

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Schleiermachers negative Dialektik

Guido KREIS (Bonn)

Warum sollten wir Schleiermachers *Dialektik* lesen? Zum einen deshalb, weil sie, nach Schlegels Fragmenten und lange vor Adornos spätem Projekt, die erste konsequent ausgeführte *negative Dialektik* ist, die wir haben. Und zum anderen deshalb, weil Schleiermachers *Dialektik* seit kurzem in zwei umfangreichen Bänden der *Kritischen Gesamtausgabe* vorliegt.¹ Niemand wird nun mehr sagen dürfen, er habe es nicht zuverlässig lesen können.

Dass sich die Frage überhaupt stellt, ist symptomatisch. Als philosophisches Hauptwerk ist Schleiermachers *Dialektik* nahezu ausnahmslos ignoriert worden. Die in Berlin zwischen 1811 und 1831 mehrfach vorgetragene Vorlesung, die in direkter Konkurrenz erst zu Fichte, dann zu Hegel stand, ist als philosophisches Programm so gut wie vergessen. Das hat zum einen seinen äußeren Grund darin, dass Schleiermachers Schriften noch immer insgesamt der Domäne der Theologie zugeschlagen werden; dabei wird die *Dialektik* zum Prolegomenon der *Glaubenslehre*. Das hat zum anderen seinen sachlichen Grund darin, dass der systematische Ertrag der *Dialektik* nahezu ausnahmslos auf das Theorem eines unmittelbaren Gefühls des Absoluten reduziert worden ist. Das Muster für die damit zumeist verbundene Abwertung hat Hegel vorgegeben. Demnach verfolgt Schleiermacher eine Dialektik, die mit einem „dem Gefühl, dem unmittelbaren Bewußtsein überhaupt gegebenen Gegenstand“ beginnt und ihn auf eine ausschließlich „negative Weise“ behandelt, insofern sie im Theorem der unendlichen Annäherung zum Absoluten terminiert: für Hegel „eine moderne Halbheit“ des frühromantischen Subjektivismus, der seine schlechte Unendlichkeit nicht durch ein positives Denken des Absoluten zu ersetzen vermag.² Das impliziert die These, dass es widersinnig sei, eine von Haus aus begriffliche Dialektik auf ein nicht-begriffliches Gefühl dessen zu gründen, was sie selbst vorgeblich nie zu denken vermag. Aber selbst dort, wo Schleiermachers Philosophie umgekehrt als eigenständiges Programm allererst wiederentdeckt worden ist, steht das unmittelbare Gefühl im Mittelpunkt: als besonderes Modell eines nicht-reflexiven Selbstbewusstseins.³ In diesem selektiven Blick, der viel besser auf die *Glaubenslehre* paßt und dort auch tatsächlich hinführt, wird aber das argumentative Potential der *Dialektik* gar nicht sichtbar.

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass das unmittelbare Gefühl im Rahmen der *Dialektik* weder eine argumentative noch gar eine begründende Funktion übernimmt und stattdessen einen Interpretationsrahmen zur Diskussion stellen, in dem Schleiermachers *Dialektik* als tatsächlich „negative Weise“ des dialektischen Denkens, nämlich als genuin *negative Dialektik*, gelesen werden kann. Sie ist in dieser Form eine Selbstreflexion des Denkens mit seinen

¹ Schleiermacher (2002a). Ich zitiere Schleiermachers *Dialektik* im Folgenden durchgängig nach dieser Ausgabe und unter Angabe des Entstehungsjahres des jeweiligen Manuskriptes. Zur Editionsfrage vgl. unten, Abschnitt VI.

² Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Einleitung, § 31 Anm. (*Werke*, Bd. 7, 84). Das Buch von Falk Wagner (1974), die mit Abstand gedankenreichste Untersuchung in der ohnehin spärlichen Literatur, variiert dieses Hegelsche Muster mit geradehin moroser Konsequenz.

³ Ich beziehe mich auf die wichtigen Analysen von Frank (1977), 91 ff.

eigenen Mitteln und verbleibt vollständig im Modus des begrifflichen Diskurses selbst dort, wo sie in bestimmter Weise negativ wird, indem sie Unerkennbarkeit und Unerreichbarkeit behauptet. Auf diese Weise wird der typologische Ort von Schleiermachers *negativer* Dialektik zwischen der *transzendentalen* Dialektik Kants und der *spekulativen* Dialektik Hegels deutlich. Ich gehe zunächst kurz auf die Rolle der Dialektik bei Kant und seinen Nachfolgern ein (I). Im Mittelpunkt steht dann eine Interpretation der Hauptthesen des transzendentalphilosophischen Teils der *Dialektik* (II und III), in deren Kontext das Theorem des unmittelbaren Gefühls diskutiert werden muß (IV). Erst auf dieser Grundlage wird das Profil von Schleiermachers negativer Dialektik sichtbar (V). Ein kurzer Blick auf die kritische Neuedition des Buches steht am Ende (VI). Auf diese Weise soll das argumentative Gerüst von Schleiermachers weitgehend vergessener *Dialektik* wenigstens im Überblick sichtbar werden.

I.

Das Interesse an der Dialektik, das für die Rationalitätstheorie seit dem späten achtzehnten Jahrhundert kennzeichnend ist, ist moderner Natur. Zwar steht die Dialektik in einer langen Tradition, die auf die Auseinandersetzung des platonischen Sokrates mit den Sophisten zurückgeht. In den argumentativen Mittelpunkt der Philosophie ist das Modell der platonischen Dialektik aber erst wieder in den frühidealistischen und frühromantischen Antwortversuchen auf Kants kritische Philosophie gerückt. Es ist tatsächlich Kant gewesen, der für die moderne Renaissance der Dialektik verantwortlich ist, obwohl er selbst kein dialektischer Philosoph ist. Dialektik ist für Kant die fatale Täuschungslogik eines dem vernünftigen Denken selbst innewohnenden Scheins, mehr zu wissen, als es nach seinen eigenen Maßstäben zu wissen vermag. Die transzendente Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* untersucht kritisch die Wissensansprüche der dogmatischen Metaphysik, die die Ideen von Seele, Welt und Gott zum Gegenstand haben. Kant begegnet dem dialektischen Schein der Vernunft methodisch mit den topischen Mitteln der transzendentalen Reflexion, im Kern also gänzlich undialektisch. Er weist den Ideen ihren angestammten Ort in der reinen Vernunft an; sie können daher mit Sinnlichkeit aus prinzipiellen Gründen nichts zu tun haben. Daher gibt es zwar sehr wohl denkbare Gedanken über Seele, Welt und Gott; aber sie erfüllen das Anschauungskriterium aller objektiv gültigen Erkenntnis nicht und denken bloß logisch, nicht aber reale Objekte; sie sind prinzipiell bedeutungslos. Von den Vernunftideen kann keine Erkenntnis bestehen. Auf diese Weise hat Kant das Problem der Dialektik in den Kontext der Grundsatzfrage gestellt, was die menschliche Vernunft nach ihren eigenen Maßstäben vernünftigerweise überhaupt zu wissen vermag; und er hat auf diese Frage, die zugleich die Frage nach der Möglichkeit einer rationalen Metaphysik ist, in der *Kritik der reinen Vernunft* auf insgesamt desaströse Weise geantwortet.

Kants undialektische Dialektik ist die Herausforderung der Dialektik geworden. Seine unmittelbaren Nachfolger haben versucht, sich dieser Herausforderung in jeweiligen Neukonstruktionen des kantischen Problembestandes aus dessen verborgen gebliebenen Prinzipien zu stellen und die Aufgabe einer Metaphysik, die vernünftigen Maßstäben genügen kann, neu zu lösen. Genau hier liegt der Anfang der modernen Entwicklung der Dialektik. Nicht alle Nachkantianer allerdings sind Dialektiker in dem Sinne gewesen, dass sie die innerste Verfassung des Denkens und der Philosophie, der Vernunft und ihrer Systemgestalt, konsequent als dialektische Struktur aufgefaßt hätten. Dialektische Figuren lassen sich sowohl in der Wissenschaftslehre Fichtes als auch bei Schelling identifizieren, ohne dass diese Systementwürfe insgesamt dialektisch zu nennen wären. Dazu bedarf es der weitergehenden These, dass das Denken selbst von der Art ist, dass es sich ausschließlich in seinen eigenen Widersprüchen

und deren Auflösung und Fortentwicklung als vernünftiges Denken zu realisieren vermag. Das stimmt insofern noch mit Kant überein, als er die Vernunft selbst als dialektisch verfasste konzipiert hat; es wendet diesen Gedanken aber gegen Kants ausschließlich abwertende Intention. Aus dem lediglich statisch konstatierten unvermeidlichen Defekt, der mit den Mitteln der Reflexion ein für alle mal therapiert wird, wird die dynamische Fortentwicklung der Vernunft im Sinne einer Kontinuität des Denkens in seinen Widersprüchen. Das hat Folgen auch für die Gestalt der Philosophie selbst. Sie wird, als Rekonstruktion des systematischen Zusammenhangs der dialektisch verfassten Vernunft, ihrerseits dialektische Philosophie. In dieser spezifischen Gestalt will sie, ihrem Selbstverständnis nach, eine Antwort auf die von Kant gestellte Problemlage sein.

Die Philosophie nach Kant kennt zwei Varianten einer dialektischen Philosophie. Die eine, Hegels spekulative Dialektik, hat von jeher das Hauptinteresse auf sich gezogen. Sie behauptet zum einen, dass es möglich ist, durch die interne Widerlegung aller nur möglichen Typen von in sich widersprüchlichen Konzeptionen von Wissen zu einer maximal widerspruchsfreien und in diesem Sinne absoluten Wissensform zu gelangen; dies ist der Gang der *Phänomenologie des Geistes*. Und sie behauptet zum anderen, dass es möglich ist, dass das absolute Wissen zu einer vollständigen Durchdringung seiner selbst im Gesamtzusammenhang aller seiner für sich genommen widersprüchlichen Denkbestimmungen zu gelangen vermag; dies ist der Gang der *Wissenschaft der Logik*. Hegel entwickelt die Theorie des Absoluten als interne Selbstreflexion eines Prozesses, der in der maximalen Minimierung jener Widersprüche besteht, die Kants transzendente Dialektik exemplarisch exponiert hatte. Spekulation ist im Kern die nochmalige, höherstufige Reflexion der transzendentalen Reflexion Kants, in der diese auch noch über dasjenige aufgeklärt werden soll, was sie selbst nicht mehr reflektiert hat: ihre eigenen Voraussetzungen als Reflexion. Die spekulative Dialektik erhebt den Anspruch, die begrifflich verfasste, sich in Widersprüchen fortdenkende Subjektivität ohne jeglichen Rest zum Abschluss geführt und im restlosen Denken *ihrer selbst* zugleich *alles* gedacht zu haben. In diesem Sinne ist sie eine idealistische Denkform.

