

# Philosophie nach Kant

---

Neue Wege zum Verständnis von Kants  
Transzendental- und Moralphilosophie

Herausgegeben von  
Mario Egger

Universitätsbibliothek Wuppertal



W00219589

Die Stadtparkasse Wuppertal hat sich dankenswerterweise an den Druckkosten beteiligt.

21  
J100 1616



ISBN 978-3-11-034401-1  
e-ISBN 978-3-11-034411-0

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**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.

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Druck: CPI buch bücher.de GmbH, Birkach  
♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier  
Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)



Friederike Kuster

## Republikaner ohne Republik – Eine Konstellation um 1800

### 1. Vorbemerkungen

Solange die Sonne am Firmamente steht  
und die Planeten um sie herumkreisen, war das  
nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf  
den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt und  
die Wirklichkeit nach diesem erbaut.<sup>1</sup>

Mit diesen Worten beschreibt Hegel bekanntlich die Französische Revolution und charakterisiert sie als ein dem Kopfe, als rein aus Vernunftprinzipien entsprungenes Ereignis. Weniger enthusiastisch hatte ihr erster großer Kritiker Edmund Burke die bürgerliche Revolution bereits 1790 als eine intellektuell-verstiegene Reißbrettidee gegeißelt, die, exekutiert von einer Handvoll inkompetenter Provinzadvokaten, weniger ein epochales Ereignis als eine lebensunfähige Kopfgeburt darstelle. Ob nun vitale oder letale Kopfgeburt, die historische Analyse lehrt, dass die Französische Revolution in ihren politisch-sozialen Ermöglichungszusammenhängen nur sehr bedingt auf philosophische Entwürfe zurückzuführen war. Dennoch insistierte bei den Intellektuellen der Zeit das Bewusstsein, an der historischen Ausnahmesituation einer unmittelbaren Theorie-Praxis-Verschränkung zu partizipieren. Ihre Weise der allgemeinen Teilnahme zielte über die bloße enthusiasmierte Akklamation hinaus darauf ab, den historischen Umbruch theoretisch zu münzen und schlug sich ungesäumt in geistiger Produktion nieder. Von der geschichtlichen Lage ging ein Aufforderungscharakter aus, und nur Wenige ließen sich im Sinne Burkes eingedenk der Beharrungskraft des Gewordenen und Gewachsenen von programmatischen Ausgriffen in die sich öffnende Zukunft abhalten. Wobei man sich vor allem in Deutschland bei der Beantwortung der Frage, wie denn die jüngst der tätigen Umgestaltung sich öffnende Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein müsse, vor allem auf die kontrafaktische Macht der Vernunft stützte.

Dies ist in Kürze der Hintergrund für eine philosophische Konstellation in Deutschland am Ausgang des 18. Jahrhunderts, die unter dem Titel „Republikaner ohne Republik“ beleuchtet werden soll. Die Grundlage hierfür bilden drei indi-

---

<sup>1</sup> Hegel 1999, S. 529.

katorische Texte. Das Scharnier in der Reihe der Texte bildet Friedrich Schlegels *Versuch über den Republikanismus* von 1798, eine Rezension von Kants 1796 erschienener Schrift *Zum Ewigen Frieden*, die zu Schleiermachers *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* von 1799 in einem unmittelbaren Verhältnis steht, da Schleiermacher seinerseits sich explizit auf den Schlegel-Text bezieht. Für den inneren Zusammenhang der Texte ist maßgeblich, dass Schlegel in seinem Aufsatz über den Republikanismus das Konzept republikanischer Bürgerlichkeit weniger als ein politisch-rechtliches Problem behandelt, sondern in einen kollektiven Bildungsauftrag – ein zirkulierendes Programm der Zeit – transformiert. Dieses Bildungskonzept nun wird von Schleiermacher in seiner Theorie der freien Geselligkeit unmittelbar sozialphilosophisch konkretisiert, u. z. dergestalt, dass sich im Konzept der freien Geselligkeit wesentliche Aspekte des klassischen Republikanismus in modifizierter Form wieder finden lassen. Diese frühromantische Umdeutung republikanischer Gehalte in eine Sozialphilosophie bedeutet indes gleichermaßen eine Verkürzung wie eine Erweiterung. Schleiermachers Sozialtheorie stellt den Versuch dar, an das Ideal des Bürgers im Sinne des Citoyen unter den Bedingungen des modernen, den klassischen Vorgaben nicht mehr kompatiblen Individualismus in veränderter Weise anzuknüpfen.

Im Folgenden soll zunächst kurz die problemgeschichtliche Ausgangslage skizziert (I), im nächsten Schritt Schlegels Republikanismus-Konzeption, wie er sie in seiner Kant-Rezension expliziert, erläutert (II) und im Anschluss daran die sozialphilosophische Umsetzung bei Schleiermacher präzisiert werden (III). Abschließend wird die These von der sozialphilosophischen Transformation des Republikanismus beleuchtet (IV).

