

Schleiermachers Philosophie

Andreas Arndt



Andreas Arndt

**Schleiermachers
Philosophie**

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-4050-7

ISBN eBook 978-3-7873-4051-4

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2021. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: Stücker, Ettenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort	7
Teil I · Kontexte	
Schleiermachers Auseinandersetzung mit Kant	15
Schleiermacher und Fichte	37
Schleiermachers Ironieverzicht	43
Schleiermacher und die Religionskritik der Aufklärung	53
Verdankte Subjektivität	67
Schleiermacher und die Französische Revolution	79
Teil II · System	
Das systematische Reale und seine ideale Darstellung. Zum Systembegriff in Schleiermachers <i>Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre</i>	95
Schleiermachers Grundlegung der Philosophie in den Hallenser Vorlesungen	111
System bei Steffens und Schleiermacher	125
Teil III · Dialektik	
Schleiermachers Dialektik und die Frage nach dem System ..	139
Schleiermachers <i>Dialektik</i> . Ein Projekt der Klassischen Deutschen Philosophie	155
Die Logik in Schleiermachers <i>Dialektik</i>	177
Teil IV · Ethik, Recht und Bildung	
Der Begriff des Rechts in Schleiermachers <i>Ethik</i> -Vorlesungen	195
Gemeinschaft und Gesinnung. Schleiermachers rechtliche und politische Ausgrenzung des Judentums	211

»Verderblich, wenn die Universitäten nur fortgesetzte Schulen werden«. Schleiermachers <i>Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn</i>	225
---	-----

Teil V · Hermeneutik

Hermeneutik und Einbildungskraft	243
--	-----

Teil VI · Anthropologie und Psychologie

Zwischen Natur und Vernunft. Zur systematischen Stellung der Anthropologie bei Schleiermacher	257
---	-----

Hellsehen in preußischblauer Nacht. Schleiermacher über Spiritismus, Medien und Wahrsagekunst	271
---	-----

Schleiermachers <i>Psychologie</i> . Eine Philosophie des subjektiven Geistes?	285
--	-----

Nachweise	301
-----------------	-----

Literaturverzeichnis	305
----------------------------	-----

Vorwort

Die in dem vorliegenden Band versammelten Texte zu Schleiermachers Philosophie sind größtenteils im letzten Jahrzehnt entstanden; dass sie hier erneut bzw. erstmals veröffentlicht werden, verdankt sich einer Anregung des Verlages, der ich gern nachgekommen bin.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) war Theologe und Philosoph und hat in beiden Disziplinen zeitlebens literarisch und – seit 1804, dem Beginn seiner Hallenser Professur – auch als akademischer Lehrer gewirkt.¹ Während sein Rang als Erneuerer der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert unumstritten ist, steht er als Philosoph weiterhin im Schatten seiner Zeitgenossen und auch sein Platz in der Geschichte der Klassischen Deutschen Philosophie nach Kant ist strittig. Teils wird er als »nachidealistischer« Denker angesehen (was immer das heißen mag),² wogegen jedoch geltend gemacht wird, dass die Vereinigung des Idealismus und Realismus, die Schleiermacher erstrebte, auf der Linie der zu Unrecht als »Deutscher Idealismus« etikettierten Klassischen Deutschen Philosophie lag und keine Sonderstellung Schleiermachers begründet.³ Schleiermachers Philosophie, so die leitende These der folgenden Untersuchungen, ist integraler Bestandteil dieser Epoche und nur auf dem Boden der nachkantischen Philosophie angemessen zu verstehen.⁴

¹ Zur Biographie siehe Kurt Nowak, *Schleiermacher*, Göttingen 2001.

² Vgl. Michael Theunissen, *Zehn Thesen über Schleiermacher heute*, in: *Schleiermacher's Philosophy and the Philosophical Tradition*, ed. S. Sorrentino, Lewiston u. a. 1992, IV; Manfred Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt/M. 2007.

³ Vgl. zusammenfassend Walter Jaeschke und Andreas Arndt, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845*, München 2012; zu Schleiermacher 254–305. – Zur Kritik der Rede vom »Deutschen Idealismus« vgl. Walter Jaeschke, *Zur Genealogie des deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht*, in: ders., *Hegels Philosophie*, Hamburg 2020, 393–415.

⁴ Eine solche Betrachtungsweise zeigt dann nach meiner Überzeugung bei

In alle Diskussionen über Schleiermachers Philosophie spielt seine Religionsauffassung und Theologie mit hinein – und umgekehrt. Zwar mag das Verhältnis von Philosophie und Theologie für Schleiermacher nicht ein Grundthema seines Denkens gewesen sein,⁵ jedoch nur deshalb, weil er dies im Sinne eines harmonischen Miteinanders meinte gelöst zu haben. In einem Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 30. März 1818 schrieb Schleiermacher, er sei »mit dem Verstande ein Philosoph, denn das ist die unabhängige und ursprüngliche Thätigkeit des Verstandes«, aber »mit dem Gefühl [...] ein Christ«, denn die Religiosität sei Sache des Gefühls, welches der Verstand gleichsam übersetzt (»verdolmetscht«).⁶ Daraus folge, dass Philosophie und Religion bzw. Theologie sich nicht widersprechen: »Meine Philosophie also und meine Dogmatik sind fest entschlossen sich nicht zu widersprechen«.⁷ Dies bedeutet, dass Philosophie und Theologie in keinem Begründungsverhältnis zueinander stehen; sie konvergieren, aber jede entwickelt und rechtfertigt sich auf ihrer eigenen Grundlage. Im *Zweiten Sendschreiben an Lücke* (1829) betont Schleiermacher daher, dass Philosophie und Theologie voneinander »frei geworden« seien (KGA I/10, 390).

Aus dieser Freiheit folgt, dass die Philosophie sich autonom zu begründen und ihre Verfahrensweisen ausschließlich selbst zu rechtfertigen habe. Das bedeutet vor allem, dass die Philosophie autonom ist, d. h., sie begründet und verantwortet ihre Verfahrensweisen und Resultate selbst. In diesem Sinne schreibt Schleiermacher in seiner Ausarbeitung zur *Dialektik*-Vorlesung 1814/15 im Zusammenhang mit dem religiösen Gefühl als Innewerden des transzendenten Grundes: »Wenn nun das Gefühl von Gott das religiöse ist: so scheint deshalb die Religion über der Philosophie zu stehen [...]. es ist aber nicht so. Wir sind hierher gekommen, ohne von dem Gefühl ausgegangen zu sein, auf rein philosophischem Wege.«

allen Gegensätzen auch überraschende Schnittmengen mit Hegel; vgl. dazu *Schleiermacher / Hegel. 250. Geburtstag Schleiermachers / 200 Jahre Hegel in Berlin*, hg. v. Andreas Arndt und Tobias Rosefeldt, Berlin 2020.

⁵ Vgl. Hans-Joachim Birkner, *Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation*, München 1974.

⁶ *Schleiermacher an Jacobi*, 30. März 1818, hg. v. Andreas Arndt und Wolfgang Virmond, in: *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Quellenband*, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1994, 394–398, hier 395.

⁷ Ebd., 396.

