

Kommunikation in Philosophie, Religion und Gesellschaft

Schleiermacher-Archiv



Herausgegeben von
Notger Slenczka
und
Andreas Arndt, Jörg Dierken,
Lutz Käppel, André Munzinger

Band 35

Kommunikation in Philosophie, Religion und Gesellschaft

Akten des Internationalen Schleiermacher-Kongresses
25.–29. Mai 2021

Herausgegeben von
Christian Berner, Sarah Schmidt, Brent W. Sockness
und Denis Thouard

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-106709-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-112880-1
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-112955-6
ISSN 1861-6038

Library of Congress Control Number: 2023942154

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2024 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Wilhelm Gräß (21.8.1948 – 23.1.2023) zum Gedenken

Inhalt

Christoph Marksches

Grußwort zum Internationalen Schleiermacher-Kongress 2021 (Berlin) — 1

Valérie Nicolet

Mot d'ouverture au Congrès International Schleiermacher 2021 (Paris) — 7

Philippe Hamou

Mot d'ouverture au Congrès International Schleiermacher 2021 (Paris) — 9

Einleitung

Christian Berner, Sarah Schmidt, Brent Sockness, Denis Thouard

Kommunikation in Philosophie, Religion und Gesellschaft. Zur Einleitung — 13

1 Kommunikation und Verstehen

Isabelle Thomas-Fogiel

Umriss einer Kritik am Begriff der Kommunikation — 29

Jean-Michel Salanskis

Kommunikation und Sinn — 47

Maureen Junker-Kenny

Conditions of Communicative Action: Schleiermacher's Conception of Language and Theory of Religion in Habermas's Reconstruction — 65

Michael N. Forster

Romantic Hermeneutics and Its Impact in the Long Nineteenth Century — 81

Eleonora Caramelli

Schleiermacher, Hegel und das Problem des Gefühls — 119

Wilhelm Gräb (†)

Predigt als kommunikativer Akt. Einige Bemerkungen zu Schleiermachers Theorie religiöser Mitteilung [1984] — 139

2 Streitkulturen

André Munzinger

Dauerstreit? Kommunikative Konfliktkultur zur Bearbeitung religiöser Differenzen — 159

Mario Berkefeld

Der ewige Streit der Religion mit sich selbst. Zu Ernst Cassirers Schleiermacher-Rezeption in der *Philosophie der symbolischen Formen* — 173

Johann Gartlinger

Kommunikative Kritik. Zu einer Rezension Friedrich Schleiermachers — 193

Constantin Plaul

Theological Media Ethics *avant la lettre*: The Limits and Promise of Schleiermacher's Christian Ethics for an Orientation in Modern Media Society — 209

Ivory Day

Schleiermacher on Linguistic Difference: From Quine to Benoist and Beyond — 229

Karl Tetzlaff

Religion zwischen Muße und Arbeitsamkeit. Friedrich Schleiermachers Beitrag zur Lösung eines Grundkonflikts modernen Lebens — 251

3 Dimensionen der Geselligkeit

Andreas Arndt

Grenzen der Gemeinschaft in Schleiermachers philosophischer Ethik — 283

Friedemann Barniske

Die Kommunikation der Staaten. Kant, Schleiermacher und der Weg zum ewigen Frieden — 295

Rasmus Wittekind

Handlung – Personalität – Staatlichkeit. Zur Legitimation staatlicher Ordnung in Friedrich Schleiermachers Vorlesungen über Ethik — 309

Dorothea Meier

„Das Wesentliche ist [...] die unmittelbare Communication in die das Kind mit der Welt tritt.“ Gedanken über Kommunikation in Bildung und Erziehung — 329

Marco Stallmann

„Religiöse Mittheilung ist nicht in Büchern zu suchen“. Zum Verständnis religiöser Kommunikation bei Johann Joachim Spalding und Friedrich Schleiermacher — 343

Martina Kumlehn

Gespräch – Narration – Diskurs. Schleiermachers Theorie religiöser Kommunikation im Spiegel der Schrift *Die Weihnachtsfeier* und ihre strukturellen Reflexionsimpulse in einer „Kultur der Digitalität“ — 365

4 Kulturtechniken des Redens, Schreibens, Lesens und Übersetzens

Michael Moxter

Am Leitfaden des Leibes. Medientheoretische und anthropologische Überlegungen zum Begriff des darstellenden Handelns — 387

Carlotta Santini

Pour une épistémologie de l'image. Schleiermacher sur les procès de formation et diffusion des formes archétypiques — 403

Simon Gerber

Rhetorik des Gefühls. Homiletik nach Schleiermachers Vorlesung zur Praktischen Theologie — 421

Florian Priesemuth

Sprache und Rede. Schleiermachers Sprachverständnis in seinen Vorlesungen zur Psychologie — 443

Piotr de Bończa Bukowski

Der Mittler. Friedrich Schleiermacher, Übersetzung und interkulturelle Kommunikation — 453

Anette Hagan

Schleiermachers Übersetzung der englischen Predigten Joseph Fawcetts — 471

Christian Berner, Denis Thouard

Schleiermacher en français — 491

Anhang

**Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe
De Gruyter — 503**

Zu den Autorinnen und Autoren — 507

Personenregister — 509

Christoph Markschies

Grußwort zum Internationalen Schleiermacher-Kongress 2021 (Berlin)

Herzlich willkommen zum Internationalen Schleiermacher-Kongress in Berlin – wenn ich recht sehe, meine sehr verehrten Damen und Herren, Mesdames et Messieurs, chers collègues, fand schon der *erste* Internationale Schleiermacher-Kongress 1984 in Berlin statt; die beiden Dokumentationsbände dieser Tagung eröffneten die Reihe des *Schleiermacher-Archivs* im Verlag De Gruyter und sind zeittypisch mit Schreibmaschine gesetzt und reprographiert.¹ Für mein eigenes Fachgebiet, die evangelische Theologie, ist der Doppelband des ersten Internationalen Schleiermacher-Kongresses schon wegen der darin publizierten Hauptvorträge von Gerhard Ebeling und Rudolf Vierhaus ikonisch für die jüngere Wissenschaftsgeschichte der Disziplin.² Ebelings Hauptvortrag mit dem Titel „Luther und Schleiermacher“ mag, aus der Perspektive eines schlichten Historikers betrachtet, eine allzu kühne systematisch-theologische Kontinuitätsbehauptung voraussetzen, aber ohne solche Kontinuitätsbehauptungen und ihre Schwester, die Diskontinuitätsbehauptung, funktionieren ja weder das historiographische Geschäft noch meine eigene historische Arbeit. Mir geht es aber heute Abend in meinem Grußwort natürlich auch nicht um eine nachgeholte Rezension der Beiträge des ersten Internationalen Schleiermacher-Kongresses (für die ich als Historiker der christlichen Antike gar nicht berufen wäre), sondern um ein paar präsidiale Schlaglichter auf das Thema dieses Kongresses – also auf „Kommunikation in Philosophie, Religion und Gesellschaft“ aus der Perspektive der gastgebenden Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, um den Versuch, Akademie, Schleiermacher und Kommunikation zusammenzudenken. Dabei werde ich das als Laie natürlich anders tun, als dies die *peritissimi* könnten und in den Beiträgen dieses Kongresses getan haben.

Noch einmal zurück zum ersten Berliner Internationalen Schleiermacher-Kongress im Jahre 1984. Auf dieser Tagung fehlte die Akademie im Programm. Immerhin waren drei Vortragende aus dem östlichen Teil der Stadt vertreten:³ der Kirchenhistoriker Wolfgang Ullmann vom Sprachenkonvikt der kirchlichen Hochschule, die nicht als solche bezeichnet werden durfte,⁴ der Systematiker Hans-Georg Fritzsche von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität und der Philosoph Gerd Irrlitz, ein Schüler Ernst Blochs, der auf seinem entsprechend schwierigen Weg in der ehemaligen DDR in den Jahren 1961 bis 1971 an der Arbeitsgruppe „Philosophiehistorische Texte“ wirkte und dort unter anderem verschiedene Schriften und Schriftgruppen Georg Wilhelm Friedrich Hegels herausgab, mithin Schriften eines Denkers, der nicht ganz

1 Vgl. Selge et al. 1985.

2 Vgl. Vierhaus 1985, 3–20; Ebeling 1985, 21–38.

3 Vgl. Ullmann 1985, 381–388; Fritzsche 1985, 687–698; Irrlitz 1985, 1121–1146.

4 Vgl. zu Ullmann und seinen Forschungs- wie Lebenskontexten Markschies 2020, 1133–1144.

ohne Zutun Schleiermachers niemals zum Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Berlin gewählt worden war.⁵ Keiner der Vortragenden arbeitete jedoch an der damaligen Akademie der Wissenschaften der DDR; Akademiethemen finden sich auch nicht im Programm – und dementsprechend ebenso wenig in den beiden imponierenden und, wie ich sagte, geradezu ikonischen Bänden.

Die Akademie fehlte entsprechend auch schon bei der Eröffnung. In deren Rahmen sprach neben dem Regierenden Bürgermeister der Präsident der Freien Universität ein Grußwort und würdigte, nachdem er sich selbst als fachfremden Juristen eingeführt hatte, der „mit einiger Befangenheit“ rede, Schleiermachers Anteil am theoretischen Konzept der Berliner Universität und seiner praktischen Umsetzung in der Gründungsphase. Dieter Heckelmann (so hieß dieser 2012 verstorbene Arbeitsrechtler im Dahlemer Präsidentenamts⁶) versäumte nicht, angesichts aktueller Probleme seiner Universität auf Schleiermacher Bezug zu nehmen, beispielsweise auf dessen kritische Sicht von Hausberufungen.⁷ Interessanterweise gingen seine Ausflüge in die Gegenwart aber nicht so weit, dass er in seinem Grußwort darauf einging, dass sich nicht nur die Nachkriegsgründung in Dahlem in der Tradition der alten Universität Unter den Linden sah und sich mit Schleiermachers gelegentlichen Gedanken über Universitäten auseinandersetzte; die Universität Unter den Linden existierte ja auch nach dem Auszug Einzelner ihrer Studierender und Dozierender im Jahre 1948 weiter und beschäftigte sich auf ihre Weise mit dem Erbe Schleiermachers: In einer Dokumentation der Humboldt-Universität aus dem Jahr 1985 war zwar lediglich ein einschlägiger Text Wilhelm von Humboldts als Beispiel für das Konzept einer bürgerlichen Universität vorgestellt worden,⁸ aber schon vor der deutschen Wiedervereinigung begannen im Leipziger Reclam Verlag Vorbereitungen für eine Dokumentation von Berliner Universitätsgründungstexten unter dem von Schleiermacher entlehnten Titel *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*.⁹ Grußworte des Rektors der Humboldt-Universität zu Berlin oder des Präsidenten der Akademie der Wissenschaften der DDR waren 1984 praktisch ausgeschlossen, und die Einladung des im Unfrieden von der Akademie geschiedenen Ostberliner Philosophen Irrlitz zum Westberliner Internationalen Schleiermacher-Kongress im selben Jahr zeigte, dass man aus vielerlei Gründen im westlichen Teil der Stadt auf Abgrenzung Wert legte. Solche Grenzziehungen betraf auch die Akademie der Wissenschaften der DDR. Nur wenig später begann man in Westberlin mit Vorbereitungen zu einer Gründung einer eigenen, allerdings sehr kurzlebigen Akademie der

5 Vgl. zu Irrlitz die basalen Informationen unter URL: <https://www.bundesstiftung-aufarbeitung.de/de/recherche/kataloge-datenbanken/biographische-datenbanken/gerd-irrlitz> (zuletzt aufgerufen am 21.11.2022). Vgl. zu Hegel Dietzsch 2004, 80.

6 Vgl. Heckelmann 1985, XXIII.

7 Vgl. Heckelmann 1985, XXV.

8 Vgl. Klein / Kossack 1985, 9–11.

9 Vgl. Engel et al. 1990; ich selbst habe mich über Schleiermachers Gedanken zur Universität in Berlin geäußert in Markschies 2011, 51–72 und Markschies 2021, 40–58.

Wissenschaften.¹⁰ Diese Westberliner Akademie übernahm 1989 die Trägerschaft der zehn Jahre zuvor gegründeten Schleiermacher-Arbeitsstelle und nach dem jähen Ende dieser Einrichtung im Jahr 1990 dauerte es vier weitere Jahre, bevor in der Tradition der Preußischen Akademie und mit Bezug auf die beiden Akademien in Ost- und Westberlin die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften konstituiert wurde und damit die Berliner Schleiermacher-Arbeitsstelle eine neue und hoffentlich endgültige Heimat fand. Die *Kritische Gesamtausgabe* der Werke Schleiermachers ist einer der Edelsteine im Schmuck der langfristigen Editionsprojekte unserer Akademie, unser Archiv beherbergt gewichtige Teile seines Nachlasses, und Mitglieder wie Mitarbeitende erarbeiten zentrale Beiträge zur Schleiermacher-Forschung.

Ich freue mich als jetziger Präsident der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, die die schöne Nebenbezeichnung „vormals Preußische Akademie“ trägt, in diesem Jahr, also 27 Jahre nach dem ersten Internationalen Schleiermacher-Kongress, ein Grußwort zur Eröffnung der Veranstaltung zu sprechen. Zudem ist Schleiermacher einer meiner Vorgänger im Amt,¹¹ denn seit 1812 wurde die Berliner Akademie der Wissenschaften, die in den vergangenen über 300 Jahren mehrfach Namen und institutionelle Identität wechselte, von den vier Klassensekretaren geleitet, die sich gleichsam rollierend in der Funktion des vorsitzenden Sekretars abwechselten. Jeder Sekretar fungierte sozusagen für drei oder vier Monate gewissermaßen als Akademiepräsident, ohne diesen Titel zu tragen. Als neunundzwanzigsten in einer Reihe, die natürlich mit Gottfried Wilhelm Leibniz beginnt, führen wir bis auf den heutigen Tag Schleiermacher. Viele der Vorgänger Schleiermachers im 18. Jahrhundert waren Franzosen und prägten die Akademie so, dass man mit gutem Grund von einem französischen Jahrhundert der Berliner Sozietät sprechen kann; insofern freut es mich besonders, dass dieser Internationale Schleiermacher-Kongress ein deutsch-französisches Kooperationsprojekt ist, und ich grüße unsere französischen Gäste ganz besonders herzlich.

Aber mir scheint es auch aus inhaltlichen (und nicht nur aus formalen) Gründen sinnvoll, wenn ich ein Grußwort spreche. Denn wenn man über „Kommunikation in Philosophie, Religion und Gesellschaft“ nachdenken will und dazu Schleiermacher als zentralen Fokus wählt, geht es ja gar nicht ohne die Akademie. Martin Rössler hat unter Mitwirkung von Lars Emersleben vor fast 20 Jahren in der *Kritischen Gesamtausgabe* die *Akademievorträge* von Schleiermacher erneut ediert, mindestens die Abhandlung *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* vom 24. Juni 1813 ist für das Thema dieses Kongresses elementar.¹² Ich möchte aber für die These werben, dass weit mehr in dem genannten Band der *Kritischen Gesamtausgabe* einschlägig ist als die eine oder andere Abhandlung. Schon in seinem Antrittsvortrag vom 10. Mai 1810 beschreibt Schleiermacher die kritische und historische Behandlung der Philosophie, für die er berufen wurde

¹⁰ Vgl. Flämig et al. 1994.

¹¹ Vgl. von Harnack 1900, 848–849; zuletzt Prunea-Bretonnet et al. 2022.

¹² Vgl. Schleiermacher KGA I/11, 65–93 („Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens“).