## 2. Rousseau

Die zu erörternde problemgeschichtliche Konstellation gründet in der zentralen Frage, um deren Beantwortung die Sozialphilosophie von Rousseau kreist: das Problem der Synthese von Mensch und Bürger, von *homme* und *citoyen*. In seinen beiden kulturkritischen Diskursen hatte Rousseau den moralischen und politischen Bankrott seiner Zeit erklärt und noch vor der historisch realisierten Herrschaft der Bourgeoisie das sozial verzerrte Psychogramm des Bourgeois als gesellschaftlich dominant diagnostiziert. Weder wirklich Mensch noch wahrhaft Bürger kann der Bourgeois nur als ein deplorable Zwitterwesen angesehen werden, unfähig den Standpunkt des Individuums mit dem der Gesellschaft zu ver-

söhnen.<sup>2</sup> Die Art der Vermittlung zwischen dem Partikularen und dem Allgemeinen, die er in seiner Person repräsentiert, ist in doppelter Weise entgleist: Mit Blick auf die Anderen bedenkt er nur sein eigenes Wohl und in Bezug auf die eigene Person lebt er vollständig außengeleitet im Medium fremder Meinung und Wertschätzung.

Trotz dieses kulturkritischen und wenig hoffnungsvollen Befunds zielen Rousseaus Hauptwerke auf eine umfassende Kultur von Bürgerlichkeit, auf die Erneuerung des Republikanismus unter den Bedingungen der Moderne als einer Alternative zur bürgerlichen Lebensform. *Homme* und *citoyen*: auf der einen Seite das Individuum, autonom in seiner Selbstbestimmung und authentisch in der Selbstverwirklichung, und auf der anderen der gemeinsinnskompetente Bürger der Republik. Freilich stellt sich sogleich die Frage, auf welche Weise das selbstbestimmte Individuum auch Mitglied des republikanischen Bürgerbunds, und das heißt, wie es mit seinem Willen zugleich ein Teil des allgemeinen Willens sein kann. Die Konstitution des allgemeinen Willens vollzieht sich ja gerade nicht als die Summierung der Einzelwillen, sondern setzt eine Gemeinsinnsfähigkeit, eine vorgängig internalisierte Gemeinwohlorientierung des Einzelnen voraus. Im Kontext des *Contrat Social* vollzieht sich der Standpunktwechsel vom selbstbezogenen Einzelnen zum gemeinsinnsfähigen Republikaner mittels eines Gesinnungswandels, der – gleichsam ein Akt politischer Alchimie – Selbstbezogenheit zu Gemeinwohlorientierung, Eigeninteresse zu Bürgertugend sublimiert. Die Ermöglichungsbedingungen dieser staatsbürgerlichen Transsubstantiation liegen in den sozialen wie den ökonomischen Verhältnissen, deren Umriss das Staatsrecht des *Contrat Social* nicht ausbuchstabiert, die gleichwohl in den anderen Werken Rousseaus zu finden sind. Mittels konkreter sozioökonomischer Regulierungskonzepte werden gesellschaftliche Individualisierungsdynamiken und Pluralisierungstendenzen weitestgehend still gestellt. Das angezielte Resultat ist ein gesellschaftlich kompaktes Gefüge von mittelständisch-subsistenzwirtschaftlich geordneten Sitten und Gebräuchen, in deren Medium Eigeninteresse und Allgemeinwillen schließlich erfolgreich konvergieren.

Rousseaus Republik ist ein Staat, der letztlich seinen Bürgern und Bürgerinnen ein tendenziell prämodernes, substanzielles ‚gutes Leben‘ garantiert. Die konkrete Individualität tritt innerhalb der mehr oder minder homogenisierten Lebensvollzüge in Erscheinung, in denen die Individuen nach Maßgabe jenes Allgemeinen ihr Dasein haben. Für Rousseau, den Propagandisten des introspektiv-empfindsamen Individuums und den Autor einer intim-bürgerlichen

<sup>2</sup> Vgl. Bloom 1979, S. 5.

Kommunikationskultur, bleibt der Aktionsraum des Citoyen auf die institutionell und sozioökonomisch vorgegebenen Formen restringiert.

### 3. Schlegel und Kant

Mehr als dreißig Jahre später verfasst Friedrich Schlegel 1798 seinen „Versuch über den Republikanismus“. Er selbst konzediert, dass ihm der Text, eigentlich eine Besprechung von Kants Schrift *Zum Ewigen Frieden*, in erster Linie ein willkommener Anlass ist, seine eigene Theorie des Republikanismus zu „docieren“.<sup>3</sup>

Einen Ausgangspunkt dafür bietet ihm der erste Definitivartikel der Friedensschrift – Kant hat die Schrift bekanntlich formal einem Friedensvertrag nachgebildet – in welchem die Forderung aufgestellt wird, dass die bürgerliche Verfassung in jedem Staat republikanisch sein solle, weil ausschließlich der republikanische Staat aus der Idee des ursprünglichen Vertrages resultiert, der auf den rechtlichen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit beruht. Schlegel seinerseits möchte darüber hinausgehend die Merkmale des republikanischen Staates „deduzieren“, d. h. ihren Geltungsanspruch rechtfertigen und so, wie er sagt, vom Bedingten zum Unbedingten fortschreiten. Dabei leitet ihn der folgende Gedanke: Freiheit und Gleichheit fungieren nur als die Möglichkeitsbedingungen einer übergeordneten praktischen Position, die durch den praktisch-politischen Imperativ „Gemeinschaft der Menschheit soll sein, oder das Ich soll mitgeteilt werden“ ausgedrückt wird.<sup>4</sup> Schlegel meint folglich, dass erst mittels einer bürgerlichen Verfassung, also der Gewährleistung von Freiheit und Gleichheit, sich eine Gemeinschaft der Menschheit als Mitteilungsgemeinschaft realisieren lässt. Dieses Postulat der Verwirklichung einer solchen Mitteilungsgemeinschaft ist selbst wiederum in einem letzten praktischen Prinzip begründet, welches lautet: „Das Ich soll sein“.<sup>5</sup>