Die andere Variante ist die frühromantische Dialektik in der Konstellation um Friedrich Schlegel. Sie hat sich in der Auseinandersetzung mit der streng aus einem obersten Grundsatz deduzierenden Systemphilosophie Reinholds und Fichtes entwickelt.⁴ Schlegel hat die Möglichkeit eines derartigen Grundsatzes und damit eines definitiven absoluten Standpunktes für das Denken abgewiesen. Die Beobachtung der faktischen Endlichkeit der zu einer bestimmten Zeit auftretenden Systementwürfe führt Schlegel dazu, Denken als konsequente Verbindung von System und Nicht-System zu konzipieren: als prinzipiell unabschließbare progressive Konkurrenz widersprüchlicher Standpunkte, die sich den definitiven Gesamtzusammenhang alles Wissens regulativ zum Ziel setzt, ohne ihn aktual je realisieren zu können. Darin hat das Denken die Gestalt einer Dialektik. Sie ist negativ, weil der absolute Grund des Wissens unerreichbar ist und ihr eigener Progress unabschließbar bleibt. Dass Schlegel aus dem Inhalt seiner Thesen (und der ihnen eigenen Nähe zu Problemen der Ästhetik) zugleich die formale Konsequenz gezogen hat, sich ausschließlich in einem Universum von zerstreuten Fragmenten zu äußern, hat dazu beigetragen, den Gehalt und die Bedeutung dieser dialektischen Konzeption zu verdecken. Schleiermachers *Dialektik*, in den Hauptthesen unverkennbar unter dem Einfluss Schlegels stehend, hat die frühromantische Dialektik zu einer formal ausgereiften und zusammenhängenden Argumentationsgestalt geführt. Schlegel und Schleiermacher sind inmitten des Idealismus die eigentlichen Antipoden Hegels. Obwohl es in Hegels *Logik*

⁴ Zum konstellativen Hintergrund von Schlegels Position im Kontext der Kritik an Reinholds und Fichtes Grundsatzphilosophie vgl. umfassend Frank (1997), bes. 569 ff., 862 ff.; zur Einordnung Schlegels in die nachkantische Dialektik vgl. Arndt (1994), 121 ff.

und Schleiermachers *Dialektik* nirgends manifeste Spuren eines wechselseitigen Einflusses oder gar einer Auseinandersetzung gibt, ist Schleiermachers Hauptwerk der Ausgangspunkt einer sachlichen Konfrontation der spekulativen und der negativen Dialektik.⁵

Sowohl für Hegel wie auch für Schlegel und Schleiermacher gilt, dass die Wiederaneignung der *platonischen* Dialektik von konstitutiver Bedeutung gewesen ist. Kant hatte in seiner transzendentalen Dialektik Platon als Erfinder der Ideen zwar respektvoll genannt, zugleich aber später als „Vater aller Schwärmerei“ von einem rational begründbaren Ideengebrauch abgegrenzt.⁶ Diese Formulierung ist bereits eine frühe Reaktion Kants auf die zunehmende Platon-Rezeption seiner Zeit gewesen. Schelling gewinnt ein eigenständiges philosophisches Profil durch seine frühen Platon-Studien. Das so genannte *Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* zeigt deutliche Einflüsse einer Platonlektüre. Von einschneidender Bedeutung ist Schleiermachers Projekt der Übersetzung des gesamten Platon gewesen, das auf gemeinsame Pläne mit Friedrich Schlegel zurückgeht. Hier vor allem, in Schleiermachers Übersetzungen und Einleitungen, ist die Übertragung des platonischen Grundproblems in das Vokabular und in die Oppositionen der transzendentalen Dialektik zu beobachten.⁷

Schleiermacher hat die platonische Dialektik nicht im Sinne einer alternativen Metaphysik verstanden, durch die die Kantische Vernunftkritik einfachhin nur zu ersetzen wäre. In der frühromantischen Interpretation ist Platons Dialektik gerade keine schlechthin allgemeine und höchste metaphysische Prinzipienwissenschaft, die konkretionsunabhängig nach einem methodisch strikt angeleiteten Verfahren Ideenerkenntnis zu liefern vermöchte und von der aus der Dialog als didaktische Unterweisung nur abgeleitet wäre. Umgekehrt ist die Dialektik Platons für Schleiermacher gerade mit dem Dialog zu identifizieren. Sie ist, in Abgrenzung zur sophistischen Streitkunst, der sachangemessene Umgang mit jeweiligen Einzelgegenständen und insofern der Übergang vom allgemein bloß Gemeintem zum begründeten Wissen. Der platonische Dialog führt diesen Übergang im fragenden Austausch der Vormeinungen selbst vor; er findet im Idealfall dann sein Ende, wenn sich eine bestimmte Rede über eine Sache als maximal widerspruchsfrei herausgestellt hat. Zwar lassen sich gewisse allgemeine Regeln der geordneten Dialogführung zusammenstellen. Die Dialektik kann sich insofern auch als eine Art Methodenlehre der dialogischen Wissensbegründung etablieren. Das Ideenwissen bleibt aber der lediglich antizipierte Fluchtpunkt des prinzipiell unabschließbaren Dialogs. Für Schleiermacher ist Platons Dialektik das Modell eines philosophischen Zustands, in dem zum einen objektiv gültiges Wissen nicht mehr existiert, weil die herrschenden Wissensansprüche der kritischen Überprüfung nicht standgehalten haben, in dem zum anderen eine alternative Metaphysik ohne weiteres nirgends zugänglich scheint, weil die kritische Überprüfung zugleich gezeigt hat, dass ein derartiges Projekt die menschliche Erkenntnisfähigkeit grundsätzlich übersteigt, in dem aber letztendlich dennoch die Frage nach dem sicheren Wissen gerade wegen seines Verlustes unabweisbar bleibt. Dialektik ist Philosophie für diejeni-

⁵ Eine sachliche Auseinandersetzung zwischen Hegel und Schleiermacher hat es bis auf eine Ausnahme nie gegeben. 1822 hat sich Hegel in der Vorrede zur Religionsphilosophie seines Schülers Hinrichs auf wenigen Seiten auf Schleiermachers soeben erschienene *Glaubenslehre* bezogen und dabei denselben Subjektivismusvorwurf variiert, den er bereits zwanzig Jahre zuvor in *Glauben und Wissen* mit Bezug auf die *Reden über die Religion* erhoben hatte. Vgl. Hegel, „Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie“, *Werke* Bd. 11, 42–67, hier: 56 ff.; Hegel, *Glauben und Wissen*, *Werke* Bd. 2, 287–433, hier: 391 ff. Zum Thema umfassend Arndt (2002/04).

⁶ Vgl. Kant, KrV B 370 ff. sowie Kant (1796), 408. Zum Thema insgesamt Bubner (1995).

⁷ Schleiermachers Einleitungen und Vorlesungen zu Platon sind übersichtlich greifbar in Schleiermacher (1996b). Wichtig sind hier auch Schleiermachers einschlägige Berliner Akademievorträge, die neuerdings ebenfalls in einem sorgfältig edierten Band der *Kritischen Gesamtausgabe* vorliegen: vgl. Schleiermacher (2002b). Zum Thema insgesamt Dittmer (2001), 73 ff.

gen, die wissen, dass sie nichts sicher wissen und prinzipiell auch nicht wissen können und die sich dennoch auf Wissen unausweichlich verwiesen sehen. Dialektik ist, mit anderen Worten, das adäquate Modell für die Philosophie in ihrer nachkantischen Situation.

II.

Schleiermachers *Dialektik* zerfällt in drei ausgesprochen heterogene Teile. Auf eine einleitende programmatische Erläuterung von Wesen und Aufgabe der Dialektik folgen je ein „transzendentaler“ und ein „technischer“ Hauptteil. Der transzendente Teil bildet das Zentrum; er exponiert in einer Erörterung des Wissens und seiner Bedingungen die systematischen Hauptthesen des Buches. Erst in der Konsequenz dieser Hauptthesen wird das allgemeine Panorama des Anfangsteils überhaupt verständlich; und auch die technischen Regeln der Methodenlehre erhalten erst von Schleiermachers Transzendentalphilosophie aus ihren Ort.

(1.) Schleiermacher beantwortet die Frage nach den Grundlagen und Grenzen des Wissens gleich zu Beginn mit zwei notwendigen und zusammen genommen hinreichenden Kriterien für Wissen. Das erste Kriterium ist die notwendige Allgemeingültigkeit des Wissens; und das zweite ist sein notwendiger Sachbezug. In allen Urteilen, denen Regeln zugrunde liegen, die für *alle* gelten (§§ 88 ff.)⁸, bezieht sich das Denken auf *etwas* (§ 94), das selbst nicht wiederum Denken ist, sondern seine Sache, die Schleiermacher allgemein Sein nennt; und im Wahrheitsanspruch, mit dem diese Urteile gedacht werden, ist die Behauptung enthalten, das Urteil denke die Sache in Übereinstimmung mit ihr, also so, wie sie sich wirklich verhält (§§ 95 ff.). Kant hatte diesen Zusammenhang von objektiver Einheit des Bewusstseins und objektiver Gültigkeit des Urteils erst im Laufe seiner transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe entwickelt; Schleiermacher setzt diesen Zusammenhang und damit die Einheit des Selbstbewusstseins (§§ 101 ff., vgl. § 112 Zusatz) an den Anfang seiner *Dialektik*. Er behauptet sodann, ganz im Sinne Kants, dass das Kriterium der Allgemeingültigkeit als die begrifflich-intellektuelle Funktion, das Kriterium des Sachbezugs hingegen als die anschaulich-sinnliche Funktion an aller objektiv gültigen Erkenntnis verstanden werden kann (§ 98). Es ist dann eine notwendige Bedingung alles Wissens, dass an ihm jeweils *zugleich* Sinnlichkeit und Verstand, organische und intellektuelle Funktion des Subjekts, aufweisbar sind (§§ 107 ff.). Alles Wissen muß notwendig sowohl ein sinnliches als auch ein begriffliches Element aufweisen; Sinnlichkeit ohne Begriffe wäre „unbestimmt“, Begriffe ohne Sinnlichkeit wären „leer“ (§ 119). Daher setzt Schleiermacher eine Doppelheit des Realen, also Sinnlichen, und des Idealen, also Begrifflichen, als höchsten, nicht weiter reduzierbaren Gegensatz im Wissen (§§ 133 f.). Er übernimmt auf diese Weise Kants Kriterium für Erkenntnis: Nur ein Gedanke, dem eine Anschauung korrespondiert, kann Erkenntnis heißen; von etwas, dem aus prinzipiellen Gründen keine Anschauung korrespondieren kann, kann demnach keine Erkenntnis bestehen.

Diese Analyse führt auf einen unauflösbaren Dualismus zweier wechselseitig irreduzibler Bewusstseinsfunktionen. Das ist Schleiermacher zufolge aber als Zentrum einer Wissenskonzeption unhaltbar. Dafür lassen sich hauptsächlich zwei Gründe ausmachen. Zum einen lassen sich ohne eine Aufhebung des Dualismus die verschiedenen Varianten der Skepsis nicht erfolgreich widerlegen; denn unter der Voraussetzung einer radikalen Trennung bliebe unklar, dass und wie Sinnliches je gewusst und Begriffliches je auf Wirkliches bezogen werden könnte (§ 101, § 105, § 154 Zus. 1). Zum anderen bleibt ein Dualismus an der Spitze des Wis-

⁸ Alle Paragraphenzahlen im fortlaufenden Text beziehen sich im Folgenden auf den „transzendentalen“ Teil des kompandierten Grundmanuskripts *Dialektik* 1814/15, KGA II.10.1, 90–154.

sens unverständlich, „ein leeres Mysterium“ (§ 135). Schleiermacher führt nicht explizit aus, warum das so sein muß, aber man kann den Grund dafür durch eine einfache Überlegung erschließen. Hätten sinnliche und intellektuelle Funktion auf eine radikale Weise nichts miteinander zu tun, wäre gar nicht einzusehen, dass und wie sinnliche Vorstellungen gedacht und umgekehrt Begriffe auf Wahrnehmungen angewandt zu werden vermöchten. Dann wäre das Subjekt in zwei voneinander isolierte Bewusstseinsbereiche, in sinnlich Vorgestelltes und begrifflich Gedachtes, gespalten: „das Dasein“ wäre „zerschnitte[n] und statt der Gewißheit wieder Zwiespalt begrund[e]t“⁹. Von einem isolierten Bewusstseinsbereich müsste das Subjekt dann aber entweder Bewusstsein haben oder nicht; im ersten Fall müsste von dem isolierten Bereich zugleich gesagt werden, dass er im Bewusstsein ist und dass er nicht im Bewusstsein ist, was logisch unmöglich ist; und im zweiten Fall könnte das Subjekt von dem isolierten Bereich prinzipiell nie Bewusstsein haben, so dass die Vorstellung von ihm leer wäre. Vollständig isolierte Vorstellungsbereiche kann es demnach im Bewusstsein nicht geben. Das Bewusstsein muss prinzipiell einheitlich sein. Genau deshalb kann zwischen der sinnlichen und der intellektuellen Funktion des Bewusstseins kein unvermittelter Dualismus bestehen. Diese Überlegung zwingt dazu, sie nicht als Gegensätze, sondern als aufeinander bezogene Momente eines prinzipiell einheitlichen Gesamtzusammenhangs zu sehen.