(Theologen als Theologen nehmen bekanntlich die französisch geprägten Gelehrtenverbindungen nicht auf), als Gespräch.¹³ Als Gespräch mit vergangenen Formen von Philosophie und als Austausch mit den Zeitgenossen in der Akademie über das, was die Vergangenheit, der historischen Analyse folgend, als ungelöste Aufgabe hinterlassen hat, möchte Schleiermacher seine Mitarbeit in der Akademie anlegen – und so möchte ich den Satzsatz seines Antrittsvortrags als einen Hinweis auf beide Aufgaben interpretieren: „Rath und Beistand bei den verbrüdereten Einsichten zu finden wo die eigenen nicht hinreichen wollen“.¹⁴ So verstanden, bezieht er sich auf das Gespräch mit den Philosophen der Vergangenheit, von den Vorsokratikern bis hin zu Platon, Aristoteles und Diogenes Laertius, aber eben auch ganz konkret auf die Akademiesitzungen, die in den entsprechenden Abhandlungen disputiert werden. Was aber dürfen wir uns konkret unter dieser Form der Kommunikation vorstellen? Hier haben wir es nun mit einem handfesten Quellenproblem zu tun, von dem ich wenigstens ganz kurz berichten muss. Die Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, wie die Mainzer und die Düsseldorfer und nicht zuletzt wir, ein Kind der alten Preußischen Akademie, dokumentiert die Diskussionen ihrer Akademievorträge durch Wortprotokolle, die die Mitglieder allerdings je nach Physiognomie teilweise sehr stark überarbeiten. Für diese Dokumentationsform akademischer Geselligkeit und die Kommunikationsform der Akademie dürfte allerdings eher der Gesprächskreis „Poetik und Hermeneutik“¹⁵ Pate gestanden haben, denn die alte Preußische Akademie hält in ihren Protokollen nur die in der Sitzung anwesenden Mitglieder (übrigens nach einem Schema, das heute noch in Mainz im Gebrauch ist) und die Namen derjenigen fest, die sich in einem Gespräch äußern, aber nicht den Inhalt des Gesagten. Man muss also aus anderen Quellen rekonstruieren, was die sehr besondere Kommunikationsform der Geselligkeit in der Akademie zum Inhalt der Akademievorträge und Akademieschriften Schleiermachers, aber auch überhaupt zu seinem Denken beitrug. In der großen Biographie des unvergessenen Leipziger Kollegen Kurt Nowak findet sich jedenfalls weder im Abschnitt über das Privatleben und die Geselligkeit noch in jenem über die Akademievorträge etwas zum Thema – Gleiches gilt natürlich auch für die große Akademiegeschichte von Adolf von Harnack.¹⁶ Vielleicht habe ich einzelne Beiträge übersehen, vielleicht braucht es aber tatsächlich einmal etwas zur Kommunikationsstruktur des Alltagslebens in der Akademie und ihrem Einfluss auf Schleiermachers Leben und Denken. Wenn ich von meinen eigenen Erfahrungen ausgehe, dann könnte es Gründe dafür geben, diesen Einfluss als beträchtlich einzustufen – aber das wissen die Redner und Rednerinnen dieses Kongresses mutmaßlich tausendmal besser als ich, der ich sowohl im Falle Schleiermachers als auch hinsichtlich der Geschichte der Akademie ja eher nur dilettiere.

¹³ Vgl. Schleiermacher KGA I/11, 1–7 (Antrittsvortrag).

¹⁴ Schleiermacher KGA I/11, 7 (Antrittsvortrag).

¹⁵ Vgl. Amslinger 2017.

¹⁶ Vgl. Nowak 2002, 283–337, 401–409; für von Harnack vgl. oben die Fußnote 11.

Am 24. Januar 1817 trug Schleiermacher die Rede zum Friedrichstag vor, für jenen Festtag, an dem die Akademie bis 1945 an Friedrich den Großen erinnerte.¹⁷ Das war eine ganz normale Pflicht für den geschäftsführenden Sekretar, so wie in vielen anderen Akademien dieser Welt zu ähnlichen Tagen bis auf den heutigen Tag; in einer reichlichen Woche feiern wir unseren Leibniztag, zu dem Schleiermacher auch vorgetragen hat. Im Rahmen seiner Rede entfaltet Schleiermacher eine kleine Kommunikationstheorie der Vergegenwärtigung einer Person der Vergangenheit. Er schlägt vor, sich „an das Innere [...] seines persönlichen Wesens“ zu halten, und führt das dann für Friedrich den Großen aus.¹⁸ Wenn man dieser Spur auch heute Abend folgen möchte, dann ist es vielleicht nicht so furchtbar schlimm, dass wir die Gesprächsbeiträge der Diskussionen von Vorträgen Schleiermachers nicht mehr rekonstruieren können, weil es keine Wortprotokolle gab und gibt. Denn Einblicke in das Innere seines persönlichen Wesens versucht ja die Berliner Schleiermacher-Forschung in ihren Projekten zu seiner Berliner Zeit zu geben, solche Einblicke dürfte es immer wieder auch auf dem Schleiermacher-Kongress geben.

Literatur

- Amslinger, Julia. 2017. *Eine neue Form von Akademie. ‚Poetik und Hermeneutik‘ – die Anfänge*. Paderborn: Fink.
- Dietzsch, Steffen. 2004. „Ein Hegel wurde nicht berufen. Aus den Analen [sic!] der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin“, *Gegenworte* 14, 80–81.
- Ebeling, Gerhard. 1985. „Luther und Schleiermacher“, in: *Internationaler Schleiermacher Kongreß Berlin 1984*, hg.v. Kurt Victor Selge, SchIA 1, Bd. 1. Berlin / New York: De Gruyter, 21–38.
- Engel, Johann Jakob et al. 1990. *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*, hg.v. Ernst Müller. Leipzig: Reclam.
- Flämig, Christian et al. (Hg.) 1994. *Die Auflösung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Zeitschrift Wissenschaftsrecht 12. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fritzsche, Hans-Georg. 1985. „Schleiermacher zur biblischen Dominium-terrae-Verheißung“, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, hg.v. Kurt Victor Selge, SchIA 1, Bd. 2. Berlin / New York: De Gruyter, 687–698.
- Harnack, Adolf von. 1900. *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1. Bd. 2. Hälfte. Berlin: Reichsdruckerei.
- Heckelmann, Dieter. 1985. „Ansprache des Präsidenten der Freien Universität Berlin“, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, hg.v. Kurt Victor Selge, SchIA 1, Bd. 1. Berlin / New York: De Gruyter, XXIII–XXVI.
- Irritz, Gerd. 1985. „Friedrich Schleiermacher, der Universitätsmann und Philosoph“, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, hg.v. Kurt Victor Selge, SchIA 1, Bd. 2. Berlin / New York: De Gruyter, 1121–1146.
- Klein, Helmut / Kossack, Heinz (Hg.). 1985. *Humboldt-Universität zu Berlin. Dokumente 1810–1985*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Markschies, Christoph. 2011. „Wissenschaft und Gesellschaft. Schleiermachers Universitätsprogramm kontextualisiert“, in: *Universität – Theologie – Kirche. Deutungsangebote zum Verhältnis von Kultur und*

¹⁷ Vgl. Schleiermacher KGA I/11, 239–250 (Rede am Geburtstage Friedrich des Großen).

¹⁸ Schleiermacher KGA I/11, 248 (Rede am Geburtstage Friedrich des Großen).

- Religion im Gespräch mit Schleiermacher*, hg.v. Wilhelm Gräb, Notger Slenczka, Arbeiten zur Systematischen Theologie 4. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 51–72.
- Marksches, Christoph. 2020. „Eine sehr besondere Dogmengeschichte aus der alten DDR. Der ‚nach-harnacksche‘ Entwurf von Wolfgang Ullmann“, *Theologische Literaturzeitung* 145, 1133–1144.
- Marksches, Christoph. 2021. *Berolinensia. Beiträge zur Geschichte der Berliner Universität und ihrer Theologischen Fakultät*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 145. Berlin / Boston: De Gruyter, 40–58.
- Nowak, Kurt. 2002. *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Prunea-Bretonnet et al. (Hg.). 2022. *The Berlin Academy in the Reign of Frederick the Great. Philosophy and Science*, Oxford University Studies in the Enlightenment 11. Oxford: Oxford University Press.
- Selge, Kurt Victor et al. (Hg.). 1985. *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Bd. 1–2. Berlin / New York: De Gruyter.
- Ullmann, Wolfgang. 1985. „Zur Monotheismuskussion zwischen Schelling und Schleiermacher“, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, hg.v. Kurt Victor Selge, SchIA 1, Bd. 1. Berlin / New York: De Gruyter, 381–388.
- Vierhaus, Rudolf. 1985. „Schleiermachers Stellung in der deutschen Bildungsgeschichte“, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, hg.v. Kurt Victor Selge, SchIA 1, Bd. 1. Berlin / New York: De Gruyter, 3–20.

Valérie Nicolet

Mot d'ouverture au Congrès International Schleiermacher 2021 (Paris)

Je remercie vivement Christian Berner de m'avoir donné la possibilité de partager un mot d'accueil avec vous à l'occasion de cette première journée du Internationaler Schleiermacher-Kongress. Et c'est avec un grand plaisir que je vous souhaite la bienvenue de la part de l'Institut protestant de théologie, et de sa faculté à Paris. Comme il a déjà été dit, nous aurions bien évidemment préféré vous accueillir dans nos locaux du 83 Boulevard Arago, dans le 14^{ème} arrondissement à Paris, avec du café et des croissants typiquement parisiens.

Si nous avons été sur place, nous aurions aussi pu agrémenter votre venue en choisissant de vous présenter quelques documents tirés des archives du Fonds Ricœur que nous hébergeons à la faculté. En particulier, j'aurais aimé que les collaborateurs et collaboratrices du Fonds Ricœur vous présentent le tapuscrit d'un cours que Paul Ricœur donna à l'Institut supérieur de philosophie de l'Université Catholique de Louvain en 1971–1972.

Ce cours s'intitule sobrement Herméneutique. Son édition photocopiée fait 228 pages et l'édition électronique couvre 140 pages. Dans la deuxième partie, son chapitre premier est consacré entièrement à Schleiermacher, avec une troisième partie qui s'intitule «les difficultés de l'herméneutique de Schleiermacher». Il aurait été satisfaisant dans le cadre de ce colloque de faire un clin d'œil au « saint » inofficiel de l'IPT, Ricœur, alors même qu'il construit sa théorie de l'interprétation en dialogue notamment avec celui qui va inspirer les réflexions des jours qui viennent.

Dans la situation présente, je dois me contenter de vous souhaiter de très bonnes journées de travail, qui seront, j'en suis certaine, stimulantes. Au vu de la richesse des thématiques traitées, je me réjouis de suivre certaines des présentations, particulièrement puisqu'elles touchent à un sujet, la communication, qui mérite notre attention, dans la philosophie, la théologie, la dogmatique, surtout au vu de la crise que nous traversons et qui semble destinée à modifier durablement notre rapport à la parole, à la rencontre, à la discussion.

Philippe Hamou

Mot d'ouverture au Congrès International Schleiermacher 2021 (Paris)

Chers collègues,

Je ne vous adresserai que quelques simples mots d'accueil, en mon nom et celui de M. Philippe Gervais-Lambony, président de l'université Paris Nanterre, et celui de M. le Professeur François Sebbah, directeur de l'Institut de Recherches Philosophiques de Nanterre. Ce congrès devait se tenir ici dans les murs de notre faculté, l'UFR Phyllia, dédiée aux lettres, à la philosophie et aux sciences du langage et de la communication – autant dire aux disciplines herméneutiques par excellence. La pandémie nous a contraint à surseoir l'organisation du congrès l'an dernier, et cette année nous espérions encore jusqu'il y a peu pouvoir vous réunir physiquement sur notre campus. Si nous regrettons beaucoup de ne pouvoir le faire, il est heureux que les technologies de visio-conférences et l'organisation impeccable permise par nos collègues de la Berliner Akademie et par le professeur Christian Berner nous permettront des réunions virtuelles de qualité et, malgré la distance, de véritables échanges autour de l'œuvre de Schleiermacher. Je sais que Schleiermacher, tout comme son contemporain Alexander von Humboldt était très attaché à l'idée que la science est une affaire collective, une *Mitteilung*, qui réclame l'échange de vues de ceux qui se tiennent ensemble sous l'universalité du langage. Je suis convaincu que le congrès qui s'ouvre aujourd'hui avec la contribution de Jean-Michel Salanskis sera une très belle illustration de cet idéal. Je vous souhaite à tous d'excellents travaux.



Einleitung

Christian Berner, Sarah Schmidt, Brent Sockness, Denis Thouard

Kommunikation in Philosophie, Religion und Gesellschaft. Zur Einleitung

1

Im Zeitalter der digitalen Kommunikation überschreiten Wörter und Bilder mühelos alle räumlichen Distanzen, ihre Übertragungsgeschwindigkeit erfolgt in Sekundenbruchteilen, Speicherkapazitäten scheinen unbegrenzt, die Welt ist in sozialen Netzwerken miteinander verbunden, simst, mailt, facebookt, twittert, googelt. Die Globalisierung stellt eine allgemeine, in jede Ecke der Welt reichende Kommunikation in Aussicht und nährt(e) mit diesem Versprechen auch die Vorstellung und die Hoffnung einer Demokratisierung kommunikativer Prozesse sowie einer immer vernünftiger werdenden Normierung, sofern sie auf der Basis von kommunikativen Aushandlungen geschehe: Kenntnisse, Bräuche, Traditionen, aber auch Normen und Gesetze gleichen sich in einem Modell, in dem Kommunikation für Rationalisierung steht, immer weiter an. Dass eine hierarchisch flache, schnelle und vernetzte Kommunikation wie ein Turbomotor im Prozess der Demokratisierung wirken kann, dafür gibt es in den vergangenen zwei Jahrzehnten beeindruckende Beispiele. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die Überwachung oder Blockade von Informations- und Kommunikationsflüssen (von jeher) zu den ersten und wirksamsten Werkzeugen autokratisch regierender Systeme gehört.

Zugleich sind nicht nur die Kontrolle oder Vorenthaltung von Kommunikationsinhalten oder -kanälen, sondern auch deren gezielte Verbreitung und flächendeckende Auswertung ein effizientes Machtinstrument, welches sich nicht nur die Politik, sondern auch die Wirtschaft geschickt zu Nutze macht, oft genug ohne politisches Mandat, staatenübergreifend und jenseits politischer Kontrolle. Diese Art politisch-autokratischer und / oder konsumorientierter Normierung steht der Utopie einer vernünftigen, kommunikativ ausgehandelten Weltgemeinschaft diametral entgegen; Einheit wird hier durch Vereinfachung und Verarmung erreicht.

Die Erfahrungen der Gegenwart verdeutlichen jedoch auch, dass die „Internetisierung“ der menschlichen Welt in ihren sämtlichen Kommunikationsplattformen und -programmen nicht nur zu einer Vereinheitlichung führt, sondern auch zu ihrem Gegenteil, einer Parzellierung in neue Kleinwelten, in denen immer mehr voneinander abdriftende „Blasen“, sogenannte *communities*, meist nur unter sich kommunizieren und jeden allgemeinen Horizont oft genug unter Verdacht stellen. Eine neue „Unübersichtlichkeit“ breitet sich aus. Diese Parzellierung zeigt an, dass das Format der einzelnen menschlichen Interaktion und Kommunikation nicht allein das einer globalen Bühne sein kann, auf der die einzelne menschliche Stimme das Gewicht eines Staubkorns hat, sondern auch das einer „Lebenswelt“ sein muss, und zwar einer zunehmend

auch als digital zu verstehenden Lebenswelt. Lässt sich im Einklang mit dieser Einsicht ein Verfahren wechselseitiger Kommunikation denken, welches uns aus der Unbestimmtheit gegenseitiger Indifferenz hin zu einer global agierenden, inhaltlich bestimmten Gemeinschaft führt?

Eine kritische Reflexion der kommunikativen Bedingungen unserer Gegenwart ist dringend geboten. Jenseits einer aufgeklärten Kritik der politisch und ökonomisch bestimmten „Informationswirtschaft“ ist jedoch auch eine Auseinandersetzung mit dem Kommunikationsbegriff selbst von Bedeutung, dem im täglichen Umgang mit Twitter und anderen Plattformen eine Verkürzung droht. Denn das tägliche Versenden immer kürzer werdender *messages* und simpler *likes* kultiviert nicht nur eine normierte, oft auf Entweder-oder-Entscheidungen fixierte Kommunikation, es nährt auch die positivistische Vorstellung, dass in Kommunikationsprozessen ein transportables Paket hin- und hergeschickt wird, das es nur ein- und auszupacken gilt.

