

finden, ist im Philosophieren zu treffen.“⁸⁹ Dabei gilt es der Gefahr entgegenzuwirken, daß der Mensch aus der falschen „Selbstgewißheit“ lebt, „als ob er schon sei, was er sein könne“: „Der Glaube, aus dem er den Weg seiner Möglichkeit findet, wird dann ein Haben, das seinen Weg abschließt...“⁹⁰

Der Titel des Werkes von 1949, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, vermöchte vielleicht in die Irre zu führen. Die Geschichtsphilosophie von Karl Jaspers hat kein Wissen vom Ursprung der Geschichte noch von ihrem Ziel, sie kennt keine Geschichtsgesetze, sie läßt die Zukunft unbestimmt. Sie ist die Entfaltung einer einzigen Idee, und zwar einer Idee des Menschen, die beinhaltet, daß der Mensch erst in der Verwirklichung seiner Existenz eigentlich Mensch wird. Und entsprechend deutet sie die Menschheitsgeschichte als das existentielle Werden des Menschen. Eine solche Philosophie der Geschichte erlaubt kein bestimmtes Wissen dessen, was konkret zu tun ist. Sie gibt keine direkten Handlungsanweisungen noch bestimmte Vorschriften. Aber sie weist nach, daß die Zukunft der Geschichte wesentlich in der Verantwortung des sich selbst bestimmenden Menschen liegen sollte und auch könnte, sofern er sich seiner Möglichkeiten sowie seiner geschichtlichen Verpflichtung bewußt wird. Daß der Mensch heute dies als seine alles entscheidende Aufgabe begreifen muß, ist die begründete Antwort von Karl Jaspers angesichts der drohenden Möglichkeit eines unwiderruflichen Endes der Menschheitsgeschichte.

Tauschen und Sprechen Zur Rezeption der bürgerlichen Ökonomie in der philosophischen Ethik Friedrich Schleiermachers 1805/1806, dargestellt aufgrund einer unveröffentlichten Vorlesungsnachschrift

Von Andreas ARNDT (Berlin/West)

1.

Tauschen und Sprechen bezeichnen in Friedrich Schleiermachers Hallenser Vorlesungen zur philosophischen Ethik 1805/1806 parallele und miteinander verknüpfte Prozesse überwiegend identischen Organisierens, d. h. Prozesse, in denen das Individuelle übertragbar gemacht wird und die die Grundlage gesellschaftlicher Allgemeinheit bilden. Geld und Sprache sind die Organe, in denen das Individuelle selbst den Charakter der Allgemeinheit gewinnt. Sie in dieser Weise zu thematisieren heißt, sie als *individuell produzierte Organe* der Vermittlung des Individuellen zu gesellschaftlicher Allgemeinheit zu begreifen. Mit anderen Worten: in der Reflexion auf Geld und Sprache versucht Schleiermacher, Gesellschaft als Organismus vom *Individuellen* her zu begründen und dabei den Aporien naturrechtlicher Konzeptionen der Vergesellschaftung über einen Vertrag zu entgehen. Geld und Sprache sind nicht konventionell, obwohl sie eine konventionelle Seite haben, sie sind selbst ein „natürlicher und ewiger“, oder, wie Schleiermacher auch sagt, „unendlicher“ Vertrag,¹ eine Bestimmung, mit der die Vorstellung eines Gesellschaftsvertrages selbst

⁸⁹ Philos. Glaube angesichts d. Offenb., 469.

⁹⁰ Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube* (München ⁶1974) 57.

¹ August Boeckh, Kollegnachschrift zu Schleiermachers Ethikvorlesung, Bl. 23^v. Vgl. dazu die editorische Notiz im Anhang. Die Zitation erfolgt durch die Formel „Nachschrift Boeckh“ und die Blattangabe.

dementiert wird, ohne daß die Gesellschaft den Individuen gegenüber als eine abstrakt-allgemeine Voraussetzung fixiert würde.

Damit ist eine Konzeption gesellschaftlich-geschichtlicher Wirklichkeit angedeutet, die sich als Artikulation eines romantischen Gegensatzes gegen die über den Tausch vermittelte abstrakte Allgemeinheit der bürgerlichen Gesellschaft interpretieren ließe.² Von den Voraussetzungen Schleiermachers her und mit seinen theoretischen Mitteln wird letztlich das Individuelle selbst als Allgemeines gedacht, d. h. der Zusammenhang der Individualitäten als schon immer konkreter Zusammenhang vorgestellt. Die Fülle des Lebens und der Möglichkeiten, die Individualität im Zusammenhang des Allgemeinen zur Geltung zu bringen, bleiben in der, wenn auch nicht willkürlichen, Verfügung der Individuen selbst und stellen sich ihnen nicht in den gegenständlichen Mitteln der Produktion und Kommunikation als „unabhängige gesellschaftliche Mächte und Verhältnisse“ entgegen.³ Die Figur der Entäußerung als Entfremdung liegt jenseits dessen, was Schleiermacher in den Blick bekommt.

Unter dieser Voraussetzung könnte es freilich paradox erscheinen, daß Schleiermacher mit dem Geld als Organ identischen Organisierens an systematisch hervorragender Stelle *das* Mittel zum Gegenstand seiner Betrachtung macht, das, um mit Marx zu sprechen, einen abstrakten Zusammenhang der „Vergleichung an der Stelle der wirklichen Gemeinschaftlichkeit und Allgemeinheit“⁴ vermittelt, er damit aber gerade das Gegenteil begründen will, nämlich konkrete Allgemeinheit. Und Schleiermacher tut dies nicht auf der Grundlage einer bloß spekulativen Konstruktion des Geldes, sondern seine Konstruktion geht aus von der Rezeption merkantilistischer Geldtheorien, die er gegen Fichtes Geldtheorie im Gesellschaftsmodell des „geschlossenen Handelsstaates“ aufbietet. In dieser Auseinandersetzung mit Fichte liegt auch zunächst der Anstoß zu Schleiermachers Rezeption der bürgerlichen Ökonomie.⁵

Das Resümee seiner Ausführungen zur Geldtheorie lautet: „In dieser Darstellung sind wir ganz von *Fichte* abgewichen, weil er hier weder consequent noch beweisend war. *Denn daß das Geld nicht Waare seyn dürfe*, wie er sagt, ist 1) gegen den Ursprung, und 2) macht das Geld zu einem bloß conventionellen; 3) und widerspricht seiner eignen Behauptung von der Nichtigkeit des Papiergeldes, welches sonach das beste seyn würde.“⁶ In der Zurückweisung der naturrechtlichen Vergesellschaftungskonzeption sah sich Schleiermacher seinem Hauptkontrahenten Fichte gegenüber gezwungen, die nicht konventionelle Seite des Geldes hervorzuheben und innerhalb seines eigenen systematischen Ansatzes glaubhaft zu machen.

² Vgl. dazu Andreas Arndt, „Der berechtigte Gegensatz der Romantik“ – Aspekte der Geschichtstheorie Friedrich Schleiermachers, in: Hegel-Jahrbuch 1982 (Rom 1984).

³ Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Frankfurt a. M. – Wien o. J.) 80. Vgl. dort die Ausführungen über den romantischen Gegensatz.

⁴ Ebd. 79.

⁵ Ein, freilich äußerlicher, Anlaß für die Beschäftigung mit Geldtheorien dürften die Diskussionen gewesen sein, die die königliche Verordnung vom 4. Februar 1806 über die Einführung von Tresorscheinen als Papiergeld auslöste. Darüber berichtete Schleiermachers Kollege an der Hallenser Universität, der Philosoph und Ökonom Ludwig Heinrich von Jakob, im „Hallischen patriotischen Wochenblatt“ vom 15. März 1806 (7. Jg., 1. Quartal, 11. Stück, 161–164. Der Artikel ist mit „L. H. J.“ gezeichnet. Für diese Mitteilung bin ich Herrn Dr. Hermann Patsch, München, zu aufrichtigem Dank verpflichtet). Jakob (1759–1827) hatte auf kantianischer Grundlage die Theorie Smiths aufgenommen und durch Theorieelemente Says ergänzt. Seine „Grundsätze der Nationalökonomie“ erschienen 1805 in Halle; deren Rezeption durch Schleiermacher ist bisher ebensowenig zu belegen wie ein näherer Umgang mit Jakob.

⁶ Nachschrift Boeckh, 23^v.

Dabei konnten die antiken Geldtheorien Platos und Aristoteles', die Schleiermacher mit Sicherheit kannte, nicht weiterhelfen, begreifen sie doch das Geld als νόμισμα. Um Fichte entgegenzutreten zu können, sah sich Schleiermacher offensichtlich gezwungen, Geldtheorien der bürgerlichen Ökonomie zur Kenntnis zu nehmen und seinem System einzuordnen.

Nicht, daß Schleiermacher Geldtheorien der bürgerlichen Ökonomie rezipiert, scheint mir erklärungsbedürftig zu sein, sondern wie er sie rezipiert, d. h., welche Voraussetzungen sein eigener Ansatz bietet, Ökonomie zum legitimen Gegenstand philosophischer Reflexion zu machen, und welche Behandlung dieses Gegenstandes sich aus diesen Voraussetzungen ergibt.

Schleiermachers Rezeption der bürgerlichen Ökonomie ist kein isolierter Vorgang. Sie vollzieht sich im Milieu der aufklärerischen Popularphilosophie der Garve, Schlosser, Kraus und anderer, die sich seit der Mitte der siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts mit der englischen Ökonomie, namentlich Stuart und Smith, überwiegend rein rezeptiv auseinandersetzen und sie durch Übersetzungen in Deutschland bekanntmachten.⁷ Sieht man allerdings auf die philosophisch-systematische Reflexion des theoretischen Gegenstandes „bürgerliche Ökonomie“, so scheint es nur eine Parallele zu geben, nämlich die Jenaer Systementwürfe Hegels. Vergleichbar sind nicht Intensität und Sachkenntnis der Rezeption, die Hegel in der Tat zu einem konkurrenzlosen Fall machen, sondern die Tatsache, daß beim Jenaer Hegel wie in Schleiermachers Hallenser Ethik-Vorlesungen die Ökonomie überhaupt legitimer Gegenstand philosophischer Reflexion als Teil des Systems wird. Von dorthier wäre das Urteil Manfred Riedels zu überprüfen, „Hegels Rezeption der Nationalökonomie“ habe, obschon sie kein isolierter Vorgang sei, „in der zeitgenössischen Philosophie des deutschen Idealismus keine Parallele“.⁸

Dieser Parallele und den damit zusammenhängenden Problemen kann hier nicht nachgegangen werden.⁹ Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf Schleiermachers Vorlesungen zur philosophischen Ethik 1805/1806, wobei zunächst der systematische

⁷ Vgl. dazu Autorenkollektiv, Grundlinien des ökonomischen Denkens in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Berlin/DDR 1977) 273–335, wo jedoch recht einseitig die Rezeption der Physiokraten und Smith's im Mittelpunkt steht. Vgl. auch Fritz Behrens, Grundriß der Geschichte der politischen Ökonomie, Bd. II: Die Marxsche politische Ökonomie (Berlin/DDR 1976) 86 ff.; ders., Bd. III: Die bürgerliche Ökonomie bis zur allgemeinen Krise des Kapitalismus (Berlin/DDR 1979) 107–137. Auch: Jürgen Kuczynski, Zur politökonomischen Ideologie in Deutschland vor 1850 und andere Studien (Berlin/DDR 1960) 1–56. Insgesamt scheint die Rezeption der bürgerlichen Ökonomie im Deutschland des 18./19. Jahrhunderts in ihren Verästelungen und den Einflüssen heute weitgehend vergessener Autoren wie z. B. Johann Georg Büsch, von dem noch zu sprechen sein wird, und der als einer der wenigen deutschen Ökonomen dieser Zeit für Marx eine Rolle spielt (vgl. Fred E. Schrader, Restauration und Revolution. Die Vorarbeiten zum „Kapital“ von Karl Marx in seinen Studien 1850–1858 [Hildesheim 1980] 61 f.), noch nicht besonders gut erforscht zu sein.