Darin liegt aber ein Problem für die transzendente Untersuchung. Obwohl man sich klar machen kann, dass beide Funktionen zusammengehören müssen, treten sie im Wissen dennoch ausschließlich in der Form eines Gegensatzes auf. Die Zusammengehörigkeit des sinnlichen und des intellektuellen Momentes und die Zusammengehörigkeit dessen, was sie repräsentieren, also des Seins und des Denkens, ist zugleich *für* das Wissen notwendig und *im* Wissen unrealisierbar. Das ist aber keine konsistente Konzeption von Wissen. Dann bleibt Schleiermacher zufolge nur der Weg offen, die Identität beider Momente in der Weise einer Idee anzunehmen, die jenseits des Wissens angesiedelt ist und die zugleich die oberste Bedingung der Möglichkeit alles Wissens ist.¹⁰ Schleiermacher nennt sie die Einheit und die Identität des Seins, das Eine Sein. Er legt größten Wert darauf, zu betonen, dass die Annahme dieser Idee aus transzendentalphilosophischen Gründen, als Ermoglichungsbedingung alles Wissens und deshalb um des Wissens willen notwendig ist.¹¹ Wer die Bedeutung des Ausdrucks „Einheit des Seins“ angeben will, kann das also nur, indem er diese Konstruktionsanweisung angibt. Als Bedingung des Wissens ist die Einheit des Seins aber aufgrund derselben Konstruktion vom Wissen durch eine methodische „Grenze“ (§ 135) getrennt. Sie ist nicht erkennbar, man kann sie nicht anschauen, es besteht von ihr kein Wissen. Die Gedanken, die sie als Vorstellung enthalten, sind im strengen Sinne leer. Sie enthalten entweder ausschließlich negative Bestimmungen, indem sie denken, was die Einheit des Seins nicht ist, oder sie gehen gleichnishaft in poetische und mythische Rede über.

(2.) In einem weiteren Schritt, der den außerordentlich verschlungenen Hauptteil des transzendentalen Teils der *Dialektik* ausmacht, übersetzt Schleiermacher die gewonnenen Ergebnisse in die Begriffs- und Urteilslehre. Dieses Vorgehen unterliegt der impliziten Voraussetzung, dass alle bewusste Erfahrung begrifflich und sprachlich strukturiert ist; eine begriffs- und sprachlose sinnliche Gewissheit schließt Schleiermacher ausdrücklich aus (§ 140 Zus. 3).

⁹ Vgl. § 214 Anm. 2; Schleiermacher deutet hier, obzwar in anderem Zusammenhang, eine analoge Argumentation gegen den Prinzipidualismus an.

¹⁰ Vgl. §§ 101–105 und §§ 135–136. Die Vorlesung von 1818/19 behandelt diese dunklen Passagen ausführlicher und klarer: vgl. Nachschrift Anonymus, KGA II.10.2, 147 f. (vgl. Dial. ed. Jonas, 56) sowie 163–165 (vgl. Dial. ed. Jonas, Anm. zu § 137, 78 f.).

¹¹ Vgl. besonders § 135 (KGA II.10.1, 101, Zeilen 35–37) und die ausführliche parallele Fassung in der *Dialektik* 1818/19, Nachschrift Anonymus, KGA II.10.2, 164 f., v. a. Zeilen 4 f., 13 ff. (vgl. Dial. ed. Jonas, Anm. zu § 137, S. 78).

Dann muss es zum einen möglich sein, die Bedingungen und Grenzen des Wissens anhand der Struktur und Funktion von Begriffen und Urteilen anzugeben (§§ 138–171). Und weil die Begriffs- und Urteilsstrukturen als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind, muß es zum anderen auch möglich sein, die grundsätzlichen Strukturen genau jener Gegenstände anzugeben, die sich durch Begriffe und Urteile erfahren lassen (§§ 172–210).

Begriffe bilden für Schleiermacher ein System von Gattungen und artbildenden Differenzen in Gestalt der klassischen *arbor porphyriana*. Die Grenzen des Begriffs sind die Grenzen dieser Ordnung (§§ 145 ff.). Urteile werden, in der Tradition der Logik der Leibniz-Wolff-Schule, intensional im Sinne einer Herstellung von Identitätsverhältnissen zwischen Begriffsinhalten verstanden.¹² Urteilen ist als Begriffsvervollständigung konzipiert, indem der im wahren Urteil prädierte Begriff dem Subjektbegriff als Merkmal zugesprochen wird. Insofern sind die Urteile auch der logische Ort des Erfahrungsgewinns, denn das durch Prädikate begrifflich erfasste Sinnliche führt in der Herstellung der Urteilsidentität zu einem schrittweise reichhaltigeren Verständnis dessen, wofür der Subjektbegriff steht. Die Grenzen des Urteils sind die Grenzen dieser Logik der Begriffsvervollständigung (§§ 155 ff.). Begriffe und Urteile prägen aber auch den Gegenstandsbereich, der durch ihre Vermittlung erfahren werden kann. Die Erfahrungswelt, das „Sein“, das Schleiermacher beschreibt, trägt wiederum deutlich leibnizianische Züge. Zum einen ist die Welt faktisch durchgängig in genauer Entsprechung zur Begriffspyramide organisiert. Sie weist in all ihren Bezirken jeweilige Verhältnisse von niederen und höheren Kräften auf, die den Verhältnissen von Arten und Gattungen im System der Begriffe genau entsprechen. Zum anderen ist die Welt in Entsprechung zu den Urteilen, in denen relativ Selbständiges und relativ Unselbständiges aufeinander treffen und miteinander verbunden werden, als lückenloser Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen strukturiert.

Die logische und die reale Seite der Erfahrung entsprechen einander im Sinne einer Strukturanalogie. Begriffe, Urteile und Kräfte weisen insbesondere im Rahmen ihres jeweiligen Systems eine untere und eine obere Grenze auf. Von diesen Grenzen her sind die Ordnungslogik des jeweiligen Systems und das Wissen insgesamt geprägt. Begriffe, Urteile und Kräfte sind nicht einfach nur zwischen ihren Grenzen angesiedelt, sondern ihrer Vervollständigung und Totalisierung nach logisch auf ihre jeweiligen oberen Grenzen bezogen. Wissen ist demnach nicht einfach nur ein Zustand, sondern ein dynamisch fortschreitender Prozess: Jedem einzelnen Wissen ist zueigen, dass es sich zur oberen Grenze des Wissens insgesamt hinbewegt. Die Entwicklung des Wissens geht vom völligen Nichtwissen zum gesicherten Wissen der extensiven und intensiven Totalität von allem in jeder Hinsicht. Die jeweilige obere Grenze ist aber selbst nicht mehr Gegenstand des Wissens: Der oberste Begriff ist kein Begriff mehr, das absolute (Urteils-)Subjekt kann nicht mehr beurteilt werden, die höchste Kraft ist nicht erfahrbar. Die obere Grenze des Wissens transzendiert das Wissen; sie ist als Bedingung alles Wissens transzendental und als nie Wissbares transzendent.¹³ Es handelt sich um eine ordnungsfunktionale regulative Idee. Sie systematisiert die logischen und realen Zusammenhänge von Begriffen, Urteilen und Kräften und stellt zugleich deren Zielpunkt dar, ohne selbst erkannt werden zu können.

¹² Vgl. zu den leibnizianischen Einflüssen von Schleiermachers transzendentaler Logik insbesondere Manfred Franks Einleitung zur Studienausgabe der *Dialektik* (Dial. ed. Frank, Bd. 1, 65–91).

¹³ Schleiermacher differenziert zwischen den Ausdrücken nicht und gebraucht beide im Sinne von „über jede mögliche bestimmte Erfahrung und jedes mögliche bestimmte Denken hinaus[gehend]“ (*Dialektik* 1831, Nachschrift Erbkam, KGA II.10.2, 731).

III.

Der Gang von Schleiermachers Transzendentalphilosophie, den ich bis hierher lediglich referiert habe, führt demnach zu zwei zentralen Konzepten. Die Übersetzung der Wissenskriterien in die beiden Erkenntnisstämme mündet in die notwendige Annahme der absoluten Identität von Denken und Sein; die transzendente Begriffs- und Urteilsanalyse mündet in die notwendige Annahme der regulativen Idee des Wissens. Beide Ideen sind wissenstranszendent. Es liegt nahe, sie miteinander zu identifizieren; oder genauer: die regulative Idee des Wissens für die transzendentallogisch präzierte Version der Idee der absoluten Identität von Denken und Sein zu halten. Das entspräche im Übrigen genau Kants ordnungsfunktionaler Neudeutung der Ideen (hier insbesondere der Idee Gottes) in der *Kritik der reinen Vernunft*. Schleiermacher lehnt genau das aber ab. Längere Abschnitte der *Dialektik* versuchen darzulegen, dass beide Ideen nicht dasselbe sein können; und zwar deshalb nicht, weil die Idee des Wissens sozusagen nicht diejenigen Transzendenzanforderungen erfüllt, die an die Idee der absoluten Identität gestellt werden müssen. Diese These und ihre Begründung erscheinen einigermaßen bizarr. Ich möchte zeigen, dass sie nicht nur die wichtigste und folgenreichste These von Schleiermachers *Dialektik* darstellt, sondern dass sich mit ihr auch ein argumentativ rekonstruierbarer Sinn verbinden läßt. Schleiermacher hat entdeckt, dass es in bezug auf das Wissen und seine Bedingungen zwei Weisen des prinzipiellen Nicht-Wissen-Könnens gibt, die streng unterschieden werden müssen. Zum einen haben wir deshalb prinzipiell nie ein vollständiges Wissen von der unendlichen Reichhaltigkeit der Welt, weil wir *nie alle Begriffe* haben werden. Zum anderen haben wir deshalb prinzipiell nie ein angemessenes Wissen von der absoluten Einheit von Denken und Wirklichkeit, weil wir stets *nichts als Begriffe* haben werden. Ich versuche das schrittweise zu erläutern.

(1.) Dass Schleiermacher die Identität der beiden Ideen bestreitet, liegt zunächst daran, dass die oberste Grenze des Wissens zwar ausdrücklich als Aufhebung der für das System des Wissens charakteristischen Gegensätze konstruiert ist, zugleich aber aufgrund eben dieser Konstruktion nur von den Gegensätzen her zu verstehen ist. Der höchste Begriff enthält alle Begriffe, das höchste Urteil enthält alle Urteile und die höchste Kraft enthält alle Kräfte der Möglichkeit nach jeweils *in sich*. Deshalb sind die höchsten Grenzen zwar von demjenigen, das sie begrenzen, getrennt, insofern sie wissenstranszendent sind; insofern sie aber zugleich dessen *Inbegriff* darstellen, stehen sie mit dem Begrenzten noch „in einer Reihe“¹⁴. Anders gesagt: Die obersten Wissensgrenzen stellen zwar eine wissenstranszendente Idee dar, aber diese Idee ist gerade als *regulative* Idee ordnungsfunktional auf dasjenige, für dessen systematische Organisation sie sorgt, bezogen. Schleiermachers Einwand besteht darin, dass dies der Vorstellung einer *absoluten* Einheit von Denken und Sein nicht entsprechen kann; denn eine derartige absolute Einheit wird als radikal gegensatzentoben und vollständig gegensatzlos gedacht. Die Vorstellung einer obersten Wissensgrenze, die regulative Idee des Wissens, kann mit der Vorstellung einer absoluten Einheit, der Idee des Absoluten, nicht übereinstimmen.