(KGA II/10, 1, 143) Die Zusammenstimmung von Philosophie und Religion bzw. Theologie ist daher aus Schleiermachers Sicht *Resultat* einer rein philosophischen Gedankenentwicklung.

Die Unterscheidung von Philosophie und Religion bzw. Theologie, auf der Schleiermacher nach beiden Seiten hin beharrt, brachte er nach einer Nachschrift zur *Dialektik*-Vorlesung 1818/19 so zum Ausdruck: »Der Philosoph braucht also die Religion nicht für sein Geschäft, aber als Mensch, und der Religiöse braucht die Philosophie an und für sich nicht, sondern nur in der Mittheilung« (KGA II/10, 2, 242). Der Unterschied ist jedoch ein Unterschied innerhalb einer Einheit, denn die Religion ist für Schleiermacher, wie bereits in den *Reden über die Religion* (1799) behauptet, ein eigenständiges Gebiet *neben* der Philosophie (dort: Metaphysik und Moral). Dementsprechend begrenzen sich beide »Territorien« wechselseitig, ungeachtet dessen, dass sie sich autonom und nicht wechselseitig begründen. Dieser Typus des Gegensatzes entspricht Schleiermachers Denken – auch in der *Dialektik*: eine Differenz bzw. Entgegensetzung, die schon immer in einer übergreifenden Einheit ihre Auflösung gefunden hat. Es ist eine Dialektik ohne harte Widersprüche, die für Schleiermacher leitend ist und auch dieses Verhältnis bestimmt.

Eine Philosophie kann mit der Religion bzw. Theologie jedoch nur dann im Schleiermacherschen Sinne harmonisch zusammenstimmen, wenn sie die Grenze zum fremden Territorium akzeptiert und sich eine genuin philosophische Deutung etwa des von Schleiermacher für die Religion in Anspruch genommenen Gefühls versagt. Nur dann kann auch behauptet werden, dass es keinen »wahren Atheismus« geben könne, wie es in der *Dialektik* 1811 heißt (KGA II/10, 1, 38). Anders gesagt: Nur eine Philosophie des Schleiermacherschen Typus stimmt in der Konsequenz mit Schleiermachers Religionsauffassung und Theologie überein, nicht aber die Philosophie. Das war schon zu Schleiermachers Lebzeiten – wie etwa bei Hegel – nicht der Fall⁸ und die veränderte philosophische Diskussionslage im Ausgang der Klassischen Deutschen

⁸ Vgl. Walter Jaeschke, »Um 1800«. *Religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne*, in: *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, hg. v. Georg Essen und Christian Danz, Darmstadt 2012, 1–92.

Philosophie und insbesondere die Religionskritik des 19. Jahrhunderts haben das von Schleiermacher angenommene Gleichgewicht beider Seiten nachhaltig erschüttert und schließlich zerstört. Dies führte dazu, dass seine Philosophie, trotz ihrer nachhaltigen Wirkungen auf die nachklassische Philosophie des 19. Jahrhunderts in Deutschland,⁹ zunehmend nur noch als Glaubens- und Religionsphilosophie wahrgenommen wurde, die »der Theologie einen philosophischen Grund« sichern sollte.¹⁰ Das freilich entspricht nicht Schleiermachers Auffassung, wie er sie etwa in dem zitierten Brief an Jacobi darlegt.

Zu fragen ist, welche Folgen dies für den Umgang mit Schleiermacher als Philosophen und mit seiner Philosophie hat. Unstrittig ist, dass Schleiermachers Philosophie in der Theologie der Gegenwart größere Aufmerksamkeit und Würdigung gefunden hat als in der Philosophie, und zwar auch und gerade in philosophisch kompetenten Interpretationen innerhalb eines theologischen Fragehorizonts.¹¹ Die Philosophie bewegt sich jedoch außerhalb eines solchen Fragehorizonts und kann auch – kraft ihrer Autonomie, die auch Schleiermacher für selbstverständlich hält – nur Grenzen anerkennen, die sie selbst setzt, d. h. *philosophisch* begründet. Schleiermachers Behauptung, dass die Philosophie »auf rein philosophischem Wege« zur Übereinstimmung mit dem religiösen Bewusstsein komme, hat zur Konsequenz, dass ihm zufolge seine eigene Philosophie ausschließlich nach philosophischen Maßstäben zu beurteilen ist. Dagegen wird von theologischer Seite immer wie-

⁹ Vgl. dazu Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Frankfurt/M. 1993; Andreas Arndt, *Einleitung*, in: Schleiermacher, *Dialektik (1811)*, Hamburg 1986, XXXVI ff.

¹⁰ So 1840 Schleiermachers Schüler, der Philosophiehistoriker Heinrich Ritter; vgl. Andreas Arndt, *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, Berlin und Boston 2013, 17.

¹¹ Vgl. ebd., 17 f. – Exemplarisch sei verwiesen auf Ulrich Barth, *Christentum und Selbstbewußtsein*, Göttingen 1983; Günter Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789–1794*, Berlin und New York 1988; Michael Dittmer, *Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik in semiotischer Perspektive. Triadizität im Werden*, Berlin und New York 2001, Peter Grove, *Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion*, Berlin und New York 2001.

der geltend gemacht, dass dies eine einseitige und insofern nicht zu verantwortende Betrachtungsweise sei. So wurde mir jüngst vorgeworfen, im Blick auf Schleiermachers Philosophie die »religiös-theologische Fundierung von Schleiermachers Denken« durch eine »Marginalisierung des Theologen« ausgeblendet zu haben.¹² Einer solchen Fundierung seiner Philosophie hätte Schleiermacher nach meiner Überzeugung widersprochen. Sie zur Maxime der Interpretation zu machen, hieße, Schleiermacher wieder auf die Rolle eines Glaubensphilosophen zu beschränken und damit letztlich aus dem Diskurs der Klassischen Deutschen Philosophie zu eskamotieren. Der hermeneutisch-kritische Umgang mit Schleiermachers Philosophie kann meines Erachtens nur darin bestehen, ihr Selbstverständnis als autonome Disziplin ernst zu nehmen und kritisch auf seine Durchführung hin zu überprüfen. Dies ist meines Erachtens die unabdingbare Voraussetzung dafür, Schleiermacher als Philosophen und seine Philosophie im Zusammenhang der Epoche überhaupt in den Blick zu bekommen. Dass der *kritische* Aspekt der Interpretation, der für jede Vergegenwärtigung einer Philosophie unverzichtbar ist,¹³ von Schleiermachers Denken nichts mehr übrig lässt, steht dabei nicht zu befürchten. Die folgenden Texte belegen dies hoffentlich zur Genüge.