⁸ Manfred Riedel, Die Rezeption der Nationalökonomie, in: ders., Studien zu Hegels Rechtsphilosophie (Frankfurt a. M. 1969) 76 f.

⁹ Insbesondere der Einfluß Schellings, dessen Philosophie als Kristallisationspunkt der Hegelschen und Schleiermacherschen Systementwürfe fungiert zu haben scheint, bedürfte in diesem Zusammenhang der Aufklärung. Warnke und Ruben z. B. haben die Auffassung vertreten, daß die Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Ökonomie in der Naturphilosophie Schellings durch die spekulative Erfassung der natürlichen Voraussetzungen und der Naturseite gesellschaftlicher Arbeit in ihrer bürgerlich-industriemäßigen Form vorbereitet sei. Vgl. dazu Camilla Warnke, Systemdenken und Dialektik in Schellings Naturphilosophie, in: Dialektik und Systemdenken. Historische Aspekte (Berlin/DDR 1977) 99 ff. Vgl. auch Peter Ruben, Schelling und die romantische deutsche Naturphilosophie, in: Steffen Dietzsch (Hg.), Natur-Kunst-Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings (Berlin/DDR 1978) 37 ff.

Rahmen der Auseinandersetzung mit der Ökonomie herausgearbeitet werden soll. Dazu wird in einem ersten Schritt nach den *theoretischen Mitteln* gefragt, mit denen Schleiermacher Individuelles als Allgemeines darstellen will. In einem zweiten Schritt geht es um die ihm dabei vorschwebenden *Modelle gesellschaftlicher Vermittlung*. Von diesen Voraussetzungen her sollen das *Verhältnis von Sprache und Geld* bei Schleiermacher und die Eigenart seiner *Geldtheorie* näher bestimmt werden. Auf systematische und entwicklungsgeschichtliche *Konsequenzen der Behandlungsart des Ökonomischen* bei Schleiermacher wird abschließend eingegangen.

2.

Schleiermachers Grundposition, die er sich in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie und besonders mit dem transzendentalen Idealismus¹⁰ erarbeitet, ist bereits mit dem Problem des individuellen Allgemeinen bezeichnet. Schleiermacher will die Vernunft in ihrer Endlichkeit als Individualität zur Geltung bringen, diese Individualität aber zugleich in dem Zusammenbestehen mit anderen Individualitäten im gesellschaftlichen Bereich und im Blick auf den Weltzusammenhang allgemein und objektiv fassen, ohne, wie er in seiner Ethikvorlesung von 1805/1806 betont, ein „allgemeines objektives Wissen abstrahiert von aller Individualität“ zu setzen.¹¹ Die Aufgabe, die Schleiermacher sich stellt, besteht darin, unaufhebbare Differenzen im Endlichen und Einheit der Vernunft zusammen zu denken. Die Schwierigkeiten einer Lösung dieser Aufgabe lassen sich an einer vermutlich 1803 entstandenen Tagebuchnotiz verdeutlichen: „Ist es nicht anmaßend, daß der Mensch glaubt auch nur als Modification mit Gott unmittelbar zusammenzufallen? Er ist wohl nur Modification des Erdgeistes, und wir sollten unsere absoluten Triebe und Schranken aus den Verhältnissen der Erde zu verstehen suchen.“¹²

Eine irdische Vernunft also, keine göttliche oder absolute ist es, deren Einheit zu begründen ist. Damit steht Schleiermacher, der sowohl Theologe als auch Philosoph war, allerdings vor einem Dilemma: er will weder der Philosophie einen Einfluß auf die Inhalte der Theologie gestatten noch umgekehrt,¹³ kann aber auch beides nicht schlechthin

¹⁰ Vgl. Heinz Kimmerle, Das Verhältnis Schleiermachers zum transzendentalen Idealismus, in: Kant-Studien 51, 410–426. Zur Entwicklungsgeschichte Schleiermachers vgl. Eilert Herms, Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher (Gütersloh 1974). Vgl. auch Friedrich Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe (KGA). Abt. 1, Schriften und Entwürfe. Bd. 1. Jugendschriften 1787–1796, hg. von Günter Meckenstock (Berlin/New York 1983).

¹¹ Vgl. Schleiermachers Werke. Zweiter Band. Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, nach den Handschriften Schleiermachers neu herausgegeben und eingeleitet von Otto Braun (Leipzig 1913) 175 (im folgenden als „Sittenlehre“ zitiert). Eine Neuausgabe dieser Texte wurde herausgegeben und eingeleitet von Hans-Joachim Birkner (Friedrich Schleiermacher, Brouillon zur Ethik [Hamburg 1981]; ders., Ehtik 1812/13 [Hamburg 1981]).

¹² Wilhelm Dilthey, Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers, erläutert durch kritische Untersuchungen. Anhang zu Dilthey, Leben Schleiermachers (Berlin 1870) 140 (in dieser Auflage; im folgenden als „Denkmale“ zitiert).

¹³ Vgl. z. B. Schleiermacher, Über seine Glaubenslehre, an Herrn Dr. Lücke Zweites Sendschreiben (1829), in: SW I,2, 650: „Lassen Sie mich [...] freuen, daß ich dem Vorsatz treu geblieben bin, meinem eignen philosophischen Dilettantismus [...] keinen Einfluß auf den Inhalt der Glaubenslehre gestattet zu haben.“ – Zur Problematik des Verhältnisses von Theologie und Philosophie vgl. Hans-Joachim Birkner, Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation (München 1974). – Die problematische Doppelgleisigkeit von Theologie und Philosophie kommt in

entgegensetzen, sondern muß es beziehbar halten, ohne es zu identifizieren. In der zitierten Notiz erneuert er die traditionelle Vorstellung eines deus absconditus (im Gegensatz zu Hegel, der mit den Mitteln der Reflexion Alles aus diesem Gott herausholt und dessen Gedanken vor der Erschaffung der Welt in der Wissenschaft der Logik darzustellen meint), setzt aber für den Bereich der irdischen Vernunft deren Einheit in der Individualität eines Erdgeistes an, die, konsequent zu Ende gedacht, nichts anderes wäre als eine andere, säkulare Gottheit. Wohl deshalb hat Schleiermacher mit dieser offensichtlich von Schelling übernommenen Chiffre des Erdgeistes nicht weiterexperimentiert: sie taucht in den Vorlesungen zur philosophischen Ethik 1805/1806 als höhere Individualität nach den Staaten auf, die in ihm im Tod zugrunde gehen, darin aber nicht logisch, sondern gleichsam archäologisch aufgehoben sind.¹⁴

Der in der Tagebuchnotiz gebrauchte Begriff der Modifikation verweist auf die intensive Auseinandersetzung Schleiermachers mit Spinoza, von der her die objektiv-deterministischen Motive in seiner Konzeption eingehen. Er begreift aber nicht die Substanz als Subjekt, was eine mögliche Ausdeutung der mit dem „Erdgeist“ vorgegebenen Chiffre wäre, sondern setzt die Einheit der Vernunft oder das Unendliche von vornherein in die endlichen Individualitäten, die im Für-sich- und Zusammenbestehen mit anderen Individualitäten auf unendliche Weise die Vernunft realisieren, deren Einheit aber auch hier eine bloße Behauptung bleibt.

Es sind keine theoretischen Mittel erkennbar, mit denen Schleiermacher das Problem, eine Vermittlungsstruktur im Endlichen selbst zu denken, anders als durch die Analogie der Vernunfttätigkeiten begründen könnte. Dieses analogische Verfahren tritt besonders deutlich hervor, wenn man den Grundriß und den Konstruktionsschematismus der philosophischen Ethik untersucht.

Die Ethik ist für Schleiermacher die „Wissenschaft der Geschichte“ oder der „Intelligenz als Erscheinung“,¹⁵ d.h. der Einheit der Vernunft in ihrer unendlichen Realisierung im Endlichen. Ihr Gegenstand sind die „Naturgesetze“ des menschlichen Handelns, eine Bestimmung, die die Kantische Trennung von Natur- und Sittengesetz dementiert.¹⁶ Die Ethik gliedert sich nach dem klassischen Schema und in dieser Reihenfolge in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre, wobei die letzteren die Handlungen einzelner Individuen zum Gegenstande haben, die Güterlehre aber die Funktionen, Formen und Gebiete der Vernunfttätigkeit in der Geschichte als Bildung der Vernunft in und durch die Natur behandelt. Sie markiert, wie Schleiermacher sagt, ein „Fachwerk“¹⁷ der Vernunfttätigkeiten, das dadurch befestigt wird, daß sich quantitativ unterschiedene Handlungsräume – vom einzelnen Menschen bis zur Individualität des Staates und der „Welt“ als Handlungsraum der Gattung – unendlich ineinanderlagern, ohne ineinander aufgehoben zu sein. Diese

bezug auf die „Ethik“ darin zum Ausdruck, daß der philosophischen Ethik eine christliche Sittenlehre an die Seite gestellt wird. Vgl. Hans-Joachim Birkner, Schleiermachers christliche Sittenlehre (Berlin 1964).

¹⁴ Sittenlehre, a. a. O. (Anm. 11) 148 f. – Die Konzeption des „Erdgeistes“ hat Schleiermacher wohl aus Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1803) übernommen, die er 1804 rezensierte (vgl. Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, Bd. 4 [Berlin 1863] 579–593). „Erdgeist“ könnte auch als Chiffre für das Verhältnis der tätigen Aneignung der Natur im Widerstreit der Natur mit sich selbst gelesen werden.

¹⁵ Sittenlehre, a. a. O. (Anm. 11) 80. In der Darstellung des Grundrisses der Ethik beschränke ich mich auf das „Brouillon“ 1805/1806.

¹⁶ Vgl. ebd. Zur Kritik an Kants Trennung vgl. auch Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (Berlin 1803) 86 f. (im folgenden als „KdS“ zitiert).

¹⁷ Sittenlehre, a. a. O. (Anm. 11) 90.

Sphären sind nach dem Umfang der Vernunfttätigkeit hierarchisiert, sollen aber zugleich, unter der Voraussetzung der Individualität der Vernunft, eine unaufhebbare qualitative Differenz darstellen. Was Schleiermacher fehlt, ist eine Dominante innerhalb des von ihm vorgestellten Vermittlungszusammenhangs, der die individuell erfüllten Räume aufeinander beziehen könnte, ohne sie zu identifizieren.