Es ist für Schleiermacher daher in der Tat notwendig, zwei *verschiedene* Ideen als Bedingungen des Wissens anzunehmen. Er nennt die Idee des Wissens, die durch die oberen Grenzen repräsentiert wird, die Idee der *Welt*, und die Idee der absoluten Einheit von Denken und

¹⁴ Schleiermacher wiederholt und variiert dieses Argument mehrfach: vgl. §§ 183–184, §§ 200–203 und besonders die ausführlichen parallelen Erläuterungen in der *Dialektik* 1818/19, Nachschrift Anonymus, KGA II.10.2, 201–205 (das Hauptargument 204, Zeilen 23–27), 206–208 und 226–228; außerdem Dial. ed. Jonas 114f., 136f. (Der Text von § 183 ist mit dem Text der §§ 200ff. nicht konsistent zu verbinden, insofern er irreführenderweise die obere Grenze des Begriffs mit der Gottheit identifiziert; vgl. auch die Anmerkung in Dial. ed. Jonas, 115f.)

Sein die Idee der *Gottheit* (vgl. bereits § 114 Anm.; § 126 Anm., b.). Das erweckt auf den ersten Blick den Anschein einer eigentümlichen Transzendenzkonkurrenz im Gebiet der Wissensbedingungen; in einer Notiz von 1822 fällt sogar die Formulierung, bestimmte Konzeptionen, die die Gottheit letztlich als Welt konzipierten, seien „nicht transcendent genug“¹⁵. Das ist insofern irreführend, als Transzendenz keine Grade kennt. Schleiermachers präzisere Abgrenzung lautet stattdessen, dass zwar einerseits die Idee der Welt wie die Idee der Gottheit „ebenfalls außerhalb unseres realen Wissens“ (§ 218) liegt, dass aber andererseits die Idee der Welt „nicht in demselben Sinne transcendental“ (§ 220) ist wie die Gottheit, insofern sie nämlich „transcendental auf eigne Weise“ (§ 221) ist.

Beide Ideen unterscheiden sich also nicht im Ausmaß ihrer Transzendenz, sondern hinsichtlich der transzendentalen Rolle, die sie jeweils verkörpern. Die Idee der Welt ist notwendig, um die Organisation und die Dynamik des Wissens in Richtung auf seine vollständige Totalität zu sichern. Ohne diese Annahme blieben einzelne Erkenntnisse jeweils fragmentarische Aggregate, zwischen denen kein Fortschritt feststellbar wäre. Die Idee der Gottheit ist notwendig, um die ursprüngliche Identität von Denken und Sein zu sichern. Ohne diese Annahme wäre alles Wissen gegenstandslos und leer und das Bewusstsein in voneinander vollständig isolierte Erfahrungsbereiche gespalten. Die Funktion der Weltidee besteht in ihrer Regulierung; sie leitet das Wissen als prospektives *Ziel* an und bestimmt es von daher als „Approximation“ (z.B. § 222, Anm. 2). Die Funktion der Idee der Gottheit besteht in ihrer Identitätsfundierung; sie sichert die Zusammengehörigkeit von Denken und Sein als retrospektiver *Grund*, von dem alles aktuelle Wissen eben aufgrund seiner immanenten Dualität getrennt ist. Schleiermachers Argument besteht darin, dass es widersprüchlich ist, beide Funktionen zu vermischen und den Grund als Ziel, die Idee der Gottheit als regulative Idee des Wissens zu konzipieren; denn dasjenige, was seiner transzendentalen Funktion nach absolute Gegensatzlosigkeit ausdrücken soll, wird auf diese Weise als ein Approximationsfähiges relativiert und verendlicht. Diese Konzeption der Gottheit entspricht aber nicht der Funktion, die ihr transzendentalphilosophisch zugeordnet war.

(2.) Hinter dieser eher formalen Argumentation steht allerdings eine Überlegung, die sehr viel grundsätzlicher ist. Sie besagt, dass selbst eine vollständige Aufklärung des begrifflich strukturierten Wissens über sich selbst noch zu der Erkenntnis gelangen muss, dass dem Wissen aus Gründen seiner eigenen Natur das Wissen des Absoluten verwehrt ist, obgleich es notwendig darauf verwiesen ist. Das Absolute wäre die gegensatzlose Identität von Denken und Sein. Aber gerade die vollständige Aufklärung des Wissens über sich selbst führt zu dem Ergebnis, dass das Wissen nur nach Maßgabe seiner begrifflichen Struktur zu wissen vermag. Selbst der Inbegriff des Wissens, der Zusammenfall von Begriffsstruktur und Wirklichkeit, ist also nur nach Maßgabe dieser begrifflichen Struktur konzipierbar. In der regulativen Idee des Wissens ist die Wirklichkeit nicht gegensatzlos zu den Begriffen gedacht, sondern, obwohl in Deckung mit ihnen, nach deren Struktur: als vollständig begriffene Wirklichkeit. Im Absoluten gibt es aber weder Begriffe noch begriffenes Sein. Begriffliches Denken vermag sich nicht in ein Verhältnis zur Wirklichkeit zu setzen, in dem diese eine von den Begriffen unabhängige Wirklichkeit wäre, sondern nur in ein Verhältnis zu einer vom Denken selbst begriffenen Wirklichkeit. Darin befindet es sich zwar in Deckung mit dem begriffenen Sein; aber das wäre streng genommen, als Deckung mit *seiner* Wirklichkeit, eine Deckung mit sich selbst. Nur da, wo die Wirklichkeit als unabhängige überhaupt verstanden werden könnte, wäre es auch möglich, eine echte ursprüngliche Identität von Denken und Sein, also das Absolute, zu verstehen. Ein solches Verständnis ist uns nicht zugänglich, weil wir aus der Struktur unserer Begriffe, selbst im Inbegriff des Wissens, nicht hinausgelangen können. *Nicht* deshalb also,

¹⁵ *Dialektik* 1822, Nr. XLII, KGA II.10.1, 256.

weil die Deskription der Wirklichkeit unerschöpflich ist und ihre vollständige Bestimmung nur eine regulative Idee darstellt, ist uns das Absolute im Wissen nicht zugänglich: denn dies besagte nur, dass wir nie alle Begriffe haben werden; sondern deshalb, weil wir innerhalb des Wissens nie diejenige vollständige Unabhängigkeit von den Begriffen erfassen können, derer es bedürfte, um das Absolute angemessen zu erfassen.

Dagegen liegen sofort zwei Einwände auf der Hand; sie sind beide hegelianischen Ursprungs. Der erste besagt, dass wir uns in dieser gesamten Überlegung widersprüchlicherweise bereits auf das Absolute beziehen, um dann doch seine Unerkennbarkeit zu behaupten; die Konsequenz dieses Einwandes bestünde darin, die These von der Unerkennbarkeit des Absoluten aufzugeben. Darauf ist zu erwidern, dass Schleiermachers *Dialektik* das Absolute nicht als metaphysischen Gegenstand eingeführt hat, sondern als transzendente Geltungsbedingung. Es ist ein logisches Subjekt transzendentaler Urteile und nicht ein reales Objekt, sei es einer empirischen Erfahrung, sei es einer metaphysischen intellektuellen Anschauung. Deshalb sind Urteile über das Absolute außerhalb des transzendentalphilosophischen Diskurses weder wahr noch falsch, sondern bedeutungslos. Die Rede von der Unerkennbarkeit des Absoluten unterscheidet also nicht widersprüchlicherweise die empirischen Gegenstände von einem metaphysischen Gegenstand, sondern bedeutungsvolle von bedeutungslosen Urteilen. Der Sinn der Rede vom Absoluten läßt sich durch die Angabe der Bedingung fassen, für die es steht. Sie besagt, dass dasjenige, was die beiden in unserem Bewusstsein radikal getrennten Funktionen Verstand und Sinnlichkeit repräsentieren, also das begriffliche Denken und die außerbegriffliche Wirklichkeit, aus Gründen der Konsistenz unserer Wissenskonzeption ursprünglich identisch sein müssen. Von einer derartigen Geltungsbedingung ist zugleich zu sehen, dass sie nicht Teil dessen sein kann, dessen Bedingung sie ist. Darin liegt kein Widerspruch.

Der zweite Einwand besagt, dass in dieser Überlegung Sinnlichkeit und Wirklichkeit widersprüchlicherweise als vom Denken absolut unabhängige Größen eingeführt werden, während zugleich zugestanden werden muss, dass alle Wirklichkeit nur in begrifflich strukturierten Gedanken erfahren werden kann; die Konsequenz dieses Einwandes wäre, Sinnlichkeit und Wirklichkeit als Funktionen des begrifflichen Denkens zu konzipieren. Tatsächlich gesteht auch Schleiermachers *Dialektik* zu, dass eine unmittelbare Gewissheit der Wirklichkeit unmöglich ist. Die Gegenstände der Erfahrung sind ihrer Erkennbarkeit nach abhängig von begrifflichen Regeln. Aber daraus, dass wir die Wirklichkeit nur in Gedanken zu erfahren vermögen, muss und darf gerade nicht gefolgert werden, dass wir in derartigen Gedanken nur diese Gedanken oder Funktionen dieser Gedanken zu denken vermöchten. Das liefe darauf hinaus, dass wir in unseren Gedanken letztlich nur diese Gedanken dächten. Sie wären dann gegenstandslose Gedanken. Gedanken von nichts sind aber kein Wissen. Die beiden Kriterien des Wissens wären auf diese Weise auf das eine Kriterium der begrifflichen Allgemeingültigkeit reduziert worden. In unserem Bewusstsein müssen Schleiermacher zufolge Sinnlichkeit und Verstand deshalb radikal getrennt sein, damit unser Wissen tatsächlich Wissen von *etwas* und nicht lediglich von sich selbst ist. Und genau insofern hat die These von der radikalen Wissenstranszendenz des Absoluten den Sinn, unserem begrifflich strukturierten Wissen gegenüber eine von ihm unabhängige Wirklichkeit zu bewahren, die allererst zu garantieren vermag, dass unser Wissen kein Kreisen der Begriffe in sich selbst ist, sondern Wissen von etwas, das nicht dasselbe ist wie diese Begriffe.