Der Begriff der Kommunikation ist erst im 20. Jahrhundert zu einem philosophischen Leitbegriff geworden. Er erfuhr im deutsch- und französischsprachigen Raum eine einschlägige Prägung etwa in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers, der Diskursethik von Karl-Otto Apel und der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas, der Systemtheorie Niklas Luhmanns oder der rekonstruktiven Rationalität von Jean-Marc Ferry¹ und dies unter dem jeweiligen Fokus ihrer Betrachtung jenseits der inflationären Verwendung und der gegenwärtigen, der medialen Praxis geschuldeten Simplifizierung des Begriffs.

Der vorliegende Band möchte jedoch noch einige Schritte hinter diese Kommunikationstheoretiker des 20. Jahrhunderts zurücktreten und sich auf eine Zeit besinnen, die weit vor der digitalen Revolution kommunikative Prozesse in ihrer medialen Verfasstheit, ihrer sprachlichen, kulturellen und sozialen Bedingtheit, ihrer religiösen und ästhetischen Bedeutung sowie ihrer ethischen Tiefendimension beleuchtet. In den Blickpunkt rückt der (sprach)philosophische Paradigmenwechsel um 1800, in dem Vernunft und Sprache in ihrer historischen Erscheinung, individuellen Prägung und prozesshaften Dynamik in den Vordergrund rückten und somit auch eine Revision der unterschiedlichen Verhältnisse zwischen Sprechen auf der einen Seite sowie Denken, Handeln und Fühlen auf der anderen nach sich zogen. Zu einem der wichtigsten Vertreter dieses Paradigmenwechsels kann Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher gezählt werden.

Schleiermacher erfuhr seine wissenschaftliche Ausbildung an der Universität Halle, deren Lehrer den Begriffen und Konzepten der Spätaufklärung verpflichtet waren. Vorherrschend war eine semiotische Auffassung von Sprache, die sprachliche Äußerungen als zeichenhafte Mitteilung von Vorstellungen verstand, wobei der Medialität der Sprache keine nachhaltige Aufmerksamkeit zukam: Dieselben Ideen konnten sich auf verschiedene Weise mitteilen. Ohne die Bedeutung der (spät-)aufklärerischen Tradition zu mindern, die Schleiermachers Denken nachhaltig prägte, suchte er – verstärkt

1 Vgl. u. a. Ferry 1990; Ferry 1994; Ferry 1996.

durch das Umfeld der frühromantischen Bewegung –, sie unter den Bedingungen der sinnlichen Individualisierung weiterzudenken.

Selten – aber durchaus an zentraler bzw. aussagekräftiger Stelle – verwendet er den Begriff der Kommunikation selbst, aber aus den wenigen Fundstellen wird deutlich, dass er bereits eine komplexe Problemlage vor Augen hatte, die eine religiöse, ästhetische, erkenntnistheoretische und ethische Dimension mit sich führt.² „Kommunikation“ ist das, was eine Verbindung schafft zwischen den Menschen, das, was hinsichtlich seiner Mittel oder Medien durchaus umfangreicher zu denken ist als allein in Form einer sprachlichen Mitteilung,³ wobei das Medium selbst nicht ohne Einfluss auf das in und mit ihm Kommunizierte bleibt.⁴ In den Vorlesungen zur philosophischen Ethik sowie in denen zur christlichen Sitte insistiert Schleiermacher auf dem Gemeinschaft wie Individuum bildenden Charakter der Kommunikation. Eine Kommunikation im Sinne einer bloßen Überredung sei „unsittlich“;⁵ erkenntnistheoretisch, ethisch und religiös bedeutsamer sei Kommunikation jedoch, wenn ihr *bildender* Charakter in den Vordergrund rücke. Zweck der Kommunikation sei dabei nicht nur, dass man von jemand anderem verstanden werde, vielmehr sei sie auch Teil eines Selbstverständigungsprozesses, den jeder Mensch – freilich im Austausch mit anderen – unternehme.⁶ In letzter Hinsicht, sozusagen in ihrer maximalen Ausdehnung, sei jede Form konkreter Kommunikation immer auch ein Ausdruck des Menschseins und in letzter Instanz Vernunft und Weltbildung im emphatischen Sinne.⁷ Der Einigungsprozess sei in der Umkehrung schließlich auch ein Indikator für die Leichtigkeit oder Schwierigkeit einer Kommunikation – je größer die sprachliche, kulturelle, aber auch religiöse Differenz, desto gefährdeter ist sie.⁸ Eine „allgemeine Sprache“ kann dabei keine Abhilfe schaffen, denn die Differenzen müssen progressiv vermittelt werden.⁹

2 Vgl. zur Verwendung des Begriffs der Kommunikation in den Vorlesungen zur Pädagogik den Beitrag von Dorothea Meier.

3 In der Vorlesung zur Dialektik spricht Schleiermacher zum Beispiel von einer „Communication zwischen Menschen, die in der Sprache nichts mit einander gemein haben“ (Kolleg 1818/1819, Schleiermacher KGA II/10.2, 194); in der philosophischen Ethik wird auch die Liebe als eine Form der Kommunikation bezeichnet, Nachschrift philosophische Ethik F. Schleiermacher Kolleg 1812/1813, Fröbel-Archiv, Anonymus, Bl. 22v.

4 Vgl. dazu Schleiermachers Vorlesungen zum Staat: „[D]ie ideale Communication welche doch notwendig ist zur Fortschreitung [lässt] sich von der materiellen nicht trennen“ (Schleiermacher KGA II/8, 122).

5 Z. B. in der anonymen Nachschrift zur Vorlesung über philosophische Ethik aus dem Vorlesungsjahr 1805/1806, Bibliothek der evangelisch-reformierten Gemeinde Lübeck, XIII 26, 82.

6 Vgl. Nachschrift Beerbaum zur Vorlesung über Christliche Sittenlehre von Friedrich Schleiermacher Kolleg 1822/1823, Archiv der BBAW, SN 562, Bl. 113.

7 Vgl. Nachschrift Faesi zur Vorlesung über Christliche Sittenlehre von Friedrich Schleiermacher Kolleg 1822/1823, ZB Zürich, Ms. W: 57, 97.

8 Vgl. z. B. Friedrich Schleiermachers Manuskript zur Vorlesung über Christliche Sittenlehre, Archiv der BBAW, SN 74, Bl. 30v, sowie Friedrich Schleiermachers Notizzettel zur Vorlesung über philosophische Ethik, Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Twesten, K. 43.

In diesem kurzen Abriss einzelner Verwendungsweisen des Begriffs „Kommunikation“ zeigt sich bereits die Stoßrichtung seines Denkens auf, welches in anderen Begriffen wie dem der Mitteilung, der Darstellung oder des Symbolisierens seine zentrale Deklination findet. Eine Theorie der Kommunikation *avant la lettre* findet in Schleiermachers Hermeneutik- und Dialektikvorlesungen im Prozess des Verstehens und streitenden Denkens eine sprach- und erkenntnistheoretische Fundierung, sie wird in seinen Übersetzungen vor dem Hintergrund einer unhintergehbaren Differenz der Sprachen praktisch und theoretisch reflektiert, sie ist Motor und Modus einer lebendigen Religionsausübung und Bestandteil seiner pädagogischen Bildungstheorie. Sie erhält in der Geselligkeit als freies Spiel der Gedanken im experimentellen Raum einer hierarchiefreien Gemeinschaft eine zentrale ästhetische und gesellschaftliche Bedeutung und ist Teil einer alle menschlichen Tätigkeiten umfassenden Ethik – wie einer Seelenlehre, die Schleiermacher ab 1818 in seinen Vorlesungen zur Psychologie ausführt.

In allen diesen verschiedenen Disziplinen zeichnet sich Schleiermachers Denken durch eine Prozesshaftigkeit jenseits starrer Systeme aus, es ist durchdrungen von der Grundeinsicht einer immer nur progressiv in eine Gemeinschaft zu überführenden Individualität. In diesem fortwährenden Prozess kann Kommunikation gelingen – aber auch scheitern. An systematisch zentraler Stelle steht diese Einsicht in seinen Vorlesungen zur Hermeneutik und Dialektik; während Erstere ihren Ausgangspunkt beim Missverständnis nimmt, entfaltet sich Letztere ausgehend von einem grundlegenden, unhintergehbaren Streitgespräch.

Sich in Sprache manifestierendes Wissen, moralisches Handeln, religiöses Erleben sind im beständigen Werden und nur im Austausch der miteinander streitenden, sich liebenden und hassenden, Ideen und Sinn entwerfenden und um Gemeinschaft und Individualität ringenden Menschen wirklich. Kommunikation findet nicht in einem kontextfreien Raum statt, sie ist immer Ausdruck und Teil einer religiösen, sprachlichen, wissenschaftlichen und kulturellen Geschichte, in die wir uns in jedem Moment einschreiben und in die wir gerade aufgrund unserer Verstrickung immer nur bedingt Einblick gewinnen.

2

Der vorliegende Band nimmt den Philosophen, Theologen, Pädagogen, Übersetzer und Bildungsreformer Friedrich Schleiermacher in den Blick und möchte sein Denken vor dem Hintergrund der skizzierten Relevanz der Kommunikationsthematik in seiner historischen Verankerung und Genese, seinen systematischen Ansätzen, aber auch als Diskurspotenzial für die Gegenwart erschließen. Der Problemkomplex der Kommuni-

9 Vgl. ebenfalls Friedrich Schleiermachers Notizzettel zur Vorlesung über philosophische Ethik, Staatsbibliothek zu Berlin, Nachlass Twesten, K. 43.

kation soll dabei von ihrem „kleinsten“ bis hin zu ihrem „größten“ Umfang gedacht werden, insofern sie subjektkonstituierend den Fortgang jedes Denkens, jeder Gewissensentscheidung, jedes (religiösen) Gefühls und jeder künstlerischen Ausführung bestimmt, aber auch vermittelnd zwischen Staaten, Religionsgemeinschaften und Kulturen von Bedeutung ist. Ein besonderes Anliegen besteht in der Aktualisierung der Entwürfe Schleiermachers und ihrer ideengeschichtlichen Verflechtung, seiner systematischen Entsprechungen mit anderen Denker:innen und seiner Anschlussfähigkeit an aktuelle Debatten und Problemkonstellationen. Fragen nach den Bedingungen und Möglichkeiten eines interkulturellen und interreligiösen Dialoges, nach Voraussetzungen des kommunikativen Handelns bilden dafür ebenso mögliche Ansatzpunkte wie Konzeptionen von Autorschaft und Schrift oder kontrastive Untersuchungen historischer und gegenwärtiger Kommunikationsmedien. Wie lassen sich Kommunikationsnetzwerke abbilden und auslesen, welche religiöse, aber auch gesellschaftliche und politische Bedeutung kommt der Kommunikation von Emotionen (z. B. in einer Predigt) zu, welche Wissens- und Kulturtransferleistungen übernehmen Übersetzungen, und schlummert in Schleiermachers Ethik eine politisch tragfähige sowie ethisch verbindliche Form von Gastfreundschaft und Geselligkeit, die uns in Zeiten weltweiter Migration Orientierung verschafft? Der Band gliedert sich in vier inhaltlich konzipierte Teile, in denen Beiträge zu den historischen und ideengeschichtlichen Rekonstruktionen, das *close reading* einzelner Vorlesungen und Werke Schleiermachers, Fragen nach dem systematischen Charakter und der möglichen Aktualisierung seines Denkens ineinandergreifen.

Unter dem Titel „Kommunikation und Verstehen“ werden im ersten Teil einleitend hermeneutische Ansätze und zentrale Kommunikationskonzepte auf ihre grundsätzliche Anlage hin befragt, um ihre kritischen Dimensionen herauszuarbeiten. Isabelle Thomas-Fogiel konstatiert eine Art inflationäre und ungemein weite Verwendung des Begriffs der Kommunikation im 20. Jahrhundert, eine „Überrepräsentation“, die jedoch alles andere als voraussetzungslos sei. Welche Konsequenzen hat diese Ausrichtung auf den Kommunikationsbegriff für das Verständnis der Philosophie, und welche Ausschlüsse nimmt er vor? Jean-Michel Salanskis betont seinerseits aus einer sehr zeitgenössischen Perspektive die Auswirkungen der Informatisierung auf das Verständnis der Kommunikation und plädiert für eine stärkere Fokussierung auf die Konzeption von Sinn, dem auch eine zentrale ethische Komponente der Teilhabe innewohne. Eine ganz andere Perspektive auf die ethische Relevanz der Kommunikationstheorie nimmt der vielleicht prominenteste Vertreter einer Kommunikationstheorie im 20. und 21. Jahrhundert ein, Jürgen Habermas. Maureen Junker-Kenny unternimmt einen von Schleiermachers Hermeneutikvorlesungen ausgehenden Vergleich mit Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns und nimmt dabei auch die Bedeutung der Religion in den Blick. Als Meilenstein einer Theorie des Verstehens verortet Michael Forster Schleiermachers Hermeneutik ideengeschichtlich in einem feingliedrig rekonstruierten Prozess, der in der romantischen Hermeneutik seinen Ausgang nimmt und bis zur Entwicklung einer Theorie der Geisteswissenschaften führt. Eleonora Caramelli nimmt in ihrem Beitrag eine Annäherung an das grundlegende Konzept des Gefühls und seine Kom-

munikation vor, in dem sie die Analysen der *Vorlesungen über die Psychologie* der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel gegenüberstellt. Der Beitrag von Wilhelm Gräb über die Predigt als kommunikativer Akt – geschrieben für den ersten Schleiermacher-Kongress in Berlin im Jahr 1984 und in diesem Band ihm zum Gedächtnis nochmals abgedruckt – unterstreicht die entscheidende Rolle, die der Kommunikationsbegriff in Schleiermachers Homiletik und Konzeption des gemeinschaftlichen Gottesdienstes spielt.

Der zweite Teil vereint unter dem Schlagwort „Streitkulturen“ Beiträge, die die konfliktträchtige Dimension der Kommunikation, ihre Voraussetzungen, ihre Produktivität ebenso wie ihre potenziellen Gefahren genauer beleuchten. Der Konflikt ist ein notwendiges Element in der Entwicklung von Gesellschaften und mithin auch von Religionsgemeinschaften – so lautet eine grundlegende Annahme in Schleiermachers Denken, die André Munzinger auf seine Bedeutung für einen gelungenen religiösen Pluralismus hin befragt. Auf einer abstrakteren Ebene verfolgt Mario Berkefeld den konfliktreichen Gegensatz zwischen Mythos und Religion bei Ernst Cassirer, der an entscheidender Stelle in der *Philosophie der symbolischen Formen* auf Schleiermachers *Reden über die Religion* zurückgreift. Dass sich Streitkulturen auch in einem immanenten ironischen und literarischen Modus manifestieren, das zeigt Johann Gartlinger in seiner Interpretation von Schleiermachers brillanter früher Rezension von Johann Gottlieb Fichtes *Bestimmung des Menschen*. Die Bedeutung einer grundlegenden Reflexion auf die jeder Streitkultur und jeder Mitteilung innewohnende Medialität unterstreicht Constantin Plaul in seinem Beitrag, der in Schleiermachers Vorlesungen zur Christlichen Sittenlehre eine Medienethik *avant la lettre* erkennt. Ausgehend von der These einer unhintergehbaren sprachlichen Differenz nimmt Ivory Day in einem Vergleich mit dem Philosophen Jocelyn Benoist eine Aktualisierung des sprachphilosophischen Denkens Schleiermachers vor. Mit Rückgriff auf Positionen der Aufklärung und des Pietismus rekonstruiert Karl Tetzlaff den neuzeitlichen Konflikt zwischen Arbeitssamkeit und Muße und untersucht die für die frühe Romantik und mithin auch für Schleiermacher so zentrale Bedeutung von Religion und Kunst als zweckfreie gesellige Erfahrungsräume des Menschen. Der dritte Teil spinnt diesen Faden fort und entfaltet in seinen Beiträgen eine Diskussion über die unterschiedlichen „Dimensionen der Geselligkeit“, die von Schleiermachers Theorie der freien Geselligkeit über die Pädagogik bis hin zur Staatslehre führen. Gerade weil die freie Geselligkeit als Raum einer freien, kreativen und lustvollen Interaktion zwischen Individuen zu verstehen ist, die keinem bestimmten Zweck unterliegt, übernimmt sie als Ort der Bildung von Individualität par excellence eine zentrale Funktion für die Bildung von Gemeinschaften. In Anlehnung an Helmuth Plessner befragt Andreas Arndt die Grenzen dieser Funktion der freien Geselligkeit im Vergleich mit den Sphären zweckvoller Kommunikation im sozialen Verkehr der Gesellschaft. Friedemann Barniske befasst sich auf Grundlage von Schleiermachers Vorlesungen zur Staatslehre und den Vorlesungen zur Christlichen Sittenlehre mit der geselligen *und* ungeselligen Kommunikation zwischen Staaten, insbesondere als Voraussetzung für den bei Immanuel Kant reflektierten „ewigen Frieden“. Die Staatslehre analysiert auch Rasmus Wittekind, indem er aufzeigt, wie eng die Konzepte

Handlung, Personalität und Staatlichkeit im Kontext der Legitimation staatlicher Ordnung bei Schleiermacher miteinander verbunden werden und sich gegen kontraktualistische Theorien positionieren lassen. Der Übergang vom Individuum zur und seine Integration in die Gesellschaft erfolgt durch Bildung und Erziehung. Dorothea Meier unterstreicht dies, indem sie sich nicht nur auf Schleiermachers Pädagogik, sondern auch auf seine Psychologievorlesungen konzentriert, in denen deutlich werde, wie die Kommunikation, weil sie der menschlichen Natur innewohne, die bevorzugte Triebfeder der Erziehung sei. Marco Stallmann befasst sich mit der Rolle der religiösen Kommunikation und Individualitätsbildung in Johann Joachim Spaldings *Vertrauten Briefen* und deren Rezeption durch Schleiermacher. Während dieser Beitrag Schleiermachers frühromantisches Religionsverständnis in seinen historischen Kontext einbettet, sucht der letzte Beitrag in diesem Teil von Martina Kumlehn wieder den Anschluss an die Gegenwart. Ausgehend von *Die Weihnachtsfeier* und den in ihr formulierten Ausdrucksformen religiöser Kommunikation richtet sich der Blick auf die Interpretation religiöser Kommunikationsprozesse im Zeitalter der Digitalität.