Der Schematismus der Schleiermacherschen Konstruktion stellt für die Lösung dieser Aufgabe keine Mittel bereit. Für sich gestellt, ist er der Schematismus quantitativer Differenz als Quadruplizität. Die zwei grundlegenden Formen der Vernunfttätigkeit, das Organisieren als Bilden der Natur zum Organ der Vernunft einerseits und das Erkennen und Darstellen als Gebrauch des Organs zum Handeln der Vernunft andererseits, werden jeweils unter die gegensätzlichen Charaktere überwiegender Identität bzw. überwiegender Individualität gesetzt. Durch das Mitgesetztsein des entgegengesetzten Charakters sind die so unterschiedlichen Funktionen durchgängig nur relativ entgegengesetzt, das Individuelle soll gemeinschaftlich oder übertragbar werden, das Gemeinschaftliche soll in einer gegenläufigen Bewegung wieder individualisiert werden. Auf diese Weise stellt sich Schleiermacher einen Zusammenhang vor, in dem das Allgemeine individuell gefaßt wird und sich die Einheit der Vernunfttätigkeiten in einer unaufhebbaren Differenz der Individualitäten realisiert.

3.

Daß sich Schleiermacher einen Zusammenhang in dieser Weise vorstellt, ist im Sinne einer anschaulichen Erkenntnis zu verstehen, einer Erkenntnis freilich, die sich offensichtlich nicht auf die begriffliche Durchdringung einer Vermittlungsstruktur im Endlichen stützt. Zwar fordert Schleiermacher in seinen *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803) in Anlehnung an Fichtes Unternehmen der Wissenschaftslehre eine „oberste Wissenschaft“, die den parallel gesetzten und aufeinander bezogenen Systemteilen Naturphilosophie und Ethik ihren Ort zuweist und die obersten Grundsätze des Wissens enthält; dieses Programm hat Schleiermacher aber erst in seinen Dialektik-Vorlesungen seit 1811 zu realisieren versucht.¹⁸ Die Problemlage der Hallenser Ethik-Vorlesungen ist dadurch bestimmt, daß er weder über die oberste Wissenschaft noch über eine ausgearbeitete Naturphilosophie verfügt, die bei Schleiermacher zeitlebens ein von ihm selbst nicht besetzter Systemteil bleibt. Das ganze System wird in den Hallenser Vorlesungen aus dem besonderen Systemteil der Ethik heraus entwickelt und dargestellt, der daher auch die Beweislast für die Tauglichkeit der Systemkonstruktion und ihrer theoretischen Mittel zu tragen hat, während den späteren Ethik-Entwürfen Lehnsätze aus der *Dialektik* vorangestellt sind, aus denen die Ethik sich deduktiv begründen läßt.

In der Ethik-Vorlesung von 1805/1806 rekurriert Schleiermacher an dieser Stelle auf eine „ursprüngliche Anschauung“, von der ausdrücklich betont wird, sie sei letztlich nicht begründbar, weil von der Gesinnung abhängig.¹⁹ Dieser Begriff der Anschauung verweist bei Schleiermacher zurück auf die „Anschauung des Universums“ in den *Reden über die Religion* (1799), die als ein Vermögen des menschlichen „Gemüts“ dem theoretischen und

¹⁸ KdS (Anm. 16) 19–46.

¹⁹ Sittenlehre, a. a. O. (Anm. 11) 81f. – In dieser Weise hat Fichte in der Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797) den prinzipiellen Standpunkt von einer Option abhängig gemacht. Vgl. J. G. Fichte, Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, hg. von Medicus (Hamburg 1967) 19.

praktischen (Erkennen und Handeln) Vermögen nebengeordnet wird, zugleich aber deren gemeinsamen Ursprung, ihre Einheit bezeichnen soll.²⁰ Im romantisch-religiösen Überschlag der Unmittelbarkeit der anschaulichen Beziehung aufs Universum werden die Gegensätze im Endlichen versöhnt, d. h. durch die Unmittelbarkeit eines Dritten Vermögens als Mitte das geleistet, was mit philosophischen Mitteln nicht zustande kommt: Vermittlung im Endlichen. Damit werden allerdings auf prekäre Weise Theologie und Philosophie konfundiert.

Als Folge der von Schleiermacher intendierten Trennung von Philosophie und Theologie bestände die philosophische Aufgabe demnach darin, im Endlichen selbst empirische Korrelate von Vermittlungsstrukturen des Individuellen zur individuellen Allgemeinheit aufzusuchen und begrifflich zu erfassen.

Wenn ich es richtig sehe, geht Schleiermacher spätestens seit dem individuaethischen Manifest der *Monologen* (1800) diesen Weg über eine Reflexion auf die Sprache als dasjenige Medium, in dem sich das Individuum sowohl privatsprachlich-eigentümlich ausdrücken, als auch seine Individualität allgemein darstellen kann, und das ihm in der selbst individualisierten, d. h. auf einen Sprachkreis beschränkten Sprachgemeinschaft schon als Sprechenden in eine Beziehung zur Allgemeinheit setzt, die ihm nicht einfach vorgegeben ist, sondern die er als Sprechender mit konstituiert.²¹

Und noch ein zweites Modell der Vermittlung des Individuellen zum Allgemeinen ist zu nennen, das Modell des bürgerlichen literarischen Salons als Ort herrschaftsfreier Kommunikation und Selbstverständigung des Bürgertums. Damit soll nicht in erster Linie an den biographischen Aspekt der Teilnahme Schleiermachers am Berliner Salonleben um die Jahrhundertwende, vorzüglich im Salon der Jüdin Henriette Herz, erinnert werden,²² sondern an seinen mit diesem Gegenstand befaßten anonym publizierten Aufsatz von 1799: *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, der erst 1913 von Hermann Nohl wiederentdeckt und -publiziert wurde.²³ Die „freie Geselligkeit“ – ein Begriff, der auch in den späteren ethischen Entwürfen an systematisch ausgezeichneten Orten vorkommt, er bezeichnet z. B. das im ethischen Sinne vernünftige Verhältnis der Staaten zueinander, – diese freie Geselligkeit repräsentiert als Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft in idealtypischer Weise die zweckfreie, nicht teleologisch gedachte Vermittlung des Individuellen zum Allgemeinen und führt modellhaft vor, was als intellektuelles Reich der Freiheit jenseits der Naturseite der individuellen und gesellschaftlichen Lebensprozesse universalisierbar wäre.²⁴ Auch

²⁰ Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. 1. Auflage 1799, hg. von Rothert (Hamburg 1958) 20ff. (im folgenden als „Reden“ zitiert). Seitenzahl nach der Paginierung der Erstausgabe.

²¹ Schleiermacher, *Monologen*, hg. von Schiele/Mulert (Leipzig 1914) vgl. bes. 33 u. 63ff.

²² Vgl. Schleiermacher und seine Lieben. Nach Originalbriefen der Henriette Herz, hg. von Boenigk (Magdeburg 1910). Hans Landsberg, H. Herz. Ihr Leben und ihre Zeit (Weimar 1913).

²³ Vgl. *Sittenlehre*, a. a. O. (Anm. 11) 1–31.

²⁴ Vgl. ebd., bes. 3–4: „Es muß also einen Zustand geben, [...] der die Sphäre eines Individui in die Lage bringt, daß sie von den Sphären Anderer so mannigfaltig als möglich durchschnitten werde, und jeder seiner eigenen Grenzpunkte ihm die Aussicht in eine andere und fremde Welt gewähre, so daß alle Erscheinungen der Menschheit ihm nach und nach bekannt, und auch die fremdesten Gemüter und Verhältnisse ihm befreundet und gleichsam nachbarlich werden können. Diese Aufgabe wird durch den freien Umgang vernünftiger sich untereinander bildender Menschen gelöst [...] hier ist der Mensch ganz in der intellektuellen Welt [...]; dem freien Spiel seiner Kräfte überlassen, kann er sie harmonisch weiter bilden, und von keinem Gesetz beherrscht, als welches er sich selbst auferlegt, hängt es nur von ihm ab, alle Beschränkungen der häuslichen und bürgerlichen Verhältnisse auf eine Zeitlang, soweit er will, zu verbannen.“

dieses Reich konstituiert sich im gleichsam flüssigen Medium der Sprache, nicht über eine materiell-gegenständliche Vermittlung außerhalb der gegenständlichen Seite des Sprechens selbst.

Sprache und freie Geselligkeit bezeichnen Modelle kommunikativen Handelns, gesellschaftlicher Interaktion, die der Schleiermacherschen Vorstellung einer Vermittlung zugrunde liegen und sie veranschaulichen. Damit könnte Schleiermacher *auch* als Fall einer Theorie gelten, die Handeln als kommunikative Interaktion in der Trennung vom material-gegenständlichen Produktionsprozeß, Arbeit, begreift, diesen gleichwohl dem Kommunikationsmodell einrangieren will, wie es in der Rezeption der bürgerlichen Ökonomie deutlich wird. Zu fragen ist, ob das Modell „Handeln als sprachliche Kommunikation“ es erlaubt, historisch-spezifische Vermittlungszusammenhänge im Bereich des Ökonomischen zu begreifen, oder ob es letztlich einen normativ-transzendentalen Rahmen von Geschichte begründet.

Denn daß Schleiermacher die Theorie der Geschichte innerhalb des ethischen Diskurses vorträgt und diesen Diskurs nicht verläßt, hat nicht nur theoriegeschichtlich-traditionelle Gründe, die sich auch in dem Parallelunternehmen von Hegels *System der Sittlichkeit* widerspiegeln.²⁵ Das Verhaftetbleiben in dem von Hegel später aufgegebenen ethischen Diskurs ist vielmehr dafür bezeichnend, daß Schleiermacher über das Denken allgemeiner Voraussetzungen von Geschichte in dem statischen Modell eines „Fachwerks“ der Vernunfttätigkeiten nicht hinauskommt. Dieses „Fachwerk“ wird von der empirischen Geschichte nur annäherungsweise erfüllt, die deshalb in den späteren Entwürfen (seit 1812/1813) der besonderen Wissenschaft einer empirischen Geschichtskunde zugeschlagen wird.²⁶ Damit wird, so scheint mir, die Aufgabe des Begreifens gesellschaftlich-geschichtlicher Wirklichkeit als Vermittlungszusammenhang aus dieser Wirklichkeit selbst heraus im Kern aufgegeben, und das „höchste Gut“ als der systematische Ort des Schleiermacherschen Geschichtsverständnisses gewinnt seinen vollen ethischen Sinn zurück als aus der geschichtlichen Wirklichkeit abstrahiertes und nur im unendlichen Progreß annäherungsweise realisierbares Ideal. Damit wird Schleiermacher faktisch auf Positionen zurückgeworfen, deren Kritik den Ausgangspunkt seiner theoretischen Arbeit bildete: auf die Positionen des transzendentalen Idealismus.

4.