(3.) Wenn diese Rekonstruktion von Schleiermachers Argument richtig ist, dann stellt es in seiner grundsätzlichen Form selbst noch ein Argument gegen die spekulative Dialektik dar, obwohl es nicht das Resultat einer direkten Auseinandersetzung mit Hegel ist. Hegel ist der Sache nach mit Schleiermachers Kritik der regulativen Interpretation des Absoluten natürlich einverstanden. Allerdings besteht sein Vorschlag nicht in der Alternative eines transzenden-

ten Identitätsgrundes, sondern in der Ablösung des verendlichen Regulationsmodells durch schrittweise Abarbeitung der in ihm (und in anderen Konzeptionen des Wahren) enthaltenen Widersprüche. Gerade darin besteht Spekulation. Das Resultat dieses Vorganges wäre ein aufs Ganze gesehen widerspruchsfreies Verhältnis des Denkens zu sich selbst und seinen Inhalten; das Problem einer prinzipiellen Unerkennbarkeit hätte in diesem Resultat gar keinen Platz mehr, weil es als überwunden zu gelten hätte. Hegel hat daraus gefolgert, dass dem Denken in dieser mit größtmöglicher Konsequenz vollzogenen Selbstreflexion das Absolute selbst zugänglich sein muss, weil es in nichts anderem als dem Ganzen dieser Reflexion besteht. Mit Schleiermacher wäre aber zu sagen: Selbst wenn die Selbstaufklärung des Denkens in der beschriebenen Weise fortgesetzt und zu einem positiven Ende geführt werden könnte, hätte sie nur die Strukturprobleme begrifflichen Denkens gelöst, nicht aber das Problem seiner Wirklichkeit. Die spekulative Dialektik wäre der Inbegriff eines restlos auf sich selbst bezogenen Denkens, das nach seinen eigenen Maßstäben sogar völlig im Recht ist, und das doch übersieht, dass es die Wirklichkeit, die es, ebenfalls nach seinen eigenen Maßstäben, denken müsste, um Wissen von etwas und nicht lediglich seiner selbst zu sein, im ausschließlichen Bezug auf sich selbst verfehlen muss. Die Nähe dieses Gedankens zur Hegelkritik des späten Schelling ist offenkundig.

Darin ist und bleibt ein Widersinn: Das begriffliche Wissen expliziert in seiner Selbstreflexion die absolute Einheit als notwendige Bedingung seiner selbst; es expliziert weiterhin, dass diese absolute Einheit auch in der vollständigen Aufklärung des Denkens über sich selbst und seine ihm eigenen Widersprüche notwendig unerkennbar bleiben muss, weil das Denken nicht nur nicht alle Begriffe, sondern überhaupt nichts als Begriffe hat; und zugleich findet diese Explikation im begrifflichen Denken und nach Maßgabe der Begriffe statt. Die Begriffe begrenzen sich selbst; und doch haben sie das, wovon sie sich abgrenzen, nur in den Begriffen. Schleiermacher zufolge ist dieser Widersinn notwendig unauflösbar. Er bleibt bestehen. Denn es gäbe nur zwei Möglichkeiten, ihn aufzulösen. Zum einen könnte das Denken seine Selbstbegrenzung aufheben, weil es diese lediglich für den letzten, noch nicht restlos durchdachten Widerspruch seiner selbst zu halten genötigt wäre; das wäre eine Lösung im Sinne von Hegels spekulativer Dialektik. Aber dann könnte es jenen Wirklichkeitsbezug nicht garantieren, der die Bedingung dafür ist, dass es tatsächlich Denken von etwas ist. Zum anderen könnte das Denken in einer Flucht aus den Begriffen sich selbst aufheben und die Gestalt eines anderen Modus annehmen, in dem deshalb, weil er nicht-begrifflich ist, dasjenige zugänglich ist, was die Begriffe nie erfassen können: das Absolute. Schleiermachers Theorem des unmittelbaren Gefühls scheint dergleichen zu intendieren. Ich möchte im folgenden Abschnitt zeigen, dass das nicht der Fall ist. Für die Probleme des begrifflichen Denkens gibt es außerhalb der Begriffe keine Alternative. Daher bleibt der Widersinn als innerster Nerv des Denkens bestehen; und daher wird das begriffliche Denken negativ dialektisches Denken.

IV.

Schleiermacher vertritt die These, dass menschlichen Subjekten die Idee der Gottheit, die absolute Einheit von Denken und Sein, im so genannten Gefühl in bestimmter Weise zugänglich ist. Bei der Einschätzung dieser These hängt naturgemäß alles davon ab, was der Ausdruck „Gefühl“ besagen soll. In dem paraphrasierten *Dialektik*-Kompendium von 1814 steht die Erörterung des Gefühls und der damit verbundenen These (§ 215) im Kontext einer Theorie des Wollens (§§ 211–215), die auf den ersten Blick eine Art Appendix zu der zuvor breit ausgeführten Theorie des Wissens zu sein scheint. Tatsächlich zeigen aber die späteren Ausarbeitungen der *Dialektik*, dass Schleiermacher das Wollen nicht als Gegensatz zum Wissen kon-

zipiert hat, sondern als eine genuine Form des Wissens selbst. Die *Dialektik* thematisiert das Wollen genau insofern, als es *praktisches Wissen* darstellt. Jedes Denken, das sich auf eine allgemeingültige Weise auf die Erfahrungswelt bezieht, ist ein theoretisches Wissen; und jedes Wollen, das sich auf allgemeingültige Weise auf die Erfahrungswelt bezieht, ist ein praktisches Wissen. In Schleiermachers Konzeption ist auf diese Weise der ungeklärte Bruch zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, der für Kants Unternehmen kennzeichnend ist und der in der These vom Primat des Praktischen besonders deutlich hervortritt, bereits im Ansatz umgangen. Wollen und Denken sind zwei Varianten ein und desselben vernünftigen Weltverhältnisses und daher auch in der kritischen Betrachtung und Begrenzung des Wissens parallel zu behandeln.¹⁶

Der Ausdruck „Gefühl“ gehört demnach in den Kontext einer Theorie des vernünftigen Handelns.¹⁷ Das Gefühl und seine Implikate, zu denen auch die aktuelle Identität von Denken und Sein gehört, sind demnach primär Gegenstände einer Analyse praktischer Rationalität und gerade nicht Resultate einer Hilfskonstruktion, die für die Defizite des Theoretischen eine Lösung im Praktischen sucht. Im vernünftigen Handeln ist die Zusammengehörigkeit des theoretischen und des praktischen Momentes besonders deutlich: Jedes vernünftige Handeln ist *vernünftig*, insofern es mit praktischen Regeln und Gesetzen zu tun hat: „Jeder Mensch muß über sein Denken Rechenschaft geben können, das dem Wollen vorherging“; und es ist zugleich ein *Handeln*, insofern es eine aktive Veränderung der Weltverhältnisse darstellt: „Wir müssen immer *etwas* wollen, dies Etwas ist aber immer ein Ort im Sein“.¹⁸ Darin liegt aber auch, dass zwischen beiden Momenten im vernünftigen Handeln eine Vermittlung stattfinden können muss; denn vernünftig ist ein Handeln genau dann, wenn es eine Veränderung in der Welt *aufgrund* der Geltung praktischer Vernunftprinzipien darstellt. Schleiermacher führt nun genau für diese Vermittlung den Terminus „Gefühl“ ein: „Dieser Übergang ist nichts, als was wir mit dem Ausdruck Gefühl bezeichnen. Wenn wir wollen sollen vermöge des Denkens, muß es erst Gefühl geworden sein“¹⁹. Das Gefühl ist die Vermittlung von Denken und Wollen; ein Denken ohne dieses Gefühl wäre folgenlos, ein Wollen ohne dieses Gefühl wäre unvernünftig. Insofern es Gefühl ist, ist es mehr als eine bloß theoretische Vorstellung; und insofern es zugleich eine Einsicht in die Geltung praktischer Vernunftgründe ist, ist es mehr als ein bloßes Gefühl. Es ist ein Bewusstsein der notwendigen Geltung praktischer Prinzipien, und zwar so, dass die Einsicht in ihre Geltung zugleich den motivationalen Impuls der Ausführung des Gesollten, also die Absicht der Veränderung der Welt, mit sich führt.

Das Gefühl drückt damit eine besondere Form von Selbstbewusstsein aus. Es stellt ein praktisches Wissen seiner selbst als eines Wesens dar, das in Anerkennung der Geltung praktischer Prinzipien handeln soll. Dem Gefühl ist zwar ein begriffliches Moment zueigen, insofern es sich auf Handlungsnormen bezieht; und jede vernünftige Rechtfertigung von Handeln bezieht sich ihrerseits auf diese Normen. Als integrales Ganzes von begrifflichem und motivationalem Moment ist das Gefühl aber gerade unmittelbar in dem Sinne, dass es nicht das Resultat eines theoretischen Beweises oder einer begrifflichen Operation sein kann; denn

¹⁶ Die späteren Ausarbeitungen entsprechen dieser systematischen Konsequenz in zunehmendem Maße; vgl. besonders *Dialektik* 1831, Nr. 41 ff. (KGA II.10.1, 330 ff.).

¹⁷ Ich diskutiere das Gefühl im Folgenden ausdrücklich nur in der Gestalt, in der es in der *Dialektik* auftaucht; die *Glaubenslehre* bleibt bewusst unberücksichtigt. Ich beziehe mich vor allem auf den Abschnitt I des *Dialektik*-Manuskriptes von 1822, der klar entfaltet, was der §215 in der Fassung von 1814 nur andeutet. In diese Richtung weist aber auch schon der Vortrag von 1818/19 (vgl. Nachschrift Anonymus, KGA II.10.2, 239 ff.).

¹⁸ *Dialektik* 1822, Nachschrift Kropatschek, KGA II.10.2, 559, Zeilen 26 f., 33 f.

¹⁹ *Dialektik* 1818/19, Nachschrift Anonymus, KGA II.10.2., 239, Zeilen 28 ff.; vgl. *Dialektik* 1814, §215 Anm. 1, und die ausführliche Version in *Dialektik* 1822, Nr. LI, KGA II.10.1, 266 f.

einem derartigen Resultat würde für sich genommen gerade kein praktischer Handlungsimpuls eignen. Es ist zwar nachträglich der Reflexion zugänglich, insofern sich die ihm zugehörige Handlungsnorm, etwa in Rechtfertigungsoperationen, namhaft machen läßt; es ist aber selbst weder Reflexionsprodukt noch begrifflich strukturiert. Schleiermacher nennt das praktische Gefühl daher auch *unmittelbares Selbstbewusstsein*.²⁰

Es ist nun die auszeichnende Besonderheit dieses Gefühls, dass in ihm *normativer Vernunftzwang* und *faktische Weltveränderung* untrennbar verbunden vorliegen. Das hat ontologische Konsequenzen. Dass wir *wollen sollen*, wie Schleiermacher an der zuletzt zitierten Stelle sagt, impliziert nämlich auch, dass das begrifflich-vernünftig Geforderte tatsächlich realisiert zu werden vermag. Die Welt, wie sie sein soll, und die Welt, wie sie ist, müssen also entweder grundsätzlich integrierbar sein, oder aber die Vernunftforderung selbst wäre in sich widersinnig. Weil das letztere um den Preis des Zusammenbruchs aller Rationalität nicht sein kann, impliziert demnach das Gefühl, wollen zu sollen, die notwendige Annahme einer grundsätzlichen Zusammengehörigkeit von gedachter und wirklicher Welt. Wer sich als vernünftig Handelnder versteht, bringt Denken und Sein als *gesollte Welt* zur Übereinstimmung.²¹ Deshalb spricht Schleiermacher dem Gefühl nicht nur die Identität des Denkens und des Wollens, sondern auch die Identität des Denkens und des Seins als Implikat zu: „Die Zusammenstimmung unserer Regung mit dem Sein ist nur in der Voraussetzung der Identität des Idealen und Realen“²².

