „Die Individualität des Einzelnen ist ein wahres In-eins-bilden des Allgemeinen und Besonderen und repräsentiert also gleichsam die primitive Formel der Welt.“ (B 122)

Insbesondere die Position der Sollensethik ist nach Schleiermacher „gegen das Individuelle ganz skeptisch, sieht es als sittlich Null, nur als Resultat der äußeren Einwirkungen an; also dasjenige, was nicht durch sittliches Handeln könne hervorgebracht werden.“ (E 1814/17, 480) „Man sieht dies leicht sowol an den rationalen als an den eudämonistischen ‚Systemen‘.“ (B 122) Jørgensen markiert die hier gegebene strukturelle Differenz in folgender Weise: „Das Originale liegt darin, daß Schleiermacher nicht wünscht, wie im ‚System der Vollkommenheit‘, das Besondere dem Allgemeinen *unterzuordnen*, oder gar wie der Eudämonismus das Allgemeine dem Besonderen unterzuordnen, sondern sie unter *einer Idee nebeneinanderzustellen*.“² Hingegen gilt für die kritisierten Positionen: „Jene stellen ein höchstes Gesez auf, alle Handlungen sind Anwendungen dieses Gesezes, nur verschieden durch die Veranlassungen, die den andern Factor bilden; das sittliche Leben ist ein Aggregat solcher Handlungen, und also eins vom andern auch nur verschieden durch jene Veranlassungen.“ (B 122) Ein solches „Aggregat“ führt in der Praxis aber nur zum „Zwiespalt gegen Gesetze im Sollen“ und zur „Willkür“ hinsichtlich der „Veranlassungen“.

Wer die Individualität in dieser Weise aus dem Ethischen ausklammert, trennt aber auch die Vernunftseite des Menschen von seiner Naturseite und stellt beide in Opposition zueinander. Nur dadurch läßt sich die Individualität aus den ethischen Systemen wirksam ausschließen.³ Es kommt auf diese Weise zu einer Trennung von „Form“ und

² T. H. Jørgensen, Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher, a. a. O., S. 59; Hervorhebung von mir.

³ In der Ethik von 1814/17 äußert Schleiermacher sich zu den Konsequenzen einer solchen Trennung:

„Individuelle Seite.

Vorbemerkung. Da diese [individuelle Seite] einer strengen Behandlung nach dem Pflichtbegriff häufig für unfähig gehalten wird, so scheint es nöthig die Ansichten, welche dafür streiten, daß sie nicht solle dem Universellen coordinirt werden, zuvor zu prüfen.

Die erste ist gegen das Individuelle ganz skeptisch, sieht es als sittlich Null, nur als Resultat äußerer Einwirkungen an; also als dasjenige, was nicht durch sittliches Handeln könne hervorgebracht werden. An der Spitze steht der Saz: Alle Menschen werden gleich geboren.

„Inhalt“ des Ethischen und in der Konsequenz zu einer Verfehlung *beider* Seiten: „Die gewöhnlichen Principien enthalten nur einzelne Seiten dieser Anschauung, die Gesezmäßigkeit, die Form, die freilich nur aus der Vernunft hervorgehen kann, ohne den Inhalt, die Glückseligkeit, den Inhalt, der nur durch die Vernunft *in der Natur* hervorgebracht werden.“ (B 87; Hervorhebung von mir.) Die Trennung der beiden Seiten führt somit auch bezüglich der ethischen Theoriebildung zu einer Inkonsequenz, die Sollensethik und Eudämonismus nicht mehr zu verbinden erlaubt, obwohl sie doch, näher betrachtet, als Zwillingsbrüder erscheinen.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, was der Grund dafür ist, warum die Ethiken bisher die Problematik der Individualität nicht beachtet haben und die „Irrationalität zwischen Natur und Vernunft“ (B 87), ja die Opposition zwischen beiden entstehen konnte. Er liegt, wie Schleiermacher feststellt, im unzureichenden Schematismus des in beiden Fällen angewendeten Verfahrens.

Die andere giebt zu, daß das Individuelle einen sittlichen Gehalt habe, allein es brauche nicht und könne auch nicht besonders hervorgebracht werden, sondern entstehe von selbst. Dafür spricht allerdings, daß das Individuelle nicht kann in Begriffe aufgelöst werden, alle Construction also nur auf das Universelle geht. Allein nichts Sittliches kann allein aus der Construction hervorgehen, sondern eben so nothwendig ist die Lust, welche das ursprünglich Eigenthümliche ist; und auch das Universelle hätte nicht können construiert werden ohne Beziehung auf das Individuelle. Ja auch die scheinbare Unvollkommenheit, die man dem Individuellen zuschreibt, haben wir in der gründlichen Construction des Universellen auch gefunden, nemlich den Spielraum zwischen Anregung und Aufforderung, Construction und Freiheit, welcher doch auf das Eigenthümliche des Charakters zurückgeht.

Es kommt also alles darauf an, ob das von uns zum Grunde gelegte Bewußtsein der menschlichen Natur, daß die Vernunft in den Individualisationsprozeß thätig hineingeht und eben dadurch die menschliche ist, mit zum Grunde gelegt wird. Wer dies nicht thut, muß Ehe und Religion von der sittlichen Behandlung ausschließen, welches auf der andern Seite freilich auch die thun, die das Ethische herabsetzen wollen, und es bleiben am Ende für den Pflichtbegriff dann wieder nur die fortsetzenden Handlungen übrig.“ (E 1814/17, S. 480 f.; Hervorhebungen von mir.)

1.1. Schleiermachers Kritik an Kants Sollensethik

Die „rationalistischen“ Systeme der Ethik sind durch die Herrschaft des Allgemeinen über das Individuelle gekennzeichnet.⁴ Der hauptsächliche Repräsentant der Sollensethik, Kant, sucht „einen theoretischen Grund in einer Philosophie, welche dem Praktischen den Vorrang giebt“ (B 79) und „ein höchstes Gesez“ (B 122) aufstellt. „Durch das Aufstellen Einer Norm für alle Menschen“ (B 123) wird dieses höchste Gesetz zur Grundlage und Richtschnur aller Handlungen überhaupt gemacht, denn „alle Handlungen sind Anwendungen dieses Gesezes, nur verschieden durch die Veranlassungen, die den andern Factor bilden“ (B 122).

Kant muß dementsprechend das Individuelle als etwas bloß Veranlassendes und d. h. Willkürliches ansehen, da es mit der Sinnlichkeit verbunden oder durch Neigungen verursacht ist und dem allgemeinen Begriff nicht gehorcht. Dieser muß von außen an es herangetragen werden, was bedeutet, daß die Individualität dem Gesetz unterworfen werden muß, um sittlich sein zu können. Im strikten Sinne bleibt für Kant

⁴ Christoph Meier-Dörken schreibt dazu: „Individualität kommt bei Kant lediglich als ein die praktische (geschichtlich-kulturelle) Verwirklichung des formal-sittlichen Prinzips (Achtung vor dem Sittengesetz) behinderndes und einschränkendes Moment in den Blick. Der Gegenstand des auf die Durchdringung der Kulturwelt mit der moralischen Vernunft zielenden Handelns ist für Kant nicht das Individuum, sondern die Gattung (I. Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ von 1784: „Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.“ (S. 18) Kein Individuum kann „seine Bestimmung in seinem Leben völlig erreichen [...]; nur die Gattung kann dieses hoffen“ (S. 23).). Das Maß an wirklichem geschichtlich-kulturellem Fortschritt hängt ab von der Reduktion des mit der Individualität der handelnden Subjekte gegebenen Kontingenzphänomens. Demgegenüber ist für Schleiermacher mit der Konzeption des freien Selbst die Individualität der handelnden Subjekte zur materialen Wesensbestimmung der moralischen Vernunft geworden.“ (Chr. Meier-Dörken, *Die Theologie der frühen Predigten Schleiermachers*, Walter de Gruyter Verlag Berlin 1988, S. 193 f.)

die Individualität willkürlich, mangelhaft und unvollkommen. Vollkommen ist bei ihm nur das höchste Gesetz als das allgemeine unpersonliche Vernunftgesetz, und was ihm im Menschen entspricht. An einer bereits zitierten Stelle in der Ethik von 1814/17 drückt Schleiermacher diesen Sachverhalt prägnant so aus: Die Position der Sollensethik ist überhaupt „gegen das Individuelle ganz skeptisch, sieht es als sittlich Null, nur als Resultat äußerer Einwirkungen an; also als dasjenige, was nicht durch sittliches Handeln könne hervorgebracht werden. An der Spitze steht der Satz: Alle Menschen werden gleich geboren.“ (E 1814/1817, 480)

Schleiermachers Kritik wendet sich gegen diese Grundannahme selbst: daß in Verbindung mit der Moralphilosophie das Individuelle gänzlich verworfen wird zugunsten des allgemeinen und unpersonlichen Vernunftgesetzes.⁵ Sinnlichkeit und Neigung kann auch für Schleiermacher unsittlich sein, doch ist dies kein Gegeneinwand gegen den sittlichen Charakter der Individualität überhaupt, denn diese machen nur die *Naturseite* der Individualität aus und erschöpfen nicht ihren ganzen Begriff. Anstatt dem Vernunftgesetz und allgemeinen Normen zur Herrschaft zu verhelfen, rückt Schleiermacher vielmehr auch in der Ethik den Aspekt der Lebendigkeit und Entwicklungsfähigkeit in der Vordergrund. Im Zusammenhang damit wird die produktive ethische Kraft des Einzelnen betont.⁶

Schleiermacher lehnt es ausdrücklich ab, um einer allgemeinen, die Einzelperson übergreifenden Vernunft und um einer abstrakten Gleichheit aller Menschen willen die geschichtliche Individualität und handelnde Einzelperson zu übersehen. In seiner Blickrichtung wird Individualität geradezu zur sittlichen Aufgabe, denn ein jeder soll *handelnd* sein *eigenes* Urbild verwirklichen und *eben dadurch* seinen sittlichen Beitrag zum *Ganzen* leisten. Die natürliche, geschichtliche und ethische Bildung der Individualität hat Vorrang vor den von außen an den Menschen herangetragenen Normen und vor allgemeinen sittlichen Idealen. In diesem Sinne stellt H. Kreß fest: „Schleiermacher hat

⁵ Vgl. dazu H. Kreß, Schleiermachers Individualitätsgedanke in seinen Auswirkungen auf die Lebensphilosophie Georg Simmels, a. a. O., S. 1246.

⁶ Vgl. a. a. O., S. 1248.

[...] eine wesentliche Korrektur in der Ethik herbeigeführt: Mit Hilfe seines Individualitätsgedankens hat er die, von Kant vernachlässigte, Geschichtlichkeit und Unvergleichbarkeit des individuellen Ich und des *einzelnen* Lebens ins Licht gerückt. Über das in allen Menschen ‚gleiche‘ reine Ich hinausweisend entdeckte er die Bedeutung der Personalität und des individuellen Charakters in der Ethik.“⁷

Das Allgemeine Kants ist nach Schleiermachers Ansicht abstrakt und d. h. noch gar kein *wirkliches* und schon gar nicht ein *ethisch* bestimmtes Allgemeines, weil und solange ihm die Individualität fehlt. Ohne diese Individualisierung bleibt auch das Allgemeine ein bloßes Richtmaß bzw. ein „Aggregat solcher [als gleichförmig betrachteter] Handlungen, und also eins vom andern auch nur verschieden durch jene Veranlassungen“ (B 122). So gesehen hat „das sittliche Leben“ in der Sollensethik keinen Raum, weil es seine Wurzel gar nicht in der Individualität findet und die ethische Forderung an diese von außen hergetragen wird in Form der für alle Menschen gleichförmigen Allgemeinheit. In dieser Hinsicht ist der Grundcharakter der Kant’schen Ethik nach Schleiermacher „*durchaus mehr juridisch als ethisch*, und hat überall das Ansehn und alle Merkmale einer *gesellschaftlichen* Gesetzgebung.“ (KS 65; Hervorhebung von mir.) Schleiermacher übersetzt auf diese Weise das ethisch Allgemeine Kants in das gesellschaftlich Allgemeine zurück und macht es sowohl kritisierbar als auch geschichtlich relativierbar und behandelbar. Damit zusammenhängend spricht er sich an einer anderen Stelle folgendermaßen aus: „Der ganze kategorische Imperativ treibt nun *hier* sein Wesen; *Anerkennung, Vertrag, Wohlthätigkeit* ist sein Höchstes. *Daher habe ich diese Moral juridisch genannt*, was auch die Form ihrer Einheiten als Gebote sich bestätigt.“⁸

Mit der nur vom Gesellschaftlichen her verständlich werdenden *Gleichbehandlung des Rechtlichen und des Ethischen* hängen andere Eigenschaften zusammen, die dem wahrhaft Ethischen nach Schleiermachers Auffassung nicht gerecht werden können: „Ganz juridisch sind schon seine [Kants] frühesten ethischen Äußerungen, daß zum Beispiel

⁷ H. Kreß, Schleiermachers Individualitätsgedanke in seinen Auswirkungen auf die Lebensphilosophie Georg Simmels, a. a. O., S. 1246.

⁸ B 123; Hervorhebungen von mir.

das Sittliche müsse angesehen werden können als aus einem obersten Willen entsprungen, der alle Privatwillkür in oder unter sich begreift; wodurch gleichfalls das Besondere und Eigentümliche vernichtet wird; denn dieses, da es sich untereinander entgegengesetzt ist, kann jener oberste Wille nicht mit enthalten.“ (KS 65) Und noch einmal wird das ganze auf den Nenner gebracht: „Denn wenn der ethische Grundsatz immer und allein unter der Gestalt eines Gesetzes erscheint, welches bloß in einem vielen Gemeinschaftlichen gegründet ist: so kann es nicht anders als ein gesellschaftliches oder im strengen Sinne betrachtet ein Rechtsgesetz werden.“ (KS 65) Wer „das Individuelle gänzlich verwirft“ (KS 67), kann so entweder im Sinne von Hobbes an ein absolutistisches Regiment oder im Sinne Kants an die freien Geister als reine Vernunftwesen appellieren, doch beides verfehlt das Ethische, das im Zwischenbereich zwischen diesen beiden Extremen angesiedelt ist.

Parallel dazu unternimmt es Schleiermacher, Fichte zu kritisieren. Dieselbe Abwendung von der Individualität läßt sich auch bei Fichte finden, „nur tritt es [dasselbe Gepräge] bei Kant stärker hervor [als bei Fichte].“ (KS 65) Wie bereits im 2. Kapitel im Zusammenhang mit Frühromantik ausgeführt wurde⁹, zielt diese Kritik darauf, daß Fichte die Bedeutung der Individualität vernachlässigt und sie auf den Bezugsrahmen des dem Allgemeinen subsumierbaren „Besonderen“ beschränkt habe. Schleiermacher nimmt dazu in folgender Weise Stellung: „Allein dieses Besondere hängt nicht ab von einer inneren Eigentümlichkeit des Menschen, sondern nur von dem Punkte, wo jeder seine Freiheit zuerst findet, und von der Verschiedenheit der Umgebungen und äußeren Verhältnisse eines jeden.“ (KS 63 f.) Das von Fichte in Anschlag gebrachte Besondere kann deshalb „nur das Räumliche und Zeitliche sein“ (KS 64). „Dies bestätigt sich deutlicher, wenn man sieht, wie auch die Individualität, welche Fichte unter den Bedingungen der Ichheit aufführt, sich nicht weiter erstreckt als auf das Verhältnis zu einem eigenen Leibe, und auf die Mehrheit der Menschen-Exemplare überhaupt.“ (KS 64) Wenn es aber so ist, wird „die besondere Bestimmtheit eines jeden“ *de facto* „ganz aufgehoben“ und „die ganze geistige Masse völlig gleichartig angenommen“ (KS 64). Übrig bleibt

⁹ Vgl. F. Schlegels Kritik an Fichte im 2. Kapitel, siehe oben S. 70 ff.

nur „ein unendliches Mannigfaltiges“, und „es existieren für jeden nicht mehrere bestimmte Ichs, sondern nur eine Gesamtheit von Ichs“ (KS 64), die kraft *derselben* Bedingungen, gemäß denen sie unterschieden worden sind, auch wieder gänzlich ununterscheidbar werden.

„Die sittliche Vollendung“ bei Fichte besteht nach Schleiermacher folglich darin, daß „jeder aufhöre etwas anderes zu sein, als ein gleichartiger Teil dieser Gesamtheit. Denn die Vernunft, welche jeden bestimmen soll, ist aus dem Individuum herausversetzt in die Gemeinschaft, und kann also auch keine andere sein, als eine allen gemeinschaftliche.“ (KS 64) Dies führt zwangsläufig wieder zurück zur Äußerlichkeit des Individuellen als solchen, denn wenn „jede Abweichung von der einzigen Norm als Verletzung des Gesetzes erscheint“, muß „aller Unterschied unter sittlichen Menschen nur auf dem Ort beruhen .., wo sie stehen“ (KS 64).

Im „Brouillon“ faßt Schleiermacher seine Kritik so zusammen: „Nicht besser aber ist die andere Behandlung die Individualität als etwas der Sittlichkeit ganz Zufälliges, bloß Gegebenes anzusehn. Denn wenn man in der Ethik einmal der Maxime Eingang verstatet etwas als *gegeben* anzusehn, was *producirt* sein muß, so verbreitet sie sich immer weiter. Wie man auch sieht. Auch der Staat wird als ein bloß Gegebenes angesehen. (Wenn F<ichte> sagt, man sei wol verbunden hineinzutreten, aber nicht ihn zu stiften). Eben so das Zeitalter, da alle sittlichen Begriffe, wie man sie aufstellt, nur relativ sind und sich eine Basis nehmen, die die Wissenschaft selbst erst müßte gegründet haben. *So reicht sie zur Zerstörung der ganzen Wissenschaft* [der Ethik]. Daher wäre es leicht gewesen, wenn nicht die Anschauung unmittelbar darauf führte, auch kritisch darauf zu kommen, daß das Princip des Individualisirens *in der Sittlichkeit selbst liege*, und daß es das *Größte* sein müsse, weil nemlich, wenn man es vernachlässigt, jedes Größte aus der Darstellung wegfällt.“ (B 124 f.; Hervorhebungen von mir.) Pointiert wird in diesem Zitat die Inkonsequenz herausgestellt: Fichte, für den alles ein Handeln (ein „Produziertes“) sein soll, darf auch die Individualität nicht lediglich „als gegeben“ ansehen.

Der Sollensethik mangelt somit die natürliche wie die ethische Grundlage der Individualität, und insofern kann sie, weil und indem sie von außen eingreift, sich auch nur zerstörend auf das Sittliche auswirken. Alles Einzelne hat bei der Sollensethik seinen Grund bloß in

der allgemeinen Vernunft als dem „höchsten Gesetz“, das imperativisch auferlegt werden muß. Das allgemein und unpersönlich aufgerichtete Vernunftgesetz führt jedoch alsbald zum „Zwiespalt gegen das Gesetz“ (B 80) und zur Asymmetrie zwischen Natur und Vernunft. Diese Asymmetrie oder „Irrationalität“ ist durch das allgemeine Vernunftgesetz selbst gesetzt und in seinem Rahmen auch nicht wieder auflösbar. Aus diesem Grunde muß schon der ersten Prämisse einer solchen Entwicklung entgegengetreten werden: „*Die Formel des Sollens ist ganz unzulässig*“ (B 80; Hervorhebung von mir), was in der Konsequenz bedeutet, daß jede *hinreichende* Ethik dem Moment der Individualität *notwendig Rechnung tragen muß*.

Dies heißt jedoch für Schleiermacher keineswegs, den allgemeinen Anspruch überhaupt aufzugeben, denn die „allgemeingültige [Philosophie] ist in allen Individuellen [Sphären]; *aber eben deshalb kann sie nie rein in facto hervortreten, weil hier alles individualisiert sein muß.*“ (B 167; Hervorhebung von mir.)

1.2. Die Kritik am Eudämonismus

Die Kritik der Sollensethik und die von Schleiermacher am Eudämonismus geübte Kritik haben darin einen gemeinsamen Punkt, daß Schleiermacher beide Ethiken als sich gegenseitig hervortreibende Extreme versteht und als Versuche betrachtet, die Einseitigkeit der je anderen Position zu kompensieren. Dieser Versuch kann aber nicht gelingen, weil so nur neue Einseitigkeiten entstehen und die gleichen Schwächen, wenngleich in verschiedenem Gewande, erneut zutage treten.

Schleiermacher versteht den Eudämonismus als „Sittenlehre des Genusses“ (KS 264), so daß dessen Kritik im Unterschied zur Kritik der Sollensethik am entgegengesetzten Pol ansetzt und in umgekehrter Richtung durchgeführt werden muß. Er läßt sich dabei von der Einsicht leiten, daß der Eudämonismus, „welcher sich die Lust zum Ziel gesetzt hat“ (KS 173), tatsächlich nur „ein Aggregat von Empfindungen“ (B 122) vorfindet, aus dem keine wahre Gemeinschaft von Individualitäten entstehen kann. „Das eigentliche Gebiet solcher Ethik ist also die Gemeinschaft, auch [noch] nicht die individualisierte, sondern die vage“ (B 123), so daß „das Gemeinschaftliche, welches, da es kein Allgemeines

sein kann, ein Unbestimmtes sein“ (KS 264) und notwendig sowohl das allgemeine als auch das individualisierende Moment verfehlen muß – „so daß es nicht einmal dem Besonderen zur beschränkenden Bedingung dienen könnte, und dieses also gar nicht zu bändigen und zusammenzuhalten wäre, sondern ins Unbestimmte und Unendliche zerfahren müßte.“ (KS 264 f.)

Was dem eigenen Ansatz Schleiermachers hier entgegenkommen könnte, ist das im Lustprinzip liegende Moment der Differenz, das jedoch seiner Meinung nach nicht wirklich getroffen wird und deshalb auch keine Einheit – sei es eine allgemeine oder eine individuelle – zu stiften in der Lage ist: „Hier *scheint* freilich ein *inneres Princip der Differenz* zu sein; aber man sieht es nicht als eine Einheit an, sondern behandelt es nur als Idiosynkrasie, will also keineswegs eine Individualität durch das Handeln hervorbringen.“ (B 122 f.; Hervorhebung von mir)

An diesem Punkt trifft sich die Kritik am Eudämonismus mit dem Verdikt der Sollensethik, denn beide erweisen sich als derselben logischen Form verpflichtet, die das Allgemeine bzw. Vernunftgemäße dem Einzelnen als einem Irrationalen bzw. Willkürlichen entgegengesetzt und beides nicht in ein produktives Verhältnis zueinander zu setzen vermag. Die Konsequenz ist bei beiden zwangsläufig eine Willkür: „Die Rathschläge des Eudämonismus wenden sich an die Willkür, und die Willkür ist, was gegen das Gesez irrational ist. In dieser Art seine ganze Richtung als zufällig zu denken kann die Seligkeit nicht sein. Auch die Geschichte erscheint so nur als ein blindes Spiel der Willkür.“ (B 80) Der Eudämonismus kann also die Einseitigkeit der Sollensethik nur zurückspiegeln und nicht wirklich kompensieren, so daß nur ein unfruchtbares Hin-und-her-Pendeln zwischen beiden Positionen möglich ist. Die Kritik muß aus demselben Grund gegenüber beiden Positionen im logischen und anthropologischen Kernpunkt gleichlautend sein: „Der Eudämonismus bezieht sich auf die niedere Persönlichkeit die, weil alles in ihr zufällig ist, unter der Würde der Philosophie steht. Wenn einer sagt, er ist anders organisirt, so ist nichts gegen ihn aufzubringen.“ (B 79) Gleiches ließe sich jedoch auch gegen die Sollensethik geltend machen, der man die Zustimmung geben oder auch verweigern kann.

Die „wahre natürliche Eigentümlichkeit“, von der her die natürliche Grundlage der Individualität zu bestimmen ist, unterscheidet sich nach

Schleiermacher vom „physischen Reiz“ (B 123). Beides zu verwechseln kann nicht ohne Folgen bleiben: „Der nächste Grund hievon ist die Verwechslung der wahren natürlichen Eigenthümlichkeit mit der angewöhnten Einseitigkeit. Jene besteht in einem bestimmten Verhältniß der Organe und der Functionen, diese in einem besonderen Reiz einzelner Organe für einzelne Gegenstände. Durch jene wird kein Organ von irgend einem Theile seines Gebietes abgehalten, wol aber durch diese. (Es gibt zwar eine solche Beschränkung auch im vernünftigen Handeln der bildenden Function, aber sie ist das Product einer freien Theilung des Gebietes, nicht Unterwürfigkeit unter einen physischen Reiz.) Die Gewöhnung als solche ist nun freilich etwas Hinwegzuschaffendes, aber die Verwechslung derselben mit der organischen Prädetermination kann doch nur im Mangel richtiger Anschauung gegründet sein.“ (B 123 f.)

Der Eudämonismus macht somit „ein ihr [der Sittlichkeit] ganz Fremdes und Zufälliges, absolut Physisches“ (B 123) zum Ausgangspunkt und kann die ethische Sphäre gar nicht erreichen. Ein damit zusammenhängender Punkt der Kritik ist, daß der Eudämonismus, wie wohl auf Gemeinschaft gerichtet, die Isolation des Einzelnen nicht überwinden kann, weil er keinen äußeren Bezug bestimmend werden läßt und auch für kein Ganzes konstitutiv wird. Dies betrifft die Frage nach der „*Würdigkeit*“ glücklich zu sein. Wäre glücklich = selig, so hätte würdig keinen Sinn. In sittlicher Bedeutung (denn ursprünglich ist es freilich vom Eudämonismus hergenommen, egoistisch) kann es nur das sein, wozu noch ein Aeußeres gehört; und dies kann nur die sittliche Einwirkung des Ganzen. Also fällt hier Glückseligkeit zusammen mit der persönlichen Vollkommenheit und das Würdigsein geht darauf, daß sie in ihm sein *würde, wenn* die Sittlichkeit im Ganzen eben so wäre wie in ihm.“ (B 204; Hervorhebungen von mir.) Doch ist diese Voraussetzung hier durch nichts abgedeckt.

Schließlich verfehlt der Eudämonismus die religiöse Dimension, die nach Meinung Schleiermachers zum Ethischen mit hinzugehört. „Wo also Eudämonismus ist, da ist auch auf dieselbe Weise Empirie, und beide sind ihrer Natur nach irreligiös und atheistisch.“ (B 178) Eine Probe aufs Exempel gibt der Gegensatz zwischen Gut und Böse, der im Rahmen einer eudämonistischen Betrachtungsweise auch im rein empirischen Sinne keine angemessene Behandlung erfahren kann, obwohl

er, genau besehen, eher für den unsittlichen Charakter der Lust als für ihren sittlichen Wert spräche: „Um den Gehalt dieser Beziehung genauer kennen zu lernen, wollen wir einen Augenblick den Gegensatz zwischen gut und böse – wiewol auf dem gemeinschaftlichen Boden der empirischen Einheit des Bewußtseins – gelten lassen. Hier ist nun böse das Heraustreten aus der Identität, wenn die Gemeinschaft subjectiv nur auf die Organisation bezogen wird. Dies ist nun, wenn von allem Objectiven abstrahirt wird, nichts anders als Lust und Unlust. Also das subjective Erkennen, auf Lust und Unlust beschränkt ist das Böse, die sinnliche Denkungsart, Egoismus und in der Reflexion eingestanden Eudämonismus.“ (B 177; vgl. auch KS 81 ff., 173 f.)

Strikt gesagt, scheint es so zwar, als hätte die Ethik des Eudämonismus eine natürliche Grundlage im positiven Sinne, doch gilt diese bei Schleiermacher nur als „Unterwürfigkeit unter einen Reiz“. So gesehen bleibt sie befangen im animalischen Trieb, der nicht zur „wahren natürlichen Eigenthümlichkeit“ gehört und insofern auch keinen sittlichen Anspruch erheben kann. Damit ist nichts gesagt gegen die sinnliche Grundlage als solche, wohl aber gegen ein Verständnis der Sinnlichkeit, das diese – wie der Empirismus – auf das einzelne Sinnesdatum reduziert und ihrem Zusammenhang im ganzen nicht gerecht zu werden vermag.

Was Schleiermachers eigenen Ausgangspunkt beim Individuellen als „Ineinander von Allgemeinem und Besonderem“ betrifft, hält auch der Eudämonismus die Koordination bzw. das Ineinander des Allgemeinen und Besonderen für unmöglich, was in der Konsequenz – wie bei der Sollensethik – zur Entgegensetzung und Asymmetrie zwischen Natur und Vernunft führt. Der Hauptpunkt der Kritik hängt mit dieser abstrakten Entgegensetzung zusammen: Die Individualität kann weder durch ein „Sollen“, wie bei Kant, noch durch „Willkür“ wie im Eudämonismus als ein ethischer Grundsachverhalt gewürdigt werden.

1.3. Zusammenfassende Kritik

Sollensethik und Eudämonismus stellen jeweils eine einseitige Position dar, die jedoch denselben Mängeln unterliegt und keinen angemessenen

nen Begriff der Individualität wie des Ganzen zu bilden erlaubt.¹⁰ Auf der einen Seite wird die allgemeine, unpersönliche Vernunft affirmiert, auf der anderen die Besonderheit bzw. Idiosynkrasie der Persönlichkeit, und in beiden Fällen handelt es sich gar nicht um die wahre Individualität, sondern entweder um die reine Vernunftseite oder um die bloße Naturseite des Menschen. Die Sollensethik vertritt die Vernunftseite ohne Natur, der Eudämonismus das bloß Physische ohne Anspruch auf Allgemeinheit. Schleiermacher aber möchte zur hinreichenden Bestimmung des Ethischen weder auf die Vernunft noch auf die Natur verzichten. Die Individualität oszilliert für ihn zwischen beiden Polen: einmal der natürlichen Seite (nicht bloß als Sonderfall betrachten!), zum anderen der Vernunftseite (nicht als reiner Idealfall verstanden!), und entsprechend muß auch die Ethik von vornherein beide Seiten in ein Verhältnis zueinander setzen. Tatsächlich hat Schleiermacher ja auf eigenständige normative Überlegungen völlig verzichtet und dem im Gegenteil provokativ entgegengesetzt: „Was sie Gewissen nennen, kenne ich nicht mehr.“ (M 28)

Ein letztes Zitat kann den Gedankengang bündeln und das strukturelle Grundmuster hervorheben, das in unterschiedlicher Wendung den einseitigen Positionen ebenso wie Schleiermachers integrierendem Ansatz unterliegt: „Es liegt nämlich in dem Begriff des Menschen als Gattung, daß alle einiges miteinander gemein haben, dessen Inbegriff die menschliche Natur genannt wird [also ein Allgemeines], daß aber innerhalb derselben es auch anderes gibt, wodurch jeder sich von den übrigen eigentümlich unterscheidet [nämlich das Besonderes bzw. Persönliche]. Nun kann der ethische Grundsatz *entweder nur eines von beiden zum Gegenstand haben*, und diesem das andere, es sei nun ausdrücklich oder stillschweigend durch Vernachlässigung unbedingt unterordnen [das entspräche den beiden kritisierten Positionen]; *oder aber er kann beides, das Allgemeine und das Eigentümliche, nach einer Idee mit-*

¹⁰ Noch einmal mit Jørgensens Worten zusammengefaßt: „Das Originale liegt darin, daß Schleiermacher nicht wünscht, wie im ‚System der Vollkommenheit‘, das Besondere dem Allgemeinen unterzuordnen [Sollensethik], oder gar wie der Eudämonismus das Allgemeine dem Besonderen unterzuordnen, sondern sie unter einer Idee nebeneinanderzustellen.“ (Poul Henning Jørgensen, Die Ethik Schleiermachers, Chr. Kaiser Verlag München, S. 59.)

einander vereinigen. Das letztere scheint noch nirgends geschehen zu sein.“ (KS 61; Einfügungen und Hervorhebungen von mir.) Letzteres zu leisten ist die Aufgabe, die Schleiermacher sich in seiner eigenen Ethik stellt.

2. Erster Exkurs zum Begriff der Natur bei Schleiermacher

2.1. Zum Verständnis des Naturbegriffs bei Schleiermacher nach Pleger

Schleiermachers Konzeption der Natur wird von Wolfgang H. Pleger zusammenfassend nach drei Hinsichten charakterisiert¹¹, wobei er von drei Bedeutungen des Naturbegriffs bei Schleiermacher ausgeht: (1) Natur als „Widerstand“, (2) Natur als „Wesen“ und (3) Natur als das „Ganze“.

Ad 1: Natur als Widerstand. Über die Natur als Widerstand führt Pleger mit Abhebung auf den zwischen Natur und ethischer Bestimmung spielenden Begriff der Individualität folgendes aus: „Die Natur leistet zunächst und immer wieder Widerstand gegen die Einwirkungen der Vernunft. Die Vernunft ist an ‚individueller‘ Bildung interessiert, für die Natur sind aber ‚universelle Prozesse‘ maßgebend. Diese verhindern und zerstören die individuelle Bildung. Die Natur zerstört die Werke der menschlichen Vernunft [...].“ Hier aber muß hinzugefügt werden: „Die Bezwingung der Natur erscheint nicht als aussichtslos. Zwar kann der einzelne Mensch auf die Dauer nicht seine Existenz gegenüber der Natur behaupten, doch wird es der Menschheit gelingen, zu einer vollkommenen Beherrschung der Naturkräfte zu gelangen. [...] Immer wieder werden diese Naturkräfte als ‚toter Mechanismus‘ beschrieben, der vernichtet werden muß. Mit dem in der Ethik verwendeten Begriff ‚Organisieren‘ verbindet sich jedoch die Überlegung, daß die Überwindung toter Kräfte nur gelingt, wenn man sie dienstbar macht, d. h. sie ‚organisiert‘. Natur als Gegenbegriff zu Vernunft meint dann mehr als nur die anorganische Natur, sondern alles, was der Vernunft Widerstand leistet. [...] Indem durch die ‚Organisation‘ die tote Natur mit le-

¹¹ Vgl. Wolfgang H. Pleger, *Schleiermachers Philosophie*, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York, 1988, S. 47 ff.

bendigem Geist durchdrungen wird, wird sie selbst lebendig und gerät in Bewegung. Die Natur wird durch die theoretische und praktische Tätigkeit lebendiges Glied eines organischen Zusammenhangs, der sich im geschichtlichen Prozeß vervollkommnet.“ Pleger verortet auf diese Weise den Begriff der Individualität stärker im ethischen Bereich, weil er hier erst eigentlich seinen Schutzraum und die notwendigen Entfaltungsbedingungen erhält.¹²

¹² Als Ergänzung und Hintergrund dieser ganzen Überlegung sei hier nachgetragen, was E. Herms in seinem Buch „Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher“ (a. a. O., S. 112 ff.) zu Schleiermachers Theorie der menschlichen Natur bis 1793 ausführt: „Wie Eberhard und Spalding war Schleiermacher dabei von der Autonomie der Sittlichkeit in dem Sinne überzeugt, daß eine von Religionswahrheiten unabhängige natürliche Verbindlichkeit bestehe, das erkannte sittliche Wesen handelnd zu verwirklichen.“ (S. 113) Dem entspricht, „daß Schleiermacher die Sittlichkeit nicht so sehr im Blick auf die Handlungen als vielmehr im Blick auf die Einstellung des Willens, die Haltung des Herzens, d. h. eben als ‚Tugend‘ faßte.“ (S. 113) Zugleich „nahm er das Beieinander von Sittlichkeit und Religion in dem dreifachen Sinne an, daß Wahrnehmung des Gottesbezuges erstens dem sittlichen Wesen selbst notwendig sei, daß entsprechend der Auffassung der eigenen geschöpflichen Wirklichkeit als Manifestation des Schöpferwillens die tugendhafte Realisierung des eigenen Wesens Vollzug des göttlichen Willens sei, und daß drittens die Sittlichkeit unbeschadet ihrer Selbstständigkeit durch ihr religiöses Selbstverständnis als Gehorsam gegen den göttlichen Willen eine spürbare Unterstützung erfahre.“ (S. 114) Gleichzeitig wird jedoch „die konstitutive Funktion der Sinnlichkeit für das Ganze der menschlichen Natur“, die „Dimension der Geschichte“ und der „Werdecharakter des menschlichen Daseins“ (S. 114) betont: „Da das Totale der sinnlich fundierten Erkenntnis den Grund der sittlichen Gesamthaltung des Menschen abgab, gewann die Sinnlichkeit prägende Bedeutung für das Ganze der menschlichen Natur. Sie wies ihr jeweils ihren individuellen Ort in der Reihe des endlichen Seins an.“ (S. 114) Eine Brücke zum späteren Denken Schleiermachers läßt sich über die folgende Aussage herstellen: „Schleiermachers Empirismus hatte wie jeden Anspruch der Allgemeingültigkeit so auch den der menschlichen Natur in den Grenzen nur relativer Allgemeingültigkeit festgehalten. Nicht schlechthinige, sondern nur überindividuelle Gültigkeit wurde von der durch Selbstbeobachtung zu ergreifenden Idee gefordert. Diese nur relative Allgemeingültigkeit war dann selber zum Gehalt der Idee selbst erhoben, wenn das

Ad 2: Natur als Wesen. Hier knüpft Schleiermacher an altes, bereits im allgemeinen Sprachgebrauch verankertes Gedankengut an, wie es insbesondere in der aristotelischen Tradition gepflegt worden ist: „In diesem Sinne spricht Schleiermacher von der ‚Natur‘ des Menschen, der ‚Natur‘ des Staates, der ‚Natur‘ der Dinge, usw. Hierbei handelt es sich um eine Natur, die in keinem Gegensatz zu der Vernunft steht, sondern bereits ‚vernünftig‘ gewordene Natur ist. Das Wesen umfaßt die geschichtliche Bewegung des Organisierten und läßt sich daher als Ergebnis und als Ausgangspunkt im Bildungsprozeß begreifen. [...] Aus diesem Grund ist es aber nicht möglich, das ‚Wesen‘ einer Sache vollkommen zu begreifen; denn es befindet sich ja in einer un abgeschlossenen geschichtlichen Entwicklung. Dazu kommt, daß es mit allem übrigen verbunden ist und ohne den Zusammenhang mit dem Übrigen

menschlichen Wesen als ‚Individuum unter Individuen‘ erfaßt und der Allgemeinbegriff der menschlichen Natur zum Begriff des nur annäherungsweise greifbaren Ganzen ihrer Erscheinung in der Vielzahl der Individuen wurde.“ (S. 115) Damit ist aber auch eine Korrektur am alleinigen Geltendmachen der Individualität verbunden: „Einerseits sprengt er [der Begriff der menschlichen Natur] schon als überindividuell gültiger Allgemeinbegriff die Vereinzelung des sinnlich bestimmten Daseins, andererseits ordnet er als Begriff der Bestimmung des Ganzen dessen Wohl dem Wohle des Einzelnen über.“ (S. 115) Dies bedeutet aber nicht, den Gesichtspunkt der Individualität überhaupt preiszugeben: „Gleichzeitig war in den Wesensbegriff der menschlichen Natur deren individuelle Bestimmtheit aufgenommen und alle ihre Regungen und Neigungen mit anerkannt. Schleiermacher hielt an dem Grundsatz fest, daß die Bestimmung des Menschen nicht über seine Natur hinausgehen dürfe.“ (S. 116) Und weiter. „Da die Bestimmung des Menschen gedacht wird sowohl als Beieinander von Vernunft und Sinnlichkeit wie auch als positive Beziehung des Einzelnen auf das Ganze, verbietet sich der Gedanke an Negation aller individuellen Züge, an Aufopferung der sinnlichen Bedürfnisse gegenüber den vernünftigen und des Wohls des Einzelnen gegenüber dem Wohl des Ganzen. Vielmehr herrscht das Bewußtsein einer wesentlichen Harmonie zwischen den Interessen der Sinnlichkeit und der Vernunft, der Einzelperson und des gesellschaftlichen Ganzen.“ (S. 116) Abschließend stellt Herms fest: „Aus dem [...] nur relativen Gegensatz zwischen Einzeldasein und überindividueller Bestimmung ergab sich so für Schleiermacher das bekannte Bild vom Wesen des menschlichen Lebens: Tugend und Glückseligkeit prägen es gleicherweise, jedoch so, daß die erstere der letzteren das Maß setzt.“ (S. 116)

unverständlich bleibt. Bezogen auf das ‚Wesen‘ eines Menschen muß dessen Beziehung zu den übrigen Menschen mitreflektiert werden; denn der Mensch ist ‚von Natur aus gesellig‘. Das ‚Wesen‘ des Menschen ändert sich also z. B. nicht nur durch individuelle Bildung, sondern mittelbar auch durch das Fortschreiten der ‚Menschheit‘ und den sich daraus ergebenden jeweils neuen Konstellationen.“¹³

Die verschiedenen Aspekte von ‚Wesen‘ zusammenfassend, fährt Pleger an der zitierten Stelle fort: „Ordnet man die verschiedenen Aspekte der Natur in ihrer Bedeutung von ‚Wesen‘, so ergeben sich vier Merkmale:

- a) Das Wesen ist Repräsentant des Individuellen und als solches Mischung verschiedener Elemente.
- b) Das Wesen als Eigentümliches, Individuelles ist zugleich Teil eines größeren Ganzen. In jedem Individuellen vereinigt sich das Ganze in unterschiedlicher ‚Brechung‘. So ist z. B. der einzelne Mensch ein ‚Compendium der Menschheit‘, in dem die ‚ganze menschliche Natur‘ enthalten ist.
- c) Das Wesen ist ein unabgeschlossener und daher im voraus nicht zu definierender geschichtlicher Prozeß.
- d) Das Wesen beinhaltet das teleologische Moment geschichtlicher Vollendung.“¹⁴

Ad 3: Natur als das Ganze. Hierzu stellt Pleger fest: „Die dritte Bedeutung ergibt sich dadurch, daß Schleiermacher das ‚Ganze‘ selbst auch noch als Natur anspricht. Es enthält zwei Momente:

- a) Es hat den Sinn der alles hervorbringenden schöpferischen Natur, der ‚physis‘, oder, wie Schleiermacher in der ‚Dialektik‘ sagt, der ‚natura naturans‘. In den ‚Reden‘ übernimmt diese Funktion das ‚Universum‘. In der Gestalt der ‚Einheit‘ ist sie Voraussetzung und Bedingung für alle weitere Bildung ‚vernünftiger Einheiten‘.
- b) Das ‚Ganze‘ als organisches ‚System‘ alles Einzelnen ist das Ziel des theoretischen und praktischen Bildungsprozesses. Im ‚Ganzen‘ als ‚System‘ hängt jedes mit jedem zusammen, nichts ist isoliert. Es ist die to-

¹³ W. H. Pleger, Schleiermachers Philosophie, a. a. O., S. 50.

¹⁴ A. a. O., S. 50 f.

tale Durchdringung von Natur und Vernunft, das Ziel der geschichtlichen Entwicklung.

Anwesend ist die Natur als das ‚Ganze‘ im Gefühl, oder philosophisch ausgedrückt, das ‚unmittelbare Selbstbewußtsein‘ ist das ‚Bewußtsein von dem Zusammensein des Menschen mit der Welt‘. Im Gegensatz zur vorigen Bedeutung von Natur ist die Natur als das ‚Ganze‘ ungeschichtlich und zeitlos. Es ist ‚ewig‘. Im Gefühl tritt in individueller und zeitlicher ‚Brechung‘ das zeitlose Ganze ins Bewußtsein. Als das Vollkommene ist es auch das ‚Absolute‘. Kunst und Religion thematisieren das ‚Absolute‘. Es tritt hier als Symbol bzw. als Gefühl auf.“¹⁵

Was auf diese drei Weisen am Naturbegriff herausgestellt wird, trifft unzweifelhaft auf Schleiermachers Denken zu, doch es trifft m. E. noch nicht hinreichend sein Spezifisches, nämlich die Art und Weise, in der er sich anschickt, die natürliche und die ethische Seite der Individualitäten bis hin zu den selber individuell verstandenen Institutionen in ein produktives Verhältnis zueinander zu setzen.

2.2. Schleiermachers Naturphilosophie in der Darstellung von Wilhelm Dilthey¹⁶

Dilthey führt aus, daß Schleiermachers Ethik mit seiner Physik bzw. Naturphilosophie eng zusammenhängt, und zwar behalte er die Notwendigkeit der Physik für die Ethik im Auge und würde beide in seinem System miteinander verbinden. Schleiermacher habe zwar „keine Physik ausgearbeitet“¹⁷, aber „von Schelling den Begriff des Absoluten als der Identität des Idealen und Realen, die Konstruktion der Welt als der Erscheinung des Absoluten durch quantitative Gegensätze und die Entwicklung von der Natur zur sittlichen Welt übernommen.“¹⁸ Je-

¹⁵ W. H. Pleger, Schleiermachers Philosophie, a. a. O., S. 51 f.

¹⁶ Vgl. dazu Dilthey, GS XIV/1, S. 451-460.

¹⁷ A. a. O., S. 451.

¹⁸ A. a. O. Zu Schellings identitätsphilosophischem Einfluß siehe W. Schultz, Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen, a. a. O., S. 47 ff.

doch: das innere Verhältnis von Universum und Individuum, von dem in den „Reden“ und „Monologen“ die Rede sei, habe mit Schelling wenig zu tun. In diesem Punkt sei Schleiermacher mit Steffens weitergegangen, der „schon 1801 über Schelling hinaus dazu fortgegangen [war], eine entwicklungsgeschichtliche Anwendung davon zu machen. In der Gesinnung einig, ergänzten sie sich: von der Natur ausgehend, traf Steffens überall mit Schleiermacher zusammen, dessen Ausgangspunkt die Geschichte war.“¹⁹ Beide Linien treffen sich in der Feststellung einer Konvergenz: „Das Reale, was ideal werden will’ ist Natur; in der Naturentwicklung entsteht das Bewußtsein; ,das Ideale, was real werden will’, ist Geschichte; im geschichtlichen Prozeß bildet sich die Vernunft der Natur ein.“²⁰ Vermittelnd für diesen letztendlichen Zusammenschluß ist der im frühen 19. Jahrhundert aufkommende Gedanke der Entwicklung: „Die Physik ist durch den Gedanken der Entwicklung von Schleiermacher mit der Ethik verbunden worden. Das Ziel der Naturphilosophie ist, in der Stufenfolge der Natur die menschliche Gattung hervorgehen zu lassen. Diese ist dann die Voraussetzung der Ethik. [...] Die Physik soll zuerst die menschliche Gattung hervorgehen lassen, und diese soll dann in der Ethik als das handelnde Subjekt der Geschichte sich darstellen.“²¹

3. Die Grenze der theoretischen bzw. metaphysischen Behandlung der Individualität beim jungen Schleiermacher und die Wahl eines anderen Ausgangspunktes in der Ethik

Wie im ersten Kapitel betrachtet, scheitern Schleiermachers erste Versuche der theoretischen Bestimmung des Begriffs der Individualität. Weder ergibt sich die Möglichkeit, Individualität metaphysisch im substantiellen Sinne zu begründen wie bei Spinoza und Leibniz, noch läßt Individualität sich im Bereich der Phänomene wie bei Kant unterbringen. Schleiermachers Ausgangspunkt hat also nichts zu tun mit dem traditionellen Gedanken eines *principium individuationis*, sondern ist,

¹⁹ Dilthey, GS XIV/1, S. 451.

²⁰ A. a. O., S. 456.

²¹ A. a. O., S. 457.

wie die „Reden“ zeigen, anderer Herkunft. Wenn man Schleiermachers Individualitätsidee anders als in der traditionellen Metaphysik begründet sehen will, muß man davon ausgehen, daß sie ihm an erster Stelle in Verbindung mit seiner jugendlichen religiösen Erfahrung ins Bewußtsein getreten ist.

Für die Entstehung und Thematisierung der Individualitätsidee beim jungen Schleiermacher muß man somit einen biographischen Ausgangspunkt wählen, wenn deutlich werden soll, daß Schleiermachers eigene Individualitätsidee anderer Herkunft ist als das principium individuationis in der traditionellen Metaphysik. Bei der Bestimmung der Individualität in den „Reden“ geht Schleiermacher von dem aus, *„was meine Stelle im Universum bestimmt, und mich zu dem Wesen macht, welches ich bin“* (R 5; Hervorhebung von mir). Dabei ergibt sich das Paradox, mit dem jeder Mystiker vertraut ist: Individualität zu bewahren und gleichzeitig das Eins-Werden mit der Ewigkeit durch Vernichten der Persönlichkeit zu erreichen.

Gleichwohl setzt sich Schleiermacher zur Ausarbeitung des Gedankens der Individualität mit den Hauptströmungen des zeitgenössischen Gedankenguts intensiv auseinander. Die Universalisierung der Individualität in der Frühromantik, die bei Friedrich Schlegel ein typisches Merkmal darstellt, kann auch beim frühen Schleiermacher der „Reden“ und „Monologen“ nachgewiesen werden.²² Wenn Schleiermacher den

²² Bezüglich der Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher besteht in der bisherigen Forschung insofern Einigkeit, daß der Schleiermachersche Individualitätsgedanke einerseits aus dem Umgang mit den Frühromantikern entstanden ist (Gundolf, Schiele-Mulert) und andererseits aus einer religiösen Quelle entsprungen sei. Die religiöse „Quelle“ des Individualitätsgedankens liege im Herrnhutertum; seine „Neuentdeckung und Fruchtbarmachung“ fand statt in der Schlobittener Zeit (Haym und Wehrung). Vgl. dazu P. Seifert, *Die Theologie des jungen Schleiermacher*, a. a. O., S. 130. S. Eck geht so weit zu behaupten, daß „der Individualitätsgedanke der Reden und Monologen nur aus der religiösen Quelle entsprungen ist und daß seine Wurzeln in Schleiermachers Herrnhuter Erfahrung liegen“ (a. a. O.). In dieser Ansicht sieht Eck sich mit Franz einig, der die „ästhetische Individualitäts-Anschauung, wie sie Herder, Goethe, Humboldt und die Romantiker vertreten, und die ethische Fichtes von der religiösen Schleiermachers“ (a. a. O.) unterscheidet. Es erhebt sich an dieser Stelle jedoch die Frage, ob Schleiermachers Individua-

Begriff „Individualität“ auch noch im „Brouillon“ als Angelpunkt seines philosophischen Denkens betrachtet, läßt sich dieser Sachverhalt unschwer in Beziehung bringen zu dem Schlegelschen Motto: „Alle sind individuell!“

Die frühromantische Konzeption der Individualität als eines universalen Phänomens bereitet jedoch gleichzeitig den Übergang in den Bereich der Ethik vor. Im „Brouillon zur Ethik“ von 1805/06 sieht Schleiermacher seinen Individualitätsgedanken folgerichtig als ein mit natürlichen Grundlagen verbundenes, im Kern jedoch ethisches Prinzip an. Dazu muß sowohl der Begriff der Natur als auch der der Vernunft eine Modifikation erfahren.

4. Die Neubestimmung der Vernunft im Rahmen der ethischen Fragestellung

Bei der Ethik geht es Schleiermacher in erster Linie darum, „das Leben der beseelenden Vernunft“ (B 88) in Natur und Geschichte zu finden und zu „erzählen“. Hier erscheint alles als „Produzieren“, nicht lediglich als „Produkt“ (B 79). In diesem Sinne ist Ethik als „wissenschaftliche Darstellung des menschlichen Handelns“ (B 86) die „Wissenschaft der Geschichte d. h. der Intelligenz als Erscheinung“. (B 80) Da-

litätsgedanke wirklich von den Romantikern so stark beeinflußt worden ist – eine Frage, die nach Seifert bislang nicht unumstritten ist. Bei Schlegel ist Gott ein „Abyssus von Individualität“ (KA II, S. 257, Nr. 6); auch macht sich hier die „Freude an der Fülle der Individualitäten als solcher“ (Seifert, a. a. O., S. 132) bemerkbar. Seifert macht jedoch ebenso deutlich, daß Schleiermacher die sentimentale Richtung der Frühromantiker ablehnt und auch nicht wie Fichte von einer rein ethischen Bestimmung der Individualität ausgehen will. Sein Anliegen ist in dieser Epoche weder ontologisch noch ästhetisch, sondern im Kern religiös, wobei zu betonen ist, daß Schleiermacher bereits in den „Monologen“ die sittliche Bedeutung der Individualität stark hervorhebt. Gleichwohl kann man aus der zeitlichen Parallelität heraus annehmen, daß die Entfaltung des Gedankens der Individualität im Umgang mit den Frühromantikern reiche Nahrung gefunden hat. Aus der theoretischen Untersuchung über den Individualitätsbegriff in der frühen Auseinandersetzung mit Spinoza, Leibniz und Kant weiß man aber auch, daß sich für Schleiermacher von vornherein ein erkenntnistheoretisches Problem damit verbunden hat.

mit ist notwendig ein individueller Faktor verbunden, der nun auch in seiner ethischen Tragweite ausgelotet werden muß.