Rasch wird deutlich, dass Schlegel die Erörterung des Republikanismus von vorneherein in den umfassenden Horizont eines Bildungsbegriffs einrückt, der entschieden die Emanzipation und die Entwicklung des Individuums ins Zentrum stellt. Die Forderung „Das Ich soll sein“ zielt auf den Menschen als ein aus Natur und Freiheit zusammengesetztes Wesen. Das empirische, reale Ich führt ein Leben zwischen der Not des Bedürfnisses und dem Zwang des Gesetzes, ein Leben, das

<sup>3</sup> Brief an August Wilhelm Schlegel vom 30.1.1796 in: Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, hg.v. Oskar F. Walzel, o. Ort, 1890, S. 260 (Brief vom 30.01.1796).

<sup>4</sup> Friedrich Schlegel, Versuch über den Republikanismus, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (im Folgenden: KFSa), 7, München u. a., 1975, S. 15.

<sup>5</sup> *ibid.*

konkreten Bedingungen und Einschränkungen durch die innere und äußere Natur unterworfen ist. Das reine Ich stellt dem empirischen gegenüber die Möglichkeit dar, sich als ein Ich frei von heteronomen Einflüssen selbst zu bestimmen und so zu entfalten. Leben bedeutet für das Individuum autonome Ausdifferenzierung aller seiner humanen Potentiale in der Weise einer unendlichen Näherung: „Der zusammengesetzte Mensch kann im gemischten Leben sich seiner reinen Natur nur ins Unendliche nähern [...]“.<sup>6</sup> Das reine Ich ist eine regulative Idee, eine „emanzipatorische Verheißung“,<sup>7</sup> die dem Einzelnen in der individuellen gleichermaßen wie in der kollektiven Geschichte aufgegeben ist, und welcher er nur in einem unabschließbaren Fortgang von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung, von Selbstüberwindungen und Selbstüberholungen entsprechen kann. Das Innere des sich bildenden Menschen ist nach Schlegel, wie der Bildungsprozess insgesamt, „eine fortgehende Kette der ungeheuersten Revolutionen“.<sup>8</sup> So gerät gerade auch angesichts der Ablehnung einer „*physischen* Revolution“, welche „alle Kultur mit einem Streich vernichten könnte“,<sup>9</sup> „Bildung zum eigentlichen Inhalt des Lebens“.<sup>10</sup> Damit wird die zunächst leitende Frage der politischen Ordnung bzw. des Republikanismus mittels des Bildungskonzeptes in ein Modell menschlichen Fortschritts integriert und geschichtlich temporalisiert. Hier trifft sich Schlegel mit Kant, der gleichfalls im „Ewigen Frieden“ wie auch andernorts Republikanismus und geschichtlichen Fortschritt innerlich verknüpft hatte, insofern das größte für die Menschheit zu lösende Problem in der Errichtung eines bürgerlichen Gemeinwesens liegt, und die Geschichte als ganze den Entwicklungsgang zum weltumspannenden Republikanismus darstellt.

Mit Blick auf die Stellung der Gegenwart in diesem Prozess der zunehmenden Verrechtlichung kann sich denn Schlegel auch zunächst mit Kant auf einen gewissermaßen virtuellen Republikanismus einigen, der, wenngleich nicht als Verfassungsform verwirklicht, so doch als eine Regierungsart in der Gesinnung des Monarchen verankert ist und so den realgeschichtlichen Verhältnissen kompatibel. Schlegel mag den Republikanismus in dieser Form jedoch nur als einen provisorischen Zustand anerkennen, als eine Minimalrepublik. In einem solcherart aufgeklärten Fürstenstaat ist die anfänglichste Bedingung, nämlich die Sicherung gleichförmiger Freiheitsspielräume, für eine politisch unverzerrte

<sup>6</sup> Friedrich Schlegel, Vom Wert des Studiums der Griechen und der Römer, (KFSa), 1, München u. a., 1975, S. 289–290.

<sup>7</sup> Bollenbeck 2007, S. 88.

<sup>8</sup> Friedrich Schlegel, Fragmente (KFSa), 18, S. 82f. (Nr. 637).

<sup>9</sup> Friedrich Schlegel, Über das Studium der griechischen Poesie, in: Friedrich Schlegel, Kritische Schriften, hg.v. Wolf Dietrich Rasch, 2. Aufl. München 1964, S. 156.

<sup>10</sup> *ibid.*, S. 131.