Sie sind in sechs Gruppen eingeteilt. Am Beginn (Teil I) erfolgt eine philosophiehistorische und zeitgeschichtliche Kontextualisierung, die zugleich den Entwicklungsgang von Schleiermachers philosophischen Positionen beleuchtet. Im Mittelpunkt stehen Kant, Fichte, die Frühromantik, der Religionsbegriff, das Subjektivitätsverständnis und die Französische Revolution. Die zweite Gruppe versammelt Texte zur Problematik und zum Werden des Systems

¹² Matthias Wolfes, *Rezension zu Andreas Arndt, Die Reformation der Revolution. Friedrich Schleiermacher in seiner Zeit*, in: *Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung*, 2020, 1, <https://www.rencensio.net/r/3852a0c59fb145e9894bfee3cb8675b4> (Aufruf 31. 01. 2021). – Eine »Marginalisierung der Theologie« hatte mir auch schon Michael Moxter (*Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 24. 10. 1996) im Blick auf meine Auswahl von Schleiermachers philosophischen *Schriften* (Frankfurt/M. 1996) vorgeworfen; vgl. Arndt, *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, 19 f.

¹³ Vgl. Andreas Arndt, *Hermeneutik und Kritik im Denken der Aufklärung*, in: *Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, hg. v. Manfred Beetz und Giuseppe Cacciatore, Köln, Weimar und Wien 2000, 211–236.

bei Schleiermacher (II), denen Aufsätze zur grundlegenden Disziplin der *Dialektik* folgen (III). Hieran schließen sich Texte zu den philosophischen Realwissenschaften an – mit Ausnahme der Naturphilosophie, die Schleiermacher selbst nicht bearbeitet hat. Hier geht es zunächst (IV) um Ethik, Recht und Bildung (namentlich Schleiermachers Universitätskonzeption), sodann um die Hermeneutik (V) und schließlich um die Anthropologie bzw. Psychologie, eine Disziplin, deren systematische Stellung Schleiermacher nicht eindeutig bestimmt hat (VI).

Dieses Buch schließt thematisch und chronologisch an meinen 2013 erschienenen Sammelband *Friedrich Schleiermacher als Philosoph* an, jedoch steht das vorliegende Buch für sich und soll einen Gesamteindruck von Schleiermachers Philosophie vermitteln, auch ohne die von Schleiermacher bearbeiteten Disziplinen vollständig thematisieren zu können. Die hier versammelten Aufsätze wurden im Vergleich zu den Erstpublikationen formal und stellenweise auch inhaltlich bearbeitet; mitunter kommt es zu Überschneidungen zwischen den Texten, insbesondere bei längeren Zitaten, die deshalb nicht getilgt wurden, damit die einzelnen Aufsätze für sich lesbar bleiben.

Berlin, im Juli 2021

Andreas Arndt

TEIL I
KONTEXTE

Schleiermachers Auseinandersetzung mit Kant

① Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) wird als Philosoph kaum wahrgenommen. Mit dem schleichenden Abschied der hermeneutischen Philosophie hat Schleiermachers Philosophie, so scheint es, ihre Aktualität vollends eingebüßt. Daran haben auch die ungebrochene Präsenz Schleiermachers in der Theologie und alle editorischen Bemühungen im Zusammenhang mit der Kritischen Gesamtausgabe kaum etwas ändern können. Die Gründe dafür sind komplex. Dazu gehören sicher die bereits seit dem 19. Jahrhundert verbreitete Wahrnehmung, Schleiermacher sei eben doch in erster Linie Theologe, aber auch die mangelnde Aufmerksamkeit vieler in der akademischen Philosophie für die Resultate kritischer Editionen, die offenbar eher philologischen als philosophischen Bedürfnissen zugeordnet werden.¹ Zudem haben scheinbare Nebenfiguren wie Schleiermacher in den Zeiten von Bologna nur wenig Chancen, im akademischen Studium der Philosophie Beachtung zu finden. Freilich ist auch Schleiermachers Philosophie alles andere als leicht zugänglich. Es gibt kein systematisch grundlegendes Hauptwerk, sondern nur einen Kosmos von Disziplinen, deren Gravitationszentrum schwer auszumachen ist und die Schleiermacher in immer neuen Anläufen bearbeitet, aber nicht in einer gültigen Gestalt hinterlassen hat. Überdies ist Schleiermacher ein ausgesprochener Selbstdenker: Er entwickelt sein philosophisches Denken weniger im Gespräch mit anderen als vielmehr im Selbstgespräch. Man kann sagen, dass Schleiermacher nach 1804, dem Antritt seiner Hallenser Professur, aus den zeitgenössischen philosophischen Debatten weitgehend aussteigt, obwohl er erst zu diesem Zeitpunkt da-

¹ Man vergleiche z. B. die Artikel *Hermeneutics* (Andrew Bowie) und *Dialectics* (Claudia Wirsing) in *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*, ed. Michael N. Forster and Kristin Gjesdal, Oxford 2015, 416–435 und 651–673, wo unbekümmert die neuen kritischen Ausgaben der *Hermeneutik* und *Dialektik* ignoriert werden.

mit beginnt, seine philosophischen Auffassungen in akademischen Vorlesungen umfassend darzustellen. Dies hat auch dazu geführt, dass Schleiermachers philosophischer Entwicklungsgang als ganz auf der Individualität und Einzigkeit Schleiermachers beruhend angesehen wurde.²

Nun soll nicht in Abrede gestellt werden, dass Schleiermacher ein origineller Denker ist; er ist dies jedoch nicht nur in Zeitgenossenschaft mit der, sondern auch auf dem Boden der nachkantischen Philosophie.³ Kant steht unübersehbar am Beginn seines philosophischen Bildungsganges. Schon als Student des »Seminariums« der Herrnhuter Brüdergemeine (1785–1787) hatte er Kant – dessen Schriften dort offiziell verboten waren – gelesen und mit Freunden darüber diskutiert (vgl. KGA V/1, XXVIII); in Halle, wo er nach seiner Glaubenskrise und dem Weggang von der Brüdergemeine von 1787 bis 1789 Theologie, vor allem aber Philosophie studierte, war Schleiermacher dann Hörer von Johann Heinrich Eberhard, dem Vertreter der Hallischen Schulphilosophie, der sich kritisch mit Kant auseinandersetzte, wobei Schleiermacher dieser Kritik nicht folgte. Nach Beendigung des Studiums im Mai 1789 siedelte Schleiermacher nach Drossen über, wo sein Onkel Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch, vorher Rektor des reformierten Gymnasiums in Halle, der Schleiermacher schon während des Studiums in sein Haus aufgenommen hatte, inzwischen eine Landpfarre versah. In dieser Zeit entstanden seine ersten eigenständigen philosophischen Entwürfe, in denen vor allem zwei Themen im Vordergrund stehen: die Freiheitsproblematik und das Verhältnis von Philosophie und Religion. Für beide Themen ist die Auseinandersetzung mit Kant zentral;⁴ besonders die Freiheitsproblematik reflektiert aber

² Diese, vor allem von der Familie und den Schülern Schleiermachers gepflegte Auffassung hatte schon der junge Wilhelm Dilthey als Forschungshindernis angesehen; vgl. *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870*, hg. v. C. Misch, Leipzig und Berlin 1933, 158 f. – Rudolf Odebrecht hat in diesem Sinne eine »Abhängigkeitsschnüffelei« bei Schleiermacher beklagt (ders., *Einleitung des Herausgebers*, in: Friedrich Schleiermacher, *Dialektik*, hg. v. R. Odebrecht, Leipzig 1942, XII).

³ Vgl. Walter Jaeschke und Andreas Arndt, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845*, München 2012, 254–305.