Schleiermachers eigene Leistung und Originalität in der Geschichte der Ethik besteht darin, daß er seinen früh ausgearbeiteten Individualitätsgedanke in den Bezugsrahmen der Ethik eingeführt und in diesem Zusammenhang erstmals systematisch entwickelt hat. Besonders im „Brouillon zur Ethik“ unternimmt es Schleiermacher, seine These der Individualität in bezug auf die Handlungsweise der menschlichen Vernunft systematisch auszuarbeiten und theoretisch zu begründen. Er läßt sich dabei von der Vorstellung leiten: „alles wahre sittliche Tun und Leben trägt [...] individuelles Gepräge.“²³ Andererseits aber gilt für ihn: „Sittlich kann man nicht sein ohne alle.“ (B 212)

Dabei stellt sich für Schleiermacher „die Frage, ob die Tugend Eines ist oder Vieles. [...] Die Sittlichkeit ist Ein Untheilbares, und dies ist eben der Sinn von der Behauptung der Einfachheit des Geistes, aber ihre Erscheinungen sind ein Mannigfaltiges und Verschiedenes. Hierunter sind nicht die einzelnen Thaten zu verstehen, sondern der durch die Thätigkeit des Geistes gewirkte organische Zustand. Beides muß nun in einander geschaut werden; wenn man nur das innere untheilbare Wesen der Sittlichkeit sieht ohne jenes Mannigfaltige, so kann man zwar ein richtiges Gefühl haben, aber es fehlt an dem wahren Bilde des Lebens. Wer das Mannigfaltige anschaut ohne das Einfache, der hat zwar ein buntes Bild des Lebens, aber er kann das Sittliche darin nicht sehen. (Daher so viele falsche Darstellungen und Bezeichnungen in der Tugendlehre von denen, welche die Tugend nicht in sich selbst hatten. Alles in Beziehung auf die Persönlichkeit genommen. S. die Kritik [Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre].“ (B 206)

Schleiermachers Versuch, den Begriff der Individualität im ethischen Zusammenhang systematisch zu begründen, hat in den bis jetzt herrschenden ethischen Richtungen noch keine angemessene Berücksichtigung gefunden. Die Beurteilung des Begriffs der Individualität innerhalb ethischer Kontexte ist nach wie vor schwankend und führt auch bezüglich der Würdigung von Schleiermachers Ethik selbst zu Schwierigkeiten. Die bisherigen Untersuchungen über den Stellenwert der In-

²³ G. Wehrung, Schleiermacher in der Zeit seines Werdens, a. a. O., S. 280.

dividualität orientieren sich überwiegend an der späten Ethik. In den späten ethischen Schriften sowie in den anderen Disziplinen der Hermeneutik und Dialektik tritt die Akzentuierung des Individualitätsbegriffs jedoch an die zweite Stelle zurück, ohne allerdings außer Acht gelassen zu werden. Darin liegt mit ein Grund dafür, daß Schleiermachers frühe Gedanken zum Begriff der Individualität nur unzureichend rezipiert worden ist.

Hier soll uns folgender Übergang beschäftigen: Der Angelpunkt für die Ausbildung des Individuellen lag in den „Reden“ und „Monologen“ in der Offenbarung bzw. Darstellung des Unendlichen. Im „Brouillon“ hingegen zielt der für das Individuelle konstitutive Faktor nicht mehr auf die *Darstellung des Unendlichen*, sondern hat sein Zentrum im *Handeln der Vernunft*. Schleiermacher richtet sich in diesem Zusammenhang vor allem gegen eine „Fixierung der Ethik auf das Sollen“ und lenkt seinen Blick auf „die bereits historisch entfaltete Vernunft“²⁴. Der Grundcharakter seiner Ethik ist weder imperativisch noch konsultativisch, sondern indikativisch: die „schlichte Erzählung“ und „Beschreibung der Geseze des menschlichen Handelns“ (B 80). Der „Brouillon zur Ethik“ ist in diesem Sinne das Ergebnis von Schleiermachers Auseinandersetzung mit der Sollensethik Kants und dem Eudämonismus.

Um zusammenzufassen: Schleiermacher markiert, wie die ganze Tradition vor ihm, eine deutliche Grenze hinsichtlich der Möglichkeit einer theoretischen bzw. metaphysischen Behandlung der Individualität. Wie im ersten Kapitel dargestellt, scheitern auch Schleiermachers eigene frühe Versuche einer theoretischen Untersuchung und Bestimmung des Begriffs der Individualität. Weder gibt es eine Möglichkeit, Individualität im substantiellen Sinne zu begründen, noch kann sie im Bereich der Kant'schen Phänomene verankert werden. Der Grund dafür ist, daß die – wie immer angesetzten – allgemeinen Bezugsrahmen es nicht erlauben, die Frage nach dem Ort und der Funktion der Individualität angemessen zu beantworten. Individualitäten lassen sich

²⁴ Tobias Berben, *Praktische Vernunft und Individualität. Schleiermachers Ethik als Theorie konventioneller Moralität*. In: *Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*, hrsg. von Dieter Burdorf und Reinold Schmücker, Paderborn Verlag München 1998, S. 168.

nicht unter ein Allgemeines subsumieren und öffnen vielmehr dessen Bezüge auf ein Universelles hin.

In diesem Sinne kommt für Schleiermacher neben der eigenen religiösen Erfahrung der Einfluß der Frühromantik prägend hinzu. Die Universalisierung der Individualität, wie sie bei Friedrich Schlegel eine typische Ausprägung erfahren hat, ist auch vom frühen Schleiermacher betont zur Geltung gebracht worden. Individualität als Phänomen des Universellen schlägt dann aber auch die Brücke zur Behandlung der Individualität im Bereich der Ethik. Im „Brouillon zur Ethik“ sieht Schleiermacher seinen Individualitätsgedanken folgerichtig als ein ethisches Prinzip an. Dies bedeutet, daß auch seine Auffassung der Ethik selbst – zumindest bis zum „Brouillon“ – im Zusammenhang mit dem früh ausgearbeiteten Individualitätsgedanken steht, so daß das Ethische aufhört, lediglich als ein normativ verstandenes Allgemeines zu gelten. Dies bedeutet, daß auch der ethische Sachverhalt konsequent mit dem Schlegelschen Motto: „Alle sind individuell“ in Verbindung gebracht wird und auch die größeren, sittlich bestimmten Lebenseinheiten unter dem Aspekt ihrer Individualität betrachtet werden müssen.

5. Das theoretische Problem einer Verschränkung von Natur und Vernunft im Begriff der ethisch bestimmten Individualität

Individualität ist von seiten der Natur her gesehen die „wahre natürliche Eigentümlichkeit“ (B 47). Mit ihr verbindet sich individuelle Differenz, Originalität, Unübertragbarkeit usw. Die Naturseite der Individualität kommt aber nicht nur durch den vorsittlichen Naturprozeß zustande, sondern auch bereits durch den darin wirksam werdenden organisierenden und organbildenden Prozeß der Vernunft. Ohne ihn gäbe es nur rohen Stoff, Anorganisches. So gilt beides zugleich: Die Natur wird als eine vorsittliche Dimension angesehen, gleichursprünglich damit wird jedoch das natürlich prädestinierte Einzelne als Ausgangspunkt und Adressat der Vernunfttätigkeit genommen und unter einen ethischen Gesichtspunkt gestellt. Der sittliche Vorgang, von dem in der Ethik die Rede ist, muß daher notwendig einen Naturvorgang und das Wirken der Vernunft in diesem voraussetzen, so daß letztlich alles vereint auf die ethische Zielsetzung hin ausgerichtet werden kann.

Es darf aber auch der Unterschied und die Entgegensetzung von Natur und Vernunft nicht aus dem Auge verloren werden: „Die natürliche Eigenthümlichkeit ist Temperament, Constitution, die sittliche ist Charakter.“ (B 89) Auch wenn beides ineinandergreift und im Menschen ineinander gearbeitet werden muß²⁵, bleibt die ursprüngliche Differenz und der relative Gegensatz in Schleiermachers Verhältnisbestimmungen stets gewahrt. Ohne Einmischung der Vernunft könnte die niedrige Natur als Sinnlichkeit, Neigung usw. bleiben, was sie ist.

Auf die Natur muß Schleiermacher im ethischen Zusammenhang aber auch rekurren, weil sonst der Begriff der Individualität, der eine natürliche Grundlage und Ausprägung hat, nicht als ein bestimmender Faktor in das Gebiet der ethischen Bestimmung aufgenommen werden könnte. Primärer Ort bzw. Sitz der Individualität ist die Natur, die darin aber für ethische Bestimmung offen und ihrer bedürftig ist. Von daher nimmt der Begriff der Individualität beim Menschen von vornherein beide Seiten in sich auf und wird so erst auf die Person als solche anwendbar: „Die niederen Stufen des Lebens haben nur Eigenthümlichkeit in der Gattung. Der Mensch hat auch Eigenthümlichkeit in der Person.“ (B 89)

In diesem Zusammenhang spricht Schleiermacher geradezu von der „*persönlichen* Eigenthümlichkeit, die dem Menschen *schon als Naturwesen* vorkommt“ (B 156; Hervorhebung von mir). Er geht somit bezüglich des ganzen Komplexes von einer *konsequent zweiseitigen* Betrachtungsweise aus. Die individuelle Eigentümlichkeit ist zwar in der Natur begründet, von vornherein aber auch als mit der Vernunft zusammenhängend gedacht. Natürliche Eigentümlichkeit als solche könnte noch keine volle Individualität ausbilden, doch stellt sie notwendig den *einen* Pol der Individualität dar und prägt ihn im Sinne individueller Diffe-

²⁵ Vgl. dazu Christel Keller-Wentorf, Schleiermachers Denken. Die Bewusstseinslehre in Schleiermachers philosophischer Ethik als Schlüssel zu seinem Denken, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1984, S. 55 f. Anm. Die Autorin betont, „daß wir nicht von einem vorsittlichen Zustand, sondern von dem in der menschlichen Gattung gegebenen ursprünglichen Ineinander von Vernunft und Natur auszugehen haben. Dieses impliziert das für uns untrennbare Ineinandergreifen von Geistigem und Physischem in unserem sittlichen Ausgangspunkt.“

renz und Unübertragbarkeit aus. „Dem Individuellen schreiben wir nemlich den Charakter der Unübertragbarkeit zu.“ (B 92) Vernunft ist demgegenüber von vornherein mit Übertragung verbunden und öffnet die von Natur aus in sich abgeschlossene Individualität für ihre Umgebungen. Damit kann die Person gleichzeitig als in einen sozialen Zusammenhang eingebettet gedacht werden und gehört ihrem Begriff nach beiden Sphären an. Hier wird die freie Geselligkeit als das die sittlichen Beziehungen am meisten befördernde Medium betont.²⁶

Mit der für das Ethische konstitutiven Verschränkung der beiden Seiten stellt sich für Schleiermacher aber auch ein erkenntnistheoretisches Problem. Zwar gehen in das Wissen, das seine Genese in der Erfahrung hat, stets individuelle Faktoren ein, aber sie werden hier nicht in gleicher Weise zum bestimmenden Faktor gemacht. Unter dem Aspekt der Erkenntnis bzw. des Wissens erscheint die natürlich wie sittlich bestimmte Individualität eher als eine Grenze bzw. als ein Hindernis und muß zugunsten ‚gleichen Denkens‘ bzw. ‚allgemeinen‘ Wissens tendenziell aufgehoben werden. Erkenntnistheoretisch gesprochen, würde die mit der Individualität verbundene Unübertragbarkeit zum *ineffabile* führen, was sprachlich, begrifflich oder gedanklich gesehen ein Unding ist, das Schleiermacher auch bezüglich der ethischen Bestimmung der Individualität in dieser Schroffheit nicht gelten lassen kann.

Schleiermacher zieht auch hier gegenüber den einseitigen, alternativ verfahrenenden Positionen die umgekehrte Konsequenz und arbeitet die relativ entgegengesetzten Bestimmungen ineinander, anstatt eine schroffe Antithese zwischen ihnen zu bilden. Gerade weil „die Individualität [...] etwas durch den Gedanken nicht Erreichbares“ (B 126) ist, ist es notwendig, die natürliche Eigentümlichkeit durch die Vernunft zu beseelen und in die veredelnden Gesprächskreise der gemeinschaftlichen Sphäre einzuführen. Die für die Erkenntnis gegebene Schranke

²⁶ Es stellt sich hier allerdings die Frage, wie das individuelle Ethos einerseits beschränkt sein kann auf die Sphäre der freien Geselligkeit und andererseits als Teil des sittlichen Prinzips die Einheit des Sittlichen gewährleisten soll. Vgl. G. Wehrung, Schleiermacher in der Zeit seines Werdens, a. a. O., S. 283: „Daß bei alledem das Sittliche eine innere Einheit, ein Ganzes darstelle und nichts Zersplittertes sei.“

ist damit nicht aufgehoben, aber doch so modifiziert, daß ein Austausch auf *allen* Ebenen nicht überhaupt unmöglich erscheint. Einerseits bleibt es also bei der Schranke der „Unübertragbarkeit“: „Die Erkenntniß, insofern Eigenthümlichkeit in ihr niedergelegt ist, kann nicht *eben so lebendige Erkenntniß eines Anderen* werden.“ (B 92; Hervorhebung von mir.) Andererseits aber stellt sich eben damit das Problem der Darstellung der Individualität in der Sprache und verlangt eine genauere Klärung des Verhältnisses von Unübertragbarkeit und Mitteilbarkeit.

Dabei stellt sich die zwar paradox klingende, aber durchaus einer Lösung zuzuführende Frage: Wie kann das Unübertragbare und unübertragbar Bleibende dennoch übertragbar bzw. kommunizierbar gemacht werden? Zur Lösung dieses Problems ist die Vernunftseite der Individualität gefragt, denn das Unübertragbare übertragbar zu machen, ohne ihm seine Unübertragbarkeit zu bestreiten, ist eine Leistung der Vernunft und der Sprache.²⁷ Die Möglichkeit einer Lösung hängt mit der *doppelten Tätigkeit der Vernunft* zusammen: Einerseits wird das natürlich Vorgegebene durch die organbildende Tätigkeit der Vernunft zur Individualität gesteigert und insofern erst recht verselbständigt und in sich abgeschlossen²⁸; andererseits aber öffnet dieselbe Vernunft die Individualitäten füreinander über das symbolisierende Darstellen und Erkennen. Auch dieses „gegenseitige Anschauen und Erkennen“ geschieht im Medium der freien Geselligkeit. Das Individuelle wird hier zum „Symbol, Ausdruck des Eigenthümlichen für den Betrachtenden“ (B 120) und d. h. selber zu einem wesentlichen Faktor der Mitteilung.

Unübertragbarkeit und Übertragbarkeit (Gemeinschaftlichkeit) fordern sich somit gegenseitig und schließen sich keineswegs aus. Nicht

²⁷ Weil die Sprache willkürlich gewählte Symbole verwendet, besteht zwischen Erkenntnis und sprachlicher Darstellung immer eine Kluft, so daß „man [...] die ursprüngliche Anschauung nicht in einem Satz zusammenfassen“ (B 82) kann. Vgl. dazu E. Herms, „Beseelung der Natur durch die Vernunft“. Eine Untersuchung der Einleitung zu Schleiermachers Ethikvorlesungen von 1805/06. In: *Archivio di Filosofia*, 52, 1984, S. 71 ff.

²⁸ „Durch die individuelle organisirende Thätigkeit wird die ganze Sphäre jedem Andern unzugänglich wegen des innern Dranges das schon Gebildete als solches anzuerkennen, und das Individuelle ist ja das vollkommenst Gebildete und unverständlich wegen des Unübertragbaren.“ (B 125)

nur das Denken und Sprechen, sondern auch das Gefühl und sein Darstellen nehmen das Individuelle als Organisiertes in sich auf und sind selber der Form und dem Charakter nach gleichzeitig durch Unübertragbarkeit *und* Gemeinschaftlichkeit bestimmt. Der Organcharakter wie der Mitteilungscharakter der Individualität kommt auf diese Weise allererst voll zum Tragen, „weil die Kenntniß jedes Individuums ein eigenes Organ für die Kenntniß des Universums ist“. (B 125)

Von daher ergibt sich die Begründung des Begriffs einer „*ethisch bestimmten Individualität*“. Dieser Grundgedanke der „Monologen“ wird in den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ von 1803 im wesentlichen festgehalten und das Bestreben weiter verfolgt, die Individualität des Menschen, die von der bisherigen Sittenlehre vernachlässigt wurde, im ethischen Sinne positiv zu werten.²⁹ Der eigene Vorsatz hierzu wird von Schleiermacher so bekräftigt: Die „Annäherung an das gemeinschaftliche Musterbild mit der Ausbildung und Darstellung des Eigentümlichen nach gewissen Grundsätzen zu vereinigen und beides gegenseitig durcheinander zu bestimmen und zu begrenzen; wobei freilich eine Regel gebunden werden müßte, um das Mannigfaltige des Eigentümlichen zu ordnen und zu erschöpfen, und um dann einzeln zu beurteilen, wohin jedes gehöre.“ (KS 68)

Schleiermacher läßt sich bezüglich dieser Zielsetzung, wie bereits einleitend ausgeführt wurde, von der Grundannahme leiten, daß das Individuelle „ein wahres In-eins-bilden des Allgemeinen und Besonderen“ (B 122) sei. Wer die Vernunftseite und die Naturseite des Individuellen trennt, muß Individualität nicht nur erkenntnistheoretisch subsumieren, sondern auch von der ethischen Überlegung ausschließen. Daß die Ethiken die Problematik der Individualität bisher nicht beachteteten, führte seiner Meinung nach zu einer beklagenswerten „Irrationalität zwischen Natur und Vernunft“ (B 87). Demgegenüber geht Schleiermacher davon aus, daß die Einbeziehung des Faktors „Individualität“ die ethische Aufgabe nicht nur verändert, sondern allererst angemessen zu stellen erlaubt. Man kann nicht „allgemeine praktische Philosophie“ treiben „ohne Betrachtung der menschlichen Natur“. (B 86)

²⁹ Vgl. W. Schultz, Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen, a. a. O., S. 45.

Auch die rationalistischen Systeme der Ethik kommen an dieser Betrachtung der menschlichen Natur ja nicht vorbei, nur lösen sie das Problem durch die Herrschaft des Allgemeinen über das Natürliche bzw. Individuelle, anders gesagt: „durch das Aufstellen einer Norm für alle Menschen“ (B 123) und die Unterwerfung unter diese. Im Zeitalter des geschichtlichen Bewußtseins ist dies für Schleiermacher jedoch keine befriedigende Antwort mehr und erweist sich bei näherem Zusehen auch als gar nicht durchführbar, weil die Vielfalt individueller Ausprägungen letztlich gar nicht unterdrückt werden *kann*. Anstelle von allgemeinen Normen rückt nun vielmehr der Aspekt der Lebendigkeit und Entwicklungsfähigkeit in den Vordergrund. Seine Individualität zu bilden und darzustellen wird so selber zur sittlichen Aufgabe und hat Vorrang vor den von außen herangetragenen Normen und allgemeinen sittlichen Idealen.³⁰

Die Formel „Individualität *sein* und *werden*“ verlangt die Verbindung von natürlichen und sozialen bzw. gesellschaftlichen, von vernünftigen und ethischen Kontexten. Die Grundlagen dafür findet der Mensch vor in einer Weise, die ihn dazu auffordert, sie sich selber zu schaffen und weiterzubilden. Vernunft ist für Schleiermacher auch bereits in der Natur das organisierende Vermögen, zugleich aber vollzieht sich der Organisierungsvorgang der Vernunft über die Vermittlung der Gesellschaft und nimmt durch diese konkrete Formen an. Auf den sozialen Aspekt der Individualität bezogen fordert Schleiermacher: „eine Gemeinschaft der Individualität muß gestiftet werden“ (B 125), wobei die Gemeinschaften bzw. Institutionen selber wieder neue Individualitäten größeren Umfangs darstellen. Im ethischen Kontext sind die verschiedenen Ebenen miteinander zu verknüpfen, und eben dies macht den sittlichen Charakter aller Verhältnisse aus.

6. Die Frage nach der Möglichkeit einer vernünftigen bzw. ethischen Bestimmung der Individualität als solcher

Dem Unterschied zwischen Tier und Mensch entspricht der „Unterschied zwischen den Functionen des Menschen als Natur und denen

³⁰ Vgl. H. Krey, Schleiermachers Individualitätsgedanke in seinen Auswirkungen auf die Lebensphilosophie Georg Simmels, a. a. O., S. 1246 f.

des von der Vernunft beseelten [Menschen]“. (B 90) Dies entspricht der alten Unterscheidung von Natur und Geist, die nun aber mit einer neuen Wendung versehen wird: „Denn bei dem ersten hat doch alles nur eine Beziehung auf die Persönlichkeit, auf das Gefühl und das organische Bedürfnis. In der Vernunftbeseelung soll alles Aufnehmen und Darstellen sich auf die *Ideen* beziehen und Ideen enthalten, ja auch die persönliche Beziehung soll nur so mitgegeben sein.“ (B 90; Hervorhebung von mir.) Die Sittlichkeit vollzieht sich somit für Schleiermacher nicht auf der Ebene der sinnlich-persönlichen Verfassung des Menschen, sondern richtet sich von vornherein auch auf die Ideen: „In allem sollen Ideen angeschaut, in alles sollen Ideen eingebildet werden. Keine Vorstellung soll bloß auf ihren sinnlichen Grund zurückgeführt werden, keine Darstellung bloß einem persönlichen Zweck dienen.“ (B 91) Aber auch hier ist das Ideelle nun in der Geschichte zu suchen und nicht mehr wie bei Platon an einem außerweltlichen Ort. Bei der Ethik geht es daher in erster Linie darum, „*das Leben der beseelenden Vernunft*“ (B 88; Hervorhebung von mir) zu finden und zu erzählen.

Damit kommt die Seite der Individualität als einer ethisch zu bestimmenden Größe in den Blick. In der Ethik bestimmt Schleiermacher die Individualität des Einzelnen wie gesagt als „ein wahres In-eins-bilden des Allgemeinen und Besonderen“. (B 122) Das Individuelle steht dem Allgemeinen nicht gegenüber, sondern enthält dieses in nuce bereits in sich. Die doppelte Struktur des Individuellen beruht wesentlich darauf, daß es, sofern es als Ineinander von Allgemeinem und Besonderem bestimmt wird, einerseits selber als ein Allgemeines und andererseits als ein Besonderes angesprochen werden muß.

Um diese doppelte Bestimmung des Individuellen zu verstehen, muß man von einer entsprechenden, ebenfalls doppelt ausgelegten Funktion der Vernunft ausgehen, die nun zwar nach wie vor das Allgemeine repräsentiert, gleichzeitig aber auch zum organisierenden Prinzip der sich geschichtlich ausbildenden Lebensverhältnisse wird: „Die Functionen des [bereits vernünftig bestimmten] Lebens sind *Bilden der Natur zum Organ* und *Gebrauch des Organs zum Handeln der Vernunft*.“ (B 89; Hervorhebung von mir)

Wenn sich das Leben und das handelnde Subjekt durch einen konstitutiv in zweifacher Hinsicht ausgelegten Charakter auszeichnet, so muß sich dies auch auf das sittliche Handeln und den Charakter des

sittlichen Gutes auswirken. Der „zweifache Charakter“³¹ kommt dem sittlichen Gut wie dem sittlichen Handeln deshalb zu, weil Sittlichkeit einerseits die Einheit der Vernunft an sich voraussetzt, andererseits aber auch in die Bedingungen der physischen und sozialen Organisation eingebunden ist und durch diese notwendig ein individuelles Gepräge erhalten muß. Die Einheit der Vernunft an sich bliebe eine nicht begründbare Voraussetzung, wenn ihr nicht die andere, ethische Form der Individualität beigeordnet werden könnte. Nur wenn das, worin die einheitliche Vernunft erscheint (d. h. das Besondere und Individuelle), in seiner natürlichen, raum-zeitlichen Beschränkung nicht lediglich als *Negation* der Vernunft gilt, kann diese sich auch und gerade hier als eine identische und allgemeine Vernunft geltend machen. Die Individualität wird auf diese Weise, wie Lehnerer ausführt, zur Bedingung der Möglichkeit von Selbstidentität.

Das Individuelle an sich selbst bereits als allgemein zu denken, ist Schleiermachers Thema in seiner Theorie des „unmittelbaren Selbstbewußtseins“ bzw. des „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls“. Schleiermacher versucht hier zu zeigen, wie Seinsgrund und menschliches Individuum als vereint gedacht werden können. Lehnerer faßt diese Überlegung so zusammen: „Was daher mit dem Charakter der Individualität in der Ethik benannt ist, ist in der Tat das das Gesamtsystem fundierende Theorem eines individuellen Allgemeinen – besser: einer an sich selbst allgemeinen Individualität.“³²

In der Konstruktion der ethischen Kategorien ist der Begriff der Individualität somit seinem „zweifachen Charakter“ entsprechend auf doppelte Weise zu bestimmen: „Jedes für-sich-gesetzte sittliche Sein also und jedes besondere Handeln der Vernunft ist mit einem zweifachen Charakter gesetzt; es ist ein sich immer und überall Gleiches, inwiefern es sich gleich verhält zu der Vernunft, die überall die Eine und selbige ist; und es ist überall Verschiedenes, weil die Vernunft immer schon in einem Verschiedenen gesetzt ist.“ (E 1816/17, 566³³) Weder kann die

³¹ Vgl. dazu Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, a. a. O., S. 172 f.

³² A. a. O., S. 173.

³³ Vgl. dazu a. a. O., S. 172.

Individualität, d. h. die je besondere Einheit von Vernunft und Natur durch die an sich gedachte, bloß allgemeine Vernunft bewirkt sein, noch kann die Einheit lediglich einer der Vernunft bloß entgegengesetzten Natur verdankt werden.³⁴

In diesem Zusammenhang, der wie alles Ethische als ein allgemeiner verstanden werden muß, sind verschiedene Fragen zu beantworten:

1. Welche Funktion und Rolle spielt *die Vernunft selber* bei der Richtungnahme weg von der allgemeinen Vernunft und hin zur individuellen Vernunft?
2. Was heißt Individualität und Individuelles *im ethischen Sinn*?
3. Wie kann das Individuelle *bestehen*, ohne seine Auflösung in die Allgemeinheit befürchten zu müssen?
4. In welchem Sinne unterscheidet sich die sittliche *Persönlichkeit* von der natürlich-sittlich bestimmten *Individualität*?

Abzuwehren ist hinsichtlich der Beantwortung dieser Fragen vor allem die überlieferte Auffassung, daß die menschliche Individualität nur ein Exemplar der übergeordneten Einheit und d. h. des Allgemeinen selbst sei und diesem untergeordnet werden könne. Wenn sie aber nicht nur ein Exemplar der übergeordneten Einheit sein soll, muß dies auch in dem Sinne gelten, daß sich ihr Seinsgrund nicht in die allgemeine Vernunftvorschrift auflösen läßt. Auch wenn die Individualität nun eine Vernunftbestimmung erhält und aufhört, eine bloß natürliche Einheit zu sein, löst sie sich deshalb nicht in Vernunft auf.³⁵ Beide Seiten überkreuzen sich vielmehr in einem gemeinsamen Punkt, der als der Ursprungsort der sittlichen Individualität bezeichnet werden kann.

Mit der Einführung der Individualität in den ethischen Zusammenhang verändert sich aber auch der Begriff der Vernunft selbst, die nun nicht mehr allein durch Allgemeinheit bzw. allgemeine Geltung bestimmt werden kann. Die ethische, auf das Handeln bezogene Vernunft erhält ihre konkrete Wirksamkeit nur im Individuellen. Ohne Individuelles gäbe es auch keine *ethische* Vernunft. In diesem Sinne ist die Individualität für Schleiermacher der Ausgangspunkt der Ethik überhaupt und „die primitive Formel der Welt“. (B 122)

³⁴ Vgl. a. a. O., S. 174.

³⁵ Vgl. dazu P. H. Jørgensen, Die Ethik Schleiermachers, a. a. O., S. 109.

Um diesen weittragenden Gedanken aufzunehmen, muß der hierbei für Schleiermacher maßgeblich werdende Bezugsrahmen ausgearbeitet werden. Ethik wird von Schleiermacher als „Wissenschaft der Geschichte“ (B 80) bestimmt. Dabei geht es von vornherein nicht nur um das menschliche Individuum, sondern auch um das geschichtlich Individuelle im Sinne eines Guts und d. h. um Güter, in denen Vernunft und Natur sich gleichermaßen verkörpert haben und in einem Punkt treffen können. Das beide Seiten verschränkende geschichtliche Datum verhindert an beiden Polen eine einseitige Ausrichtung. Der Grundcharakter der ethisch bestimmten Individualität liegt weder nur in der Eigentümlichkeit, die im Sinne einer Naturgabe ursprünglich gegeben bzw. angeboren ist, noch kann sie im herkömmlichen Sinne als Resultat einer Subsumtion des natürlichen Einzelnen unter das ethisch Allgemeine aufgefaßt werden.

Ein jedes Handeln der *Vernunft* in Verbindung mit dem *Leben* und d. h. das Verständnis der Vernunft als „Seele“ ist nach Schleiermacher notwendigerweise mit der Natur verknüpft und auf eine solche angewiesen. Der Mensch ist als Person der raumzeitlichen und gesellschaftlichen Beschränkung unterworfen, darüber hinaus aber auch als Ineinander von Seele und Leib bestimmt. Diese leibseelische Verfaßtheit des Menschen ist Voraussetzung der Vernunfttätigkeit und Ausgangspunkt der Individualität im ethischen Sinne.

Im Zusammenhang damit stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer vernünftigen bzw. ethischen Bestimmung der Individualität als solcher. Um zu wiederholen: Individualität kann im ethischen Zusammenhang weder bloße Eigentümlichkeit sein, wie sie durch einen Naturvorgang ursprünglich gegeben bzw. angeboren ist, noch ist sie lediglich als Resultat der Subsumtion des Einzelnen unter das ethisch Allgemeine zu begreifen. Von daher gesehen ist es schon verfänglich, wenn man überhaupt im Sinne einer derartigen Alternativenbildung fragt, wie z. B. T. H. Jørgensen es tut: „Ist nun die ursprüngliche Individualität eine von der Vernunft bewirkte, *oder* gehört sie überwiegend oder ausschließlich auf die Naturseite des Menschen?“³⁶ Eine so gestellte Frage ist deshalb verfänglich, weil sie eine Alternative bildet an

³⁶ T. H. Jørgensen, Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher, a. a. O., S. 30; Hervorhebung von mir.

einer Stelle, wo es für Schleiermacher gerade umgekehrt darauf ankommt, die geschichtlich ausgeprägten Alternativen und die mit ihnen verbundene Neigung zu Dualismen zu überwinden. Wenn Jørgensen feststellt: „Auf diese [...] Frage bekommen wir bei ihm keine klare Antwort“³⁷, so ist dies m. E. lediglich ein Ausdruck dafür, daß Schleiermacher von vornherein gar nicht mehr im Rahmen derartiger Alternativen denken will.

In gleichem Sinne ist auch die andere bereits angesprochene Frage zu beantworten: Ist die menschliche Individualität nur ein Exemplar der übergeordneten Einheit, d. h. des Allgemeinen und löst sie sich deshalb notwendigerweise in die Vernunft auf? Auch diese Frage muß sich für Jørgensen skeptisch wenden: „Man könnte mit gleichem Recht behaupten, daß der Individualitätsgedanke bei Schleiermacher in einer Weise zugespitzt worden sei, daß Gemeinschaft im wahren Sinn des Wortes nicht möglich werde, weil der einzelne dem anderen letztlich immer fremd bleibe. Auch dann, wenn der einzelne dem andern sein Herz öffnet und ihm sein Innerstes offenbart, verbleibt das Geheimnis seines Innersten auch im Offenbarwerden dennoch verborgen.“³⁸ Die Antwort kann auch hier nur lauten, daß Schleiermacher weder von einer Subsumtion des Individuellen unter die allgemeine Vernunft ausgeht noch eine von dieser noch gar nicht tangierte, vernunftfremde Individualität in Anschlag bringt. Beide Seiten überkreuzen sich vielmehr in dem Punkt, den Schleiermacher als den Ort ethisch bestimmter Individualität bestimmt.

Der Ansatz Schleiermachers besteht darin, daß er in seiner frühen Ethik zwar einen *relativen Gegensatz* von Natur und Vernunft in der geschichtlich-anthropologischen Verfassung voraussetzt, gleichzeitig jedoch von einer *Konkordanz* von Vernunft und Natur im Alleben ausgeht und auch bezüglich des einzelnen Menschen die wechselseitige Durchdringung dieser beiden Seiten zur ethischen Aufgabe macht. Dazu muß sowohl der Begriff der Natur als auch der Vernunft eine Fassung finden, die es erlaubt diese Verbindung herzustellen.

³⁷ A. a. O.

³⁸ A. a. O., S. 42.

Der Schlüssel zu dieser Verbindung liegt für Schleiermacher im Begriff der Individualität selbst. Das einzelne Individuum ist für sein Verständnis von vornherein kein bloßes Exemplar der übergeordneten Gattung Mensch und noch weniger ein Erzeugnis des sozialen Allgemeinen, es enthält vielmehr selber in seinem Kernpunkt bereits Universalität, Allgemeinheit und Besonderheit in sich. Dies bedeutet hinsichtlich der Vernunft, daß auch diese ihre Wirklichkeit nur im Individuellen erhalten kann und dazu die Abstraktion des begrifflichen Allgemeinen hinter sich lassen muß, das immer noch das Gepräge eines Herrschaftsdenkens an sich trägt. Noch zugespitzter ausgedrückt: Ohne ein Individuelles gäbe es auch keine wirkende Vernunft, weder im physisch bestimmten noch im ethisch verpflichtend gemachten Sinn. In diesem Sinne ist die Individualität für Schleiermacher nicht nur „die primitive Formel der Welt“ (B 122) überhaupt, verstanden als eine genetische Matrix, sondern auch der Ausgangspunkt der Ethik und der mit ihr verbundenen Vernunftaufgabe des Ineinsbildens eines zunächst Getrennten.

Mit anderen Worten muß die Vernunft als *organisierendes Prinzip* in *die Natur selbst* eingeführt werden und kann weder in einem Gegensatz zu dieser verbleiben, noch als ein imperatives Gesetz lediglich von außen her an sie herangetragen werden. Das im Zusammenhang des Lebens organisierende und organbildende Handeln der Vernunft ist als „Seele“ bzw. als beseelendes Element notwendigerweise mit der Natur verknüpft und wäre anders gar nicht möglich. Die leibseelische Verfaßtheit des Menschen wird damit zur Voraussetzung und zum Anknüpfungspunkt der Individualität im ethischen Sinne.

Hinsichtlich der Explikation des ethischen Individualitätsgedankens müssen somit die folgenden drei Fragen eine hinreichende Antwort finden:

1. Wie läßt sich der Übergang von der allgemeinen Vernunft zur individuellen Vernunft denken und konkret bewerkstelligen, so daß Individualität ohne ihre Auflösung in die Allgemeinheit bestehen kann?
2. In welcher Weise ist das Individuelle (a) als solches ethisch bestimmt, und (b) wie kann ihm auch bezüglich des Vernunfthandelns Universalität zugeschrieben werden?

3. Und wenn sich zeigt, daß der Rückgriff auf die „Persönlichkeit“ für diese Thematik unabdingbar wird: In welchem Sinne unterscheidet sich die „Persönlichkeit“ von der „Individualität“?

7. Der erweiterte Bezugsrahmen der ethisch bestimmten Individualität

Um klarer zu sehen, muß man hier wiederum zum Ausgangspunkt nehmen, daß Schleiermacher den Begriff der Individualität *zunächst* als eine metaphysische Kategorie im Sinne der *principium individuationis* untersucht, sie *dann* in einer religiösen Erfahrung verankert hat und *schließlich* den Begriff der ethisch bestimmten Individualität bzw. Person daraus entwickelt. Man muß ihr somit, wie auch die weiteren Ausarbeitungen zeigen, in der Konsequenz *auf allen Ebenen* gerecht werden können.

Im nun zu thematisierenden ethischen Zusammenhang geht es insbesondere um das *Individualisieren der Vernunft* im Einzelnen und in größeren sittlichen Lebensgemeinschaften, wobei die wesentliche Schwierigkeit darin liegt, Individualität im Sinne der „Unübertragbarkeit“ als eine auch erkenntnistheoretisch legitime Kategorie richtig zu verstehen und von diesem Punkt aus das Problem der Mitteilung des Individuellen aufschließen zu können. Die Vernunft kann für Schleiermacher *nie nur* als ein Individuelles verstanden werden, denn sie verkörpert auch unter ethischem Aspekt stets ein Allgemeines. Beide Pole bzw. Seiten ineinanderzuarbeiten verlangt somit die ständige Berücksichtigung von zwei ganz unterschiedlichen Bezugsrahmen und Handlungsformen der Vernunft. Einmal ist sie bezogen auf die logisch begründete Identität des allgemeinen Begriffs, zum anderen auf die Individualität (Eigentümlichkeit) und schließlich auf die Formen personaler Gemeinschaftlichkeit. Aus dieser *gleichzeitig* geltend zu machenden, *mehrfachen* Hinsichtnahme ergibt sich der Grundansatz von „Brouillon zur Ethik“. Im Sinne einer solchen mehrseitigen Betrachtung muß die ethisch bestimmte Individualität bereits eine vernunftbestimmte bzw. durch Vernunft organisierte Einheit sein, denn was im ethischen Sinne Individualität sein kann, ist nicht „jedes Einzelne“ als ein solches, sondern bereits „das ethisch construirte Einzelne“. (B 81) In ihm erst kommt der Bezug von Individualität und Vernunftallgemeinheit bzw.

von Identität des Allgemeinen und Besonderen zum Tragen.³⁹ Zugleich aber verweist die ethische Bestimmung auf Gemeinschaftlichkeit, ohne die nun Individualität nicht mehr gedacht werden kann. Die Frage, wie sich die Individualität zur Gemeinschaft verhält, läßt sich nicht antithetisch beantworten: Gemeinschaft heißt nun gerade nicht herrschende Allgemeinheit, sondern verkörpert im weitesten Sinne selber Individualität in sich (vgl. B 141, 92). Schleiermachers doppelte Forderung ist also: „... das absolut Gemeinschaftliche soll wieder ein Individuelles werden; das Individuelle soll wieder in eine Gemeinschaft treten.“ (B 91) In diesem Sinne stellt er fest: „Wenn die Individualität geläugnet wird, so kann auch das Gemeinschaftliche nichts anderes sein als ein Aggregat des Einzelnen.“ (B 141)⁴⁰ Oder noch zugespitzter ausgedrückt: „... bloßer Trieb auf Gemeinschaft [...], der sich noch nicht organisiert zur Individualität, ist böse.“ (B 102; Hervorhebung von mir.) Aber auch das von der Vernunft isolierte Natürliche, sofern es sich beim Menschen durchsetzt, ist für Schleiermacher unsittlich und kann böse werden. Das Böse hat in beiden Fällen damit zu tun, den Charakter der Individualität nicht zu würdigen: „Nur wo man diese [Identität des Allgemeinen und Besonderen] nicht setzt, erscheint etwas als böse“ (B 102).

Schleiermacher setzt die ethische Differenz somit in den Unterschied zwischen den Funktionen des Menschen als Natur und denen des von der Vernunft beseelten Menschen: „Aber noch größer ist der Unterschied zwischen den Functionen des Menschen als Natur und denen des von der Vernunft beseelten. Denn bei dem ersten hat doch alles nur eine Beziehung auf die Persönlichkeit, auf das Gefühl und das organische Bedürfnis. In der Vernunftbeseelung soll alles Aufnehmen und Darstellen sich auf die Ideen beziehen und Ideen enthalten, ja auch die persönliche Beziehung soll nur so mitgegeben sein.“ (B 90) Es soll „in jedem Einzelnen das persönliche Leben in seiner Identität des Allgemeinen und Besonderen dargestellt“ (B 180) werden. Dadurch erst

³⁹ „Die ethische Einheit ist eben diese Identität. Alles außer ihr Gesetzte ist nur Fragment oder Element.“ (B 102)

⁴⁰ Zur notwendigen Wechselbedingtheit von Individualität und Gemeinschaft siehe B 102 f.

wird aus der natürlichen Individualität die Person, deren Begriff Schleiermacher so faßt: „Das Zusammensein der Identität der Vernunft und der Besonderheit des Daseins in einem einzelnen lebendigen Punkt, der zugleich bildend und symbolisierend ist, Mittelpunkt einer eigenen Sphäre und Anknüpfungspunkt einer Gemeinschaft, ist das Wesen einer Person.“ (E 1814/16, 448) Hier ist wichtig zu betonen: „Der Mensch hat *auch* die Eigenthümlichkeit in der *Person*.“ (B 89; Hervorhebung von mir.) Man kann somit sagen: Das Gute ist das Individuelle, *insofern* es die Identität des Allgemeinen und Besonderen in sich enthält und durch ethisches Handeln zum Tragen bringt. Voraussetzung dafür ist, „daß sie [die menschliche Individualität] sich zu sich selbst verhalten kann in ihrem Bewußtsein ihrer selbst. Dies bewußte Verhalten tritt sozusagen hinzu zur menschlichen Individualität als naturgegebener und ist identisch mit dem Sich-Individualisieren der allgemeinen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins.“⁴¹

Aus dieser Verschränkung der Gesichtspunkte lassen sich wichtige Folgerungen ziehen. Unter Sittlichkeit versteht Schleiermacher nicht mehr ein allgemeines Gesetz, sondern ähnlich der Phantasie eine individuell wirksam werdende produktive „Kraft“.⁴² Darin läuft das Wirken der Vernunft dem bewußten Handeln der Person aber auch schon voraus: „Durch die [...] Analogisierung von Natur- und Sittengesetz etabliert Schleiermacher also die *vorethisch* konstituierte, *vernünftig-natürliche* Verfaßtheit des sittlichen Subjekts, wie sie in der Psychologie systematisch expliziert ist, als ausdrücklichen Ausgangspunkt seiner ethischen Konzeption und gewinnt auf dem Wege der Selbstanschauung individueller empirischer Subjektivität eine Gesamtanschauung menschlich-geschichtlichen Lebens als universalen sittlichen Interaktionsprozeß aller vernünftigen Individuen. Das Sittliche wird somit positiv als die Totalität der realen Handlungen und Werke aller sittlich agierenden Subjekte bestimmt. Wenngleich diese Totalität kulturell-sittlichen Handelns von Schleiermacher prinzipiell als ein zielgerichte-

⁴¹ T. H. Jørgensen, Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher, a. a. O., S. 44.

⁴² Man vgl. z. B. die folgende Stelle: „Für die Composition ist also die Sittlichkeit nichts andres als Genialität, die das Gefühl darstellende productive Kraft der Fantasie.“ (B 189)

ter Prozeß verstanden wird, so bietet seine philosophische Ethik dennoch keine Verlaufskonstruktion desselben, sondern beschreibt im Sinne eines Querschnitts die kontinuierlichen Strukturen humanen Vernunfthandelns ihrem allgemeinen Begriff nach.“⁴³

In einem Sinne „voretisch“ und „vernünftig-natürlich“ konstituiert sind aber auch die *Güter*, die von Schleiermacher verstärkt in die ethische Betrachtung und ihre Zielsetzung aufgenommen werden. Das Individuelle als „ethische Einheit“ ist in der Güterlehre nicht nur etwas Persönliches, sondern auch selber schon ein ethisches Gut. Güter sind aber als solche nie nur individueller Besitz, sondern von vornherein auch kollektiv zu verstehen. Schleiermacher sieht deshalb das so verstandene Individuelle als „eingewurzelt in größeren Individualitäten“ (B 166) an. Der mit „Gütern“ umschriebene Bezugsrahmen der Individualität beschränkt sich nicht auf „die persönliche Individualität“, sondern wird im weiteren Sinne zur „potenzierten Individualität“ (B 129), wie z. B. Schule, Familie und Nationalindividualität eine solche darstellen (vgl. B 168). Richter führt diesen wichtigen Gedankenschritt so aus: „Vielmehr genau wie die Einzelperson neben ihrem universellen Charakter den der Individualität hat, so hat auch die Person der Familie ihre Individualität, durch welche sie sich unterscheidet von jeder anderen Familie, während die einzelnen Glieder der Familie darin als in einem Identischen übereinstimmen. Ebenso hat auch die Person des Volkes ihre Individualität gegenüber anderen Völkern, während dieselbe das Gemeinsame, Universelle ist in bezug auf die Glieder des Volkes.“⁴⁴

Eben in dieser Einheit des Individuellen und Überindividuellen, ja letztlich Universellen besteht das Wesen der „Person“ und analog jedes einzelnen „Gutes“. Darin bekundet sich ein Streben, vom Individuellen ausgehend und durch es hindurch nach höherer Zusammenfassung, nach dem Universellen, nach der höchsten Einheit. Die ethische Tendenz befördert somit das Werden der Totalität der Güter als des höch-

⁴³ Dorothee Schlenke, „Geist und Gemeinschaft“. Die systematische Bedeutung der Pneumatologie für Friedrich Schleiermachers Theorie der christlichen Frömmigkeit, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1999, S. 86.

⁴⁴ J. Richter, Das Princip der Individualität in der Moralphilosophie Schleiermachers, a. a. O., S. 54

sten Gutes selbst.⁴⁵ Richter faßt diesen Gedankengang so zusammen: „Jedes Subjekt nun, in dem der Gegensatz des Universellen und Individuellen sich vereinigt findet, trägt den Charakter einer Person, welcher als Trägerin der menschlichen Vernunft außerdem die Eigenschaft bewußter Selbstunterscheidung von anderen ähnlichen Subjekten zukommt. Person ist also der Einheitspunkt für universelles und individuelles Handeln, sofern derselbe seiner selbst in seiner Selbständigkeit und Unterschiedenheit bewußt ist. Der Begriff der Persönlichkeit kommt daher nicht nur den einzelnen zu, sondern auch der Familie und dem Volk [...] ja der Menschheit, wenn man ihr als einer individuellen Gestalt ahnend andere Gestaltungen der Vernunft in der Natur gegenüberstellt.“⁴⁶

8. Die begrifflichen Grundlagen für die Ausarbeitung des Begriffs einer ethisch bestimmten Individualität

Der *Begriff* der Individualität und des Individuellen wird von Schleiermacher im „Brouillon zur Ethik“ je nach Aspekt und Zusammenhang teils auf polare, teils auf gedoppelte, teils auf quadruplitzäre Weise schematisiert. Diese begrifflichen Schemata sind geeignet, die wesentlichen Grundzüge eines komplexen Begriffs ohne verkürzende Reduktion auf einseitige Aspekte und ohne den Zerfall in heterogene Bestimmungen ins Auge zu rücken. Die mit derartigen komplexen Konstruktionen verbundenen begrifflichen Implikationen machen es jedoch nicht leicht, den Begriff des Individuellen zu formulieren und konsistent zu bestimmen. Beim Lesen des „Brouillon“ treffen wir, wie auch in den anderen ethischen Schriften, auf große Schwierigkeiten, den Begriff der Individualität und des Individuellen begrifflich genau zu fixieren. Es scheint, als sei er in der Vielfalt seiner Bedeutungen je nach Kontext und Zusammenhang ganz verschieden verstehbar und definierbar. Beim ersten Eindruck könnte man von einer schwankenden und undeutlichen Begriffsbildung sprechen.

⁴⁵ Vgl. J. Richter, Das Princip der Individualität in der Moralphilosophie Schleiermachers, a. a. O., S. 55.

⁴⁶ A. a. O., S. 66.

Nun ist der kategoriale Status und die logische Form des Individualitätsbegriffs in der Tat nicht einfach zu bestimmen. Besonders die oben hinsichtlich der Alternativfragen von Jørgensen angedeutete logische Schranke eines Denkens in trennenden Alternativen hat dem Verstehen des Individualitätsbegriffs bei Schleiermacher große Hindernisse in den Weg gelegt. Man muß also die Logik der Sache komplexer fassen.

8.1. Zum Problem einer auf Individualität bezogenen Methode ethischer Konstruktion und Reflexion

Die von Schleiermacher gewählte Ausgangslage: menschliche Individualität in einem für *alles* physisch und geistig Wirkliche geltenden Individuationsprinzip zu begründen, läßt sich, wenn man sie *metaphysisch* versteht, im Sinne einer *letzten Klammer als Gewähr möglicher Konvergenz und Übereinstimmung* auslegen. Nur dann ist man berechtigt zu sagen, daß die *Individuation der Natur* mit einer ethisch zu leistenden *Individuation der Vernunft* zusammengehen *kann* und *soll*. Schleiermachers Ausgangspunkt ist, daß beides sich in der Tat trifft und in der eigenen Weiterbildung anheimgestellten *Individualität des Menschen* konvergiert. Damit ist der Bezugsrahmen der Anthropologie für die Ethik verpflichtend gemacht.

Erkenntnistheoretisch wirft ein solches Unterfangen jedoch die große Schwierigkeit auf, wie eine durch „*Unübertragbarkeit*“ gekennzeichnete individuelle Gegebenheit sich dennoch übertragen läßt und Mitteilung bzw. gemeinsames Wissen *in ihr selber*, ja sogar *vermöge ihrer* möglich ist. Erkenntnistheoretisch gesehen, war das Individuelle in der philosophischen Tradition als ein prinzipiell Unübertragbares und nicht Aus-sagbares, also auch nicht Mitteilbares betrachtet worden. Wegen der ihm anhaftenden Irrationalität stellte es sich „gegen das Verstehen, d. h. gegen das Denken und Sprechen“ (B 98) und scheint eine Konzeptualisierung in weitergehenden Kontexten wie diesen überhaupt unmöglich zu machen. Mit der Individualität war von vornherein der härteste Gegensatz der Individualitäten untereinander und zum Gemeinsamen bzw. Allgemeinen gesetzt, so daß eine widerspruchsfrei werdende Verbindung nicht ohne weiteres ins Auge gefaßt werden kann.

In einem Sinne muß auch Schleiermacher Gegensätze und insbesondere den Gegensatz von Natur und Vernunft voraussetzen, und

doch kann es dabei für ihn nicht sein Bewenden haben. Beim Thema der Individualität, in der beide Seiten nicht nur ethisch, sondern auch organisch verbunden sind, kann man nicht umhin, von der Gegensatzstruktur auszugehen; man muß diese aber so auslegen, daß sie das Ganze nicht sprengt. Zudem ist im *metaphysischen* Sinne gleichzeitig von einer *letztlich gegensatzfreien Einheit* auszugehen – was in der Konsequenz für Schleiermacher bedeutet, daß Gegensätze grundsätzlich nur *relative* Gegensätze sind und durch Ineinanderarbeiten produktiv entwickelt werden können. Absolute Gegensätze gibt es für ihn nicht, denn sie würden die Einheit des Ganzen in Frage stellen.

Bei der Frage nach der ethischen Bestimmung der Individualität handelt es sich somit – methodisch gesehen – zunächst um die Suche nach einer geeigneten Form des Umgangs mit der Gegensatzstruktur. Dabei legt Schleiermacher verschiedene Gegensätze wie z. B. den Gegensatz von Natur und Vernunft, von Besonderem und Allgemeinem, von Leib und Seele usw. zugrunde. Der höchste Gegensatz ist der von Vernunft und Natur und drückt gemäß Schleiermacher die „Irrationalität zwischen Natur und Vernunft“ (B 87) aus. Zwischen den beiden Seiten des so bestimmten Gegensatzes gibt es eine *Asymmetrie*, und Ziel der Ethik ist es, diese Asymmetrie durch eigenes Handeln auszugleichen.