Ausbildung von Individualität gegeben. „Aber“, so Schlegel, auf der anderen Seite „ist die *herrschende Moralität* die notwendige Bedingung [...] jeder höhern Stufe politischer Trefflichkeit.“<sup>11</sup> Und eine solche höhere politische Trefflichkeit, sprich Bürgertugend, findet sich nun freilich in der Volkssouveränität als allgemeiner politischer Partizipation. Da allerdings für eine demokratische Republik eine herrschende, also bereits verwirklichte Moralität Bedingung ist, bleibt diese Republik geschichtlich zunächst aufgeschoben. Für eine solche Verfassung gilt es allererst, die politisch tugendhaften Bürger zu schaffen. Damit stellt sich aber unweigerlich die Frage, welcher geschichtlich wirkenden Kraft der Fortschritt in der Moralität und damit auch die progressive Realisierung des Republikanismus anvertraut werden soll.

Bei Kant ist es bekanntlich die List der Natur, welche Vernünftigkeit und die Sicherung der Freiheit im Geschichtsgang heraustreibt. Die Natur stellt die Mittel für einen selbstregulativen Prozess, der menscheitsgeschichtlich in einer globalen Verrechtlichung terminiert. Dieser Fortschritt impliziert indes recht besehen allein einen Zuwachs der Legalität in der Weise einer zunehmenden Verrechtlichung, aber nicht notwendig einen der Moralität, d. h. er befördert zwar eine Bereitschaft zur rechtsförmigen Kooperation, aber er fordert dafür nicht die Einsicht in das Sittengesetz als motivationalen Bestimmungsgrund des Rechthandelns.

Schlegel hingegen ist es nun gerade nicht um die äußeren Veranlassungen und um die in der Natur liegende Bürgerschaft für den Fortschritt zu tun, sondern um die Möglichkeit einer inneren Entwicklung der Menschheit. Deshalb gibt er sich nicht mit den Fakten progressiver Legalität in der Geschichte zufrieden, sondern insistiert Kant gegenüber auf einem Erweis für einen Fortschritt in der Moralität. Die aktuell bewegende Frage ist ja gerade nicht, ob der Fortschritt zum Besseren in der moralischen Gesinnung dereinst bloß möglich sei, sondern ob er jetzt an etwas in seiner Wirklichkeit erkannt werden kann. Finden wir in der Geschichte einen Erweis für „Revoluzionen“ der Denkungsart? Kant antwortet auf Schlegels Intervention im *Streit der Fakultäten* mit dem Theorem des Geschichtszeichens und sucht dabei den Standpunkt der Legalität mit dem der Moralität zu vermitteln. Der gesuchte Erweis, das Zeichen liegt bekanntlich im Enthusiasmus der uninteressierten, also nicht direkt politisch betroffenen und auch nicht unmittelbar profitierenden Zuschauer und Zuschauerinnen, mit welchem diese den mit der Französischen Revolution realisierten menschheitlichen Rechtsfortschritt begrüßen und für ihn Partei ergreifen.

11 Friedrich Schlegel, Versuch über den Republikanismus (KFSa) 7, S. 22.

Haben wir aber tatsächlich einen Anhaltspunkt dafür, dass mit einer solchen moralischen Tendenz im Menschengeschlecht zu rechnen ist, dann allerdings weist Kants geschichtsphilosophische Hypothese einer providentiellen Natur aus der Sicht Schlegels Defizite auf. Die Realisierung der Vernunft wird an die Natur delegiert, die geschichtlichen Subjekte werden aus der Verantwortung genommen und nicht zuletzt wird das Leiden an der Gegenwart im Namen der Zukunft gerechtfertigt. Denn nach Kant ist es der permanente Konkurrenz- und Distinktionskampf, der die Individuen zur rechtsförmigen Kooperation nötigt, ebenso wie der Krieg die Staaten. Darin liegt der Naturmechanismus der ungeselligen Geselligkeit, der die Menschen mit unsichtbarer Hand in den Rechtszustand befördert. Gleichsam *a tergo* werden die antagonistischen Bestrebungen der geschichtlichen Akteure zu einer Steigerung des Gesamtwohls in der Form einer zunehmenden Verrechtlichung gewendet und damit in eine „rechtlich-moralische Produktivkraft“ verwandelt.<sup>12</sup>

Kant setzt also für den Rechtsfortschritt auf die Menschengesellschaft so, wie sie sich ihm präsentiert, und er vertraut auf die Wechselwirkung der ungeselligen Geselligkeit als den Motor der Entwicklung. Für Kant ist und bleibt der Mensch ein krummes Holz. Schlegel hingegen dynamisiert den Dualismus des zusammengesetzten Wesens Mensch hin auf den ganzen Menschen als das höhere Dritte und setzt für den Bildungsfortschritt auf die freie Geselligkeit als freiheitsintensivierende Interaktion. Darum erschöpft sich für Schlegel die Republik nicht schon in der rechtsförmigen Einhegung von Antagonismen, sondern sie besteht – in erklärter und modifizierender Anknüpfung an die antike Polis-Idee – umwillen der Praxis der Freien und Gleichen in der selbstzwecklichen Freisetzung von kommunikativer Wechselwirkung. Eine fortschrittsbefördernde freie Geselligkeit soll den Raum für die Bildung und Vervollkommnung der Individuen im Medium der Mitteilung stellen. In der wechselseitigen kommunikativen Einflussnahme der Subjekte werden die unausweichlichen jeweiligen Beschränkungen und Vereinseitigungen, Partikularismen und Fixierungen wechselseitig kompensiert und über sich hinausgetrieben. Aus diesem Grund steht jede politische Organisationsform unter dem Imperativ: „Gemeinschaft der Menschheit soll sein, oder das Ich soll mitgeteilt werden.“