Aus der Analyse des Gefühls läßt sich aber noch ein weiteres Implikat gewinnen. Dass das Gefühl unmittelbares Bewusstsein ist, bedeutet, dass es nicht begrifflich und durch Reflexion vermittelt ist. Das Gefühl kann dann aber einerseits nicht als Leistung des Subjekts selbst aufgefasst werden; es ist nicht von ihm reflektierend hervorgebracht, es ist ihm vielmehr gegeben. Darin hat das Gefühl eine gewisse Ähnlichkeit mit den sinnlichen Empfindungen. Im Unterschied zu diesen kann es aber andererseits nicht das Resultat einer organischen Affektion sein, weil es das Bewusstsein der objektiven Geltung von Handlungsnormen enthält, Geltung aber nur im Bereich vernünftiger Prinzipien anzutreffen ist und gerade nicht im Bereich der elementaren sinnlichen Informationen. Daraus folgt, dass das Gefühl des Sollens nur als Resultat einer Wirkung der Vernunft selbst auf das empirische Subjekt verstanden werden kann. Kant hat es konsequenterweise ein vernunftgewirktes Gefühl genannt. Schleiermacher führt das fort. Wenn das Gefühl als Resultat einer nicht-sinnlichen Einwirkung interpretiert werden muss, dann muss der Urheber des Gefühls als etwas konzipiert werden, in dem die Einheit von Denken und Sein nicht wiederum nur exzeptionellerweise auftaucht, sondern das selbst diese Einheit von Denken und Sein ist. Das ist aber das Absolute, der transzendente Grund, die Gottheit selbst. Wer fühlt, dass er wollen soll, fühlt sich also zugleich von der Gottheit abhängig. Genau in diesem Sinne, als „Abhängigkeitsgefühl“ in der Anerkennung der objektiven Geltung von Handlungsnormen, ist das unmittelbare praktische Selbstbewusstsein dann zugleich „das religiöse Gefühl“.²³

In dieser Konstruktion liegt allerdings, dass sich das praktische Wissen zwar einer Identität von Denken und Sein in der beschriebenen Weise unmittelbar bewusst ist, dass dies aber nicht zugleich auch ein unmittelbarer Zugang zum Absoluten selbst sein kann. Denn als Gefühl einer Abhängigkeit bleibt das Gefühl vom Absoluten notwendig getrennt. Das moralisch-religiöse Gefühl bleibt eine im vernünftigen Subjekt aktualisierte und in diesem Sinne relative Identität. Schleiermacher hat das durch die Formulierung vom „Sein Gottes in uns“ (§ 216)

²⁰ Vgl. *Dialektik* 1822, Nr. LI, KGA II.10.1, 266, Zeilen 11–15.

²¹ Vgl. ebd., Zeilen 2–11.

²² *Dialektik* 1818/19, Nachschrift Anonymus, KGA II.10.2, 237.

²³ Vgl. *Dialektik* 1822, Nr. LI, KGA II.10.1., 266, Zeile 33 – 267, Zeile 13.

hervorgehoben. Das Absolute ist indirekt als Implikat des Geltungsgefühls erschlossen, von dem man sich klar machen kann, dass es sich weder subjektiver Leistung noch organischer Affektion verdanken kann: „Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen sondern bleibt nur indirecter Schematismus“ (§ 215 Anm. 2).

Aus dieser Rekonstruktion folgt auch, dass die Analyse des Gefühls grundsätzlich in eine ganz andere Disziplin gehört. Denn das Gefühl ist praktisch-vernünftiges Selbstbewusstsein; und es ist möglich, die in ihm gelegenen Implikate systematisch als Bedingungen der Möglichkeit moralischen Handelns auszuführen. Einer derartigen Argumentation zufolge müssen wir immer dann, wenn wir moralisch handeln, die Identität der gedachten und der faktischen Welt und die Existenz Gottes notwendig annehmen, weil andernfalls moralisches Handeln unmöglich wäre. Diese Argumentation führt zu den Gegenständen eines notwendigen praktischen Vernunftglaubens. Sie gehört in eine eigene Disziplin; bei Kant hat sie die Gestalt einer Postulatenlehre und führt von der Dialektik der theoretischen Philosophie in eine eigenständige Dialektik der reinen praktischen Vernunft; bei Schleiermacher hat sie die Gestalt einer Glaubenslehre. Es handelt sich dabei aber nicht um die Verlagerung der Philosophie in eine Theologie des religiösen Gefühls. Der Philosoph „braucht die Religion als Mensch; für seine Zwecke als Philosoph braucht er nichts weiter, als die Voraussetzung des höchsten Wesens. Er kann zeigen, daß diese Voraussetzung nothwendig ist zum Wissen, er leitet es daraus ab, und begründet es darin, und das Bewußtsein Gottes im Selbstbewußtsein bringt ihn im Geschäft der Speculation nicht ein Haar breit weiter“.²⁴

Was folgt aus der Betrachtung des Gefühls für die Theorie des Wissens und für das Problem eines Wissens vom Absoluten? Schleiermachers Antwort darauf ist ebenso einfach wie unmissverständlich: gar nichts. Das Gefühl trägt im Kontext von Wahrheitsdiskursen nichts bei, weil es selbst im Kern nichts Wahrheitswertfähiges ist; es ist selbst weder von der Struktur objektiv gültigen *begrifflichen* Wissens noch dessen Resultat. Im Kontext der *Dialektik* vermag es, wenn überhaupt, bestenfalls die Rolle einer exterritorialen, exzeptionellen Bekräftigung des Identitätsgrundes zu spielen. Auf ihm kann aber nicht die Begründungsleistung der gesamten Philosophie lasten. Deshalb bietet sich auch ein auf den ersten Blick naheliegender Ausweg nicht an. Es könnte attraktiv scheinen, das Gefühl gerade wegen seiner begriffslosen Unmittelbarkeit als das bessere Wissen auszuzeichnen. Während alles begriffliche Wissen seiner Natur nach an der Erkenntnis des Absoluten scheitert, hätte das Gefühl dann das Absolute als seinen Gehalt eben deshalb, weil es unbegrifflich ist. Jacobi hatte in seinen Spinoza-Briefen in ganz ähnlicher Weise ein unmittelbares Gefühl alles Seins ausgezeichnet und terminologisch als Glauben gefasst.²⁵ Schleiermacher weist diese Strategie ausdrücklich zurück: „Nun könnte aber einer sein Gefühl beschreiben soweit es angeht und sagen: was ich habe ist das, was ihr in der Philosophie sucht. Dies aber ist schon ein Raisonniren über das Gefühl, ein Rechenschaftgebenwollen“²⁶. Schleiermachers Argument trifft Jacobis Strategie präzise: Wer den Gehalt seines Gefühls durch dessen auszeichnende Unmittelbarkeit, also Begriffslosigkeit garantiert sieht, begeht einen Widerspruch, wenn er das schweigende Innehaben des Gefühls aufgibt und es als jenes sichere Gewahren des Absoluten ausgibt, das der Philosophie fehlt. Denn mit diesem Schritt ist zwangsläufig ein Wahrheitsanspruch verbunden, der mit der behaupteten Begriffslosigkeit nicht konsistent zu vereinbaren ist. Wer einen Wahrheitsanspruch über sein Gefühl erhebt, unterstellt es den für alle Wahrheitsansprüche geltenden Bedingungen vernünftiger Diskurse, dem wechselseitigen Geben und Verlangen von Rechenschaftsgründen, und eben damit den Anforderungen begrifflichen Denkens. Das Gefühl müsste also entweder unmittelbare Gewissheit des Absoluten sein: dann wäre es unbe-

²⁴ *Dialektik* 1818/19, Nachschrift Anonymus, KGA II.10.2, 242.

²⁵ Jacobi (2 1789), 215 ff.

²⁶ *Dialektik* 1818/19, Nachschrift Anonymus, KGA II.10.2, 240.

grifflich; oder es müsste der begrifflich strukturierte Grund eines Wahrheitsanspruchs sein: dann hätte es das Absolute nicht. Beides zugleich lässt sich nicht konsistent behaupten. Dem Widerspruch lässt sich nur durch Schleiermachers Konsequenz entgehen, dass das schweigende Gefühl für die Probleme des begrifflichen Wissens nichts beiträgt. Es stellt nicht das bessere oder authentischere Wissen dar; es führt auch nicht zur Selbstaufhebung der Philosophie. Diese letzte Konsequenz ist deshalb so entscheidend, weil erst von hier aus die dialektische Gestalt von Denken und Wissenstheorie verständlich wird. *Weil* das unmittelbare Gefühl kein Denken des Absoluten ist und eine mögliche Theorie der Implikate des Gefühls nicht die Probleme der Theorie des Wissens löst, ist das Denken als solches in sich dialektisches Denken und die Theorie des Wissens eine Dialektik.

V.

Ich schlage vor, den argumentativen Gehalt des transzendentalen Teils von Schleiermachers *Dialektik* in vier Thesen zusammenzufassen. Erst aus ihrem Zusammenhang wird die dialektische Gestalt dieses philosophischen Modells sichtbar. (1.) Alles Wissen muss sowohl begriffliche Aspekte enthalten als auch Aspekte, die auf Begriffe nicht reduzierbar sind; denn nur unter deren Voraussetzung ist das Wissen tatsächlich Wissen von etwas. (2.) Das, was die begrifflichen und die nicht-begrifflichen Aspekte des Wissens repräsentieren, das Denken und die Wirklichkeit, müssen ursprünglich identisch sein; andernfalls bliebe die Möglichkeit eines grundsätzlichen Fehlgehens unseres begrifflichen Wissens offen, was gleichbedeutend damit wäre, dass wir überhaupt kein Wissen hätten. Diese Identität ist daher das Grundprinzip unseres Wissens; es ist das sogenannte Absolute. (3.) Von diesem Absoluten besteht grundsätzlich kein begriffliches Wissen. Auch die begriffs- und urteilslogische Aufklärung des Wissens über sich selbst und seinen Inbegriff trägt zum Wissen des Absoluten nichts bei, weil die regulative Idee des Wissens und die Idee des Absoluten nicht dasselbe sind. (4.) Auch das unmittelbare Gefühl trägt zum Wissen des Absoluten nichts bei; insbesondere stellt eine Postulaten- oder Glaubenslehre keine für das begriffliche Wissen akzeptable wahrheitswertfähige Alternative zum Problem des begrifflichen Wissens des Absoluten bereit.

Da wir Schleiermacher zufolge das als notwendige Bedingung benennbare Grundprinzip alles Wissens nicht erkennen können, ist weder eine endgültige und vollständige Prinzipientheorie des Wissens möglich, noch eine Grundlegung alles übrigen Wissens in einer derartigen Prinzipientheorie. Damit erweisen sich sowohl Fichtes Modell einer Systemdeduktion aus einem absoluten Grundsatz als undurchführbar, als auch Hegels eigentümliche Koppelung eines absoluten Wissens in Gestalt der *Wissenschaft der Logik* mit einer enzyklopädischen Natur- und Geistphilosophie. Denn es kann weder einen absoluten Grundsatz noch ein absolutes Wissen geben. Daraus folgt nun umgekehrt, dass alles jeweils aktual verfügbare Wissen, sowohl in der Prinzipientheorie als auch im übrigen Wissen, stets nicht-absolutes, also endliches Wissen sein muß. Das heißt viererlei: Jedes behauptete Wissen ist stets Standpunktwissen, also ein aus einer je bestimmten und endlichen Perspektive artikulierter Urteilszusammenhang mit Wahrheitsanspruch; jedes behauptete Wissen nimmt als Standpunktwissen notwendig einen Standpunkt unter prinzipiell vielen möglichen aufeinander irreduziblen Standpunkten ein; jedes behauptete Wissen tritt mit anderen Standpunkten hinsichtlich der sie unterscheidenden Behauptungen notwendig in Widerspruch; jedes behauptete Wissen kann seinen Wahrheitsanspruch nur insofern rechtfertigen, als es sich mittels einer jeweils internen Widerlegung, also im Abarbeiten der wechselseitigen Widersprüche, mit den konkurrierenden Standpunkten auseinandersetzt. Ein absoluter Standpunkt, von dem aus alle anderen Standpunkte definitiv beurteilbar wären, existiert nicht.