Die mit einer so bezeichneten Gegensatzstruktur umschriebenen Verhältnisse können immer nur *zwischen* den beiden Polen liegen und sind nicht als kontradiktorisch (absolut sich ausschließend), sondern immer nur als konträr (relativ aufeinander bezogen) zu betrachten. Daß der Gegensatz ein bloß relativer ist heißt formal, daß dabei weder von einem vollständigen Sichausschließen noch von einem Sichdecken und möglichen Subsumieren der einen Seite unter die andere ausgegangen werden kann.⁴⁷

So vom Bezug her verstandene „Relativität“ wird von Schleiermacher geradezu zum Prinzip erhoben, um die auf den ersten Blick unvereinbar scheinenden Seiten der menschlichen Natur in ein Verhältnis bringen und ihre Integration zur Aufgabe machen zu können. Daraus leiten sich erkenntnistheoretische Folgerungen ab: „Soll das Erkennen

⁴⁷ Vgl. dazu F. Kümmel, Zum Umgang mit Gegensatzstrukturen. Unveröffentlichtes Manuskript, Hechingen 1999.

ferner ganz in die organische Function eingehn, so muß es eben so in Harmonie gebracht werden mit der persönlichen Eigenthümlichkeit, die dem Menschen schon als Naturwesen vorkommt. Nämlich im Typus der menschlichen Organisation ist ein Unendliches von Relativitäten gegeben, und nur in diesen Relativitäten erscheint er; überall ein eignes Verhältniß des Hervor- und Zurücktretens einzelner Functionen. Diese Relativitäten erlöschen nicht, indem das Wahrnehmen zum Erkennen erhoben wird, sondern die Gesinnung geht in dieselben ein und erhebt dadurch jenes Analogon zur wahren Individualität.“ (B 156; Hervorhebung von mir.)

Eine weitere Konsequenz daraus ist: In der Zeit gesehen, kann bei gegebener Relativität kein absoluter Anfang gefunden werden, so daß nur in der geschichtlich bestimmten Gegebenheit und d. h. mitteninne begonnen werden kann.

Das relativierende In-Bezug-Setzen führt wiederum auf die Ausgangsthese zurück: „Identität“ ist von daher gesehen untrennbar mit „Individualität“ verknüpft, und umgekehrt. Die absolute Identität ist für uns ebensowenig wie die absolute Gemeinschaftlichkeit erreichbar. Individualität einzuführen bedeutet somit das Geltendmachen einer *Differenz*, die auf die formallogische Kategorie der *Identität* prinzipiell nicht reduzierbar ist.⁴⁸

Schließlich muß auch noch die Unaufhebbarkeit des relativen Gegensatzes hervorgehoben werden. Die Rede von aufeinander angewiesenen, jedoch unaufhebbaren Polen beinhaltet, daß relative Gegensätze nicht einfach zum Verschwinden gebracht werden können. Das Ineinanderarbeiten des Gegensätzlichen führt also keineswegs dazu, die Gegensatzstruktur überhaupt aufzuheben. Es liegt Schleiermacher völlig fern, die gesuchte Einheit in einer Indifferenz oder Auslöschung des Gegensätzlichen zu suchen.

⁴⁸ In einer verallgemeinerten Form gibt P. H. Jørgensen dem Problem von Identität und Differenz die folgende Wendung: „Und da nun alles Individuelle wohl seinen Ursprung in der Vernunft hat, von dieser produziert ist, seinen Sitz aber in der Natur hat, weil nur diese das Differenzierende enthalten kann, nicht die Vernunft.“ (P. H. Jørgensen, *Die Ethik Schleiermachers*, a. a. O., S. 103 f.)

Legt man eine so verstandene Gegensatzstruktur zugrunde, so kann es bezüglich der individuell ausgestalteten Beziehungen weder *absolute Unübertragbarkeit* noch *absolute Gemeinschaftlichkeit* geben. Formal ausgedrückt, enthält auch ein Maximum an Identität stets noch ein Minimum an Differenz in sich, und umgekehrt ist auch bei einem Maximum an Differenz noch ein Minimum an Identischem nachweisbar.

Aus diesem quantitativen Aspekt ergibt sich ein Ansatzpunkt für organologisches Denken: Zwischen den Polen relativer Gegensätze von Minimum und Maximum erfolgt entweder eine einseitige Steigerung oder ein ausgleichender Wechsel, wobei der ausgeglichene Zustand wiederum in neue Spannung übergeht, und umgekehrt. Das so charakterisierte allgemein-begriffliche Schema, wie Schleiermacher es entwickelt, läßt sich mit Gewinn auch auf die ethischen Fragestellungen anwenden.

8.2. Die Übertragung des allgemeinen begrifflichen Schemas auf die ethische Fragestellung

Am Beispiel der Verständigung bzw. der Mitteilung läßt sich die von Schleiermacher gewählte Verfahrensweise verdeutlichen: Es gibt hier *weder* ein absolut Unübertragbares *noch* ein in jeder Hinsicht Gleiches und Gemeinsames; vielmehr ist beides, Differenz bzw. Scheidung *und* Gemeinschaft bzw. Identität, in *allem* Handeln *zugleich* gegeben. Wenn man also „von einem Handeln sagen kann, es sei individuell, und von einem andern, es sei universell, so bedeutet das nicht, daß es ausschließlich individuell oder ausschließlich universell ist, sondern daß da bald das eine, bald das andere überwiegt“.⁴⁹ In diesem *verbindenden* Sinne stellt Schleiermacher fest: „Wenn Gemeinschaft und [individuelle] Aneignung nicht in *einer und derselben* That *verbunden gedacht* werden, so geht das eigne Leben verloren [...]. Wenn Universelles und Individuelles nicht in Einer Handlung verbunden sind, so geht der Charakter der Vernunft verloren“; denn „...jede solche Handlung ist entweder Passivität oder Egoismus.“ (B 236; Hervorhebung von mir.)

⁴⁹ P. H. Jørgensen, Die Ethik Schleiermachers, a. a. O., S. 99.

Ein in diesem Sinne relativierter und durch seine Relativierung wiederum aufrechterhaltener Gegensatz muß folglich stets *nach beiden Seiten hin gelesen werden*. Er folgt der Schleiermacherschen Formel: „*Aufhebung – und Wiederherstellung des Gegensatzes*“ (ÄO 23; Hervorhebung von mir) – und zwar in ein und demselben Moment, der aus und durch sich selber die Gegensatzstruktur entfaltet und wieder in sich birgt. Diesen in derselben Zeit vor sich gehenden Vorgang nennt Schleiermacher „Zirkulisation“, häufiger aber „Oszillation“, von der Schnur zu recht feststellt: „Für Schleiermachers Philosophieren ist die Konstruktion solch relativer, untereinander oszillierender Gegensätze charakteristisch.“⁵⁰ „Cyklus“ und relative Entgegensetzung umschreiben somit denselben Sachverhalt, an den Begriffe wie Prozeß und Spirale sich anschließen können (vgl. B 200).

Mit der streng zweiseitigen, „doppelten“ Betrachtung der ethisch relevanten Sachlagen stellt sich ein strukturelles Problem, das auch formal-logisch bzw. begrifflich ausgearbeitet werden muß. Es geht hier wie bei Novalis und anderen Frühromantikern um Wechselwirkungen bzw. Wechselbestimmungen, die ein Hin- und Herwenden der Sachverhalte nicht nur vorschreiben, sondern auch allererst konkret durchzuführen erlauben. Die Frage ist also, wie der von Schleiermacher zugrundegelegte „relative Gegensatz“ ausgelegt werden kann. Dazu bieten sich ein polares bzw. quadruplizitäres Schema an, das ich am Begriff der „Oszillation“ wenigstens kurz erläutern möchte.

Die Bewegung der „Oszillation“ ist einerseits symmetrisch zu denken; andererseits setzt die Folge der Zeitmomente notwendig einen relativen Gegensatz und damit eine Ungleichgewichtigkeit, ein Mehr und Weniger usw., wobei die Ausprägung des Gegensatzes, soll dieser nicht zum Zerfall der einzelnen Momente führen, auf jene Zusammengehörigkeit zurückbezogen bleiben muß. Für die Ausprägung des relativen Gegensatzes gilt somit, daß er stets ein Moment der Individualität enthält, aber auch ein Moment, das deren Abgeschlossenheit in sich wiederum öffnet und nach außen führt. Das Ganze ist nicht das Individuum als solches, sondern der solidarische Zusammenhang der Individuen in ihrer lebendigen Gemeinschaftlichkeit. Der „relative Gegen-

⁵⁰ H. Schnur, Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert, a. a. O., S. 164.

satz“, in der Form der Oszillation gedacht, zerfällt also nicht in sich ausschließende Alternativen, sondern bleibt im Rahmen der Gemeinschaftlichkeit und erweist sich eben darin als ein bloß relativer Gegensatz. Es läßt sich weder als Unbezüglichkeit noch als fixierter Widerspruch auslegen, was beides die Gemeinschaft sprengen würde.

Die grundlegende Form des relativen Gegensatzes ist vorgegeben in der beständigen „Oscillation des Lebens“, ohne deren Grundvorgang auch alle höheren Leistungen nicht erbracht werden könnten. Eine aus dieser Einsicht gezogene wichtige Konsequenz formuliert Schlenke: „Die elementaren Formen des sittlichen Handelns müssen sich daher aus dem in der vorethisch konstituierten Verfaßtheit des sittlichen Subjekts repräsentierten, höchsten Gedankengegensatz von Vernunft und Natur regelhaft ableiten lassen.“⁵¹ Eine andere von P. H. Jørgensen gezogene Konsequenz lautet: Wenn der Zweck der Ethik „das vollständige Durchdringen der Natur durch die Allgemeinvernunft“ ist, „dann unterscheiden das individuelle und universelle Handeln sich also nicht voneinander in bezug auf das Ziel, sondern nur in bezug auf die Weise, es zu erreichen.“⁵²

Mit der vermöge ihrer Relativität („Bezogenheit“) *bleibenden* Gegensatzstruktur ist verbunden, daß dieser Zweck im Sinne eines *vollendeten* Zustandes *unerreichbar bleibt*. Auch „Identität“ ist in diesem Sinne immer mit „Individualität“ verknüpft, was bedeutet, daß die absolute Gemeinschaftlichkeit oder Identität für uns nicht erreichbar ist. Individualität bleibt eine Kategorie der Differenz, die auf die Kategorie der Identität prinzipiell nicht reduzierbar ist. Die in der Vereinbarung des Unvereinbaren liegende Paradoxie ist jedoch, näher besehen, auflösbar. In ihr liegt vielmehr der Schlüssel zur Auflösung, so daß sie nicht lediglich als eine logische Schranke empfunden werden darf.

In idealistischer Terminologie ausgedrückt bezieht sich Schleiermachers Problem darauf, wie die „Identität des Realen und des Idealen“ erreicht werden kann. Wenn das Reale nur ein Individuelles sein kann, so ist auch hier wiederum gefragt nach dem Verhältnis von Identität und Individualität. Eine solche Zielsetzung richtet sich gegen die „ge-

⁵¹ D. Schlenke, „Geist und Gemeinschaft“, a. a. O., S. 88.

⁵² P. H. Jørgensen, Die Ethik Schleiermachers, a. a. O., S. 99.

wöhnlichen Formeln der Transzendental-Philosophie, die ein allgemeines objectives Wissen abstrahiert von aller Individualität setzen will“. (B 175) Demgegenüber ist bei Schleiermacher das mit dem Individuellen verschränkte Identische durch eine Polarität gekennzeichnet; auf der einen Seite steht das Besondere und Einzelne, auf der anderen das Allgemeine, Identische, und beides muß als miteinander verbunden gedacht werden.

Für Schleiermacher bleibt deshalb die *absolute* Identität der *transzendenten* Wissensgrund („Gott“), der sich für den Menschen nicht auf eine stimmige Formel bringen läßt (vgl. B 82). Schleiermachers Lösung des unlösbar erscheinenden Problems ist *der Mensch selbst* als ein *Ineinander von Vernunft und Natur* bzw. von allgemeiner Vernunft und besonderen Bestimmungen der Organisation der Natur. Die Vernunft ist dem Menschen nicht nur als ein organisierendes Prinzip, sondern als *Bewußtsein* gegeben, und eben deshalb kann die menschliche Individualität zum Ausgangspunkt der Ethik genommen werden. Von ihr ausgehend müssen die „Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur“ (E 1816/17, 561) beschrieben werden.

In derartigen, häufig wiederholten Formulierungen wird die in zwei Richtungen gehende, in sich gedoppelte Bewegung terminologisch fixiert, die das Individuelle als solches kennzeichnet, so z. B. mit der bereits mehrfach zitierten Formel: „... die Individualität des Einzelnen ist ein wahres In-eins-bilden des Allgemeinen und Besonderen und repräsentiert gleichsam die primitive Formel der Welt.“ (B 122) Der so gegebene Zusammenhang kann nicht lediglich theoretisch bzw. metaphysisch postuliert werden; er muß vielmehr *realisiert* werden durch das geschichtliche Handeln des Menschen selbst in seinen Wirkungen konkret nachweisbar sein. Auch in der Ethik kann er nur als die Grundlage und der Ausgangspunkt dessen konstatiert werden, daß die Welt der Sittlichkeit einerseits durch die Kategorie der Identität, andererseits durch die der Individualität bestimmt ist.

8.3. Das strukturelle Grundproblem: die Vereinbarkeit des Unvereinbaren

Mit der Frage nach dem Stellenwert menschlicher Individualität für die Bestimmung und Lösung der ethischen Aufgabe verbindet sich bei

Schleiermacher die Wendung zur Ethik *als* Anthropologie. Im selben Vorgang wird die Anthropologie im engeren Sinn für eine Dimension aufgeschlossen, in der die Menschwerdung des Menschen mit dem Sinn der Welt konvergiert und beides sich gegenseitig interpretieren kann. Die menschliche Individualität ist für Schleiermacher die „primitive Formel der Welt“ (B 122). Der einzelne Mensch ist unter diesem Gesichtspunkt nicht lediglich ein Exemplar der Gattung oder ein Teil des Ganzen, sondern selber der Zentralfaktor des mit „Welt“ umschriebenen Insgesamt. In diesem universalisierten Sinne ist sowohl die Individualität als auch das Ganze noch deutlicher durch Singularität, Eigentümlichkeit und Unübertragbarkeit gekennzeichnet.

Die beschriebene Gegensatzstruktur ist damit nicht aufgehoben, sondern erst an die richtige Stelle gerückt. Wir zitierten bereits in diesem Sinn: „Für Schleiermacher ist der Mensch ein Ineinander von Vernunft und Natur, von Seele und Leib von allgemeiner Vernunft und besonderen Bestimmungen der Organisation der Natur. [...] die Vernunft ist ihm als Bewußtsein gegeben. [...] Deshalb ist die menschliche Individualität der Ausgangspunkt der Ethik.“⁵³ Aber trotz ihres Zusammengehörens und ihrer letztlichen Konvergenz werden Natur und Vernunft kategorial doch aufs schärfste voneinander unterschieden. Es bleibt dabei, daß das Universelle als solches ein Allgemeines ist, das Individuelle hingegen ein Unübertragbares. In der Konsequenz dieser Auffassung muß ein wahrhaft sittliches Handeln stets beiden, heterogen bleibenden Gesichtspunkten Rechnung tragen und nach der einen Seite hin individuell sein, nach der andern hin aber universell verfahren.⁵⁴

Gleichwohl stellt sich in diesem Zusammenhang nach wie vor die Frage, wie miteinander im *Prinzip* unvereinbare Individualitäten auf *strukturelle* Weise vereinbar gemacht werden können. Die Lösung dieser Aufgabe hängt zusammen mit der ethischen Bestimmung des Menschen, aber auch, wie im vorherigen Abschnitt angedeutet wurde, mit

⁵³ Christian Berner, Ethische Aspekte der Hermeneutik bei Schleiermacher. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1, 1992, S. 71.

⁵⁴ Vgl. J. Richter, Das Princip der Individualität in der Moralphilosophie Schleiermachers, a. a. O., S. 75 f.

einem logischen Problem. Der Aufweis eines strukturellen Zusammenhangs zwischen Unvereinbarem wird somit konstitutiv für die Lösung der Aufgabe. Schleiermacher löst dieses Problem einerseits mittels einer begrifflichen Konstruktion, andererseits aber auf konkreter Ebene. Das Problem der Anerkennung und der Vereinbarkeit der Menschen steht bei ihm im Zusammenhang mit freier Geselligkeit, aus deren Analyse im Hinblick auf die Tugend- und Pflichtenlehre Konsequenzen gezogen werden. So läßt sich ein erster, auf die Pflicht zur Anerkennung bezogener Imperativ formulieren: „Aber jedes mit dem einen Faktor hervortretende Handeln, welches die andern nicht anerkennen will, ist gewiß unsittlich.“ (B 219) Diese Ansicht stimmt mit der in den „Monologen“ thematisierten Auffassung überein. Ein zweiter Gesichtspunkt liegt darin, die persönliche Verantwortung jedes Einzelnen für die Gestaltung der Lebenswirklichkeit hervorzuheben, ohne daß er sich dabei je verabsolutieren könnte.⁵⁵ Schließlich läßt sich die so gestellte Aufgabe nur lösen, wenn die „vollkommene Durchdringung des Ethischen und Physischen“ (E 1816/17, 536) auch im Sinne der Leiblichkeit ins Auge gefaßt wird. Dilthey hebt hervor, daß Schleiermacher darin keine Einschränkung sieht, sondern gerade umgekehrt die Leiblichkeit mit der Idee der Weisheit verbindet.⁵⁶ Die entsprechende Belegstelle Schleiermachers im „Brouillon“ lautet: „Diese innere Harmonie, dieses Zusammenfassen aller Momente der Tugend [...] aber eben mit einer durch die persönliche Individualität und durch den Ort in der Gesellschaft bestimmten Relativität ist eben *die Idee des Weisen*, die personifizierte, im lebendigen Zusammenhang angeschaute Tugend; das eigentliche Resultat der Tugendlehre.“ (B 230) In diesem Sinne ist die Leiblichkeit selbst „die vollkommene Durchdringung des Ethischen und Physischen“.

⁵⁵ Zur Eigenverantwortlichkeit des Einzelnen vgl. H. Kreß, Schleiermachers Individualitätsgedanke in seinen Auswirkungen auf die Lebensphilosophie Georg Simmels, a. a. O., S. 1264.

⁵⁶ Vgl. Dilthey, GS XIV/1, S. 457.

9. Zweiter Exkurs zum Verhältnis von Physik und Ethik

Natur ist für Schleiermacher kein Gegenstand der Beherrschung; sie hat ein Eigenrecht und wird auch nicht aufgelöst in Vernunft bzw. in ein Rationales, das dieser Beherrschung Vorschub leistet. Physik im Sinne der Wissenschaft von der *physis* erforscht deren eigenes Gesetz, das als Naturgesetz unabhängig von der Ethik und ihrer Betrachtungsweise der Dinge besteht. Genauer gesprochen, bleibt die Natur als solche in der vorsittlichen Dimension. Gleichzeitig geht Schleiermacher von einem engen Zusammenhang von Natur und Vernunft und damit auch von Physik und Ethik aus, so daß man versucht ist, von zwei Aspekten des einen universellen Zusammenhangs des Wirklichen (bzw. von ein und demselben Ganzen) zu reden. Nicht nur im Menschen steht die Natur für Schleiermacher in Wechselwirkung mit der Vernunft, sondern auch in einem erweiterten ontologischen Sinne, und insofern ist die „Physik“ eine *Parallelwissenschaft* zur „Ethik“ und bleibt diese eng mit jener verbunden. „Alles reale Wissen“ (B 80) teilt sich nach Schleiermacher in die beiden Bereiche Ethik und Physik bzw. Naturwissenschaft. Beides sind, so verstanden, zugleich Real- und Prinzipienwissenschaften, wobei die Ethik alles unter dem Gesichtspunkt der Freiheit betrachtet, die Naturwissenschaft hingegen unter dem des Bestimmtheits.

Die grundsätzliche Frage stellt sich aber auch hier: Was heißt Natur im ethischen Sinne, und in welchem Sinne bleibt die ethisch bestimmte Individualität an die Natur zurückgebunden? Die von Schleiermacher gebrauchten Formeln gehen von einem universellen Schöpfungsvorgang aus, in den sich die Wirklichkeit der Erdnatur und das menschliche Handeln ohne Mühe einfügen lassen. In ethischer Betrachtung erscheint alles als „Produzieren“, in physischer als „Produkt“, wobei Schleiermacher jedoch von vornherein – wie schon die Wortwahl nahe legt – auf die „*Identität des Products und Produzierens*“ (B 200; Hervorhebung von mir) Wert legt und den ganzen Vorgang ohne das Physische ebensowenig denken kann wie ohne das Ethische. Die Seite des Produzierens bzw. des Handelns setzt die andere Seite des Gewordenseins bzw. des „Produkts“ als Bedingung des Weiterbildenkönnens wiederum voraus, und so muß auch das Produkt des natürlichen und ethischen Produzierens *letztlich ein und dasselbe* sein.

Wenn Form und Inhalt sich in dieser Weise entsprechen müssen, wird die Einbeziehung des Natürlichen in den Kontext des Ethischen unabdingbar. Gleichzeitig läßt sich eine erkenntnistheoretische Konsequenz daraus ableiten: „Wir sind zu einer Identität des Productes *nur gelangt durch das Voraussetzen des Physischen*. In der sogenannten reinen Moralphilosophie, wo man sich dessen enthält, gelangt man nur zu einem Product, aber eben deshalb auch zu einer *bloß inhaltlosen Form* des Erkennens. Im Physischen gelangt man ebenfalls nur durch eine Voraussetzung des Producirens, welches immer intellectuell, ethisch ist, zu einer Identität des Productes und Producirens [...]. *Nur in der Wechselbeziehung beider ist das wahre Erkennen*, und also auch die Darstellung unter der Form des höchsten Gutes die ursprünglichste ethische Anschauung.“ (B 200; Hervorhebungen von mir.) Damit ist die Untrennbarkeit und wechselseitige Angewiesenheit beider Seiten und ihre Bezugnahme auf ein und dasselbe Ganze im Prinzip festgelegt. Die Ethik ist *die ganze eine* Seite der Philosophie. *Alles* erscheint in ihr als Produciren, wie in der Naturwissenschaft alles als Product. Jede Wissenschaft muß etwas aus der anderen als für sich selber *positiv* aufnehmen. Auch Wissen und Handeln sind in einem Sinne Vermögen der Natur und müssen als solche behandelt werden.

Der hier zugrundegelegte, zu Schleiermachers Zeit geläufige *philosophische* Wissenschaftsbegriff kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden; es interessieren hier lediglich die Konsequenzen, die sich aus ihm bezüglich des Verhältnisses von Naturseite und ethischer Bestimmung der Individualität ergeben. Bei der Ethik geht es um die „Geseze des menschlichen Handelns“ (B 80) und der Form nach um „Kunstlehren“, die jedoch keineswegs verengt verstanden werden dürfen und vielmehr in Wechselwirkung mit der „ethischen Vollendung von allem andern“ (B 80) stehen.

Fragend nach der Art dieser Gesetzmäßigkeit bzw. der „Form“ des Ganzen, betont Schleiermacher, daß die „Formel des Sollens“, und. d. h. eine lediglich normativ vorschreibende und nicht indikativ verstandene, dem Geschehen selbst äußerlich bleibende Gesetzmäßigkeit „ganz unzulässig“ ist. Die Ethik ist für Schleiermacher – wie die Physik – eine Realwissenschaft. Was sie beschreibt, kann im Prinzip nichts anderes sein als das, was auch die Naturwissenschaften beschreiben. So nach hat *alles reale* Wissen diese beiden Seiten an sich. Vor diesem Hin-

tergrund bestimmt Schleiermacher Ethik als „Wissenschaft der Geschichte d. h. der Intelligenz als Erscheinung.“ (B 79 f.), wobei auch die Naturgeschichte mit zu dieser Geschichte zählt. „Die eigentliche Form für die Ethik also ist die schlichte Erzählung: das Aufzeigen jener Gesetze (die also [auch!] als Naturgesetze dargestellt werden ohne Widerspruch des Erfolgs) *in der Geschichte*.“ (B 80 f.; Hervorhebung von mir.) Ich möchte diesen schwierigen Satz auch in der folgenden Richtung verstehen: Naturgesetze bleiben „ohne Widerspruch des Erfolgs“, während in ethischer Betrachtung ein Freiheitsmoment und d. h. ein Moment der Kontingenz, Willkür und unabsehbaren, auch negativen Möglichkeit ins Spiel kommt. Und doch bleiben es zwei zusammengehörige Seiten, die der Polung nach verschieden, der Sache nach aber stets miteinander verbunden sind. Naturgesetz und Sittengesetz sind für Schleiermacher gleichursprünglich und lassen die in beiden Bereichen gewonnenen Erkenntnisse konvergieren.

Um hier die nach wie vor empfundene Kluft zu überbrücken, lassen sich Sätze wie der sokratische anführen, daß, wer das Gute *weiß* bzw. erkennt, es auch schon *tut*⁵⁷ usw. Schleiermacher nimmt auf denselben Sachverhalt von der anderen Seite her gesehen Bezug: „Die Alten drückten dies so aus: alle *Abirrung* vom Sittlichen sein *Mangel an Erkenntniß*; denn die Sittlichkeit ist eben das rechte Selbsterkennen.“ (B 81; Hervorhebung von mir.) In zeitgenössischer idealistischer Terminologie noch pointierter ausgedrückt, lautet derselbe Sachverhalt: „[...] *in der Natur* muß alles *als möglich gesetzt* und also auch seinem Wesen nach beschrieben werden, *was durch Freiheit sein soll*, und so wird alles dort gesetzt, *aber nur durch die Intelligenz das Ganze producirt*; in der Ethik wird es *kategorisch gesetzt* und als seine Production das *Einzelne und Ganze*.“ (B 82 f.; Hervorhebungen von mir.)

Eine solche Natur und Freiheit zusammenschauende, aber nicht in eins werfende Betrachtungsweise läßt auch die Einstellungen der Natur und der Geschichte gegenüber konvergieren, so daß „Wissenschaftlichkeit“ sich mit „Gesinnung“ paart. Ethik und Physik bzw. Naturwissenschaft „stehen in einem Verhältniß gegenseitiger Abhängigkeit vermittelt der *gleichen* Nothwendigkeit der Gesinnung *und* der Wissenschaft-

⁵⁷ Vgl. den Dialog „Menon“.

lichkeit; können sich also auch nur *gemeinschaftlich* und *parallel* der Vollkommenheit nähern.“ (B 86 f.; Hervorhebungen von mir.) Gesinnung enthält bei Schleiermacher nicht nur ein auf das Ganze bezogenes, ideelles Element, sondern ist als solche auch auf die eigene Individualität bezogen: „Die Gesinnung strebt als Organ des Ganzen ein Individuelles zu sezen. Da dies nun dasselbe Princip ist, wodurch sie auch sich selbst als Seele eines Besondern setzt, so ist auch hier die persönliche Individualität nur ein Einzelnes. Das Princip des Wirklichwerdens der Individualität in Allem, was als ein an sich Sittliches gesetzt wird. Coroll. Da alles Sittliche ein Individuelles werden soll, so hat auch dies die Totalität des Sittlichen zu seiner Sphäre.“ (E 1804/05, 55.) So kann man z. B. von „Entwicklung“ in Bezug auf die Verwirklichung des ethischen Ideals reden, aber auch im Sinne der Evolution in der Natur. Es ist nicht derselbe Entwicklungsbegriff, aber, wie Herder sagen würde, ein analoger. Kurz zusammengefaßt: Der Naturvorgang, um den es sich in der Physik handelt, ist von vornherein mit einem sittlichen Vorgang gekoppelt, und umgekehrt. Koppelung heißt für Schleiermacher aber nicht Gleichsetzung, sondern wechselseitige Beförderung und Konvergenz in Richtung einer möglichen Vollendung.

Dennoch ist es wichtig, die semantischen und begrifflichen Kontexte auseinander zu halten. Was so verbunden und durcheinander zu entwickeln ist, ist nicht einfach dasselbe. So ist die Natur Bedingung der physischen „Gestalt“ bzw. „Konstitution“, und „Gestalten“ ist für Schleiermacher eine Tätigkeit der Natur. Durch den Naturvorgang entstehen die verschiedenen Gestalten in ihrer je besonderen, unverwechselbaren Art und Eigentümlichkeit. „Organisieren“ oder „Bilden“ hingegen ist das Vermögen der Vernunft, die darin beim Menschen auf den gesellschaftlichen Bereich ausgerichtet ist, jedoch auf die natürlichen Vorgaben angewiesen bleibt. Hier nimmt Schleiermacher zeitgenössisches Gedankengut auf: „Die Natur giebt uns hiezu schon die Bedingung in der physischen Constitution. Durch die großen klimatischen und kosmischen Verhältnisse wird sie in großen Massen eigenthümlich gestaltet“ (B 95), „und indem die Vernunft auch diese Eigentümlichkeit durchdringt und anzieht und sie zum Organ des Erkennens erhöht, entsteht der Staat. Er ist eine bestimmte unübertragbare Weise des gemeinschaftlichen Organisirens und das höchste Bestimmte in dieser Function.“ (B 95) Eine solche makroskopische Be-

trachtung der „großen klimatischen und kosmischen Verhältnisse“ – auch in ethischer und politischer Absicht – war in der romantischen Naturphilosophie gegeben und ist auch nicht einfach von der Hand zu weisen, wenngleich die Form der Beschreibung heute anders gewählt werden müßte.

Mit seinem Ineinandearbeiten der verschiedenen Gesichtspunkte und Sphären hat Schleiermacher eine wichtige Grundlagenarbeit geleistet. Wie die Verhältnisse sich hier gestalten, hat er sich an – an sich vertrauten – Schemata wie „Wechselwirkung“ usw. klar gemacht und diese in ihrer logischen Form genauer durchdacht. Zugleich hat er diese formalen Verhältnisbestimmungen in das vorliegende Material eingearbeitet und auf diese Weise fruchtbar gemacht. Das formale Schema der „Zirkularität“ im „relativen Gegensatz“ von Physik und Ethik wird von Schleiermacher z. B. konkret so eingelöst: „Die physische [Formation] geht vom *Planetarischen* aus und endet mit der *Individualität in das Organische*; die ethische geht vom *Bewußtsein* aus und endet mit der *Individualität des Planeten*. Indem nun diese auch in der *einzelnen* Organisation als das Bildende erscheint muß eingesehen werden, daß sie auch das Bildende gewesen [ist] in der *Annäherung zur Organisation*. In der physischen tritt, wo die *Natur* bewußtlos aufhört zu bilden, die *Geschichte* ein und legt sich auf die alten Formationen. Beide greifen also vom Punkt der Organisation *in einander ein*, wiewol *nach verschiedenen Richtungen*, und sind nur *durch einander* verständlich, nur *mit einander* einen *Cyklus* bildend und also nur *relativ entgegengesetzt*.“ (B 199 f.; Hervorhebungen von mir.) Die kursiven Hervorhebungen der formalen Elemente dieser Gedankenführung können eine empirische Analyse der von Schleiermacher hier angesprochenen Konstellationen natürlich nicht ersetzen, und doch zeigen sie, wie formale Gesichtspunkte der Konstruktion auch für die inhaltlichen Zusammenhänge bestimmend werden. Dies entspricht dem Begriff der Wissenschaft seiner Zeit, die nicht nur Empirie treibt, sondern ganz bewußt das Ganze im Auge hat und mit Gewinn darauf reflektiert.

Die von Schleiermacher geltend gemachte Parallelität von Naturvorgang und (ethischem) Handeln läßt sich bezüglich des menschlichen Vermögens auch als „Analogie mit dem Universum“ (B 87) auffassen. Obwohl er den Naturvorgang nicht systematisch ausführt, berücksichtigt er ihn unter dem Aspekt der Ethik und Dialektik. Ohne Einbezie-

hung der Wirkung der Natur gäbe es für ihn auch kein Sittengesetz, denn dieses kann seiner Meinung nach gar nicht von woanders her genommen und auch nicht einer ihm fremden Natur von außen her auferlegt werden. Die von daher sich ergebende Zielformel der Ethik haben wir bereits zitiert: „An die Spitze wird gesetzt der Umriss: Beseelung der menschlichen Natur durch die Vernunft“ (B 87) oder in anderer, an die Überwindung der Diskrepanz von Form und Inhalt anschließender Wendung: „Die Vervollkommnung [beider Betrachtungsweisen] [enthält] die Aufhebung der Irrationalität zwischen Natur und Vernunft.“ (B 87)

10. Zum Problem der Organbildung in sittlich bestimmten Individualitäten

Wie wir gesehen haben, werden unter dem Aspekt des Allebens und der Allvernunft Natur und Vernunft von vornherein nicht als getrennt betrachtet und können auch nicht in einen Gegensatz zueinander gestellt werden. Nur in den abgeleiteten Verhältnissen und insbesondere bei der materiellen Verkörperung verselbständigen sich die einzelnen Funktionen und verlieren so das Bewußtsein voneinander sowie das Bewußtsein „ihres Zusammenhanges mit dem Ganzen“ (B 88). Es kann der Anschein entstehen, als wären sie auch in Wirklichkeit unabhängig voneinander. Aber auch wenn sich hier aus genannten Gründen Gegensätze ausbilden und ausbilden müssen, handelt es sich dabei immer nur um „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 Zusammenhanges“ (B 90) und nimmt den Lebensvorgang zum Leitfaden für die Analyse aller weiteren Verhältnisse auf allen Ebenen. Der organische Zusammenhang verlangt „Wechselverbindung“ und „Wechselwirkung“ auf allen Ebenen. Es handelt sich hier 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 sich auf allen Ebenen nachweisen läßt. Die Form seiner Gesetzmäßig-

keit richtig zu bestimmen ist wichtig für die Formen des Naturerkennens wie für die Formen der Ethik.

Dies gilt nun auch für das ethisch zu bestimmende Verhältnis von Vernunft und Natur. Um der ethischen Aufgabe gerecht werden zu können, müssen beide notwendig in Verbindung gesetzt werden: „*Die Vernunft soll Seele sein. Das beseelende Princip bildet, erhält sich Leib und Leben: wir müssen also die Vernunft finden als sich die menschliche Natur aneignend und sich nun als Seele mit dem Ganzen in Wechselwirkung erhaltend.*“ (B 85; Hervorhebung von mir.) Ethisch gesehen, rücken Natur und Vernunft unter denselben Gesichtspunkt, insofern sie alles unter dem Aspekt des Produzierens (Handelns, Hervorbringens, Hervorgebrachtseins) und des Organisierens (der Organbildung und des Gebrauchs der Organe) betrachten. Ethik betrifft die Gesetze der Produktion im allgemeinen, ihre sachgemäße Anwendung in allen Bereichen und „die ethische Vollendung von allem andern.“ (B 80) Eine solche auf allen Ebenen geltende Gesetzmäßigkeit enthält weder einen bleibenden „Zwiespalt“ noch einen unaufhebbaren „Widerspruch“ (vgl. B 80 f.). Ihr erfolgreiches Wirken ist, metaphysisch betrachtet, durch nichts in Frage gestellt.

Das Grundschema der für alles Hervorbringen, Handeln, Organbilden, Anschauen und Erkennen geltenden Gesetzmäßigkeit ist bei Schleiermacher der organischen Lebenstätigkeit im Innen-Außen-Verhältnis nachgebildet (vgl. B 88 f.). Man muß dazu „von der Anschauung des Lebens ausgehen: Abgeschlossenes Dasein *und* Gemeinschaft mit dem Ganzen.“ (B 88; Hervorhebung von mir.) „Abgeschlossenes Dasein“ meint „das Gebundensein aller Naturkräfte in einem Centro“, und „Gemeinschaft ist ein In-sich-Aufnehmen und ein Aus-sich-Hervorbringen“ (B 88) in lebendiger Wechselwirkung mit der Umwelt.

Leben überhaupt, wie sittliches Leben, spielt sich somit zwischen den beiden Polen „Innen“ (Zentriertheit) und „Außen“ (Gemeinschaftlichkeit) ab. Das Verhältnis der Lebenstätigkeit ist auf allen Ebenen ein ständiges „Oszillieren“ zwischen diesen beiden Polen, die untrennbar sind („und keins von beiden kann ohne das andere gedacht werden“ (B 88)) und in notwendiger „Wechselwirkung“ stehen, so daß ein in diesem Verhältnis sich ausprägender Gegensatz immer nur ein relativer sein kann, der das Ganze nicht sprengt. Der darauf bezogene Kernsatz

lautet: „*Das Leben erscheint überall in verschiedenen Functionen, die mit einander in relativen Gegensätzen stehn, aber doch einzeln weder verstanden werden noch existiren können, sondern in notwendiger Verbindung stehen.*“ (B 88; Hervorhebung von mir.) Dies gilt für das Leben allgemein wie für das „Leben der beseelenden Vernunft“ (B 88). Auch wenn die einzelnen Funktionen „das Bewußtsein ihres Zusammenhanges mit dem Ganzen oft nicht in sich haben“ (B 88), ist dieser doch aufs Ganze gesehen stets gegeben und – was den Menschen betrifft – über das Handeln (Darstellen) wie das Wissen (Einsehen) ausdrücklich bewußt zu machen und zu steigern.

Der Grundvorgang wird formal umschrieben mit „Oszillation“ und „Wechselwirkung“. „Oszillation“ ist notwendig an Organbildung gebunden, weil nur gebildete Organe diesen Austausch zwischen Innen (Abgeschlossenheit) und Außen (Gemeinschaft) herstellen können. Insbesondere der Vorgang der Organbildung wirft somit ein Licht auf die Art und Weise, wie die Verhältnisse sich im ganzen gestalten. Dazu einige zusammenfassende Feststellungen:

– Für die Organbildung gilt: Organe werden vom „Mittelpunkt“ (Zentrum) aus gebildet und öffnen sich nach außen. Sie werden so zur Grundlage der Darstellung nach außen, zugleich aber ermöglichen sie das In-sich-Aufnehmen.

– Natur produziert alles „nur im Einzelnen“ (B 91), und daran ist auch die darauf aufbauende Vernunfttätigkeit grundsätzlich gebunden. Organbildung setzt wegen dieses Rückbezugs auf einen Mittelpunkt eine *persönliche* Beziehung, ein *Eigentümliches*, einen „*endlichen Mittelpunkt*“ (B 89) in der *Zeit*. Insofern wird jedes gebildete Organ selber ein „Individuelles“, ein „Organ der Eigenthümlichkeit“ (B 92), und Organbildung überhaupt eine Sache der „Selbstbildung“ (B 90). Nur Individuen können Organe bilden und bilden sich umgekehrt durch diese weiter.

– Damit gibt es in *allen* Verhältnissen „eine Beziehung auf die Persönlichkeit, auf das Gefühl und das organische Bedürfnis“ (B 90), die auch in der Vernunfttätigkeit erhalten bleibt, hier allerdings in ihrer allzu engen Beschränkung aufgehoben werden soll. Aber es bleibt auch in der Universalisierung die „persönliche Beziehung“ stets „mitgegeben“ (B 90) und färbt auch die vernunftmäßig bestimmten Beziehungen ein.

– Mit der „Eigenthümlichkeit“ der Organbildung ist die „Unübertragbarkeit“ der Organe zwangsläufig verbunden: „Das angebildete Organ, insofern es Organ der Eigenthümlichkeit ist, kann es nicht eines Anderen werden.“ (B 92) Das gilt in gesteigertem Maße auch noch für die höheren Organe der Erkenntnis und ihrer Darstellung: „Durch den Gebrauch bildet sich das Organ, und durch das Bilden entsteht Erkennbares.“ (B 92) Auch hier ist die Einschränkung damit verbunden: „Die Erkenntnis, insofern Eigenthümlichkeit in ihr niedergelegt ist, kann nicht eben so lebendige Erkenntniß eines Anderen werden.“ (B 92) Die natürliche Beschränkung der endlichen Person ist nicht aufhebbar und muß doch in den Organen der Vernunft zunehmend überwunden werden. Organe der Vernunft sind keine anderen wie die der Natur, aber sie funktionieren im Rahmen der Vernunftbestimmtheit gleichwohl anders als die lediglich von Natur aus gebildeten Organe.

– Organe sind nach allem Gesagten grundsätzlich je-meine und keine Austauschware. Eben deshalb ist „Gemeinschaft“ und nicht „Identität“ auch für die Vernunfttätigkeit das Schlüsselwort, denn nur sie löst das grundsätzliche Problem, wie etwas ein Eigentümliches, Abgeschlossenes sein kann und sich immer mehr als ein solches ausbilden muß, ohne sich doch völlig in sich abzuschließen. Auch hier handelt es sich für Schleiermacher nur um einen relativen Gegensatz, der als solcher nicht aufhebbar ist, aber keine unüberwindliche Schranke bildet.

– Bezüglich der Vernunft betont Schleiermacher im Zusammenhang mit der Organbildung einen doppelten Stellenwert. Er unterscheidet „das zwiefache Verhältniß der Vernunft als Geist des Ganzen und als einwohnender Geist der einzelnen Organisation“ (B 211; Hervorhebung von mir.) Die Ethik von 1812/13 führt dazu aus: „In der Realität können die beiden Glieder, daß die Vernunft als Allgemeines der menschlichen Natur und als Eigentümliches dem Einzelnen einwohnt, nicht getrennt sein. Denn ohne den Charakter der Allgemeinheit kann das Sein kein Vernünftiges, und ohne den der Besonderheit des Handelns kein Natürliches sein, sondern in jedem nur das Eine hervortretend, das Andere zurückgedrückt erscheinen.“ (E 1812/13, 260) Damit ist auch hier eine doppelte Abgrenzung verbunden. Die Vernunft überhaupt bzw. als solche ist selber kein beschränkendes Prinzip, und doch geht sie konstitutiv in die individuellen Lebensformen ein. Was in der Vernunft gesetzt wird, ist eo ipso allgemein geltend wie z. B. das Recht (vgl.

B 94). Aber dennoch besteht auch hier noch die Einschränkung der „Eigenthümlichkeit“, die jede konkrete Allgemeinheit individualisiert. Wenn allgemein gilt, daß der Gegensatz nur ein relativer sein kann („Allein es darf nur relativ sein“ (B 90)), läßt sich die eine Seite grundsätzlich nicht gegen die andere ausspielen.

– Was im relativen Gegensatz zueinander steht, erlaubt bei der Bildung der Organe unterschiedliche Ausprägungen. Dabei kann man von folgenden grundsätzlichen Verhältnisbestimmungen ausgehen: Entweder (1) Subordination der einen (Natur-) oder anderen (Vernunft-)Seite oder aber (2) ein gleichgewichtiges Zur-Geltung-Bringen beider. In diesem Sinne führt Schleiermacher differenzierend aus: „Daher erhalten wir ein Bilden der Organe [1] mit hervorstehendem Charakter der *Individualität*, dem aber auch die Identität muß eingepreßt sein, nur untergeordnet. Ferner [2] ein Bilden der Organe, in welchem beide Faktoren in umgekehrtem Verhältnis stehen [d. h. „Identität“ tritt hervor]. Eben so [3] einen Gebrauch der Organe zum Wissen und Darstellen mit hervortretender Individualität *und* mit hervortretender Identität.“ (B 90; Hervorhebungen von mir.)

– Zieht man aus dieser Abstufung die Konsequenz, so ist „die Oscillation des sittlichen Lebens“ (B 88) als eine „höhere Beseelung“ (B 84) und „die andere Oscillation des Lebens“ (B 88) als eines natürlichen zwar analog, prozessual gesprochen auch parallel und notwendig verbunden, aber doch qualitativ voneinander verschieden. Die Verschiedenheit zeigt sich an der Art der Organe, die das Leben und die Vernunft sich bildet. Sie äußert sich auch im Gebrauch „derselben“ Organe wie des Auges und des Ohrs: „Wie Sehen und Hören ein ganz anderes ist beim Menschen als beim Tier, so auch ein ganz anderes beim vernünftigen Menschen als beim natürlichen.“ (B 83)

– Die allgemeine Formel für die Behandlung des auf allen Ebenen *doppelseitig* zu betrachtenden Sachverhalts lautet: „*Es muß also alles individuell sein, aber es muß auch alles wieder identisch sein*, welches im Leben nicht anders als in einem relativen Hervortreten kann gedacht werden.“ (B 89; Hervorhebung von mir.) Die zweite Satzhälfte beinhaltet, daß die Koinzidenz keine vollständige sein kann und Individuelles und Identisches auch nicht zur Deckung gebracht werden können, sondern notwendig in einem relativen Gegensatz zueinander hervortreten müs-

sen, innerhalb dessen sich das Ganze im Sinne eines bewegten Lebens abspielt.

– Das Leben wie die Vernunft vermittelt somit stets und von vornherein beide Seiten. Weil das vernünftige Handeln prinzipiell nur am Ort des menschlichen Subjekts gedacht werden kann, ist es wesentlich durch den Gegensatz bestimmt, den das Subjekt in seinem Handeln notwendig ausbilden, aber auch wieder überwinden muß. Die strukturelle Grundlage dafür ist, daß das Subjekt einerseits mit anderen Subjekten *identisch* ist und andererseits von ihnen verschieden, insofern *individuell*. Beides zusammen bildet die menschliche Persönlichkeit (vgl. E 1812/13, 260).⁵⁸

– Daraus leitet sich als ethische Zentralbestimmung die Folgerung ab: „Die Eigenthümlichkeit wäre keine, wenn sie nicht in Gemeinschaft träte: denn sie existirt nur relativ gegen andere. Und die Gemeinschaft hätte kein Fundament, wenn es nicht die Eigenthümlichkeit wäre.“ (B 92) Die organbildende bzw. organisierende Funktion ist notwendig eine individualisierende und *zugleich* eine vergemeinschaftliche: „Eben so hat alles Organisiren auch gleich den Charakter der Eigenthümlichkeit und ist insofern unübertragbar. Aber auch dieses Unübertragbare soll doch in Gemeinschaft treten.“ (B 94)

– Geschichtlich gewendet lautet die Formel für denselben Sachverhalt: In der Ethik erscheint alles als „Produzieren“, nicht als „Produkt“ (B 79). In diesem Sinne ist Ethik die „wissenschaftliche Darstellung des menschlichen Handelns“ (B 86) und als solche „Wissenschaft der Geschichte d. h. der Intelligenz als Erscheinung.“ (B 80)

– Als allgemeine Konsequenz ergibt sich: Die Vernunft ist auf die Natur angewiesen, um sich selbst Organe bilden zu können. „Alles Handeln dieser Seele [der Vernunft als eines „beseelenden Prinzips“] geht aber *durch die Natur*, welche sie sich angebildet hat.“ (B 85; Hervorhebung von mir.) Eine „Betrachtung der Vernunft ohne Betrachtung der menschlichen Natur“ (B 86) ist deshalb ethisch gesehen (d. h. unter dem Aspekt des Handelns) *gar nicht möglich*. Hier gilt es aber von vornherein auch einen Unterschied zu beachten, weil die Vernunft gegenüber der Natur am anderen Pol anzusetzen ist. Sie produziert nie nur,

⁵⁸ Vgl. dazu Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, a. a. O., S. 170.

wie die Natur, das Einzelne *als solches* (wenngleich in organischem Austausch mit der Umgebung), sondern hat ihr Zentrum auf der anderen Seite der Gemeinschaftlichkeit. Das ausgebildete Organ der Vernunft ist somit immer „Organ für beides“ (B 88), d. h. es verbindet entsprechend dem organischen Grundvorgang Erkenntnis (organisch: In-sich-Aufnehmen) und Darstellung (organisch: Aus-sich-Hervorbringen).

– Natur und Vernunft fangen ihr Werk von verschiedenen Seiten her an und kommen doch in der Mitte der Organisation: der Leiblichkeit überein. Sie können nicht als hervorgehend auseinander, sondern immer nur als von unterschiedlichem Ausgangspunkt her aufeinander zugehend betrachtet werden. Dies verlangt, Vernunft ausdrücklich in die Natur einzuarbeiten, und umgekehrt diese für das Wirken der Vernunft zu öffnen. Der physischen Organbildung entspricht von seiten der Vernunft die symbolisierende Tätigkeit bzw. die „Sphäre des Symbolisierens“ (B 89), die stets nach zwei Seiten hin erschließt und „Vermittlung von beiden“ ist: der gegenständlichen „Sphäre der Objekte“ und der individuellen „Sphäre der Organe“ (B 89).

11. Konsequenzen für die Ausarbeitung der Ethik in Form einer Tugend-, Pflichten- und Güterlehre

Die Entwicklung der Individualität vollzieht sich für Schleiermacher auf der Ebene der Sozialität und auf der der Sittlichkeit. Für den sittlichen Vorgang ist die innere Kraft des handelnden Menschen, d. h. Tugend unabdingbar. Ohne Tugend realisieren sich die sittlichen Güter nicht. In diesen Gütern zentriert sich für Schleiermacher die ganze sittliche Aufgabe, die er nach ihren drei Seiten hin so zusammenfaßt: „Die Tugendlehre, von dem Einzelnen ausgeht und zeigt, daß die Sittlichkeit ihm ganz einwohnt, [...] die Pflichtenlehre, welche vom Moment ausgeht und zeigt, daß der Gesamthalt eines jeden Momentes immer, wenn [er] auf einen Theil desselben [geht], dann auch gewiß auf das ganze höchste Gut geht. Beide Darstellungen sind also notwendige Ergänzungs- und Verständigungsmittel für die des höchsten Gutes.“ (B 201) In diesem Sinne schreibt er: „Die Behandlungsweise der Ethik wird auch am besten klar werden durch Vergleichung mit dem bisherigen. Bei den Alten höchstes Gut und Tugend, bei den Neuen Tugend

und Pflicht. Diese beiden stehen in einem Gegensatz: wenn die Tugend gegeben ist, hört die Pflicht auf; so lange man die Pflicht einschärfen muß, ist die Tugend noch nicht da. Höchstes Gut und Tugend verhalten sich wie das Ganze zu seinem Integral oder wie die Linie zu ihrer Function. So scheint der Pflichtlehre höchstens ein kritischer Werth zuzukommen und die Tugendlehre fast überflüssig zu sein in Vergleich mit der von dem höchsten Gut. Eine bessere Ansicht giebt die Vergleichung mit der Natur. Das höchste Gut ist die Kosmographie, die ganze Organisation der Tugendlehre ist die Dynamik, die Pflichtlehre ist die speculative Ansicht der einzelnen Oscillationen, durch welche doch das Ganze entsteht.“ (B 84 f.)

Bezüglich der von Schleiermacher übernommenen, traditionellen Einteilung der Ethik in Tugendlehre, Pflichtenlehre und Güterlehre zentriert sich das Ganze für ihn somit konsequent in der Güterlehre: „Es ist darzustellen das ganze organisirte Leben als höchstes Gut. Die Beseelung in der Vereinzelung der Person als neue Qualität, Tugendlehre. Die Beseelung in der Vereinzelung der Zeit als Vernunftinhalt des Moments, Pflichtenlehre.“ (B 87; vgl. B 85 f.) Gleichzeitig aber macht diese Schematisierung deutlich, daß die drei Einteilungen der Ethik untrennbar miteinander verknüpft sind. Jede hat in sich einen eigenen Anfang für die Ethisierung. „Man muß alle drei verbinden.“ (B 85)

Ad 1: Tugendlehre.

Tugendlehre ist die „Beseelung in der Vereinzelung der Person als neue Qualität“ (B 87) und „Darstellung der Sittlichkeit, wie sie dem Einzelnen einwohnt als vollständig“. Der Einzelne wird von Schleiermacher in diesem Sinne als eine „sittliche Einheit“ und als ein ethisch bestimmter „Punkt“ bezeichnet (vgl. B 201).

Ad 2: Pflichtenlehre.

Die Rede vom „Punkt“ bezieht sich aber auch auf die verschiedenen Momente der Zeit, die zum Gegenstand der Pflicht werden. Hier kommt es darauf an, dem einzelnen Moment einen Vernunftinhalt zu geben. Pflichtenlehre ist in diesem Sinne die „Beseelung in der Vereinzelung der Zeit als Vernunftinhalt des Momentes“. (B 87; vgl. B 85, 204, 231) Hier stellt sich aber auch bereits die Aufgabe der Verknüpfung in der Person, vermöge deren die einzelnen Momente sowohl eine Beziehung auf sich selbst haben als auch zu einer Einheit zusammen-

gefaßt werden: „Wie in uns selbst die Individualität das Unbewußte ist, und wir uns ihrer nur bewußt werden in der Reflexion, indem wir in Beziehung auf die verschiedenen Momente der Zeit in Gemeinschaft treten mit uns selbst“ (B 216).

Ad 3: Güterlehre.

Das Individuelle ist als „ethische Einheit“ in der Güterlehre nicht nur etwas Persönliches, sondern auch ein sittliches Gut. Man kann so sagen, daß das Gute insofern das Individuelle ist, als es die Identität von Allgemeinem und Besonderem bereits in sich enthält. Hier ist dann aber auch die Gelenkstelle zu den größeren sittlichen Lebenseinheiten bereits mitgegeben. Schleiermacher sieht unter dem Aspekt des Gutes das im engeren Sinne Persönliche und Individuelle als „eingewurzelt in größern Individualitäten“ an. Der so definierte Bezugsrahmen der Individualität beschränkt sich nicht auf die „persönliche Individualität“, sondern wird auch im weiteren Sinne zur „potenzierten Individualität“, wie z.B. Staat, freie Geselligkeit, wissenschaftlicher Verein, Kirche und Nationalindividualität solche darstellen (vgl. B 127, 137, 166).