Die für den aktuellen historischen Moment noch gestundete republikanische Gesinnung des Volkes wird also dem individuellen Bildungsprozess im Medium der freien Geselligkeit anvertraut. Für Schlegel wird aus der Bildung zum ganzen Menschen künftig der Republikaner emergieren. Sofern jedoch selbst dem demokratischen Staat nur Übergangscharakter zukommt im Hinblick auf das früh-

12 Kersting 2009, S. 85.

romantische politische Maximalziel, das in der Abschaffung allen äußeren Gesetzeszwangs besteht, markiert schließlich nicht Bürgerlichkeit, sondern die herrschaftsfreie Gemeinschaft der Menschen den letzten Bezugspunkt der Entwicklung.

Als „das wahre Element für alle Bildung“ bestimmt Schlegel also die Geselligkeit, sein diesbezügliches Konzept bleibt freilich unterbestimmt und ist nicht frei von Vereinseitigungen.<sup>13</sup> Vorzüglich sind es weniger die geselligen als vielmehr die intimen dialogischen Verhältnisse von Liebe und Freundschaft, in denen die Vervollkommnung des Ichs ihre Chance hat. Auch verhindert Schlegels stete Betonung der Ganzheitlichkeit des Individuums nicht die intellektualistische Engführung des Programms. So kulminiert schließlich die höchste Form der Mitteilung im freundschaftlichen Gespräch über Philosophie. In der unendlichen dialogischen Überholung von Positionen und Negationen spiegelt sich die Form des inneren Bildungsgangs in seiner Allgemeinheit, im Gang des „Symphilosophierens“ bildet sich die „Kette der ungeheuersten Revolutionen“ der subjektiven Bildungsgeschichte ab.<sup>14</sup> In diesem Prozess wird das personale Gegenüber letztlich mediatisiert, indem es intellektuelle Agilität innerhalb des eigenen Mentalraums verbürgt. Der menschheitliche Bildungsprozess konvergiert letztendlich in einer unerschöpflich prozessierenden Individualität und hat in einer zunehmend weltlosen *cultura animi* seinen letzten Bezugspunkt.<sup>15</sup>

An dieser Stelle nun scheint Schleiermachers Entwurf einer Theorie der Geselligkeit durchaus bürgerlich republikanische Potentiale bereitzustellen, die die Verengung des Bildungskonzepts auf eine elitär intellektualisierte und eskapistische Innerlichkeit zurücknehmen. Schleiermachers Entwurf leistet dies, indem er ein normatives Konzept von geselliger Kultur entwirft, die unter den historischen Bedingungen blockierter politischer Partizipation republikanische Interaktionsmuster auf der gesellschaftlichen Ebene antizipatorisch durchspielt. Damit wird das Bildungskonzept direkt zurückgebunden an die Idee des Republikanismus und zielt weniger auf theoretisch-dialektische Höherbildung als vielmehr auf die Ermöglichungsbedingungen politischer Praxis.

13 Friedrich Schlegel, Über die Philosophie. An Dorothea (KFSA), 8, S. 54 f.

14 Vgl. Rese 1997, S. 64 ff.

15 Vgl. Menze 1964, S. 22.

## 4. Schleiermacher

„Geselligkeit ist das wahre Element für alle Bildung, die den ganzen Menschen zum Ziel hat.“<sup>16</sup> Diesen Satz Schlegels macht Schleiermacher gleichsam zum Ausgang seines Entwurfs einer Theorie des geselligen Betragens, der ebenfalls im Jahr 1798 erscheint. Und mit dem Diktum „keine Verbesserung ohne Theorie“ formuliert er den Anspruch, erstmalig eine Theorie für eine neuartige Praxis der Geselligkeit zu entwerfen, die mit ihrer Eigengesetzlichkeit den Sphären von Moral und Recht gleichberechtigt zur Seite gestellt werden kann.<sup>17</sup>

Die „freie, durch keinen äußeren Zweck gebundene und bestimmte Geselligkeit“ ist die Sphäre, die jenseits der häuslichen Belange und der bürgerlichen Geschäfte liegt.<sup>18</sup> Familie und Beruf als Bereiche der Reproduktion sind der Naturseite des Individuums geschuldet und legen der geistigen Entfaltung Grenzen auf. Im Berufsmilieu muss der Geist einen Gesichtspunkt bilden, welcher die Komplexität der Welt unweigerlich reduziert. Demgegenüber herrscht in Haus und Familie zwar keine vergleichbar beschränkte Perspektive, aber das Familiäre selbst zirkelt einen dauerhaft begrenzten Gesichtskreis ab.