⁴ Die Entwicklung des jungen Schleiermacher auf Basis der erstmals im

auch das Zeitgeschehen. Schleiermachers erste große Abhandlung *Über das höchste Gut*, die er gegen Ende seiner Studienzeit verfasst, entsteht 1789, im Jahr der Französischen Revolution, die an seiner Philosophie nicht spurlos vorbei gegangen ist.⁵

② In seiner Abhandlung *Über das höchste Gut* (1789) schließt Schleiermacher sich in wesentlichen Punkten an Kant an. So verteidigt er die rein rationale Bestimmung des Sittengesetzes. Die Vernunft müsse »das, was bei der ganzen Sache sie unmittelbar angeht, auch allein und aus ihren eignen Mitteln in Richtigkeit bringen« (KGA I/1, 88); das höchste Gut ist daher »der vollkommene Inbegriff alles dessen was nach gewissen Regeln in einer gewissen Verfahrungsart nemlich der ungemischten rein rationalen zu erlangen möglich ist« (ebd., 90 f.). Verbindlichkeit für das praktische Verhalten der Menschen erhält das rein rationale Sittengesetz aber nicht unmittelbar, sondern erst dann, wenn der Wille »vermittelt subjektiver von dem Sittengesetz abgeleiteter Bewegungsgründe durch dasselbe bestimmt werden kann« (KGA I/1, 100). Die Instanz, die reine praktische Vernunft und Empirie – d. h.: das Begehrungsvermögen – miteinander verbinde, sei das moralische Gefühl: »Sobald wir nemlich einsehn, daß das Sittengesetz nicht anders als vermittelt des sich darauf beziehenden moralischen Gefühls auf unsern Willen wirksam seyn und denselben bestimmen kann, so wird es eine sich von selbst uns aufdringende Aufgabe, den praktischen Einfluß dieses Gefühls zu vermehren«; auf diese Weise »fließen Sitten und Glückseligkeitslehre zusammen« (KGA I/1, 124 f.).

Schleiermacher bestreitet demnach nicht die transzendentalphilosophische Grundlegung des Sittengesetzes, sondern nur eine

Rahmen der KGA vollständig edierten Manuskripte behandeln Günter Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789–1794*, Berlin und New York 1988; Peter Grove, *Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion*, Berlin und New York 2004.

⁵ Vgl. Kurt Nowak, *Die Französische Revolution in Leben und Werk des jungen Schleiermacher. Forschungsgeschichtliche Probleme und Perspektiven*, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, hg. v. Kurt-Victor Selge, Berlin und New York 1985, 103–125; Miriam Rose, *Schleiermachers Staatslehre*, Tübingen 2012, 30–106; Andreas Arndt, *Die Reformation der Revolution. Friedrich Schleiermacher in seiner Zeit*, Berlin 2019.

nicht gelungene Vermittlung mit der Empirie. Seine überlieferten Notizen zur *Kritik der praktischen Vernunft* beginnen mit Kants Begriff der transzendentalen Freiheit und kreisen dann um das Problem, wie das Sittengesetz durch das Begehrungsvermögen zur Wirkung gebracht werden könne. Hierfür referiert er auf ein »Gefühl der Lust«, bestreitet aber Kants These, dass dadurch das oberste Prinzip der praktischen Philosophie empirisch ausfallen müsse (vgl. KGA I/1, 130 f.).⁶ Dies ist nach Schleiermacher dann nicht der Fall, wenn das Gefühl der Lust nur der Auslöser für das Begehrungsvermögen sei, tatsächlich etwas Nicht-Sinnliches zu begehren. Der Gehalt und die Form des Sittengesetzes seien dann nicht von der Empirie affiziert. Voraussetzung hierfür sei nur, »daß es ein Gefühl der Lust gebe, welches sich uneingeschränkt auf das Gesez und die Funktion desselben beziehe und diese Voraussetzung ist uns im reinen Selbstbewußtseyn gegeben.« (KGA I/1, 130)

Da man weiß, welche zentrale Rolle das reine oder unmittelbare Selbstbewusstsein beim späteren Schleiermacher spielt, ist man vielleicht geneigt, diesen Passus theoretisch stark zu gewichten. Tatsächlich aber bleibt Schleiermacher hier jede Erläuterung dafür schuldig, wie in einem reinen Selbstbewusstsein ein nur auf das Sittengesetz bezogenes Gefühl liegen könne. Sein Versuch, den *moral sense* gegen Kant zu rechtfertigen, führt auch zu keiner Klärung des Problems. Wichtig ist vor allem die grundlegende Fragerichtung Schleiermachers: er sucht eine Vermittlung zwischen vernünftiger Willensbestimmung und empirischem Handeln, ohne die Selbstgesetzgebung, d. h. Freiheit der Vernunft, zu beschädigen. Die gesuchte Lösung muss sich daher im Spannungsfeld von Freiheit und Determinismus bewähren.

In einem ebenfalls auf 1789 zu datierenden *Freiheitsgespräch* versucht Schleiermacher, die Vermittlung durch Kants Konzept der Einbildungskraft zu erklären. Damit das Gefühl der Lust bzw. Unlust auf das Sittengesetz der Vernunft bezogen werden kann, bedarf es eines Vermögens, das zwischen Sinnlichkeit und Vernunftseinsicht vermittelt. Die Einbildungskraft zeichnet sich in dieser Hinsicht dadurch aus, dass sie »eine ganze Reihe« deutlicher Vorstellungen »in einen einzigen Augenblick zu vereinigen« weiß; »sie preßt sie gleich-

⁶ Vgl. KpV 16, AA 5, 9.

sam in einer leicht übersehbaren Form zusammen und bei dieser Operation entfließt denselben der herrlichste Saft der Wonne und des Entzükens« (KGA I/1, 156). Die Einbildungskraft, die Schleiermacher auf das Gefühl bezieht, ist hier so etwas wie ein Supplement der reinrationalen Erkenntnis in praktischer Absicht und hat damit die Funktion der »ästhetikologischen« Erkenntnis in der Hallischen Schulphilosophie seit Baumgarten. Im Gefühl wird die praktische Vernunft gleichsam auf ästhetischem Wege zugänglich und kann über Lust bzw. Unlust das Verhalten bestimmen: »Das Vermögen nach vernünftigen Gründen zu handeln heißt nichts anders als das Vermögen durch ein Gefühl von Lust bestimmt zu werden welches durch die moralischen Ideen der Vernunft bewirkt« (KGA I/1, 160).