Auf der Ebene der Güterlehre gesehen, hat die Individualität im Sinne einer „sittlichen Einheit“ ihren Geltungsbereich somit nicht allein im menschlichen Wesen (der „persönlichen Individualität“), sondern wird von vornherein auf verschiedenen Stufen und in unterschiedlichen Kreisen verortet: „Nun aber steht die Individualität des Einzelnen nicht unmittelbar der Universalität gegenüber, sondern sie ist eingewurzelt in größern Individualitäten.“ (B 166) Auch hier geht Schleiermacher wieder von einem polaren Schema aus: „Für die größere Individualität ist aber eben die Nation der Punkt, für die kleinere ist er die Person, und darum besteht auch die persönliche Individualität auch des Wissens in und mit der nationalen.“ (B 167)

Mit der Frage nach dem sittlichen Gut hängt somit die Frage zusammen, wie sich die Individualität zur Gemeinschaft verhält. Im Sinne der Güterlehre verstanden, kann Individualität und Gemeinschaft grundsätzlich nicht antithetisch einander gegenübergestellt werden. Dies bedeutet für das Individuum den Anschluß an die Gemeinschaft, soll es sittlich sein können. Für die Gemeinschaft bedeutet es, daß sie nicht durch eine auferlegte Allgemeinheit definiert werden kann, sondern im weiteren Sinne selber eine „Individualität“ (vgl. B 141, 92) darstellt und verkörpert. In diesem Sinne betont Schleiermacher nicht nur

die Zusammengehörigkeit, sondern auch das wechselseitige Übergehen ineinander: „Das absolut Gemeinschaftliche soll wieder ein Individuelles werden; das Individuelle soll wieder in eine Gemeinschaft treten.“ (B 91)

12. Folgerungen für den Begriff der Individualität als einer sittlichen Einheit

Individualität läßt sich vor dem Hintergrund der Tugend-, Pflichten- und Güterlehre als eine „sittliche Einheit“ bestimmen in dem Sinne, daß jede der genannten sittlichen Verkörperungen eines ethisch Allgemeinen eine qualitative Differenz an sich hat. In der Ethik von 1816/17 versteht Schleiermacher diese im Vorgang der Individualisierung selbst liegende qualitative Differenz auch als eine „begriffsmäßige“ Differenz: „Alles sittlich für-sich-zu-Sezende muß auch als Einzelnes zugleich begriffsmäßig von allem andern Einzelnen verschieden sein, wie die einzelnen Menschen *ursprünglich begriffsmäßig* von einander verschieden sind, d. h. jedes muß ein Eigenthümliches sein. *Begriffsmäßig*, d. h. nicht nur, weil sie in Raum und Zeit andere sind, sondern so, daß die Einheit, aus welcher das im Raum und in der Zeit Gesetzte sich entwickelt, verschieden ist. *Ursprünglich*, das heißt so, daß diese Verschiedenheit nicht etwa nur geworden ist durch das Zusammensein mit Verschiedenem, sondern innerlich gesetzt.“ (E 1816/17, 565; Hervorhebungen von mir.)⁵⁹ Der Begriff des Individuellen als eines *ursprünglich* nicht nur, aber in der Konsequenz *auch* in Raum und Zeit Verschiedenen umschreibt dasjenige, was das Subjekt in seinem fühlenden Selbstbewußtsein unmittelbar erfährt.⁶⁰ Daraus folgt für Lehnerer, „daß die sittlichen Güter nicht nur aufgrund der raum-zeitlichen Bedingungen, unter denen sie hervorgebracht sind, sondern prinzipiell, (»auch«) individuell bestimmt sind“.⁶¹ Nur wenn jeder lebendige Mensch sich *prinzipiell* von anderen Menschen unterscheidet und „*ursprünglich*“ bzw.

⁵⁹ Vgl. dazu Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Schleiermachers, a. a. O., S. 171 f.

⁶⁰ Vgl. a. a. O., S. 171.

⁶¹ A. a. O., S. 172.

„begriffsmäßig“ *individuell* ist, kann er auch der Grund für alles „sittlich-für-sich-zu-Sezende“ sein, so daß die ganze Welt der Sittlichkeit nicht ohne den Begriff der Individualität bestimmt werden kann.⁶²

Das so definierte Individuelle ist *als* eine sittliche Einheit aber von vornherein eine durch Vernunft organisierte Einheit, die wiederum größere und kleinere Einheiten umfaßt und sie aufeinander bezieht. Was in diesem Sinne Individualität besitzt, ist nicht „jedes Einzelne“ als solches oder „ein Aggregat des Einzelnen“, sondern nur „*das ethisch konstruierte Einzelne*“. (B 81; Hervorhebung von mir.) „Alles außer ihr [der Individualität als der Identität des Allgemeinen und Besonderen] Gesetzte ist nur Fragment oder Element“ (B 102) – auch das Individuelle in seinem faktischen Vorliegen in der Form eines „Aggregats des Einzelnen“. In diesem Sinne kann Schleiermacher im Umkehrschluß sagen: „Wenn die Individualität geläugnet wird, so kann auch das Gemeinschaftliche nichts anderes sein als ein Aggregat des Einzelnen.“ (B 141)

An dieser Stelle erst macht Schleiermacher das Kriterium von gut und böse geltend, denn nur unter der genannten Voraussetzung kann man sagen, daß das von der Vernunft *isolierte* Natürliche unsittlich und daher böse sei, *sofern* es als ein Einzelnes keine vernunftmäßige „Organisierung“ erfahren hat und *nur für sich ist, was es ist*: „Nur wo man diese [Identität des Allgemeinen und des Besonderen] nicht setzt, erscheint etwas als böse.“ (B 102)

⁶² Lehnerer bemerkt dazu: „Keine ethische Deduktion daher, sondern die Faktizität einer anthropologischen Größe ist Basis der Behauptung Schleiermachers, die Bestimmtheit der Einzelheit sei (»auch«) Strukturmerkmal des sittlichen Guts.“ (Th. Lehnerer, a. a. O., S. 172.)

SECHSTES KAPITEL
DAS PROBLEM DER MITTEILUNG DES INDIVIDUELLEN
IN ETHISCHEN KONTEXTEN

1. Schleiermachers Theorie des Gefühls im „Brouillon zur Ethik“

Die Rede von „Gefühl“ ist bei Schleiermacher primär mit dem religiösen Gefühl und dann mit dem ästhetischen Gefühl verbunden.¹ Er unterscheidet weiter geistige Gefühlsformen von sinnlichen und körperlichen Gefühlen, die von außen her affiziert werden. Um die Rolle des Gefühls hinsichtlich der Konstitution individualisierter sittlicher Inhalte klären zu können, muß zunächst wiederum die erkenntnistheoretische Grundlagenproblematik angesprochen und in einem zweiten Schritt die Funktion des Gefühls für die Mitteilung religiöser, sittlicher und künstlerischer Inhalte aufgewiesen werden.

In einem systematischen erkenntnistheoretischen Zusammenhang nennt Schleiermacher Erkennen mit dem „vorherrschenden Charakter der Subjectivität = Unübertragbarkeit“ (B 176) auch „Gefühl“ (vgl. auch B 97). Im Gegensatz zum „identischen Erkennen“ – dem „Wissen“ im eigentlichen Sinn – bezeichnet Schleiermacher das Gefühl in diesem Sinne als „das subjective Erkennen“ (B 176). Subjektives Erkennen hat seine Grundlage auf der „subjectiven Seite des menschlichen Wahrnehmens“ (B 176). Die subjektive Seite der Wahrnehmung „stellt das abgeschlossene Dasein dar in der bestimmten Beziehung d. h. als fixirten Moment“ und „als veränderlichen Zustand im bestimmten Gefühl“ (B 176).

¹ Nach Lehnerer gibt es auf den verschiedenen Ebenen qualitativ verschiedene Gefühlsformen: „Es werden verschiedene Gefühlsformen unterschieden: physische und geistige, und unter den geistigen: gesellige, religiöse, ästhetische. Der Unterschied der Formen beruht dabei aber nicht nur auf einer strukturellen Differenz, sondern wesentlich auf dem Inhalt, oder genauer: auf der jeweiligen Ursache der Gefühle. Sie unterscheiden sich der Ebene entsprechend sowohl strukturell als auch inhaltlich. Gleichwohl hängen die verschiedenen Gefühlsformen miteinander zusammen.“ Th. Lehnerer, *Die Kunsttheorie Schleiermachers*, a. a. O., S. 124.

In ethischer Hinsicht läßt sich das Gefühl von vornherein in doppelter Hinsicht betrachten: einerseits als „das persönliche Gefühl“ (B 103) und andererseits als „Vernunftgefühl“ (B 98). Wir können demgemäß unterscheiden zwischen (1) persönlichem Gefühl, (2) sittlichem bzw. vernunftbestimmtem Gefühl und (3) religiösem Gefühl.

Ad 1: Das persönliche Gefühl ist als solches eine vorsittlich konstituierte Lebenseinheit. „Was wir als Gefühl sezen, das sezen wir [...] als persönliche, individuelle, lokale, temporelle Subjectivität.“ (B 156) Dieses in den natürlichen Lebenseinheiten vorsittlich eingebettete Gefühl muß aber bereits ein Minimum von Vernunft in sich enthalten. Wäre das bloß subjektive Erkennen auf Lust und Unlust beschränkt, so wäre es nichts anderes als „das Böse, die sinnliche Denkungsart, Egoismus und in der Reflexion eingestanden Eudämonismus.“ (B 177) Das Vernunftmoment liegt, in Abgrenzung dazu, im Bezogensein nach außen und d. h. im Sichverstehen innerhalb eines größeren Ganzen, das Schleiermacher einerseits als „Welt im eigentlichen Sinne“ und andererseits als vernunftbestimmte „Gemeinschaft“ bestimmt: „Das Gute ist nun[,] die subjective Seite der Gemeinschaft auf die Identität der Vernunft und der Organisation [zu] beziehen, d. h. sie als Beziehung des abgeschlossenen Daseins auf das Uebrige als Ganzes, als Welt im eigentlichen Sinne [zu] sezen; denn nur so hat das Afficirtsein der Organisation eine Beziehung auf die Vernunft.“ (B 177) Von einem solchen Welt- und Gemeinschaftsbezug muß auch beim „abgeschlossenen Dasein“ von vornherein ausgegangen werden.

Ad 2: Das sittliche Gefühl hat sein wesentliches Merkmal nicht in der „Persönlichkeit“ im engeren Sinne und d. h. in ihrem natürlichen und sozialen Bezug auf Welt, sondern in der Vernunftbestimmtheit (vgl. B 180). Beides ist nicht als getrennt zu betrachten, denn jedes sittliche Gefühl ist ein „Bewußtsein von dem Zustande des sittlichen Lebens, also *Bewußtsein von der Harmonie des Organs zur Vernunft*“. (B 96; Hervorhebung von mir.) Das „auf die Potenz der Sittlichkeit“ erhobene Gefühl folgt nicht mehr lediglich dem „bloß organischen [Gesetz] des Reizes und Gegenreizes“. (B 180) Eine solche mit den Reizen verbundene „Succession der einzelnen Gefühle“ müßte vorsittlich bleiben, es sei denn, daß durch den sittlichen Prozeß das „höhere“ Gesetz der „individuellen Combination“ in Verbindung mit der „Fantasie“ hinzuträte (vgl. B 180).

Für die sittliche Bestimmtheit des Gefühls wird somit *sein Bewußtsein von sich selbst* der ausschlaggebende Faktor: „Die durchgängige Sittlichkeit des Gefühls ist nun eigentlich nichts anders, als daß jene Einheit [des Bewußtseins] auch für das, was sie ist, für das Product des höhern Vermögens erkannt werde und also alles, was in ihr vorkommt, auf die Identität der Vernunft und der Organisation bezogen“ wird (B 176 f.). Damit verbindet sich die „Idee der Individualität“, denn „diese spricht sich auch in dem Gehalt jedes einzelnen Gefühls aus, weil in jedem Einzelnen das persönliche Leben in seiner Identität des Allgemeinen und Besonderen dargestellt wird.“ (B 180)

Das Gefühl erfährt auf diese Weise gemäß der Leitformel von der „Identität des Allgemeinen und Besonderen“ eine doppelte Bestimmung. Es wird einerseits der subjektiven bzw. individuellen Seite zugeordnet, andererseits aber mit der grundlegenden Einheit von allem und jedem in Verbindung gebracht. Zur ersten, individuellen Bedeutung sagt Schlenke: „Der psychische Ort dieser unübertragbaren Individualität des sittlichen Subjekts ist auch der Ethik zufolge das Gefühl.“² Im zweiten Sinne der „grundlegenden Einheit von allem und jedem“ bzw. der „Identität des Allgemeinen und Besonderen“ redet Schleiermacher vom „Gefühl eines Eingewurzeltseins in einem größeren Ganzen“. (B 179) In der „Dialektik“ geht er noch einen Schritt weiter und bestimmt das Gefühl als den Ort des „unmittelbaren Selbstbewußtsein“, in dem das Ganze sich vorreflexiv weiß. So gesehen bezieht sich auch die Sittlichkeit des Gefühls von vornherein auf eine „Identität“ *in* und *hinter* der „Individualität“.

Der springende Punkt ist hier, daß die absolute Identität dem Menschen *nicht reflexiv*, sondern *nur im Gefühl* zugänglich ist (vgl. B 99 f.). Für die *Philosophie* bleibt die so repräsentierte absolute Einheit eine *Voraussetzung*³, während die *Religion* sie zur *unmittelbaren Grundlage*

² D. Schlenke, „Geist und Gemeinschaft“, a. a. O., S. 98.

³ Zur Unmittelbarkeit dieser Voraussetzung stellt Schleiermacher fest: „Es giebt also ein Einssein von Vernunft und Natur, welches in der Ethik nirgend ausgedrückt, sondern immer vorausgesetzt wird.“ (E 1816/17, 210) Schleiermacher kann aus diesem Grunde auch nicht auf begriffliche Weise angeben, wie beide Charaktere der Sittlichkeit: Individualität einerseits und Identität andererseits, in der Tiefe zusammenhängen. Er kann in der Ethik lediglich konsta-

ihrer selbst macht. Jedes tiefere Gefühl seiner selbst und des Ganzen ist von daher für Schleiermacher ein religiöses Gefühl.

Dennoch sind die so vorgenommenen Einbettungen des sittlichen wie des religiösen Gefühls in der „Einheit des Ganzen“ mit einer nicht zu überschenden Einschränkung verbunden, die sich auch im erkenntnistheoretischen Sinne geltend macht: „Das sittliche Gefühl nun in seiner Totalität gedacht bildet ebenfalls ein Mannigfaltiges, weil es nemlich in den verschiedenen Vermögen gegeben ist, durch welche die Welt mit der Organisation in Beziehung gesetzt werden kann. Diese bilden in jedem Individuo eine besondere quantitative Relation, analog den Talenten, ein relatives Hervortreten und Zurücktreteten der Empfänglichkeit für einzelne Arten der Gefühle.“ (B 180) Die nur relative Empfänglichkeit ist „ein Product aus der natürlichen Prädetermination“ und „aus dem Gebrauch selbst, der sich in der Fantasie gründet“, „eine Erhebung jener Prädetermination zum Product der Fantasie“. (B 180)

Dennoch muß hier betont werden: „Diese relative Empfänglichkeit als Product der freien Combination erschöpft aber keinesweges ganz die Idee der Individualität.“ (B 180) Im Gegenteil geht Schleiermacher davon aus, daß sich die „Idee der Individualität“ „in dem Gehalt *jedes einzelnen* Gefühls“ ausspricht, „weil in jedem Einzelnen das persönliche Leben in seiner Identität des Allgemeinen und Besonderen dargestellt wird.“ (B 180; Hervorhebung von mir.) Das auf diese Weise immer nur individuell gegebene Gefühl kann aber nicht, wie die Idee selbst, als „ein rein Formelles“ betrachtet werden, denn in ihm ist von vornherein „eine *inhaltlich schon bestimmte* Form“ mitgegeben.⁴

Ad 3: Die Religion ist somit für Schleiermacher die „eigentliche Sphäre des Gefühls“ und zugleich deren „Vollendung“ (B 101). Auch im „Brouillon“ bezieht Schleiermacher – wie in den „Reden“ – die eigentliche Sphäre des Gefühls auf die Religion, in der auch das sittliche Sein und Bewußtsein verwurzelt ist: „Die eigentliche Sphäre des Gefühls im sittlichen Sein ist nun die Religion. Denn des sittlichen Lebens kann

tieren, daß die Welt der Sittlichkeit einerseits durch die Kategorie der Identität, andererseits durch die der Individualität bestimmt ist. Der dies fundierende Zusammenhang ist im Medium ethischer Begriffsbildung unaufklärbar.

⁴ Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, a. a. O., S. 124; Hervorhebung von mir.

man sich nicht bewußt werden, wenn man sich nicht des beseelenden Principis auch als Vernunft d. h. in seiner Identität mit dem Absoluten bewußt ist. Und diese Beziehung unmittelbar gegeben ist eben Religion.“ (B 99 f.)

Mit Religion verbindet Schleiermacher also nicht nur ein höheres Bewußtsein, sondern das Bewußtsein überhaupt und findet dessen übergreifende Realgrundlage im „unmittelbaren Selbstbewußtsein“. In diesem Sinne stellt Lehnerer fest: „Nur im Gefühl hat der Mensch [...] Bewußtsein. Wichtig ist [...], daß nicht nur das unmittelbare Selbstbewußtsein, sondern auch jedes besondere Gefühl von Schleiermacher als Bewußtsein bestimmt wird. Und zwar genau in dem exponierten Sinne: als unmittelbares Bewußtsein vom inneren Lebenszustand. Damit ist die gedankliche Kontinuität zwischen der allgemeinen psychologischen Gefühlstheorie und dem in der Dialektik und der Glaubenslehre dargelegten Begriff des unmittelbaren Selbstbewußtseins und des religiösen Gefühls aufgezeigt: Letzteres (das religiöse Gefühl) ist lediglich eine bestimmte Form des psychischen Gefühlsvermögens, nichts darüber hinaus. Zugleich ist mit dem Gedanken der unmittelbaren Bewußtheit von Gefühlen die erste Besonderheit der Gefühlstheorie zur Geltung gebracht.

Die zweite Besonderheit [...] ist die Tatsache, daß Schleiermacher das Gefühl nicht als ein rein Formelles denkt, sondern in die psychologische Darlegung der Bewußtseinsform zugleich Inhalte einträgt. Das Gefühl wird von Schleiermacher [...] als eine inhaltlich schon bestimmte Form gedacht. [...] nur wenn das Gefühl für sich als ein Bewußtsein gedacht wird, und nur wenn Inhalte (z. B. Religion) nicht nur ins Gefühlsbewußtsein eintreten können, sondern als solche schon dessen Form konstituieren, ist es möglich, die Autonomie eines auf dem Gefühl aufbauenden Bereichs zu behaupten. Oder anders: Die grundsätzliche Geschiedenheit namentlich der Kunst und der Religion von aller Vermittlung des objektiven Bewußtseins beruht darauf, daß Schleiermacher das Gefühl als ein subjektives Bewußtsein konstruiert, in welchem formell schon Inhalte angelegen sind.“ Für das sittliche Gefühl bedeutet das ein Doppeltes: Das religiöse Gefühl liegt dem sittlichen Gefühl *realiter*, dann aber auch bereits als *Vorprägung seiner möglichen „Vollendung“* zugrunde. Das so definierte religiöse Gefühl ist selbst aber weder Organ noch Symbol der Vernunft, sondern bringt als Grund und

Quelle von allem deren „Organe und Symbole hervor“. Das Gefühl, in dem „die unmittelbare Selbstbeziehung des Subjekts“ als eine ursprüngliche Einheit des objektiven und des subjektiven Bewußtseins besteht, nennt Schleiermacher „unmittelbares Selbstbewußtsein“⁵

Ein letzter Punkt sei noch genannt: Einzig im Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit ist die Gewißheit der Einheit von allgemeiner Vernunft und besonderer Subjektivität unmittelbar gegenwärtig.⁶

2. Mitteilbarkeit und Nichtmitteilbarkeit im Gefühl als Problem der Darstellung

Im „Brouillon“ wird von Schleiermacher die letztliche Unübertragbarkeit des Gefühls so zum Ausdruck gebracht: „Mein Gefühl ist absolut das meinige und kann so keines Andern sein. Ja auch unter ganz gleichen Bedingungen, sagen wir, müßte in jedem ein anderes Gefühl entstehen.“ (B 180) Grundsätzlich ist jedes Gefühl aufgrund der natürlich determinierten Eigentümlichkeit etwas ganz Privates, so daß „es in keinem ganz dasselbe ist wie in uns“. (B 156) In diesem Sinne ist jedes Gefühl als solches unmittelbar und nicht vermittelt gegeben.⁷

Die Unübertragbarkeit des Gefühls gilt aber nicht nur im Verhältnis zum Anderen, sondern bezieht sich auch auf das Verhältnis der Momente des eigenen Lebens, die selber bereits individuelle Einheiten dar-

⁵ Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Schleiermachers, a. a. O., S. 124 f. A. a. O., S. 63-89.

⁶ D. Schlenke macht hier auf eine wichtige Einschränkung aufmerksam: „Aufgrund ihrer schlechthinigen Innerlichkeit kann die im Gefühl als unmittelbarem Selbstbewußtsein präsente, individuelle Lebenseinheit selbst weiterhin weder Organ noch Symbol der Vernunft sein, sondern nur Organe und Symbole hervorbringen.“ (D. Schlenke, „Geist und Gemeinschaft“, a. a. O., S. 99.)

⁷ W. H. Pleger stellt dazu fest: „Die äußere Natur ist das, was durch die Vernunft noch am wenigsten zu einem Eigentümlichen gebildet wurde, das, wozu die erkennenden Subjekte einen relativ gleichen Abstand haben. Daraus ergibt sich umgekehrt, daß alles eigentümlich Gebildete, d. h. das Individuelle, sich der Erkenntnis am stärksten entzieht.“ (W. H. Pleger, Schleiermachers Philosophie, a. a. O., S. 25.)

stellen: „Diese Unübertragbarkeit gilt aber nicht nur zwischen mehreren Personen, sondern auch zwischen mehreren Momenten desselben Lebens.“ (B 98) Dies setzt der Darstellung des Gefühls eine innere und äußere Schranke: „Die Darstellung des Gefühls kann auch schon deshalb nicht absolut verständlich sein, weil sie von den reagierenden organischen Bewegungen ausgeht und diese doch an die großen Bedingungen der Organisation geknüpft sind. Dadurch zerfällt die Darstellung notwendig in mehrere individuelle Einheiten.“ (B 189)

Wenn Gefühle jedoch gänzlich unübertragbar wären, bliebe das Gefühl isoliert und „verlöre sonach ganz den Charakter der Vernünftigkeit, vermöge deren, was nur in der Person erfolgt, für die Vernunft überhaupt in ihrer Identität geschieht.“ (B 180) Das sittliche Gefühl ist übertragbar, aber *in seiner Äußerung an Darstellung gebunden*: „Die Ethisierung des Gefühls aber, inwiefern es ein gemeinschaftliches werden soll, [besteht] darin, daß jedes Gefühl in Darstellung übergehe.“ (B 184; Hervorhebung von mir.) Dies wirkt sich umgekehrt auf die Form der Darstellung aus, die „nur insofern sittlich und wirkliche Darstellung [ist], als sie sich durchaus auf das Gefühl bezieht und ihm correspondirt.“ (B 189)

Damit läßt sich wiederum die ethische Forderung verbinden, „daß alles Handeln des Menschen aus dem freien Gefühl hervorgehn muß“. (B 186 f.) Das Kriterium der Sittlichkeit kann somit *nicht ausschließlich* im Gemeinschaftlichen bzw. Allgemeinen liegen, sondern muß notwendig *auch* in der Individualität verwurzelt sein: „Immer aber findet die Individualität des Gefühls seinen eigenthümlichen Ausdruck in der Darstellung.“ (B 191) Die damit gegebene Beschränkung ist hinzunehmen, denn es gibt nun auch für die Darstellung des Sittlichen keine *allgemeine* Form mehr und auch kein *objektives* Wissen von ihm.

Was das objektive Wissen betrifft, wäre „der Charakter der Identität und Gemeinschaftlichkeit“ „das Herrschende“ (B 181). Beim Gefühl hingegen ist die Unübertragbarkeit das für die Darstellung formbestimmende Moment. Unübertragbarkeit des Gefühls heißt vor allem Unaussprechlichkeit des Gefühls, deretwegen es nicht zur allgemeinen Geltung gebracht werden kann. „Auch wird das Gefühl durchaus als unaussprechlich gesetzt und wird in der Sprache nur als Object der Reflexion gewöhnlich durch seine Reaction beschrieben und nur in der

Allgemeinheit, nicht in der Individualität. Es kann auch die Mittheilung nicht dieselbe sein.“ (B 181)

Die Sprache als solche wird in diesem Zusammenhang wie auch sonst nicht durch Individualität, sondern als das allgemeine Medium charakterisiert, so daß die *Mittheilung des Gefühls durch seine Darstellung* nicht dieselbe sein kann wie seine *Kundgabe mittels der Sprache*. Gefühle bringen sich anders als durch Sprache zum Ausdruck und haben auch noch andere Mittel der Darstellung. Die Sprache zielt Schleiermacher zufolge immer auf identisches Erkennen bzw. Symbolisieren und ist in diesem Sinne eine *Nachbildung* dieses Identischen bzw. für alle Gleichen, oder zumindest der Versuch und Anspruch einer solchen: „Durch die Sprache wird (wenn man dies auch wegen des beigemischten Charakters der Unübertragbarkeit nie völlig erreicht, so ist es doch die Absicht) dieselbe Thätigkeit in dem Andern nachgebildet. Dies kann beim Gefühl nicht geschehn und es kann auch auf diese Weise nicht heraustreten. Sondern es kann nur als *Object der Beziehung hingestellt* werden, damit dadurch in dem Andern *sein* Gefühl *erregt* werde.“ (B 181; Hervorhebung von mir.) „Erregung“ aber ist etwas anderes als „Nachbildung“ auf einer allgemeinen oder der je eigenen Grundlage. Schleiermacher geht jedoch, wie gesagt, nicht von einer *unmittelbaren Gefühlsübertragung* aus und bindet die Erregung des Gefühls im Andern ausdrücklich an dafür geeignete Formen der Darstellung, die es dem Andern erlauben, das geäußerte Gefühl in sich aufzunehmen und in einem zweiten Schritt auch noch in sich (wenn auch nur analog) nachzubilden.⁸ Mit beidem ist eine Beschränkung, aber auch ein Vorteil verbunden, den nun läßt sich auch das fremde Gefühl als solches auffassen und zur Darstellung bringen.

3. Die Auffassung des Fremden bzw. Anderen im ethischen Bewußtsein als Leistung des Gefühls

Die Auffassung des „Fremden“ findet zwar auf gesellschaftlicher Ebene statt, aber sie vollzieht sich nicht im abstrakten Verhältnis zueinander.

⁸ Hier ist die Beobachtung wichtig, daß Schleiermacher den individuellen Aspekt der Sprache selbst in der frühen Ethik nicht aufnimmt. Dessen Thematisierung findet sich erst in der Hermeneutik.

Schleiermacher sucht vielmehr die Möglichkeit zur Auffassung des Fremden tiefer zu fundieren in der „vorausgesetzten Identität des Organischen“ (der Leibgegebenheit) und im „Gattungsbewußtsein“ der Menschheit. „Durch die vorausgesetzte Identität des Organischen sind wir im Stande die Differenz in den Aeußerungen der Individuen von den unsrigen zu verstehen.“ (B 125 f.)

Die damit gestellte Aufgabe löst sich aber keineswegs in einer bruchlosen Gleichung auf; ein notwendiges Zwischenglied ist der zwischenmenschliche Verkehr bzw. die freie Geselligkeit: „Nun ist das individuelle Gebildete, welches die assimilirende Thätigkeit [wie beim Tier] hemmt, das höchste Organische, also liegt schon in der organischen Thätigkeit die Tendenz die Individualitäten um sich zu versammeln – Geselligkeit.“ (B 125) Von daher ist es nur noch ein Schritt zur Anknüpfung an das „Gattungsbewußtsein“: „Im Gefühl ist die Art, wie das fremde Leben das unsrige ergreift, unmittelbar gegeben.“ (B 126) Darin liegt zwar immer noch eine Schranke der Verträglichkeit, „denn das Organische weiß das Fremdartige schon selbst entweder zu assimiliren oder heraus zu werfen“. (B 141 f.) Zugleich stellt sich damit das weiterreichende sittliche Problem der *Anerkennung*. „Wer Sittlichkeit setzt, setzt einen Trieb Andere zu suchen und anzuerkennen.“ (B 111)

Auch für die Anerkennung des Anderen und Fremden ist das Gefühl noch wichtig, denn man kann dabei nicht von der abstrakten Allgemeinheit des allen gemeinsamen Bewußtseins ausgehen. Die Anerkennung hat für Schleiermacher einerseits mit der menschlichen Natur zu tun (in diesem Sinne appelliert er an das jedem Menschen innewohnende Gattungsbewußtsein), andererseits aber ist sie eine Forderung der Gemeinschaft, und beides regt dazu an, eine Brücke zum Anderen und Fremden zu schlagen: Deshalb „können wir [...] jedem zumuten, ihn [den Anderen und Fremden] als eine Tatsache anzuerkennen. Gefordert nun wird dieses durch das jedem Menschen innewohnende Gattungsbewußtsein, welches seine Befriedigung nur findet in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Tatsachen anderer Persönlichkeiten in die eigene. Geleistet wird es dadurch, daß alles Innere auch auf irgendeinem Punkt der Stärke oder Reife ein Äußeres wird, und als solches andern wahrnehmbar“ (GL 42). Auch wenn in der unmittelbaren Gefühlsreaktion Abgrenzung und Ausschluß dominieren mögen, muß davon ausgegan-

gen werden, „daß jedes wesentliche Element der menschlichen Natur auch Basis einer Gemeinschaft werde“. (GL 42) Hier gilt die Schranke des Nichtanerkennens als ein ethisches Defizit: „Aber jedes mit dem einen Faktor hervortretende Handeln, welches die andern nicht anerkennen will, ist gewiß unsittlich.“ (B 219)⁹

4. Das Problem des Verhältnisses von ‚identischer‘ und ‚individueller‘ Mitteilung

Unter dem in der „Dialektik“ entfalteten Aspekt der Erkenntnisfunktion der Vernunft, die auf allgemeines „Wissen“ bzw. „gleiches Denken“ zielt, wird die so verstandene Mitteilungsproblematik bereits wieder verdeckt und in der Kontrastierung beider Bezugsrahmen gleichzeitig auch erst recht herausgetrieben. Schleiermacher betrachtet denselben Sachverhalt stets von den verschiedenen Seiten her: einerseits unter dem Blickpunkt des identischen Erkennens, bei dem vom Verhältnis zwischen Denken und Sprache die Rede ist, und andererseits unter dem Aspekt des individuellen Erkennens und Mitteilens, hinsichtlich dessen vom Gefühl und seiner Darstellung die Rede ist. Die Darstellung des Gefühls gehört im „Brouillon“ der Struktur nach zum Bereich des subjektiven Erkennens, während das Sprechen und Denken im Bereich des objektiven Erkennens bzw. des identischen Wissens seinen

⁹ Daß sich das Problem des Fremden in der Tat auf ethische Weise behandeln läßt, aber auch dann nicht bruchlos aufgeht, wird von F. Kümmel in formalisierender Weise so ausgeführt: „Ein Beispiel für die disjunktive Struktur ist das Verhältnis zum Fremden. Der Abstand, aber auch die Nähe wird beim Fremden intensiver gespürt als beim Nahestehenden und Vertrauten. Natürlich kann man im Sinne eines Denkens in Alternativen das fremd Anmutende hereinziehen oder ausgrenzen, die Nähe läßt sich verdecken und der Abstand zur Diskriminierung mißbrauchen. Im Sinne einer zu bekämpfenden Alternative wird Fremdes als bedrohlich empfunden und ausgegrenzt. Anders aber ist es bei einem Umgang mit dem Fremden im Sinne der Disjunktion, die weder den Abstand ignoriert noch die Nähe verdeckt und vielmehr beides in ein eigentümliches Verhältnis zueinander setzt. Abstand ist nötig für die Nähe, die sonst nicht zustande kommen könnte.“ (F. Kümmel, Der Ort des Menschen in der disjunktiven Struktur, Unveröffentlichtes Manuskript, Hechingen 1999, S. 6.)

Ort hat. Beide Bezugnahmen lassen sich zwar unterschiedlich akzentuieren, aber nicht überhaupt gegeneinander ausspielen; sie verlangen vielmehr – im Sinne zweier zusammengehöriger Pole – in *allen* Kontexten eine enge Verbindung. Das Moment der Individualität ist deshalb auch in der Theorie des Denkens und Wissens in keiner Weise ausschaltbar und darf auch hier nicht nur als eine leidige Einschränkung bzw. als ein zu beseitigender Mangel aufgefaßt werden. Von *jedem* Punkt aus muß die *andere Seite* anvisiert werden, so daß eine *gleichzeitig* in *zwei* Richtungen gehende, sich ergänzende Bewegung zustande kommt: „Wie nun das unübertragbare Gefühl nothwendig zugleich wieder äußerlich wird und den Charakter der Gemeinschaft annimmt, so muß auch das allgemeingültige Denken wieder den Charakter der Eigenthümlichkeit annehmen.“ (B 100) Damit läßt sich die Frage nach dem Verhältnis von ‚identischer‘ und ‚individueller‘ Mitteilung auf eine positive Weise lösen.

4.1. Die individuelle Mitteilung

Die unmittelbare Äußerung des Gefühls wäre im strikten Sinne noch gar keine Mitteilung, wenn sie nicht von vornherein an Darstellung bzw. Handlung gebunden wäre. Ohne eine solche bliebe sie bloß die unmittelbare, unbewußte, unwillkürliche und kunstlose Äußerung des Inneren, das sich z. B. durch Ton, Gebärde, Miene, Mimik usw. Ausdruck verschafft. Durch die unmittelbare Äußerung, die mit der organischen Aktion und Reaktion verbunden ist, wird die Individualität des Gefühls zwar äußerlich sichtbar, aber noch nicht zur Äußerung. Die unmittelbare Gefühlsäußerung durch Ton und Gebärde bedarf der Darstellung, die gesteigert wird durch Kunsttätigkeit und eigens dafür geschaffene Mittel, so wie auf der anderen Seite auch die Denktätigkeit und ihre Äußerung von vornherein an die Sprache gebunden ist und gar nicht als eine unmittelbare gedacht werden kann.

Will man also überhaupt von Mitteilung bzw. Darstellung des Gefühls reden, so bedarf diese auch schon in ihren ersten Ansätzen der Kunst. Wenn aber Kunst für die Mitteilung des Gefühls erforderlich ist, verlangt dies seinerseits „die Identität des Allgemeinen und Besondern im Individuo“ (B 157) und damit einen Überschritt zur anderen Seite hin.

Daraus leitet sich die Folgerung ab: „... also ist auch alles Bilden Darstellen, Reaction des individuellen subjectiven Erkennens.“ (B 186) Lehnerer¹⁰ unterscheidet in diesem Sinne zwei Momente der Gefühlsmitteilung, den unwillkürlichen Gefühlsausdruck und die Kunst als das genuine Kommunikationsmedium des Gefühls. In beidem ist noch keine Reflexion, weil Gefühle, die emotionale Inhalte enthalten, unmittelbar zeigen oder ausdrücken können. Das Gefühl ist nichts „Formelles“, sondern als „ein an sich selbst inhaltlich schon Bestimmtes, das einen eigenen bloß subjektiv gültigen Bereich auszufüllen vermag“¹¹ und insofern „absolut das meinige“ (B 180) ist.

4.2. Die identische Mitteilung

Bei der identischen Mitteilung handelt es sich um das Wissen im Medium des Denkens und Sprechens, mit der sich Schleiermacher in der „Dialektik“ beschäftigt. Auch wenn hier das Moment der Differenz durchgängig mitbestimmend bleibt, wird die Unübertragbarkeit weniger stark als im „Brouillon“ akzentuiert, der die Differenz *vor* das Gemeinsame, Allgemeine und Identische stellt: „Nun wird aber *jedes* Wissen durch das Element des Besonderen ein Unübertragbares, also Unverständliches, ohnerachtet des herrschenden Charakters des Objectiven.“ (B 169; Hervorhebung von mir.) Das Element des Individuellen fungiert somit einerseits als ein nie ganz zu beseitigendes Wissenshemmnis. Und doch wird von Schleiermacher aus dieser Tatsache nirgendwo eine einseitige Konsequenz gezogen und vielmehr an das Medium der Gemeinschaftlichkeit appelliert. Die in sich gegenläufige Bewegung von Abschließen und Organisieren gibt auch hier wieder das Schema für diese Verbindung der heterogenen Seiten ab: „Die unlösbare und unübertragbare Individualität des Denkens und Sprechens würde nun wieder isolieren und ein Abgeschlossenes bilden; sie muß sich also wieder zum Allgemeinen und Identischen zu organisieren stre-

¹⁰ Vgl. Th. Lehnerer, Selbstmanifestation ist Kunst. Überlegungen zu den systematischen Grundlagen der Kunsttheorie Schleiermachers. In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, a. a. O., S. 409 ff.

¹¹ A. a. O., S. 413.

ben, indem sie Keim und Trieb zur Gemeinschaft [als ein „Minimum“] in sich trägt.“ (B 101)

Um der so in doppelter Blickrichtung eingeführten Vernunft zur Geltung zu verhelfen, ist ein sittliches Zwischenglied notwendig, das wiederum im Gefühl verankert werden muß, zugleich aber auch auf die andere Seite bezogen ist: „Die durchgängige Sittlichkeit des Gefühls ist nun eigentlich nichts anders, als daß jene Einheit auch für das, was sie ist, für das Product des höhern Vermögens erkannt [und anerkannt] werde und also alles, was in ihr vorkommt, auf die Identität der Vernunft und der Organisation bezogen“ wird (B 176 f.). Andernfalls wäre das gefühlsmäßige Streben „böse“ im Sinne eines „Heraustretens aus der Identität“. (B 177)

Aber auch das religiöse Moment bewahrt die Vernunft davor, abstrakt zu werden und unverbindlich zu bleiben: „(Man sagt, 1.) Religion sei unmittelbare Beziehung des Endlichen auf das Unendliche. Wenn nun das Endliche hier nichts anders ist als die in der einzelnen Organisation eingeschlossene Vernunft, so kann das Unendliche nichts anders sein als eben die Identität der Vernunft mit der Totalität des Realen, und so ist der Gehalt dieser Formel ganz derselbe. 2.) In demselben Sinne sagt man auch, Religion sei das Streben der Wiedervereinigung mit dem All. Soll nun dieses Streben von der Identität der Vernunft mit der Organisation ausgehn, so kann seine Tendenz nicht Zerstörung der Organisation sein; also nur absolute Gemeinschaft derselben als eines Einzelnen, für sich Abgeschlossenen mit dem Ganzen.“ (B 177)

Schleiermacher nimmt an dieser Stelle zur Unterstützung des Gedankens alte metaphysische Formulierungen auf, doch so, daß diese nun ein *fundamentum in re* erhalten und in der Konsequenz die hier vorgeführte, streng zweiseitige Betrachtung fordern. Die von ihm zugrundegelegte „Identität der Vernunft mit der Organisation“ ist keineswegs nur ein metaphysisches Postulat, aber auch keine im Konkreten bruchlos aufgehende Gegebenheit.

Sittliches und Religiöses bedingt in allen Dimensionen Gemeinschaft und schafft damit eine notwendige Voraussetzung für die Anerkennung der Vernunft – aber auch der Individualität. In einem Sinne führt die Gemeinschaftlichkeit weiter zur identischen Handlung, in anderem Sinne zum freien Selbstaussdruck der Person. Beides hat die-

selbe Bedingung des Heraustretens aus sich: Die Vernunft „muß gesetzt werden als für alle von demselben Gehalt“, und „sie muß wirklich aus den Gränzen der Persönlichkeit heraustreten und Anderen angehören.“ (B 97) Diese *sittliche* Forderung des Herausgehens ist so zugleich mit einer *erkenntnistheoretischen* Bedingung verknüpft und an das sich mit der Sprache verbindende Denken rückgebunden: „Jenes, das Erkennen unter der Voraussetzung der Gültigkeit und des gleichen Gehaltes für alle“ bestimmt Schleiermacher als „Denken“, und „dieses aus der Persönlichkeit Herausgehen und sich Aeußern“ nennt er „Sprechen“ (B 97). Unter dem Aspekt des identischen Erkennens betrachtet, soll Denken und Sprechen wesentlich miteinander verbunden sein: „So finden wir auch alles Denken als ein inneres Sprechen und alles innere Sprechen als Tendenz zum Aeußern. Wir vernehmen unsere Gedanken selbst nur durch Worte.“ (B 97)

Damit betont Schleiermacher, daß Individualität und Gemeinschaftlichkeit bzw. Identität zwar heterogen zueinander sind, keineswegs aber im Gegensatz zueinander stehen können und daß vielmehr auch „hinter der Individualität die Identität steht“ (DO 170) – ohne sie auszulöschen, versteht sich.

5. Konsequenzen bezüglich der Möglichkeiten und Grenzen der Mitteilung

Beim Problem der Mitteilung kommt es darauf an zu klären, ob und in welcher Form das Individuelle dabei mitgeteilt werden kann. Eine Grenze wird hier immer zu berücksichtigen sein. Gefühls- und Sprachmitteilung setzt aufgrund der jeweiligen „Organisation“ einen „bestimmten Kreis der Verständlichkeit“ voraus und enthält so unvermeidlich ein individualisierendes, darin auch beschränkendes Element.

Für die Gefühlsmittelung ist das ohne weiteres einsichtig: „Dasselbe gilt in der entgegengesetzten Sphäre des Gefühls. Das Mitteilen desselben individualisirt sich, je nachdem die Identität großer organischer Bedingungen einen bestimmten Kreis der Verständlichkeit bildet.“ (B 101) Gefühlsmittelung verlangt die spontane Aufmerksamkeit und das Wohlwollen bzw. die Billigung des Rezipienten („Achtung“ im doppelten Sinn des Worts) und kann daher auch keinem Sollensanspruch unterworfen werden: „Durch den unmittelbaren Ausdruck des Gefühls

wird einer dem Andern in seinem Zustande, aber als in einem unübertragbaren und unnachbildlichen, kund, *und nur sofern dieser sucht und aufmerkt.*“ (E 1816/17, 598; Hervorhebung von mir.)

Was nun das Wissenwollen und die Wissensmitteilung betrifft, ist es im Prinzip nicht anders, doch wird hier von Schleiermacher eine andere Gewichtung vorgenommen. Dies erhellt aus dem Vergleich von wissenschaftlicher und künstlerischer Mitteilung. Für Schleiermacher ist die künstlerische Mitteilung eine Art Paradox; es wird hier nämlich etwas mitgeteilt, was eigentlich unübertragbar ist und auch in der Mitteilung nicht aufhört, solches zu sein.¹² Deshalb bleibt das Mitgeteilte ein „Geheimnis“, das *geahnt* werden muß (vgl. E 1814/16, 440). In beiden Fällen handelt es sich bei Mitteilungsproblematik jedoch um den Bereich der Gemeinschaftlichkeit und d. h. um den Bereich dessen, was nicht ohne Bezug auf ein Allgemeines, aber auch nicht ohne Bezug auf ein Individuelles charakterisierbar wird.

Obwohl also das Individuelle eigentümlich und als solches unübertragbar ist, kann man nicht umhin zu fragen, wie sich die Individuen zueinander verhalten und aus welchem Grund das, was an sich unmitteilbar ist, gleichwohl mitgeteilt werden kann. Um diese paradox erscheinende Problematik zu lösen, geht Schleiermacher von der Grundüberzeugung aus, daß es für die Übertragbarkeit immer schon eine, wenngleich zunächst nur implizit mitgegebene Basis gibt und daß darüber hinaus von einem ursprünglichen „Bestreben“ bzw. einer „Tendenz sich mitzuteilen“ (B 180) ausgegangen werden kann: „Diesem zufolge ist in dem Gefühl zugleich eine Tendenz sich mitzuteilen gegeben. In jedem Gefühl, das in sich zur Klarheit kommt, ist auch ein Bestreben, das gleiche in Andern zu erregen. *Diesem muß auch etwas Organisches entsprechen, denn nur durch die Organisation kann die Mittheilung realisirt werden.*“ (B 180 f.; Hervorhebung von mir.)

Der Trieb zur Mitteilung weist so zwar zurück und voraus auf die „Forderung der Gemeingültigkeit, der Identität in allen“; zunächst aber beruht er ganz konkret auf den Trieb zur Gemeinschaft. Dieser Trieb oder *conatus* im Sinne des Wortes „Streben“ gehört nicht nur zur Vernunftseite des Menschen, sondern ist bereits auf der Naturseite gege-

¹² Vgl. G. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik*, a. a. O., S. 123.

ben. In beiden Fällen hat der „Trieb auf Gemeinschaft“ einen Bezug auf das Sittliche und kann geradezu als „das innere Wesen der Sittlichkeit“ (B 111) betrachtet werden. Die Brücke zur anderen Seite ist also bereits geschlagen und braucht auch nicht von Seiten des Denkens als ein aporetisch werdendes Problem betrachtet zu werden.

6. Analogiebildung als Methode der Gefühlsmitteilung

Das Problem der Mitteilung hat im ethischen Sinne mit der zwischenmenschlichen Kommunikation bzw. Verständigung zu tun. Dazu gehört (1) die „natürliche“ und die „kunstmäßige“ Mitteilung (B 184) und (2) ein Verfahren der Analogie bzw. ein der individuellen Erkenntnisweise analoges Erkennen.

Es genügt nicht zu sagen, daß das Individuelle unübertragbar und dennoch in gewissem Sinne übertragbar und mitteilbar ist. Diese antithetische Schematisierung wird dem komplexen Sachverhalt im ganzen nicht gerecht und macht ihn wegen des Paradoxes allzusehr zu einem Mirakel. Aber doch zeigt auch das Paradoxe einen wahren Kern, denn auf der Ebene der Individualitäten ist es in der Tat unmöglich, etwas *ohne Rest* mitzuteilen; alles bleibt hier in der Tat letztlich ein „Geheimnis“. Nicht nur in jedem Individuum, sondern auch in jeder Mitteilung kommt ein Moment der *Differenz* zum Tragen, das auf der Ebene des durch Identität definierten Allgemeinen kein Analogon hat. Der springende Punkt ist jedoch, daß beide Ebenen in Wirklichkeit gar nicht getrennt werden können, auch wenn ihre Differenz wie ihre Verbindung durch ein einseitig ansetzendes Verfahren aus dem Blick gerückt wird.

Dennoch stellt sich hier ganz konkret die Frage, wie das Mitteilen sich erfolgreich gestaltet und auf welche Weise ein Erkennen des Dargestellten stattfinden kann. Zwischen dem Gefühlsausdruck und der Art seiner Rezeption muß es zumindest ein Ähnlichkeitsverhältnis geben, denn das Gefühl „*will [...] durch die Darstellung Analoges erregen*“ (B 195; Hervorhebung von mir). Die analoge Darstellung ist aber keine *unmittelbare* Übertragung, denn was der eine fühlt und darstellt, muß der andere in sich *per analogiam* aus *eigenem* Vermögen nachbilden: „Alle Mitteilung, das Wiedererkennen des Gefühls, erfolgt hier nur vermittelt eines analogischen Verfahrens; nemlich wie die darstellende Bewegung zu einer in mir selbst vorkommenden ähnlichen, so das her-

vorbringende Gefühl zu dem bei mir zum Grunde liegenden.“ (E 1812/13, 317) In diesem Sinne wird das Verfahren der Analogie zum Garanten für die gelingende Mitteilung, bei dessen Anwendung die „Mittheilung [...] also höchstens unwirksam bleiben“ (B 195) kann.

Das Verfahren der Analogie, das die Bedingung logischer Beweisverfahren nicht erfüllt, wird von Schleiermacher an das Gefühl gebunden und hinsichtlich der Darstellungsmöglichkeiten mit der Funktion der Phantasie rückgekoppelt.¹³ Wie aber kann es bei der so mitgeteilten Gefühlsäußerung zum „Erkennen“ kommen? So gefragt, müssen wir wiederum davon ausgehen, daß die Naturseite des Menschen dafür unabdingbar ist. Ohne die Natur gibt es keinen Spielraum für die Individualitäten. Die Individualität des Gefühls ist von vornherein an die Naturseite gebunden, *von der her* und nicht nur *auf die hin* auch der „Vernunftgehalt“ erkannt werden will. Hier wird noch einmal deutlich: Bei der Mitteilung, sei diese natürlich oder kunstmäßig, kann es sich um keine ‚identische‘ Erkenntnis des Mitgeteilten handeln. Für Schleiermacher ist Mitteilung stets gebunden an die Erregung des analogen Gefühls und hat wie bei Herder mit der Ahnung und ihrer Analogie, nicht aber mit objektiver Erkenntnis zu tun.¹⁴ So verstanden ist das Produzieren und das Verstehen bzw. Auffassen des Produzierten immer an ein individuelles Moment gebunden, das dazuhin jedesmal von neuem aktualisiert werden muß. Solange im unmittelbaren Sinne „nicht übertragen, sondern nur dargestellt und dadurch das Gefühl des Andern erregt werden soll“ (B 181), enthält die Darstellung stets die „Beziehung der Welt auf das Individuum, welche in diesem ein Besonderes und Unübertragbares geworden ist.“ (B 181) In diesem Sinne stellt Lehnerer fest: „Das in die äußere Erscheinungsform der eigentümlichen Welt eingegangene Gefühl kann nur durch Analogie (mit der eigenen Phantasieproduktion) erschlossen werden. Das Gefühl als solches bleibt da-

¹³ Dazu mehr im nächsten Abschnitt S. 236 ff.

¹⁴ Analogisches Verfahren findet sowohl in der unmittelbaren Mitteilung als auch in der kunstmäßigen statt. Das Wort „kunstmäßig“ findet sich nur einmal im „Brouillon“ (B 184). Während Herder jedoch die Analogie als eine universale Methode für die Erkenntnis der Natur und des geschichtlichen Individuellen verwendet, beschränkt Schleiermacher sie auf eine Methode des subjektiven Erkennens im Gefühl.

bei stets unübertragbar. Seine Ahndung setzt wie beim natürlichen Gefühlsausdruck die Identität der Lebenskreise der phantasierenden Subjekte (Familie oder Volkstümlichkeit) voraus. Denn nur durch den Rekurs auf eine vorausgesetzte (vage gewußte) Gemeinsamkeit im Gebrauch der Phantasie läßt sich die Analogie überhaupt durchführen.¹⁵ In gleichem Sinne äußert sich Schleiermacher: „Wir bezeichnen daher das ganze Verhältniß durch diesen Ausdruck Offenbarung, der einerseits ganz unmittelbar an die Aehnlichkeit desselben mit dem eben Beschriebenen erinnert, denn das Gesellige leuchtet darin hervor, andererseits aber auch hinweist auf die Verschiedenheit desselben von dem der andern Seite der symbolisirenden Thätigkeit. Es giebt sich nemlich darin zu erkennen das Geheimnißvolle dieses Verhältnisses, daß wir das Gefühl eines anderen durch seinen Ausdruck zwar inne werden, aber ohne es in uns aufnehmen und in das unsrige verwandeln zu können.“ (E 1816/17, 598)

Beide Momente der Gefühlsmitteilung, die unmittelbare Äußerung des Inneren und seine Darstellung für Andere, enthalten in sich von vornherein einen das Individuelle übergreifenden „Vernunftgehalt“ und bleiben angewiesen auf ein „Erkennen“. Dieses wird jedoch nicht von außen herangetragen, sondern ist in den konkreten Formen der Organisation bereits mitgesetzt und kann durch Organbildung freigesetzt werden: „Der Vernunftgehalt wird mittheilbar durch *Anbilden der Organe für die Vernunft*.“ (B 98; Hervorhebung von mir.)