Diese Beschränkungen werden im Sinne einer Emanzipation vom nur Lebensnotwendigen und Reproduktiven, und d. h. in einer im klassischen Sinne „politisch“ zu nennenden Weise in der freien geselligen Interaktion und Kommunikation überschritten. Der Zweck dieser freien Geselligkeit liegt in ihrem Vollzug selbst, sie ist selbstzweckliche Praxis als eine allseitige Einwirkung freitätiger Subjekte aufeinander, welche sich im Medium des Miteinandersprechens, im, wie schon Aristoteles sagt, „mitteilenden Teilnehmen an Worten und Taten“ vollzieht.<sup>19</sup> Die Selbstbildung der Individuen verdankt sich eben diesem Kommerzium mit den Anderen, dem freien Umgang sich untereinander bildender Wesen, wo ein jeder und eine jede zugleich Mittel und Zweck ist. Der gesellige Verkehr besteht in der Mitteilung eigener und in der Wahrnehmung fremder Individualität, im freien Spiel der Kräfte der geistig-geselligen Welt, in der jeder Teilnehmer, vergleichbar dem Bürger einer Republik, wie Schleiermacher festhält, „von keinem Gesetz beherrscht“ ist „als welches er sich selbst auferlegt hat.“<sup>20</sup>

Schleiermacher verfährt systematisch: Er fasst den Begriff der freien Geselligkeit als wechselseitige, genauer noch: wechselwirkende Mitteilung von Individuellem. Der Begriff beinhaltet also den formalen Aspekt der Wechselwirkung

16 Friedrich Schlegel, Über die Philosophie. An Dorothea (KFSA), 8, S. 55.

17 Schleiermacher 1984, S. 166.

18 Schleiermacher 1984, S. 165.

19 Nikomachische Ethik, 1126 b12.

20 Schleiermacher 1984, S. 165.

und den materialen der Mitteilung von Individuellem. Mit der eingangs proklamierten Praxisorientierung des Entwurfs sollen Gesetze und Regeln für das gesellige Betragen aufgestellt werden, die gemäß der formalen und materialen Bestimmung des Begriffs lauten: Sofern Geselligkeit ist, soll erstens „alles [...] Wechselwirkung sein“ und zweitens sollen „alle [...] zu einem freien Gedanken-spiel angeregt werden durch die Mitteilung des meinigen“.<sup>21</sup> Diese beiden Regeln kommen indes stets nur im Rahmen einer bestimmten, situativ-konkreten Gesellschaft zur Anwendung, woraus das dritte Gesetz, das Gebot der Schicklichkeit folgt: „Deine gesellige Tätigkeit soll sich immer innerhalb der Schranken halten, in denen allein eine bestimmte Gesellschaft als ein Ganzes bestehen kann“.<sup>22</sup> Diese Forderung einer freien Geselligkeit unter dem Gebot der Schicklichkeit zielt auf die Vereinigung der Gegensätze von Selbsttätigkeit und Selbstbeschränkung, von Setzung des Individuellem und seiner Beschränkung in Hinblick auf das Allgemeine. Das gesellige Leben hat antinomischen Charakter, es spielt Rousseaus Gegensatz von Individuum und Gesellschaft für den Bereich des geselligen Verhaltens durch. Es erfordert einerseits ein Geltendmachen der ganzen Fülle der Individualität und der unverletzlichen Einmaligkeit des Einzelnen und ist gleichzeitig mit der entgegengesetzten Forderung, nämlich der Restriktion der persönlichen Besonderheit auf die Bedingung ihrer allgemeinen Kompatibilität, auf das so genannte Schickliche konfrontiert. Ideale Geselligkeit zeichnet sich durch die gelingende Synthese der Gegensätze von ungehinderter Selbsttätigkeit und ihrer Beschränkung auf die Bedingungen eines allgemeinen Zusammenstimmens aus. Geselligkeit, wie sie Schleiermacher im strikten Sinne konzipiert, tritt dem Individuum als die Anforderung entgegen, im geselligen Umgang die Synthese von individueller Einzelheit und geselliger Allgemeinheit herzustellen. Es zeigt sich, dass der wahrhaft gesellige Mensch nicht anders wie der Republikaner unverletzbar Einzelner und zugleich Mitglied des Allgemeinen ist, – er ist frei unter dem selbst gegebenen Gesetz.

Wie aber können die Gegensätze von individueller Selbsttätigkeit und Integration ins Allgemeine zu einer – nicht nur postulierten – Einheit gebracht werden? Dergestalt, dass sie beide zugleich und uneingeschränkt gelten, was freilich nur dadurch möglich ist, dass die Hinsichten ihrer Geltung unterschieden werden. So macht denn die individuelle Eigenart sich geltend als Manier, als die irreduzible Sichtweise und als jeweilige Eigentümlichkeit der Weltwahrnehmung, die sich gleichwohl beschränken lassen soll auf das, was Schleiermacher, wie er selber anmerkt, „etymologisch richtig, aber nicht ganz dem Sprachgebrauch gemäß“ den

<sup>21</sup> Schleiermacher 1984, S. 170.

<sup>22</sup> Schleiermacher 1984, S. 171.

„Ton“ nennt,<sup>23</sup> das Materiale einer geselligen Zusammenkunft, ihr Themenspektrum aus Kunst, Literatur, Philosophie, Politik.

Kurz: Der Stoff, die Inhalte sind dem Individuum als das allgemein Verbindliche zuzumuten, wohingegen es sich in der Manier, im persönlichen Stil der Wahrnehmung und des Ausdrucks nicht zurücknehmen soll. In analoger Weise oszilliert die im geselligen Betragen nötige Gewandtheit zwischen einer sich aufs Ganze erstreckenden Elastizität auf der einen Seite, einer geistigen Beweglichkeit und Offenheit für die Ansprüche anderer, und der Undurchdringlichkeit, dem individuellen Beharrungsvermögen als einem Bei-sich-bleiben-Können auf der anderen. Es lässt sich deutlich erkennen, wie das ganze Schleiermachersche Konzept der Geselligkeit durchweg vom Gedanken der Vermittlung von Einzelnem und Allgemeinen durchherrscht ist.