Schleiermachers Abhandlung *Über die Freiheit* (1790–92) führt die bisherigen Überlegungen zur Vermittlung von vernünftiger Willensbestimmung und Empirie zusammen. Die Untersuchung soll ausdrücklich »zu einer nähern Beleuchtung der Kantischen Freiheitstheorie« (KGA I/1, 120) hinführen, und zwar in einer Diskussionssituation, die nach Schleiermacher durch eine Unentschiedenheit zwischen der »deterministische[n] Auflösung der Leibniz Wolfischen Schule« und der Kantischen Philosophie gekennzeichnet sei (KGA I/1, 219). Schleiermacher setzt hierbei wieder an dem Begriff des Begehungsvermögens an, den er – im Anschluss an Karl Leonhard Reinhold – auf den Begriff des Triebes zurückführen will (KGA I/1, 222 f.).⁷ Dem einzelnen Begehren kann dabei Instinkt oder auch Willkür zugrunde liegen; Instinkt, sofern der Trieb zu einer einzelnen Tätigkeit durch ein Objekt, Willkür, sofern er durch Vergleichung mehrerer Objekte bestimmt wird. Wichtig für Schleiermacher ist nun, dass der Mensch sich der Willkür bewusst ist: »Wenn ein Wille in einem Subjekt mit Vernunft verbunden ist und diese sich als Princip desselben ansieht, so entsteht praktische Vernunft, welche eine ihrer Natur gemäße Einheit in der Totalität der Maximen hervorzubringen strebt« (KGA I/1, 227). Hieraus ergibt sich aber noch keine Verbindlichkeit, d. h. Allgemeingültigkeit von Handlungen in moralischer Hinsicht, so dass man sich auch gar nicht »auf die Aeußerungen eines äußerst unbestimmten und

⁷ Zu Reinhold vgl. Grove, *Deutungen des Subjekts*, 59–72.

verworrenen Gefühls von Freiheit« berufen könne, welche bloß subjektiv und jedesmal einer neuen Auslegung bedürftig blieben (KGA I/1, 228).

Ein allgemeingültiges Gesetz, auf das Vernunft zielt, ist nun aber nicht Gesetz des Begehungsvermögens (Beweggrund, Triebfeder), sondern »das hypothetische Naturgesetz der Vernunft für den Willen« und Maßstab für die Beurteilung des Subjekts durch die Vernunft (KGA I/1, 230). Das Gesetz – in diesem Falle das Sittengesetz – ist seiner Natur nach allgemein und bezieht sich daher nur auf Maximen, die vom Begehungsvermögen als Wille befolgt werden sollen. Dieser Wille muss in sich weder gut noch böse sein, sondern auf jede Art von Maxime gehen können. Schleiermacher spricht hier von einer »natürliche[n] Unbestimmtheit des Willens«, die notwendig sei, »wenn das durch die Idee der Verbindlichkeit gedachte Verhältniß des Gesezes zum Begehungsvermögen möglich seyn soll« (KGA I/1, 233). Das meint, dass Verbindlichkeit nur dort greifen kann, wo das Vernunftgesetz weder von vornherein unmöglich noch bloßes Naturgesetz ist. Die entscheidende Frage der Vermittlung ist damit aber noch nicht beantwortet, denn Schleiermacher geht weiterhin davon aus, dass das Sittengesetz einen unmittelbaren Einfluss auf das Begehungsvermögen nicht haben könne: »Dazu gehört ein Gefühl und vermittelt desselben ein Trieb, der sich unmittelbar und allein auf die praktische Vernunft bezieht und sie gleichsam im Begehungsvermögen repräsentirt [...] Auf dem Daseyn dieses Triebes beruht die ganze Möglichkeit der Idee von Verbindlichkeit, denn er ist es allein, wodurch die Vernunft mit dem Begehungsvermögen zusammenhängt. In den ehemaligen Moralssystemen nannte man ihn moralischen Sinn; in den neueren heißt er Achtung fürs moralische Gesez« (ebd.).⁸

Die zentrale Rolle des Begehungsvermögens ergibt sich für Schleiermacher auch daraus, dass für ihn alle Vermögen in der lebendigen Einheit des Individuums zu betrachten sind: »es ist umsonst den Menschen zu theilen, alles hängt an ihm zusammen, alles ist eins« (KGA I/1, 241). Das bedeutet aber auch, dass die Determiniertheit unserer Handlungen und unseres Seins durch Naturbedin-

⁸ Vgl. KpV 126–142, AA 5, 71–80; auch Johann August Eberhard, *Sittenlehre der Vernunft*, Berlin 1781, 46–53.

gungen dem dunklen Freiheitsgefühl ebenso wie der Idee sittlicher Autonomie in der praktischen Vernunft unvermittelt entgegensteht. Beides muss miteinander in Einklang gebracht werden, und Schleiermacher versucht dies nun von Seiten des Determinismus; er lasse sich, so Schleiermacher, »den Namen eines Deterministen gefallen, wenn man ihm nur verspricht, daß man ihm keinen Satz irgend eines Deterministen unterschieben wolle, wenn er nicht deutlich in dem, was er selbst gesagt hat und noch sagen wird enthalten ist.« (KGA I/1, 244)

Im Mittelpunkt seines Versuchs steht die Frage nach der *Zurechnung* von Handlungen, denn nach geläufiger Auffassung setzt Zurechenbarkeit einen freien Willen voraus. Auch Kant hatte die Möglichkeit der Zurechnung von der Geltung der transzendentalen Freiheit abhängig gemacht, »welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß«,⁹ wenn er auch nicht der Ansicht war, die natürliche Determiniertheit einzelner Handlungen schließe diese Freiheit per se aus. In der letzteren Auffassung folgt ihm Schleiermacher. Nach ihm geht die Zurechnung nicht auf einzelne Handlungen oder Handlungssequenzen, denen ein freier Wille als Ursache unterstellt wird; vielmehr muss die Zurechnung im Blick auf das im höchsten Gut vorausgesetzte Sittengesetz der reinen Vernunft erfolgen, wobei die handelnde *Person* im Ganzen als Urheber der einzelnen Handlung anzusehen und zu bewerten ist. Die Zurechnung wertet nicht die einzelne Tat, sondern die Person nach ihrer Stellung zur Sittlichkeit. Sie bestimmt das *Maß* der Sittlichkeit, das ein Individuum repräsentiert: »die Zurechnung ist das Urtheil wodurch wir die Sittlichkeit einer Handlung auf denjenigen der sie gethan hat übertragen so daß das Urtheil über die Handlung einen Theil unseres Urtheils über seinen Werth ausmacht« (KGA I/1, 247). Ein solches Urteil beruht auf einer »Vergleichung mit dem moralischen Gesez« (KGA I/1, 249), welches den allgemeinen, in der Vernunft begründeten Maßstab abgibt. Demgemäß bringt auch die Beurteilung der Person im Ganzen, im Zusammenhang ihrer Handlungen, den Vernunftstandpunkt zur Geltung, indem sie das Individuum auf die Idee der Sittlichkeit bezieht. So steht auch das Strafgesetz unter der

⁹ KpV 173, AA 5, 97.

Forderung, die ganze Person im Zusammenhang der Entwicklung der Sittlichkeit zu bewerten, indem es sich von einem »Gefühl allgemeiner Liebe und Gleichheit« (KGA I/1, 271) leiten lässt; hierin finden die Losungen der Französischen Revolution ein unmittelbares Echo. Wie ist es aber mit der *liberté* bestellt? Um diese Frage zu beantworten, bedarf es noch weiterer Schritte.