In welchem Verhältnis steht nun aber das Geld zu der Sprache als Modell gesellschaftlicher Vermittlung und verweist die mögliche Parallelisierung von Tauschen und Sprechen nicht noch auf eine andere Anschauung, die bei Schleiermacher zugrunde liegt? Welche Voraussetzungen sind also von Schleiermachers eigenem Ansatz her gegeben, die bürgerliche Ökonomie zum Gegenstand seiner Reflexion zu machen und innerhalb seines Systems zu thematisieren?

Die Kritik der naturrechtlichen Vergesellschaftungstheorie liegt in der Konsequenz der Schleiermacherschen Konzeption eines individuellen Allgemeinen. Das Erkennen und Anerkennen der Vernunft im Anders muß, so betont Schleiermacher, als „ganz notwendig“ erscheinen, und das „Schwierigste hierbey ist, *wie ich das Einwohnen der Vernunft und*

²⁵ Vgl. dazu Heinz-Dieter Kittsteiner, *Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens* (Frankfurt a. M.–Berlin–Wien 1980).

²⁶ Deren Verhältnis zur Ethik als Wissenschaft der Geschichte bestimmt Schleiermacher als das eines Formelbuchs zu einem Bilderbuch. Vgl. *Sittenlehre*, a. a. O. (Anm. 11) 549.

die Grenze des Organisirten erkennen kann; was eine für die Moral und das an sich schon so barokke Naturrecht recht schwierige Frage ist“.²⁷ Schleiermacher nennt zwei Bedingungen individuellen Handelns als Organisieren für die Gemeinschaft, die erfüllt sein müssen, damit dieses Erkennen und Anerkennen vernünftiger Individualitäten vom Individuellen her als notwendig zustande kommt: „1) daß das Product sich von dem Producirenden trennen lasse [...] 2) daß man seine Gedanken ändern könne bekannt machen“.²⁸ Diese Unterscheidung des Denkens vom Produzieren innerhalb der Vernunfttätigkeit, auf der auch die Parallelität von Geld und Sprache sich gründet, ist insofern bemerkenswert, als Schleiermacher unter seinen Begriff des organisierenden Handelns recht umstandslos das Handeln auch im Sinne gegenständlicher Produktion fassen kann, wenn er wenige Sätze später lapidar sagt: „Das Geld stellt Arbeit dar, d. h. eine Thätigkeit, welche ein Product hat, und es kann das Geld von dem Producirenden ganz getrennt werden.“²⁹

Diesem Begriff des Produzierens liegt eine Anschauung der Einheit von Natur und Vernunft in der Geschichte zugrunde, die Schleiermacher gegen die Trennung von Natur- und Rechts-(Vernunft-)zustand wendet. Innerhalb der Schleiermacherschen Systematik sind Ethik und Naturwissenschaft zwei Seiten der Philosophie, die sich wechselseitig bedingen. Das Handeln, der Gegenstand der Ethik, ist selbst „als Vermögen Natur“,³⁰ und der Umriss der Ethik steht unter dem Titel der „Beseelung der menschlichen Natur durch die Vernunft“ als „Aufhebung der Irrationalität zwischen Natur und Vernunft“.³¹ Diese „Beseelung“ vollzieht sich im „Bilden der Natur zum Organ und Gebrauch des Organs zum Handeln der Vernunft“.³² Der Ausgangspunkt der ethischen Betrachtung ist daher beim „Menschen als Naturwesen“,³³ der sich durch seine *organische Funktion* vom Tier unterscheidet durch „ein unabhängigeres Hinstellen des Werkes zwischen das Subjekt und die Welt“.³⁴

Diese Auffassung der Natur, wie sie von den natürlichen Voraussetzungen und der Naturseite des Handelns her in den Blick kommt, faßt Schleiermacher dahingehend zusammen, „daß die Natur überall für die Vernunft gebraucht werde, und daß alles, was in der Vernunft an sich liegt, auch durch die Natur in der endlichen Vernunft zu Bewußtsein komme. Die Möglichkeit dieses liegt in der durch die Naturphilosophie aufgezeigten Harmonie der menschlichen Natur mit der allgemeinen“,³⁵ die Natur selbst ist „ein vollkommenes Organ der Vernunft“.³⁶ Diese Auffassung sieht in der Natur nicht nur ein Objekt geistiger Tätigkeit als Naturerkenntnis, auch nicht einen Gegenstand, der sich durch die menschliche Vernunft allererst konstituiert, sondern stellt sie ausdrücklich unter dem Gesichtspunkt ihrer Beherrschung durch Aneignung vor.³⁷ Damit knüpft Schleiermacher an Schelling an. In seiner 1804 erschienenen Rezension der Schellingschen Vorlesungen über

²⁷ Nachschrift Boeckh, Bl. 95f.

²⁸ Ebd. Bl. 95v.

²⁹ Ebd. Bl. 96f.

³⁰ Sittenlehre, a. a. O. (Anm. 11) 80.

³¹ Ebd. 87.

³² Ebd. 89f.

³³ Ebd. 90.

³⁴ Ebd. 103.

³⁵ Ebd. 96.

³⁶ Ebd. 99.

³⁷ Vgl. ebd. 92: „Herrschaft des Menschen über die Erde gleich vollständiger Organbildung, denn man beherrscht nur seine Organe, und alles Beherrschte wird Organ. Diese Herrschaft erfordert ein ganzliches Durchschauen der Natur; sie ist nur möglich in absoluter Gemeinschaft“, d. h. als Gattungsprozeß, der S. 103 ausdrücklich unter dem Titel der Aneignung der Natur auftritt.

die Methoden des akademischen Studiums (1803) hatte er einen Positionswechsel gegenüber Schelling vollzogen, dessen Philosophie er bis dahin überwiegend negativ bewertet hatte.³⁸ Mit seiner Naturphilosophie, die musterhaft das Verhältnis des Spekulativen zum Realen (d. h. Empirischen) vorführe, habe, so Schleiermacher in der Rezension, Schelling die Mittel, die Moral zu konstruieren, und die Durchführung dieser Konstruktion könne auch das System selbst vervollständigen.³⁹ Indem Schleiermacher sich in den Hallenser Vorlesungen selbst dieser Aufgabe unterzieht, die Konstruktion der Ethik unter der Voraussetzung der Naturphilosophie zu unternehmen und beide von der Ethik her miteinander zu verknüpfen, stellt sich sein Unternehmen als Vervollständigung und Korrektur des Schellingschen Systemansatzes von 1803 dar.⁴⁰

Was sich aus den verstreuten Bemerkungen Schleiermachers zu seiner Naturauffassung 1805/1806 zusammentragen läßt, versammelt wesentliche Bestimmungen der Voraussetzungen und Momente des Arbeitsprozesses in einer Weise, wie es in den früheren Schriften und Entwürfen Schleiermachers nicht der Fall ist, wo auch, soweit ich sehen kann, Handeln nicht als Produzieren vorgestellt wird. In der Hallenser Ethik-Konzeption kommt diesem Begriff insofern eine zentrale Stellung zu, als er die Einheit der Grundfunktionen – Bildung und Gebrauch der Organe – bezeichnet und zugleich die Einheit von Erkennen und Darstellen im Gebrauch der Organe: „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.“⁴¹ „Im Produciren selbst sind beide Factoren unzertrennlich und so auch beide Charaktere. Durch den Gebrauch bildet sich das Organ, und durch das Bilden entsteht Erkennbares.“⁴²

Der organische Zusammenhang des Bildens und des Gebrauchs der Organe wird aber nicht in der Weise begrifflich erfaßt, daß das Organ als *Mittel* des Produzierens überhaupt in den Blick käme, und dies ist symptomatisch für die fundamentale Schwäche der theoretischen Mittel Schleiermachers, Vermittlungsstrukturen zu begreifen. Was etwa Hegel in den Jenaer Systementwürfen über den Arbeitsprozeß und seine Mitte als Organon, Werkzeug, zu sagen weiß, findet bei Schleiermacher keine Parallele. Der Fall Hegel macht zugleich deutlich, daß die gesellschaftlichen Erkenntnisstrahlen, die durch die ökonomischen Verhältnisse Deutschlands zu Beginn des 19. Jahrhunderts gesetzt wurden, nicht darin bestanden, wesentliche Momente des Arbeitsprozesses begrifflich zu erfassen und in ihrem Zusammenhang darzustellen, sondern diese zu einem Begriff gesellschaftlicher Arbeit zu verallgemeinern. Hegel entwickelt nämlich diese subjektiv-teleologischen Elemente vereinzelt betriebener Arbeitsprozesse nach dem Muster handwerklicher Tätigkeit, nicht nach dem Muster in der Produktion selbst gesellschaftlich organisierter Arbeit. Die allgemein

³⁸ Zur Rezension vgl. Anm. 14. Zum Positionswechsel und zum Verhältnis Schleiermacher–Schelling insgesamt vgl. Hermann Süsskind, *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System* (Tübingen 1909) 93 f.

³⁹ Vgl. die Schelling-Rezension, a. a. O. (Anm. 14) 587 f.; 589 f.

⁴⁰ Der Einfluß Schellings ist allerdings sehr stark vermittelt durch die Naturphilosophie Henrich Steffens', Schleiermachers Kollege und Freund in Halle. Die wechselseitigen Beziehungen beider sind bisher kaum beachtet worden; nur als Hinweis auf ihre Bedeutung sei angemerkt, daß Schleiermacher in seiner ersten Dialektik-Vorlesung 1811 auf Steffens' „Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft“ (Berlin 1806) als dasjenige Werk verweist, das seinen Anschauungen am nächsten komme. Vgl. die Vorrede von August Twisten zu: Friedrich Schleiermachers *Grundriß der philosophischen Ethik* (Berlin 1841) XCVII.

⁴¹ *Sittenlehre*, a. a. O. (Anm. 11) 90.

⁴² Ebd. 92.

konstatierbare Unfähigkeit, in der Rezeption der klassischen englischen Ökonomie die Werttheorie Smith's adäquat zu rezipieren, ergänzt und bestätigt diesen Befund.⁴³

Schleiermacher ist kein Begriff gesellschaftlicher Arbeit zu unterstellen; indem er aber die Einheit von Natur und Vernunft im Handeln der Vernunft betont, reicht die metaphorische Spannweite des Begriffs der Produktion hin, bei der Thematisierung des Geldes das Produzieren *auch* als Arbeit zu bezeichnen. Von dorthier wird die Sphäre des Ökonomischen der Systematik einrangierte, ohne daß versucht wird, sie von ihren eigenen Voraussetzungen her auf den Begriff zu bringen.⁴⁴ Dies gilt, wie im folgenden zu zeigen sein wird, auch von der Behandlung des Geldes.

5.

Schleiermachers Rezeption merkantilistischer Geldtheorien ist durch die Notwendigkeit der Kritik an Fichtes Geldtheorie vorstrukturiert, daß das Geld 1) seinem Ursprung nach Ware, damit 2) nicht bloß konventionell ist und 3) das bloße Wertzeichen, Papiergeld, nicht den Begriff des Geldes ausmacht.