7. Der kunstmäßige Charakter der Mitteilung im Medium der Phantasie

Auf den Begriff der „Phantasie“ ist Schleiermacher durch die Frühromantiker aufmerksam gemacht worden. Von ihr hat er bereits in den „Reden“ gesagt, daß sie das „höchste und ursprünglichste“ im Menschen sei, eine Kraft, welche „für Euch die Welt schafft“ (R 129). In den „Monologen“ hebt er die „Götterkraft der Fantasie“ (M 77) hervor und verwendet sie gegenüber den toten Begriffen, Buchstaben und leeren Formeln. In den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“

¹⁵ Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, a. a. O., S. 251.

von 1803 wird sie ihm zu einer schöpferisch-produktiven Kraft, die bildet, gestaltet und belebt, zu einer Funktion des Individuellen im Menschen. Es bedarf tieferer Gemütskräfte, um diejenige Schicht im Menschen anzusprechen und zu öffnen, die den Stempel des unverwechselbar Einmaligen trägt.¹⁶ Später wird die Funktion der Phantasie enger mit der Vernunftfunktion verbunden. So heißt es in der Ethik von 1804/05: „Die Vernunft, welche die Fantasie nicht anerkennen will, wird negativ; die Fantasie, welche die Vernunft nicht anerkennen will, wird persönliche Willkührlichkeit.“ (E 1804/05, 47) Sie gilt schließlich selber als „Vernunft unter dem Charakter der Eigentümlichkeit“ (B 99) bzw. als „Individualität der Vernunft“ (B 180). Die Phantasie erfährt also bei Schleiermacher, wie die Anschauung und andere Vermögen, eine zunehmende Verschiebung zur Seite des Rationalen hin, ohne daß die frühere Bedeutung, schöpferische Ursprungsstätte des Individuellen zu sein, dabei verloren gehen würde.¹⁷

Wir haben gesehen: Die organische Gefühlsäußerung findet unmittelbar und „ohne bestimmte Absicht“ statt und ist in diesem Sinne natürlich. Aus demselben Grunde aber kann diese natürliche Gefühlsmitteilung der Intention nach auch noch keine Mitteilung, sondern nur eine unwillkürliche Äußerung sein. Demgegenüber setzt die kunstmäßige Mitteilung zwar den natürlichen Gefühlsausdruck voraus, insofern sie „die im Bereich der natürlich-kunstlosen Gefühlsäußerung vorgebildeten und lebensweltlich etablierten Ausdrucksmedien des Gefühls (Ton, Bewegung, Gestalt, Bild, Wort) aufnimmt und zu Elementen der künstlerischen Darstellung transformiert.“¹⁸ Zugleich aber will sie sich ausdrücklich darstellen und bedarf dazu des Mediums der Kunst.

¹⁶ Vgl. dazu W. Schultz, Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen, a. a. O., S. 46.

¹⁷ Vgl. dazu W. Schultz, Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen, a. a. O., S. 49 f.

¹⁸ D. Schlenke, „Geist und Gemeinschaft“, a. a. O., S. 106. Schlenke unterscheidet die kunstlose Mitteilung von der kunstmäßigen auf die folgende Weise: „Andererseits unterscheidet sich die kunstmäßige von der kunstlosen Gefühlsmitteilung wesentlich dadurch, daß die dort herrschende, (relativ) unmittelbare Identität der Erregung und Äußerung‘ hier sowohl zeitlich als auch räumlich aufgehoben ist. Denn eine Gefühlsäußerung ist nur dann kunstmäßige“

Auch hier muß also wiederum von einer Differenz ausgegangen werden, die Lehnerer so markiert: „Kunst [...] ist wesentlich nicht Gefühl, sondern Gefühlsmitteilung. [...] *Religion* ist Gefühl, und zwar ein bestimmtes Gefühl, *Kunst* dagegen ist Darstellung und Mitteilung von Gefühl.“¹⁹ Dabei „ist diese Kunst, weil sie religiöse Gefühlsinhalte mitteilt, selbst nichts als eine Erscheinung der Religion – also im Begriff der Religion enthalten.“²⁰ „Die im religiösen Stil zum Tragen kommende Form der Kunsttätigkeit ist die ‚symbolische Behandlung‘, aufgrund derer im Urbild nicht die Komposition selbst, sondern die sie motivierende Stimmung (symbolisch) hervortritt.“²¹ Dabei wird die Schranke der Individualität spürbar, denn „die religiöse Stimmung soll lediglich ‚äußerlich‘ und ‚mitgeteilt werden‘, nicht aber geht sie als solche in den Rezipienten über. [...] Die religiöse Emotionalität des Rezipienten nämlich soll durch die Kunst lediglich *angeregt* und *belebt* werden, eine identische Übertragung des Gefühls oder eine handlungsinitiierende Wirksamkeit sind weder möglich noch intendiert. Dies bedeutet aber zugleich, daß die Gefühlsmitteilung nicht nur eine prinzipielle, sondern auch eine spezifische Identität des Gefühlsbewußtseins bei den Menschen voraussetzen muß.“²²

Worin besteht dann aber der *ethische* Sinn der Kunst? Kunst definiert Schleiermacher in ethischer Hinsicht ausdrücklich als *Darstellungs- und Mitteilungssystem des Individuellen*: „das System solcher Darstellungen der Individualität ist die Kunst.“ (B 182) An anderer Stelle sagt Schleiermacher auf ähnliche Weise: „Immer [...] findet die Individualität des Gefühls seinen eigenthümlichen Ausdruck in der Darstellung“ (B 191) und drückt diesen Sachverhalt später ausführlicher so aus: „Wenn sich in der Kunst das Gefühl sammeln und der momentane Ausdruck fixiren und objectiviren soll, so daß alles Gefühl in der

Big zu nennen, ‚wenn zwischen das Gefühl und die Aeüßerung ein Vorgebildetsein derselben im Bewußtsein eintritt‘.“ (S. 107)

¹⁹ Vgl. Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Schleiermachers, a. a. O., S. 338 ff.; zit. S. 346. Weitere Seitenzahlen werden im Text in Klammern beigelegt.

²⁰ A. a. O., S. 356.

²¹ A. a. O.

²² A. a. O., S. 358.

Kunst niedergelegt ist und jeder sein mitteilendes und mitgetheiltes Dasein aus derselben empfängt, so wird in jeder Darstellung auch etwas auf die Tradition und die Verbesserung des Darstellungsmittels sich beziehen, und das ist es, was für sich besonders als Virtuosität heraustritt.“ (E 1812/13, 315)

Allgemein gesprochen, ist jedes Kunstwerk Produkt der individuellen freien Kombination durch Phantasie: „Was das Kunstwerk macht, ist die freie Combination durch Fantasie, *die aber die Vernunft ist unter dem Charakter der Eigenthümlichkeit in der Funktion des Darstellens*, und die Fantasie denken wir uns immer in der genauesten Verbindung mit dem Gefühl.“ (B 99; Hervorhebung von mir). Hierin ist eine Freiheit gegeben, der aber bereits eine innere Schranke eingezeichnet ist. Die freie Kombination der Phantasie „ist zwar geeignet, Gefühlszustände des Menschen zur Darstellung zu bringen, es stellt aber prinzipiell keine Entsprechung (adaequatio) zwischen Denken und Sein her. Es ist subjektives Denken.“²³ Ausdrücklich stellt Schleiermacher fest: „Dies Vermögen *im Individuo* ist Fantasie“ (B 156); „die *individuelle Vernunft* ist die Fantasie“ (DJ 48; Hervorhebungen von mir).

Was die Phantasie möglich macht: das Wirksamwerden eines „Kunsttriebs“ oder „Darstellungstribs“, wird dabei vorausgesetzt und bleibt, was die Bedingungen der Realisierung betrifft, auf die Naturseite angewiesen: „Daher giebt es für jedes organische Vermögen, für jeden Sinn ein eignes System der Darstellung“ (B 181) bzw. der Kunst. Insofern ist „alles Bilden Darstellen, Reaction des individuellen subjectiven Erkennens.“ (B 186) Zugleich aber gilt, „daß ohne innere Selbstthätigkeit kein einziges Product derselben entstehen kann“ (B 158). Die „Eigenständigkeit der Ästhetik“ ist dadurch bedingt und an das Gefühl zurückgebunden, daß in der Kunstthätigkeit „die Mitteilung des Gefühls geleistet werden und [...] diese Mitteilung nach den Gesetzen der Vollkommenheit und Schönheit gestaltet sein [soll]“.²⁴ Die kunstmäßige Mitteilung vollzieht sich somit nicht auf der Ebene der Identität, obwohl sie identische Momente in sich enthält.

²³ Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Schleiermachers, a. a. O., S. 19; vgl. S. 21 und B 156 f.

²⁴ Lehnerer, a. a. O., S. 100.

Daraus folgt bezüglich des Mediums der Kunst wiederum die Abgrenzung von der Sprache, die als Medium zur Übertragung des Denkens auf der anderen Seite der Vernunfttätigkeit zu stehen kommt: „Jedes Kunstwerk will verstanden sein, *aber keines so wie die Sprache* [die vollkommen verstanden werden kann]. Vielmehr sagen wir von jedem Kunstwerk, daß es nie ganz könne verstanden werden. Darin liegt theils, daß die darin enthaltene Idee irrational ist gegen das Verstehen, d. h. gegen das Denken und Sprechen, theils eine gewisse Unendlichkeit an sich, und diese bezieht sich eben auch auf die Individualität, da ja alles in Einem ist.“ (B 98 f.) Eine Öffnung ist hier durchaus gegeben, weil die Darstellung der ursprünglichen Anschauung des Künstlers nicht lediglich auf „eine bestimmte Gemüthsbewegung“ (B 182) zielt und es bei dieser auch gar nicht belassen kann: „Allein wenn der Künstler durch seine Darstellung eine bestimmte Gemüthsbewegung motivieren will, so maaßt er sich an auch das Gefühl ganz allein bestimmt zu haben (weil nur aus der gänzlichen Bestimmtheit desselben die Gemüthsbewegung hervorgeht) und dies ist ein Verkennen seiner absoluten Eigenthümlichkeit.“ (B 182)

„Erkenntnis“ und „Kunst“ bedingen somit ein *zweifaches Verhältnis zur Welt*, auch wenn es in der Anschauung und ihren Organen eine gemeinsame Wurzel dafür gibt: „Und von der Wurzel aus, dem ungetheilten Act des Objectiven und Subjectiven in der Anschauung, sieht man immer sein zwiefaches Verhältniß zur Welt, wie es auf der einen Seite im Erkennen sich selbst verlieren und sich dem Ganzen als eine eigenthümliche Erkenntnißweise desselben einbilden möchte, auf der andern Seite aber als Künstler organisirendes Organ der Natur ist und die Bildung der Individualität fortsetzt von seiner Person anfangend bis in die innerste Einheit des Planeten und aller relativen Gegensätze und Factoren der Natur.“ (B 187) Dabei ist Kunst für Schleiermacher das ursprünglichere Vermögen und damit verbunden, „daß jede Darstellung ein reines Product des Gefühls sei: alle Künstler sollen Genien sein. Die Ethisirung des Gefühls aber, inwiefern es ein gemeinschaftliches werden soll, [liegt] darin, daß jedes Gefühl in Darstellung übergehe: alle Menschen sind Künstler.“ (B 184)

Die Phantasie steht nach Herkunft und Bildung in engerer Beziehung zum Talent, mit dem Schleiermacher nicht nur die Phantasie, sondern die organische Seite überhaupt verbindet: „Das Talent bildet

sich also identisch mit der Thätigkeit der Fantasie und durch dieselbe.“ (B 157) Aber auch zum Organisieren der Vernunft ist Talent und Kombinationsvermögen vorausgesetzt: „Die [in die Natur eingehende] Vernunft bildet sich für jede bestimmte Art des Erkennens und Darstellens ein eignes Organsystem = *Talent*.“ (B 104; vgl. B 93 f.) Unter Talent versteht Schleiermacher hierbei die „Harmonie einzelner physischer und psychischer Functionen mit einzelnen Qualitäten der Natur“ (B 93). Das Talent ist insofern natürlich prädestiniert und bezieht sich „auf eine bestimmte Seite der Natur im Ganzen“ (B 94). Zugleich aber gehört „Talent an sich der Persönlichkeit an“ (B 94) und „gründet [...] sich doch auch in der Eigenthümlichkeit des Einzelnen [d. h. in seiner Individualität]. Ohne sie würde es kein Talent sein, kein bestimmtes Maaß haben“ (B 94). „Also wird mit dem Organ als Talent auch die Eigenthümlichkeit gebildet, durch die sein Verhältniß zu den übrigen gegeben ist, und dieses Bilden hat den Charakter der Unübertragbarkeit, das Bewußtsein, daß es ein rein in sich abgeschlossenes ist. Und ohne dies giebt es eigentlich gar keine Ansprüche auf ein einzelnes Leben; es läßt sich sittlich nur unter der Bedingung der Eigenthümlichkeit denken.“ (B 95)

Auch hier wird von Schleiermacher wiederum der Charakter der Individualität hervorgehoben und als Unterscheidungskriterium zwischen Kunst und Erkenntnis gewürdigt: „Also ist [...] nicht das rein Objective Gegenstand der Kunst, sondern das Abspiegeln der Individualität im Objectiven.“ (B 182) Natürlich kann Schleiermacher nicht umhin, auch bezüglich der Kunst die andere, identische Seite zu betonen, wobei diese Tendenz in den späteren Schriften stärker zutage tritt. Ein Beispiel dafür ist die folgende Stelle: „Dies Verfahren muß auf einer Identität beruhen, welche hier keine andere sein kann als die der Formation des menschlichen Organismus, so daß auch hier das Individuelle auf dem Fundament des Universellen ruht.“ (E 1812/13, 317)

Zugleich schließt sich damit für Schleiermacher der Kreis zur universellen Darstellung des Religiösen in den Kirchen und ihrer Ökumene: „Die Gemeinschaft der Kirchen unter einander muß denselben Charakter haben wie in Einer Kirche die Gemeinschaft einzelner Individuen mit einander. Sie können kein darstellbares Individuum bilden, weil der Charakter der Unübertragbarkeit zuletzt wieder das Hervortretende ist. Es erregt jede in jeder das homogene Gefühl, und jede kommt

dadurch zum Gefühl ihrer Individualität und zu dem Gefühl, daß das subjective Erkennen der Erde nur in der Totalität dieser Individuen gegeben ist.“ (B 196) Aber auch hier wird der Hinweis auf die Darstellung und ihre andere Seite nicht vergessen: „Diese Gemeinschaft [der Kirchen] muß aber mehr von der Kunstsphäre als von der des Lebens ausgehen, weil letztere zu sehr durch anderes, Staat u. s. w. afficirt wird.“ (B 197) „Also muß auch Religion und Kunst zusammenfallen, und die sittliche Ansicht der Kunst besteht eben in ihrer Identität mit der Religion. Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös.“ (B 100)

8. Der Durchbruchcharakter der Mitteilung als Anschlußstelle für die Vernunft

Die Sinnhaftigkeit der Gefühlsmitteilung liegt wesentlich darin, daß man eben durch die Mitteilung die Ergänzung und Bewußtmachung seiner Individualität erreichen kann. Analogisieren heißt auch Ergänzen. Darüber spricht Schleiermacher sich in der Ethik von 1816/17 im Zusammenhang mit der Kundmachung folgendermaßen aus: „Und diese Kundmachung ist ihm dennoch die Ergänzung seiner eigenen Eigenthümlichkeit, weil nur in den analogen, aber eigenthümlich verschiedenen Regungen aller die Natur wirklich der Einen Vernunft angehörig worden ist.“ (E 1816/17, 598)

Wie schon gesagt, ist für den späteren Schleiermacher die Mitteilung stärker von der anderen Seite der Vernunft her motiviert, die damit hinsichtlich der organischen *Gebundenheit* einen *Durchbruchcharakter* annimmt: Das „Aeußerlichwerden des Gefühls ist ebenfalls anzusehen als Folge von dem *Bestreben der Vernunft die Schranken der Einzelheit zu durchbrechen*, um sich mit sich selbst zu einigen, und das Einzelwesen, indem es gesetzt wird, auch wieder aufzuheben“ (E 1816/17, 597; Hervorhebung von mir.) Mit der idealistischen Denken entlehnten Sprache („Setzen“, „Aufheben“) wird der Vernunftpol im Sinne eines Durchbrechens der persönlichen Beschränkung verstärkt zur Geltung gebracht: „Denn das subjective Erkennen als *Selbständigkeit*, als *Streben* ist nichts anders als *das Durchbrechen der persönlichen Beschränkung in der Gemeinschaft des Lebens mit dem Ganzen*.“ (B 179; Hervorhebung von mir.)

Der „Durchbruch“, von dem auch in den „Reden“ in bezug auf die religiöse Erfahrung die Rede war, zielt in *beiden* Fällen aber nicht auf einen intersubjektiven Konsens. Das durch die Äußerung des Gefühls Mitgeteilte *bleibt* ein Individuelles und läßt sich weder auf die Ebene reiner Vernunft noch auf die Ebene des Sozialen reduzieren. Individualität bezieht sich von vornherein auf ein Universelles bzw. Absolutes und steht insofern über einem Allgemeinen, das sie von sich ausschließen muß.²⁵ Was von seiten des Religiösen, aber auch der Vernunft „Durchbruch“ heißt, bleibt bei Schleiermacher also keine bloße Metapher: der Durchbruch fällt für ihn in die Erfahrung, wenschon nicht ins Wissen. Im Durchbruchsgeschehen berühren sich gleichsam die äußersten Pole und werden füreinander durchlässig und kenntlich.

Angesichts der mit dem Durchbruch verbundenen, notwendigen Brechungen ist nicht zu erwarten, daß es zu einem *gleichgewichtigen* Verhältnis von Individualität und Identität je kommen kann. Schleiermacher hält konsequent an seinen zweiseitigen Verhältnisbestimmungen fest. Die natürlichen Bedingungen der Mitteilung werden durch die Vernunftbestimmung also keineswegs außer Kraft gesetzt und im Gegenteil eher noch stärker betont.²⁶ Die folgenden Sätze entwickeln den nach zwei Seiten hin zu lesenden Zusammenhang in einer formal durchsichtig werdenden Form: „Die Einheit des Lebens und die Identität der in die Einzelnen vertheilten Vernunft würde also ganz aufgehoben, wenn das Unübertragbare nicht wieder ein Gemeinschaftliches und Mittheilbares werden könnte. Und hier ist also der Grund von der *nothwendigen Einpflanzung des entgegengesetzten Charakters*. Dies geschieht nun durch das *Darstellen* und *vermittelst der beständigen Oscillation zwischen dem Erkennen und Darstellen*. Zu dieser giebt es nun eine Analogie in der bloßen Organisation. Jede Einwirkung nach innen, die ein Gefühl wird, treibt auch durch organische Nothwendigkeit wieder nach außen. Dieses Aeüßerlichwerden des Gefühls hat aber nicht den Charakter der Sprache. Es geschieht nicht als Erregungsmittel dersel-

²⁵ Vgl. zur logischen Unterscheidung von Universalität (bzw. Absolutheit) und Allgemeinheit F. Kümmel, Spricht die Natur? Zum Verhältnis von Mensch und Natur im Spätwerk von Otto Friedrich Bollnow, Tap Verlag Seoul 1995, S. 50.

²⁶ Vgl. dazu Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Schleiermachers, a. a. O., S. 196.

ben Thätigkeit in Andern; sondern es soll nur erkannt werden. Nun ist jedes Vernunftgefühl im Einzelnen eingehüllt in eine organische Operation und wird auch durch eine solche wieder äußerlich. *Der Vernunftgehalt wird mittheilbar durch Anbilden der Organe für die Vernunft.* Bezeichnung der Organe für die Individualität: Ton, Geberde, vorzüglich Antlitz, Auge. Das Erkennen gründet sich nun auf jene organische Nothwendigkeit. Man setzt Organisation und Erfahrung gleich, also auch ein Erkennen der Einwirkung aus der Rückwirkung. Das Darstellen auf den Vernunftgehalt bezogen und im Großen angesehen ist Kunst.“ (B 98; Hervorhebungen von mir.)

Tiefer kann das Fundament für die „Einheit des Lebens und die Identität der in die Einzelnen vertheilten Vernunft“ nicht gelegt werden. Der hier ins Auge gefaßte Grad der Verschränkung der beiden heterogenen Seiten ist nicht mehr zu überbieten, die auch in dem folgenden Zitat zum Ausdruck gebracht wird: „Der *objective* Charakter manifestirt sich *zugleich* als *gemeinschaftlicher* auf *zwiefache Weise*. [1.] Durch die innere Tendenz der Mittheilung. In jeder Erkenntnis setzen wir zu unserem Ich ein Du und damit die Forderung der Gemeingültigkeit, der Identität in allen, wobei wir *zugleich* das Subjective als ein ins Unendliche Abzusonderndes setzen. Dann [2.] durch eine damit verbundene Tendenz des äußerlichen Hervortretens aus der Persönlichkeit behufs des Uebergangs in andere Persönlichkeiten. *Das allgemeingültige Identische ist das Product der Vernunft an sich.* Aber soll es ein solches *wirklich werden* durch die *Thätigkeit des Einzelnen*, so muß es die Thätigkeit *aller* Einzelnen sein, also heraustreten für sie, um in sie überzugehen. *Damit es aber auch ihre That werde, muß es auch in ihnen selbst gebildet werden, und also muß jenes Heraustreten nur ein Aufruf zum Nachbilden sein, d. h. Bezeichnung.*“ (B 161; Hervorhebungen von mir).

Weitere Belegstellen aus der späteren Ethik und Glaubenslehre ließen sich anführen, die zeigen, daß Schleiermacher das hier zugrundgelegte Schema nicht verlassen hat. So heißt es z. B. in der „Glaubenslehre“, es gälte „alle frommen Erregungen [...] auch äußerlich kund[zu]geben, am unmittelbarsten und ursprünglichsten mimisch durch Gesichtszüge und Bewegungen, sowohl Töne als Gebärden“ (GL 105). In der Ethik von 1816/17 wird im Sinne des Erfordernisses einer Analogiebildung eine andere Betonung vorgenommen, ohne daß das Grundschema im ganzen preisgegeben wäre: „Aber das Wahrnehmen der

Geberde wird nicht, wie das Nachtönen des Wortes zum Nachbilden des Gedankens, so auch seinerseits zur Entwicklung einer gleichmäßigen Erregung, sondern vielmehr fühlt keiner deswegen, weil ihm das Gefühl des Andern kund geworden, geschweige noch, daß er eben so fühlen sollte. Sondern nur weil und inwiefern jeder weiß, daß eine bestimmte Erregung in ihm auf ähnliche Weise äußerlich wird, schließt er, daß der Andere in der ähnlichen Erregung begriffen ist, die aber in ihrer Bestimmtheit ihm verborgen bleibt. Hier ist also kein Aussprechen und Nachbilden, sondern nur ein Andeuten und Ahnden, keine Verständigung, sondern Offenbarung.“ (E 1816/17, 597 f.; Hervorhebungen von mir.) Die Grenze wie der Zusammenhang mit der je bezeichneten anderen Seite wird in diesen Verhältnisbestimmungen säuberlich gewahrt.

Ein unaufhebbares Paradox bleibt hier zwar bestehen, aber es stört nicht die Verständigung und findet vielmehr in der gelingenden Mitteilung seine je konkrete Lösung, ohne sich überhaupt aufzulösen. Was im Paradox zugespitzt wird und scheinbar unmöglich ist, charakterisiert Schleiermacher als ein Verhältnis der Entsprechung zweier Seiten, die nicht zur Deckung gebracht werden können, aber doch eng miteinander zusammenhängen: „Die Verschiedenheit der Einzelnen auch in der Erfüllung ihres Bewußtseins und die Unübertragbarkeit ihrer Thätigkeit widerspricht der Einheit der Vernunft in dem ganzen Verfahren, *wenn nicht eben so die Zusammengehörigkeit aller Verschiedenen schon in demselben Handeln ausgesprochen ist.* Also jeder kann sich seiner eigenthümlichen Erregtheit nur hingeben, sofern er *zugleich* andere auch in eigenthümlicher Erregtheit außer sich und neben sich *voraussetzt, also will, sucht und nach ihnen verlangt;* so wie auf der *andern Seite* alles auch wirkliche Nebeneinandergesetztsein mehrerer von *dieser Seite* angesehen ganz gleichgültig ist und nichts zur Befriedigung dieses sittlichen Bedürfnisses beiträgt, als sofern nothwendig jeder auf eine eigenthümliche Weise erregt ist“ (E 1816/17, 597; Hervorhebungen von mir.) An die Stelle des unvermeidlichen *Widerspruchs* setzt Schleiermacher eine nicht zu umgehende *Zweiseitigkeit* und behauptet dort, wo der Widerspruch logisch einen Ausschluß verlangt, die faktisch gegebene, untrennbare *Zusammengehörigkeit*.

Die ganze von Schleiermacher vorgenommene Konstruktion erscheint formal, aber sie bleibt es nicht, weil mit ihr Inhalte und Erfül-

lungsgehalte verbunden sind. Was in *einem* Sinne *denknotwendige Voraussetzung* ist, wird in *anderem* Sinne zum erfahrbaren *Grund der Erfüllung* der so bestimmten, zweiseitigen Relation. Da diese immer relativ ist, gibt es für sie nur eine geschichtliche Form und keinen absoluten Anfang.

Daß darin aber auch die mit dem Erfordernis des Durchbruchs zusammenhängenden Härten enthalten sind, wird von Schleiermacher nicht verschwiegen: „Aber jenes Suchen und Verlangen würde immer leer bleiben, wenn das Gefühl nicht kund werden könnte zwischen einem und dem Anderen. Und darin nun ist das Verhältniß dasselbe wie auf dem Gebiet des Gedankens. Denn das Gefühl ist auch zunächst in dem Innern des Bewußtseins, und die Sittlichkeit desselben also bei seiner Eigenthümlichkeit dadurch bedingt, daß sein Entstehen zugleich auch sein Aeußerlichwerden ist, daß es in dieser Aeußerung auch den Andern kund werde; und dieses Aeußerlichwerden des Gefühls ist ebenfalls anzusehen als Folge von dem *Bestreben der Vernunft die Schranken der Einzelheit zu durchbrechen, um sich mit sich selbst zu einigen, und das Einzelwesen, indem es gesetzt wird, auch wieder aufzuheben.*“ (E 1816/17, 597; Hervorhebung von mir.)

Daß bezüglich des Mediums der Mitteilung im Zusammenhang damit nach wie vor eine wesentliche Differenz zu beachten ist, machen die anschließenden Sätze deutlich: „Doch ist dieses nicht wie das Reden und Hören, durch dessen Zusammensein der Gedanke selbst aus einem Bewußtsein in das andere übertragen wird; und wenn man von einer Sprache des Gefühls redet, so ist dies entweder ein unrichtiger Ausdruck, oder es bezeichnet etwas sehr Vermitteltes, und geht nur auf die Aeußerung der eigenen Gedanken über das Gefühl, nicht des Gefühls selbst. Sondern wie die Sprache zum Gedanken, so verhält sich zum Gefühl unmittelbar und ursprünglich die Geberde auch im weitesten Sinne genommen; und wie kein Gedanke reif und fertig ist, er sei denn zugleich Wort geworden, so ist kein Gefühl ein ganzer und in sich vollendeter Act, es sei denn Geberde geworden.“ (E 1816/17, 597 f.) Das Medium der „Gemeinschaft“ ist also auch bereits seiner Form nach verschieden von dem der „Sprache“, und entsprechend unterscheidet sich die Mitteilung des Gefühls von der Übertragung des Gedankens. Dennoch betont Schleiermacher auch hier die Zusammengehörigkeit: „Die ganze Thätigkeit ist aber eben so wesentlich dadurch bedingt, daß

die Elemente der Offenbarung ein Ganzes der Gemeinschaft bilden, wie das Denken durch die Sprache bedingt ist und das Eigenthum durch die Geselligkeit. Denn wie kein Act des Gefühls ein ganzer und sittlicher ist, wenn er nicht Andeutung wird für jeden, der ahnden will, und wenn er nicht zugleich Ahndung ist dessen, daß andere andeuten wollen, so kann auch keiner entstehen als nur im Zusammenhang mit der Gesamtheit des Andeutens und Ahndens, die für jeden einzelnen Act schon muß vorausgesetzt werden“ (E 1816/17, 598).

Die Gefühlsdarstellung kann also auf keinen Fall die identische Mitteilung und das mit ihr verbundene Wissen gewährleisten. Aber eben deshalb muß der Bezug beider aufeinander immer gegeben sein: „So das Gefühl als ein in sich abgeschlossenes Bestimmtes des Gemütes will doch, so wie es auf der andern Seite in Gedanken oder Tat übergeht, wovon aber hier nicht die Rede ist, so auch als Gefühl und lediglich vermöge des Gattungsbewußtseins nicht ausschließlich für sich sein, sondern wird *ursprünglich* und *auch ohne bestimmte Absicht* und Beziehung ein Äußeres durch Gesichtsausdruck, Gebärde, Ton, und mittelbar durch das Wort, und so anderen eine Offenbarung des Inneren.“ (GL 42; Hervorhebung von mir.) Eine weitere Konsequenz aus dieser Verschränkung ist, daß bei Schleiermacher die *bloß natürlichen Affekte* als *Vorstufe* der Produktion ganz aus dem Bereich der Kunst herausfallen.

9. Die sprachliche Mitteilung und ihr individuelles Moment

Die Sprache zielt (verbunden mit dem Erkennen) in erster Linie auf die identische Mitteilung, und doch ist sie wegen ihrer bleibenden Irrationalität weder in der Lage, das Individuelle nahtlos und vollständig wiederzugeben, noch kann sie vollkommen identische Übertragung bzw. Erkenntnis gewährleisten. Eben deshalb kann auch die Sprache sich nicht *allein* auf ein Identisches richten, sondern enthält in sich ein bleibendes Moment der Individualität.²⁷

²⁷ Über die sprachliche Mitteilungsproblematik und die Grenze sprachlicher Mitteilung spricht F. Kümmel sich, bezogen auf Josef Königs Problematik des Unterschieds zwischen theoretischen Sätzen und praktischen Sätzen, folgendermaßen aus: „Die mit praktischen Sätzen bzw. Mitteilungen verbundene

Hinsichtlich des Problems der Sprache ergibt sich somit dieselbe Problematik der Zweiseitigkeit, nur daß hier die Akzente von Schleiermacher anders gelegt werden. In der Sprache artikuliert sich für ihn primär das Denken und erhebt Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Weil es daneben aber immer auch noch andere Mitteilungsmittel geben muß, in denen das Individuelle sich als Gefühl äußert und zur Darstellung kommt (was nicht heißt: zur Sprache wird), lassen sich deren Aspekte aus der Sprache auch nicht ausklammern.

Die Sprache muß also auch noch als Medium der Gefühlsmitteilung fungieren können. Die Möglichkeit, durch unsere Sprachartikulation in unmittelbarer Weise Gefühle zum Ausdruck zu bringen, kann nach Lehnerer²⁸ als die empirische, noch kunstlose Basis verstanden werden. Sie ist aber auch eines der von Schleiermacher in seiner Kunsttheorie entwickelten Wesensmerkmale der Poesie. Er nennt dieses Merkmal das „Musikalische“ der poetischen Sprache (ÄLo 635; vgl. 633 ff.). Aber Poesie kann nicht auf das Musikalische der Sprache reduziert werden,

Problematik muß [...] auch nach anderen Seiten hin ausgeleuchtet werden. Auch wenn die Bedeutung einer Mitteilung sich streng auf das beschränkt, was einer je mit ihr bedeuten will, ist sie von vornherein auf ein Gemeinsames gerichtet, das letztlich im Besitz der Wahrheit besteht und die Allgemeinheit eines theoretischen Wissens- bzw. Wahrheitszusammenhanges prätiert. Damit ist jedoch das Risiko, ob eine Mitteilung auch so aufgenommen wird, wie sie gemeint ist, nicht schon aus der Welt geschafft. Auch bei Benützung gleicher Wörter und Sprachformen kann das in einer Mitteilung Bedeutete in ganz Verschiedenem liegen, so daß keineswegs gewährleistet ist, daß der Andere genau das hört und versteht, was der Mitteilende zu ihm sagt und sagen will.“ (F. Kümmel in seiner Einleitung zu Josef König, „Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1994, S. 52 f.) „Gelingende Mitteilung muß dann aber möglich sein, ohne von vornherein ein objektiv Wahres zu unterstellen und auf ein gemeinsames Sprachverständnis zu rekurrieren. Man muß auch in der umgekehrten Richtung weiterfragen, welcher alledem zugrundeliegende Vorgang das unwillkührbare Gelingen einer Mitteilung bedingt.“ (A. a. O.) „Mitteilungen haben über ihren Wahrheitswert hinaus eigenen Informationswert und damit verbunden eine Anregungsfunktion.“ (S. 57 f.)

²⁸ Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Schleiermachers, a. a. O., S. 237 f.

und noch weniger der gedankliche Inhalt der Sprache, der im Unterschied zum „Musikalischen“ das „Logische“ derselben enthält.²⁹ Die doppelte Möglichkeit der Sprache, einerseits hinsichtlich ihrer Musikalität unmittelbar ästhetisch zu wirken, andererseits aber hinsichtlich ihres Inhalts Medium des Denkens zu sein, gibt ihr einen *doppelten Ort* sowohl im Reich der Künste als auch im Reich des Gedankens.³⁰

In der Hermeneutik geht es in analoger Weise um eine doppelte Möglichkeit des Verstehens sprachlicher Werke. Was die sprachliche bzw. „grammatische“ Seite der Auslegung betrifft, steht sie unter der Voraussetzung der identischen Mitteilung, während unter dem Titel der „psychologischen“ Interpretation die Berücksichtigung der individuellen Mitteilungsform in der Sprache des Werks erfolgt. Beide Seiten lassen sich auch hier nicht voneinander trennen oder gegeneinander ausspielen. In der Sprache spielt mithin in *allen* Bereichen der Faktor „Individualität“ eine Rolle.

Dies kann am Beispiel des freien Gesprächs erläutert werden, das seiner Form nach ein individuelles Organisieren ist, gleichzeitig jedoch – insbesondere im Rahmen der Dialektik – auf ein allgemeines Wissen zielt.³¹ Das freie Gespräch zielt nicht nur auf die identische Mitteilung des Sinns, sondern hebt auch auf die Wirkung des Gesprochenen ab. Auch wenn man ‚identisch‘ mitteilen will, ist die Wirkung je verschieden und hängt von der Aufnahmefähigkeit und Aufnahmebereitschaft des Adressaten ab. Daß Sprache nicht nur Gefühl bewirkt, sondern auch erlaubt dieses auf neue Weise auszudrücken, macht Schleiermacher in der Ästhetik und der Glaubenslehre deutlich.³²

Obwohl die Sprache darauf zielt, „dieselbe Thätigkeit in dem Andern“ (B 181) identisch nachzubilden, bleibt auch für die Wissensvermittlung die sprachliche Mitteilung und ein freies Gespräch in freier Geselligkeit unabdingbar. Auch hier ist also der Charakter der Individualität grundsätzlich nicht aufzuheben: „Es kann auch die [sprachliche] Mittheilung nicht dieselbe sein.“ (B 181)

²⁹ Vgl. ÄLo 633 und dazu Th. Lehnerer, S. 237.

³⁰ Vgl. Lehnerer, a. a. O., S. 238.

³¹ Vgl. dazu Lehnerer, a. a. O., S. 231.

³² Vgl. a. a. O., S. 232.

An dieser Stelle kann Schleiermachers Theorie des Gesprächs anschließen: „Auch ist die Form der Poesie in ihren höchsten Bildungen das Gespräch. Dies gilt nicht nur für das gebildete Gespräch, es geht auch immer einzelne Elemente poetischer Produktionen (Metaphern, espressive Wortstellungen) in den gemeinen Schatz der Sprache über.“ (B 188 f.)

Wie bei den Frühromantikern, werden auch für Schleiermacher Poesie und Witz unter dem Aspekt der Individualität zum prominenten Beispiel sprachlicher Mitteilung. „Witz“ ist nach Schleiermacher „die Vollkommenheit der Anwendung der Sprache im geselligen Leben“ (B 188) und „Poesie“ „eigentlich die Reaction der Art, wie das Individuum von der ethischen Seite der Welt afficirt wird“. (B 187) Damit wird die Sprache in Verbindung mit „höherer Anschauung“ und „Erkenntnis“ konstitutiv für sie: „Eben deshalb hat auch die Poesie kein anderes Mittel als die Sprache, weil das Afficirtsein durch die ethische Seite nur von der höhern Anschauung, dem Erkennen ausgeht, mit welchem zugleich auch die Sprache gegeben ist. Hieraus ergibt sich, wo die Poesie im Leben hervortreten muß, nemlich beim sittlichen Afficirtsein, das selbst wieder aus den geselligen Verhältnissen hervorgeht und überall, wo die Sprache gebraucht wird.“ (B 188)

SIEBTES KAPITEL DER ÜBERGANG VOM BEGRIFF DER INDIVIDUALITÄT ZUM BEGRIFF DER PERSÖNLICHKEIT

1. Der Grundcharakter der Persönlichkeit im „Brouillon zur Ethik“

Im „Brouillon zur Ethik“ ist der Status der Persönlichkeit in mehrfacher Hinsicht zu betrachten:

– Zum einen kann Schleiermacher von der Persönlichkeit im Sinne einer „persönlichen Natur“ sprechen und meint damit auch deren Beschränkung. Eine allein im Bezugsrahmen der Natur angesiedelte Persönlichkeit wäre noch gar nicht in der Lage, aus ihren Schranken heraus zu kommen und frei genug mit anderen Personen umzugehen.

– Ein auf den Umgang mit anderen bezogener, zweiter Aspekt ist die „äußere“ bzw. die „gesellschaftliche“ Persönlichkeit, die die ihr zugewiesene Rolle zu spielen weiß.

– Drittens wird Persönlichkeit im ethischen Sinne wichtig als der Ausgangspunkt, mit dem das sittliche Handeln der Vernunft beginnt: „Die persönliche Natur ist nun der Punkt, von welchem die Thätigkeit [der Vernunft] ausgeht und alles ergreift, was mit ihr in Verbindung treten kann.“ (B 104) Von dem letztgenannten Aspekt her gesehen, ist die Persönlichkeit über ihre Naturhaftigkeit und gesellschaftliche Funktion hinaus von vornherein mit der Vernunft verbunden. Das sittliche Leben vollzieht sich für Schleiermacher so zwar auf der Ebene der persönlichen Natur und der gesellschaftlichen Existenz, es richtet sich dabei aber von vornherein auf die in diesen Verkörperungen ausgedrückten Ideen. Die Erkenntnis der Ideen hat mit der Organisation der sinnlichen Erkenntnis viel zu tun. Darin liegt zwar eine Beschränkung, aber auch die Möglichkeit zur Organbildung, vermöge deren sich, wie wir gesehen haben, die Individualität als solche konstituiert und durch eigenes Tun zur Anschauung der Ideen höherbildet.

– Schließlich verbindet sich das Individuelle unter dem Aspekt des Handelns der Vernunft auf das Ganze mit einem lebendigen Bild dieses Ganzen: „Endlich ein jedes Handeln auf das Ganze setzt auch ein lebendiges Bild des Ganzen voraus, welches immer zugleich ein individuelles wird in demselben Maße, als es ein lebendiges ist und also nur

durch freie Combination aus dem Fundament des Gefühls und der Intuition hervorgeht.“ (B 211)

An dieser Stelle wird wiederum die Differenz einer vernunftbestimmten und einer bloß natürlichen Individualität tragend. Diese macht sich bereits in den organischen Funktionen bemerkbar: „Beim Thier ist das in sich Aufnehmen mehr Gefühl als Wahrnehmung oder Anschauung, das aus sich Hinstellen in die Welt mehr organische Secretion als Darstellung für sich. *Aber noch größer [ist] der Unterschied zwischen den Functionen des Menschen als Natur und denen des von der Vernunft beseelten.* Denn bei dem ersten hat doch alles nur eine Beziehung auf die Persönlichkeit, auf das Gefühl und das organische Bedürfniß. *In der Vernunftbeseelung soll alles Aufnehmen und Darstellen sich auf die Ideen beziehen und Ideen enthalten, ja auch die persönliche Beziehung soll nur so mitgegeben sein.* Aber freilich die Natur kann keine andere Function verrichten und nur im Einzelnen sollen und können die Ideen erkannt werden.“ (B 90 f.)

Nimmt man die angegebenen Aspekte zusammen, so bildet der Begriff Person bzw. Persönlichkeit im „Brouillon“ das *Verbindungsglied*, genauer gesagt „das für keinen Andern anwendbare *Grundverhältniß*“, (B 117; Hervorhebung von mir), in dessen individuelle Bestimmtheit notwendig die organisierende Tätigkeit der Vernunft mit eingeht. „Die Person ist also auf keine Weise *Princip* des Bildungsprocesses, sondern nur *Resultat*“ desselben (CS: Beilage S. 91).¹ In allem Sittlichen ist die Vernunft der zentrale Faktor, nur kann sie sich beim Menschen nicht getrennt von den natürlichen und sozialen Bedingungen betätigen. Geht man davon aus, daß „in jeder Person eine Eigenthümlichkeit der Organisation“ (B 106) notwendig gesetzt sein muß, so ist auch die sittliche Persönlichkeit ein individuell ausgeprägtes und grundsätzlich Unübertragbares. Dies gilt dann aber auch noch für den Charakter der organisierenden Tätigkeit der Vernunft, eben weil „das für keinen Andern anwendbare Grundverhältniß der Person darin ausgedrückt ist“. Alles muß einerseits seinen ideellen, andererseits aber auch wieder seinen höchst individuellen Ausdruck finden. Die Vernunft kann gar nicht anders, als in die natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen ein-

¹ Vgl. dazu P. H. Jørgensen, Die Ethik Schleiermachers, a. a. O., S. 102.

zugehen und im Verein mit ihnen zu wirken. Alles, was Schleiermacher der Individualität zuschreibt, gilt deshalb in einem Sinne auch für die Vernunfttätigkeit: „Als Eigenthümlichkeit hat aber die organisirende Thätigkeit der Vernunft [selber!] den Charakter der Unübertragbarkeit, weil in jeder das für keinen Andern anwendbare Grundverhältniß der Person darin ausgedrückt ist.“ (B 117) In diesem Sinne kann Schleiermacher geradezu von einem „Vereinzeltsein der Vernunft in der Persönlichkeit“ (B 213) sprechen. Gleichzeitig aber setzt sich der Vernunftcharakter im Durchbrechen dieser Schranke durch: „Allein die Persönlichkeit existirt für die sittliche Potenz nirgends isolirt.“ (B 178)

Die Individualisierung *auch* der Vernunfttätigkeit hängt damit zusammen, daß jede Organisation und Organbildung *grundsätzlich* die *Form der Selbstbildung* annehmen und so zum *Resultat* einer sich persönlich und geschichtlich weiterbildenden Tätigkeit werden muß: „Denn Organe können nicht anders gebildet werden als durch den Gebrauch; *es giebt nur Selbstbildung*; und mit dem vermehrten Wissen im Gebrauch entstehen auch neue Aufgaben der Organbildung. Diese beiden Functionen stehen also in einer nothwendigen Wechselverbindung, in lebendigem organischem Zusammenhang.“ (B 90; Hervorhebung von mir.)

Im „Brouillon“ handelt es sich somit um zwei gegenläufige, aber untrennbar zusammengehörige Bewegungen, die Schleiermacher formal das „Setzen“ und das „Aufheben“ der Persönlichkeit durch die Vernunft nennt: „Denn durch jedes *Erkennen* wird ein Persönliches *gesetzt*. Durch jedes *Darstellen* wird die Persönlichkeit darin *aufgehoben*.“ (B 89; Hervorhebungen von mir.) Die Vernunft fügt sich so dem im Leben vorgegebenen „Grundverhältnis“ als „*die andere Oszillation des Lebens*“ ein und nimmt dabei die Persönlichkeit in ihrer Vereinzlung und Beschränkung *transformierend* in sich auf. Von Vernunft kann also grundsätzlich nur in der Verschränkung zweier Ebenen gesprochen werden: „Indem die Vernunft Seele wird, wird sie in Persönlichkeiten zertheilt, in Raum und Zeit versetzt. *Ihr Erkennen hat nun immer eine persönliche Beziehung, ihr Darstellen ist für die Person und für den Moment*. Die Ideen aber sind gar nicht in der Zeit und in einem endlichen Mittelpunkt. Soll sie [die Vernunft] also als beseelendes Princip auch ihre Natur als Vernunft behalten, so muß diese Beschränkung aufgehoben werden. Dieses *Setzen eines Persönlichen und Zeitlichen* und *Aufheben der*

Persönlichkeit und der Zeit darin ist die *andere Oscillation des Lebens*.“ (B 89; Hervorhebungen von mir.) Die Vernunft im Leben zu realisieren erfordert an *jedem* Punkt, in *jedem* Moment und in Bezug auf *alles* eine doppelte Hinsichtnahme: „In allem sollen Ideen *angeschaut*, in alles sollen Ideen *eingebildet* werden. Keine Vorstellung soll bloß auf ihren sinnlichen Grund zurückgeführt werden, keine Darstellung bloß einem persönlichen Zweck dienen.“ (B 91; Hervorhebung von mir.)

2. Kollektive bzw. überindividuelle Persönlichkeiten als Leistungs- und Optimierungsformen der Organisation in Richtung auf die Identität der Vernunft

Die Rede von Person bzw. Persönlichkeit ist bei Schleiermacher nicht gebunden an die einzelne Person, vielmehr kann darüber hinaus auch von kollektiven Persönlichkeiten gesprochen werden, so wie die Rechtsprechung von öffentlichen Körperschaften und juristischen Personen spricht. Der in beiden Fällen zugrundeliegende Begriff des Organismus bzw. größerer organischer Verbände gibt für eine solche Redeweise die Grundlage ab. In diesem Sinne stellt Richter fest, „daß er [der Begriff des Individuellen] nicht nur als etwas einzelnes vorkommt und nur an die Einzelperson gebunden ist. Vielmehr genau wie die Einzelperson neben ihrem universellen Charakter den der Individualität hat, so hat auch die Person der Familie ihre Individualität, durch welche sie sich unterscheidet von jeder anderen Familie, während die einzelnen Glieder der Familie darin als in einem Identischen übereinstimmen. Ebenso hat auch die Person des Volkes ihre Individualität gegenüber anderen Völkern, während dieselbe das Gemeinsame, Universelle ist in bezug auf die Glieder des Volkes.“²

Darüber hinaus aber ist der überindividuelle Gesichtspunkt wichtig für die vernünftige und sittliche Bestimmung der Einzelpersönlichkeit selbst, die sich unerachtet ihrer Nichtübertragbarkeit kraft Vernunft aus ihrer Isolation befreien und in ein größeres Ganzes hineinstellen kann. In diesem Sinne zielt Schleiermacher von vornherein auf größere, vernunftbestimmte Ganzheiten ab, die geeignet sind, die in der physischen

² J. Richter, Das Princip der Individualität in der Moralphilosophie Schleiermachers, a. a. O., S. 54.

Organisation, aber auch noch in der kollektiven Organisation liegende Beschränkung aufzuheben und stellt in diesem Sinne fest: „Allein die Persönlichkeit existiert für die sittliche Potenz nirgends isoliert; sie ist mit jedem organischen System in ein größeres Ganze eingewurzelt, es sei Familie, Staat, freie Geselligkeit, Akademie. Also jede Beziehung auf die Persönlichkeit ist auch eine Beziehung auf diese, *und in diesen ist offenbar die Identität der Vernunft mit der Organisation*. Daher nun, daß sich die höhere Gesinnung als Gegensatz gegen den Egoismus ausspricht und immer nur im größeren Ganzen lebt; auch die Persönlichkeit aufgibt, sobald sie nicht mehr in der Einheit des größeren Ganzen bestehen kann.“ (B 178; Hervorhebung von mir.) Das „größere Ganze“ wird hier zum Kriterium für die „höhere Gesinnung“ der sittlichen Persönlichkeit gemacht, die sich lieber selber aufgibt, als daß sie sich für den Egoismus ihrer selbst und der wiederum in ähnlicher Weise beschränkten kollektiven Organisationen hergeben würde. In der Tugendlehre von 1804/05 heißt es in diesem Sinne: „Die Gesinnung strebt als Organ des Ganzen ein Individuelles zu setzen. Da dies nun dasselbe Princip ist, wodurch sie auch sich selbst als Seele eines Besondern setzt, so ist auch hier die persönliche Individualität nur ein Einzelnes. Das Princip des Wirklichwerdens der Individualität in Allem, was als ein an sich Sittliches gesetzt wird. Coroll. Da alles Sittliche ein Individuelles werden soll, so hat auch dies die Totalität des Sittlichen zu seiner Sphäre.“ (E 1804/05, S. 55.) Aber auch wenn die einzelne Persönlichkeit sich überschreiten *soll*, bleibt sie, eben weil sie dies *tun kann*, nach wie vor das Verbindungsglied.

Wenn nun aber die Persönlichkeit beides „das Beschränkende“ (B 82) *und* das den damit verbundenen Egoismus wieder Überwindende ist, wird sie selber zum Schlüsselfaktor und Gegenstand der sittlichen Handlung. Damit hängt zusammen, daß die natürliche Persönlichkeit auch in den Institutionen zurückgestellt werden muß. Dies kann aber keineswegs ihre Ausschließung oder Unterdrückung bedeuten. Der persönliche Faktor spielt nach wie vor eine konstitutive Rolle, nicht nur für die sittliche Persönlichkeit, sondern auch für die kollektiven Organisationen. Auch diese bestehen *nie nur* kraft ihrer satzungsmäßigen Allgemeinheit, sondern immer auch vermöge ihrer beseelten und beseelenden Eigentümlichkeit, und würde man beides voneinander trennen wollen, so müßte der Mensch sich dabei selbst verlieren. Schleierma-

cher geht in diesem Sinne aus von der „nothwendigen Vereinbarkeit der persönlichen und der potenzierten Individualität.“ (B 129)

Setzen *und* Aufheben der Persönlichkeit ist die Leistung der Vernunft bzw. des ganzen sittlichen Lebens. Der darin liegende, scheinbare Widerspruch läßt sich produktiv machen in der Form eines durch die Vernunft zu entwickelnden „Gegensatzes in der Bedingung des Lebens“, der dessen beschränkte Formen über sich hinaustreibt und auf qualitativ neue Stufen hebt: „Denn durch jedes Erkennen wird ein Persönliches gesetzt. Durch jedes Darstellen wird die Persönlichkeit darin aufgehoben. Zu merken ist aber noch ein Gegensatz in der Bedingung des Lebens. Die niederen Stufen des Lebens haben nur Eigenthümlichkeit in der Gattung. Der Mensch hat auch Eigenthümlichkeit in der Person. Soll nun die Vernunft durchaus Seele sein, so muß sie auch diese Eigenthümlichkeit beseelen, auch mit ihr eins werden. Die natürliche Eigenthümlichkeit ist Temperament, Constitution, die sittliche ist Charakter. Es muß also *alles individuell* sein, aber es muß auch *alles wieder identisch sein*, welches im Leben nicht anders als in einem *relativen Hervortreten* kann gedacht werden.“ (B 89; Hervorhebung von mir.)

Wenn man in der sittlichen Existenz von einem Fortschritt reden will, so muß dies immer ein Fortschritt *in beiden Richtungen zugleich* sein. Individualität ist dabei für beides der Schlüsselfaktor. Sie gehört weder der Naturseite allein noch der Vernunftseite allein an. Als Ineinander beider Seiten steht sie im Mittelpunkt der Ethisierung, die nur so vorankommen kann, daß die Persönlichkeit sich gleichzeitig in der Richtung ihrer selbst wie in der Richtung ihrer Aufhebung fortlaufend vertieft.

3. Gemeinschaftlichkeit als Medium der Entwicklung der Persönlichkeit und die Aufgabe ihrer vernünftigen Bestimmung durch Qualifizierung der Individualität

Der Begriff des „Gemeinschaftlichen“ ist wohl am besten geeignet, „Vernunft“ und „Natur“, „Identität“ und „Individualität“ in ein Verhältnis zueinander zu setzen, ohne daß dies auf eine Konkurrenz oder eine einseitige Unterwerfung hinauslaufen müßte. Das individuelle wie das überindividuelle Moment erhält in dieser Verschränkung erst seine sittliche Qualität. Verschieden ist nur der Ausgangspunkt.