Nicht anders als für Kant ist die Idee der Sittlichkeit für Schleiermacher nicht schon darum obsolet, weil sie kontrafaktisch, d. h. nicht-empirisch, sich begründet. Sie ist, wie auch aus der Vorgeschichte der Freiheitsabhandlung deutlich wurde, eine theoretische Leistung der auf Zusammenhang und Allgemeinheit zielenden Vernunft. Wenn ich es richtig sehe, löst Schleiermacher den Widerstreit von Vernunft und Empirie letztlich prozessual auf. Die Rückbindung des Zusammenhangs empirischer Handlungen an die Idee der Sittlichkeit lässt diese zum Grund und objektiven Ziel eines Bildungsprozesses *zur* Sittlichkeit werden, der am Zusammenhang der menschlichen Handlungen in den sittlichen Verhältnissen der Menschen gleichsam empirisch abgelesen werden kann. So erregt es »Entzückung [...] wie sich unsre eigne Natur von der thierischen Rohigkeit des Kannibalen, der sich an dem Fleisch seiner Brüder weidet und von der schauerhaften Verderbtheit des ärgsten Bösewichts bis zu der erstaunenswürdigen Vollkommenheit des weisesten Sterblichen und bis zu der Gott ähnlichen Tugend eines Christus oder eines Sokrates ausdehnt« (KGA I/1, 281). Die hier genannten Heroen der Sittlichkeit stellen jedoch vor allem eine Aufforderung dar, die äußeren Verhältnisse, unter denen die Menschen handeln, so einzurichten, dass es keiner besonderen, heroischen Anstrengungen mehr bedarf, um einen höheren Grad von Sittlichkeit zu verwirklichen: »Man vergaß [...] daß weder der künftige Zustand unserer Empfindungen noch der unserer Sittlichkeit allein und hinreichend in unserer gegenwärtigen sittlichen Verfaßung sondern immer auch in den äußern Verhältnissen gegründet ist. Wenn also diese überwiegend vortheilhaft eingerichtet werden, warum sollte es nicht möglich seyn, daß der hier lasterhafte ohnerachtet des unvollkommenen welches als die Folge seiner jezigen Beschaffenheit zurückbleibt seinen hier tugendhaften Bruder einst erreicht?« (KGA I/1, 276)

Diese Konsequenz unterstreicht, dass Schleiermacher nicht auf eine subjektive Sollensethik oder Individualethik, sondern auf

einen Vernunftbegriff von Sittlichkeit zielt, in dem den allgemeinen Sphären als dem Rahmen einzelner sittlicher Handlungen besondere Bedeutung zukommt. Das Individuum ist Teil der sittlichen Verhältnisse und des fortschreitenden Prozesses der Bildung zur Sittlichkeit. Gleichwohl ist diese Sittlichkeit nur in der unendlichen Mannigfaltigkeit individueller Ausprägungen – sei es in Personen, sei es in Gemeinschaftssphären – greifbar, in welchen sich das Allgemeine darstellt. Im »Anschau dieses Ganzen« wird diese »unendliche Verschiedenheit, diese unvollkommen scheinende Mannigfaltigkeit« zu »der höchst möglichen allgemeinen Vollkommenheit zu der sie hinführt«, in Beziehung gesetzt (KGA I/1, 281). Die Allgemeinheit wird hier realisiert durch die unendliche Mannigfaltigkeit des Individuellen.

Gerade darin aber liegt die Brechung eines allgemein determinierenden Prinzips im Sinne einer blinden, absoluten Notwendigkeit, der nicht zu enttrinnen ist. Für Schleiermacher sind die geschichtlichen Veränderungen auf der Linie des Fortschritts und die individuelle Mannigfaltigkeit der Menschheit Beweise dafür, dass keine Festlegung auf einen bestimmten Zustand besteht. Auf dieser Grundlage können Determinismus und Freiheit miteinander in Einklang gebracht werden. Freiheit liegt nicht Willkür, sondern »Abwesenheit einer Nöthigung« (KGA I/1, 334) zugrunde; sie ist ein Sich-verhalten-Können im Rahmen des Determinierten und insofern auch Setzen von Determinationen.

An diesem Punkt ist nun das Freiheitsgefühl zu verorten und näher zu bestimmen. Es ist ein Gefühl, welches denjenigen Gefühlen verwandt ist, die »in uns bei der Zurechnung sittlicher Handlungen gegen andere entstehen«, mit dem wir aber »mehr bei unserm Ich stehn bleiben«; dieses Gefühl »erwacht unausbleiblich in uns, so oft wir uns unsrer selbst als moralischer Wesen ausdrücklich bewusst werden«; es ist »Selbstgefühl« (KGA I/1, 282). Dies ist in einem emphatischen Sinne zu nehmen, denn das Selbst in diesem Kontext ist das Individuum in der Einheit seiner Vermögen; entsprechend ist das Selbstgefühl dem koordiniert, was Schleiermacher in Anlehnung an Kant als »reines Selbstbewußtsein« bestimmt hatte. Wir finden dieses Gefühl »ohne willkürliche Herbeirufung auch in Bezug auf einzelne Zeiten und Handlungen bei allen Gelegenheiten, es ist die einzige Voraussetzung unter der wir sittlich zu handeln beschließen

oder uns als sittlich handelnd zu irgend einer Zeit denken können ja es ist das, worauf alle die Gefühle, die das moralische Bewusstseyn ausmachen, und die uns zu allen Zeiten bei unsern Handlungen leiten, sich beziehn können« (KGA I/1, 283). Das als Selbstgefühl verstandene Freiheitsgefühl wird damit nicht nur zum zentralen Bezugspunkt aller moralischen Gefühle, sondern tritt als kontinuierlich anwesend zugleich in die Funktion des Kantischen »Ich denke« ein, welches alle Vorstellungen muss begleiten können.¹⁰

Angesichts solch starker Thesen muss bezweifelt werden, dass Schleiermachers Apologie des Determinismus in der *Freiheitsschrift* eine deterministische Ethik begründe, wie dies einige Interpreten nahelegen. Viel eher vertritt Schleiermacher, wie Kant, eine kompatibilistische Position, die es erlaubt, Notwendigkeit und Freiheit zusammenzudenken. Dies geschieht auf mehreren Ebenen. Mit Kant verteidigt er die Vernunftbestimmtheit des Sittengesetzes, das aber eben darum von der Empirie – dem Reich der Notwendigkeit – nicht tingiert werde. Im Unterschied zu Kant ist mit dem Sittengesetz jedoch ein Gefühl der Lust verbunden, welches das Begehungsvermögen zu empirischen Handlungen veranlassen können soll, so dass zwar nicht das Sittengesetz als solches, wohl aber das sich auf dieses Gesetz richtende moralische Gefühl zur Empirie vermitteln könne. Entscheidend aber ist, dass für Schleiermacher im Reich der Notwendigkeit selbst ein Ermöglichungsgrund der Freiheit darin liegt, dass die Totalität der Determinationen sich nicht zu einer blinden Notwendigkeit zusammenschließt, sondern auch reale Möglichkeiten determiniert, die Freiheit im Sinne von Handlungsalternativen und damit Abwesenheit von Zwang begründen.