In Fichtes sozialutopischem Modell des „geschlossenen Handelsstaates“ erstreckt sich der Gesellschaftsvertrag auf eine Verrechtlichung der Produktions- und Zirkulationssphären nach dem Prinzip der proportionellen Verteilung der Arbeit.⁴⁵ Unter Rückgriff auf physiokratische Vorstellungen dient als Maßstab der Distribution das Korn als Grundnahrungsmittel. Unter der Bedingung der festgesetzten Proportionalität, und nur unter dieser Bedingung, repräsentiert das Geld einen bestimmten, unwandelbaren Wert; es ist bloßes Zeichen als Medium der durch das gesetzte Gleichgewicht schon immer gelingenden Tauschakte. Es kann und soll daher bloßes Zeichen, an sich möglichst wertlos sein. Das Gleichgewicht läßt sich aber nur dann sichern, wenn der Staat sich nach außen hin abschließt und Geld nur als Landeswährung zuläßt. Unter diesen Voraussetzungen kann der Staat „zu Gelde machen, schlechthin was er will“ – denn „nur durch den Willen des Staates repräsentiert es etwas“.⁴⁶ Dieser Willkür allerdings sind, was auch Fichte bemerkt, dadurch Grenzen gesetzt, daß die Menge des in Umlauf befindlichen Geldes den in Umlauf befindlichen Warenwerten proportional sein muß.

Schon der Gedanke einer solchen vortragsförmig hergestellten Proportionalität widerspricht Schleiermachers Voraussetzungen, denn Privateigentum und Arbeitsteilung sind im Prinzip der Individualität als Eigentümlichkeit nicht nur naturwüchsig, sondern auch von

⁴³ Vgl. Autorenkollektiv, Grundlinien..., a. a. O. (Anm. 7) 302.

⁴⁴ Dies läßt sich an der Auseinandersetzung mit Smith deutlich machen. In den wohl 1809 entstandenen „Aphorismen über den Staat“, wo sich der einzige direkte Beleg für eine Smith-Rezeption Schleiermachers findet, heißt es: „Smith's Gedanke, daß die Arbeit der allgemeine Maaßstab ist, beruht eigentlich darauf, daß nur das gebildete einen Weerth hat, und ist insofern sehr tief.“ (Schleiermacher, Die Lehre vom Staat. SW III, 8, [Berlin 1845] 230). Diese „Tiefe“ liegt für Schleiermacher aber offenbar in der metaphorischen Ausdeutbarkeit des Werts in bezug auf alle Sorten von Bildungsprozessen, die unter seine Vorstellung des „Bildens“ subsumierbar sind.

⁴⁵ Johann Gottlieb Fichte, Der geschloßne Handelsstaat, in: ders., Ausgewählte politische Schriften, hg. von Batscha/Saage (Frankfurt a.M. 1977). Vgl. auch Autorenkollektiv, Grundlinien..., a. a. O. (Anm. 7) 328 ff.; Behrens, Grundriß..., a. a. O. (Anm. 7) Bd. III, 116 f. – Eine ausführliche Darstellung der Fichteschen Geldtheorie scheint allerdings Desiderat zu sein; ich beschränke mich daher auf eine Charakteristik derjenigen Momente, die den Ausgangspunkt der Schleiermacherschen Kritik bilden.

⁴⁶ Fichte, Handelsstaat, a. a. O. (Anm. 45) 100.

der Vernunft her begründet.⁴⁷ Das Geld kann daher nur Mittel eines zugleich natürlichen und vernünftigen Zusammenhangs sein, d. h. auf jeden Fall: es darf nicht nur konventionell sein. Auf welche Theorien sich Schleiermacher Fichte gegenüber beruft, läßt sich nicht mit Sicherheit beweisen. Im Auktionskatalog der Schleiermacherschen Bibliothek, deren Bestand allerdings nur Indizien für mögliche Rezeptionen geben kann, finden sich nur zwei Titel von Schriften ökonomischen Inhalts, die er 1804/1805 überhaupt rezipiert haben könnte: Stuarts *Untersuchung der Grundsätze der Staatswirthschaft*, Hamburg 1769, und eine Schrift, die schon vom Titel her auf das mit Fichtes Geldtheorie bezeichnete Problem hindeutet: Johann Georg Büsch, *Abhandlung von dem Geldumlauf in anhaltender Rücksicht auf die Staatswirthschaft und Handlung*, 2. vermehrte und verbesserte Auflage, Hamburg und Kiel 1800.⁴⁸

Es scheint mir durchaus plausibel zu sein, daß Schleiermacher sich von Stuart und dessen Hamburger Verarbeiter Büsch Argumente gegen Fichte liefern ließ, denn der Kern der Theorien beider ist die Nichtkonventionalität des Geldes. Büsch könnte überdies mit seinem Abriß über die kulturstiftende Funktion des Geldes Schleiermacher die Grundlage seiner Thematisierung des Geldes in geschichtsphilosophischer Absicht, als ursprünglich natürliches Mittel des Übergangs zur Vernunftkultur, geliefert haben. Charakteristisch für Stuarts (und Büschs) Theorie ist das empirische Aufnehmen der Erscheinungsformen des Geldes in der Zirkulation und deren unmittelbare Rückführung auf die Werte als solche.⁴⁹ Das Hauptinteresse besteht darin, die Formen des Geldes aus den Austauschverhältnissen selbst zu entwickeln, indem das Geld weder von der Ware getrennt noch als einfache Ware unter anderen behandelt wird. Wir werden gleich sehen, daß Schleiermacher ähnlich argumentiert und, in einer anderen Terminologie, auch eine für Stuart charakteristische Unterscheidung aufnimmt, nämlich die von Münzgold als Preis oder reales Äquivalent des Wertes zum Rechengeld als willkürlichen Maßstab des relativen Werts, der Proportion im Austauschverhältnis.

Der Zusammenhang von Geld und Metall als Ware ist für Schleiermacher die notwendige Seite des Gelds. Metall ist ursprünglich zugleich Geld und Ware. Das Verhältnis des Metalls zu anderen Waren ist gleichfalls notwendig, d. h. nichtkonventionell durch die Notwendigkeit eines Ausgleichs der „Ungleichheit der Bedürfnisse“, „wie auch die Metalle eine natürliche Bedeutung für die Waaren haben müssen, die aber noch so wenig erforscht ist, als die Bedeutung der Worte für die Ideen“.⁵⁰ Davon wird das „Geld der Vernunftkultur“⁵¹ unterschieden, das insofern eine „conventionelle Seite“⁵² hat, als nicht mehr der Metallwert der Münze mit ihrem Wert als Mittel der Zirkulation unmittelbar identisch ist. Die Zeit der Kultur ist „die Zeit, da das geprägte Geld einen höhern Werth erhält durch den Staat, als das verhältnißmäßige Metall [...] Das Nichtconventionelle ist also der *Waarenwerth*, das *Conventionelle* der *Münzwerth*.“⁵³ Die relative Trennung des Geldes von der Ware ermöglicht den Kulturfortschritt in der Ausdehnung des Handels, aber auch hier muß das Geld „Waare repräsentiren, aber nicht bloß repräsentiren, sondern auch den wahren Gehalt

⁴⁷ Vgl. Sittenlehre, a. a. O. (Anm. 1) 110, 124.

⁴⁸ Vgl. *Tabulae librorum e bibliothecae defuncti Schleiermacher* (Berlin 1835) 75 (Nr. 35/36); 90 (Nr. 530/31).

⁴⁹ Vgl. Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. MEW 13, 62ff., 140ff. sowie Schrader, *Restauration...*, a. a. O. (Anm. 7) 62.

⁵⁰ Nachschrift Boeckh, Bl. 96^v.

⁵¹ Ebd. Bl. 23^r.

⁵² Ebd. Bl. 96^r.

⁵³ Ebd.

haben“ – es darf nicht zum bloßen Zeichen werden, wie im Papiergeld.⁵⁴ Papiergeld und Wechsel sind unter der Funktion des Rechengeldes vorgestellt; sie sind nur „Zeichen von dem Werthe des besonderen Geldes oder der Waare [...] aber nicht selbst Geld;“⁵⁵ die Funktion solcher Zeichen besteht in der Umsetzung des Geldes zwischen den Nationen, analog der Übersetzung von Sprachen. Schleiermacher ist nämlich der Auffassung, daß der Metallwert sich nur individuell, im Rahmen einer als Individualität gedachten Nation, bestimmen lasse: „*Allgemeines Geld* ist eine Chimäre, wie *allgemeine Sprache*.“⁵⁶ Der nationale Handlungsraum ist hier, wie für die Ethik insgesamt, die letztmögliche individualisierbare Einheit.

Kommt in dieser Beschränkung des Geldes auf die Nation das Individualitätsprinzip zur Geltung, so hat Schleiermacher doch gespürt, daß der Gegenstand sich gegen diese Beschränkung wehrt. Im *Brouillon* notiert er, daß „wahres Geld kosmopolitischer ist als Sprachen und über den Staat hinausgeht.“⁵⁷ Dagegen können wir in der Vorlesungsnachschrift lesen: „*Daß das Geld aber noch allgemeiner als die Sprache seye*, widerspricht der Erfahrung und Theorie, wie gezeigt ist. Nur als Waare, nicht als Geld ist diß.“⁵⁸ Gezeigt (oder behauptet) hat Schleiermacher aber etwas ganz anderes: nämlich den notwendigen Zusammenhang von Ware und Geld. Warum sollte sich dieser Zusammenhang jenseits der Nation auflösen? Spätestens mit der Fassung der Ethik von 1812/1813 hat Schleiermacher aber diese Auffassung ausschließlich vertreten und zugleich die Parallelität von Sprache und Geld in der Form, wie er sie in Halle entwickelt hatte, aufgelöst.

Die Gründe dafür liegen in Schleiermachers Weltanschauung ebenso wie in den theoretischen Mitteln, mit denen er den ökonomischen Gegenstand „Geld“ bearbeitet. Schleiermacher greift Formbestimmtheiten des Geldes im Austauschverhältnis auf, ohne den Tausch als vermittelnde und über das Geld als Mittel vermittelte Bewegung zu thematisieren. Das Geld ist Organ der Übertragung des Individuellen ins Allgemeine, wird aber ebensowenig in seiner vermittelnden Funktion eigens thematisiert wie die Organe im Produzieren. Das Produzieren selbst war die Einheit aller relativ entgegengesetzten Charaktere und Momente des Handelns, eine unmittelbare Vermittlung im Handlungsvollzug selbst. Nicht anders beim Geld. Es ist nicht Organ von Austauschverhältnissen, sondern von schon immer gelingenden Handlungsvollzügen, des Tauschens selbst, in denen das Individuelle unvermittelt Allgemeinheit gewinnt. Nur auf diese Weise, nämlich indem die Eigenart des Gegenstandes als Vermittlungsstruktur nicht als Problem auftaucht, kann Schleiermacher die Zirkulationssphäre der bürgerlichen Gesellschaft über die Rezeption der bürgerlichen Ökonomie seinem System einordnen, ohne zu fragen, welche Sorte Allgemeinheit hier eigentlich konstituiert wird. Die Kernstruktur der bürgerlichen Gesellschaft wird als notwendig anerkannt und zugleich als unmittelbar konkrete Allgemeinheit behauptet. Darin vollzieht Schleiermacher das Geschäft, die Folgen der bürgerlichen Revolution von einem im Kern vorbürgerlichen Standpunkt aus zu akzeptieren und zugleich deren negative Folgen wie auch die Revolution selbst zu vermeiden.