Ein vierter und letzter Teil versammelt Beiträge zu den „Kulturtechniken des Redens, Schreibens, Lesens und Übersetzens“, in denen nicht nur Gedanken, sondern auch Gefühle im Zentrum der kulturellen Vermittlung stehen. Michael Moxter analysiert den Begriff des „darstellenden Handelns“ in Schleiermachers Vorlesung über Christliche Sittenlehre und seiner *Glaubenslehre* als Praxis der Vermittlung (religiöser) Gefühle, in der sich der Mensch als Mensch verwirklicht. In dieser Handlung bestimmt und manifestiert sich das Gefühl in ästhetischen Formen, sodass man bezüglich des darstellenden Handelns auch von „ästhetischen Lehrsätzen“ der Glaubenslehre sprechen könne. Die ästhetische Form ist auch der Gegenstand des Beitrags von Carlotta Santini, die sich der Dynamik der Produktion von Archetypen bei Schleiermacher zuwendet und mit der Anthropologie der Kunst von Aby Warburg sowie mit Leo Frobenius in Verbindung bringt. Simon Gerber widmet sich unter dem Motto „Rhetorik des Gefühls“ der Schleiermacher’schen Homiletik, indem er die praktischen Anweisungen und Ratschläge analysiert, die Schleiermacher seinen Studenten im Hinblick auf die Predigt gab und tut dies auch in Auseinandersetzung mit der klassischen rhetorischen Tradition und der zeitgenössischen Homiletik. Auf einer allgemeinen Ebene untersucht Florian Priesemuth Schleiermachers Sprachtheorie in seinen bis dato immer noch wenig beachteten Vorlesungen über die Psychologie, in denen sich Aussagen zum Verhältnis von Denken und Sprechen, zum Wesen und Ursprung der Sprache bündeln. Auf die Kommunikation zwischen den Kulturen gerichtet, verteidigt Piotr de Bończa Bukowski den Gedanken der Interkulturalität bei Schleiermacher, indem er sich auf die Figur des Mittlers in den Reden *Über die Religion* und des Übersetzers als Vermittler in seinem Vortrag an der Berliner Akademie der Wissenschaften „Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens“ konzentriert. Mit der konkreten Analyse der Schleiermacher’schen Übersetzung der Predigten von Joseph Fawcett ins Deutsche belegt Anette Hagan schließlich in ihrer Untersuchung, dass die von Schleiermacher darin praktizierten Methoden des Übersetzens nicht den in seinem Akademievortrag favorisierten Verfahren entsprechen.

Anstelle eines Nachworts möchten wir die Akten dieses Schleiermacher-Kongresses, der in Zeiten der Pandemie in einem internationalen Geist stattfand, mit einer kurzen Charakteristik der französischen Schleiermacher-Übersetzung und Rezeption schließen, die ihren Schwerpunkt in den philosophischen Schriften Schleiermachers hat. Die französische Forschung tat sich in ihren Anfängen mit dem Denken Schleiermachers zunächst schwer. Selbst grundlegende Texte wie die Hermeneutikvorlesungen, obgleich sie jetzt in doppelter Übersetzung vorliegen, sind nach wie vor nicht wirklich in den sprachphilosophisch-hermeneutischen Kanon eingerückt. Nach den sehr wenigen Übersetzungen, die für das 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts vorlagen, sind mittlerweile die wichtigsten philosophischen Schriften übersetzt. Gegenwärtig können sich Forschende, die sich für die ungemein reiche Periode der Geistesgeschichte zwischen Kant und Hegel interessieren, auf der Basis von Schleiermachers Primärtexten einen guten Einblick in dessen philosophisches und theologisches System verschaffen.

Für die von ihnen gewählte geschlechterspezifische Form der Formulierungen zeichnen die Autor:innen dieses Bandes selbst verantwortlich.

3

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf den Internationalen Schleiermacher-Kongress zurück, der im Mai 2021 im zweiten Jahr der Pandemie hybrid an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) durchgeführt wurde. Geplant war dieser Kongress bereits für das Jahr 2020 – und nicht etwa in Berlin, sondern als deutsch-französische Kooperation in Paris. Ein Schleiermacher-Kongress in Paris ist dabei keine Selbstverständlichkeit. Kontrafaktisch wäre gewesen, den Kongress nach Paris zu holen, um auf Schleiermachers Wegen Orte, Institutionen oder Personen aufzusuchen, die er persönlich besucht oder gesehen hätte. Schleiermacher war unseres Wissens nur einmal auf der westlichen Rheinseite – eine kurze Stippvisite in Straßburg ist belegt,¹⁰ jedoch nie in Paris, und er zeigte sich auch nur sehr mäßig von Paris sowie von Frankreich überhaupt angezogen. Wenn er, wie viele deutsche Intellektuelle seiner Generation, die Französische Revolution vor allem zu Beginn begrüßte und mit viel Sympathie betrachtete, tat er dies zunehmend mit kritischem Abstand und bevorzugte für die deutschen Länder und Preußen eher den Weg der Reform als den der Revolution.¹¹ Als das revolutionäre Frankreich unter napoleonischer Herrschaft mutierte und Preußen eroberte – und zwar symbolträchtig in Jena, einer Hochburg der deutschen Intellektualität der Zeit –, schloss sich Schleiermacher denjenigen Patrioten an, die in Rede und Schrift gegen die napoleonische Besatzung kämpften. Die Einnahme der Stadt Halle inklusive der Entlassung aller Professoren der Hallenser Universität durch Na-

¹⁰ Vgl. Schleiermachers Eintrag im Tageskalender am 23.09.1830, ediert von Elisabeth Blumrich auf schleiermacher-digital: URL: <https://schleiermacher-digital.de/tageskalender/detail.xql?id=S0008935&range=09&view=k> (zuletzt aufgerufen am 23.03.2023).

¹¹ Vgl. Arndt 2019.

oleon hatte er hautnah miterlebt, und eine Wiedereinstellung unter französischer Leitung stand für ihn nicht zur Debatte.

Doch auch sein Werk betreffend kann man ihm keinen starken französischen Einfluss attestieren. Selbstverständlich hatte er Jean-Jacques Rousseau und René Descartes gelesen, und unter den Zeitgenossen waren ihm Pierre-Ambroise-François Choderlos de Laclos' *Liaisons dangereuses*, Louvet de Couvrays *Faublas*, Benjamin Constant und ohne Zweifel auch Madame de Staël bekannt – sehr viel mehr jedoch nicht.¹² Eher war er bestrebt, sich vom Zwang der Nachahmung französischer Vorbilder zu befreien, die das deutsche 18. Jahrhundert entscheidend prägten. Auf der Suche eines (vermeintlich) spezifisch deutschen Schrift- und Denkstils war er in seiner Zeit nicht allein. Allerdings besuchten viele seiner herausragenden Zeitgenossen, wie etwa Friedrich Schlegel oder Hegel, Paris, und einige, wie die Gebrüder Alexander und Wilhelm von Humboldt, verbrachten sogar Jahre dort. Aus dem Französischen – obgleich er wie fast alle deutschen Intellektuellen dieser Zeit der Sprache sehr wohl mächtig war – übersetzte er nie (empfohl aber Victor Cousin, Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts* zu übersetzen). Mit Cousin, den er auf dessen erster Deutschlandreise 1817 persönlich kennenlernte, verband Schleiermacher eine wissenschaftliche Freundschaft, in der sicherlich die jeweiligen Platon-Übersetzungen eine wichtige Gemeinsamkeit markierten. Sie schickten sich wechselseitig Werkausgaben und Arbeitsproben, tauschten sich (auf Französisch) brieflich¹³ und im Frühjahr 1825 wohl auch intensiv mündlich aus – so legen es zumindest die vielen, im Tageskalender Schleiermachers notierten persönlichen Treffen in Berlin nahe. Cousins Wahl zum ordentlichen auswärtigen Mitglied an der Preußischen Akademie der Wissenschaften am 12. April 1832 hatte er wohl auch Schleiermachers Einsatz zu verdanken.¹⁴

In Schleiermachers unmittelbarem Berufsumfeld befanden sich auch viele Französisch-Reformierte, und einer seiner engsten Freunde war der französisch-reformierte Prediger und Hugenotte Ludwig Gottfried Blanc – der allerdings bis zu seiner Befreiung im Herbst 1813 zwei Jahre in französischer Haft saß. Schleiermachers Distanz zu Frankreich muss sicher auch vor dem Hintergrund der konfessionellen Differenz eingeordnet werden, die für den Theologen Schleiermacher, das zeigt seine durchgehende Polemik gegen alles Katholische, von zentraler Bedeutung war. Diese Distanz gilt es

12 In Schleiermachers unmittelbarer privater Umgebung befand sich jedoch eine ausgesprochen frankophile Person, nämlich Schleiermachers Schwester Charlotte, eine Lehrerin in einer pietistischen Gemeinde. Zu ihr hatte Schleiermacher Zeit seines Lebens ein enges Vertrauensverhältnis. Er finanzierte viele ihrer Lektüren, und sie gab ihm in ihren Briefen lange Literaturberichte.

13 Belegt ist ein Briefkontakt von 1825 bis 1833, der nach gegenwärtigem Forschungsstand elf Briefe umfasst, darunter acht an und drei von Schleiermacher an Cousin.

14 Cousin als Kandidat ins Spiel bringend, schreibt Schleiermacher im Frühjahr 1830 an Friedrich Wilken über Cousin: „Von der geistreichen Weise in der er sich wie keiner seiner Landsleute deutsche Philosophie angeeignet hat, und den Sinn dafür dem blühenden und heran wachsenden Geschlecht seines Volkes aufzuschließen geben noch neuerlich seine fragmens und nouveaux fragmens ein glänzendes Zeugniß und eben so bemerkenswerth ist die Art wie er sich um die Philosophie der Alten verdient macht“ (Archiv der BBAW, II-III, Nr. 115, Bl. 46).

historisch und ideengeschichtlich zu bestimmen, um sie in systematischer Hinsicht fruchtbar zu machen.

2020 waren die Veranstaltungs- und Tagungsräume an der Université Paris I Panthéon-Sorbonne, der Université Paris Nanterre und dem Institut Protestant de Théologie in Paris (IPT) bereits reserviert, die Hotels im Herzen der Stadt gebucht, die Vorträge geschrieben, das Rahmenprogramm organisiert, als uns die pandemische Weltlage einen Strich durch die Rechnung machte. Da sich auch nach einem Jahr die Lage nicht entspannte, entschlossen wir uns, den Kongress nicht nochmals zu verschieben, sondern ihn mit logistischer Unterstützung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Form einer hybriden Zusammenkunft durchzuführen.

Für ihre großzügige und engagierte Gastfreundschaft und Organisation in Paris, die wir leider nicht analog haben genießen dürfen, sei an dieser Stelle sehr herzlich Philippe Büttgen (directeur de l'UFR de Philosophie de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne), Philippe Hamou (directeur de l'UFR PHILLIA de l'Université Paris Nanterre) und Valérie Nicolet (doyenne de l'Institut Protestant de Théologie) gedankt. Die Grußworte von Valérie Nicolet und Philippe Hamou, die uns im Mai 2021 in der Berliner Eröffnungsveranstaltung aus Paris zugeschaltet waren, eröffnen zusammen mit dem Grußwort des Präsidenten der Berliner Akademie, Christoph Marksches, diesen Band und wurden bewusst in ihrem mündlichen Duktus beibehalten.

Aus dem geplanten Stadtspaziergang durch die Straßen des Pariser Quartier Latin wurde 2022 für alle virtuell anwesenden Gäste ein filmischer Rundgang. Der Film *Schleiermacher in Paris: Etappen eines virtuellen Besuchs / Schleiermacher à Paris: étapes d'une visite virtuelle* (Drehbuch von Denis Thouard und Regie von Samuel Berner) präsentierte in elf Stationen Orte, die Schleiermacher – wäre er Gast in Paris gewesen – wohl interessiert hätten, begleitet von der Sonate „Le retour à Paris“ von Jan Ladislav Dusseks, deren Partitur bei ihm zu Hause lag. Es sind Orte, die die Stadt (religions-)philosophisch geprägt haben, von Notre-Dame und der Île de la Cité, wo Abaelard wohnte, bis zur Montagne Sainte-Geneviève, wo die Schatten von Dante Alighieri und Michel de Montaigne immer noch anwesend sind. Große Namen der französischen Geistesgeschichte, von Jacques Bénigne Bossuet und François Fénelon bis Auguste Comte und Ernest Renan, erinnern an die spannungsvollen Schicksale der Religionsphilosophie in dem katholischen und laizistischen Land. Auch zwei Auswanderer und zentrale Brückenfiguren zwischen Frankreich und Deutschland – Heinrich Heine und Carl Ludwig Börne, die andere Wege als Schleiermacher gingen und Deutschland verlassen mussten – hinterließen Spuren in der Stadt, denen wir auf dem filmischen Rundgang nachgingen.¹⁵

15 Die elf Stationen, die diesen religionsphilosophischen Spaziergang skandieren, waren folgende: 1. *Notre-Dame, après les flammes*; 2. *Maison d'Abélard*; 3. *Quartier Latin, l'ombre de Dante*; 4. *Montaigne en face de la Sorbonne*; 5. *Descartes à la Contrescarpe*; 6. *La place de la Sorbonne, Auguste Comte annonce la religion de l'humanité*; 7. *Les points cardinaux de la place Saint-Sulpice*; 8. *Les jardins du Palais Royal: les lumières*; 9. *Coppet à Paris: Madame de Staël, Friedrich Schlegel, Benjamin Constant*; 10. *Börne et Heine: un exil parisien*; 11. *Au musée de la Vie romantique*, vgl. URL: <https://www.bbaw.de/mediathek/archiv-2021/inter>

Jörg Dierken und Arnulf von Scheliha, dem Vorsitzenden und dem Schatzmeister der Schleiermacher-Gesellschaft, gilt für ihre durchgehende Beratung und Unterstützung bei der Durchführung des Kongresses unser ausdrücklicher und herzlicher Dank. Für ihre professionelle logistische und technische Unterstützung bei der hybriden Durchführung des Kongresses unter Pandemiebedingungen möchten wir dem Präsidium, der Presse- und Öffentlichkeitsabteilung, dem Veranstaltungszentrum sowie dem Referat Akademienvorhaben der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unseren großen Dank aussprechen. Die hybride Durchführung eines Kongresses ist jedoch nicht nur technisch komplex, sie steht auch unter den kommunikativen Vorzeichen dieser Technik und bietet als Veranstaltung selbst beste Reflexionsmöglichkeiten auf die mediale Bedingtheit von Kommunikation. Das Tagen im Virtuellen bedeutet ein Treffen in einem realen Nirgendwo. Viele gesellige Räume, die die wissenschaftliche Diskussion eines Kongresses quasi aus dem Off beständig mitbestimmen, können sich im elektronischen Modus gar nicht oder nur sehr bedingt öffnen. Zugleich gestaltet sich der virtuelle Zugang zu den Vorträgen und dem Rahmenprogramm einfacher und in der Folge auch internationaler – die weite Ferne so nah.