③ Schleiermacher selbst, so scheint es, gehörte um 1789 zu den aufgeklärten Verächtern der Religion.¹¹ Im Oktober 1789 schrieb er an seinen Freund Brinckmann: »Meine Parthie [...] ist unwiderruflich genommen, und wenn Wizenmann [...] und Sokrates selbst zur Vertheidigung des Christenthums aufstehn [...] so werden sie

¹⁰ Vgl. KrV B 131 f., AA 3, 108; auf diese Parallele zu Kant hat Meckenstock, *Deterministische Ethik*, 91 f., erstmals hingewiesen.

¹¹ Die folgenden Ausführungen stellen im Wesentlichen eine Zusammenfassung meines unten abgedruckten Aufsatzes *Schleiermacher und die Religionskritik der Aufklärung* dar.

mich nicht zurückbringen« (KGA V/1, 156).¹² In den zwischen 1789 und 1792/93 entstandenen Jugendschriften Schleiermachers spielt die Religion daher, selbst in der ganzheitlichen Sicht auf das Leben, keine eigenständige Rolle. Vielmehr wird, wie z. B. in der *Freiheitschrift*, bereits das Gleichgewicht des Interesses an Religion und »Spekulation« zum Hindernis erklärt, die spekulative Position zu entwickeln (vgl. KGA I/1, 325). Das Christentum gilt Schleiermacher, hierin ist er sich mit seinem Freund Brinckmann einig, als »Volksreligion von reiner Moral« (Von Brinckmann, 26. 6. 1789, KGA V/1, 126); Schleiermacher nennt es »eine Sammlung von Sittenregeln für jedermann brauchbar [...] vermischt mit einigen Lehrsätzen, die sich, da sie sich bloß auf das Judentum bezogen, auch nur unter den Juden und ihren Nachkommen erhalten haben würden« (An Brinckmann, 28. 9. 1789, KGA V/1, 153). 1789 hält Schleiermacher dafür, dass die Religion (und er spricht hier nur vom Christentum) eine Morallehre sei, die vorzugsweise durch die philosophische Vernunft begründet werden müsse. Diese Position unterscheidet sich von der späteren, nach der Vernunft und Religion, philosophischer und theologischer Gottesgedanke einander entsprechen, ohne sich wechselseitig zu begründen.

Schleiermacher kritisiert um 1789 aber nicht nur die christliche Dogmatik, wie aus den hierfür einschlägigen »Briefen« *An Cecilie* (1790) hervorgeht, die Günter Meckenstock zu Recht unter den Titel einer »Krisis des religiösen Bewußtseins« gestellt hat.¹³ Das Fragment bezieht sich auf den Gedankenaustausch zwischen Brinckmann und Schleiermacher, der in fiktiven Briefen des Ich-Erzählers Schleiermacher an eine junge, empfindsame Frau gespiegelt wird. Nur scheinbar findet die religiöse Krisis – mit der Schleiermacher seine eigene Glaubenskrise verhandelt – eine Lösung im Zusammenstimmen von »Herz und Vernunft« (KGA I/1, 211), indem, in Entsprechung zur Position Kants, die Sittlichkeit die Annahme der

¹² Schleiermacher bezieht sich auf Thomas Witzennann, *Die Geschichte Jesu nach dem Matthäus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet*, Leipzig 1789; Johann Konrad Pfenninger (Anonym), *Sokratische Unterhaltungen über das Aelteste und Neueste aus der christlichen Welt*, 3 Teile, Leipzig 1786–1792.

¹³ Meckenstock, *Deterministische Ethik*, 132–147; vgl. auch Bernd Oberdorfer, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit*, 167–180.

Ideen Gottes als des höchsten Wesens und die Annahme der Unsterblichkeit der Seele verlangt. Schleiermacher deutet zum Schluss des Fragments an, dass dies nur ein »Ruhepunkt für eine Weile« sei und man nicht »in dieser schöneren Gegend der Philosophie auf immer wohnen« könne (KGA I/1, 212). Damit zeichnet sich ab, dass er *mit* Kant die Ideen Gottes und der Unsterblichkeit der Seele als theoretische Gewissheiten kritisiert, *über* Kant hinausgehend aber auch – jedenfalls zu diesem Zeitpunkt – bereit ist, sie als Postulate der reinen praktischen Vernunft aufzugeben.

In diesem Überschritt über Kant liegt Schleiermachers Radikalisierung der aufklärerischen Religionskritik. Dabei bleibt jedoch weitgehend in der Schwebe, inwieweit Schleiermacher Religion *als solche* kritisiert oder inwieweit er nur eine Religion kritisiert, die meint, sich dogmatisch und philosophisch absichern zu müssen. Für das Erstere spricht immerhin nicht nur seine (wenn auch temporäre) Absage an das Christentum, sondern auch, dass Religion inhaltlich nur als Sittenlehre vorkommt, die allein aus der Vernunft zu begründen sei. Auf der anderen Seite lassen aber die Briefe *An Cecilie* erkennen, dass die Seite des Herzens in den »unfruchtbar[e] und trostlos[e] Provinzen« (KGA I/1, 212) der Philosophie, in welche die Vernunft uns treibt, keine Befriedigung findet. Dagegen steht aber wiederum die Einsicht in der Schrift *Über den Werth des Lebens*, dass erst im Verzicht auf den großen Enthusiasmus Verstand und moralischer Sinn »Spuren von Glückseligkeit« finden können, die nicht illusionär sind und die mit dem Schicksal versöhnen (vgl. KGA I/1, 470 f.).

Schleiermacher, dies macht bereits seine Abhandlung *Über das höchste Gut* (1789) deutlich, geht mit Kant sogleich über Kant hinaus. Er sieht das Christentum ausdrücklich als eine Philosophie[!] an, welche – nach Unterdrückung der (neu-)platonischen Schwärmerie – »allein die Stelle aller Sittenlehre vertreten« habe (KGA I/1, 118 f.). Im Praktischen liege das Christentum der Kantischen Philosophie nahe, im Theoretischen jedoch seien beide einander »fast gänzlich entgegengesetzt«, weil »ein jedes von beiden da anfängt wo das andre aufgehört hat, und da aufhört, wo das andre anfangt«: das Christentum beginne mit dem Willen Gottes, um daraus das höchste Gut abzuleiten, während Kant vom Begriff des höchsten Gutes ausgehend das Dasein Gottes postuliere (KGA I/1, 119).

Der Grundfehler bestehe vor allem darin, dass beide, Kant und die christliche Sittenlehre, die »Glückseligkeit als Theil des höchsten Guts« (KGA I/1, 119) ansehen, auch wenn diese bei Kant ins Jenseits verlagert werde, weil wir im irdischen Leben nur Glückswürdigkeit erwerben können, aber keine unmittelbare Relation zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit bestehe. Nach Schleiermacher ändert diese Verschiebung jedoch nichts, da unter den Bedingungen fortdauernder Sinnlichkeit auch der Hiatus zwischen Tugend und Glückseligkeit fortbestehe oder, unter den Bedingungen eines nicht-sinnlichen Jenseits, die Glückseligkeit obsolet bleibe (KGA I/1, 102). Dagegen möchte Schleiermacher die Glückseligkeit und mit ihr die Sinnlichkeit aus dem Begriff des höchsten Gutes ausschließen, denn erst durch diese Vermischung von Sittengesetz und Empirie werde es nötig, im ethischen Kontext zum Gottesbegriff Zuflucht zu nehmen. Die Vernunft aber müsse autonom bleiben und »das, was bei der ganzen Sache sie unmittelbar angeht, auch allein und aus ihren eignen Mitteln in Richtigkeit bringen« (KGA I/1, 88). Das höchste Gut sei kein empirisch zu realisierender Zweck; es sei vielmehr »der vollkommene Inbegriff alles deßen was nach gewissen Regeln in einer gewissen Verfahrensart nemlich der ungemischten rein rationalen zu erlangen möglich ist« (KGA I/1, 90 f.).