⁵⁴ Ebd. Bl. 23^r.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Sittenlehre, a. a. O. (Anm. 11) 114.

⁵⁸ Nachschrift Boeckh, Bl. 23^r.

6.

Die Hallenser Vorlesungen zur philosophischen Ethik bezeichnen eine Zwischenstufe des Schleiermacherschen Systembildungsprozesses. Die durchgängige Parallelität von Sprache und Geld erscheint nur hier unter dem Titel des überwiegend identischen Organisierens. In der Hallenser Konzeption hat dies zur Folge, daß bereits auf dieser Stufe durch die Organe Geld und Sprache (oder, nach der Vollzugsseite des Handelns: durch Tauschen und Sprechen) elementarisch die Gemeinschaftssphären Staat und Akademie gewonnen werden, die durch die als notwendig behauptete Parallelität beider als gesellschaftliche Organismen zueinander in Beziehung gesetzt sind. Der Entwicklung des Geldes zum Geld der Vernunftkultur läuft die Entwicklung der Sprache vom anschaulichen Sprechen (wo die Bedeutung des Wortes das Äquivalent eines realen Gegenstandes ist) zur Sprache der Vernunftkultur parallel: „Die Sprache, welche nur Anschauung bezeichnet, taugt nicht für die Wissenschaft, und nur diejenige will der Wissenschaftler welche Begriffe bezeichnet, die Ideen enthalten. *Dieß ist die Sprache der Vernunftkultur. Ebenso das Geld.*“⁵⁹

Über diese Parallelität hinaus behauptet Schleiermacher, daß sich Sprache und Geld „suppliren müssen“, nennt dafür aber nur das Element der Überredung beim Tausch, den Verkauf von Produkten geistiger Arbeit und schließlich den (sprachlichen) Zeichencharakter des Geldes.⁶⁰ Geld und Sprache bleiben letztlich nur analogisch aufeinander bezogen (was mir *auch* eine Voraussetzung dafür zu sein scheint, daß Schleiermacher die durchgängige Parallelität auflösen kann und einen Hinweis darauf gibt, daß bei den Mitteln seiner Konstruktion die Inhalte recht beliebig sind). Diese Auflösung kündigt sich in einer späteren Randnotiz Schleiermachers im *Brouillon* an: „Die Sprache gehört gar nicht hieher, sondern nur [...] ein Streben die Vermögen in solchen Stand zu setzen, daß ein Anderer durch sie thätig sein kann, und die Andern so, daß ich durch sie thätig sein kann, d. h. zusammengehörig Imitation und Überredung als Streben nach Gleichförmigkeit der Thätigkeit, worin die Verständigung durch Zeichen mit begriffen ist.“⁶¹ Was Schleiermacher damit benennt, ist das, was später in der *Dialektik* als „geschäftsmäßiges Sprechen“ bezeichnet wird und nur einen Teil des Sprechens außerhalb der Sprache des wissenschaftlichen, d. h. reinen Denkens bildet.⁶² Diese Form des Sprechens wird auch in den späteren Entwürfen beim identischen Organisieren vorkommen, ebenso das Geld, mit der Einschränkung, daß kein Zweifel mehr besteht, daß es Weltgeld nicht geben kann, weil es das aus Gründen der systematischen Konstruktion nicht geben darf. Die anderen Formen des Sprechens, künstlerisches und wissenschaftliches, werden auf andere Handlungsräume verteilt, letzteres wird schließlich auch zum Thema der *Dialektik*, der Kunstlehre zur Hervorbringung des Wissens, zumindest in der Gestalt der späten, nach 1832 entstandenen „Einleitung“.⁶³

Mit diesen knappen Hinweisen kann nur angedeutet sein, welche Konsequenzen die

⁵⁹ Ebd. Bl. 96'.

⁶⁰ Ebd. Bl. 96'.

⁶¹ Sittenlehre, a. a. O. (Anm. 11) 114.

⁶² Schleiermacher, *Dialektik*, hg. von Jonas. SW III, 4/2 (Berlin 1839) 570ff.

⁶³ Vgl. ebd. Eine radikale Interpretation der Schleiermacherschen *Dialektik* als Kommunikationstheorie unternimmt Udo Kliebisch, *Transzendentalphilosophie als Kommunikationstheorie. Eine Interpretation der *Dialektik* Friedrich Schleiermachers vor dem Hintergrund der Erkenntnistheorie Karl-Otto Apels* (Bochum 1981). – Dagegen problematisiert Norbert W. Bolz von der Hermeneutik her das Problem der Vermittlung bei Schleiermacher. Seine Grundthesen scheinen mir mit den Ergebnissen meiner Untersuchung übereinzustimmen. Vgl. Bolz, *Der Geist der Konversation und der Geist des Geldes*, in: *Klassiker der Hermeneutik*, hg. von U. Nassen (Paderborn 1982) 108–130.

Auflösung der von Schleiermacher in Halle behaupteten durchgängigen Parallelität von Geld und Sprache hat. Daß die Sprache in dieser Weise vom ökonomischen Vergesellschaftungsprozeß abgekoppelt wird, hat innerhalb der Schleiermacherschen Systemkonstruktion zur Folge, daß Handeln nach dem Muster gelingender sprachlicher Kommunikation zur materialen Dominante des (einzig ausgeführten) realphilosophischen Systemteils, der Ethik, wird. Und dieses Modell, so scheint es, dominiert schließlich *auch* die abstraktesten Bestimmungen der Dialektik.

Anhang

Friedrich Schleiermacher: Ethik 1805/1806 (Nachschrift Boeckh, Auszug)

Editorische Vorbemerkung

Die Kollegnachschrift befindet sich im zentralen Archiv der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin, im Nachlaß Schleiermacher unter der Signatur NS 585/1. Die Wiedergabe erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Akademiearchivs.

Die Nachschrift umfaßt 104 Bl. und trägt keinen Titel; die Foliierung stammt von einem Archivar.

Wilhelm Dilthey erwähnt in seiner Schleiermacher-Biographie eine Nachschrift August Boeckhs,¹ die – wie Bearbeitungsvermerke von Diltheys Hand ausweisen – mit der im Akademiearchiv befindlichen identisch sein muß. Die Annahme Diltheys wird durch einen Vergleich der Handschrift mit den Autographen der Briefe Boeckhs an Schleiermacher bestätigt.

Dilthey hat die Vorlesung auf 1804/1805 datiert, als Schleiermacher zu Beginn seiner akademischen Lehrtätigkeit in Halle zum erstenmal über philosophische Ethik las.² Gründe dafür ergeben sich aus der Nachschrift nicht, auch stehen für die Vorlesung 1804/1805 selbst keine Quellen zur Verfügung. Der Entwurf einer Tugendlehre³ ist wohl im Zusammenhang mit dieser ersten Vorlesung entstanden, scheint aber dem Vortrag selbst nicht zugrunde gelegen zu haben.

Ein Vergleich mit dem ersten erhaltenen Gesamtentwurf von Schleiermachers Hand, dem *Brouillon zur Ethik 1805/1806*⁴ dagegen zeigt eine Übereinstimmung nicht nur im Aufbau der Vorlesung, sondern bis in einzelne Formulierungen hinein. Die Annahme, Boeckh habe die Nachschrift 1805/1806 angefertigt, wird auch durch andere Zeugnisse gestützt.

Nach den mehr als 60 Jahre später niedergeschriebenen Erinnerungen Johannes Schulzes, eines Kommilitonen Boeckhs, arbeitete dieser Schulzes Nachschrift der Ethik-Vorlesung 1805/1806 durch. Schleiermacher las „ganz frei in Niemeyers Auditorium abends von 7–8 Uhr bei einem nur schwachen Lampenlicht, welches selbst dem sonst gewöhnlichen Nachschreiben hinderlich war ... Boeckh, damals vorzugsweise mit Platonischen Studien beschäftigt, pflegte sich an jedem Sonnabend mein ausgearbeitetes Heft abzuholen und sich dadurch in näherem Zusammenhang mit Schleiermachers Vortrag zu erhalten“.⁵ Aus der Schilderung geht nicht hervor, ob Boeckh selbst Schleiermachers Vorträge

¹ Vgl. Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers* (Berlin 1870) 347 (Anm. 113) und 351 (Anm. 120).

² Schleiermacher las in Halle zweimal die philosophische Ethik (WS 1804/1805; WS 1805/1806) sowie einmal nur die christliche Ethik (SS 1806). Zu den Vorlesungen, der Überlieferung, Entstehungsgeschichte und Gestalt der ethischen Entwürfe Schleiermachers vgl. die Einleitungen H. J. Birkners, in: Friedrich Schleiermacher, *Brouillon zur Ethik* (Hamburg 1981); ders., *Ethik 1812/1813* (Hamburg 1981).

³ Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, hg. von O. Braun (Leipzig 1913) (Werke Bd. 2) 35–74.

⁴ Ebd. 79–239. Die Parallelstellen zu dem Auszug aus der Nachschrift Boeckh finden sich S. 110–116 (22. bis 24. Stunde).

⁵ C. Varrentrapp, *Johannes Schulze und das Höhere Preußische Unterrichtswesen in seiner Zeit* (Leipzig 1889) 39–40. Varrentrapp zitiert aus Lebenserinnerungen, die der über 80jährige Schulze

besuchte, was jedoch dadurch wahrscheinlich ist, daß der im Sommer 1806 nach Berlin übergesiedelte Boeckh mit einem Brief vom 9. November 1806 Schleiermacher das ausstehende Honorar „für die Ethik“ übersandte.⁶ Dies dürfte sich kaum auf das Wintersemester 1804/1805 beziehen; die Vorlesung über christliche Ethik vom Sommer 1806 kann deshalb nicht gemeint sein, weil Boeckh im Sommer bereits das Studium abgeschlossen hatte und nach Berlin gezogen war.⁷

Ein weiteres Indiz ist eine anonyme Nachschrift der Ethik-Vorlesung 1805/1806, die erst vor kurzem in der Bibliothek der evangelisch-reformierten Gemeinde zu Lübeck aufgefunden wurde.⁸ Diese 222 paginierte Seiten starke Nachschrift trägt den Titel: *Ethik – / vorgetragen / vom / Prof. der Theol. u. Phil. Schleiermacher / Halle Winterhalbjahr / v. 1805–1806*. Aufbau und Gliederung dieser Nachschrift stimmen mit der Boeckhschen überein; da Schleiermacher aber 1805/1806 gegenüber dem Vortrag von 1804/1805 vielfache Änderungen vorgenommen haben dürfte, spricht die Übereinstimmung dafür, auch Boeckhs Nachschrift auf 1805/1806 zu datieren.⁹

Die in Lübeck befindliche Vorlesungsnachschrift wurde mir erst nach dem Abschluß des vorstehenden Aufsatzes zugänglich. Die im folgenden veröffentlichten Passagen aus der Boeckhschen Nachschrift entsprechen den Seiten 76 bis 86 der Lübecker Nachschrift. Ein Textvergleich ergab keine wesentlichen Abweichungen in Gliederung und Inhalt, hingegen zahlreiche wörtliche Übereinstimmungen. Die Varianten berühren nicht die Grundlagen der vorstehenden Interpretation der Schleiermacherschen Geldtheorie. Insgesamt ist die Nachschrift Boeckhs in der hier interessierenden Passage etwas ausführlicher und offenbar auch terminologisch genauer. Die Unterschiede können in der Individualität der Hörer ebenso wie in der Hinzuziehung anderer Nachschriften und Ausarbeitungen oder dem von Schulze erinnerten trüben Licht ihren Grund haben. Da eine kritische Edition der Kritischen Schleiermacher-Gesamtausgabe vorbehalten bleiben muß, die auch die Varianten verzeichnen wird, war für den begrenzten Zweck dieser Dokumentation der Nachschrift der Vorzug zu geben, die die Geldtheorie am ausführlichsten darstellt.