Nun realisiert sich gesellige Tätigkeit nur im Umkreis einer konkreten und begrenzten Gesellschaft, die eben dadurch zu dieser konkreten Gesellschaft wird. Geselligkeit als konstituierendes Geschehen und Gesellschaft als konstituierte Größe bedingen sich wechselseitig. Aber wie formt sich aus einer Ansammlung von Individuen eine Gesellschaft geselligen Umgangs, oder anders: Auf welche Weise finden oder konstituieren die Einzelnen ihr Allgemeines? Für eine gesellige Situation bedeutet dies konkret: Wo lassen sich die Anhaltspunkte für den thematischen Ambitus der Beteiligten ausmachen, wie bestimmt der Horizont der gemeinsamen Kommunikationsmöglichkeiten? Offensichtlich muss das Allgemeine erst ausgemittelt werden, wofür weder der Rückzug auf kleinsten gemeinsamen Nenner, also eine Flucht in die größten Allgemeinplätze – das Wetter! –, noch ein ambitioniertes Überfliegen der jeweiligen Umstände und Verhältnisse für eine Gesellschaft des „freien Spiels der intellektuellen Tätigkeit“ aussichtsreich ist.<sup>24</sup> Auch hier muss der Einzelne sich zwischen den Extremen von Überschreitung und Unterschreitung mittelnd zu halten wissen.

Der spezifische Kommunikationshorizont einer geselligen Gesellschaft, ihre konkrete Physiognomie liegt somit zu keinem Zeitpunkt fertig vor, vielmehr ist es die freie Tätigkeit und Rede aller Beteiligten, die dieses konkrete Allgemeine in seiner Besonderheit allererst erschafft. Der Einzelne wirkt demnach an der Bestimmung der Gesellschaft mit, an der er sich auch auszurichten hat. In diesem Sinne kann Schleiermacher sagen, dass eine solche Gesellschaft immer zugleich „seiend und werdend“ ist,<sup>25</sup> sie ist lediglich vorläufig erfassbar und konstitutiv unabgeschlossen in ihrer Gestalt. Geselligkeit ist ein prozessuales Geschehen und

<sup>23</sup> Schleiermacher 1984, S. 174.

<sup>24</sup> Schleiermacher 1984, S. 176.

<sup>25</sup> Schleiermacher 1984, S. 168.

gesellige Tätigkeit entsprechend zugleich bildend, während und weiterbildend. In dieser Form entspricht sie – ähnlich wie bei Schlegel auch, nur eben hier sozial vermittelt – der inneren Tendenz der Individualität selbst, die sich in eins bewahrend und in der Überschreitung riskierend der geselligen Sphäre anverwandelt. Geselligkeit ist dieses Prozessieren von Individualität im Medium der Pluralität, den jeweiligen „Manieren“, den kontrastierenden Eigenarten und habituellen Fremdheiten, den Inkomensurabilitäten fremden Welterlebens und den biographischen Eigentümlichkeiten. In deren allseitiger kommunikativer Abstimmung und Höherstimmung manifestiert sich die autopoietische Gestaltung einer Welt vielstelliger, wechselseitig offener, resonanzsensibler und enthierarchisierter Individualitäten.<sup>26</sup>

Schleiermachers Entwurf ist nicht zuletzt durch einen kritischen Blick auf die zeitgenössische Gesellschaft und die Ablehnung gängiger Geselligkeitspraxen geprägt. Sein Konzept versteht sich als eine Konstruktion idealer freier, stände-, geschlechts- und konfessionenübergreifender und so besehen demokratischer Geselligkeit, eine Konstruktion, die allen faktischen Realisationsformen des geselligen Umgangs als regulative Idee innewohnt. Schleiermacher ist kein weltfremder Schwärmer, er hat die skeptische Welterfahrung nicht außer Kraft gesetzt. Vielmehr bilden die faktischen Erfahrungen der existierenden Geselligkeit, das Wissen um ihre Deformationen und Begrenztheiten und um ihre gesellschaftliche Instrumentalisierung, auch das Leiden an Distinktionsbarrieren, an den Fesseln der Etikette und der konkurrenzbedingten Entzweiung und schließlich die Erfahrung des immer nur prekären Gelingens von Geselligkeit die realitätsgesättigte Kontrastfolie, vor der sich die freie Geselligkeit als ein Gegenentwurf und damit als Aufgabe Gestalt gewinnt.