An die Stelle einer letztgültigen Prinzipientheorie rückt auf diese Weise die konkrete Vielzahl endlicher Standpunkte. Wissen und Denken in diesem Bereich sind durch die Widersprüche der Standpunkte untereinander gekennzeichnet und durch die unausgesetzte legitimatorische Strategie der Widerspruchsminimierung durch Auseinandersetzung der Standpunkte miteinander. Wissen und Denken sind im Bereich endlicher Standpunkte, mit einem Wort, dialektisch strukturiert. Diese dialektische Struktur ist dem Denken aber nun nicht etwa äußerlich, weil es in der Perspektive der Endlichkeit lediglich mit diesem oder jenem Denkenden kontingenterweise zu tun hätte und nicht auf eine eigentliche Weise mit sich selbst. Denn Schleiermachers Argument besagte ja, dass es im Falle des Denkens eine Alternative zur Perspektive der Endlichkeit, also ein absolutes Wissen, gerade nicht gibt. Deshalb ist die Dialektik des Denkens in seinen je für sich endlichen Standpunkten die Dialektik des menschenmöglichen Denkens überhaupt. Dialektik ist nicht ein unzureichender Modus des Denkens; Dialektik ist für menschliche Erkenntnissubjekte die Natur des Denkens selbst. Wissen steht weder von einem absoluten Anfang her noch in Bezug auf einen abgeschlossenen Holismus der Denkbestimmungen auf einem definitiven Punkt; es steht in einer permanenten Mitte zwischen Nicht-Wissen und abgeschlossenem Wissen. Es ist aktual der Prozess des schrittweisen Durchsetzens von Einzelstandpunkten zu allgemein anerkannter Geltung, die allmähliche Verobjektivierung von subjektiven Meinungen im Streit der Wahrheitsansprüche.

Dem Selbstverständnis nach sieht sich Schleiermachers *Dialektik* inmitten der so geschilderten Lage. Sie ist eine Art Metabetrachtung der Grundverfassung menschlichen Denkens, also des Standpunkt-Denkens. Sie will selbst nicht einfach ein weiterer Standpunkt sein. Sie liefert weder eine inhaltlich gehaltvolle Theorie des Absoluten noch ein System philosophischen Wissens. Sie führt auch keine inhaltliche Auseinandersetzung mit anderen Systemen mit dem Ziel, sich selbst als wahres Wissen zu legitimieren; sie ist insofern keine Phänomenologie des erscheinenden Wissens, an deren Ende das absolute Wissen stünde. Sie spricht aus, dass sich alle Wissensansprüche notwendig im Rahmen einer prinzipiell unabschließbaren Phänomenologie, in einer negativen Dialektik der Standpunkte und Systeme zu artikulieren haben, und beschreibt, „wie die Idee des Wissens als treibende Kraft tätig ist um sich geschichtlich zu realisieren“²⁷; aber sie ist selbst weder dieser Prozess noch dessen Darstellung.

Deshalb folgt auf den transzendentalen Teil der *Dialektik*-Vorlesung weder Doktrin noch System, sondern ein technischer Teil, der die allgemeinen Kunstregeln des Gebens und Verlangens von Gründen, der Rechtfertigung und Widerlegung von Wahrheitsansprüchen exponiert. Er enthält die urteils- und beweistheoretischen Grundlagen eines ordnungsgemäßen dialektischen Streites zwischen widersprüchlichen Standpunkten. Schleiermacher versteht diesen Teil als Organon und Kriterion: Organon, insofern er die Regeln des Streites enthält; Kriterion, insofern von hier aus nicht nur die formalen Fehler in den jeweiligen Rechtfertigungsstrategien sichtbar werden, sondern insbesondere auch das grundsätzlich Ungerechtfertigte eines vorzeitigen Wissensabschlusses zum vermeintlichen System. Manches wäre in diesem kaum je gelesenen Teil der *Dialektik* zu entdecken. Wichtige neuere Hegel-Interpretationen haben versucht, die Grundzüge dialektischen Denkens vor dem Hintergrund einer normativen Pragmatik und einer inferentiellen Semantik nach dem Vorbild von Wilfrid Sellars neu zu verstehen.²⁸ Meine Vermutung ist, dass ein derartiger Versuch erst im Falle von Schleiermachers *Dialektik* wirklich am Platz ist, weil hier die Denk- und Sprachgebundenheiten der konkreten Denker und Sprecher ausdrücklich im Zentrum stehen.

²⁷ *Dialektik* 1814/15, Technischer Teil, § 1 Anm. (KGA II.10.1, 155).

²⁸ Vgl. Brandom (2002), 45 ff., 178–234. In Parallele zu Brandoms *Phänomenologie*-Interpretation ist Pirmin Stekeler-Weithofers Deutung der *Logik* entstanden (1992).

Die ganze Breite des empirisch konkreten Denkens wird auf diese Weise Gegenstand von Schleiermachers *Dialektik*. Das gehört vielleicht zu den erstaunlichsten Zügen dieses Buches: es stellt eine Transformation der Transzendentalphilosophie in die Bereiche des Lebensweltlichen und Historischen, der Sprache und der Gesprächsführung dar, die wir gewöhnlich erst mit Cassirer oder mit den phänomenologischen und hermeneutischen Schulen des zwanzigsten Jahrhunderts verbinden. In dem Maße, in dem er ein endgültiges Wissen ausschließt, konzipiert Schleiermacher Denken als „in einzelnen Acten zeitlich vertheilte[s] Denken“²⁹. Gedanken werden in einzelnen Erkenntnissubjekten gedacht; und Subjektivität ist, anders als bei Kant und seinen idealistischen Nachfolgern, konkrete individuelle Subjektivität.³⁰ In der 1832/33 ausgearbeiteten Einleitung betont Schleiermacher dann auch ausführlich die Rolle der Sprache für das Denken; es klingt so, als ob die ganze Breite von Humboldts Sprachphilosophie in das Projekt der *Dialektik* zu integrieren wäre. Schleiermacher bezieht sich auf die Verschiedenheit der „Sprachkreise“ und Sprach-„Gruppen“ der unterschiedlichen Völker und lokalisiert das Denken auf diese Weise in seiner kulturellen, geographischen und historischen Gebundenheit; die Probleme der Übersetzbarkeit und Unübersetzbarkeit sprachlich artikulierter Standpunkte treten explizit hinzu. Insofern Denken an seinen sprachlichen Ausdruck gebunden ist, ist seine objektive Gültigkeit auch ausdrücklich stets auf bestimmte Sprachkreise und deren Teilnehmer eingeschränkt; das gilt konsequenterweise auch noch für die Resultate der *Dialektik* selbst.³¹

Es liegt bei alledem nahe, in Schleiermachers *Dialektik* das Modell einer in die Endlichkeit historischer Konkrektion verlorenen schwachen Metaphysik zu vermuten. Andreas Arndt hat die Ehrentitel einer „*metaphysica minima*“ und einer „flache[n]‘ Metaphysik“ vorgeschlagen.³² Das ist zumindest irreführend. Denn im Hintergrund steht dabei die Abgrenzung zum absoluten Idealismus des Hegelschen Systems, von der sich Schleiermachers Programm als bewusste Unterbietung abzusetzen hätte. Nun gelangt aber gerade die spekulative Dialektik in der höherstufig reflektierenden Aufhebung des noch für die Kantische Reflexion kennzeichnenden Gegensatzes von Immanenz und Transzendenz zu einem durchaus immanenten Resultat.³³ Es ist umgekehrt gerade für Schleiermachers *Dialektik* charakteristisch, dass sie den Gegensatz von Transzendenz und Immanenz in vollstem Bewusstsein wieder einführt. In ihrem Zentrum steht eine auf den ersten Blick paradoxe Konsequenz: Sie führt in den gelungstheoretischen Überlegungen ihres transzendentalen Teils auf die radikale Transzendenz der Identität von Denken und Wirklichkeit, um aus deren grundsätzlicher Unerkennbarkeit die Verlagerung des Gegenstandes der *Dialektik* in die gesamte Bandbreite endlicher Standpunkte zu folgern. Die radikale Transzendenz des Grundes und die radikale Endlichkeit aktueller Dialektik korrespondieren einander in einer extremen Spannung. Schleiermacher ist nirgends bereit, diese Spannung aufzugeben.

Deshalb ist Schleiermachers *Dialektik*, so sehr sie die Gesprächsführung und die dialogische Auseinandersetzung ins Zentrum rückt, als solche auch keine Hermeneutik. Zwar hat Schleiermacher eine bedeutende Hermeneutik als Auslegungskunst und Interpretationslehre konzipiert; aber sie stellt für ihn weder Ersatz der Dialektik noch das Paradigma einer nachmetaphysischen Gestalt der Philosophie dar. Gadammers spätere Umwandlung der Dialektik in

²⁹ *Dialektik*, Einleitung (1832/33), KGA II.10.1, 410.

³⁰ Die Individualisierung der transzendentalen Subjektivität führt Schleiermacher interessanterweise dazu, unter erneutem Rückgriff auf Leibniz Subjekte als Monaden zu konzipieren. Vgl. dazu Kasprzik (1994).

³¹ Vgl. im Kontext den gesamten zweiten Abschnitt der Einleitung (1832/33), KGA II.10.1, 401–408.

³² Vgl. Arndt (2002/04), 66; Arndt (2003), 145.

³³ Adorno hat das noch gewusst: „War das Hegelsche Absolute Säkularisation der Gottheit, so eben doch deren Säkularisation; als Totalität des Geistes blieb jenes Absolute gekettet an ihr menschlich endliches Modell.“ (Adorno (1966), 397).

den Dialog ist der Versuch gewesen, Hermeneutik in pointierter Weise *anstelle* von Metaphysik zu betreiben. Schleiermachers Projekt ist das, trotz gegenteiliger Vorschläge³⁴, nicht. Jeder endlichen und für sich genommen kontingenten Äußerung eines Gedankens eignet zuinnerst der Bezug auf den geltungstheoretisch explizierbaren, in aktuales Wissen jedoch nicht überführbaren Identitätsgrund; er ist aber das gerade Gegenteil von Kontingenz. Wer wo auch immer und wann auch immer von *etwas* in einer *allgemeingültigen* Weise reden will, muß seine konkrete Rede in einer unaufhebbaren extremen Spannung zum Absoluten begreifen. Gibt er diese Spannung auf, muss er Schleiermacher zufolge auf jeglichen Wirklichkeitsbezug und auf jeglichen Wahrheitsanspruch verzichten.

VI.

Man muss hinzusetzen, dass Schleiermachers *Dialektik* als Buch im strengen Sinne gar nicht existiert. An der Berliner Universität hat Schleiermacher vom Sommer 1811 bis zum Sommer 1831 insgesamt sechsmal über Dialektik gelesen. Er hat die Veröffentlichung lange geplant, ist aber über die Ausarbeitung der Einleitung nicht hinausgekommen. Was wir haben, sind zum einen mehrere Hefte mit Schleiermachers eigenen Aufzeichnungen und Ausarbeitungen aus verschiedenen Jahren, zum anderen eine ganze Reihe von studentischen Nachschriften, ebenfalls aus verschiedenen Jahrgängen. Als grundlegend muss man die Ausarbeitung von 1814 bezeichnen, die den Gang der *Dialektik* in einer kompendienartigen Paraphaseneinteilung standardisiert. Das ist ein zwar knapper, vor allem im letzten Teil fast spartanischer Text, er bietet aber einen guten Überblick und empfiehlt sich als Referenztext zur Erschließung der *Dialektik*. Die Hefte aus den folgenden Jahren folgen kommentierend dem Durchgang von 1814. Wichtig ist darunter besonders die Ausarbeitung von 1822, in der sich Modifikationen des früheren Kompendiums finden, die vor allem auf die kurz zuvor erschienene *Glaubenslehre* zurückzuführen sind. Angesichts des knappen Gedankengerüsts des Kompendiums sind die Nachschriften von entscheidendem Wert für das Verständnis.