Zum Zeitpunkt der archivalischen Foliierung der Boeckhschen Nachschrift lagen die Blätter nicht mehr in der ursprünglichen Reihenfolge, die erst wiederhergestellt werden mußte. So ergibt sich der Anschluß von Bl. 23^v an Bl. 96^v.

Die zahlreichen Kürzel und Abkürzungen in der Handschrift werden im folgenden stillschweigend aufgelöst. Gestrichenes wird nicht mitgeteilt. Orthographie und Interpunktion des Originals sind beibehalten. Hervorhebungen in der Handschrift sind einheitlich kursiv wiedergegeben. Halbe eckige Klammern bezeichnen unsichere Lesungen, alle anderen Klammern entsprechen denen in Boeckhs Nachschrift.

94^v Wollen wir nun aber die *bildende Thätigkeit* näher betrachten, so müssen wir wieder bloß der Betrachtung wegen, sie auf die 2 *Charaktere*, die immer in ihre verbunden seyn müssen, der *Gemeinschaftlichkeit* und der *Individualität* ansehen.

Wir haben bereits in der allgemeinen Übersicht gesehen, daß, da das Handeln vernünftig seyn müsse, die Vernunft aber nicht in der Person befangen seye, das Handeln über die Persönlichkeit hinaus für die ganze Vernunft selbst, in ihrer absoluten Identität berechnet werden muß; daß dieß aber nicht anders geschehen könne, als // indem der Mensch für die Gesamtheit der Vernünftigen, in welchen sich die Vernunft offenbart, handle. Folglich muß der Mensch Menschen außer sich suchen, finden und anerkennen. Dieses ist der *Trieb*

(1786–1869) kurz vor seinem Tode niederschrieb. Vgl. zu dem Sachverhalt auch den Artikel über August Boeckh in der ADB.

⁶ Briefwechsel Friedrich Schleiermachers mit August Boeckh und Immanuel Bekker. 1806–1820 (Berlin 1916) 1.

⁷ Vgl. den Artikel „August Boeckh“ in der ADB.

⁸ Sie wurde dort von Martin Ohst, Mitarbeiter der Schleiermacher-Forschungsstelle Kiel, gefunden, der mir dankenswerterweise eine Kopie zugänglich machte.

⁹ Vgl. Schleiermacher an Gaß, 16. November 1805 (in: Briefwechsel mit J. Chr. Gaß, hg. von W. Gaß [Breslau 1852] 37): „Die Ethik erfährt, was die Darstellung betrifft, eine ziemliche Umarbeitung.“

der *Gemeinschaft* oder die *Liebe*, welche von unserem Standpuncte aus [uns] ganz nothwendig erscheint, und erscheinen muß, und keineswegs, wie wohl andere glauben mögen, im *Nutzen der Persönlichkeit* oder im *Unvermögen eigener Hilfe* seinen Grund hat; ja deren *Grund* nicht ein Mahl in der *Natur* liegt, indem das ethische Bedürfniß der Gemeinschaft und Liebe nicht der Grund [innere], sondern nur das ist, was ihm in der Natur parallel läuft, und auch hier die Einheit zeigt. Hiernach muß ich dasjenige, was ich außer mir organisirt finde, insoweit ich es als solches erkennen kann, als ein *Vernünftiges*, von der gemeinschaftlichen Vernunft Stammendes *reflectiren*. Woraus folgt, daß 1) ich was ich so erkenne, *zugleich für mein Organ halte*, indem es Organ der ganzen Vernunft ist, und als ein für sie Gebildetes erscheint; 2) daß ich auch *mein Gebildetes für Organ Aller hingebe*, inwiefern es für die ganze Vernunft ist. Das Schwierigste hierbey ist, *wie ich das Einwohnen der Vernunft und die Grenze des Organisirten erkennen kann*; was eine für die Moral und das an sich schon so barocke Naturrecht recht schwierige Frage ist. Das erste Erkennen ist wohl ohne Zweifel das Erkennen seiner selbst. *Nosce te ipsum*, und also auch das Wiedererkennen seines Bildes im anderen. Wer also fragt, woran er die Menschen kenne, den muß man allerdings auf eine Naturhistorie verweisen; der Naturhistoriker aber wird ihn, wenn er klug ist, *nicht an die Nägel und Zähne*, wie Blumenbach, sondern wohl auf das was *Nosce te ipsum* zurückweisen, wie *Linné*. Zwar kommt auch diese Selbsterkenntniß nur *stufenweise* und durch *Versuche* zu Stande; allein den Keim hat jeder schon vorher: er darf ihn nur entwickeln. [Jeder erkennt sich selbst von seiner Existenz an, jeder von Ewigkeit her.] Das Verkennen der menschlichen Gestalt, und Behandlung des Menschen schlichtweg als Thier, z. B. fresse man aus Lust (was wohl niemand thut), ist die *absolute Barbarey*. Mit ⁹⁵ *Religion* – das ist was anderes. Aber wie man nun das vom Menschen gebildete // erkenne, um es nicht selbst noch ein Mahl zu bilden? Diese Frage ist wie alle bisherigen bloß vom Standpunct der Persönlichkeit aufgeworfen, und verschwindet ganz vor dem unsrigen: auf welchem die Vernunft nicht mehr, wie dort, beschränkend erscheint. Da Erkennen und Bilden eines ist; so kann ich nicht bilden, als wenn ich erkenne; ehe ich also ein Organisches bilden will, muß ich bereits ein Organisches erkannt haben. Folglich kann der Fall des Umbildens des Gebildeten bey einem *sittlichen* Menschen gar nicht vorkommen. *Fichte* und *Schelling* haben geglaubt, man erkenne das Gebildete an der Kunst, und stehe wohl mit Schauern davor und bebe zurück. Aber an *Schauder* und Hemmung ist hier gar nicht zu denken; wahre Freude ist dabey. Auch ist es nicht das *Kunstwerk*, sondern *Zahl und Figur*, *Arithmetik* und *Geometrie*, was die Vernunft bezeichnet, und wodurch sie sich zu erkennen gibt [*Organismus* auch].

Diese Gemeinschaft der Organe, welche dieser Charakter fordert, kann nur durch 2 Bedingungen realisirt werden: 1) *daß das Product sich von dem Producirenden trennen lasse*. Hiernach also muß die bildende Thätigkeit eingerichtet werden; und dann ist die Thätigkeit *sittlich*. 2) *daß man seine Gedanken ändern könne bekannt machen*. Keine von beyden erfüllt für sich ganz das Ganze; sie suppliren sich wechselseitig, und je mehr die eine Bedingung thätig ist, desto weniger bedarf es der andern. Aber ihre Begrenzung liegt schon in ihrer Möglichkeit. Denn da das Loßreißbare es nur durch die Individualität des Producirenden ist, so ist es eben dadurch schon beschränkt. Eben so mit den *Gedanken*, die nun aber das Dargestellte als das Entgegengesetzte desselben suppliren. Die letztere Bedingung ist die *Sprache*, das Resultat des Strebens nach der Gemeinschaft im Erkennen und Darstellen, und Bildung anfangs aber ein bloß nützliches Zwischeneinkommendes und ein Mittel zu nützlichem Zweck: wodurch sie allen wissenschaftlichen Gehalt verliert.

Das *Geld* stellt *Arbeit* dar, d. h. eine Thätigkeit, welche ein Product hat, und es kann das Geld von dem Producirenden ganz getrennt werden. Wie die Sprache die Idee, so stellt das Geld das Product des Handelns dar: aber beyde stellen dar abgesondert und losgerissen vom

Producirenden. Die Darstellung durch Geld geht aber selten ohne Worte ab, und die Darstellung durch die Sprache nicht immer ohne Geld, weil eben beyde selten ganz trennbar sind, sondern sich suppliren müssen. Die Producte des Handelns werden gemeinschaftlich durch *Geld*; aber auch die *Überredung* ist dabey thätig von beyden Seiten; indem man nicht nur Geld nimmt für seine Gedanken, sondern oft auch Geld gibt um sie nur an Mann zu bringen: wie man dort nicht nur Überredung nimmt, sondern auch gibt, um Geld für Waare zu erhalten, d. h. um sein Product gemeinschaftlich zu machen. Daß man aber statt des Products Geld nimmt, könnte eher eigennützig scheinen, als daß es mit dem Charakter der Gemeinschaftlichkeit fliesse: allein man muß bedenken, daß man nicht allein sein eigen, sondern alle Producte als gemeinschaftlich ansieht. Daß aber die Sprache das Geld supplire, dieß deutet auch das Sprichwort an: *verba valent sicut numi*. Da nun Sprache und Geld so parallel sind, so ist es auch gar kein Wunder, daß man auch die Sprache für ein bloßes νομισμά oder νόμον, für Convention genommen. Allein weder Sprache noch Geld sind schlechtweg conventionell; beyde aber haben eine conventionelle Seite und eine nothwendige. Die Sprache für Anschauung ist nothwendig; die Sprache für den Begriff conventionell: aber inwiefern der Begriff selbst wieder nothwendig ist, wird auch dieß Conventionelle der Sprache wieder in die Nothwendigkeit aufgenommen: so wie auch noch inwiefern die Elemente dieser Sprache nothwendig sind, und nur die Form oder Bedeutung, deren Stoff jene Elemente sind, Convention ist. // Dasselbe muß nun bey dem Parallellaufen beyder auch beym Gelde seyn. Es muß eine nothwendige Seite haben, die in der Zeit der Anschauung hervortrat. In jener Zeit war nemlich das Metall noch Waare, und man wog es zu; aber es hatte schon ein pretium eminens, und war zugleich Geld und Waare. Wenn es nun Waare ist, so muß sein Werth, d. h. sein Verhältniß zu andern nach dem Bedürfnisse des Metalles und der andern bestimmt worden seyn. Bedürfniß aber ist etwas Nothwendiges, und keine Convention; wenn Einer Tuch für Silber gab, so war dieß nicht Convention, sondern das Bedürfniß des Silbers für diesen, des Tuchs für jenen: und die Ungleichheit der Bedürfnisse ist selbst von der Natur nothwendig bestimmt: wie auch die Metalle eine natürliche Bedeutung für die Waaren haben müssen, die aber noch so wenig erforscht ist, als die Bedeutung der Worte für die Ideen, aber eben so wenig als letztere geläugnet werden kann. Aber eine conventionelle Seite hat das Geld, und diese fängt an mit der Zeit der höhern Cultur oder des ausgebreiteten Handels, welche parallel geht mit der Zeit des Begriffs, und welche nicht so wie die Zeit des Prägens ist, sondern die Zeit, da das geprägte Geld einen höhern Werth erhält durch den Staat, als das verhältnißmäßige Metall. So wie nun aber auch in der Zeit des Begriffes es noch Anschauung gibt, so auch in der Zeit der Convention gibt es noch Geld, welches noch den völligen frühern Werth hat. Das Nichtconventionelle ist also der *Waarenwerth*, das *Conventionelle* der *Münzwerth*. Hieraus folgt nun auch die Nothwendigkeit des Geldes für die Cultur. Die Sprache, welche nur Anschauung bezeichnet, taugt nicht für die Wissenschaft, und nur diejenige will der Wissenschaftler welche Begriffe bezeichnet, die Ideen enthalten. *Dieß ist die Sprache der Vernunftcultur*. Ebenso das Geld. Bloße Waare, ohne Repräsentation hemmt die Cultur; Geld muß Waare repräsentiren, aber nicht bloß repräsentiren, sondern auch den wahren Gehalt haben, ganz wie bey der Sprache. Dieß ist das // *Geld der Vernunftcultur*. Aber verderbte Übercultur ist es, wenn die Sprache Repräsentation der anschauungslosen Begriffe, und das Geld Repräsentation von Waaren ist, ohne den Gehalt [dieser] zu involviren. Hier besteht das Leere darin, daß der Gehalt der Waare nicht in dem Repräsentirenden ist; dort, daß der Gehalt der Anschauung nicht in dem repräsentirenden Wort ist. Aus diesem Grunde erscheint also auch das *Papiergeld* als Zeichen eines zerrütteten und übercultivirten Staates, sowie alle schlechte Münze, und dieses ist durch die ganze Geschichte der Numismatik auffallend bestätigt.