Die Vernunft nimmt vom Überindividuellen ihren Ausgangspunkt: „Was die Vernunft mit dem Charakter ihrer ursprünglichen Freiheit und Einheit bildet, das hat keine persönliche Geltung. Für wen also? Für die Vernunft überhaupt, wie sie sich überhaupt und nicht als persönlich beseelendes Princip gebildet hat.“ (B 91) Vom anderen Ausgangspunkt her gesehen und in umgekehrter Blickrichtung betrachtet nimmt derselbe Sachverhalt aber auch eine die Vernunft selbst individualisierende Form an: „Die Vernunft ist aber nur in den Persönlichkeiten vertheilt gegeben, also für die Gesamtheit der Persönlichkeiten, für die Gemeinschaft, es ist ein absolut Gemeinschaftliches. Was die Vernunft als Seele des Einzelnen bildet, das soll auch den Charakter der Eigenthümlichkeit haben und für ihn abgeschlossen sein.“ (B 91)

Beide Blickrichtungen zusammen erfüllen erst das Schema der Wechselwirkung, das der folgende Satz in formaler Wendung ausdrückt: „*Die Aufgabe jedem den entgegengesetzten Charakter einzuprägen bedeutet also: das absolut Gemeinschaftliche soll wieder ein Individuelles werden; das Individuelle soll wieder in eine Gemeinschaft treten.*“ (B 91; Hervorhebung von mir.) In diesem streng zweiseitigen Sinne ist es zu verstehen, wenn Schleiermacher der Vernunft einen Vorrang gibt und ihr *letztlich* im Sinne eines allumfassenden Bezugsrahmens die ganze ethische Aufgabe zuweist: „*Die Vernunft eignet sich die Natur an als Organ des Erkennens und des Ideendarstellens. Dieses ist als Natur nicht gegeben, sondern ist nur zu denken als Resultat der Beseelung durch die Vernunft.*“ (B 103; Hervorhebung von mir.)

Daß die Vernunft dieses ihr Werk aber nicht *allein* vollbringen kann, ist ebenso deutlich geworden. *Das Ganze* bzw. *die Ganzen* sind Vernunft und Natur. Einen Mittelbegriff für die Erhebung des Ganzen auf eine neue Stufe bildet das *Erkennen*, das jedoch auch wieder an dafür aufgeschlossene *Organe*, also an *Selbstbildung der Individualität* und als Resultat an *deren Werke* gebunden ist: „Die organische Function des natürlichen Menschen unterscheidet sich von der des Thieres durch *Auseinandertreten* der Anschauung und des Gefühls *im Erkennen*, durch ein *unabhängigeres* Hinstellen des Werkes *zwischen* das Subject und die Welt. [...] Das Werk enthält nur eine Beziehung der Natur auf die Organisation für die Persönlichkeit. Das Geschäft der Vernunft ist nun das Erheben dieses organischen Vermögens zur Potenz der Idee. *Im Erkennen* wird jeder einzelne Gegenstand auf das *Ganze* bezogen, nicht auf

das persönliche Gefühl.“ (B 103; Hervorhebungen von mir.) In diesem Sinne kann Schleiermacher sagen, „*daß die Sittlichkeit in der Identität der erkennenden und bildenden Function beruhe. Wer nicht für die Vernunft bildet, sondern nur für die Persönlichkeit, der kann auch nicht sittlich erkennen, so wie der, in dem keine Ideen sind, nicht für die Vernunft organisieren kann.*“ (B 158; Hervorhebung von mir.)

Der Gesichtspunkt des Ganzen und der Erhebung zum Ganzen läßt dann aber auch die kollektiven Individualitäten bzw. Institutionen in ihrer Funktion doppelseitig und, was ihre Pervertierbarkeit betrifft, zwiespältig erscheinen. Daß in ihnen Vernunft sein soll, hat damit zu tun, eine für Idiosynkrasien und Egoismen weniger anfällige Plattform und Ausdrucksform zu schaffen. Im Sinne dieser Ambivalenz wurde einerseits gesagt: „Allein die Persönlichkeit existiert für die sittliche Potenz nirgends isoliert; sie ist mit jedem organischen System in ein größeres Ganze eingewurzelt, es sei Familie, Staat, freie Geselligkeit, Akademie. Also jede Beziehung auf die Persönlichkeit ist auch eine Beziehung auf diese, und in diesen ist offenbar die Identität mit der Organisation“ (B 178), so daß man davon ausgehen kann, daß sich „auch die Persönlichkeit aufgibt, sobald sie nicht mehr in der Einheit des größeren Ganzen bestehen kann.“ (B 178) Auf der anderen Seite aber besteht auch in diesen größeren Lebenseinheiten und Institutionen die Tendenz zur Abschließung und Äußerlichkeit, so daß Schleiermacher selbst bezüglich der am meisten vernunftbestimmten Institution der Akademie noch sagen kann: „Aeußerlich ist die Persönlichkeit der Akademie und die Uebereinstimmung ihrer Persönlichkeit mit ihrer individuellen Einheit eben wie beim Staat etwas [bloß] Scheinbares.“ (B 171)³

Das Prinzip der Gemeinschaftsbildung *allein* verbürgt somit noch nicht deren sittlichen Charakter, so daß die Gemeinschaften selber wie-

³ In gleichem Sinne heißt es für den Staat: „Wenn das Leben eines Intellektuellen nichts anderes ist als die Identität von Individualität und Persönlichkeit, so verschwindet freilich der Staat in der Erscheinung, wenn man dabei auf die Persönlichkeit sieht. Allein bedenkt man, daß in der Erscheinung auch wieder die Individualität nur ein Werdendes ist, so verliert der Begriff des Verschwindens seine Anwendbarkeit.“ (B 148) Weder will Schleiermacher den Staat als das Ganze setzen, noch will er ihn von seiner Aufgabe, das Ganze zu repräsentieren, entbinden.

derum auf die in ihnen wirkenden sittlichen Individualitäten angewiesen bleiben. Fehlen diese, so kann die Gemeinschaft leicht pervertieren: „Bloßer Trieb auf Gemeinschaft der Organe, der sich noch nicht organisiert zur Individualität, ist böse. Staat, der nicht in Gemeinschaft treten will, Kirche, die nicht andere anerkennen will, alles böse.“ (B 102) Hinzu kommt, daß die genannten Gemeinschaften bzw. Körperschaften eine Tendenz haben, gegenüber dem Individuellen einen Vorbehalt zu pflegen und ihm ein rechtlich bindendes Allgemeines vorzuordnen. „Der Trieb auf Gemeinschaft gründet sich nicht auf die *bildende* Function besonders, sondern auf den Charakter der Identität *im Allgemeinen*.“ (B 113; Hervorhebung von mir.) So können z. B. Geld und Sprache als öffentliche Verkehrsmittel den Vorzug vor individuellen Stellungnahmen erhalten (vgl. B 113 ff.). Es kommt hier zu einer Zerreißprobe des „Höheren“ und „Niedereren“, aber auch zu einer unterschweligen ungunstigen Lösung, die in der Ethik zugunsten der Individualität geradezu umgekehrt werden muß: „Darf also *im Ethischen* von einem Höheren und Niedereren die Rede sein, *so ist die Individualität das Höhere und die Gemeinschaft das Niedere*. Auch setzt der Trieb auf Gemeinschaft das Bewußtsein der Individualität auf eine Art voraus, wie der Trieb des Individualisirens nicht das Bewußtsein der Gemeinschaft voraussetzt.“ (B 122; Hervorhebung von mir.)

Sollen also kollektive Medien, Institutionen und Organe im Sinne sittlicher Bildung funktionieren, so muß der unbestechliche, in sittlicher Gesinnung wirkende Einzelne Organ für sie sein, wobei das Richtmaß dieses Anspruchs von Schleiermacher recht hoch angesetzt wird: „*aber nur der Wissende ist es recht für den Wissenden*“. (B 171; Hervorhebung von mir) Institutionen dürfen sich also nicht verselbständigen und gleichsam ein von ihren Trägern unabhängiges Eigenleben ausbilden. Grundsätzlich gefaßt, kann man hier sagen, daß „*das Ganze nur in der Thätigkeit derer, welche die Idee derselben in sich haben, und durch diese Thätigkeit gegeben ist*“ (B 171).

Was für die Institutionen gesagt wird, gilt aber auch für den in ihnen tätigen Einzelnen, wenn er sich der ethischen Verpflichtung entzieht: „Denn das rein Persönliche kann denselben Schein annehmen, da auch der unsittliche Mensch in derselben [überindividuellen] Sphäre handeln muß und oft das Interesse der Persönlichkeit dasselbe fordert, oft auch unabsichtlich und unbewußt (als Vorurtheil, nicht als Gesin-

nung) der Widerschein der allgemeinen Sittlichkeit aus dem Einzelnen handelt.“ (B 224 f.) Wenn nun aber auf *beiden* Seiten *derselbe* Mangel angetroffen wird und sich bei schlechter Führung noch potenzieren kann, muß auf die Art und Weise der Verbindung beider Seiten größte Achtsamkeit gelegt werden. Ein Zurückbleiben hinter der Idee und die Pervertierbarkeit der zwiespältig gegebenen Ganzen ist jederzeit möglich und kann nur verhindert werden durch die Art und Weise der Verbindung der Einzelnen mit dem größeren Ganzen. Auch hier ist es für Schleiermacher wieder die *freie Wechselwirkung*, die allein die Versittlichung der Verhältnisse gewährleisten kann. Bezüglich der Akademie heißt das: „Absolut frei sich verbreitende Thätigkeit und Mittheilung ist ihr einziges Lebens-Element.“ (B 171) So muß man beides zugleich sagen: Die kollektiven Individualitäten sind auf die Einzelnen angewiesen, und umgekehrt, soll ein sittlicher Charakter des Ganzen zustande kommen können.

Um diesen freien und uneingeschränkten wechselseitigen Verkehr unterstützen zu können, sind „Zwischenglieder“ nötig. Die allgemeinste Grundbedingung ist die sprachliche Kommunikation: „Eine gemeinschaftliche Bestimmung ist gegeben in der Sprache.“ (B 171) Bezüglich des Lebens der Kirche gibt Schleiermacher eine Reihe von weiteren Voraussetzungen an: „Zwischen der höchsten Individualität, der Kirche, und der kleinsten, der persönlichen Einheit [des Gläubigen] muß offenbar ein Zwischenglied liegen, wie Schule und Familie. Hier kommen aber beide Bestimmungen zusammen.“ (B 190) Alle diese Zwischenglieder müssen so beschaffen sein, daß die Herstellung einer gefühlsmäßigen Verbindung und damit der Anschluß an die „Verhältnisse des empirischen Daseins“ möglich ist und von den übergeordneten Einheiten auch unterstützt wird. In der Kirche ist eine solche Verbindung z. B. im Sakrament gegeben: „Das Sakrament (antik Mysterium) muß sich, weil das Gefühl ursprünglich an die Persönlichkeit angeknüpft ist, an die Verhältnisse des empirischen Daseins anschließen und in ihnen die Individualität der Kirche zum Gefühl bringen.“ (B 198)

Um aber wiederum das Gefühl selber zu läutern und an die Idee anzuschließen, ist ein Klima unabdingbar, das für Gefühle offen ist. Dazu rechnet Schleiermacher auch das Verhältnis zum Staat, das seiner Meinung nach mit Pietät verbunden sein muß: „Beispielsweise das Han-

deln im Staat. Das sittliche Bewußtsein von dem Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen ist *Pietät, wahrer Patriotismus mit religiösem Charakter.*“ (B 134; Hervorhebung von mir.) Verallgemeinernd fährt er an derselben Stelle fort: „Ist statt dessen ein bloß persönliches Gefühl, so wird auch im Handeln keine Beziehung auf die Idee sein. – Die Erfahrung, die Anschauung des Einzelnen, wie es dem Einzelnen ein Gegebenes ist, ohne sie kann auch das Handeln, da es nothwendig auf ein Einzelnes zunächst gehen muß, nicht ein richtiges sein, nemlich [...] wenn an die Stelle der Intuition bloße empirische Wahrnehmung tritt“ (a. a. O.). Und schließlich liegt für ihn in einer solchen tragenden Gefühlsbestimmtheit auch die Abgrenzung von einem Handeln aus bloßer Weltklugheit, die das sittliche Element des Ganzen verfehlt: „Endlich ein jedes Handeln auf das Ganze setzt auch ein lebendiges Bild des Ganzen voraus, welches immer zugleich ein individuelles wird in demselben Maaße, als es ein lebendiges ist und also nur durch freie Combination aus dem Fundament des Gefühls und der Intuition hervorgeht. Wer also nur persönlich combinirt (Weltklugheit), der wird nie in dem Geiste des Ganzen auf das Ganze handeln.“ (B 211)

Auch wenn eine solche Gesinnung unter manchen Aspekten problematisch geworden ist, kann auf sie nicht verzichtet werden. Die wenigen Hinweise müssen genügen um zu zeigen, „daß die Persönlichkeit in ihrer Vollendung auch ein Product ist“ (B 202), und zwar – nach beiden Seiten hin – ein Produkt der Wechselwirkungen innerhalb von größeren Ganzen. Grundlegend dafür ist der sprachliche Verkehr und mit ihm verbunden die *Möglichkeit zur Entgegensetzung*, von der wiederum das freie Handeln und das Erkennen abhängig ist: „Also ebenfalls Wirken der Vernunft auf die Natur, zusammenhängend mit denselben Bedingungen; denn es giebt kein bewußtes Erkennen als *im Gegensatz*, im *persönlichen Auseinanderhaltensein des Universellen und Individuellen*; in dem rein innerlichen Leben würde es keins geben.“ (B 215; Hervorhebung von mir.) So kann man im Grunde von keiner der beiden Seiten ausgehen und muß von vornherein ein lebendiges Ganzes von Ganzen voraussetzen und ins Auge fassen, das sich konkret geschichtlich entwickelt hat und weitergepflegt werden will: „Auch schon in der Bildung der Persönlichkeit muß die Möglichkeit einer gemeinschaftlich beseelenden Bildung gegeben sein.“ (B 218) „Denn das subjective Erkennen als Selbstthätigkeit, als Streben ist nichts anders als

das Durchbrechen der persönlichen Beschränkung in der Gemeinschaft des Lebens mit dem Ganzen. Dieses nun in die Zeit gesetzt ist in der Totalität der Momente das Bewußtsein völliger Befriedigung der Vernunft, absolute Seligkeit, und diese kann ebenfalls als Totalität der Sittlichkeit angesehen werden.“ (B 179)

4. Das Hervortreten des Begriffs der Persönlichkeit in der späteren Ethik

In der späteren Ethik wird der Personbegriff von Schleiermacher formaler konstruiert und folgendermaßen definiert: „Das Gesetzsein der sich gleichen und selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins in einem bestimmten und gemessenen, also beziehungsweise für sich bestehenden Naturganzen, welches daher zugleich anbildend ist und bezeichnend, zugleich Mittelpunkt einer eignen Sphäre und angeknüpft an Gemeinschaft, ist der Begriff einer *Person*.“ (E 1816/17, 604⁴) Daran anschließend, kommentiert Schleiermacher diesen Satz noch deutlicher in wiederum formaler Sprechweise: „Die Persönlichkeit und die Eigenthümlichkeit des Daseins sind zwar nicht einerlei, hängen aber genau zusammen. Auf der andern Seite die persönliche Verschiedenheit und die numerische hängen zwar genau zusammen, sind aber keineswegs einerlei, eben weil die numerische gesetzt sein kann ohne die eigenthümliche. Ein eigenthümliches Dasein ist ein qualitativ von anderen unterschiedenes, ein persönliches ist sich selbst von anderen unterscheidendes und andere neben sich sezendes, welches also eben deshalb auch innerlich unterschieden sein muß. Aber ein abgesprengtes Stück Stein ist von seinem Complement, ohnerachtet qualitativ mit ihm ganz dasselbe, doch numerisch [und d. h. quantitativ] verschieden,

⁴ An späterer Stelle werden auch die größeren Einheiten in die Begriffsdefinition einbezogen: „Als gemessenes, alle Vernunftthätigkeiten vereinigendes Dasein, productiv und receptiv zugleich, wurde die Persönlichkeit construiert, die einzelne und die der Gattung (welche freilich nur durch Voraussetzung anders individualisirter Vernunft Person wird), dann das Volk als Person. Hier stellt sich in der Vollendung dieser Person der Menschheit das höchste Gut dar; einzelnes Gut kann nur Abbild von dieser sein.“ (Bemerkungen von 1832: E 1832, 641)

weil das Mannigfaltige darin nicht auf dieselbe Einheit des Raumes und der Zeit bezogen wird.“ (E 1816/17, 604) Hier soll nur der Aspekt herausgegriffen werden, der ein *eigentümliches* Dasein dadurch charakterisiert, daß es nicht nur „numerisch“, sondern „qualitativ von anderen unterschieden“ ist, ein *persönliches* darüber hinaus aber auch dadurch, daß es ein „sich selbst von anderen unterscheidendes und andere neben sich setzendes“ ist. Dieses Setzen muß „eben deshalb auch innerlich unterschieden sein“. Um das Andere neben sich zu setzen und anzuerkennen, muß bereits die „innerliche“ Differenz, also das, was die Individualität in den frühen Schriften als solche kennzeichnet, im Sinne einer hier nur noch logisch bezeichneten Voraussetzung vorhanden sein.

Die Frage ist hier, ob die so bestimmte „Persönlichkeit“ noch dem in den Frühschriften verwendeten Begriff der „Individualität“ entspricht und deren Funktion einfach übernommen hat, oder ob mit der Begriffsverschiebung auch eine Akzentverlagerung und sachliche Neubewertung verbunden ist. Eine Akzentverschiebung ist zweifellos vorhanden: „Individualität“ ist im „Brouillon zur Ethik“ ein Bezugspunkt zwischen den beiden Polen Vernunft und Natur, und sie wird bestimmt als Ineinander von Allgemeinem und Besonderem. In diesem Sinne ist die Individualität selber schon ein Verbindendes, von vornherein der Natur wie der Vernunft Verpflichtetes. Demgegenüber erscheint die Persönlichkeit im „Brouillon zur Ethik“ noch als das „bloß Beschränkende“. In der späteren Ethik scheint es nun, daß die Persönlichkeit ihrem *Begriff* wie ihrer *Funktion* nach an die Stelle der Individualität tritt und beider Bestimmungen sich geradezu vertauschen. Das zeigt sich schon im Sprachgebrauch, denn *ausdrücklich* benutzt Schleiermacher nun den Terminus „Individualität“ nicht mehr.

Dies muß aber nicht bedeuten, daß Schleiermacher seinen frühen Gedanken über Individualität geändert hätte; er wählt für das mit ihr umschriebene, nicht zu hintergehende „Grundverhältnis“ m. E. lediglich eine andere Bezeichnung. Der Begriff der Persönlichkeit wird nun stärker auf das größere Ganze bezogen, während die Individualität auf ihre erste Bedeutung der „Eigentümlichkeit“ herabgestuft wird und in den Hintergrund tritt.

Auch andere Indizien sprechen für eine solche Verlagerung der Gewichte weg von der „Individualität“ und hin zum „Ganzen“ bzw. zu den vielfach in sich abgestuften „Ganzen von Ganzen“. Beim späten

Schleiermacher wird der erste, angestammte und auch den Tieren eigene Charakter der Individualität qua natürliche Eigentümlichkeit wiederum in traditioneller Weise mit dem Begriff der Gattung und Art verbunden und rückt dadurch stärker in die Äußerlichkeit (vgl. E 1816/17, 604 f.). Zu Gattung und Art gehörende einzelne Exemplare sind aber noch gar nicht Individualitäten im Sinne der Schleiermacherschen Bestimmung des Begriffs und können auch „keine vollkommene Persönlichkeit“ (E 1816/17, 604) aus sich hervorbringen. Für die mit Gattung oder Art verbundene Individualität ist somit noch kein „inneres Prinzip“ bestimmend, sie erscheint eher als „Resultat äußerer Verhältnisse“: „Allen Gattungen und Arten der Thiere schreiben wir ein eigenthümliches [d. h. ein individuelles] Dasein zu, aber den einzelnen Exemplaren keine vollkommene Persönlichkeit, theils weil wir ihre einzelne Eigenthümlichkeit mehr für das Resultat äußerer Verhältnisse halten als eines innern Princip, theils weil ihr Bewußtsein nicht recht zum bestimmten Gegensatz durchbricht, vermittelt dessen allein sie sich unterscheiden und andere neben sich setzen könnten.“ (E 1816/17, 604) Eine solche in die Äußerlichkeit rückende Individualität wäre in der Tat noch gar nicht in der Lage, den „bestimmten Gegensatz“ auszuprägen und in sich aufzunehmen, vermittelt dessen die Individualitäten „sich unterscheiden“, „andere neben sich setzen“ und so erst zu dem werden, was ihren sittlichen Charakter verbürgt: „ein persönliches sich selbst von anderen unterscheidendes und andere neben sich setzendes“ zu sein, „welches also eben deshalb auch innerlich unterschieden sein muß“. (E 1816/17, 604)

5. Zum Verhältnis der Kategorien „Individualität“ und „Persönlichkeit“ im Rahmen einer systematischen Konstruktion des Ethischen

In der Literatur werden die Verschiebungen im kategorialen Verständnis von „Individualität“ und „Persönlichkeit“ von T. H. Jørgensen im Sinne einer Alternativenbildung reflektiert: „Anscheinend *schillert* Schleiermachers Bestimmung des Persönlichkeitsbegriff ebenso sehr wie diejenigen des Individualitätsbegriffs, weshalb auch hier sich die Frage meldet, was das Konstituierende ist, die Vernunft *oder* die Natur. [...] Die Persönlichkeit ist einerseits ,das bestimmte und gemessene, also be-

ziehungsweise für sich bestehende Naturganze⁵, an das die Vernunft anknüpft, indem sie sich ‚zu einer Besonderheit des Daseins‘ individualisiert; andererseits ist sie das Resultat des sittlichen Prozesses, indem die Vernunft die natürliche Persönlichkeit sittlich entfaltet⁶.“⁷ Jørgensen behandelt den seiner Meinung nach schwankenden Sprachgebrauch im Sinne von Sichtweisen, die man so oder anders zentrieren kann. Dem kommt für ihn entgegen, daß Schleiermachers oben zitierte, spätere Definition des Begriffs der Person formal ist, während der Begriff der Individualität seiner Meinung nach nicht in gleicher Weise formalisiert werden kann. Sein Fazit ist: „Person“ sei hier nicht gleich Individualität, sie repräsentiere vielmehr „die *Idee* der Individualität“ und setze diese im Sinne einer konkreten Gegebenheit voraus.⁸ Die Lösung wird von Jørgensen somit im Sinne eines Sowohl-als-auch gesehen: „Der Mensch ist *nicht nur* individualisierte Natur, er ist *auch* individualisierte Vernunft. Durch das Zusammentreffen dieser beiden Individuationsprozesse im Menschen wird seine Individualität zur Persönlichkeit“.⁹

Ein solches konjunktives bzw. additives Schema ist m. E. zu sehr von außen an Schleiermacher herangetragen. Die mit dem *Zurücktreten* der „Individualität“ und dem stärkeren *Heraustreten* der „Person“ im Rahmen ethischer Überlegung verbundene Gewichtsverlagerung muß aus Schleiermachers eigenem Denkansatz heraus verstanden und bewertet werden, wobei man nicht davon ausgehen kann, daß dieser sich grundlegend gewandelt hat. Die Kategorien „Individualität“ und „Persönlichkeit“ lassen sich nicht einfach austauschen, sie können aber auch

⁵ Jørgensen bezieht sich auf die folgende Stelle: „Person ist gemessenes Naturganze, relativ für sich bestehend. Kleinste, die einzelne; größte, unvollkommene, die menschliche Gattung, Familie, Volk.“ (E 1814/16, S. 454.)

⁶ „Nur in der Persönlichkeit sind Vernunft und Natur wirklich gebunden.“ (E 1814/16, 460)

⁷ T. H. Jørgensen, Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher, a. a. O., S. 47; die formale Argumentationsstruktur ist hervorgehoben von mir.

⁸ P. H. Jørgensen, Die Ethik Schleiermachers, a. a. O., S. 107.

⁹ T. H. Jørgensen, a. a. O., S. 44 f.; Hervorhebung von mir.

nicht völlig getrennt nebeneinander stehen bleiben. Wenn Schleiermacher beide Kategorien im Dreieck von Natur (Physik), Vernunft (Ethik) und sozialer Welt (Gemeinschaftlichkeit) schematisiert, kann man allenfalls von einer Gewichtsverlagerung hin zur sozialen Welt und ihrer Vergeistigung reden. Schon die unterschiedliche Semantik der im „Brouillon“ mit den beiden Kategorien verbundenen Kontexte weist darauf hin, daß die Kategorie „Persönlichkeit“ von vornherein der sozialen Sphäre verpflichtet ist, während die der „Individualität“ stärker in leibhafte Dimensionen verweist.

Was sich bei Schleiermacher im Sprachgebrauch geändert hat, ist somit keine Ersetzung der Begriffe durcheinander, sondern eine neue Zuordnung und Gewichtung innerhalb eines vernünftig bzw. ethisch zu bestimmenden sozialen Ganzen. Dabei verlagert sich der Akzent von der Betonung der Individualität hin zur stärkeren Gewichtung der Gemeinschaftlichkeit. Dies macht sich u. a. auch darin bemerkbar, daß bezüglich der formalen Konstruktion, was die Naturseite betrifft, ein stärkeres Anschließen an aristotelisches Gedankengut erfolgt.

Dennoch bewegt sich der im „Brouillon“ wie in den späteren Schriften verwendete Sprachgebrauch *grundsätzlich nach beiden Seiten*, so wenn z. B. in der Glaubenslehre ausgeführt wird: „Daß *jedes* wesentliche Element der *menschlichen Natur* auch Basis einer *Gemeinschaft* werde, läßt sich nur im Zusammenhang einer wissenschaftlichen Sittenlehre vollkommen entwickeln. Hier können wir nur einesteils auf die wesentlichen Momente dieses Herganges hinweisen, andernteils jedem zumuten, ihn als eine Tatsache anzuerkennen. Gefordert nun wird dieses durch das jedem Menschen innewohnende *Gattungsbewußtsein*, welches seine Befriedigung nur findet in dem *Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit* und in dem *Aufnehmen der Tatsachen anderer Persönlichkeiten* in die eigene. Geleistet wird es dadurch, daß alles *Innere* auch auf irgendeinem Punkt der Stärke oder Reife ein *Äußeres* wird, und als solches *andern wahrnehmbar*.“ (GL 42; Hervorhebung von mir.)

Inhaltlich gesehen, kann man die unter ethischem Aspekt zu beobachtende Neuakzentuierung so zusammenfassen: Das „Heraustreten aus den Schranken der eigenen Persönlichkeit“ und „andere neben sich setzen und anerkennen“ hängt mit der Verwirklichung der Idee der Sittlichkeit zusammen: „Die Begriffe Person und Persönlichkeit sind

also ganz auf das *sittliche* Gebiet angewiesen, und dort die Weise zu sein des Einen und Vielen; denn das andere neben sich Sezen ist dem Begriff eben so wesentlich als das sich Unterscheiden. Je weniger ein Mensch oder ein Volk sich von andern unterscheidet, um desto weniger persönlich ausgebildet ist es in seiner Sittlichkeit; je weniger es andere neben sich setzt und anerkennt, um desto weniger ist es sittlich ausgebildet in seiner Persönlichkeit.“ (E 1816/17, 604; Hervorhebungen von mir.) Die natürliche Seite tritt im so verstandenen ethischen Zusammenhang zurück, was aber nicht heißt, daß sie hier ausgeschlossen wäre.

In der Fortsetzung des Zitates wird von Schleiermacher ausgeführt, daß „Personen“, seien es einzelne oder kollektive, immer andere Gruppierungen von im Prinzip „Gleichen“ als relativ entgegengesetzte Ganze außer sich haben und „neben sich setzen können“. Das Gegebensein von Personen bzw. Persönlichkeiten wird in diesem Sinne zum Entwicklungsmedium vernünftiger Wesen unter den Bedingungen eines gemeinschaftlichen menschlichen Daseins, das selber wiederum in individuelle wie kollektive Persönlichkeiten zerteilt ist. Schleiermachers Argumentation wird also an keiner Stelle eindimensional: „Keineswegs aber ist der Begriff [der Persönlichkeit] so beschränkt auf den einzelnen Menschen, daß er auf anderes nur in uneigentlichem Sinne könnte angewendet <werden>, sondern ganz auf dieselbe Weise ist eine Familie eine Person und ein Volk eine Person. Nennt man diese beschränkend gleichsam und das Uneigentliche ausdrückend moralische Personen, so klingt das, als ob der einzelne Mensch ausschließend eine physische Person wäre; *dieses ist aber falsch. Denn auch er ist nach dem obigen eine physische Person nur, sofern eine moralische, und auch jene sind moralische nur, sofern sie physische sind*, nemlich bestimmt gemessene und beziehungsweise in sich abgeschlossene Naturganze. Sondern man kann nur sagen, der einzelne Mensch ist das kleinste persönliche Ganze, das Volk im größten Umfange das größte, denn eine Race setzt schon sich selbst nicht als Einheit. Die menschliche Gattung aber ist als eine Person deshalb nicht anzusehen, weil sie nichts Gleiches hat, was sie neben sich sezen kann. Die Richtung aber vernünftige Wesen zu denken in andern Weltkörpern ist zugleich die nie vollendete Entwicklung der vollkommenen Persönlichkeit im menschlichen Geschlecht.“ (E 1816/17, 604 f.; Hervorhebung von mir.) Auch in diesem Zitat ist der

Rückbezug auf natürliche Bestimmungen gewahrt, so daß von einem Ausschluß des Individuellen keine Rede sein kann.

Wenn *persönliches* „sich unterscheiden“ und *sittliches* „neben sich setzen“ nicht nur einen erkenntnisbezogenen, sondern auch einen sittlich relevanten Unterschied ausmachen soll, dann vielleicht den, daß in der sittlichen Gemeinschaftlichkeit auch das *Fremde* in zunehmendem Maße gewürdigt werden kann. Auf natürliche Weise etwas „assimilieren“ oder „ausgrenzen“ kann hier nicht mehr die einzige Maßregel sein. Die weiterführende Frage wäre an dieser Stelle, ob und wie sich auch die natürlich gebildete Individualität zum Fremden verhält und ob auch für sie selbst die physische Vorschrift „assimilieren oder ausgrenzen“ ungebrochen gelten muß.

6. Abschließende Bewertung

Festzustellen ist bereits im „Brouillon“ eine allmähliche Verschiebung der Gewichte, so daß der systematische Ort der Kategorie „Individualität“ zwar festgehalten und nach wie vor bezeichnet wird, die Kategorie der „Persönlichkeit“ aber zunehmend in den Vordergrund tritt. Im Gegensatz zu Schleiermachers früherem Gedanken, daß Persönlichkeit aufgrund ihres Egoismus das bloß „Beschränkende“ ist, dessen Durchbrechung Aufgabe der sittlichen Individualität ist, wird die Bedeutung der Persönlichkeit später angehoben und als „*Idee der Individualität*“¹⁰ und über die konkrete Individualität gestellt. Hier setzt die Persönlichkeit Individualität zwar immer noch voraus, aber sie ist als solche auf das „Ganze“ bezogen und nicht mehr in gleichem Maße wie die Individualität durch natürliche oder egoistische Einschränkungen definiert. Diese Ansicht des späten Schleiermacher unterscheidet sich von der im „Brouillon“ geäußerten, wo umgekehrt die beschränkte Persönlichkeit der gebildeten Individualität vorausgeht und diese jener den sittlichen Charakter verleihen muß.

Dennoch kann m. E., was den *systematischen Grundansatz* betrifft, nicht von einem Bruch oder gar von einer Kehre im Denken Schleiermachers die Rede sein. In welchem Sinne die *terminologischen* Verlage-

¹⁰ Vgl. dazu P. H. Jørgensen, Die Ethik Schleiermachers, a. a. O., S. 107.

rungen eine *sachliche* Umorientierung bedeuten, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht in jeder Hinsicht ausgeleuchtet werden, weil dazu die vergleichende Interpretation des späteren Werks im einzelnen erforderlich wäre. In einem Sinne hängen die Verschiebungen mit dem Thema „Ethik“ zusammen, aber auch und vielleicht stärker noch mit der zunehmenden Verbegrifflichung des Schleiermacherschen Denkens und seinem Übergang zur expliziten begrifflichen Konstruktion des Ganzen. Die mit dem „Brouillon zur Ethik“ einsetzende, begriffliche Konstruktion nötigt dazu, stets „das Ganze“ darzustellen und von ihm her sein Gepräge zu geben. Dies erklärt die Veränderungen befriedigender als die vage Vermutung einer grundsätzlichen Wende im Denken Schleiermachers dies tun könnte, der damit zudem einer neuen Einseitigkeit verfallen würde.

In dieser Hinsicht ist der „Brouillon zur Ethik“, der zum ersten Mal einen systematischen Aufriß bietet, besonders interessant. Das im „Brouillon“ entwickelte Grundschema enthält noch den ganzen Inhalt der frühen Schriften, zugleich aber wird nun in ethischer Perspektive erstmals eine begriffliche Konstruktion vorgenommen, die jedem Begriff einen systematischen Ort innerhalb des Ganzen zuweist. Das hier entwickelte, formal durch „Identität“ *und* „Differenz“ gekennzeichnete Grundschema ist für Schleiermachers Ansatz im ganzen charakteristisch und bleibt auch für seine spätere systematische Gedankenentwicklung bestimmend.

Unternimmt man es, die mit der begrifflichen Konstruktion möglich werdenden Umakzentuierungen und terminologischen Verschiebungen zu bewerten, so unterstützt nichts die These, daß zwischen dem frühen und dem späten Schleiermacher ein grundlegender Schnitt vollzogen werden müsse. Ein solcher ist bezüglich des im „Brouillon“ erstmals ausgearbeiteten Grundschema begrifflicher Konstruktion und auch in den späteren Schriften nicht festzustellen. Die formale Konstruktion des Ganzen wahrt aber auch die Inhalte. Der systematische Ort, der hier der Kategorie der Individualität zugewiesen wird: als Verbindungsglied zwischen der Naturseite und der Vernunftbestimmung des Menschen zu fungieren und dabei insbesondere der Organbildung zu dienen, die ja immer Selbstbildung ist (weshalb Organe auch nicht übertragen werden können), kann nicht widerrufen werden und bleibt für alles spätere Denken Schleiermachers verpflichtend. Was sich nun

aber ankündigt, ist die stärkere Akzentuierung der geselligen Sphäre, wie sie sich mit dem neu eingeführten Begriff der Person und einer eingehenderen Thematisierung des Mitteilungsproblems verbindet.

Die stärker auf der Naturseite liegende Kategorie der „unübertragbaren“ Individualität kann von derselben Problematik aber ebensowenig dispensiert werden. Man könnte hier einschränkend lediglich sagen, daß ihr das Element der Sprache noch fehlt, das im sozialen Verkehr den Austausch regelt und zum hauptsächlichlichen Medium der Darstellung wird. Organe gehören gewissermaßen noch zur leibhaften Innerlichkeit, während das Moment der Darstellung nach außen verweist und in der sozialen Sphäre bzw. in der Gedankenmitteilung seine Erfüllung findet.

Die in der leibhaften Verkörperung zentrierte Naturseite ist damit nicht gelegnet, aber sie wird doch in einem anderen Sinne überformt und überschritten. Individualität ist eine Verkörperung anderer Art, als die Personen und Korporationen sie darstellen. Mit den Stichworten „Gefühl“ und „Sprache“ ist der Hinweis auf ein je anderes Medium gegeben, dessen Differenz nicht einnivelliert werden darf. Wenn man also schon von einem Übergang reden will, dann ist dies der Übergang von einer quasi natürlichen Totalität des Universums zur gesellschaftlichen und kulturellen Totalität der Sprache und ihrer Werke. Nun ist es die Ästhetik und die Hermeneutik, die Ethik und die Dialektik und schließlich die mit der Institution der Kirche verbundene Glaubenslehre, die in den Mittelpunkt des Interesses rücken.

Der „Brouillon zur Ethik“ stellt in diesem Sinne das wichtigste Gelenkstück zwischen den frühen und den späten Schriften dar. Beide Zeiten bzw. Seiten überschneiden sich in ihm und legen sich gleichzeitig stärker auseinander. Der „Brouillon“ enthält zwar immer noch die unverkürzten Inhalte der frühen Schriften, zugleich aber wird hier erstmals eine begriffliche Konstruktion des Ganzen vollzogen, innerhalb dessen sich die Gewichte verlagern können. Dieser Übergang hat m. E. aber nichts mit einer Wende im Denken zu tun, sondern ist mit dem Verfahren begrifflicher Konstruktion selbst verbunden. Eine begriffliche Konstruktion ist nach dem Verständnis der Zeit und nach Schleiermachers Verständnis immer eine *Konstruktion des Ganzen*, und d. h. jedem Begriff wird nun der ihm zustehende Ort im „System“ zugeschrieben – einem System allerdings, das bei Schleiermacher *nie ge-*

geschlossen sein kann und in dem das mit der Individualität verbundene Moment der unaufhebbaren *Differenz* stets enthalten sein muß.

Dennoch muß man einräumen, daß eine begriffliche Konstruktion des Ganzen für den Begriff der Individualität nicht günstig ist, so wie diese zuvor von den Frühromantikern als ein revolutionärer Sprengsatz für die Systeme verstanden worden war. Schleiermacher hat es zwar vermieden, die Individualität im „Brouillon“ auf den Aspekt natürlicher Eigentümlichkeit herunterzustufen, doch liegt ihr *systematischer Ort im Ganzen* unvermeidlich mehr auf der Seite der Natur und nicht ebenso deutlich auch auf der Seite der vernünftig zu gestaltenden, gesellschaftlichen und sittlichen Sphären. Das Hervortreten des Begriffs der Person bzw. Persönlichkeit hingegen weist von vornherein stärker in die soziale Welt, in der sowohl der „Egoismus“ als auch das „Aus-sich-Heraustreten“ ihren Ort haben. In ethischer Akzentuierung hat der Begriff der Person nicht mehr den Protestcharakter, wie er bei den Frühromantikern und auch in Schleiermachers frühen Schriften mit dem Begriff der Individualität verbunden war. Nun dominiert eindeutig das größere Ganze, in das die Person sich einfügen und dessetwegen sie „aus sich heraustreten“ und „anderes neben sich setzen“ soll. Aus dem streitbaren Schleiermacher ist ein Ireniker geworden, für den das Ganze einen Vorrang vor dem Einzelnen hat.

ACHTES KAPITEL
AUSBLICKE AUF DEN STELLENWERT DES
INDIVIDUELLEN IN DER
HERMENEUTIK UND DIALEKTIK

Manfred Frank thematisiert den Begriff der Individualität insbesondere unter dem Aspekt der Dialektik und Hermeneutik und kommt in diesem Sinne gegenüber unserem eigenen Ausgangspunkt von der anderen Seite der späteren Werke her. Allein vom Spätwerk her gesehen, könnte man eher versucht sein, ein negatives Fazit über den Stellenwert der Individualität zu ziehen und dieser den „Mangel“ anzulasten und sie insbesondere im Zusammenhang des Wissens als einen zu minimierenden, ja als verschwindenden Faktor zu betrachten, der nur noch als beschränkte Ausgangslage und Wissenshindernis fungiert. Individualität ließe sich dann immer nur am Anfang verorten und stünde hier für einen Mangel an Wissen.

Daß eine solche Auffassung nicht berechtigt ist, kann nur dadurch bewiesen werden, daß gezeigt wird, in welcher Weise die Problematik der Individualität bei Schleiermacher *auch* in das *Prinzip des Denkens selbst* aufgenommen wird. In diesem Sinne spricht Frank von der *Unhintergebarkeit* der Individualität *auch* im Rahmen einer Theorie des Wissens, wobei er sich gegen das Hegelsche Verfahren wendet. Die grundsätzliche Differenz zwischen dem Hegelschen Denken und dem Denken Schleiermachers wird von ihm so markiert: „Was (in Schleiermachers Augen) die Ordnung des Allgemeinen daran hindert, sich in einem (Hegelschen) Begriff endgültig und ein für allemal zusammenzufassen, zu definieren und abzuschließen, kann immer nur ein solches Element sein, dessen Natur es ist, *nicht* darin aufzugehen, Element dieser Ordnung zu sein. Genau dies ist eben, was Schleiermacher das *Individuelle* nennt. Man versteht seine Seinsart falsch, wenn man es mit dem *Besonderen* verwechselt, welches stets Element einer (und sei's hypothetisch-deduktiven, also unendgültigen und falsifizierbaren) Ordnung, also Fall ist, der unter eine Regel fällt. Durch den ihm übergeordneten Allgemeinbegriff ist es vollständig beherrschbar, es ist von allen anderen Elementen oder Fällen – als *Typ*, der es ist – generisch

ununterschieden; eben darum vermöchten vom Besonderen auch keine Veränderungen des Allgemeinen auszugehen [...]. Nun meint Schleiermacher, das Individuelle sei vom Begriff des Allgemeinen aus niemals in einer Kette methodischer Ableitungen zu erreichen. Individuen lassen sich nicht aus einem Konzept (einer Struktur, einer symbolischen Ordnung, einem Kategorienapparat, einer Universalpragmatik usw.) deduzieren, und zwar darum nicht, weil *sie* es sind, die dem Ganzen, dessen Elemente sie sind, seinen Begriff allererst erfinden oder zuweisen. Anders gesagt: die Bedeutung des Ganzen existiert nirgendwo anders als in den Bewußtseinen der Individuen, die das Universelle auf eine je eigentümliche Weise verinnerlichen und durch ihre Taten ans Allgemeine rückentäußern. Das hat zwei Implikationen: 1. wird der Begriff des Universellen durch die Intervention eines Individuums von sich selbst gespalten, d. h. er verliert seine semantische und normative Identität (eine singuläre Interpretation trennt seine Universalität von sich selber); 2. existiert der Begriff des Universellen nicht nur in einer, sondern in unkontrollierbar vielen Interpretationen: in ebenso vielen, wie es Individuen in einer Gemeinschaft gibt; jede dieser Interpretationen kann jede andere nur in Form einer hermeneutischen Hypothese (»Divination«) in sich aufnehmen, und jede Divination trägt einen Index methodischer Unkontrollierbarkeit auf der Stirn, keine erreicht den Status eines objektiven, singuläre Sinnhypothesen abschüttelnden *Wissens*.¹ Und noch einmal zusammenfassend: „Nun ist – in Schleiermachers Sicht – diejenige Instanz, die das Sich-Schließen der Ordnung des Allgemeinen (und also das hypothetisch-deduktive Verfahren) verhindert, das Individuelle.“² Hier wird das Moment der Differenz und Abweichung entschieden zur Geltung gebracht, ohne das von Freiheit innerhalb der „Ordnungen“ bald nicht mehr die Rede sein könnte.

¹ M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1993, S 109 f. Vgl. auch ders., *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, a. a. O., S. 119 f.

² A. a. O., S. 110.

A. Der Stellenwert des Individuellen in der Hermeneutik

Schleiermacher definiert Termini bezugsrahmenabhängig und verwendet sie nicht einheitlich. Auch der Begriff der „Individualität“ bzw. des „Individuellen“ nimmt in der Hermeneutik, wie in anderen Werken Schleiermachers, je nach Gegenstand und Aufgabe andere Bedeutungsaspekte in sich auf. Bezüglich der Hermeneutik kann die Bedeutungsvielfalt in der Rede von Individualität in folgender Weise aufgeschlüsselt werden:

1. *Individualität der Sprache*. In diesem Sinne spricht Schleiermacher von der „individuellen Natur der Sprache“ (HK 114) oder von der „Individualität der Sprache einer Nation“ (HK 114) und stellt fest: „Die National und Säkular Individualität ist die Basis der persönlichen.“ (HK 119) Die Individualisierung der Sprache geschieht durch ihren Gebrauch.

2. *Individualität als „Einheit des Stils“* (HK 116). „Die Individualität des Stils“ (HK 116) verbindet sich eng mit der Individualität des Verfassers (vgl. HK 117).

Bei den späteren hermeneutischen Entwürfen handelt es sich überwiegend um

3. Individualität als „Zweck“ eines Werkes bzw. als die vom Autor mit dem jeweiligen Werk verfolgte Intention (vgl. HK 117 f.). Wenn Schleiermacher nach „Motiv“ und „Keimentschluß“ zu fragen rät, verlangt er, sich den Anlaß bzw. den Anstoß zu vergegenwärtigen, dem sich das Werk verdankt.

4. Schließlich hat die Individualität des Werkes mit dem Leben des Autors zu tun, seiner *eigenen Individualität* und dem *individuellen Lebensmoment*, dem das Werk seine Entstehung verdankt.

Zur Klärung des Stellenwerts des Individuellen in der Hermeneutik lassen sich vor dem Hintergrund der so kurz zusammengefaßten Befunde die folgenden Fragen stellen:

1. Die Kernfrage bezüglich der „Hermeneutik“ ist: In welchem Sinne kann man das Individuelle in die Form der Sprache bringen und aus ihr heraus verstehen? Und damit zusammenhängend: Welchen methodologischen Stellenwert hat bei Schleiermacher die Poesie bzw. die Dichtung als Gegenstand der literarischen Hermeneutik?

2. Ausgehend von der „Ethik“ stellt sich die Frage: Gibt es für den im Bereich des Gefühls liegenden Aspekt ‚individuellen‘ Erkennens ein Analogon in der Hermeneutik, so daß der Bereich des Gefühls auch für das kunstmäßige Verstehen von Rede bzw. Sprache geltend gemacht werden kann? Damit verbindet sich die Frage nach dem ethischen Aspekt der Sprache als Kommunikationsmedium.

3. Im Zusammenhang mit der „Dialektik“ lautet das Kernproblem: Ist auch noch das Innere des Denkens, insofern es wesentlich durch Sprache bzw. Sprechen bestimmt ist, als durch Individualität gekennzeichnet zu betrachten?

1. Zum Verhältnis von Ethik und Hermeneutik

Der Begriff der Individualität richtet sich in den frühen Entwürfen zur Hermeneutik hauptsächlich auf das Erkenntnismotiv und ist weder metaphysisch begründet noch logisch oder religiös hinterlegt.³ Auch im „Brouillon zur Ethik“ wird die Kategorie der Individualität unter ethischem Aspekt der erkennenden Funktion der Vernunft zugeordnet, wobei das Individuelle durch ein Ineinander von Allgemeinem und Besonderem definiert wird. Verstehen ist in diesem Sinne notwendig auch ein Verstehen des Individuellen und nicht nur ein Verstehen des Allgemeinen. Es muß somit auch in der Hermeneutik der Ansatz der Ethik berücksichtigt werden, dem gemäß das Allgemeine vom Individuellen gar nicht getrennt werden kann und Individuelles grundsätzlich als ein Ineinander von Allgemeinem und Besonderem zu denken ist.

Das Individuelle wird von Schleiermacher im „Brouillon zur Ethik“, was die *Erkenntnisleistung* betrifft, unter zwei Aspekten betrachtet: zum einen unter dem Aspekt des *Wissens*, zu dem ‚identisches‘ Erkennen gehört, zum anderen aber unter dem des *Gefühls*, dem ‚individuelles‘ Erkennen zuzuschreiben ist. Im Rahmen der ethischen Fragestellung wird die Hermeneutik – ebenso wie die Dialektik – dem ‚identischen‘ Erkennen zugeordnet, während der Bereich der Religion und Kunst zum ‚individuellen‘ Erkennen gehört. Beide werden hier aber nicht als

³ Vgl. M. Frank, Das Sagbare und das Unsagbare, a. a. O., S. 108.

getrennt angesehen, sondern als in der Sittlichkeit miteinander verbunden betrachtet.

Die Hermeneutik zielt also gemäß dieser Zuordnung, wiewohl es sich bei ihr um ein Verstehen handelt, für das ein individuelles Moment mit konstitutiv ist, ebenfalls auf ein ‚identisches‘ Wissen und Denken. Trotzdem ist die Wirkung des Gefühls auf das Verstehen hier nicht auszuschließen. Dies bedeutet, daß ‚individuelles‘ Erkennen auch für die Hermeneutik unabdingbar ist. Für Schleiermacher geht es in der Hermeneutik nicht um die Mitteilung, sondern um das Verstehen, das den Sinn der Rede begrenzt und die Rekonstruktion des Individuellen beinhaltet.⁴ Die religiöse wie die ethische Problematik der gegenseitigen Bekundung und Mitteilung der Individualität läßt sich aber auch hier nicht ausblenden⁵, denn auch beim Gegenstand der Hermeneutik handelt es sich im weitesten Sinne um Kommunikation oder Verständigung. In diesem Sinne ist Hermeneutik in den weiteren Bezugsrahmen der Ethik eingebettet.⁶

2. Zum Verhältnis von Dialektik und Hermeneutik

Anders gelagert ist die Beziehung von Hermeneutik und Dialektik. Da auch das Denken auf Kommunikation und Verständigung angewiesen ist und das Interpretandum selber den Charakter eines individuellen Produkts hat, bedarf es des kunstmäßigen Verstehens, also der Hermeneutik. In diesem Sinne muß die Dialektik als Theorie des Wissens notwendig durch eine Kunstlehre des Verstehens ergänzt werden.

⁴ Vgl. HK 31.

⁵ Ein ‚individuelles‘ Erkennen gilt auch für das Neue Testament: die religiöse Rede ist ebenso wie die Poesie bzw. Dichtung ein Hauptgegenstand der Hermeneutik. Vgl. dazu G. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik*, a. a. O., S. 111 ff.

⁶ Scholtz bemerkt dazu: „Der grundlegende Gegensatz und die Vermittlung von individuellem Sprecher/Autor und allgemeiner Sprache in der Hermeneutik ist also nur ein Sonderfall eines allgemeinen Phänomens, das die Ethik am ausführlichsten zur Darstellung bringt. Auch die für die Hermeneutik wichtige Theorie der Individualität und ihrer ‚Unübertragbarkeit‘ ist ein Zentralthema der Ethik, nicht der Dialektik.“ (A. a. O., S. 108.)

Durch die Dialektik wird die Hermeneutik so zwar legitimiert, aber noch nicht in ihrem eigenen Verfahren grundgelegt.⁷

Dialektik und Hermeneutik berühren sich dort, wo beide auf die Sprache Bezug nehmen müssen. Aber das eigentliche Prinzip der Hermeneutik – die Polarität von Sprache und Autor – kann nicht auch als ein Grundprinzip der Dialektik gelten, die auf die Erreichung und Begründung objektiven bzw. allgemeinen Wissens abzielt. Das Problem der Individualität (bzw. des Menschen, der Sprache usw.) kann deshalb nur insoweit in ihr aufgenommen werden, als es letztlich als ein zu Überwindendes gilt.⁸ In diesem Sinne stellt Schleiermacher fest: „Auf dem Gebiet des Erkennens aber setzen wir voraus, daß die persönliche Eigentümlichkeit ganz zurücktrete. Und nur in dem Maß, wie dies geschieht, machen wir den Anspruch auf das Wissen wirklich geltend. [...] je mehr das Persönliche in Rechnung kommt, um so weniger ist in der Operation das Wissen anwendbar; und je mehr es wegbleibt, um so mehr tritt die Idee des Wissens heraus und hat auf diesem Gebiet ihre Anwendbarkeit.“ (DO 133; Hervorhebung von mir.)

Und dennoch geht Schleiermacher nicht davon aus, daß der individuelle Faktor aus dem Gebiet des Denkens und Wissens je eliminiert werden könnte, im Gegenteil: „Wir erkennen also *im Denken* noch ein anderes Element, wodurch das Gebiet des Wissens beschränkt wird, kraft dessen nämlich *im Denken jeder ein anderer ist als der andere*. Dies ist das Individuelle.“ (DO 131; Hervorhebung von mir.) Daß es ein Individuelles ist, sagt Schleiermacher hier auch vom Denken selbst und nicht nur vom Sprechen bzw. von der Sprache.

Die von daher gegebene Aufgabe der Hermeneutik besteht darin, das ‚innere‘ Denken des Autors *als ein Individuelles* durch die Sprache und den Sprechenden zu verstehen, wobei Schleiermacher hier die beiden Pole der Hermeneutik, den auf die Sprache bezogenen „grammatischen“ Pol und den auf den Autor bezogenen „psychologischen“ Pol von vornherein als etwas Wechselbedingtes betrachtet. Die Individualität einer *Rede* bzw. eines *Werks* beruht also *nicht nur* auf der besonderen Ausdrucksweise des Autors, also seinem *Stil*, sondern *auch* auf der in

⁷ Vgl. G. Scholtz, Ethik und Hermeneutik, a. a. O., S. 107.

⁸ Vgl. a. a. O.

der Sprache zum Ausdruck gebrachten *Besonderheit seines Denkens* und ferner auf der *Intention des Autors*.

3. Der Stellenwert der Sprache beim Verstehen des Individuellen

Wenn wir die Problematik der Individualität unter dem zuletzt angesprochenen, doppelten Aspekt der Sprache als *Stil* und als *innere Form des Denkens* betrachten, stellt sich die Frage, in welchem Sinne die Sprache *als solche individuell ist* und wie man das Sprachwerk als ein im ganzen Individuelles verstehen kann. Manfred Frank betont in diesem Sinn: „Die Sprache ist ein bloß individuelles Allgemeines.“⁹ Sprache als *Ausdruck des Individuellen* ist nicht auf ein begrifflich Allgemeines reduzierbar, sondern bleibt immer individuell. Gleichzeitig hat die Sprache *ihrer Form nach* aber auch den Charakter von Gesetz bzw. Struktur, also ein formelles Element, das für alle sie Benützenden in gleicher Weise verbindlich ist. Beide Aspekte sind verschränkt und als sich wechselseitig bestimmend zu betrachten.