Vor dem Erscheinen der kritischen Ausgabe hat es im Wesentlichen zwei Editionen der *Dialektik* gegeben. Die erste Druckausgabe hat Ludwig Jonas im Rahmen von *Friedrich Schleiermacher's Sämtlichen Werken* 1839 herausgegeben. Jonas druckt das kompendienartige Heft von 1814 als Haupttext und ergänzt ihn in den Fußnoten mit Auszügen aus Kollegnachschriften des Wintersemesters 1818/19. Der umfangreiche Anhang bringt bis auf zwei Ausnahmen, die 1878 andernorts veröffentlicht worden sind, alle weiteren Aufzeichnungen Schleiermachers zur *Dialektik*. Die Ausgabe von Jonas ist, wie sich jetzt im Vergleich zeigt, zuverlässig gewesen. Gut hundert Jahre später, 1942, hat Rudolf Odebrecht Schleiermachers *Dialektik* auf dem genau umgekehrten Weg ediert: als ausführlichen und bruchlosen Gesamttext, der durch eine Kompilation aus vier Nachschriften des Kollegs von 1822 entstanden ist. Obwohl der Ausgabe etwas notgedrungen Fiktives anhaftet, hat sie sich der Lesbarkeit wegen als Standardausgabe durchgesetzt.

Mit der neuen kritischen Ausgabe von Andreas Arndt halten wir nun zwei voluminöse Bände in Händen.³⁵ Das Ergebnis der immensen Editionsarbeit gebietet höchsten Respekt. Der erste Band bringt alle Aufzeichnungen von Schleiermachers Hand, also dasjenige, was durch Jonas und die ergänzende Edition von 1878 im Prinzip bereits bekannt war, aber nun

³⁴ Vgl. die umfangreiche Studie von Berner (1995); außerdem Potepa (1996).

³⁵ Der Ausgabe sind kritische Teil- und Studieneeditionen von einzelnen Manuskripten vorausgegangen: Schleiermacher (1986), Schleiermacher (1988), Schleiermacher (1996a) (mit reichhaltigem Kommentar, vgl. 995 ff.).

erstmal vollständig versammelt und kritisch ediert. Der Band enthält eine klare achtzigseitige Einleitung des Herausgebers zu allen entwicklungsgeschichtlichen und editorischen Details; der Haupttext bietet in den Fußnoten den kritischen Apparat und eine Reihe von kommentierenden Anmerkungen, die vor allem die Referenztexte von Schleiermachers Anspielungen betreffen. Der zweite Band enthält ausgewählte Nachschriften der Vorlesung aus verschiedenen Jahrgängen.

Sensationen sind bei dieser Sachlage von der Neuedition nicht zu erwarten. Dazu sind kritische Ausgaben allerdings auch nicht da. Dennoch hat Arndt im zweiten Band seiner *Dialektik*-Ausgabe durchaus einen Wurf untergebracht: die bislang unbekannte Nachschrift des Kollegs vom Wintersemester 1818/19, das Schleiermacher erneut nach dem paraphraisierten Kompendium von 1814 gelesen hat. Der neuerliche Vortrag ist viel problembewusster und in den entscheidenden Punkten viel präziser als die früheren Fassungen. Arndt kann sich auf eine erst in jüngster Zeit entdeckte Mitschrift dieses Kollegs stützen. Die Mitschrift des namentlich nicht bekannten Studenten ist tatsächlich ein wertvoller Fund. Wir lesen ein ausführliches, flüssiges und nahezu bruchloses Protokoll des mündlichen Vortrages der *Dialektik*, das im Vergleich zu Schleiermachers eigenem handschriftlichen Kompendium beinahe dreifachen Umfang hat. Gelegentlich meint man, den Schreiber vor dem Vorgetragenen stützen zu sehen, aber das kommt der ausführlichen und insgesamt wohl getreulichen Mitteilung entschieden zugute. Im Vergleich zu den bereits von Jonas aus anderen Quellen mitgeteilten Stücken des Kollegs von 1818/19 wird man zwar grundsätzlich keine wirklichen Neuheiten entdecken. Aber gerade an den besonders problematischen Scharnierstellen von Schleiermachers Argumentation ist die Nachschrift des Anonymus ausgesprochen ausführlich, gelegentlich sogar redundant. Das gilt vor allem für die Begründung der zentralen These, die oberen Wissensgrenzen seien nicht mit dem Absoluten identisch, und für die wichtigen Ausführungen zur Rolle des Gefühls. In dieser geschlossenen und zugänglichen Form ist die neu edierte Handschrift entschieden von Gewinn. Sehr zu wünschen wäre eine erschwingliche Studienausgabe der *Dialektik*, die Schleiermachers Kompendium von 1814/15 zusammen mit dieser umfangreichen anonymen Nachschrift abdruckt.

Nur ein Jahr vor Erscheinen der kritischen Ausgabe hat Manfred Frank eine zweibändige Studienausgabe der *Dialektik* im Taschenbuch herausgegeben. Im ersten Band ist die Edition von Jonas ohne die Beilagen (*Dialektik* 1814), im zweiten Band die komplette Lesefassung von Odebrecht (*Dialektik* 1822) wiederabgedruckt. Das ist als Material im Prinzip ausreichend, auch wenn die Edition mit der kritischen Ausgabe der Vollständigkeit und der neu edierten Nachschriften wegen naturgemäß nicht konkurrieren kann und will. Odebrechts Edition wird als heuristische Fiktion eines bruchlos lesbaren und ausführlich artikulierten Ganzen trotz der evidenten perspektivischen Verzerrungen vielleicht weiterhin nützlich bleiben; hier ist sie wieder leicht verfügbar gemacht. Manfred Frank hat dem ersten Band eine sehr klare und konzentrierte Einführung von gut hundert Seiten vorangestellt. Sie präsentiert, ohne epische Umwege, die wesentlichen Aspekte der *Dialektik* im Rahmen der nachkantischen und frühromantischen Debatte und bespricht eingehend die Einflüsse der leibnizianischen Schullogik auf Schleiermachers Begriffs- und Urteilslehre. Diese Einführung ist das Gedankenreichste, was aktuell zu Schleiermachers *Dialektik* überhaupt zu haben ist.

Warum ist dieses Buch so gut wie unbekannt? Es ist erstaunlich: Die monographische Produktion zu den Hauptfiguren Kant und Hegel, selbst zu Fichte und Schelling, fließt seit Jahrzehnten kontinuierlich, wenn auch in zunehmend spezialisierter Weise. Darüber hinaus haben wir gelernt, von der angeblichen Hauptlinie „Von Kant zu Hegel“ abzusehen und die Vorstellung vom Deutschen Idealismus gegen eine dezentralisierte Ideentopographie auszutauschen. Wir sehen, je nach Standpunkt, Jacobi, Hölderlin oder Novalis als geheimes Epizentrum der Epoche. Wir wissen auf Tag und Stunde genau, mit wem Schlegel im Haus der

Kirchenratswitwe Döderlein zu Jena Umgang hatte und was das für das Absolute heißt. Wir hätten die Gelegenheit, uns über die Fichte-Kritik von Friedrich August Weißhuhn zu informieren. Aber zu Schleiermachers *Dialektik* gibt es, von Ausnahmen abgesehen, nichts.³⁶ Dabei handelt es sich nicht um einen abseitigen Geheimtip. Schleiermachers *Dialektik* ist das, was man mit vollem Recht ein Hauptwerk nennt. Sicherlich gehört es in eine an Hauptwerken reiche Epoche. Aber unser Wissen um diese Zeit wäre unvollständig ohne dieses Buch. Und unsere eigene Reflexion über die dialektischen Grundlagen der Rationalität, vor allem in ihrer negativen Gestalt, wäre es zumal. Deshalb sollten wir es lesen.

LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno, Th. W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.
- Arndt, A. (1994), *Dialektik und Reflexion*, Hamburg.
- (2002/04), „Schleiermacher und Hegel. Versuch einer Zwischenbilanz“, in: *Hegel-Studien 37* (2002, erschienen 2004), 55–67.
- (2003), „Die Metaphysik der *Dialektik*“, in: C. Helmer u. a. (Hgg.), *Schleiermachers Dialektik*, Tübingen, 135–149.
- Berner, C. (1995), *La philosophie de Schleiermacher: Herméneutique, Dialectique, Éthique*, Paris.
- Bubner, R. (1995), „Die Entdeckung Platons durch Schelling und seine Aneignung durch Schleiermacher“, in: ders., *Innovationen des Idealismus*, Göttingen, 9–42.
- Brandom, R. (2002), *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge.
- Dittmer, J. M. (2001), *Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik in semiotischer Perspektive*, Berlin/New York.
- Frank, M. (1977), *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt/M.
- (1997), *„Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt/M.
- Hegel, G. W. F. (1970 ff.), *Werke* in 20 Bänden, hg. von E. Moldenhauer / K. M. Michel, Frankfurt/M. (zitiert als: *Werke*).
- Jacobi, F. H. (? 1789), *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau.
- Kant, I. (1796), „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, in: *Berlinische Monatsschrift*.
- Kasprzik, W. (1994), „Monaden mit Fenstern? Zur Konzeption der Individualität in Schleiermachers *Dialektik*“, in: G. Boehm / E. Rudolph (Hgg.), *Individuum*, Stuttgart, 99–121.
- Kliebisch, U. (1981), *Transzendentalphilosophie als Kommunikationstheorie*, Bochum.
- Potepa, M. (1996), *Schleiermachers hermeneutische Dialektik*, Kampen.
- Reuter, H.-R. (1979), *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers*, München.
- Schleiermacher, F. D. E. (1839), *Dialektik*. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse hg. von L. Jonas, in: *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*, Berlin 1834 ff., 3. Abteilung, Band 4/2 (zitiert als: Dial. ed. Jonas).
- (1942), *Dialektik*, hg. von R. Odebrecht, Leipzig.
- (1986), *Dialektik* (1811), hg. von A. Arndt, Hamburg.
- (1988), *Dialektik* (1814/15), hg. von A. Arndt, Hamburg.
- (1996a), *Schriften*, hg. von A. Arndt, Frankfurt/M.
- (1996b), *Über die Philosophie Platons*, hg. von P. M. Steiner, Hamburg.
- (2001), *Dialektik*, hg. und eingel. von M. Frank (2 Bde.), Frankfurt/M. (zitiert als: Dial. ed. Frank).
- (2002a), *Vorlesungen über die Dialektik*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, hg. von H. Fischer u. a., 2. Abteilung, Band 10 in zwei Teilbänden, hg. von A. Arndt, Berlin/New York (zitiert als: KGA II.10.1 und KGA II.10.2).

³⁶ An neueren Monographien zur *Dialektik* ist in erster Linie zu nennen Wagner (1974); vgl. außerdem Potepa (1996). Daneben gibt es noch Reuter (1979) und Kliebisch (1981). Zur Bibliographie vgl. Schleiermacher (1996a), 1352 ff. und *Dialektik* ed. Frank, Bd. 1, 120 ff.

- (2002b), *Akademievorträge*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, hg. von H. Fischer u. a., 1. Abteilung, Band 11, hg. von M. Rössler. Berlin/New York.
- Stekeler-Weithofer, P. (1992), *Hegels Analytische Philosophie*, Paderborn.
- Wagner, F. (1974), *Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation*, Gütersloh.