Da aber ferner jede Nation einen andern Werth der Metalle, wie einen andern Werth der

Sprachelemente, und einen andern Inbegriff von Waarenbedürfnissen, wie anderer Sprachbedürfnissen hat, so hat auch jede Nation, d. h. Staat, *eigen Geld*, wie eigene Sprache. Auch dieses bestätigt die Erfahrung. Allein durch diese Besonderheiten zieht sich ein Allgemeines durch, wie in der Sprache, und wie daher in der Sprache *Übersetzung*, so ist beym Gelde Umsetzung möglich, nicht als wenn das Besondere sich übersetzen und umsetzen liesse: nur das Allgemeine wird übergetragen, aber unter der besonderen Form, die nun zukommt. *Allgemeines Geld* ist eine Chimäre, wie *allgemeine Sprache*. *Die allgemeine Sprache* kann nur auf *Zeichen der Ideen* gehen, allgemeines Geld nur auf Zeichen von dem Werthe des besonderen Geldes oder der Waare: und Letzteres gibt die *Wechsel*, in wie fern sie allgemein auf den Werth gestellt sind. *Wechsel* überhaupt sind nur an Geldes statt, aber nicht selbst Geld; daher auch nicht, wie das Papiergeld, das nicht mehr gegen Metall umgetauscht werden kann, werth. Diß sind Principien zu einer wissenschaftlichen *Numismatik* von *politischer* Seite; es gibt für sie aber noch zweierlei Seiten, die *artistische* und *historische*, welche aber nur zufällig sind, und nicht das Wesen der Münze angehen. Hiervon noch.

23 Auch dieses bestätigt die Behauptung, daß Geld nicht ohne Sprache seyn kann; wie auch a priori aus dem vorigen klar. Diese Sprache ist *Bilderschrift* oder *Buchstabenschrift*. So entstehen diese zwei Ansichten. Eines von beyden muß // hinzukommen, wenn die Geldwaare will wahres Geld werden. Auch darf man nicht klagen über das Geld, indem ohne dasselbe keine Cultur möglich ist. In dieser Darstellung sind wir ganz von *Fichte* abgewichen, weil er hier weder consequent noch beweisend war. *Denn daß das Geld nicht Waare seyn dürfe, wie er sagt*, ist 1) gegen den Ursprung, und 2) macht das Geld zu einem bloß conventionellen; 3) und widerspricht seiner eignen Behauptung von der Nichtigkeit des Papiergeldes welches so nach das beste seyn würde. *Ferner daß das Geld sich mit der Sprache nicht vermischen dürfe*, ist theils gerade gegen das Wesen des Gelds, theils gegen die Behauptung, daß Geld nicht für sich bestehen könne. *Daß das Geld aber noch allgemeiner als die Sprache seye*, widerspricht der Erfahrung und Theorie, wie gezeigt ist. Nur als Waare, nicht als Geld ist diß.

24 Der Charakter der Gemeinschaftlichkeit in Bezug auf die Sprache gibt die *Dienstfertigkeit*, in Bezug auf das Geld die *Wohltätigkeit* wenn derselbe stark hervortritt. In beydem aber muß das Individuum, welchem communicirt wird, als Repräsentant der Gattung angesehen werden. Es fragt sich aber, woran ich wisse, daß ich einen dafür zu nehmen habe. Eigentlich daran, daß ich in ihm dieselbe Vernunft thätig finde, welche in mir selbst wirkt: folglich in Beziehung auf die Sprache, an vernünftiger Sprache und überhaupt dem Vermögen, zu verstehen, in höherer Beziehung an dem Vermögen des Ideenverstehens. Dieses Vermögen des Verstehens ist eigentlich ein *Vertrag*, aber ein solcher freylich, der schon wieder einen voraussetzt. Denn wenn ich verstehe, so ist diß wirklich auf einen Vertrag gegründet, der mir die Zeichen erklärt. Diß Erklären ist aber nur in der Sprache möglich, setzt also ein neues voraus, und so ins Unendliche. Folglich ist dieser Vertrag ein unendlicher Vertrag; d. h. ein *nichtconventioneller*, sondern ein *natürlicher und ewiger*. Eben so mit dem Geld. Will ich damit gegen einen Menschen gemeinschaftlich handeln, so muß ich ihn als vernünftig, folglich als zu einem Staate gehörig ansehen. Denn nur im Staate ist der Mensch vernünftig, und wer vernünftig ist, der kann nicht im Naturstande leben; dergleichen es ohnehin nicht gibt. Allein der Staat setzt wieder einen Vertrag voraus, und // der Vertrag wieder einen *Staat*, also auch wieder einen Vertrag und so ins Unendliche. Folglich beruht auch Staat und Geld auf einem unendlichen Vertrag; d. h. auf einem *nichtconventionellen*, sondern *ewigen und natürlichen*. Diese 2 Verträge sind *Wissenschaft* und *Staat*. Hieraus nun lassen sich die lächerlichen Fragen, ob der Staat oder der Vertrag (und wieder ob die *Sprache* oder die *Convention*) früher gewesen, auflösen. Nehmlich da sich beyde bis ins Unendliche wechselsweise voraussetzen, so kann weder das Eine noch das

Andere zuerst gewesen seyn, sondern beyde sind die Resultate derselben Thätigkeit. Dieß versteht sich auch von selbst; sobald man nur das wunderliche Naturrecht zernichtet. Es gibt nemlich gar keinen Naturstand, weil jeder Mensch ein Streben nach Mitteilung und Vernunft hat, folglich von Anbeginn im Bilden des Staates begriffen ist. Wenn also der Staat von Anbeginn ist, wie soll der Vertrag vor ihm seyn? Ferner, wenn ein Vertrag gültig seyn soll, so setzt er den Staat voraus, weil die *Form* des Vertrags auf den Staat gegründet ist, und eine Gemeinschaft schon vorausgesetzt wird bey jedem Vertrag, indem sich ohne diese Gemeinschaft keine 2 nähern können. Die Vernunft fordert den Staat von Anbeginn, aber nicht nur die Vernunft, sondern auch die physische Natur, durch *das Verhältniß der Familie*, nemlich Ehe und Eltern und Kinder und Herrn und Slaven. Siehe Aristoteles Politik 1,1. So ist auch hier *Natur* und *Vernunft* durchaus harmonisch.

24^v Durch die Betrachtung des Geldes haben wir zugleich den *Staat* elementarisch gewonnen, durch die Betrachtung der Sprache die *Akademie*, welche der Inbegriff der erkennenden und durch Sprache sich darstellenden Talente ist, zur wechselseitigen Ergänzung; aber beydes bloß von der *allgemeinen Seite* der Vernunftthätigkeit, folglich nicht organisch, // wozu erst noch die Synthesis mit dem Individuellen gehört, sondern elementarisch. Wenn nun wirklich wahr seyn soll, daß auch im Individuellen die allgemeine Seite enthalten seye, so muß sich auch *Familie* und *Kunst oder Kirche elementarisch* wieder finden auf der allgemeinen Seite.

Nemlich die Gemeinschaft der Organe der Menschen auf verschiedenen Stufen der Organisation zur gegenseitigen Ergänzung gibt die Familie: da der Greis durch das Verständnis den Unverstand des Kindes, die körperliche Kraft des Jünglings die Schwäche des Greises, der Verstand des Herrn den Unverstand des Dieners pp supplirt oder ersetzt. Eben so bey der *Kirche*, wo das Producirte gemeinschaftlich wird, wie bey dem Staate.

Dilthey und der Begriff des „empirischen Apriori“ im Kontext der „Kritik der historischen Vernunft“

Von Stephan OTTO (München)

Thema der Überlegungen, die ich zur Diskussion stellen möchte, ist das Verhältnis der *Hermeneutik* Diltheys zu seinem Programm einer *Kritik der historischen Vernunft*. Sowohl die transzendentalphilosophischen Implikate dieses Programms als auch Diltheys Reflexionen über die konstruktive Begründung „nachbildender“ hermeneutischer Rekonstruktion sind – jeweils für sich und ebenso in ihrer gegenseitigen systematischen Verflechtung – oftmals fehlgedeutet worden. Mehr noch: Diltheys *Entwürfe zu einer Kritik der historischen Vernunft*¹ erfuhren in ihrer transzendentalphilosophischen Zielsetzung sogar bei solchen Denkern kaum eine Weiterentwicklung, die sich der „Schule“ Diltheys glaubten oder glauben zurechnen zu dürfen. Der Grund hierfür dürfte in der sprachüblich gewordenen Rede von Diltheys vermeintlicher „Wende zur Hermeneutik“ zu suchen sein. Diese Rede unterstellt, Dilthey habe sich mit seiner Lehre vom Verstehen des „geschichtlichen Zusammenhangs“ als eines „Lebenszusammenhangs“ von jenen erkenntnistheoretischen Absichten abgewendet, die ihn im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem kritischen Unternehmen Kants zur Skizzierung einer *historischen Vernunftkritik* motivierten. Insbe-

¹ Gesammelte Schriften VII, 191 ff.