Das Ineinandearbeiten beider Aspekte verlangt, von der einen Seite her gesehen, die ‚Versprachlichung‘ des Individuellen im Schaffensprozeß bzw. in der Textkonstitution. Dabei geht es um die Übertragung des Individuellen in die Sprache, wobei die allgemeine, strukturell und normativ vorgegebene Sprache durch den Gebrauch des Autors ein individuelles Gepräge erhält. Ein zweiter, dazu korrelativer Schritt besteht in der ‚Entsprachlichung‘ des Gemeinten, wie sie in der Textinterpretation vorgenommen wird. Verstehen kann von daher als die sprachliche Rekonstruktion des Individuellen verstanden werden.¹⁰ Von der anderen Seite der Sprache her gesehen, kann darauf hingewiesen werden, daß sie auch in ihrer allgemeinen Verbindlichkeit ein geschichtliches Gebilde und insofern selbst individuell ist.

⁹ M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1977, S. 196.

¹⁰ Vgl. Reinhold Rieger, *Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund*, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1988, S. 236.

Schleiermachers Hermeneutik ist nun der ständige Versuch, die unterschiedlichen Orte, an denen der bestimmende Einfluß des Individuellen auf die Sprache als eines allgemeinen Bezeichnungssystems zum Ausdruck kommt, aufzuspüren und Regeln dafür anzugeben, wie der individuelle Sinn sprachlicher Äußerungen verstanden werden kann.

4. Das mit dem Individualitätsgedanken verbundene neue sprachphilosophische Problem

Die traditionelle Art und Weise, Sprache und Wirklichkeit im Sinne der Abbildung bzw. der Repräsentation aufeinander zu beziehen, hat in der frühromantischen Sprachphilosophie Kritik erfahren und eine andere Wendung genommen. Damit ist verbunden, daß auch die alte Wahrheitsproblematik und der Anspruch der Wissenschaft auf Objektivität für die Sprachauffassung der Frühromantik nicht mehr das bestimmende Moment ist. Auch wenn das wissenschaftstheoretisch gesehen problematisch sein mag, beschäftigt die Referenzthese und das an sie gebundene Wahrheitsproblem die Frühromantiker nicht mehr. „Sprache bekümmert sich um sich selbst“ sagt Novalis.¹¹ Deutlich ist, daß die so veränderte Ausgangslage auf eine neue Wertschätzung der Dichtung hinauslaufen muß.

Die Wendung zur Sprache ist dadurch motiviert, daß man die Sprache nicht mehr im Rahmen des Bewußtsein bzw. des Selbstbewußtseins verorten kann. Die Möglichkeit der Sprache geht über das Bewußtsein und den Bereich seiner Intentionalität hinaus. Ihr wird nun ein *praktischer Ort* zugewiesen und sie von ihrem Gebrauch her erschlossen. So gesehen wird in der Romantik das Problem der *Sprachörter* virulent.¹² Sprachörter sind mit Kümmel diejenigen Örter in der Sprache selbst, in denen sie ihre eigene Produktivität oder Mächtigkeit entfalten kann. Es gilt also nach den Sprachörtern zu fragen, die man ausfindig machen muß und benutzen kann. Wir können nicht im Sinne der Wahrheitstheorie von ihnen sprechen, so wie wir von Aussagen über Tatsachen

¹¹ Vgl. Novalis, Schriften Bd. 2, S. 438 f.

¹² Vgl. dazu F. Kümmel, Die Sprache als Ort der Referenz. Unveröffentlichtes Manuskript, Hechingen 1999.

reden, sondern müssen uns über Gesagtes im Sinne der Mitteilung eines immer auch Individuellen verständigen.

Ein so verstandener Sprachort ist nicht mehr durch Referenz im semantischen bzw. gegenständlichen Sinne gekennzeichnet, sondern wird, wie bei Schleiermacher, durch ein Geschehen der Gesprächsführung und Verständigung bestimmt. Die Reflexion auf Sprache und Sprechen, Text und Mitteilung muß hier notwendig die individuellen Momente berücksichtigen und von ihnen ausgehen. Dabei entsteht ein Paradoxienproblem, wie es in romantischen Texten auffällig in Erscheinung tritt. Ein extremes Beispiel gibt Schlegel mit seinem Traktat „Über die Unverständlichkeit“, dem gemäß etwas *sowohl* sinnvoll *als auch* widersinnig *als auch* unsinnig sein kann.

Doch wie soll man das *gleichzeitig* behaupten können? In der Romantik wird in bezug darauf von „Systembrüchen“ geredet, wobei die zur Geltung gebrachte Individualität und die herrschende Allgemeinheit nicht mehr zusammenpaßt. Anders gesagt wird die ‚identische‘ Mitteilung hier von vornherein als unmöglich betrachtet. Aber gerade dieser erkenntnistheoretische Sprachskeptizismus produziert neue Sprachörter und gibt in ihnen Raum für Individualität.

Sprachliche Referenz ist hier somit nicht mehr zu verstehen als Bezug auf einen Gegenstand bzw. ein außersprachlich Gegebenes, sondern als Bezugnahme auf einen in der Sprache selbst gelegenen Ort, wobei sich dann natürlich (z. B. bezüglich des „Monologs“ von Novalis) die Frage stellt, was es heißen kann, daß es bei der Sprache nicht mehr um Welt und Dinge geht und diese sich vielmehr immer nur um sich selber kümmert.¹³ Die so verstandene Sprache bleibt in einem Sin-

¹³ In diesem Sinne führt Novalis im „Monolog“ aus: „Es ist eigentlich um das Sprechen und Schreiben eine närrische Sache; das rechte Gespräch ist ein bloßes Wortspiel. Der lächerliche Irrthum ist nur zu bewundern, daß die Leute meinen – sie sprächen um der Dinge willen. Gerade das Eigenthümliche der Sprache, daß sie sich blos um sich selbst bekümmert, weiß keiner. Darum ist sie ein so wunderbares und fruchtbares Geheimniß, – daß wenn einer blos spricht, um zu sprechen, er gerade die herrlichsten, originellsten Wahrheiten ausspricht. Will er aber von etwas Bestimmten sprechen, so läßt ihn die launige Sprache das lächerlichste und verkehrteste Zeug sagen. Daraus entsteht auch der Haß, so manche ernsthafte Leute gegen die Sprache haben. Sie mer-

ne im Binnenkreis ihrer selbst, in anderem Sinne aber ist sie darin keineswegs etwas in sich Abgeschlossenes. Das höchste Prinzip der Sprache beinhaltet für Novalis ein „Geheimnis“, verkleidet in die Form einer Paradoxie. Von einem Paradox zu reden kennzeichnet nun eine Form der Selbstrückbezüglichkeit der Sprache, die mit Reflexivität im üblichen Sinne nicht adäquat umschrieben werden kann.

Was heißt dann „Referenz“ im Rahmen dieser neuen Überlegung, wenn man eine solche der Sprache auch hier nicht einfach absprechen will? Die Referenz der Sprache ist bei Novalis das Absolute bzw. absolut Reelle selbst als ein Faktum, dessen Fassung nicht von einer bestimmten Logik oder Dialektik abhängig gemacht werden kann. Verlangt ist von der Sprache nur das eine: Poesie. Der Ort der Sprache ist bei Novalis die Poesie, ihre Natur das Absolute. Wie aber ist das Absolute zu dichten bzw. zu sprechen, wo doch die Reflexion an einem solchen Vorhaben scheitern muß? Die Sprache muß nun auch das noch aussagen können, was der Reflexion unzugänglich bleibt.

5. Schleiermachers Konzeption der Poesie und deren Verhältnis zu seiner Hermeneutik

G. Scholtz behauptet, daß auch in Schleiermachers Hermeneutik von Poesie die Rede ist.¹⁴ Dies beinhaltet methodologisch die Forderung, „mit der Hermeneutik müsse auch die ‚Kunstlehre‘, d. h. hier die Ästhetik, verbunden werden“.¹⁵ Er argumentiert darüber in folgender Weise: „Sollte tatsächlich die Hermeneutik nur für die Sphäre des ‚identischen Symbolisierens‘ der objektiven Gedanken, nicht aber für die Dichtung zuständig sein, ergäbe sich das Paradoxon, daß die Hermeneutik dann auch keine Anwendung auf die religiöse Rede und das

ken ihren Muthwillen, merken aber nicht, daß das verächtliche Schwatzen die unendlich ernsthafte Seite der Sprache ist.“ (Novalis, Schriften Bd. 2, S. 438.)

¹⁴ Vgl. G. Scholtz, Ethik und Hermeneutik, a. a. O., S. 111 ff.

¹⁵ A. a. O., S. 112. Demgegenüber haben B. Willim und Th. Lehnerer die Zusammengehörigkeit von Ästhetik und Hermeneutik ausdrücklich abgelehnt (vgl. a. a. O.).

NT zulassen würde, wofür sie ja ursprünglich allein gedacht war.¹⁶ Die Argumentation geht somit auch für Scholtz nach zwei Seiten: „*Ästhetik* und *Hermeneutik* sind bei Schleiermacher in der Tat getrennt; nicht aber, weil sie zwei verschiedenen Zeichensystemen zugehörten, sondern weil die Frage, was Kunst sei, eine andere ist als die Frage, wie sich individuelle Werke der Dichtung verstehen ließen. [...] Wie in Schleiermachers Theologie Dogmatik und Hermeneutik getrennt und aufeinander bezogen sind, so haben auch in seiner Philosophie Ästhetik und Hermeneutik Berührungspunkte, z. B. den Blick auf Produktion und Genese. Und deshalb heißt es, mit der Hermeneutik müsse auch die ‚Kunstlehre‘, d. h. hier die Ästhetik, verbunden werden. Das Verstehen wissenschaftlicher Werke ist freilich ein anderes als das Verstehen von Kunstwerken.“¹⁷

Schleiermacher steht mit derartigen, nach zwei Seiten hin gerichteten Bemühungen in zwei Traditionen zugleich: einerseits in der Altphilologie und zum anderen in der Theologie. Dies verlangt, auch die Aufgabe der Hermeneutik zweipolig zu betrachten. Auch von daher könnte man für die Zweiteilung in grammatische und technische bzw. psychologische Interpretation ein Motiv finden.

In der grammatischen Interpretation wird sowohl in der Semantik als auch in der Syntax Sprachkenntnis (heute würde man sagen: der kompetente Sprecher) vorausgesetzt. Damit ist ein allgemein verbindlicher Rahmen für die Auslegung gesetzt. Die psychologische Interpretation hingegen geht auf die Intention des Verfassers, wobei in der Poesie die Tendenz des Werkes oder sein Zweck oft nicht klar zum Ausdruck gebracht wird. Daß darin aber kein Mangel liegt, ist das „hermeneutische Rätsel“ (HF 187). Aber auch hier gilt der hermeneutische Zirkel, daß „Ironie und versteckte Anspielung, Verspielung und bewußte Anpassung nur verstanden [werden], wenn die Intention des Autors verstanden ist.“¹⁸

Es geht in der Hermeneutik somit weder um das strikt Individuelle noch um ein strikt Allgemeines. In diesem Sinne ist der Gegenstand der

¹⁶ A. a. O., S. 111.

¹⁷ A. a. O., S. 112.

¹⁸ A. a. O., S. 114.

Interpretation etwas Dazwischenliegendes und verharrt in einer Art unentschiedener Kontextabhängigkeit. Dies gilt für alle sprachlichen Elemente in gleicher Weise. Auch schon die einzelne Wortbedeutung ist lexikalisch nicht eindeutig bestimmbar; man muß sie von zwei Seiten her erschließen und in doppelter Richtung auf Allgemeinheit *und* auf ihren individuellen Gebrauch hin zu bestimmen versuchen. Die Zweipoligkeit der ganzen Sache kann nicht auf den Pol des Bestimmten und eindeutig Bestimmbaren hin einnivelliert werden. Aber einfach von gelingender Kommunikation zu reden, wäre auch zu wenig, weil immer auch ein Mißverstehen dabei im Spiel ist und überwunden werden muß.

An dieser Stelle wird die Frage wichtig, von wo aus der Hermeneutiker eigentlich seine Aufgabe beginnt und was er tun kann, um sie zu einem guten Ende zu führen. Ein Beispiel wäre die Auslegung der Bibel, bei der die Doppelrichtung und das mehrfache Motiv deutlich zutage tritt: Einmal spricht das Wort Gottes unmittelbar ins Herz des einzelnen Menschen, zum anderen aber gilt es, mit Luther an einem festen Sinn des „Wortes Gottes“ festzuhalten, und schließlich wird verlangt, zwischen dem allgemeinen Pol und dem individuellen Pol hin und her zu gehen, also konsequent ein zweipoliges Schema zu verwenden. Die Schwierigkeiten der Auslegung verbinden sich bald mit dem einen, bald mit dem anderen Aspekt.

6. Die Irrationalität im Verhältnis der Sprachen und ihrer Elemente zueinander und das Problem der Übersetzung

Auf der Ebene des äußerlichen Zustandes einer Sprache handelt es sich immer um eine individualisierte Form, die mit anderen Sprachen nicht unmittelbar vergleichbar ist, sondern als ein geschichtlich-kulturelles Phänomen eine Eigenprägung angenommen hat.¹⁹ Hinzu kommt unter diachronem Aspekt, daß beim Auslegen Sprachkenntnis in bezug auf das jeweilige Zeitalter zu berücksichtigen ist.

Die Individualität der Sprachen und Sprachwelten macht sie nach Schleiermacher im Prinzip unvergleichbar und unübertragbar. Seine

¹⁹ Dies gilt auch für eng verwandte Sprachen bzw. Sprachfamilien.

Rede von einer „Irrationalität der Sprachen zueinander“ meint, daß es zwischen der einen Sprache und der anderen Sprache eine unaufheb- bare Differenz gibt. Dies heißt, daß jedes Sprachsystem eine eigene In- dividualität hat und als etwas durch die Zeit auf eigene Weise Gewor- denes verstanden werden muß. Dem entspricht, was Schleiermacher im „Brouillon“ „Sitte“ genannt hat (vgl. B 128).

Dennoch kann von einer Sprache in die andere übersetzt werden. Schleiermacher interessiert sich für die Heterogenität der verschiedenen Sprachen vor allem in bezug auf die damit verbundene Übersetzungs- problematik. Die eine Sprache in die andere vollständig bzw. dek- kungsgleich zu übertragen ist unmöglich, denn es gibt zwischen beiden immer nicht-äquivalente Elemente und Übertragungsbrüche. In die- sem Sinne zieht Schleiermacher in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ die Konsequenz: „Da auch die meisterhafte- ste Übersetzung nicht vermag die Irrationalität der Sprachen aufzuhe- ben: so gibt es kein vollkommenes Verständnis einer Rede oder Schrift anders als in ihrer Ursprache.“ (KD 51)

Gleichwohl ordnet Schleiermacher auch bereits im „Brouillon zur Ethik“ die Sprache dem „identischen Erkennen“ zu. Sprache ist so ver- standen ein Mittel, den Gedanken zu übertragen, sozusagen eine Mit- teilungsform des Denkens. In diesem Sinne stellt Lehnerer fest: „Sprache ist [...] eine Mitteilungsform, durch welche die Übertragung des Übertragbaren (des Gedankens) geleistet wird. Kunst dagegen ist die Mitteilungsform, die zur Darstellung und Vermittlung des Unübertrag- baren (des Gefühls) bestimmt ist.“²⁰

Nun ist aber die Sprache unerachtet dieser Dichotomie immer beides zugleich. In dieser doppelten Bestimmung der Sprache liegt das her- meneutisch aufzulösende Problem. Für Schleiermacher hat die Sprache neben ihrer Funktion der identischen Mitteilung immer auch die ande- re Funktion der Gefühlsmitteilung bzw. der Mitteilung eines Individu- ellen. Die Hermeneutik zieht daraus die methodologischen Konse- quenzen. Wenn man keinen gemeinsamen Ausgangspunkt findet, muß man gewissermaßen einen Anfang substituieren, wohl wissend, daß der konzeptionelle Grundvorgang in jedem Fall verschieden ist.

²⁰ Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Schleiermachers, a. a. O., S. 236.

Das wird besonders deutlich bei der Metaphernbildung. Den Sinn der sprachlichen Äußerung zu finden ist auf den Kontext angewiesen, denn auch die Bedeutung eines einzelnen Wortes ist immer flüssig, auch wenn man zurecht von der „Einheit der Bedeutung“ spricht. Metaphern leisten beides zugleich, sie nehmen Modifikationen an und behalten doch ihr ursprüngliches Gepräge.

Wenn man von daher nach einer Legitimation für die Übersetzung fragt, ist es wie bei aller Übersetzung zwischen verschiedenen Sprachen: Irgendwie kann man etwas herüber bringen, auch wenn dabei deutlich gemacht werden muß, daß es etwas durchaus Verschiedenes ist. Gleiches gilt für das Verstehen. Was der Sprecher ursprünglich meint, ist nicht auf eine Regel zurückzuführen, ja man kann nie *definitiv* sagen, was er *genau* gemeint hat. Schließlich muß man innerhalb einer Sprache die verschiedenen Sprachgebiete, die Sprachgattungen und die ihnen zugeordneten Stile berücksichtigen. Schleiermacher unterscheidet in der Glaubenslehre „das dichterische, das rednerische und das darstellend beherrschende“ (GL 107) Gebiet.

Nur wenn all das berücksichtigt wird, läßt sich Schleiermachers Konzeption der Sprache in der Hermeneutik im Ganzen beurteilen. Indem Schleiermacher die Individualität der Sprache ausdrücklich in den Gebrauchsprozeß einbezieht und dabei nicht nur die Kunstsprache, sondern auch die natürliche Sprache berücksichtigt, und beide als sich verändernd nach Zeit und Raum, wird er der sprachlichen Gegebenheit auf eine Weise gerecht, die sich grundsätzlich nicht mehr auf Begriffe reduzieren läßt und notwendig mit der Zeit, dem Stil und der Anschauung des Schriftstellers verbunden werden muß. „Grammat[isch] kann man keine Individ[ualität] in einem Begriff zusammenfassen, *sondern sie wollen angeschaut sein.*“ (HK 115; Hervorhebung von mir.) Daß Individualitäten „angeschaut sein wollen“, gilt auch für die sprachlichen Individualitäten, seien diese Metaphern, Tropen oder ganze Sprachwerke. Die *allgemeine Form* der Sprache wird dabei durch den Inhalt der *individuellen Anschauung* mitbestimmt.²¹

Jeder Mensch ist von daher gesehen „ein Ort, in welchem sich eine gegebene Sprache *auf eine eigenthümliche Weise gestaltet*“ (HK 81; Her-

²¹ Vgl. Ton-Ku Kang, Die grammatische und die psychologische Interpretation in der Hermeneutik Schleiermachers. Dissertation Tübingen 1978, S. 74.

vorhebung von mir.) Man kann darin eine unaufhebbare Subjektbezogenheit und Subjektabhängigkeit der Sprache sehen.²² Schleiermacher geht aus von der Individualisierung der Sprache *durch den Autor* bzw. von der *individuellen Gebrauchsweise der gegebenen Sprache durch den Autor*. Auch die Sprache, die zur Darstellung des Denkens dient, bewegt sich nicht allein in der allgemeinen Form und ist nicht nur auf übereinstimmende Begriffe angewiesen; sie wird immer auch *durch den Denkenden selbst* individualisiert. Schleiermacher sieht den Charakter der Sprache im Ganzen dadurch bestimmt, daß sie *durch den Sprechenden* stets individualisiert wird. Andererseits aber kommt der Sprechende im selben Vorgang auch in die „Gewalt der Sprache“ (HK 71) und wird von ihr abhängig.²³

7. Die mit der Sprache verbundene Grenze des Verstehens

Mit der Irrationalität der Sprachen in ihrem Verhältnis zueinander geht eine Grenze des Verstehens einher. In der Hermeneutik Schleiermachers kann es grundsätzlich nicht um das vollkommene Verstehen gehen, weil „es kein transkommunikatives Kriterium gibt für die semantische Identität der Ausdrücke, in denen Subjekte ihre Weltansicht schematisieren“.²⁴ ‚Identisches‘ Verstehen kann nicht erreicht werden.²⁵

²² Zur Subjektbezogenheit und Subjektabhängigkeit der Sprache schreibt M. Frank: „Was gewinnen wir durch diesen Rekurs auf Schleiermacher? Zunächst die Rückversicherung durch einen Gewährsmann, der Individualität als eine Eigenschaft nicht von physischen Einzeldingen, sondern von selbstbewußten Wesen begreift. Der Prädikator ›selbstbewußt‹ dient ihm aber nicht als epistemologische Ausflucht angesichts sprachphilosophischer Konsequenzen. Individuen sind selbstbewußt in dem Sinne, daß sie ihre Welt im Lichte von Deutungen erschließen, und Deutungen werden als Bedeutungen (von Wörtern wie von Sätzen) faßbar. Damit ist Individualität nicht aus dem Sprachbezug herausgenommen. Im Gegenteil ist Miteinander-Sprechen auf Weltdeutung angelegt, und deutungsmächtig sind nur Individuen.“ (M. Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität, a. a. O., S. 121 f.)

²³ Vgl. Ton-Ku Kang, a. a. O., S. 23.

²⁴ Frank, a. a. O., S. 117.

Wenn wir diesen begrenzenden Aspekt der Individualität der Sprachen und der einzelnen Werke mitberücksichtigen, wird verständlich, warum Schleiermacher vom *Nichtverstehen* ausgeht und sagt: „Die Hermeneutik beruht auf dem Factum des Nichtverstehens der Rede.“ (HV E 1)²⁶ Dies schließt ein, daß „das Nichtverstehen sich niemals gänzlich auflösen will“ (HK 141). Der sprachliche Ort, an dem das Verstehen eines Werkes oder einer Rede stattfindet, ist somit kein allgemeiner Ort, sondern behält ein nie ganz auf Begriffliches reduzierbares individuelles Moment.

8. Das Problem der Methode in der Hermeneutik

Methodisch verbindet Schleiermacher die Momente des Zirkels bzw. der Wechselbedingtheit mit einer mannigfaltigen Oszillation zwischen den verschiedenen Aspekten möglicher Bestimmung. Quantitativ gesprochen, gibt es hier ein Minimum und Maximum des Grades bzw. Werts eines Sprachausdrucks. Das mit Letzterem verbundene Schema wird von Schleiermacher auch auf das Verhältnis der beiden Ausgangspunkte und Seiten hermeneutischer Bestimmung angewendet: „Es gibt ein Minimum von grammatischer und ein Minimum von technischer, jedes neben dem Maximum des entgegengesetzten. Mannigfaltige Oscillation zwischen beiden. Je objectiver der Vortrag desto grammatischer je subjectiver desto technischer.“ (HK 56)²⁷ Weiter spricht Schlei-

²⁵ Frank interpretiert diesen Sachverhalt dahin, daß Schleiermachers Hermeneutik weder in der „formale[n] Semantik“ noch in einem „differentielle[n] Zeichengitter“ oder dem „Code-Modell“ begründet werden könne (vgl. a. a. O.). Dies begründet seiner Meinung nach die Aktualität der Schleiermacher'schen Hermeneutik und zeichnet sie gegenüber der „ontologischen“ Hermeneutik Gadammers aus (siehe Frank, *Das individuelle Allgemeine*, a. a. O., S. 13-86).

²⁶ In diesem Sinne sagt Frank zugespitzt: „Verstehen ist von Natur aus eine nie ganz kontrollierbare Weise [von] Nichtverstehen.“ (Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare*, a. a. O., S. 516.)

²⁷ Die grammatische Interpretation ist „die Kunst aus der Sprache und mithilfe der Sprache den bestimmten Sinn einer gewissen Rede zu finden.“ (HK 57) Der Begriff „technische Interpretation“ (vgl. dazu E 1812/13, S. 356) bleibt

ermacher über das Erfordernis der Kombination beider Verfahren: „Da jede Operation die andere voraussetzt müssen sie unmittelb[ar] verbunden werden. Dies gilt auch wo die eine nur im minimo stattfindet weil ich das nicht vorher weiß.“ (HK 56)

Der hier zur Anwendung gebrachte hermeneutische Zirkel findet seine kürzeste Fassung in der Formel: „Jedes Verstehen des Einzelnen ist bedingt durch ein Verstehen des Ganzen [und umgekehrt].“ (HK 46) Eine andere, auf den Autor bezogene Formulierung lautet: „Man muß den Menschen schon kennen um die Rede zu verstehen und doch soll man ihn erst aus der Rede kennen lernen.“ (HK 44) Beides zusammengenommen verlangt wiederum die Verbindung von grammatischer und technischer bzw. psychologischer Interpretation. Dabei ist es wichtig zu sehen, daß es sich auf *beiden* Seiten um eine verbundene, gleichzeitig in doppelter Richtung gehende Verstehensbemühung handelt. Das gedoppelte „Verstehen in der Sprache und Verstehen im Sprechenden“ (HK 56) ist je in sich schon zirkelhaft und zirkelhaft auch im Verhältnis zueinander. Man muß so bezüglich der Seite der Sprache und der des Sprechenden von einer gegenseitigen Bedingtheit der Individualität und der Allgemeinheit ausgehen. Das Individuelle schränkt das Allgemeine und die Allgemeinheit der Sprache die freie Produktion des Sprechenden ein.²⁸

9. Die Auffindung der „individuellen Einheit“ als Aufgabe des Verstehens

Mit der heute viel diskutierten Frage, ob es ein „Urbild“ für das Werk selbst gibt oder nur die verschiedenen Interpretationen von ihm, verbinden sich schwierige erkenntnistheoretische Fragen, die nicht im

demgegenüber mehrdeutig, „denn offenkundig hat die ‚technische Interpretation‘ trotz ihrer Verzahnung mit der ‚rein psychologischen‘ auch starke Affinitäten zur ‚grammatischen Interpretation‘: vor allem im Hinblick auf die der Sprache analoge Objektivität literarischer Formen und Gattungen.“ (H. Birus, Schleiermachers Begriff der „technischen Interpretation“. In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, a. a. O., S. 597 f.)

²⁸ Vgl. Ton-Ku Kang, Die grammatische und die psychologische Interpretation in der Hermeneutik Schleiermachers, a. a. O., S. 51.

Sinne der einen oder anderen These alternativ entschieden werden können. G. Scholtz führt dazu im Sinne der ersten Annahme aus:

„a) Gibt es solches Urbild und das Werk selbst – oder gibt es nicht nur die Interpretationen von ihm? b) Wenn dergleichen in der Phantasie des Künstlers existiert haben sollte, wie ist es von uns erkennbar? c) Wo ist jene behauptete Einheit zu finden? [...] Auch wer (ad a) an der Existenz des Werkes an sich zweifelt, setzt sie ständig voraus; Interpretationen sind eben Interpretationen ‚von etwas‘ [...]. Und ebenso geben die Zweifler faktisch die Annahme, daß da etwas den Interpretationen zugrunde liegt, nicht auf. (Ad b): Erkennbar ist dies Urbild aufgrund der sinnlich wahrnehmbaren Zeichen, die seine Symbole sind. Leugnet man dies in toto, verschwindet wie im Zweifel a) ‚der Text‘, er ist dann der Inbegriff des bedruckten Papiers, was zu behaupten nicht sinnvoll ist. (Gäbe es kein Urbild in jenem Sinne, das gehörte und das selbst gelesene Gedicht wären immer zwei ganz verschiedene Gedichte. Und was erlaubt, von ‚dem Text‘ überhaupt zu sprechen [...])? Hat gegen den Zweifel an der Existenz des Werkes selbst die Phänomenologie wichtige Argumente geltend gemacht, so differenziert sich (ad c) die heutige Literaturkritik wesentlich von der Annahme einer ‚Einheit‘ des Sinnes und zeigt statt dessen in den Werken die Brüche, Dissonanzen, Asymmetrien, Divergenzen, ‚Dispersionen‘ und dergl. [...] Der Aufweis von Unstimmigkeiten gehört also für Schleiermacher zum hermeneutischen Geschäft hinzu. Nun würde er [...] uns zunächst darauf hinweisen, daß solches Unternehmen sich nicht auf willkürliche Assoziationen stützen darf (sonst besagt es nichts über das Werk, sondern nur über den Assoziierer); sodann würde er darauf hinweisen, daß solches Vorhaben selbst an einer Idee von Stimmigkeit und Einheit orientiert bleibe. Wie wäre die Falschheit der Gleichung $1=2$ erkennbar, wenn wir nicht wüßten, was richtig ist? Und dabei würde er uns empfehlen, nicht die von uns willkürlich ans Werk herangetragene Stimmigkeitsidee zugrunde zu legen, sondern möglichst die, welche der Autor im Sinne hatte, damit nicht das Kunstwerk über einen falschen Leisten geschlagen werde. Und dazu bedarf es – wie schon bei Herder – eines Versuchs, das Urbild, die Idee des Werkes zu erfassen. Erst dann kann gegründet behauptet werden, im Werk fänden sich Divergenzen, die der Intention des Autors zuwiderliefen. Aber auch schon, wenn solche

Autorintention unbekannt ist oder ignoriert wird, ist im Aufweis von Divergenzen auch stets Einheit mitgesetzt.²⁹

Scholtz unterstützt mit seiner Argumentation Schleiermachers Position und weist mit systematischen Überlegungen auf die Doppelaspektigkeit hin, die bei der Auslegung eines Werkes zu berücksichtigen ist. In der Tat gilt hier, was Schleiermacher feststellt: „Man kann ein Gesprochenes nicht verstehen ohne das Allgemeinste aber auch nicht ohne das persönlichste und besonderste.“ (HK 37) Schleiermachers Forderung, man müsse beim Verstehen zunächst von der Individualität als einem „Einheitlichen“ ausgehen, ist „aus der Natur der hermeneut[ischen] Operation“ (HK 116) heraus notwendig. Die „individuelle Einheit“ ist nach Schleiermacher die „Hauptsache“ und „das andere muß sich dabei mit finden“. (HK 116)

Man muß hier allerdings genau hinschauen, denn auch das Individuelle unterscheidet sich noch einmal nach „Angewöhntem“ und wirklicher „Individualität“: „Eine feststehende Eigenthümlichkeit welche die Verschiedenheiten der Gattungen nicht beobachtet ist keine innere sondern eine angewöhnte, keine Individualität sondern eine blinde Persönlichkeit, kein Styl sondern Manier.“ (HK 45) Aus dieser Abgrenzung ist zu schließen, daß Schleiermacher Individualität von vornherein aus einem weiteren Gesichtspunkt betrachtet. Was Individualität ausmacht, findet er weder in der „blinden Persönlichkeit“ noch in der „Manier“, von der er abschätzig urteilt: „Durch Herausreißen einer Stelle aus ihrem Zusammenhange in der Nachahmung wird sie aber Blume, Manier. Alles Blümeln ist Product einer nachahmenden Unfähigkeit das Individuelle aufzufassen.“ (HK 45) Was in diesem Sinne individuell zu sein scheint zeugt im Gegenteil von der „Unfähigkeit das Individuelle aufzufassen“.

Individuell ist für Schleiermacher wie für die Frühromantiker etwas aus der Innerlichkeit heraus Produziertes und als solches nicht abhängig von schon vorhandenen Annahmen, Sprachformen und Begriffen. Die Produktion des Werkes läßt nicht auf eine passive bzw. mechanische Anwendung der Begriffe schließen, sondern ist durch Aktivität, durch Phantasie und freie Kombination gekennzeichnet. Ein Kriterium für die Bestimmung der Einheit eines Wortes oder des Werkes wäre gar

²⁹ G. Scholtz, Ethik und Hermeneutik, a. a. O., S. 119 f.

nicht zu finden, würde das Denken dabei einer Regel folgen oder dem Begriff verhaftet bleiben. Jeder Versuch, eine absolute Basis des Wissens und Verstehens methodisch zu fundieren, ist damit zum Scheitern verurteilt. Das gilt bereits für den Gebrauch der Wörterbücher, mit deren Hilfe wir die Bedeutung zu bestimmen suchen. Auch hier spielt schon der Sprachsinne eine Rolle als „Bürgschaft für die Richtigkeit der Auffassung der inneren Einheit“. (HK 61)

Der so verstandene Sprachgebrauch ist als Bestandteil der Individualität für Schleiermacher von vornherein nicht mit dem Begriff, sondern mit der Anschauung verknüpft. Ohne die Anschauung des Individuellen gäbe es keine Möglichkeit zur Bestimmung der Wort- bzw. Spracheinheit. Die zu suchende „individuelle Einheit“ ist von daher gesehen „die Art der Combination, die also in verschiedenen Gattungen [sich] auch verschieden äußern muß“. (HK 45) Die Einheit als das individuelle Ganze des Werkes aufzufassen wird von daher zur ersten Aufgabe der Hermeneutik.

9.1. Die Auffindung der Einheit der Wortbedeutung in der grammatischen Interpretation

Auch für die grammatische Interpretation gilt der Gesichtspunkt der Einheit, der hier an erster Stelle mit der Wortbedeutung verbunden werden muß: „Eigentlich hat doch jedes Wort nur Eine Bedeutung [...] und man versteht die Vielheit [seiner Gebrauchsweisen] gewiß nicht ohne Reduction auf die ursprüngliche Einheit.“ (HK 32) Es kann zwar verschiedene Sinne im Gebrauch eines Wortes geben, aber nur eine Bedeutung, die hier im Sinne seiner „ursprünglichen Einheit“ verstanden wird. Kraft dieser Bedeutung „kann doch Sinn nichts anderes sein als die nähere Bestimmung der Bedeutung, ein besonderes aus der allgem[einen] Sphäre“. (HK 32) Schleiermacher geht somit davon aus, daß eine ursprüngliche Einheit der Bedeutung die Grundlage der einzelnen Gebrauchsweisen eines Wortes bildet.

Daß hier aber auch bereits eine vom Autor her gegebene „Einheit“ die Hinsicht der Wortwahl bestimmt, wird aus folgender Stelle deutlich: „Die Hauptaufgabe der grammat[ischen] Interpret[ation] ist nun nach vorausgesetzter Kenntniß der Bedeutung *für jeden gegebenen Fall den wahren Gebrauch den der Schriftsteller im Sinn hatte zu finden* mit

Vermeidung sowol des falschen als auch des Zuviel und zu wenig.“ (HK 64; Hervorhebung von mir)

Der Wortbedeutung und dem Wortgebrauch gegenüber ist die Einheit des Sinnes der *Satz*, nicht das *Wort* bzw. die im Satz verwendeten Wörter. Gleichwohl hängt die „Einheit“ des Satzes mit der des Worts eng zusammen, denn „der Grundsatz der Einheit des Sinnes ist Gesetz der grammat[ischen] Interpretation, und ist zugleich Grundsatz der Bestimmtheit des Sinnes; folgt aber nur aus der ursprünglichen Einheit der Bedeutung“. (HK 40) Hier heißt es weiter: „Das Scheitern der entgegengesetzten Behauptung von [der] Vielheit des Sinnes rührt nur her von Verwechslung des Geschäftes der technischen Interpretation von dem der grammatischen.“ (HK 40)

Nimmt man alle genannten Gesichtspunkte zusammen, so ist in jeder Bestimmung die „wesentliche Einheit mit einem zufälligen vermischt“ und nie rein für sich gegeben: „Ein jeder Gebrauch also ist nur ein besonderes, worin die wesentliche Einheit mit einem zufälligen vermischt ist. Die wesentliche Einheit also kommt an sich als solche niemals vor.“ (HK 61) Schleiermacher zieht daraus die Konsequenz, daß man stets die „ursprüngliche Einheit“ aufsuchen müsse, um eine besondere Bedeutung bestimmen zu können: „Man kann also ein Besonderes für einen bestimmten Fall nicht aus einem anderen Besonderen, nicht einen Gebrauch aus dem anderen bestimmen, wegen der darin enthaltenen Voranschauung. Sondern einen unbekanntem Gebrauch kann man nur mit Hülfe der wesentlichen Einheit bestimmen. Diese findet man nie an sich; es ist also auch nicht Voraussetzung daß man sie habe, sondern sie gehört unter das zu suchende.“ (HK 61)

Kimmerle³⁰ spricht in diesem Sinne von der „Bedeutungsindividualität“, mit der wiederum die Unübersetzbarkeit der „wesentlichen Einheit einer Wortbedeutung“ verbunden ist: „Das dabei vorausgesetzte Ineinander von Allgemeinem und Besonderem in jeder einzelnen Wortbedeutung kann man [...] als Bedeutungsindividualität bezeichnen. Und das Verstehen besteht dann darin, dieses Ineinander nach den Regeln der Auslegungskunst zu konstruieren. Schleiermacher ist nun

³⁰ Heinz Kimmerle, Einleitung zu Schleiermachers Hermeneutik. In: Hermeneutik. Nach den Handschriften neu hrsg. von dems. 2. Aufl., Carl Winter Verlag Heidelberg 1974.

der Meinung, daß ein sprachlicher Ausdruck nur dann wirklich verstanden ist, wenn die darin zur Darstellung gebrauchte individuelle Bedeutung methodisch kunstgerecht konstruiert worden ist.“³¹

Diese Feststellung betrifft auch das Problem der ‚ersten‘ (nativen) Übersetzung. Ohne Kenntnis der Bedeutung bzw. des Sinnes als einer inneren, zu suchenden „Einheit“ wäre es unmöglich, unbekannte Wörter, Ausdrücke und Wendungen einer fremden Sprache zu bestimmen. Gegenüber einer Form der traditionellen Bibelhermeneutik, die sich mit der „vielfachen Bedeutung der Worte“ und einem „mehrfachen Schriftsinn“ zufriedengibt, wendet Schleiermacher ein: „Eigentlich hat doch jedes Wort nur Eine Bedeutung [...] und man versteht die Vielheit gewiß nicht ohne Reduction auf die ursprüngliche Einheit.“ (HK 32) Die so verstandene Bedeutungseinheit ist die „wesentliche Einheit“ der Wortbedeutung, und sie zu finden die hauptsächliche Aufgabe der grammatischen Interpretation.

Damit wird auch für diese ein individuelles, unverwechselbares Moment bestimmend gemacht. Gleichzeitig aber sieht Schleiermacher die „ursprüngliche Einheit“ des Wortes als ein „Allgemeines“ an, von dem jeder besondere Gebrauch des Wortes abgeleitet ist. Wie die Zitate zeigen, ist der Sinn als eine besondere Modifikation der sowohl individuellen als auch allgemeinen Einheit der Bedeutung zu betrachten. In Übereinstimmung mit Ernesti sagt Schleiermacher bekräftigend: „So wie E[rnest]i unterscheidet kann doch Sinn nichts anderes sein als die nähere Bestimmung der Bedeutung, ein besonderes aus der allgem[einen] Sphäre.“ (HK 32) Es kann so zwar verschiedenen Sinn (Gebrauch) geben, weil Sinn „die nähere Bestimmung der Bedeutung, ein besonderes aus der allgem[einen] Sphäre“ ist, aber nur eine Bedeutung.

Die allgemeinste Voraussetzung, unter der ein besonderer Gebrauch der Sprache zu finden ist, ist nach Schleiermacher die Zeit (vgl. HK 35). Daß man die eigentliche Bedeutung nicht *der Zeit nach* vor den besonderen Gebrauch setzen darf, veranschaulicht er am Beispiel der Tropen: „Es ist toll eine eigentliche Bedeutung *der Zeit nach vor* die tropische zu setzen – weiß und schneeweiß.“ (HK 35; Hervorhebung

³¹A. a. O., S. 18.

von mir.) Ein anderer zeitbezogener Aspekt liegt darin, daß der besondere Sprachgebrauch sich nur finden läßt, wenn wir die Zeit berücksichtigen, in der er gemacht worden ist: „Man muß also sehr auf die Zeit sehen und auf die Genauigkeit des Gebrauchs.“ (HK 35) „Auch im inneren, in der Bedeutung der Worte wird manches ursprünglich organische durch die Zeit wieder anorg[an]isch, und man muß also wissen in welche Periode der Schriftsteller fällt.“ (HK 35)

Die Bedeutung eines Wortes ist somit nach Schleiermacher nicht an sich zu fassen, sondern immer nur im einzelnen Gebrauch gegenwärtig zu halten. Von daher gesehen ist die Einheit der Bedeutung von vornherein mit der Individualität des Autors, seiner Zeit und dem Moment des Schaffens verbunden. Für sich ist die Bedeutung eines Wortes nie gegeben und muß doch im Sinne seiner inneren Einheit vorausgesetzt und antizipiert werden: „Die wesentliche Einheit also kommt an sich als solche niemals vor.“ (HK 61), und doch kann man den einzelnen Wortgebrauch nur aufgrund dieser inneren Einheit bestimmen (vgl. HK 61). Die hier gegebene Zirkelstruktur ist das entscheidende Moment in der Bestimmung der wesentlichen Einheit der Wortbedeutung, von der her wiederum der Sinn eines besonderen Sprachgebrauchs aufgeschlossen werden kann. Die Aufgabe der grammatischen Interpretation ist somit insgesamt als ein Zirkel zu verstehen: „1.) aus dem gegebenen Gebrauch die Bedeutung zu bestimmen 2.) Aus der Bedeutung den als unbekannt aufgegebenen Gebrauch zu finden.“ (HK 61) In analoger Weise muß die Auffindung der Satzeinheit bzw. des Sinns des Satzes zirkelhaft verstanden werden.

Hinsichtlich der Dialektik als Wissensfindung beinhaltet das die Aufforderung, den Begriff bzw. seine Konstruktion nicht zu schnell abzuschließen: „Die in der Sprache niedergelegte identische Konstruktion des Denkens ist keine vollständige Gewähr für die Richtigkeit desselben. Vieles muß hier verbessert werden. Doch beruht der Irrtum auf einem zu frühen Abschließen der Beziehungen des einzelnen Bildes zum allgemeinen.“ (DO 374) Damit zusammenhängend, fährt Schleiermacher fort: „Nun aber gibt es *keine allgemeine Sprache*, also auch *keine allgemeine Gleichheit der Konstruktion*. Also ist dieses Merkmal gar nicht realisiert und wird auch nicht realisiert werden. Alle Bestrebungen, zu einer allgemeinen Sprache zu gelangen, sind mißlungen; denn die Verständigung über die allgemeine Sprache selbst ist den einzelnen Spra-

chen unterworfen.“ (DO 374; Hervorhebung von mir.) Jede begriffliche Konstruktion bleibt somit auf den lebendigen Grundbestand der Sprache zurückbezogen und ist insofern grundsätzlich als vorläufig zu betrachten. Auch hier wird also die Auffindung der Worteinheit und das Bilden eines Begriffs zu einer ständigen hermeneutischen Aufgabe, die nicht direkt in Angriff genommen werden kann, sondern immer nur in Verbindung mit dem Sinn des Satzes, den besonderen Gebrauchsweisen eines Wortes und der Intention des Verfassers lösbar wird. Dabei geht der Weg von innen nach außen und kann nur dann wiederum auch von außen nach innen gehen.

Dies betrifft besonders die Übersetzung. Zum erstmaligen Erfassen einer fremden Bedeutung geht Schleiermacher von einem unbestimmten „Bild“ des Wortes aus, das sich unmittelbar von innen her erzeugt. Die unmittelbare Konzeption, von der her sich die Wortbedeutung erstmals als ein vorläufiges Ganzes ergreifen läßt und durch die der erste Sprechakt ermöglicht wird, ist daher für Schleiermacher wesentlich eine „Anschauung“, die im Sinne einer Vorschematisierung zugleich als „Bild“ wie als „Verfahren“ verstanden werden muß. Beides, Bild und Prozeß, vereinigt sich im dynamisch verstandenen Bild als einem Schema.³²

Die „Individualität der Sprache“ (HK 58) schließt somit den Gebrauchsprozeß notwendig ein und verändert sich selber, so wie die natürlichen Individuen der Zeit und dem Raum nach. In diesem Sinne wird die Sprache im „Brouillon“ überhaupt als zur „Sitte“ gehörig betrachtet. Dies bedeutet, daß die Sprache, wie z. B. bei tropischer und metaphorischer Verwendung, viel mit der Zeit und der individuellen Anschauungs- und Gestaltungskraft des Schriftstellers zu tun hat. Das heißt, daß ein Individuelles je individuell das Allgemeine bestimmt.³³ Es handelt sich wie gesagt um die „Construction eines endlichen bestimmten aus dem unendlichen unbestimmten“, und „die Sprache ist ein unendliches weil jedes Element auf eine besondere Weise bestimmbar ist durch die übrigen“. (HK 78)

³² Vgl. dazu Ton-Ku Kang, Die grammatische und die psychologische Interpretation in der Hermeneutik Schleiermachers, a. a. O., S. 57 f.

³³ A. a. O., S. 51.

Die Bestimmung der besonderen Gebrauchsweise eines Wortes kann somit keine logische Ableitung aus der Worteinheit sein, sie muß vielmehr im Sinne eines divinativ-antizipierenden Verfahrens als Konstruktion des *bestimmten Wortes* aus der *unbestimmten Worteinheit* verstanden werden.³⁴ Dies heißt wiederum, daß sich die Sprache durch den Sprecher bzw. Autor individualisiert und die Individualität des Menschen selbst zum Sprache produzierenden Prinzip wird. Ein solches Verfahren verlangt Sprachgefühl, wobei die Sicherheit des Gefühls nur darauf beruhen kann, „daß jeder aufgegebene Gebrauch sich leicht in die angenommene Einheit auflöst, daß diese selbst dem Charakter der Sprache angemessen ist. Dieses bestätigt sich selbst aber nur durch die Analogie mit mehreren Einheiten, also gewinnt auch nur Sicherheit mit den übrigen.“ (HK 61 f.)

Auch in diesem Sinne verstanden, wird der Zirkel nie einseitig zugunsten der Sprache *oder* des Sprechenden aufgelöst. Eine methodische Folgerung daraus ist, daß die Kenntnis der individuellen Wortbedeutung stets *beider* Methoden bedarf, der „Divination“ wie der „Komparation“, und daß die grammatische Interpretation sich in eben in diesem Sinne als von der psychologischen Interpretation abhängig erweist. Aufgrund der Kenntnis der Wortbedeutung als einer Einheit, die aber nur nach dem Kontext als je individuell bestimmt aufgefaßt werden kann, muß der jeweilige Gebrauch der Sprache bestimmt werden.

9.2. Die Auffindung der Einheit des Werks in der technischen Interpretation

Bei grundsätzlich gleichem zirkelhaftem Verfahren tritt hier das individuelle Moment noch stärker in den Vordergrund: „Im zweiten Theil [der technischen Interpretation] ist ebenfalls ein allgemeines und ein besonderes. Das Erforschen der Idee, der combinat[orischen] Einheit, der Individualität ist das Allgemeine. Das Erforschen der combinat[orischen] Vielheit, des psycholog[ischen] und persönlichen ist das Besondere.“ (HK 34) In der technischen Interpretation zielt die zweifache Aufgabe somit einerseits auf die Idee des Werkes als der kombinato-

³⁴ A. a. O., S. 52.

rischen Einheit, andererseits auf das Persönliche und Besondere in ihm. Beides gehört zur Kategorie der Individualität, und beides zusammen umschreibt die Einheit des Werkes. Mit anderen Worten gesagt, versteht Schleiermacher unter Individualität hier auch die das Werk ausmachende Einheit und nicht nur die des Verfassers.

Dabei kann der Begriff „Kombination“ je nach Schriftgattung in verschiedener Weise verstanden werden und freier oder gebundener erfolgen: „Die subjektive Combination ist entw[eder] frei und willkürlich im vertraulichen, im gelegentlichen oder combinirt durch eine Form, gebunden, im künstlerischen.“ (HK 44) „Der Gegensatz zwischen den freien und gebundenen Combinat[ionen] entspricht dem techn[ischen] und dem gemeinen Wortgebrauch.“ (HK 44) Und weiter heißt es: „Der Schriftsteller findet sich einerseits in der Gewalt des Gegenstandes, objective Seite, anderntheils frei, subjective Seite.“ (HK 48) Die Sprache ist also die des Schriftstellers, und doch befindet sich dieser zugleich in der Gewalt der Sprache.

Dem gemäß nimmt die „Individualität des Stils“ in der technischen Interpretation wiederum zwei Seiten an, die nötig sind, um sowohl die „Einheit“ als auch die „Eigenheit“ des Stils zu finden. „Die Eigenheit des Stils ist theils Eigenheit der Composition, theils Eigenheit des Sprachgebrauchs. Jenes ist die mehr nach innen liegende Seite, Wahl und Anordnung der Gedanken, dieses die mehr nach außen.“ (HV II 11) Stil ist somit eine besondere Modifikation der Sprache, einerseits gebundene „Form“ (HK 135 f.), andererseits freie „Erfindung“ (HK 136). Bei der technischen Interpretation handelt es sich um das Individuelle im Stil (vgl. HV II 6 ff.) bzw. um die „Kenntniß der Eigenthümlichkeit“ (HV II 8) des Stils als „Darstellungsart“ (HV II 7). Die Auffassung der Eigentümlichkeit des Stils und hängt wiederum vom Erkennen des Lebens des Verfassers ab: „eine Identität des Schriftstellers [ist] am Styl zu erkennen“ (HV II 9). Frank faßt zusammen: „Der Stil ist das irreduzibel Nicht-Allgemeine des Textes.“³⁵

In der ersten Akademierede „Ueber den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch“ von 1829 stellt Schleiermacher die doppelte Hinsichtnahme auf die „Form“ und

³⁵ M. Frank, Das Sagbare und das Unsagbare, a. a. O., S. 8.

den individuellen „Ausdruck“ so dar: „Je mehr [...] ein Schriftsteller der zweiten [epigonalen] Periode angehört, nicht die Form mit hervorbringt, sondern in (Rdb.: dieser oder jener [vorgegebenen]) Form dichtet und arbeitet, desto genauer muß man diese kennen um ihn in seiner Thätigkeit ganz zu verstehen. Denn gleich mit dem ersten Entwurf zu einem bestimmten Werk entwickelte sich auch in ihm die leitende Gewalt der schon feststehenden Form, sie wirkt durch ihre großen Maaße mit zur Anordnung und Vertheilung des Ganzen und durch ihre einzelnen Geseze schließt sie dem dichtenden hier ein Gebiet der Sprache und also auch einer bestimmten Modification von Vorstellungen zu und öffnet ihm dort ein anderes, modificirt also im einzelnen nicht nur den Ausdruck sondern auch, wie sich denn beides nie ganz von einander trennen läßt, die Erfindung. Wer also in dem Geschäft der Auslegung das nicht richtig durchsieht, wie der Strom des Denkens und Dichtens hier gleichsam an die Wände seines Bettes anstieß und zurückprallte, und dort in eine andere Richtung gelenkt ward als die er ungebunden würde genommen haben: der kann schon den inneren Hergang der Composition nicht richtig verstehen und noch weniger dem Schriftsteller selbst (Rdb.: hinsichtlich) seines Verhältnisses zu der Sprache und ihren Formen die richtige Stelle anweisen. Er wird nicht inne werden, wie der eine die sich in ihm schon regenden Bilder und Gedanken kräftiger und vollständiger würde zur Sprache gebracht haben, wenn er nicht wäre beschränkt worden durch einen mit seiner persönlichen Eigenthümlichkeit in manchen Conflict tretende Form; er wird den nicht richtig zu würdigen wissen, der sich an großes in dieser oder jener Gattung nicht würde gewagt haben, wenn er nicht unter der schützenden und leitenden Macht der Form gestanden hätte, die ihn eben so wol befruchtete als bewahrte, und von beiden wird er den nicht genug hervorheben, der sich in der stehenden Form ohne irgendwo anzustoßen eben so frei bewegt als wenn er sie eben jezt erst selbst hervorbrächte. Diese Einsicht in das Verhältniß eines Schriftstellers zu den in seiner Literatur schon ausgeprägten Formen ist ein so wesentliches Moment der Auslegung, daß ohne dasselbe weder das Ganze noch das Einzelne richtig verstanden werden kann.“ (HK 135 f.)³⁶

³⁶ M. Frank bemerkt dazu, „daß Schleiermacher unter den Kriterien des Werks neben seiner Struktur und Gattung auch den Stil aufführte. Damit

9.3. Die Auffindung der übergeordneten Einheit in der psychologischen Interpretation

Zwischen ‚technischer‘ und ‚psychologischer‘ Interpretation läßt sich keine klare Trennlinie ziehen. Schleiermacher betrachtet auch die Aufgabe der psychologischen Interpretation auf doppelte Weise. Zum einen geht es hier darum, „den ganzen Grundgedanken eines Werkes zu verstehen“, zum anderen darum, „die einzelnen Teile desselben aus dem Leben des Autors zu begreifen“. Beides ist in der „persönlichen Eigentümlichkeit der Verfassers“ (HF 185) verankert.