Zu dem geplanten Rahmenprogramm in Paris gehörte neben dem filmischen Spaziergang und dem thematisch konzipierten Eröffnungskonzert der beiden Flötisten Henrike Wassermeyer und Martin Glück¹⁶ auch eine Predigt des Berliner Theologieprofessors Wilhelm Gräb in der Église réformée de Port-Royal. Wilhelm Gräb ist nach langer Krankheit am 23. Januar 2023 verstorben, seinem Andenken möchten wir diesen Band widmen. Er war ein großer Schleiermacher-Forscher und Mitbegründer der Schleiermacher-Gesellschaft, deren Aktivitäten er über 15 Jahre auch als Vorstandsmitglied prägte. Wir behalten ihn in Erinnerung als einen Freund und Kollegen, der den wissenschaftlichen Diskurs als Überzeugung lebte, scharf in der Sache, menschlich versöhnlich, immer im Grundton der ihm eigentümlichen Energie und Fröhlichkeit. Die Frage nach Form und Gelingen zwischenmenschlicher Kommunikation bleibt ein zentraler Reflexionspunkt seiner an Gegenwartsanalysen geprüften Schleiermacher-Deutung. Mit dem auf dem Schleiermacher-Kongress in Berlin 1984 gehaltenen Vortrag „Predigt als kommunikativer Akt. Einige Bemerkungen zu Schleiermachers Theorie religiöser Mitteilung“ konnten wir mit freundlicher Genehmigung seiner Frau Doris Gräb und des Verlags De Gruyter seine Stimme in diesen Band aufnehmen.

Der Pariser Schleiermacher-Kongress steht in einer Reihe internationaler Schleiermacher-Kongresse und Veranstaltungen außerhalb Deutschlands,¹⁷ was angesichts

nationaler-schleiermacher-kongress-2021-kommunikation-in-philosophie-religion-und-gesellschaft (zuletzt aufgerufen am 23.03.2023).

¹⁶ Das Konzert, das vor kleinem Publikum aufgeführt und für ein großes Publikum gestreamt wurde, lässt sich einsehen unter: URL: <https://www.bbaw.de/mediathek/archiv-2021/internationaler-schleiermacher-kongress-2021-kommunikation-in-philosophie-religion-und-gesellschaft> (zuletzt aufgerufen am 23.03.2023).

¹⁷ Vgl. zum Beispiel den Internationalen Schleiermacher-Kongress *Schleiermacher und Kierkegaard: Subjektivität und Wahrheit* in Kopenhagen 2003 (vgl. Cappelorn et al. 2006), den in Chicago 2008 durch-

der internationalen Dimension und Resonanz, die das Denken Schleiermachers gegenwärtig erfährt, unbedingt geboten scheint. Diese wachsende internationale Dimension hat sich auch in der Dreisprachigkeit manifestiert, mit der dieser Kongress durchgeführt wurde und die die Herausgeber:innen auch für den Kongressband beibehalten haben. Für die deutsch-französische und französisch-deutsche Übersetzung im Rahmen des Kongresses danken wir sehr herzlich Clara Pacquet, Anne-Marie Pailhès, Heiko Pollmeier und Hans-Jörg Sandkühler.

Wie sehr Schleiermacher in der ganzen Bandbreite der von ihm vertretenen Disziplinen – als Theologe, Philosoph, Historiker, Pädagoge, Übersetzer oder Übersetzungstheoretiker – eine internationale Wahrnehmung erfährt, lässt sich nicht nur an der Fülle internationaler Forschungsbeiträge, sondern auch an den zahlreichen Sprachen ablesen, in die seine Werke bis dato übersetzt sind. In jedem „Sprachkreis“, wie man in Schleiermachers Terminologie sagen könnte, manifestieren sich dabei nicht nur ganz eigentümliche Herausforderungen der Übersetzung, sondern auch ein eigentümliches Interesse an einem spezifischen Aspekt des Schleiermacher'schen Denkens. Im Rahmen des Kongresses haben wir deshalb zwei internationale Persönlichkeiten ausgezeichnet, die sich im Laufe ihres wissenschaftlichen Lebens mit großem Einsatz für die Übersetzung und Rezeption Friedrich Schleiermachers außerhalb Deutschlands eingesetzt haben, was auch an dieser Stelle noch einmal Erwähnung finden soll: Sergio Sorrentino in Italien und Heinz Wismann in Frankreich. Sergio Sorrentino hat sich in Form von einschlägigen Übersetzungen – darunter die *Glaubenslehre* und die Dialektikvorlesungen – sowie zahlreicher Tagungen mit großem Engagement für eine aktualisierte Lektüre Schleiermachers eingesetzt und maßgeblich dazu beigetragen, ein Denken mit und über Schleiermacher in Italien zu etablieren. Heinz Wismann hat als Universitätslehrer über Jahrzehnte viele junge Philosoph:innen in das Denken Schleiermachers eingeführt und als Herausgeber und Leiter der Reihe *Passages* bei dem Verlag Cerf zahlreiche Übersetzungen von Schleiermachers Werken ins Französische initiiert und unterstützt.

Der Weg von der Veranstaltung hin zur Publikation des Buchs ist lang. Den Autor:innen danken wir für ihre Geduld, die eine dreisprachige Ausgabe erfordert. Für ihre ausdauernde Unterstützung auf diesem Weg der Redaktion des Bandes möchten wir den wissenschaftlichen Hilfskräften an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Julian Bindi, Esra Inci, Frederik Kaufmann und Friederike Koch, sowie dem Praktikanten Matthis Glatzel sehr herzlich danken. Dem gesamten dortigen Team der Schleiermacher-Forschungsstelle sei für seine durchgehende Unterstützung während

geführten Internationalen Kongress *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue* (vgl. Sockness / Gräß 2010), das Kolloquium *1813–2013: Zweihundert Jahre Schleiermachers ‚Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens‘* in Portugal 2013 (vgl. Seruya / Justo 2015), die interdisziplinäre Tagung *Schleiermacher und Steffens* in Breslau (Polen) 2016 (vgl. Schmidt / Miodonski 2018) und das im November 2018 organisierte internationale Kolloquium *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Le paradigme ‚subjectivité‘ en théologie et en philosophie* am Institut Protestant de Théologie de Paris.

der Planung des Kongresses, dessen Durchführung und der Realisierung der Publikation ebenfalls sehr herzlich gedankt, insbesondere Johann Gartlinger, Simon Gerber, Carolyn Iselt und Holden Kelm. Eine sorgfältige Korrektur der Texte unternahmen die beiden Mitarbeiterinnen der Korrekturstube, Kirstin de Boer und Jasmin Krafft, für ihre kompetente Arbeit und ihre sehr freundliche Beratung sei ihnen ein großer Dank ausgesprochen. Für die angenehme Zusammenarbeit mit dem Verlag De Gruyter sei insbesondere Albrecht Döhnert und Antonia Pohl herzlich gedankt.

Die Realisierung des Kongresses und des an ihn anschließenden Nachwuchskolloquiums einschließlich der Publikation der Akten des Kongresses war nur mit der großzügigen finanziellen Unterstützung zahlreicher Institutionen möglich. Gedankt sei daher abschließend der Schleiermacher-Gesellschaft, der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (dem Büro für Internationalisierung, dem Zentrum Preußen und der Schleiermacher-Forschungsstelle), der Université Paris Nanterre, der Stanford University sowie der Deutsch-Französischen Hochschule (DFH).

Literatur

- Arndt, Andreas. 2019. *Die Reformation der Revolution*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Cappelorn, Niels Jorgen et al. (Hg.). 2008. *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit. Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen Oktober 2003*. Berlin / New York: De Gruyter.
- Ferry, Jean-Marc. 1990. *Les puissances de l'expérience*. Paris: Cerf.
- Ferry, Jean-Marc. 1994. *Philosophie de la communication I-II*. Paris: Cerf.
- Ferry, Jean-Marc. 1996. *L'éthique reconstructive*. Paris: Cerf.
- Schmidt, Sarah / Miodonski, Leon (Hg.). 2018. *System und Subversion. Friedrich Schleiermacher und Henrik Steffens*. Berlin / Boston: De Gruyter.
- Seruya, Teresa / Justo, José Miranda (Hg.). 2015. *Rereading Schleiermacher. Translation, Cognition and Culture*. Berlin / Heidelberg: Springer.
- Sockness, Brent W. / Gräb, Wilhelm (Hg.). 2010. *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue*. Berlin / Boston: De Gruyter.

1 Kommunikation und Verstehen

Isabelle Thomas-Fogiel

Umriss einer Kritik am Begriff der Kommunikation

Abstract: Does not the over-representation of the concept of “communication” in our current circumstances – the world has become digital – as well as in the most diverse disciplines invite us today to clarify its meaning and perhaps even to question its necessity? The aim of this paper is: First, to attempt an examination of the use, but even more so of the structure, of the concept of communication in the philosophical space – an examination made possible by the fact that only relatively recently has the concept of communication has been extracted from the mass of ordinary words and raised to the dignity of a philosophical principle. Second, to delimit what this philosophical definition of the term excludes (any determination being also a negation); in other words, what concepts or operations are disqualified by the promotion of this concept in the philosophical space? Third, to wonder if this exclusion does not in the long run lead to an endangerment of the specific exercise that is the philosophical practice. In this paper I thus seek to bring to light considerations that can lead us to think that the time has perhaps come for a critique of the concept of communication.

*Im Gedenken an das ewige Gegenbeispiel,
Kaspar Hauser*

Schier endlos scheinen die Bereiche, in denen der Ausdruck „Kommunikation“ eine zentrale Rolle spielt. Nehmen wir zum Beispiel die Kommunikationstheorie von Claude Lévi-Strauss: Diese kennt sowohl rein physische (Verkehrswege) als auch symbolische Phänomene (zirkulierende Frauen sowie zirkulierende Wörter).¹ Was entgeht der Kommunikation innerhalb eines derart weitgesteckten Rahmens, wenn sie von vornherein als die Bedingung postuliert wird, mittels derer Individuen eine Gemeinschaft bilden können, und gleichzeitig als dasjenige Mittel, mit dem die Gemeinschaft Individuen formt (etwa durch Sprache)? Ob es um eine – in Immanuel Kants Worten – Gemeinschaft des Verkehrs² geht, was sich direkt auf die Ausdrücke „zirkulieren“, „übermitteln“ oder „austauschen“ bezieht, oder eher um „teilnehmen“ oder „teilhaben“ an und in einer Gemeinschaft als Gemeinde oder als gemeinschaftliches Phänomen (das sich wahlweise auch in religiösen Ritualen manifestiert), so scheinen wir uns doch in beiden Fällen genötigt zu sehen, diesen Begriff allgemein anzuwenden. Und wir wenden

1 So unterschiedliche Disziplinen wie Anthropologie, Linguistik und Ökonomie sollten nach Lévi-Strauss schließlich zu einer einzigen Wissenschaft verschmelzen können: zur „Kommunikationswissenschaft“.

2 Verkehr oder *commercium*: „Das Wort Gemeinschaft ist in unserer Sprache zweideutig und kann soviel als *communio*, aber auch als *commercium* bedeuten“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 213/ B 260, AA III 182/ IV 142).

ihn sowohl auf die menschliche wie auf die tierische Kommunikation an und darüber hinaus auch auf die manchmal als Biokommunikation bezeichneten³ molekularen Prozesse, das heißt auf die Beziehungen der Dinge untereinander, denn „[d]er Magnet“, so unterstreicht Antoine Furetière beredt in seinem Wörterbuch, „kommuniziert seine Tugenden auf das Eisen“.⁴

Es stellt sich daher die Frage, wie es um Konsistenz und Funktionsfähigkeit eines Begriffs steht, der zumindest seit den 1960er Jahren auf alles anwendbar zu sein scheint. Anstatt Kommunikation als unbestreitbares *Faktum* darzustellen, sollte man vor dem Hintergrund dieser inflationären Anwendung nicht eher die Relevanz dieses Begriffs bezweifeln, und die Bedingungen der Möglichkeit beleuchten, ihn zum unausweichlichen Ziel jeglicher Aktivität – sei sie biologisch, sprachlich, wissenschaftlich, ethisch oder aber ästhetisch – zu machen? Fordert uns die Überrepräsentation des Begriffs in den verschiedensten Disziplinen sowie in der Praxis (vor allem unserer digital gewordenen Welt) aktuell nicht dazu auf, seine Bedeutung zu klären und möglicherweise dann auch seine Notwendigkeit zu bestreiten? Ich werde diese Fragen im Folgenden für das Begriffsfeld der Philosophie diskutieren, einer diskursiven Sphäre unter anderen, die weder besser noch schlechter als andere ist. Dieser präzise und daher begrenzte Fokus, von dem aus ich den Begriff betrachte, nimmt, *mutatis mutandis*, seinen Ausgangspunkt von Martial Gueroult's Philosophie der Philosophiegeschichte. Meine Frage lautet also nicht: „Was sind Sinn und Notwendigkeit von Kommunikation im Allgemeinen?“, sondern, in einer Art reflexiven Höherstufigkeit, die dem Standpunkt der Philosophie der Philosophiegeschichte anhaftet: „Was sind Sinn und Notwendigkeit des Kommunikationsbegriffs im Begriffsfeld der Philosophie, welches zunächst einmal nur die Texte umfasst, deren Autor:innen sich selbst als Philosoph:innen bezeichnen?“ In meiner Kritik geht es mir deshalb nicht darum, die Bedeutung der Kommunikation im Allgemeinen zu leugnen, wie zum Beispiel allem voran in der menschlichen Bildung. Was würde aus einem Kind werden, wenn man ihm jegliche Kommunikation vorenthielte?⁵ Immerhin liefert uns die Geschichte Beispiele: so das Schicksal Kaspar Hausers, dessen Sprachentzug eindeutig ein „Verbrechen am *Seelenleben*“⁶ darstellt, wie Ludwig Feuerbachs Vater Anselm von Feuerbach konstatiert. Oder trivial ausgedrückt: Ein Individuum bedarf der Kommunikation, um ein Individuum zu sein, so wie es einer Gemeinschaft der Kommunikation zwischen Individuen bedarf, um eine Gemeinschaft zu bilden – also „kein Du, kein Ich“,⁷ wie es bei Johann Gottlieb Fichte heißt. Dies alles soll hier nicht in Abrede gestellt werden. Vielmehr geht es mir um folgende drei Punkte: Erstens um eine Untersuchung der Anwendung, mehr noch aber der Struktur des

3 Vgl. Witzany 2011.

4 Furetière 1690, Eintrag „Aimant“ [Magnet].

5 Das heißt, ein Kind, das nicht nur mit seinen Mitmenschen, sondern auch mit Tieren kommuniziert hätte, ein Kind, das damit sogar über das hinausginge, was das 18. Jahrhundert als „Wolfsjungen“ oder „Wildkinder“ bezeichnete.

6 Hörsch 1979.

7 Fichte 1979, 109.

Kommunikationsbegriffs in der Philosophie. Diese – zugegebenermaßen pauschale – Untersuchung ergibt sich aus dem Umstand, dass der Kommunikationsbegriff erst vor relativ kurzer Zeit aus der Masse der „gewöhnlichen Wörter“ heraus in den Rang eines philosophischen Prinzips erhoben wurde. Zweitens möchte ich umreißen, was diese philosophische Bestimmung des Ausdrucks ausschließt, denn alle Bestimmung ist (auch) Negation. Mit anderen Worten: Welche Begriffe oder Operationen geraten durch die Hervorhebung dieses Begriffs in den Hintergrund? Und schließlich gilt es drittens darüber zu reflektieren, ob dieser Ausschluss nicht letztlich zu einer Gefahr für die spezifische Leistung der philosophischen Praxis führt. Meine Überlegungen sind an dieser Stelle als Entwurf zu begreifen, das heißt, als Skizze einiger Argumente, die die gegenwärtig gebotene Kritik am Begriff der Kommunikation betonen.