Damit wirft Schleiermacher Kant Inkonsequenz vor, nämlich das Verlassen einer rein rationalen, im Bereich der intelligiblen Welt bleibenden Begründung der Sittlichkeit; er mobilisiert gewissermaßen die Kantische Unterscheidung von intelligibler und sinnlicher Welt gegen Kants Festhalten an der Verbindung von Sittlichkeit und Glückserwartung, aus welcher sich das Postulat der Existenz Gottes ableitet.

④ Tatsächlich geht Schleiermacher gerade in der Frage der rein-rationalen Begründung des Sittengesetzes sehr bald einen anderen Weg als Kant. Bereits in der Abhandlung *Über die Freiheit* (ca. 1790–1792) wendet sich Schleiermacher gegen die Kantische Theorie intellektueller Vermögen und gegen die Trennung von *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis*, indem er den Gedanken der lebendigen, unteilbaren Individualität betont: »es ist umsonst den Menschen zu teilen, alles hängt an ihm zusammen, alles ist eins« (KGA I/1, 241). Indem das Individuum Schnittpunkt von theore-

tischer und praktischer Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit, Sittengesetz und Naturgesetz, Freiheit und Notwendigkeit ist, müssen diese Gegensätze in der Philosophie auch überwunden werden. Schleiermacher überwindet damit die Perspektive der Sollensethik und begründet Ethik als eine Theorie der individuellen Realisierung von Sittlichkeit im geschichtlichen Prozess. Dieser Ansatz wird in der zur Publikation verfassten, dann aber doch ungedruckten Abhandlung *Über den Wert des Lebens* (1792/93) weiter ausgeführt, in der die Französische Revolution und Rousseau ein starkes Echo finden. Der Mensch sei »der freigelassene des Schicksals« (KGA I/1, 429), findet sich aber der Natur entfremdet und von anderen Menschen unterdrückt. Erst in der Gleichheit, die jetzt in das Freiheitsgefühl mit eingetragen wird, könne Freiheit realisiert werden.

Einen weiteren Schritt in der Ausarbeitung seiner philosophischen Positionen geht Schleiermacher, indem er – vermittelt durch Friedrich Heinrich Jacobi – Kant mit Spinoza konfrontiert und ergänzt. In den 1793/94 entstandenen Manuskripten *Spinozismus* und *Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems* schließt er – unabhängig von entsprechenden Versuchen in den Jenaer frühidealistischen und frühromantischen Diskursen – die kritische Philosophie mit Spinozas Metaphysik zusammen. In dem Manuskript *Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems* heißt es hierzu, der Kantianismus scheine, »wenn er sich selbst versteht, auf Spinozas Seite zu seyn« (KGA I/1, 570). Begründet wird dies damit, dass das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen bei Spinoza insoweit mit dem Verhältnis von *Noumenon* und *Phänomenon* bei Kant zusammenstimme, als beide in dem Bedürfnis übereinkommen, »den Dingen unsrer Wahrnehmung ein anderes Daseyn unterzulegen welches außer unserer Wahrnehmung liegt« (KGA I/1, 573). Spinozas Fehler, auf dem »die einzige Differenz zwischen ihm und Kant« (KGA I/1, 575) beruhe, bestehe darin, »eine positive Einheit und Unendlichkeit zu behaupten« (KGA I/1, 574), obwohl die uns einsehbaren Attribute Gottes oder des Unendlichen auch bei ihm letztlich nur unserem eigentümlichen Vorstellungsvermögen entsprächen. Diese Konfrontation läuft auf eine wechselseitige Korrektur beider Positionen aneinander hinaus: Spinoza macht dem kritischen Idealismus Kants die unabdingbare Voraussetzung eines bewusstseinstranszendenten Seins und damit einer *objektiven* Philosophie deutlich;

Kant hingegen macht dem Spinozismus deutlich, dass dieses Sein für uns nur im Rahmen begrenzter subjektiver Erkenntnisvermögen und nicht an und für sich thematisierbar ist. Im Ergebnis wird der transzendente Gedanke einer vernunftkritisch gebrochenen Substanzmetaphysik eingeordnet. Schleiermacher versteht seither den Erkenntnisprozess ontologisch als ein Entsprechungsverhältnis von Denken und Sein, hält aber zugleich an der wissensmäßigen Unerkennbarkeit des Unbedingten oder Absoluten fest.

Einen bedeutenden Raum nimmt das Problem der Individuation ein; gegen Jacobis Behauptung, Spinoza könne Individuation nicht wirklich denken, da nach ihm nur die einzige Substanz Bestand habe, versucht Schleiermacher den Nachweis, dass in Spinozas Philosophie ein »Princip der Trennung der Objecte« (KGA I/1, 553) vorhanden sei und »ein jedes einzelnes Ding seine eigene verschiedene Lebenskraft habe« (KGA I/1, 554). Hiermit ist der Spinozismus für Schleiermacher erst anschlussfähig für die ethischen Überlegungen, die im Zentrum seines philosophischen Interesses stehen und in denen es um die empirischen, endlichen Subjekte und ihre Freiheit geht.

Mit der Kombination von Kant und Spinoza ebenso wie mit seinem besonderen Interesse an der Individualität im Rahmen einer geschichtlichen Vermittlung von Natur und Freiheit und seinem Enthusiasmus für die Französische Revolution gerät Schleiermacher in eine Entsprechung zur frühromantischen Philosophie, wie sie sich nahezu zeitgleich bei Friedrich Schlegel und Friedrich von Hardenberg (Novalis) herausbildet. Die Begegnung mit Friedrich Schlegel in Berlin 1796 erfolgte daher auf Augenhöhe und ihr »Symphilosophieren« war gegenseitiger Austausch und nicht einseitige Abhängigkeit.

5 Mit der Formierung seiner philosophischen Grundpositionen in der Auseinandersetzung mit Kant und Spinoza scheint die Kantische Philosophie für Schleiermacher nur noch ein negativer Abstoßungspunkt zu sein. In einem Brief an Henriette Herz vom 10. August 1802 schreibt Schleiermacher: »Wie wenig habe ich den Platon, als ich ihn zuerst auf Universitäten las, im ganzen verstanden [...], und wie habe ich über Kant, den ich damals auch etwa mit ebensoviel Glück und Kraft studierte, ganz dasselbe Gefühl gehabt von seiner Halbheit, seinen Verwirrungen, seinem Nichtverstehen Anderer und seiner selbst, wie jetzt bei der reifsten Einsicht« (KGA V/6, 70).