Diese schon bei den frühen Entwürfen ausgesprochene Ansicht hält sich auch später durch und gibt dem individuellen Moment durchgehend einen zentralen Stellenwert. Man muß beim Verstehen von der „Einheit des Werkes“ ausgehen und diese Einheit als „Tatsache im Leben seines Verfassers“ (HF 185) finden. Individualität wird nun aber stärker dem „Gesetz der Form“ gegenübergestellt, wenn Schleiermacher in quantitativer Analyse feststellt: „je mehr Stoff und Form bestimmt sind, desto weniger wird Individuelles, Eigentümliches vorkommen. [...] Je bestimmter die Gesetze einer Form sind, desto leerer ist die Produktion von Eigentümlichkeit. So steht das individuelle Leben dem Mechanisierten gegenüber. Aber das Verhältnis ist in den Schriften verschieden. Rein tritt das Individuelle nie zurück.“ (HF 191) Insofern kann es sich auch hier nicht um ein vollkommenes Verstehen handeln, das als unmöglich erachtet wird.

Die unmittelbare Auffassungsweise des Individuellen wird nun „Divination“ genannt, verstanden als „unmittelbares Verstehen“ (HK 139). Divination, die Schleiermacher ab 1805 ausdrücklich als „Diviniren“ oder „unmittelbare Anschauung“ bezeichnet, ist die unmittelbare Auffassungsweise des Individuellen als eines solchen. Die Divination in der Hermeneutik unterscheidet sich zwar von der religiösen Anschauung, aber dennoch haben beide Vermögen insofern *einen* Ursprung, als sie

meint er die jeweils singuläre Art und Weise, wie der Autor im sprachlich und formal vorgegebenen Material seine eigentümliche Weltansicht mit zur Geltung bringt.“ (M. Frank, Was heißt „einen Text verstehen“? In: *Texthermeneutik*, hrsg. von Ulrich Nassen, Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn/München/Wien/Zürich 1979, S 66 f.)

eine Bedingung der im Göttlichen eingebetteten Erfassung des Individuellen als einer wirklichen Ganzheit sind. Schleiermacher verwendet jedoch den Begriff der Divination im hermeneutischen Zusammenhang in einem engeren Sinn als antizipierendes Vermögen, das einer Überprüfung durch Komparation bedürftig ist. Die Divination ist eine *heuristisch* verstandene intuitive Einsicht, eine spontane Hypothese (Vermutung) oder eine entwerfende Antizipation (Erahnung), um den sicheren „Anfang des Nachdenkens“ zu finden.³⁷ Dennoch bleibt bestehen, daß das Individuelle in der Hermeneutik nur aufgrund der Divination *unmittelbar* zu erfassen ist. Schleiermacher spricht in diesem Sinne von einem Sich-Hineinversetzen in „die ganze Verfassung des Schriftstellers“. (HK 132)³⁸

In der kompendienartigen Darstellung von 1819 wird die Rolle der divinatorischen und der komparativen Methode in ihrem Verhältnis zueinander so bestimmt: „Die divinatorische ist die welche indem man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt, das Individuelle unmittelbar aufzufassen sucht. Die comparative setzt erst den zu verstehenden als ein allgemeines, und findet dann das Eigenthümliche indem mit andern unter demselben allgemeinen befaßten verglichen wird. Jenes ist die weibliche Stärke in der Menschenkenntniß, dieses die männliche. Beide weisen auf einander zurück. Denn die erste beruht zunächst darauf daß jeder Mensch außer dem daß er selbst ein eigenthümlicher ist eine Empfänglichkeit für alle andern hat. Allein dieses selbst scheint nur darauf zu beruhen daß jeder von jedem ein minimum in sich trägt, und die Divination wird sonach aufgeregt durch Vergleichung mit sich selbst. Wie aber kommt die comparative dazu den Gegenstand unter ein allgemeines zu setzen? Offenbar entweder wieder durch Comparation und dann ginge es ins unendliche zurück [unendlicher Regreß!], oder durch Divination. Beide dürfen nicht von einander getrennt werden. Denn die Divination erhält ihre Sicherheit erst durch die bestätigende Vergleichung, weil sie ohne diese immer fanatisch sein kann. Die

³⁷ Vgl. H. Schur, Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert, a. a. O., S. 142.

³⁸ Vgl. Ton-Ku Kang, Die grammatische und die psychologische Interpretation in der Hermeneutik Schleiermachers, a. a. O., S. 132 ff.

comparative aber gewährt keine Einheit; das allgemeine und besondere müssen einander durchdringen und dies geschieht immer nur durch die Divination.“ (HK 105) Dabei beansprucht Schleiermacher auch hier – methodologisch gesehen – den Zirkel, denn beim komparativen Verstehen ist das Ahnen des Ganzen bereits vorausgesetzt. Der absolute Punkt des Erkennens liegt somit in der antizipierenden Erfassung des Individuellen, obwohl es der unterstützenden Reflexion, also der Komparation bedarf.³⁹

9.4. Der hermeneutische Zirkel

Das Zirkelverhältnis ist im Verhältnis des Divinatorischen und des Komparativen zeitlich ausgedehnt: „Betrachten wir nun von hier aus das ganze Geschäft des Auslegens: so werden wir sagen müssen, daß vom Anfang eines Werkes an allmählig fortschreitend das allmähliche Verstehen alles Einzelnen und der sich daraus organisirenden Theile des ganzen immer nur ein provisorisches ist, etwas vollkommner, wenn wir einen größeren Theil übersehen können, aber auch wieder mit neuer Unsicherheit (Rdb.: und wie in der Dämmerung) beginnend, wenn wir zu einem andern übergehn (Rdb.: weil wir dann) wieder einen wengleich untergeordneten Anfang vor uns haben, nur daß je weiter wir vorrückten desto mehr auch alles vorige von dem folgenden beleuchtet wird, bis dann am Ende erst wie auf einmal alles einzelne sein volles Licht erhält und in reinen und bestimmten Umrissen sich darstellt.“ (HK 144)⁴⁰ Ein *provisorisches* Verstehen, nämlich das Vorverständnis, mit dem die Interpretation und das Verstehen des Einzelnen beginnt, ist am *Anfang* des Auslegens notwendig. „Als Realanweisung setzt Schleiermacher fest, daß es auf geeignete Weise (über das Inhaltsverzeichnis, durch kursorische Lektüre, gegebenenfalls durch Blättern,

³⁹ Aber gibt es hier wirklich ein Zirkelverhältnis? Schnur spricht sich gegen die Zirkelhaftigkeit im Verhältnis von Divination und Komparation aus: „Der Umstand [...] ist ihr nichtzirkulärer Status; sie unterliegen nicht der Ganzes-Teil-Oszillation“, die seiner Meinung nach für den hermeneutischen Zirkel kennzeichnend ist. Vgl. H. Schnur, Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert, a. a. O., S. 178.

⁴⁰ Zitiert nach Schnur, a. a. O.

am Beginn eines mündlichen Vortrags mit einer Übersicht) zu erwerben ist.“⁴¹

Und noch einmal wird von Schleiermacher das Verhältnis von Divination und Komparation zusammenfassend so bestimmt: „Eigenthümliches jeder Art zu erkennen müssen zwey Methoden verbunden werden, die unmittelbare und die comparative. Man will gewöhnlich mit der letztern allein ausreichen; allein es ist eigentlich nie etwas unmittelbar zu vergleichendes da, sondern alles in zwey Werken Einer Art ist heterogen, denn der Organismus wird in jedem durch das subjective Princip bestimmt. Was also in dem einen ein organischer Theil ist, dem steht in dem andern nur ein anorganischer gegenüber. Also wird entweder der eine zu Grunde gelegt, geschont, und der andere zerstückelt oder aus beiden nur anorganische Einzelheiten verglichen. Die unmittelbare ist die, daß man durch Gegeneinanderhaltung des Werks und der reinen Idee seiner Gattung physiognomisch das subjective Princip zu erkennen suche. Denn die reine Idee der Gattung ist ein rein objectives, unter welchem alle Individuen als nähere Bestimmungen implicite enthalten sind. Die letztere verschafft ein Gefühl welches sicher genug seyn kann, für sich aber nicht zur Klarheit der Mittheilung erhoben werden kann. Daher beide zu combiniren sind, nämlich physiognomisch angeschaute Werke im Einzelnen also unter der gemeinschaftlichen Idee der Gattung mit einander zu vergleichen.“ (HV II 29)

An dieser Stelle bemerkt G. Scholtz, daß von Unübertragbarkeit in diesem Zusammenhang nicht mehr die Rede ist: „Zwar hat er in der Ethik und Ästhetik ausdrücklich das Paradox zum Thema gemacht, daß in der Kunst sich das Unübertragbare überträgt und mitteilt, aber in der Hermeneutik ist nirgends von Unübertragbarkeit die Rede“⁴² und fügt daran anschließend die Fußnote hinzu: „Nur mehr am Rande heißt es gelegentlich, es könne die intuitive Gewißheit, daß ein Werk seiner Idee entspricht, nicht zur Klarheit der Mitteilung erhoben werden, und deshalb müsse zur Divination die Komparation hinzutreten (HV II 29).“

⁴¹ A. a. O.

⁴² G. Scholtz, Ethik und Hermeneutik, a. a. O., S. 123.

Das Fehlen der „Unübertragbarkeit“, von der im hermeneutischen Zusammenhang nicht mehr die Rede ist, hängt mit dem hier von vornherein in Anschlag gebrachten Zirkelverhältnis zusammen. Dieses beinhaltet, daß auch das Heterogene noch miteinander kompatibel und durcheinander aufschließbar wird: „Die Hauptsache aber ist die Methode, nach welcher das Ganze und seine Einheit aus dem Einzelnen zu verstehen ist“ (HF 188) – und umgekehrt. Der so verstandene hermeneutische Zirkel wird gewissermaßen zur übergeordneten Meta-Regel, die auch beim Fehlen von bestimmten Regeln immer noch anwendbar ist. Wie zuvor das „Oszillieren“, ersetzt nun der „Zirkel“ die bestimmte Grundlage und erlaubt ein Beginnen im Unbestimmten und – in einem Sinne – unbestimmbar Bleibenden. Auch wenn das Wort immer individuell gebraucht wird, ist nach Schleiermacher ein Verstehen möglich, das der Einheit der Bedeutung wie der Vielheit der Gebrauchsweisen Rechnung trägt.

Frank drückt den mit dem Zirkelverhältnis umschriebenen Sachverhalt pointiert so aus: „Aufgrund dieser Sachlage ist der wahre Sinn semantisch nicht bestimmbar und sogar unter der Regel irreduzierbar. In diesem Sinne ist die Individualität des Wortgebrauchs ‚regelüberschreitend‘.“⁴³ Von einem Zirkel zu reden schließt deshalb notwendig den Rekurs auf Individualität ein, denn das im Zirkel verstandene Individuelle leistet – erkenntnistheoretisch gesehen – gegen jegliche normierend-einheitliche Auffassung Widerstand. In diesem Sinne spricht Frank von der Unauflöslichkeit des Individuellen, das aber nicht selber zum Einheitsprinzip gemacht werden kann: „So ist das Einzelne oder das Individuelle gerade kein Einheitsprinzip; was immer ‚Individualität‘ sonst noch meinen mag, sie ist jedenfalls der direkte Widersacher des Gedankens der Einheit und Abgeschlossenheit der Struktur“.⁴⁴

⁴³ M., Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität, a. a. O., S. 102.

⁴⁴ A. a. O., S. 123.

B. Der Stellenwert des Individuellen in der Dialektik und ihre Rückverweisung auf die Hermeneutik

Die Dialektik enthält „die Prinzipien der Kunst zu philosophieren“ (D 1811, 4). Das „Philosophieren“ als ein „Nachdenken“ versteht Schleiermacher als „ein gesetzmäßiges Konstruieren einer Erkenntnis“ und führt über „das Zustandebringen einer Erkenntnis“ aus, daß es „in die Kategorie der Kunst“ gehört: „Ihr Produkt ist daher auch ein Kunstwerk; denn ein Kunstwerk ist ein Einzelnes, in dem sich das Allgemeine unmittelbar darstellt, und in dem ein Unendliches enthalten ist. In jedem Einzelnen, was auf dem Wege des Philosophierens entsteht, liegt zugleich das höchste Allgemeine, das Prinzip, nach dem es zu Stande kam; in jedem Einzelnen aber, was auf anderem Wege entsteht, ist immer ein subjektives Element.“ (D 1811, 4)

„Das höchste Allgemeine, das Prinzip“ stellt aber auch hier nur die eine Seite der Wissensfindung und Wissenskonstruktion dar. Denkt man den hier geäußerten Gedanken weiter, so wird auch die Idee des objektiven Wissens schließlich wiederum individuell verstanden, insofern dieses ganze Wissen auf die größte Individualität: den Erdgeist bezogen wird (vgl. B 175). Das so verortete Erkennen verlangt das kritische Verfahren eines „durchgängigen Wechselverständnisses“ der verschiedenen Individualitäten untereinander und in ihrer letzten Beziehung auf die Individualität des Erdgeistes.⁴⁵ Der für das Kantische Denken widersinnige Begriff einer *individuell* verstandenen *Objektivität* – daß jede Individualität ihre objektive Geltung in sich selber habe – verbindet sich an dieser Stelle mit einem gleichfalls individualisierten Ethos, ohne daß in alledem von einem Relativismus gesprochen werden könnte.⁴⁶ Dennoch sind auch hier die nach wie vor gegebenen Brüche nicht zu übersehen, die in den folgenden resümierenden Feststellungen zutage treten⁴⁷:

⁴⁵ Vgl. dazu W. Schultz, Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen, a. a. O., S. 51.

⁴⁶ Vgl. a. a. O.

⁴⁷ Vgl. zur folgenden Aufstellung Schultz, a. a. O., S. 51 f.

1. Das Individuelle ist als das schlechthin Irrationale überhaupt nicht logisch zu erfassen. Es fällt außerhalb des Bereichs der logischen Objektivität, insofern dem Individuellen Subjektivität anhaftet und daraus ein Mitteilungsproblem entsteht: „Die Erkenntniß, insofern Eigenthümlichkeit in ihr niedergelegt ist, kann nicht eben so lebendige Erkenntniß eines Andern werden.“ (B 92)
2. Das „für keinen andern anwendbare Grundverhältniß der Person“ (B 117) ist unübertragbar, daher „unverständlich“ und durch den Gedanken nicht erreichbar (B 125 f.).
3. Die Besonderheit des Einzelnen hat ihren Sitz vornehmlich im Gefühl und ist gerade deshalb auf gedanklichem Wege unübertragbar: „Mein Gefühl ist absolut das meinige und kann so keines andern sein“ (B 180). „Was wir als Gefühl sezen, das sezen wir dagegen als persönliche, individuelle, lokale, temporelle Subjectivität.“ (B 156) Es kann nur auf künstlerische Weise dargestellt werden mittels „einer individuellen Combination“ (B 182). Jede Individualität ist so unendlich wie das Kunstwerk (B 95), aber auch so konkret wie dieses.
4. Nur dem Künstler gelingt es, Individuen zu erfassen und darzustellen. Denn Kunst ist das „System solcher Darstellungen der Individualität“ und ihr Gegenstand nicht das „rein Objective“, sondern das „Spiegeln der Individualität im Objectiven“ (B 182).

Manfred Frank zieht aus dieser Sachlage auch hinsichtlich der Dialektik die Konsequenz einer *Unhintergebarkeit von Individualität* und stellt in diesem Sinne fest: „Jahrhundertlang hat die philosophische Terminologie zwischen Personalität (der Seinsweise eines besonderen) und Individualität (der Seinsweise eines einzelnen Subjekts) nicht streng unterschieden. Diese Unterscheidung, die [...] durch Friedrich Schleiermacher in die Begrifflichkeit der Selbstbewußtseinsdiskussion eingeführt worden ist, ist den großen idealistischen Systemen von Fichte bis Hegel noch kaum bekannt. Individualität (oder Personalität) wird dort für eine nähere Bestimmtheit des absoluten Ichs angesehen.“⁴⁸ Frank sieht seine These, daß Person und Individuum bzw. Personalität und Individualität *kategorial* voneinander zu unterscheiden sind – auch wenn es eine solche Unterscheidung weder im Idealismus noch bei

⁴⁸ M. Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität, a. a. O., S. 64.

Strawson und Tugendhat gebe⁴⁹ – bei den Romantikern, vor allem aber bei Schleiermacher durchgeführt.

Dennoch werden in der Dialektik die Gewichte zugunsten des Allgemeinen und Besonderen verschoben, wenn Frank feststellt: „Schleiermacher versteht unter dem Individuellen nicht einen Ort der Fülle, keinen unverwetterbaren Kern von Selbstidentität und vor allem kein Seiendes, das sich durch Ableitungsprozesse aus einem Vernunftideal entwickeln ließe. Im Gegenteil: das individuelle Gefühl (d. h. die Vertrautheit eines individuell Existierenden mit sich) ist das ‚Komplement‘ eines konstitutiven ‚ Mangels‘ im Innern jedes, selbst des höchsten Selbstbewußtseins.“⁵⁰ Das durch einen ursprünglichen Mangel gekennzeichnete Individuelle wird hier gegen die Fülle des Hegelschen Begriffs gestellt und mit dem Werden in der Zeit verbunden. Man muß hier allerdings hinzufügen, daß dieser Mangel, eben weil er Geburtsort unendlicher Produktivität ist, nicht nur als ein Mangel angesehen werden kann.

Gleichwohl appelliert Frank an dieser Stelle an die Hermeneutik, nicht, um sich von ihr eine Methode darreichen zu lassen, sondern um den Schematismus der aus keinem Universalkonzept ableitbaren Verstehensoperationen erkenntnistheoretisch aufklären zu können. Dabei kann es nicht mehr darum gehen, das Individuelle, vom Begriff des Allgemeinen ausgehend, als Endprodukt einer Kette methodischer Ableitungen zu erreichen. Bewußtseinstheoretisch muß vielmehr von der anderen Seite ausgegangen werden. „Die Bedeutung des Ganzen existiert nirgendwo anders als in den Bewußtseinen der Individuen, die das Universelle auf je eigentümliche Weise verinnerlichen und durch ihre Taten ans Allgemeine rückentäußern.“⁵¹ So verstanden, ist Individualität nicht eine Eigenschaft von physischen Einzeldingen, sondern von selbstbewußten Wesen.⁵² Deutungsmächtig und deutungsbedürftig sind nur Individuen. Aus demselben Grund hält „die (Schleiermacher-

⁴⁹ M. Frank, a. a. O., S. 99.

⁵⁰ Frank, Was ist Neostukturalismus? Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1984, S. 460.

⁵¹ Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität, a. a. O., S. 120.

⁵² Vgl. a. a. O., S. 121 f.

sche) Hermeneutik das Individuelle für im eigentlichen Sinne *unteilbar* und mithin *unmittelbar*“.⁵³

Ein so verstandenes Individuelles kann aber nicht selber zum Einheitsprinzip gemacht werden⁵⁴, weil der Einzelsinn nie apriori aufgrund einer Regelkenntnis konstruiert werden kann: „Die Struktur kann die Kontinuität zwischen der ihr eingeschriebenen und im Akt des Sprachgebrauchs immer schon vergangenen (also nur hypothetisch geltenden) Bedeutungen mit der im individuellen Gebrauch neu erworbenen nicht garantieren. Dieser vom Individuum erzeugte Mangel eines Kriteriums für die semantische Identifikation verweist jede Sinnzuweisung auf den unendlichen [...] Weg der Hermeneutik. Über die Einheit eines Zeichens, eines Satzes, eines Textes, einer symbolisch interagierenden Kultur ist nie definitiv zu urteilen. Denn diese Einheit bildet sich stets neu im Gebrauch im Verständnis. Ihr eine semantisch-strukturelle Identität zuzusprechen, ist eine szientistische Fiktion“.⁵⁵ Darum ist Frank zufolge jede Artikulation – ebenso wie jedes Verständnis – nicht nur reproduktiv, sondern auf systematisch unkontrollierbare Weise schöpferisch. Aus demselben Grund „hat die Entscheidung über den ‚wahren Sinn‘ einer Äußerung grundsätzlich nur *vermutenden* Charakter“.⁵⁶

Die Gegenstellung zur Position Hegels ist deutlich: „Was (in Schleiermachers Augen) die Ordnung des Allgemeinen daran hindert, sich in einem (Hegelschen) Begriff endgültig und ein für allemal zusammenzufassen, zu definieren und abzuschließen, kann immer nur ein solches Element sein, dessen Natur es ist, *nicht* darin aufzugehen, Element dieser Ordnung zu sein. Genau dies ist eben, was Schleiermacher das *Individuelle* nennt.“⁵⁷ Das Individuelle unterscheidet sich eben dadurch vom Besonderen des Begriffs, „welches stets Element einer [...] Ordnung, also Fall ist, der unter eine Regel fällt“.⁵⁸

⁵³ Vgl. a. a. O., S. 122.

⁵⁴ Vgl. a. a. O., S. 123.

⁵⁵ A. a. O., S. 124.

⁵⁶ M. Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität, a. a. O., S. 125.

⁵⁷ Frank, Das Sagbare und das Unsagbare, a. a. O., S. 109.

⁵⁸ A. a. O.

An dieser Stelle kommt wiederum der ethische Bezugsrahmen der Hermeneutik zur Geltung. Dazu schreibt G. Scholtz: „Der grundlegende Gegensatz und die Vermittlung von individuellem Sprecher/Autor und allgemeiner Sprache in der Hermeneutik ist also nur ein Sonderfall eines allgemeinen Phänomens, das die Ethik am ausführlichsten zur Darstellung bringt. Auch die für die Hermeneutik wichtige Theorie der Individualität und ihrer ‚Unübertragbarkeit‘ ist ein Zentralthema der Ethik, nicht der Dialektik. Eben deshalb wird man sagen müssen: Schleiermachers Hermeneutik ist unmittelbar in der Ethik basiert.“⁵⁹ Scholtz zieht daraus die Konsequenz: „Die *Dialektik* [...] rechtfertigt gar nicht die Hermeneutik in toto, sondern nur als Instrument der Gedankenvermittlung, für die wissenschaftliche Kommunikation und für die Wissenschaftsgeschichte.“⁶⁰ Demgegenüber hat die Hermeneutik einen weiter gespannten Rahmen: „Die *Motive* für die Ausbildung einer Hermeneutik sind bei Schleiermacher in seinen theologischen und philosophischen Arbeiten zu suchen [...]. Die theoretischen *Grundlagen* der Hermeneutik finden sich hingegen in seiner Ethik.“⁶¹ Nur die Ethik kann Scholtz zufolge eine Klammer bieten, um die allgemeine Vernunft und die allgemeine menschliche Natur *zugleich* als eine individualisierte anzusprechen und gelten lassen zu können, d. h. ihr in dieser Form *Wirklichkeit* zu attestieren: „Die allgemeine Vernunft und die allgemeine menschliche Natur sind *wirklich* nur in ihrer Individualisierung, d. h. im einzelnen Menschen. Deshalb entwirft der Mensch zwei verschiedene Symbolformen: Die Sprache, die sein Denken und Erkennen artikuliert, und künstlerische Symbole, die sein individuelles Gefühl ausdrücken. Aber dies ist nur ein relativer Gegensatz. Auch die Symbole der Kunst sind keine bloße Privatsprache; und in jeder Sprachäußerung wirken einerseits die vorgegebene allgemeine Sprache und die Vernunft und andererseits der individuelle Sprecher oder Autor. Dies ist die Basis für die Unterscheidung von

⁵⁹ G. Scholtz, Ethik und Hermeneutik, a. a. O., S. 108.

⁶⁰ A. a. O., S. 112.

⁶¹ A. a. O., S. 133.

grammatischer und technisch-psychologischer Interpretation in der Hermeneutik.“⁶²

Scholtz zieht daraus bezüglich des Wissens und seiner Theorie die Konsequenz: „Da es kein Erkennen und Wissen ohne Kommunikation gibt, gehört das Verstehen dem Bereich des Wissens an und partizipiert an dessen ‚Sittlichkeit‘. [...] Erkenntnis [ist] sittlich, weil sie die Erkennenden verbindet und zu einer Gemeinschaft führt: zur ‚Erkenntnisgemeinschaft‘.“⁶³

Nur die Ethik und nicht die Dialektik kann Scholtz zufolge diese verbindende Funktion leisten, weil sie selber ihrem Wesen nach nicht auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt ist und Grenzen überschreitend wirksam wird, so wie ein elektrischer Funke überspringt. Dasselbe gilt aber auch für die Hermeneutik, die sich nicht auf ein bestimmtes Gebiet festlegen läßt. In der Kritik der bisherigen Sittenlehre sagt Schleiermacher darüber sehr eindeutig: „Ihr Wesen besteht nun darin, daß sie nicht von einem festen Punkte anhebend nach einer Richtung fortschreitet, sondern bei der Bestimmung jedes einzelnen von einer skeptischen Aufstellung anhebend durch vermittelnde Punkte jedesmal die Principien und das einzelne zugleich darstellt, und wie durch einen elektrischen Schlag vereinigt.“⁶⁴

Um abzuschließen: Insofern sich die Hermeneutik auf eine anthropologische Elementardifferenz und deren Darstellung in Deutungsvorgängen bezieht, ist sie einerseits Wissenschaft, die für Schleiermacher mit der Genese von „spekulativen“ Kategorien befaßt ist, und andererseits hat sie einen Zusammenhang mit der Ethik, weil ihr Verfahren nicht streng regelbar ist und auf heterogene Kontexte zurückverwiesen bleibt. Mit Korsch kann man das hermeneutisch relevante Problem dieser Verhältnisbestimmungen in moderner Sprache so umschreiben: „Wenn die Dialektik die Kunstlehre des wissensorientierten Gesprächs darstellt, ist die Hermeneutik insofern elementarer, als sie die Kunstlehre repräsentiert, die in einem statthabenden Gespräch überhaupt erst darüber entscheiden hilft, welcher Typ von Verständigung vorliegt; z.

⁶² A. a. O.

⁶³ A. a. O., S. 133 f.

⁶⁴ KS 478 (zit. nach P. H. Jörg, S. 35.)

B. ob dieser von expressiv-darstellender, handlungsleitender oder eben wissenszentrierter Art ist. Es läßt sich von daher die These vertreten, daß die Hermeneutik als Kunstlehre [...] den integrativen Ort allen Wissens umschreibt. Schleiermacher hat selbst bemerkt, daß die Zuordnung der Hermeneutik im Gesamtplan des Wissens schwierig ist (HF 75). Seine in bezug darauf getroffenen Verhältnisbestimmungen leuchten für sich genommen durchaus ein, umfassen aber nicht das Ganze. Es scheint, als habe Schleiermacher, dem ursprünglichen Einsatz der Ethik entgegenlaufend, die elementare Stellung der Hermeneutik erst in den späten Jahren entdeckt; das wäre, wenn der Eindruck zutrifft, ein Beleg für die Übersetzung alter, aus der Antike gewonnener Grundauffassungen in moderne, pluralitätsförmige Zusammenhänge.⁶⁵ Denselben Gedanken in eigenen Worten zusammenfassend fährt Korsch fort: „Die Psychologie wäre dann [...] die Reflexion des Ortes allen möglichen Wissens; die Hermeneutik thematisiert die Möglichkeit von Verstehen überhaupt auf diesem Feld; die Dialektik die Weisen desjenigen Verstehens, in dem es um Wahrheitsansprüche geht. Der [...] Sonderstatus der Hermeneutik besteht freilich darin, daß die Leistung der Verständigung schon in Anspruch genommen werden muß, um [...] das Terrain der Psychologie als solches zu bestimmen. [...] Der institutionelle Rahmen des Verstehens ist die funktional differenzierte Gesellschaft; die Ordnung des Verstehens ist Wissenschaft. [...] Der Hintergrund des Verstehens ist die Religion.“⁶⁶ Hermeneutik wird in diesem Sinne zum „integrativen Ort allen Wissens“.

⁶⁵ Dietrich Korsch, *Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende*, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1997, S. 21.

⁶⁶ D. Korsch, *Religion mit Stil*, a. a. O., S. 25 f.

ABSCHLUSS

Wir haben Schleiermachers frühen Gedanken der Individualität sowohl in seiner inneren Entwicklung als auch seinem äußeren Zusammenhang untersucht und in einen Vergleich mit seinen späteren Ausarbeitungen gestellt. Neu ist bei ihm der Gedanke, daß die Bildung der Individualität wie das Erkenntnisproblem und durch „Anschauung des Universums“ („Reden“) und „Selbstanschauung“ („Monologen“) fundiert werden kann.

Als geschichtliche Kontexte boten sich an:

1. die Entstehung der Individualitätsidee aus dem Christentum und die damit verbundene kritische Untersuchung traditioneller Individualitätsbegriffe;
2. der Umgang mit den Frühromantikern und dessen Einfluß auf die „Reden“ und „Monologen“. Hier ist unerachtet aller Differenzen der nächstliegende Bezugsrahmen zur neuen Konzeption der Individualität bei Schleiermacher zu finden.

Schleiermacher stellt in den „Reden“ und „Monologen“ fest, daß der Einzelne durch Anschauung des Universums und Selbstanschauung seine Individualität herausfinden und durch Bildung zur Vollendung bringen kann. Die religiös-sittliche Individualität, von der hier die Rede ist, zielt in diesem Sinne auf Bildung der geistigen Eigentümlichkeit des Menschen, die, wie bei Kant und Fichte, nicht mehr als naturhafter Mangel, sondern als erste Wirklichkeit und schöpferischer Ursprung aller Wirklichkeit gelten kann.

Aufgrund unserer Untersuchungen können wir mit Schleiermacher davon ausgehen, daß, wenn die Individualität von vornherein mangelhaft wäre und keine verbindliche Wirklichkeit hätte (die Tradition bis Kant, Fichte und Hegel vertritt diese Ansicht), sich alles ins abstrakt Allgemeine und Wesenlose auflösen müßte. Ohne Individualität, ihre Selbstanschauung und ihre Anerkennung läßt sich an der Wirklichkeit dessen, was man sagt und tut, nicht festhalten. Auch das Allgemeine und Besondere des Begriffs sind wirklich vorhanden nur im Individuellen.

Damit hängt zusammen, daß es sich beim Gedanken der Individualität um ein philosophisches Denkprinzip handelt, das, ausgehend von einer religiösen Erfahrung, nur im Rahmen der Ethik und Hermeneu-

tik umfassend gekennzeichnet werden kann. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang, daß Schleiermacher die romantische Radikalisierung des Gedankens der Individualität vermeidet und es ihm gelingt, ihn für seine Ethik, Hermeneutik und Dialektik, aber auch für die Glaubenslehre fruchtbar zu machen.

Eine Schwäche des Schleiermacherschen Individualitätsgedankens könnte darin gesehen werden, daß es ihm in seinen beiden Jugendschriften „Spinozismus“ (1793/94) und „Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems“ (1793/94) auf die Ausgangsfrage: „Wes Ursprungs ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie?“ nicht gelungen ist, eine theoretisch befriedigende Antwort auf dieses Problem zu finden. Aber auch hier geht mit der Schwierigkeit der eigentliche Erkenntnisfortschritt einher. Logisch gesehen liegt für Schleiermacher in der Problematik der Individualität eine Alternative zur traditionellen Logik der Identität in dem Sinne, daß er mit dem Gedanken der Individualität (wenngleich nur implizit) eine Logik der Differenz zu stiften unternimmt. Die Zweipoligkeit seiner begrifflichen Schemata und eine konsequent mehrseitige Betrachtungsweise ist Ausdruck dieser Umorientierung.

Einer so verstandenen Logik geht es nicht mehr um die Behauptung von Alternativen oder um den Nachweis von Inkonsistenzen und Paradoxien, sondern um ein *beide* Seiten sowohl negierendes als auch affirmierendes Verfahren. Die Logik der Differenz verbindet das Weder-noch mit einem über Brüche hinwegreichenden Sowohl-als-auch. Das Problem heißt also nicht ‚Verstehen oder Nichtverstehen‘, sondern ‚weder Verstehen noch Nichtverstehen‘ und das heißt: ‚Verstehen trotz Nichtverstehen‘. Schleiermacher hat diese komplexe logische Struktur benützt, aber nicht wie im Zen-Buddhismus lediglich zur Ausarbeitung eines Übungsweges. Seine weiter gespannte Betrachtung geht vom umfassenden Gesichtspunkt der Sittlichkeit aus und führt die Individualitätsproblematik auf die Ebene der Kommunikation.

Schwierigkeit bereitet auch für Schleiermacher selbst der Gesichtspunkt des Individuellen als erkenntnisleitendes Prinzip. Wiewohl vom Individuellen auf keiner Ebene und in keiner Form menschlichen Erkennens abgesehen werden kann, geht auch er davon aus, daß es, was die Konstitution des Wissens und seinen Begriff betrifft, eher zurücktreten solle und als ein tendenziell verschwindendes Moment betrachtet

werden müsse. Das heißt zunächst aber nur, daß auf der erkenntnistheoretischen Ebene die religiös begründete Ansicht der Individualität und ihre ethische Problematik nicht mehr hinreichend aspektreich in den Blick gerückt werden kann. Innerhalb der Dialektik stellt sich Individualität nur insofern als ein negativ eingefärbter Grenzbegriff dar, weil die ‚identische‘ Mitteilung bzw. Gedankenproduktion bei notwendiger Berücksichtigung des Individuellen immer auch blockiert wird. *Allein* im erkenntnistheoretischen Sinne verstanden, ist das Individuelle in der Tat ein begrenzender Faktor, sei es als vorurteilshafter Wissenshemmnis oder als ein das Wissenwollen überhaupt unterlaufender Faktor.

Damit ist jedoch dem vollen Begriff der Individualität bei Schleiermacher nicht Genüge getan, so wie er in den frühen Schriften zutage tritt. Seine volle Tragweite kommt nicht mehr in den Blick, wenn man in ihm lediglich ein Korrelat bzw. eine notwendige Korrektur an der traditionellen identitätslogischen Orientierung der Erkenntnistheorie und ihrem Verständnis des allgemeinen Begriffs sieht. Man muß die Grundstellung selbst ändern und im Zusammenhang mit der Kategorie der Individualität nach einer anderen Logik fragen, deren Umriss im Hinweis auf eine „Logik der Differenz“ hier allerdings nur angedeutet werden konnte. Jedenfalls kann Individualität bezüglich der frühen Schriften grundsätzlich nicht als ein zu Überwindendes betrachtet werden, sondern gehört selber in prominenter Weise zur irreduziblen Kategorie der Wirklichkeit und ihrer Auffassung. Ein Mangel liegt für Schleiermacher nicht in der Individualität, sondern eher im abstrakt Allgemeinen oder in der bloßen Besonderheit des darunter subsumierbaren „Falles“. In diesem Sinne ist Schleiermacher ein Theoretiker der Wirklichkeit und ein Feind allen normierten Denkens.

LITERATURVERZEICHNIS

I. Schleiermachers Texte (mit Kürzel im Text zitiert)

KGA Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Hans Joachim Birkner (u. a.), Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1980 ff.

KGA I/1 Spinozismus. In: Jugendschriften 1787-1796, hrsg. von Günter Meckenstock, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1984. S. 511-558.

KGA I/1 Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems. In: Jugendschriften 1787-1796, hrsg. von Günter Meckenstock, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1984. S. 559-582.

KGA V/3 Briefwechsel 1799-1800 (Briefe 553-849), hrsg. von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1992

KGA V/5 Briefwechsel 1801-1802 (Briefe 1005-1245), hrsg. von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1999.

ÄLe Ästhetik (1819/25). Über den Begriff der Kunst (1831/32), hrsg. von Thomas Lehnerer, Felix Meiner Verlag Hamburg 1984.

ÄLo Vorlesungen über die Aesthetik. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und aus nachgeschriebenen Heften, hrsg. von Carl Lommatzsch, Sämtliche Werke III/7, Berlin 1842; Neuabdruck, Berlin/New York 1974.

B Brouillon zur Ethik (1805/06). Auf der Grundlage der Ausgabe von Otto Braun, hrsg. und eingel. von Hans-Joachim Birkner, Felix Meiner Verlag Hamburg 1981.

CS Die Christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hrsg. von Ludwig Jonas, Sämtliche Werke III/4-2, 2. Aufl., Berlin 1884; neu hrsg. und eingel. von Wolfgang Erich Müller, Hartmut Spenner Verlag Waltrop 1999.

D 1811 Dialektik (1811), hrsg. von Andreas Arndt, Felix Meiner Verlag Hamburg 1986.

D 1814/15 Dialektik (1814/15), hrsg. von Andreas Arndt, Felix Meiner Verlag Hamburg 1988.

D 1833 Dialektik (1833), hrsg. von Andreas Arndt, Felix Meiner Verlag Hamburg 1988.

DJ Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse, hrsg. von Ludwig Jonas, Sämtliche Werke III/4-2, G. Reimer Verlag Berlin 1839.

DO Friedrich Schleiermachers Dialektik. Im Auftrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveröffentlichten Materials, hrsg. von Rudolf Odebrecht, Leipzig 1942; Nachdruck, Wiss. Buchges. Darmstadt 1976.

E Entwürfe zu einem System der Sittenlehre. Nach den Handschriften Schleiermachers neu herausgegeben und eingeleitet, hrsg. von Otto Braun. In: Fr. D. E. Schleiermacher, Werke. Auswahl in vier Bänden, hrsg. von Otto Braun und Johannes Bauer, 2. Bd., 2. Aufl. Verlag von Felix Meiner Leipzig 1927. (Alle ethischen Schriften zitiert nach dieser Paginierung)

E 1804/05 Tugendlehre von 1804/05

E 1812/13 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Ethik (1812/13) mit späteren Fassung der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Auf der Grundlage der Ausgabe von Otto Braun, hrsg. und eingel. von Hans Joachim Birkner, Felix Meiner Verlag Hamburg 1981.

E 1814/16 Ethik 1814/16 (Güterlehre I)

E 1814/17 Pflichtenlehre. Letzte Bearbeitung

E 1816/17 Güterlehre. Letzte Bearbeitung

E 1832 Bemerkungen zur Ethik (1832)

GL Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Auf Grund der 2. Aufl. und kritischer Prüfung des Textes, hrsg. von Martin Redeker, Bd. 1, Walter de Gruyter Verlag Berlin 1960.

HK Hermeneutik. Nach den Handschriften neu hrsg. und eingel. von Heinz Kimmerle, 2. Aufl., Carl Winter Verlag Heidelberg 1974.

HF Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, hrsg. und eingel. von M. Frank, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1977.

HV »Allgemeine Hermeneutik« von 1809/10, hrsg. von Wolfgang Virmond. In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, hrsg. von Kurt-Victor Selge, Teilband 2, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1985, S. 1269-1310.

KD Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausgabe, hrsg. von Heinrich Scholtz, 3. Aufl., Leipzig 1910; Neudruck, Wiss. Buchges. Darmstadt 1993.

KS Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. In: Fr. D. E. Schleiermacher, Werke. Auswahl in vier Bänden, hrsg. von Otto Braun und Johannes Bauer, 1. Bd., 2. Aufl., Leipzig 1928; Neudruck, Scientia Verlag Aalen 1967, S. 1-346.

M Monologen, nebst den Vorarbeiten, hrsg. von Friedrich Michael Schiele und Herman Mulert, 3. Aufl., Felix Meiner Verlag Hamburg 1978.

R Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hrsg. von Hans Joachim Rothert, 1. Aufl., Felix Meiner Verlag Hamburg 1958 (zitiert nach der Originalpaginierung).

II. Sonstige Texte

Fichte, Johann Gottlieb, Sämtliche Werke, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845/46; Nachdruck Berlin 1971. (zitiert als SW)

Herder, Johann Gottfried, Sämtliche Werke, hrsg. von Bernhard Suphan, Bd. 1-33, Weidmann Verlag Berlin 1877-1913 (zitiert als SW).

Novalis, Schriften, Bd. 2: Das philosophisch-theoretische Werk, hrsg. von Hans-Joachim Mähl, Carl Hanser Verlag München/Wien 1978, Neudruck, Wiss. Buchges. Darmstadt 1999.

Schlegel, Friedrich, Kritische Ausgabe, hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Wiss. Buchges. Paderborn/München/ Wien/Zürich 1958 ff. (zitiert als KA)

III. Literatur

- Arndt, Andreas, Kommentar. In: Friedrich Schleiermacher Schriften, hrsg. von dems., Deutscher Klassiker Verlag Frankfurt/M. 1996, S. 993-1349.
- Behler, Ernst, Frühromantik, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1992.
- Behler, Ernst, Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik. In: Denken der Individualität, hrsg. von Thomas Sören Hoffmann und Stefan Majetschak, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1995, S. 121-150.
- Behrens, Klaus, Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794-1808). Ein Beitrag zur politischen Romantik, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1984.
- Beintker, Horst, Die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ als Quelle für Schleiermachers Ansatz des ethischen Universalsystems. In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, hrsg. von Kurt-Victor Selge, Teilband 1, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1985, S. 313-332.
- Berben, Tobias, Praktische Vernunft und Individualität. Schleiermachers Ethik als Theorie konventioneller Moralität. In: Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers, hrsg. von Dieter Burdorf und Reinold Schmücker, Paderborn Verlag München 1998, S. 163-185.
- Berner, Christian, Ethische Aspekte der Hermeneutik bei Schleiermacher. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1, 1992, S. 68-87.
- Birus, Hendrik, Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik. In: Hermeneutische Positionen. Schleiermacher-Dilthey-Heidegger-Gadamer, hrsg. von dems., Vandenhoeck & Ruprecht Verlag Göttingen 1982, S. 15-58.
- Birus, Hendrik, Schleiermachers Begriff der „technischen Interpretation“. In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, hrsg. von Kurt-Victor Selge, Teilband 1, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1985, S. 591-599.

- Cassirer, Ernst, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik Berlin 1910, Neudruck, Wiss. Buchges. Darmstadt 1969.
- Choi, Shin-Hann, Trifft Hegels Kritik am Begriff der Unmittelbarkeit zu? Schleiermachers Plädoyer für Unmittelbarkeit in seinen Reden ‚Über die Religion‘. In: 200 Jahre „Reden über die Religion“ Akten des I. Internationalen Schleiermacher-Kongresses Halle 14.-17. März 1999, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 2000, S. 444-466.
- Crouter, Richard, The „Reden“ and Schleiermachers Theory of Language. The Ubiquity of a Romantic Text. In: Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums, hrsg. von Günter Meckenstock, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1991, S. 335-347.
- Descartes, René, Discours de la Méthode (erschienen 1637), dtsh.: Abhandlung über die Methode.
- Descartes, René, Regulae ad directionem ingenii (erschienen 1701), dtsh.: Regeln zur Lenkung des Geistes.
- Dreike, Beate Monika, Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz' Philosophie, Franzsteiner Verlag Wiesbaden 1973.
- Dilthey, Wilhelm, Leben Schleiermachers. In: Gesammelte Schriften Bd. XIII, erster Halbband (1768-1802), hrsg. von Martin Redeker, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag Göttingen 1970 (zitiert als GS XIII/1).
- Dilthey, Wilhelm, Leben Schleiermachers. Schleiermachers System als Philosophie. In: Gesammelte Schriften Bd. XIV, erster Halbband, hrsg. von Martin Redeker, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag Göttingen 1966 (zitiert als GS XIV/1).
- Eck, Samuel, Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher, Giessen 1908.
- Elsässer, Michael, Friedrich Schlegels Kritik am Ding, Felix Meiner Verlag Hamburg 1994.
- Flückiger, Felix, Philosophie und Theologie bei Schleiermacher, Evangelischer Verlag Zollikon-Zürich 1947.
- Frank, Manfred, Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1977.

- Frank, Manfred, Was heißt „einen Text verstehen“? In: *Texthermeneutik*, hrsg. von Ulrich Nassen, Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn/München/Wien/Zürich 1979, S. 58-77.
- Frank, Manfred, Was ist Neostukturalismus?, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1984.
- Frank, Manfred, Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexion über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ›postmodernen‹ Toterklärung, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1986.
- Frank, Manfred, Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1993.
- Frank, Manfred, ›Unendliche Annäherung‹. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1997.
- Heinz, Marion, Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778), Felix Meiner Verlag Hamburg 1994.
- Herms, Eilert, Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, Gerd Mohn Verlag Gütersloh 1974.
- Herms, Eilert, „Beseelung der Natur durch die Vernunft“. Eine Untersuchung der Einleitung zu Schleiermachers Ethikvorlesung von 1805/06. In: *Archivio di Filosofia* 52, 1984, S. 49-102.
- Hörisch, Jochen, Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1988.
- Irmscher, Hans Dietrich, Grundzüge der Hermeneutik Herders. In: *Bückerburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1971*, hrsg. von Johann Gottfried Maltusch, Bösendahl Verlag Bückeburg 1973, S. 17-57.
- Irmscher, Hans Dietrich, Beobachtungen zur Funktion der Analogie im Denken Herders. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 55, 1981, S. 64-97.
- Jørgensen, Poul Henning, Die Ethik Schleiermachers, Chr. Kaiser Verlag München 1959.

- Jørgensen, Theodor Holzdeppe, Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher, J. C. Mohr (Paul Siebeck) Verlag Tübingen 1977.
- Kallweit, Hilmar, Szenerien der Individualisierung. In: Individualität, hrsg. von Manfred Frank und Anselm Haverkamp (Poetik und Hermeneutik XIII), Wilhelm Fink Verlag München 1988.
- Kang, Ton-Ku, Die grammatische und die psychologische Interpretation in der Hermeneutik Schleiermachers, Diss. Tübingen 1978.
- Keller-Wentorf, Christel, Schleiermachers Denken. Die Bewußtseinslehre in Schleiermachers philosophischer Ethik als Schlüssel zu seinem Denken, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1984.
- Kimmerle, Heinz, Einleitung zu Schleiermachers Hermeneutik. In: Hermeneutik. Nach den Handschriften neu hrsg. von dems., 2. Aufl., Carl Winter Verlag Heidelberg 1974.
- Korsch, Dietrich, Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag Tübingen 1997.
- Kreß, Hartmut, Schleiermachers Individualitätsgedanke in seinen Auswirkungen auf die Lebensphilosophie Georg Simmels. In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, hrsg. von Kurt-Victor Selge, Teilband 2, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1985, S. 1243-1266.
- Kümmel, Friedrich, Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1968.
- Kümmel, Friedrich, Einleitung zu Josef König, „Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung“, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1994.
- Kümmel, Friedrich, Spricht die Natur? Zum Verhältnis von Mensch und Natur im Spätwerk von Otto Friedrich Bollnow, Tap Verlag Seoul 1995.
- Kümmel, Friedrich, Der Ort des Menschen in der disjunktiven Struktur. Unveröffentlichtes Manuskript, Hechingen 1999.
- Kümmel, Friedrich, Die Sprache als Ort der Referenz. Zur heuristischen Funktion des Eigennamens für die Theorie der Sprache. Unveröffentlichtes Manuskript, Hechingen 1999.

- Kümmel, Friedrich, Möglichkeit und Grenzen der Hermeneutik als Methode. Unveröffentlichtes Manuskript, Hechingen 1999.
- Kümmel, Friedrich, Zum Umgang mit Gegensatzstrukturen. Unveröffentlichtes Manuskript, Hechingen 1999.
- Lehnerer, Thomas, Selbstmanifestation ist Kunst. Überlegungen zu den systematischen Grundlagen der Kunsttheorie Schleiermachers. In: Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, hrsg. von Kurt-Victor Selge, Teilband 1, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1985, S. 409-422.
- Lehnerer, Thomas, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, Klett-Cotta Verlag Stuttgart 1987.
- Lorenz, Kuno, Identität und Individuation Bd. 1: Logische Probleme in historischem Aufriß, Bd. 2: Systematische Probleme in ontologischer Hinsicht, frommann-holzboog Verlag Stuttgart-Bad Cannstatt 1982
- Meckenstock, Günter, Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1988.
- Meier-Dörken, Christoph, Die Theologie der frühen Predigten Schleiermachers, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1988.
- Meinecke, Friedrich, Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitätsgedankens. In: ders.: Zur Theorie und Philosophie der Geschichte, hrsg. von Eberhard Kessel, K. F. Koehler Verlag Stuttgart 1959, S. 341-357.
- Mostert, Walter, Von der Wut des Verstehens und dem Sinn, der gegen sie aufkommt. In: ders.: Glaube und Hermeneutik, hrsg. von Pierre Bühler und Gerhard Ebeling, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag Tübingen 1988, S. 42-55.
- Neubauer, Ernst, Die Begriffe der Individualität und Gemeinschaft im Denken des jungen Schleiermacher. In: Theologische Studien und Kritiken 95, 1923, S. 1-77.
- Nowak, Kurt, Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag Göttingen 1986.

- Pleger, Wolfgang H., Schleiermachers Philosophie, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1988.
- Quine, Willard. V. O., Referenz und Modalität. In: Identität und Individuation, hrsg. von Kuno Lorenz, Bd. 2: Systematische Probleme in ontologischer Hinsicht, frommann-holzboog Verlag Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, S. 9-29.
- Redeker, Martin, Friedrich Schleiermacher. Leben und Werk (1768 bis 1834), Walter de Gruyter Verlag Berlin 1968.
- Richter, Julius, Das Princip der Individualität in der Moralphilosophie Schleiermachers, Diss. Gütersloh 1901.
- Rieger, Reinhold, Interpretation und Wissen. Zur philosophischen Begründung der Hermeneutik bei Friedrich Schleiermacher und ihrem geschichtlichen Hintergrund, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1988.
- Schiele, Friedrich Michael, Anmerkungen zu den Monologen. In: Monologen, nebst den Vorarbeiten, hrsg. von dems. und Hermann Mulert, 3. Aufl., Felix Meiner Verlag Hamburg 1978, S. 95-110.
- Schiele, Friedrich Michael, Einleitung: Die Entstehung der Monologen. In: Monologen, nebst den Vorarbeiten, hrsg. von dems. und Hermann Mulert, 3. Aufl., Felix Meiner Verlag Hamburg 1978, S. XIV-XXXV.
- Schlenke, Dorothee, „Geist und Gemeinschaft“. Die systematische Bedeutung der Pneumatologie für Friedrich Schleiermachers Theorie der christlichen Frömmigkeit, Walter de Gruyter Verlag Berlin/New York 1999.
- Schnur, Harald, Schleiermacher Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel, Verlag J. B. Metzler Stuttgart 1994.
- Scholtz, Gunter, Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1995.
- Scholtz, Gunter, Schleiermachers Musikphilosophie, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag Göttingen 1981.
- Schultz, Werner, Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche N. F. 5, 1924, S. 37-63.

- Schwamborn, Claudia, Individualität in Goethes »Wanderjahre«, Schöningh Verlag Paderborn 1997.
- Schweizer, Hans-Martin, „Wie es auch sei, das Leben, es ist gut.“ Hermeneutische Philosophie angesichts der Übel der Welt und ihrer Leiden. In: O. F. Bollnow: Hermeneutische Philosophie und Pädagogik., hrsg. von Friedrich Kümmel, Verlag Karl Alber Freiburg /München 1997, S. 339-381.
- Seifert, Paul, Die Theologie des jungen Schleiermacher, Gerd Mohn Verlag Gütersloh 1960.
- Shwayder, David S., ‚=‘. In: Identität und Individuation, hrsg. von Kuno Lorenz, Bd. 1: Logische Probleme in historischem Aufriß, frommann-holzboog Verlag Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, S. 63-86.
- Simmel, Georg, Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, hrsg. von Michael Landmann, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M. 1968.
- Stenzel, Julius, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. 3. Aufl. als Nachdruck der 2. Aufl. von 1931, Wiss. Buchges. Darmstadt 1969.
- Thouard, Dennis, Individuum – Ineffabile. Individualitätsproblem und frühromantische Erfahrung bei Schleiermacher. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie 2, 1993, S. 280-293.
- Trowitzsch, Michael, Einkehr ins Unendliche. Individualität und Unsterblichkeit beim jungen Schleiermacher. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 77, 1980, S. 412-434.
- Wehrung, Georg, Schleiermacher in der Zeit seines Werdens, Bertelsmann Verlag Gütersloh 1927.
- Wils, Jean-Pierre, Sittlichkeit und Subjektivität. Zur Ortsbestimmung der Ethik im Strukturalismus, in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher, Verlag Herder Freiburg 1987.
- Zovko, Jure, Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik, frommann-holzboog Verlag Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.