1 Zwei Theoriemodelle der Kommunikation: ‚etwas übermitteln‘ oder ‚an etwas teilhaben‘

Versuchen wir zunächst, die Vieldeutigkeit des Wortes „Kommunikation“ zu begrenzen.⁸ Zwei wichtige miteinander konkurrierende Modelle hatten anscheinend ihren Anteil am Aufstieg des Ausdrucks in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Das erste, bekannt als Telegraphenmodell, basiert auf den Vorstellungen der „Übertragung“ oder der „Übermittlung“ von Informationen, aber auch auf den Vorstellungen von „Verkehr“ und „Austausch“, entsprechend einer Definition von *communicare*, die erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts in Beispielen⁹ wie „Mitteilung von Waren, von Schäden“ oder „mit jemandem verkehren“ auftauchte.¹⁰ Diese Auffassung von „Austausch“ und „Zusammenführung“, die jeder Kommunikation eigen ist, beinhaltet nicht per se die Vorstellung reziproken Handelns, zumindest wenn man auf die streng linguistische Begriffsanalyse recurriert, die zahlreichen – vor allem strukturalistischen – Kommunikationsphilosophien als Leitlinie diente. Wenn wir Kommunikation als Einwirkung auf jemanden verstehen, das heißt, indem ich mit jemandem über etwas spreche, wende ich mich an ihn und wirke so zum Beispiel über ein rhetorisches Mittel auf ihn ein, dann bedarf es keiner Wechselseitigkeit. Die Kommunikationsstruktur ist demnach, wie es bei Roman Jakobson

⁸ Merten 1977 listet 160 verschiedene Bedeutungen auf.

⁹ Ich verweise hier auf die ersten Beispiele, die für den Ausdruck „Kommunikation“ im Wörterbuch der französischen Akademie von 1694 gegeben werden (Furetière). In früheren französisch-lateinischen Wörterbüchern wurde der Begriff anders definiert (s. u.). Vgl. zur Geschichte des Wortes auch Winkins 1981.

¹⁰ Zweifellos riefen gerade diese so untrennbar mit der Kommunikation verbundenen Vorstellungen von Handel und Austausch Theodor W. Adornos Kritik hervor, der, die Ausdehnung des Marktwerts auf die gesamte symbolische Sphäre witternd, erklärte: „[K]ein Kunstwerk ist in Kategorien der Kommunikation zu beschreiben und zu erklären“ (Adorno 1970, 167).

heißt, nichts anderes als: „Der Sender sendet eine Nachricht an den Empfänger.“¹¹ Wenn es hier ein gewisses „Teilen von Bedeutung“ gibt, dann nur in der Art der Übertragung, die zwar den Begriff des Gemeinwerdens erfordert, ohne dass das „Gemeinsame“ aber eine Koproduktion durch die Beteiligten voraussetzt.¹² In dieser Hinsicht hat Francis Jacques zweifelsohne recht, wenn er Jakobson vorhält, sich nicht mit dem Aspekt der Koaussage bzw. Interlokution zu befassen.¹³ Wenn er jedoch hinzufügt, dass „der Kommunikation die interlokutionäre Beziehung zugrunde gelegt werden muss“,¹⁴ stellt sich die Frage, ob er nicht eine Bestimmung von Kommunikation vornimmt, die nicht unbedingt auf eine Definition des Ausdrucks als Summe seiner Verwendungen rekurriert.¹⁵

Um diese Perspektive zu stärken, betrachten wir das zweite Kommunikationsmodell. In diesem sogenannten Orchestermodell¹⁶ nehmen Individuen an einer Kollektivhandlung teil, ohne dass eines von ihnen allein der Ausgangspunkt (Absender) oder das Ziel (Empfänger) ist. Kommunikation bedeutet in diesem Fall nicht mehr bloße Übertragung, sondern wird unter der Vorstellung des „Teilnehmens an etwas“ subsumiert. Das Teilen von Bedeutungen ist hier als „Beteiligtsein“ zu verstehen, in Übereinstimmung mit einer älteren Definition des Wortes *communicare*, die sich beispielsweise in einem französisch-lateinischen Wörterbuch aus dem Jahre 1552 findet: *faire participant* [dt. „teilnehmen lassen“].¹⁷ Mit einem *faire part* [„mitteilen“] verbreite ich nicht nur Informationen (so die spätere Bedeutung von *communicare*), sondern lade den anderen ein, Teil eines Ereignisses zu sein (so die ältere Bedeutung). Beim Orchestermodell wird die Kommunikation als Kollektivarbeit aufgefasst, als Ergebnis der Anwendung von Regeln (etwa einer Partitur), die jeder für sich befolgt. Auch hier ist das Einwirken eines Individuums auf ein anderes, welches wiederum auf das erste zurückwirkt, nicht zwingend erforderlich. Genau dieses Kommunikationsmodell der „Teilhabe an“ setzt Jürgen Habermas meines Erachtens in der zweiten Phase seines philosophischen Werkes um, die auf *Erkenntnis und Interesse* folgt und den Kommunikationsbegriff zur Stütze seines philosophischen Gebäudes macht.¹⁸

11 Jakobson 1963, 214–215. Sobald diese Knotenstruktur aufgezeigt ist, thematisiert der Linguist ausführlich, was diese Nachricht operativ kreiert: nämlich einen Kontext, einen gemeinsamen Code und einen Kanal.

12 So zeigt auch die Verwendung des Begriffs in Ausdrücken wie „Massenkommunikation“ deutlich.

13 Vgl. Jacques 1982, 157–184.

14 Jacques 1982, 166.

15 Vgl. dazu auch die Aussage von Deidre Wilson und Dan Sperber (Relevanztheorie), die – obwohl sie ausgehen von einer Analyse von Paul Grice, der die Maxime der Kooperation in den Mittelpunkt seiner Konversationsmaximen stellt – schreiben: „[U]ne communication peut ne pas être réciproque“ (Wilson / Sperber 1989, S. 100).

16 Diese Metapher ist der Palo-Alto-Schule zu verdanken, hat sich aber weit über den Kreis der Theoretiker:innen, die sie bilden, verbreitet und strukturiert tatsächlich einen großen Teil der philosophischen (nichtstrukturalistischen) Kommunikationstheorien.

17 Vgl. Estienne 1552.

18 Vgl. Habermas 1976 und Habermas 1981.

Tatsächlich stellt für Habermas die Kommunikation das Telos der Sprache dar, gleichzeitig aber ist diese Kommunikation notwendigerweise in den Sprachgebrauch selbst eingeschrieben. So postuliert er kühn: „Mit bestimmten Einschränkungen würde ich der Behauptung zustimmen, daß ein Sprecher, indem er einen wohlgeformten Satz in einen Akt verständigungsorientierten Handelns überführt, das, was in den Satzstrukturen angelegt ist, lediglich aktualisiert.“¹⁹ Die Idee einer Reaktivierung einer in die Sprache eingeschriebenen „immer schon“ existierenden Struktur durch jedes Individuum weist auf diese Dimension der Notwendigkeit hin. Selbst radikalste Skeptiker:innen können sich der kommunikativen Praxis nicht entziehen, weil sie diese, um Erfolg zu haben, nachahmen müssen, da „die verständigungsorientierte Verwendung der Sprache den originalen Modus der Sprachverwendung darstellt“.²⁰ Habermas postuliert hier ein „gutes“ Wesen der Sprache.²¹ Dies verleitet einige seiner Kommentator:innen zu folgender Behauptung: „Die Moral ist in der Grammatik eingeschrieben, die jedes Subjekt erlernt.“²² Aus diesem Grund kritisiert Karl-Otto Apel, dass Habermas, ganz wie Ludwig Wittgenstein, – wenn auch in anderer Form – das Bild eines Individuums gebe, das vorgezeichneten Strukturen – wie der Sprache – folge, so wie Musiker:innen eine Partitur befolgten, die nicht von ihnen stamme. Das Subjekt tritt nicht so sehr in eine Beziehung zu einer anderen Person ein, die sich von ihm unterscheidet, sondern manifestiert öffentlich eine tradierte Struktur.²³ Kurzum, das berühmte Sprachparadigma scheint den Satz Paul Watzlawicks, „Man kann nicht nicht kommunizieren“,²⁴ dahingehend auszulegen, dass man nicht nicht Teil eines Gemeinsamen sein kann, das wir alle – wenn auch unwillkürlich – manifestieren und das uns vorausgeht: nämlich die Sprache.

2 Der ausschließende Charakter der Bestimmungen von Kommunikation

Historisch ermöglicht wurde dieser Aufstieg des Begriffs der Kommunikation in der Philosophie sicherlich dadurch, dass das Paradigma der Sprache an die Stelle jenes des Bewusstseins trat und – allgemeiner gefasst – der moderne Begriff der Subjektivität

¹⁹ Habermas 1984, 353–440, hier 388.

²⁰ Habermas 1984, 429, Anm. 88 (Zusatz 1983).

²¹ Er macht die impliziten „Immer-schon-Behauptungen“ der Sprecher:in zu starken Bedingungen, die der Struktur der Sprache selbst innewohnen.

²² Rochlitz 1987, VIII.

²³ In dieser Hinsicht ist es bezeichnend, dass Jacques Bouveresse in seinem Kommentar zu den verschiedenen Prozessen des Verstehens, die Ludwig Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* thematisierte, es für nützlich hielt, die philosophische Kategorie der „Manifestierbarkeit“ zu schaffen (Bouveresse 1988).

²⁴ Das Diktum ist das erste von fünf Axiomen zur Kommunikation, die Paul Watzlawick, Janet H. Beavin und Don D. Jackson aufgestellt haben, vgl. Watzlawick et al. 1967, 46.

infrage gestellt wurde. Diese Kritik am Paradigma der Subjektivität stellt eine Invariante fast aller Philosophien des 20. Jahrhunderts dar und zielt primär darauf ab, Intersubjektivität zu denken. Dennoch bleibt es fraglich, ob der Begriff der Intersubjektivität, erklärt man ihn durch einen zum Grundsatz erhobenen Begriff der Kommunikation, nicht vielmehr bedeutungslos wird. Als problematisch erweist sich hier zunächst, dass das Präfix „inter“ nicht im Sinne der Gegenseitigkeit gedacht ist. Beim linguistischen Telegraphenmodell ist die Wechselbeziehung ein einseitiges, vertikales Abhängigkeitsverhältnis, bei dem der Sender „X“ Zeichen an einen Empfänger „Y“ sendet. Beim Orchestermodell verschwindet die Vorstellung einer wechselseitigen Beziehung zwischen zwei Bewusstseinen, da es kein Bewusstsein als solches mehr gibt, sondern einen allmächtigen dritten Ausdruck: die Sprache (als faktisches Quasisubjekt der Kommunikation). Auf diese Weise verschwindet auch die Vorstellung der Subjektivität, etwa bei Wittgenstein, wenn dieser nicht mehr über eine Beziehung zwischen zwei Polen reflektiert, sondern einen einzigen Ausdruck fördert, und zwar die gewöhnliche Sprache, deren traditionelle Protagonist:innen nur noch Manifestationen sind. Diese Situation scheint Habermas weniger umgestaltet als verallgemeinert zu haben, denn schließlich wirft er der *ordinary language philosophy* vor, weder über die Ebene der zufälligen Kontexte hinauszugehen, noch die grundlegendere Ebene der für jeden Diskursakt notwendigen Voraussetzungen zu hinterfragen. Habermas radikalisiert diese Theorien, indem er von der anfänglichen Pragmatik der Sprechakte (John L. Austin, John Searle) zu einer „Universalpragmatik“ übergeht. Die Architektonik des Dispositivs bleibt indes unverändert: Durch unsere Handlungen nehmen wir an einem „immer schon“ gemeinsamen „X“ (Sprache) teil, dessen notwendige Regeln jedem von uns letztlich seinen Platz und seine Identität anweisen.

Um eine Analogie zu wagen, könnten wir behaupten, dass das 20. Jahrhundert *mutatis mutandis* eine Geste des 17. Jahrhunderts wiederhole, als der Kommunikationsbegriff in die Philosophie eingeführt wurde. Und zwar nicht durch René Descartes,²⁵ sondern durch Nicolas Malebranche, der das physikalische Problem der „Kommunikation der Bewegung“ aufstellte. Im Rahmen des Okkasionalismus wird das Verb „kommunizieren“ zu einem reflexionswürdigen philosophischen Begriff; und eben diese Vorstellung von „Kommunikation der Bewegung“ wird im Artikel „Communication“ der *Encyclopédie* Diderots und d’Alemberts erläutert.²⁶ Diesen Begriff verallgemeinert Gottfried Wilhelm Leibniz mit seiner Frage nach der „Kommunikation der Substanzen“.²⁷ Da nun aber eine Interaktion zwischen zwei zunächst unvereinbaren Substan-

25 René Descartes verwendet das Wort weder in den *Meditationen* noch in den *Principia*, sondern spricht von Vermischung oder Vereinigung als einer doppelten Handlung (die Seele wirke auf den Körper und der Körper auf die Seele); es gibt nur ein Vorkommen in den *Passions de l’âme* (1694), die ganz der Frage der Vereinigung der beiden Substanzen gewidmet sind.

26 Dieser Bedeutung sind mehrere Seiten gewidmet, anderen hingegen nur wenige Zeilen.

27 Vgl. Leibniz 1695. Der Begriff wurde jedoch schon vor ihm in der Spätscholastik innerhalb der christlichen Trinitätslehre verwendet, vor allem in Bezug auf die Frage der „Mitteilung“ der göttlichen Natur an die anderen Personen der Trinität.

zen unverständlich erscheint,²⁸ wurde daraus so schnell keine wechselseitige Beziehung zwischen ihnen (in dem Sinne, dass die Seele direkt auf den Körper wirke und umgekehrt), sondern die Teilhabe eines Dritten: nämlich Gott, der die Beziehung orchestriert bzw. Harmonie herstellt. In zeitgenössischen Dispositiven nimmt die Sprache diesen Platz als Schlüsselstein des Ganzen ein, wodurch die wesentliche Struktur des allgemeinen Schemas unmerklich verändert wird.²⁹

Aber jenseits dieser Strukturanalogie zeichnet es die Zeitgenossen aus, eine Inter-subjektivität ohne Subjekt entwickelt zu haben. Mit dem Subjekt verschwinden nicht nur die schon lange zuvor verworfenen Vorstellungen von Substanz, sondern auch sämtliche mit der Subjektivität verbundenen Fähigkeiten oder Möglichkeiten. Die Auffassung von einer bewussten und freiwilligen Absicht hat darin keinen Nutzen mehr.³⁰ Auch die traditionell mit der Idee der Freiheit verbundene Vorstellung einer Handlung, die nicht von einem sie bedingenden „X“ abhängt, scheint angesichts des Beharrens auf der Notwendigkeit wenig Gewicht zu haben, selbst wenn diese Notwendigkeit im scheinbar bescheidenen Gewand der Faktizität eines „immer schon da“ präsentiert wird. Schließlich wird der Begriff der Reflexivität, wenn er nicht in den Rang von metaphysischen Chimären der Subjektivität verwiesen wird, mehr zum Faktum der Sprache als zu demjenigen eines Subjekts.³¹

Damit können wir uns sicherlich abfinden. Wozu brauchen wir schließlich ein intentionales, freies und reflexives Subjekt? Selbst wenn die Philosophie in einer genau umschriebenen Periode (der Moderne) in den Subjektivitatsbegriff vernarrt war, bedeutet das nicht, dass wir heute noch auf ihn zurückgreifen müssen. Allerdings gibt es noch einen weiteren Ausdruck, der nicht nur nicht zu diesen beiden Dispositiven zu gehören, sondern paradoxerweise von ihnen ausgeschlossen zu sein scheint: Es handelt sich um den Begriff des Dialogs oder der Diskussion, der schon in vormodernen Zeiten eine zentrale philosophische Stellung innehatte.

Tatsächlich setzt die Diskussion nicht nur wechselseitiges Handeln der Teilnehmer:innen voraus, sondern sie hat ihren Ursprung weder im Empfang einer Nachricht noch

28 Dies wurde in der *Encyclopédie* wiederholt, die ihre Analyse der Bewegungskommunikation mit einer Denunziation der Metaphysik von Nicolas Malebranche abschloss und vorschlug, sich an die einfache Analyse der physikalischen Tatsache der Übertragung einer Eigenschaft von einem „X“ auf ein „Y“ zu halten: „Tenons-nous-en donc au simple fait, & avoüons de bonne foi notre ignorance sur la cause première“ (d’Alembert / Diderot, 1753, S. 729).

29 Dies gilt auch dann, wenn der Inhalt des Begriffs, der die Gemeinschaft zwischen „A“ und „B“ „herstellt“, sicherlich unterschiedlich ist.

30 Deshalb ist zu fragen, ob es tatsächlich die Moral ist, auf der diese Kommunikationsphilosophien beruhen, und nicht einfach die Rechtssphäre, denn selbst der Teufel ist gezwungen, so zu handeln, „als ob“ er moralisch wäre. Er handelt – um die Kant’sche Unterscheidung zu verwenden – „pflichtgemäß“ und nicht „aus Pflicht“.

31 Diese Tendenz findet sich auch bei Karl-Otto Apel, vgl. hierzu meine Analyse in Thomas-Fogiel 2005. Selbstreferenz scheint im Sinne der *sui-Referentialität* des Zeichens verstanden zu werden (nach dem Port-Royal-Schema: das Zeichen zeigt ein „X“ an, während es gleichzeitig sich selbst als ein „X“ anzeigend anzeigt) und wird in der Tat zum Kennzeichen einer Reflexion ohne „Ich“.

in der Tatsache, an einem „X“ teilzunehmen, das schon da ist, eine Art Ready-made, das wir erben oder „immer schon“ besessen haben. Am Ursprung der Diskussion steht die Vorstellung vom Streit oder gar vom Konflikt, die auch mit dem Begriff „Dialog“ (und damit „Dialektik“) verbunden ist.³² Der eigentliche Auslöser der Diskussion ist die Tatsache, dass wir dem Ding „X“ oder der Norm „Z“ widersprüchliche Prädikate zuschreiben können. Damit es zu einer Diskussion kommt, muss der Widerspruch eine Tatsache sein und die Identität eine bloße Möglichkeit. Wäre die Zustimmung primär, unmittelbar und unbestritten, gäbe es keine Diskussion im eigentlichen Sinne. Beim Dialog ist die Übereinstimmung ein Horizont, den wir anstreben, nicht das, wovon wir ausgehen, oder das, was wir vorher besitzen. Genau diese anfängliche Uneinigkeit – zusammengenommen mit dem Ziel, sie in einer geforderten, aber nicht gegebenen Identität zu überwinden – bringt den Akt des Begründens (Platons berühmtes *λόγος διδόναι*) hervor. Jeder Konflikt beinhaltet Prozesse der Rechtfertigung und Argumentation; allerdings erzeugt die Kommunikation als solche diesen Prozess nicht und erfordert ihn auch nicht, sondern scheint sogar sein Gegenteil zu sein, da sie durch Uneinigkeit, Konflikt oder Streit unterbrochen wird. Wir können sicherlich eine schwache (enge) Bedeutung von Kommunikation von einer starken (weiten) abgrenzen, wie es Habermas vor allem in *Wahrheit und Rechtfertigung* in seinem Versuch tat, die von Apel entwickelte Diskursethik und damit die Argumentationstheorie in seine Kommunikationstheorie zu integrieren.³³ Bei der „schwachen“ Bedeutung wird die Vereinbarung von den Beteiligten de facto anerkannt, bei der „starken“ muss sie (wieder-)hergestellt werden. Die beabsichtigte (finale) Kommunikation bleibt das Ziel der Diskussion, die damit zu einem einfachen Bestandteil der Kommunikation wird. Aber auch hier wäre zu fragen, ob wir nicht – wie Francis Jacques – dem Ausdruck „Kommunikation“ mehr mitgeben, als er zu sagen vermag, und ob die Tatsache, dass Kommunikation manchmal als Mittel, manchmal als beabsichtigter Zweck erscheint, nicht letztlich ein Problem darstellt. Was immer man auch tut, das Modell der Teilnehmer:innen, die jeweils eine bereits geschriebene Partitur aufführen, kann zudem nicht die Schaffung eines „X“ bedenken, das, ausgehend von der Differenz, die Fähigkeit besitzt, Identität zu erzeugen, ohne jedoch die anfängliche Differenz verschwinden zu lassen. Deshalb nehmen wir uns heraus, die so oft behauptete Überschneidung zwischen Habermas' Kommunikationsethik und Apels Diskussionsethik infrage zu stellen, ebenso wie wir anzweifeln können (worauf ich noch zurückkommen werde), dass Schleiermachers *Dialektik*, die auf Konflikt und Dialog beruht, eine einfache Unterteilung der Kommunikation darstellt und nicht vielmehr eine Schwellenüberschreitung, die uns außerhalb der Kommunikation *stricto sensu* führt.

Betrachten wir die Problematik noch einmal aus einem anderen Blickwinkel: Zwei gängige Phänomene werden als Kommunikationsmodalitäten angesehen: das Gespräch

³² Wie die Diskussion bezieht der Dialog sich etymologisch sowohl auf die Idee eines Risses als auch auf einen zu überwindenden Konflikt.

³³ Vgl. Habermas 1999.

und die öffentliche Äußerung, entweder der eigenen bloßen Existenz (was Kant den „Trieb, sich mitzuteilen“³⁴, den „Mitteilungstrieb“ nannte) oder eines Gefühls oder einer Vorliebe (z. B. für eine schöne Landschaft). Nun braucht ein Gespräch kein anderes Telos als sich selbst, denn man kommuniziert um der Kommunikation willen.³⁵ Genauso gibt es bei der Mitteilung seiner selbst oder eines Gefühls Kommunikation in dem Sinne, dass man eine Botschaft übermittelt wie: Ich bin hier, ich habe diese oder jene Emotion gefühlt, oder ich fühle mich zu dieser oder jener Sache hingezogen. Dies ähnelt den in den sozialen Netzwerken dominierenden Praktiken. Diese Kommunikationsform erfordert keine Anfechtung: Das Individuum bestätigt einfach, dass es der Ort dieser oder jener Emotion oder Anziehung gewesen ist – und es wäre sinnlos, dies zu bestreiten. Da es keine potenzielle Meinungsverschiedenheit gibt, die eine Überwindung in einem dritten Ausdruck erfordert, kann es aus inneren Gründen keine Umsetzung der *logon didonai*-Dynamik geben.³⁶

Fragen wir uns nun in einem Gedankenexperiment, was passierte, wenn wir aus philosophischen Texten diese Modalitäten der Kommunikation (wie Gespräch und öffentliche Selbstäußerung) entfernten, dann lautet die Antwort wahrscheinlich: Nichts!³⁷ Entfernten wir andererseits den Konflikt, das Ziel seiner Überwindung und damit den Akt des Begründens, so könnte man davon ausgehen, dass nicht mehr viel übrigbliebe von der bisher „Philosophieren“ genannten Tätigkeit.

Kurzum, was schließen die beiden uns heute zur Verfügung stehenden philosophischen Kommunikationsmodelle aus? Exkludiert ist die Subjektivität im Ausdruck „Intersubjektivität“ sowie die Idee einer Wechselseitigkeit zwischen zwei zunächst unterschiedlichen Ausdrücken, ebenso die Vorstellung eines freien Aktes, einer Diskussion und die Berücksichtigung ihres notwendigen Ausgangspunktes, des Widerspruchs. Des Weiteren geraten in diesen Modellen der Akt der Begründung, den die Kommunikationsphänomene aus sich selbst heraus nicht erfordern, sowie die Idee einer Sinnstiftung, und zwar nicht im Sinne einer bereits vorhandenen Gemeinsamkeit, aus dem Blick. Das ist eine ganze Menge, wenn wir uns an die philosophische Praxis

34 Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), AA VIII, 110.

35 Die Konversation manifestiert nur, in Kants Worten, „den Geschmack eines jeden, sich anderen zu öffnen“, indem sie „aufmerksames Wohlwollen“ gegenüber anderen zeigt, und ist für ihn in ihrer positiven Seite mit Höflichkeit und in ihrer negativen Seite mit Frivolität verbunden (die, nach Kant, für Franzosen, die sie im Übermaß gebrauchen, eine Bedrohung sein kann). Roland Barthes und Frédéric Berthet bemerken in einer Einleitung zu einer Ausgabe der *Communications* (Barthes /Berthet 1979) die „formale Laxheit“ der Konversation, die ihm als eine „Herausforderung“ für die Standardtheorie der Kommunikation erschien. Aber in jedem Fall bleibt das Gespräch eine Kommunikation, niemals ein Dialog.

36 Deshalb ist es völlig müßig, den sozialen Netzwerken vorzuwerfen, nur ein stupides „Like“ oder „Dislike“ als Reaktion anzubieten, denn sie sind ja gerade als Inszenierung von Kommunikation konzipiert, die keine Diskussion beinhaltet.

37 Bei anderen Textarten (z. B. literarischen Texten) wäre dies nicht der Fall, aber in philosophischen Texten ist der stillschweigende Vertrag zwischen dem:r Leser:in und dem Text, dass der Text Gründe liefert.

halten, dergestalt sie in den Texten bezeugt ist. Aber man kann einwenden, dass wir nicht verpflichtet sind, diese Begriffe, die de facto in der Geschichte der Disziplin überrepräsentiert sind, unter einen Hut zu bringen. Ein:e Wittgensteinianer:in hätte keine Mühe, die Relevanz jedes Begriffs, den ich gerade aufgezählt habe, zu leugnen. Worauf man wiederum erwidern könnte, dass es möglicherweise kein Zufall sei, dass Wittgenstein den Begriff der Philosophie selbst kritisch hinterfragt hat. Dies vorausgeschickt, greife ich dieselbe Problematik abschließend aus einer anderen Perspektive erneut auf, und zwar nach der Bedeutung fragend, die dem „Gemeinsamen“ [*commun*] zuzuschreiben ist, das mit dem Ausdruck „Kommunikation“ konnotiert wird. Dies erlaubt mir zweierlei: erstens eine letzte Vorstellung zu beleuchten, die den Aufstieg der „Kommunikation“ zu einem Pfeiler eines philosophischen Gedankengebäudes zu beseitigen oder zu schwächen droht, und zweitens mich der deutschen *Aufklärung* zu nähern, die ich bisher außen vorgelassen habe.

3 Gemeinschaft oder Universalität, Konsens oder Universalisierung?

Zunächst betrachte ich die gängige Auslegung Kants als Denker der Kommunikation im 18. Jahrhundert,³⁸ die zu diesem Zwecke die „Maximen des gemeinen Menschenverstandes“ der *Kritik der Urteilskraft*³⁹ direkt mit dem berühmten Satz aus *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786) verknüpft: „Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken*, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken *mittheilen*, dächten!“⁴⁰

Diese Maximen des „gemeinen Menschenverstandes“ stellen jedoch das Subjekt an den Anfang sowie an das Ende des Prozesses. Zur Charakterisierung des berühmten Kant'schen Dreiklangs borgen wir uns Friedrich Schlegels Worte aus einem Brief an Schleiermacher, in dem er Fichtes *Bestimmung des Menschen* als „Mono-Dia-Monolog“ bezeichnet.⁴¹ In dieser Struktur „Ich-andere(r)-Ich“ verlangt Kant von uns keine Übereinkunft oder einen Konsens zwischen Menschen mit zunächst unterschiedlichen Meinungen, sondern einen Verallgemeinerungsprozess („sich an die Stelle des anderen

38 Zum Beispiel bei Alexis Philonenko.

39 Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA V, 294: „1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken.“ Vgl. auch Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1796/1797) AA VII, 200: „1) Selbstdenken, 2) sich (in der Mittheilung mit Menschen) an die Stelle des Anderen zu denken, 3) jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken.“ (Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1796/97), (AA VII, 200), sowie Kant *Logik*, AA IX, 57, in denen diese Maximen des „gemeinen Verstandes“ als „[a]llgemeine Regeln und Bedingungen der Vermeidung des Irrtums“ bezeichnet werden: „1) selbst zu denken, 2) sich in der Stelle eines Andern zu denken, und 3) jederzeit mit sich einstimmig zu denken.“

40 Kant *Was heißt: Sich im Denken zu orientieren?* AA VIII, 144.

41 Schleiermacher KGA, V/4, 179 (Brief von Schlegel an Schleiermacher vom August 1800).

zu denken“), wobei am Ende die reflexive Beziehung zu sich selbst betont wird. Dies entspricht eindeutig keinen aktuellen Darlegungen der Kommunikation.⁴² „Universalisierung eines Monologs“, so Christian Berners treffende Charakterisierung der Kant'schen Moral,⁴³ benennt als Grund nicht deren Konsequenz, einen Konsens zu erreichen, und auch nicht, dass eben ein intersubjektives Verständnis angestrebt wird, wenn ich ein beliebiges „X“ verallgemeinere. In der Absicht nachzudenken über diesen subtilen, aber entscheidenden Unterschied zwischen intersubjektivem Verstehen (verstanden als Erreichen eines Konsenses) und dem Akt der Verallgemeinerung, mache ich hier die Beziehung zwischen Schleiermacher und Fichte zu meinem Ariadne-Faden.⁴⁴

Zweifelsohne ist Schleiermacher einer der wichtigsten Wegbereiter für die Förderung von Intersubjektivität und Kommunikation in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Paradoxe Weise betont er das „inter“ in „Intersubjektivität“ deutlicher als seine Zeitgenoss:innen, da er den Begriff der Wechselwirkung als Beziehung zwischen zwei Handlungen deutlich thematisiert. So schreibt er: „Wechselwirkung ist nur da, wo jede Thaetigkeit des einen Wirkung des andern ist.“ Und ergänzt: „Also auch die Thaetigkeit des Hörers während des Hörens; er muß also bloß vernehmen“;⁴⁵ es handelt sich also um eine Handlung, die im Gegenzug auf die Bedeutung der Botschaft der Adressat:innen einwirkt. Während Schleiermacher den Begriff des wechselseitigen Handelns in den Vordergrund rückt, scheint er meines Erachtens nicht das Schema eines aktiven *Ich*, das die Welt betrachtet und beherrscht (so das Schema der Moderne), zu verkehren und das Subjekt zum passiven Produkt einer Andersheit zu machen, die es formt und konstituiert (so das Schema der Philosophie des 20. Jahrhunderts). Ganz im Gegenteil: Er versucht, das Zusammentreffen zweier Tätigkeiten zu denken.

Diese Auffassung vom wechselseitigen Handeln thematisiert er in der gleichen Form wie Fichte, der bereits in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* den Umfang und die technische Bedeutung, die Kant dieser Vorstellung zukommen ließ, erheblich verändert hatte. Für ihn ging es nicht mehr darum, wie Kant an die Möglichkeit einer Handlung eines „A“ auf ein „B“ vor dem Hintergrund eines geteilten „Gemeinsamen“ zu denken, also an eine Gemeinschaft, die durch die Teilhabe jedes Ausdrucks an demselben Gefäß oder Ganzen erworben wird. Dies ist ein Schema, das *mutatis mutandis* mit einer der Bedeutungen übereinstimmt, die ich bereits analysiert habe. Es ging hingegen darum, die Möglichkeit einer Handlung „X“ und einer Handlung „Y“ im Gegenzug zu dieser Handlung „X“ zu denken, um zu einem dritten Ausdruck zu gelangen. Dieser dritte Ausdruck, auf den sowohl Fichtes *Wissenschaftslehre* als auch Schleiermachers Vorlesungen über die Dialektik abzielen, stellt kein Faktum dar, son-

42 Was Habermas im Übrigen selbst bemerkte, indem er Kants Ansatz als „monologisch“ charakterisierte (vgl. Habermas 1991, 20).

43 Berner 2007, 154.

44 Hier geht es darum, einem einfachen Faden zu folgen und nicht vorzugeben, irgendeine rigorose oder neue Interpretation Schleiermachers anzuführen.

45 Schleiermacher KGA I/2, 34, Nr. 146.

dern eine Leerstelle, die erst noch in einem ausstehenden und zu thematisierenden Prozess ausgefüllt werden muss.

Diese gemeinsame Herausforderung beider Autoren kann natürlich nicht über ihre sicherlich zahlreichen Unterschiede hinwegtäuschen. Da hier nicht der Ort ist, sie alle aufzuzählen,⁴⁶ beschränke ich mich auf die für das Problem der Kommunikation relevanten Aspekte. Nun scheint mir der deutlichste Gegensatz auf der Ebene der erkenntnistheoretischen Grundlegungen – nämlich in Schleiermachers *Dialektik* sowie in Fichtes *Wissenschaftslehre* – zu liegen und den Begriff der Wahrheit zu betreffen. Verkürzt gesagt, führt Schleiermacher einen Begriff der Wahrheit als einer Gemeinschaft von Ansichten ein, Fichte eine universelle Wahrheit.

Wie wir wissen, stehen Fichte und Schleiermacher als Kantianer vor derselben Situation: dem Verlust des Wahrheitsbegriffs als *adequatio* zu einem vorgängigen Wesen, das die Wahrheit oder Falschheit meines Satzes ausmachte. Fichte lehnt jegliche Form von erkenntnistheoretischem Realismus ab, Schleiermacher freilich räumt dem Begriff der *adequatio* noch in Form eines „höheren Realismus“⁴⁷ einen Platz ein, aber

⁴⁶ Seine Aufmerksamkeit für die Sprache ist ausgeprägter als die der meisten Nachkantianer; seine Betonung der Subjektivität als abhängig von ihrer Beziehung zum Anderssein (sei es in Form von Geschichte oder anderen) und sogar seine endgültige Konzeption einer Individualität als Frucht ihrer dynamischen Beziehung zur Gemeinschaft machen ihn zweifellos zu einem der ersten Meilensteine in der Entwicklung des Begriffs der Kommunikation im philosophischen Raum. Man könnte zum Beispiel die unterschiedliche Umsetzung des wechselseitigen Handelns, zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich oder zwischen Freiheit und Abhängigkeit erwähnen, aber in der Tat scheint mir dies nicht der hervorstechende Punkt zu sein, in dem sie sich gegenüberstehen, wie Denis Thouard in seiner feinen Analyse des systematischen Ortes des Gefühls bei beiden Autoren/Philosophen gezeigt hat (vgl. Thouard 2007). Und auch wenn Schleiermachers Theorie der konkreten Individualität offensichtlich einen starken Kontrast zu Fichtes abstrakter Subjektivität bietet, so bleibt doch die Tatsache bestehen, dass die Betrachtung der Individualität an sich nicht die Macht hat, den Begriff einer nichtsingulären Subjektivität obsolet zu machen. Individualität könnte in der Tat einfach als eine Schicht oder eine speziellere Ebene betrachtet werden, so wie zum Beispiel bei Edmund Husserl die konkreten Analysen solcher empirischen Situationen mit der allgemeinen Struktur einer abstrakten Subjektivität artikuliert werden. Auch der Abgrund, um Paul Ricœur's Begriff zu verwenden, zwischen kritischem Denken und Hermeneutik, mag zwar unüberwindbar erscheinen, wenn man Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer auf der einen Seite (die die Abhängigkeit des Daseins von Welt und Tradition betonten) sowie Adorno oder Max Horkheimer auf der anderen Seite (die Welt und Tradition in den Vordergrund ihres Denkens stellten) vergleicht, ist aber kein Zweifel, (der die Fähigkeit der Distanzierung – Reflexion – als Emanzipationskraft gegenüber dem scheinbar bereits Empfangenen in den Vordergrund stellte), scheint mir weniger etabliert, wenn es um den Vergleich der sog. idealistischen Konstellation (Fichte, aber auch Hegel) und der Nachkantianer geht, die im romantischen Orbit standen (Schleiermacher und Friedrich aber auch August Wilhelm Schlegel). Andererseits ist der Gegensatz zwischen Fichtes erstem Prinzip (dem „absoluten Selbst“) und seiner Verdrängung durch Schleiermacher zugunsten des reziproken Verhältnisses (Selbst/Nicht-Selbst, Subjekt/Welt, Freiheit/Abhängigkeit) nicht abzuschwächen. Sie ist offensichtlich zentral (auch wenn sie meiner Meinung nach auf einem Missverständnis beruht), aber ich betrachte sie hier nicht frontal wegen meines Problems, das darin besteht, Kommunikation zu denken und nicht darin, eine philosophiegeschichtliche Arbeit zum Verhältnis der beiden Autoren zu liefern.

⁴⁷ Schleiermacher KGA I/2, 213: „Und wie wird es dem *Triumph* der *Spekulation* ergehen, dem vollendeten und gerundeten *Idealismus*, wenn *Religion* ihm nicht das Gegengewicht hält, und ihn einen *höheren*

dieser Realismus wird nur im Bereich der Religion ausgeübt und beruht einzig auf dem Gefühl. Wie es Christian Berner und Denis Thouard im Vorwort ihrer französischen Übersetzung der *Dialektik* formulieren: Auch wenn darin die „Konsens­theorie der Wahrheit und die ‚klassische‘ Adäquationstheorie“⁴⁸ zusammengeführt würden, so erhalte dennoch die Erstere in der *Dialektik* den Vorzug. Diese Konsensgemeinschaft bleibe aufgrund unserer Endlichkeit ein regulierendes Ideal, das wir *ad infinitum* verfolgen, ohne es jemals hier unten auf Erden in einer endgültigen Gemeinschaft zu erreichen.

Aber es ist eben nicht das Wahrheitsmodell des Idealismus, für den sich Wahrheit weniger auf die Vorstellung von Gemeinschaft als auf Universalität reimt und für den zudem das Kriterium der Wahrheit nicht der Konsens, sondern die Universalisierung (Verallgemeinerung) ist. Genauer gesagt: In beiden Fällen wird das, was ich einerseits als Meinungsgemeinschaft und andererseits als Universalität bezeichne, angestrebt und ist nicht von vornherein gegeben. Es handelt sich um ein Ideal oder eine Idealität, die es zu verwirklichen gilt oder die zu geschehen hat. Da es also kein reales Wesen mehr gibt, das die Wahrheit meines Vorschlags garantiert, muss ein Kriterium gefunden werden, um die gewünschte Gemeinschaft oder die angestrebte Universalität zu realisieren. Im ersten Fall signalisiert der Konsens zwischen verschiedenen Perspektiven das Erreichen der Wahrheit; im zweiten ist es die Umsetzung oder der Akt des Universalisierungsprozesses selbst, der die Anforderung der Universalität erfüllt. Man könnte meinen, dass die Unterschiede zwischen den Begriffspaaren – „Gemeinschaft und Universalität“ auf der einen Seite und „Konsens und Universalisierung“ auf der anderen Seite – nur gering sind. Dennoch kennzeichnet diese Differenz den Bruch des Idealismus (Fichtes wie Hegels) mit Kant und dessen Gedanken der Endlichkeit. Hier geht es um den Unterschied zwischen der Aufrechterhaltung einer starken Definition von Wahrheit und dem Sichabfinden mit einer schwächeren (im Sinne von bescheidenen) Definition. Die Herabminderung einer starken Definition von Wahrheit ist möglicherweise ein Dogmatismus, so warf es zumindest Schleiermacher Fichte wie Hegel vor und beschuldigte Letzteren des Rückfalls in eine metaphysische vorkritische Position. Die schwache Bestimmung von Wahrheit münde in einem Relativismus, so zumindest sieht es Fichte, der Schleiermacher des „Mystizismus“ bezichtigt und ihn zu einem bloßen Nachahmer Friedrich Heinrich Jacobis machte, der sich der Passivität des Empfangenen, zum Beispiel des Sinnlichen und des Gottesgefühls bei Jacobi, hingabe.

Zum besseren Verständnis dieses schwierigen Unterschieds zwischen Gemeinschaft und Universalität als Gesicht der Wahrheit auf der einen sowie von Konsens und Universalisierung als Kriterium der Wahrheit auf der anderen Seite führe ich im Folgenden zwei Beispiele an, die zwar nichts mit unseren beiden Autoren zu tun haben, uns aber dennoch helfen können, das Wesen ihrer Differenz zu verstehen.

Realismus ahnden läßt als den, welchen er so kühn und mit so vollem Recht sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es zu bilden scheint [...].“

48 Berner / Thouard 1997, 28.

Nehmen wir eine gängige Theorie über die Natur der Wahrheit in der Physik: Bei fehlender *adaequatio*-Theorie kann die Übereinstimmung der Gelehrten zu einem Zeitpunkt „T“ als Kriterium der Wahrheit zugelassen werden. Die Gemeinschaft ist hergestellt und der Konsens unter den Gelehrten ist ein Indikator (d. h. ist der „Index“) der Wahrheit. Diese Intersubjektivität, definiert als Gemeinschaft von Ansichten, deren punktuelle Verwirklichung in einem effektiven Konsens erlebt wird, kann zum Beispiel laut Habermas unter dem Druck eines „Erdbebens“ infrage gestellt werden, das heißt, in dem Moment, in dem ein Phänomen „X“ nicht mehr in den Rahmen der Theorie passt und deren Transformation erfordert. Es geht dann also darum, einen anderen Konsens herzustellen (z. B. in der Physik den Übergang vom Phlogiston zur Kalorik), der dann wiederum infrage gestellt werden kann usw. Vor diesem Hintergrund ist verständlich, wie Wahrheit, die auf der Grundlage des Erreichens einer Übereinkunft oder einer Meinungsgemeinschaft definiert wird, und die Betonung ihres Kriteriums als ein zu einem bestimmten Zeitpunkt tatsächlich erreichter Konsens zu einer Form des Relativismus führen können.⁴⁹

Ziehen wir nun ein Beispiel aus der Mathematik heran: Die Geschichte zeigt, dass Mathematiker:innen, wenn sie sich mit einem Widerspruch von Ansichten konfrontiert sehen (z. B. zwischen euklidischer und nichteuklidischer Geometrie), nicht danach streben, die erste Theorie als in sich völlig falsch zu erklären, sondern vielmehr die Grenzen des bisherigen Raums zu verschieben, um jede spezifische Perspektive (euklidisch, nichteuklidisch) in einem größeren Raum einbeziehen zu können. So geht zum Beispiel Felix Klein in den 1870er Jahren in seinem Erlanger Programm vor. Es ist ein neuer Raum von Verständlichkeit zu konstruieren, um die verschiedenen Aussagen zu verorten, ohne sie zu absoluten Widersprüchen zu machen oder ihre Unterschiede bzw. Besonderheiten zu leugnen.

In diesem Rahmen wird die Wahrheit einer mathematischen Theorie offensichtlich nicht danach bemessen, was sie über einen externen Referenten aussagt, aber sie wird auch nicht nach der durch Konsens erworbenen Plausibilität beurteilt, in dem Sinne, dass eine Mehrheit von Mathematiker:innen zu einem bestimmten Zeitpunkt übereinstimmend erklären würde, dass die Winkel eines Dreiecks 180 Grad entsprächen, und dann später übereinstimmend der Meinung wären, dass dies nicht der Fall gewesen sei.

Versuchen wir, uns durch ein Gedankenexperiment in Felix Kleins Lage zu versetzen und uns seiner kognitiven Geste oder Gedankenbewegung anzunähern. Er zog zweifelsohne jede der widersprüchlichen Ansichten oder Perspektiven in Betracht. Dennoch lautete sein Ziel (sein Ideal) nicht, eine Übereinstimmung oder Gemeinsamkeit der Ansichten zwischen den verschiedenen Paradigmen zu erreichen, sonst wäre er zu einem anderen Ergebnis gekommen. Sein Ziel war es vielmehr, den Widerspruch voll-

⁴⁹ Wenn das, was eine Theorie wahr macht, die Zustimmung einer kontingenten Mehrheit ist, dann waren die aztekischen Mythen zu ihrer Zeit so wahr wie Albert Einsteins Relativitätstheorie heute. Das Gleiche stellt übrigens Paul Feyerabend, konfrontiert mit dieser „intersubjektiven“ Vorstellung der Mehrheit seiner Zeitgenoss:innen, eilig fest.

ständig anzunehmen und dabei das Ideal der Wahrheit in der Mathematik beizubehalten, das sich im Ideal der Universalität und nicht in Bezug auf eine Realität außerhalb des eigenen selbst ausdrückt. Zu diesem Zweck ist es erforderlich, die Grenzen zu verschieben, über das hinauszugehen, was zunächst gegeben und festgelegt ist, um einen größeren Raum zu schaffen, in dem die Unterschiede koexistieren oder nebeneinander bestehenbleiben können, ohne dass sie gelehnt oder in einem Kompromiss, bei dem jeder im Namen einer angestrebten Gemeinschaft einige seiner Besonderheiten aufgibt, geglättet werden müssten. Der Prozess, der hier am Werk ist, stellt eine Erweiterung des Gegebenen, der Grenzen oder der Infinitisierung des Endlichen dar. Über das Denken beabsichtigt man, einen Raum der Verständlichkeit zu schaffen, der größer ist als der Raum, der bisher gegeben war. In diesem Sinne kann die angestrebte Universalität zumindest als dieser zu schaffende Ort der Verständlichkeit definiert werden, das heißt als ein Raum, in dem alle Partikularitäten (z. B. Euklid und Bernhard Riemann) willkommen sind und nebeneinander existieren können. Um es in eine Metapher zu kleiden: Im Erlanger Programm gibt es viele Häuser, aber nur ein Haus muss bewahrt werden: das der Wahrheit. Dies ist das Ideal der Universalität.

Nun kann der Prozess der Grenzenlosigkeit (das Überschreiten des Gegebenen oder Endlichen) und der perspektivischen Pluralisierung (das Einnehmen mehrerer Perspektiven: Euklid, Riemann) genau das sein, was das Ziel der Universalität erfüllt und ihre Erreichung befördert oder entkräftet. In der Tat lässt sich von einem Prozess der Universalisierung sagen, dass er sich mehr oder weniger gut realisiert. Das einfache Anvisieren des Universellen gibt uns keineswegs nichts oder das sichere Scheitern (wie bei der schlechten Unendlichkeit), sondern liefert uns eine präzise methodische Regel, um den Grad der Allgemeingültigkeit eines Urteils oder einer Theorie zu bestimmen und sie nach diesem Maßstab zu bewerten. Wenn also die Theorie mehr ausschließt, als sie integriert, wenn sie ständig, um sich selbst zu konstruieren, ein „Anderes“ annimmt, das sie nicht ist, und es ins Nichts verbannt, dann fehlt der Konzeption die Universalität – und sie kann disqualifiziert werden. In diesem Sinne können die verschiedenen Theorien oder Urteile nach ihrer Wahrheit geordnet werden, das heißt nach ihrem größeren oder geringeren Grad an Universalität, nach ihrer Fähigkeit, etwas zu umfassen, etwas aufzunehmen und nicht zu verwerfen oder auszuschließen. Es ist diese Fähigkeit zur Integration und Erweiterung, die als ein Kriterium der Wahrheit angesehen werden kann. Folglich besteht der Irrtum darin, einen Zustand (z. B. die euklidische Geometrie) als endgültig und „an sich“ zu deklarieren. Der Irrtum besteht im Einfrieren, Fixieren oder Verschließen; die Wahrheit im Erweitern, Umfassen oder Entfesseln. Irrtum ist mit Endlichkeit, Wahrheit mit Unendlichkeit verbunden. Die Tatsache, dass sich die Wissenschaften weiterentwickeln, bedeutet nicht, dass wir unseren Gegenstand aufgrund einer unüberwindbaren Endlichkeit verfehlen, sondern dass wir ihn mehr und mehr erweitern, seine Grenzen zurückdrängen. Die Wahrheit selbst wird zum Synonym für diesen Prozess der Vergrößerung und Unendlichkeit. Sie wird durch die vorgenommene Vergrößerung bezeugt oder verifiziert. Dies erfordert natürlich die Berücksichtigung von Widersprüchen (das Denken an der Stelle eines jeden anderen). Dennoch bedingt der Prozess der Verifikation (der schlussendlich be-