## 5. Geselligkeit – Eine gesellschaftliche Antizipation der Republik?

Bürgerliche Geselligkeit kann mithin als eine Anfangsgestalt neuer Formen von Sozialität im Übergang von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft angesehen werden. Die Kommunikations- und Interaktionsmuster, wie sie der Rahmen einer überkommenen Sozialordnung allein gestattet, werden von den Zeitgenossen zunehmend als entfremdend erlebt und befördern die Ausbildung einer bürgerlichen Sonderöffentlichkeit, in der alternative Achtungskriterien herrschen: Sein statt Schein, Authentizität der Person anstelle ständischer Identität, ex-

<sup>26</sup> Vgl. Oberdorfer 1995, S. 492–519.

pressive Kommunikation statt konventionsgebundener Konversation, symmetrische Anerkennungs- statt feudaler Abhängigkeitsverhältnisse. Wie Schleiermachers Entwurf zeigt, konvergieren hier eine empfindsame Innerlichkeits- und Mitteilungskultur mit den bürgerlich-emanzipatorischen Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlich- bzw. Geschwisterlichkeit. In dem Maße, wie eine Kultur der Geselligkeit die republikanischen Prinzipien in einer dem geselligen Interaktionsmuster angemessenen Weise in sich abbildet, kann sie auch als realer Vorschein einer ihrer politischen Verwirklichung harrenden Idee der Republik angesehen werden. Kann also die gesellige Praxis auch als eine Antizipation der Republik unter den Bedingungen blockierter politischer Partizipation charakterisiert werden, so sind die „Republikaner ohne Republik“ denn auch eher als Republikaner „im Wartestand zu apostrophieren. Gerade der Schleiermachersche Entwurf zu einer Theorie der Geselligkeit verdeutlicht, dass über den freien ungezwungenen, die angestammten gesellschaftlichen Stratifikationen durchquerenden Umgang, also über solcherart demokratische Verkehrsformen hinaus, Geselligkeit als eine Weise der Einübung in den Habitus von Bürgertugend verstanden werden kann. Gesellige Umgangsformen im Sinne Schleiermachers sind dann weit mehr als der gesellschaftliche Schliff, den der noch „ungehobelte“ Einzelne sich verpassen lassen sollte, als sie in einer grundsätzlichen Weise auf eine im gesellschaftlichen Verkehr gewohnheitlich ausgebildete Vermittlung von Einzelnen und Allgemeinem abzielen. Dem Problem Rousseaus, dass eine Republik Republikaner voraussetzt, der Mensch gleichwohl nicht als Republikaner geboren wird, und Untertan wie Bourgeois gleichermaßen die Wandlung zum Tugendbürger allererst vollziehen müssten, kurz dem, was Schlegel als die Frage nach der Möglichkeit der Moralisierung der Menschheit verhandelt, begegnet Schleiermacher mit einem konkreten Vorschlag: Er konzipiert die bürgerliche Geselligkeit als ein Propädeutikum republikanischer Tugend.

Der klassische Republikanismus als programmatisches Konzept für eine gesellschaftspolitische Erneuerung nach der Französischen Revolution erweist sich jedoch letztlich als unvermittelt mit den Verhältnissen der sich historisch herausbildenden Staatlichkeit in Deutschland: ein von Arkanpolitik dirigierter, von Beamten verwalteter zentralistischer Machtstaat, der nach außen ökonomisch expandiert und nach innen die private Innerlichkeit seiner Bürger hegt.

Wenn Schleiermacher vor diesem Hintergrund schließlich unterstreicht, dass die Funktion staatlicher Macht nur mehr im gesetzlichen Schutz der Integrität und der Entfaltungsmöglichkeit individueller Lebensführungen und Zielsetzungen liegen kann, das machtbewehrte Recht nicht der Homogenisierung individueller Lebensführung zu dienen hat, sondern vielmehr der Sicherung der Realisierungsmöglichkeiten von Individualität und ihrer Bildung, dann hat sich das Bürgerethos des klassischen Republikanismus, wie es noch letztmalig bei Rous-

seau beschworen wurde, endgültig in einen liberalen Grundriss hineingestaltet. Die Vorbildhaftigkeit der idealen Polis, nämlich die unmittelbare Beziehung der Bürger in sozioökonomisch egalisierten Verhältnissen, die allseitige Symmetrie der freien Bürger, das Miteinander-Reden-und-Handeln als politische Praxis im klassischen Sinne erscheint in der freien Geselligkeit nur mehr als der kommunikative Aspekt der gebildeten Humanität der Privatsubjekte. Damit wäre die frühromantische freie Geselligkeit freilich weniger eine antizipierte als nurmehr eine „durchgespielte“ Republik. Es scheint allerdings, dass im Unterschied zu ähnlichen Programmen wie z. B. Schillers Konzept der ästhetischen Bildung – wo schließlich, wie Gadamer bemerkt, nicht deutlich ist, ob die Erziehung zur „wahren politischen Freyheit“ durch Kunst nicht eher in der Erziehung zur Kunst endet – in Schleiermachers sozialphilosophischem Konzept der Geselligkeit der Form nach mehr politische Substanz bewahrt. Hier ist in der freitätigen Vermittlung des Individuums mit der konkreten gesellschaftlichen Gesamtheit der anderen Subjekte die republikanische Kategorie einer habituellen Gemeinsinnigkeit in das Muster von Kommunikation und Interaktion noch als zentrale Anforderung eingelassen.

Freilich eignet der Geselligkeit im Schleiermacherschen Sinne durchaus eine freischwebende Interesselosigkeit hinsichtlich der in ihrem Rahmen verhandelten Gegenstände. In ihrer reinen Selbstzwecklichkeit – was die Geselligkeit eben zu einer Form der Praxis qualifiziert – angesiedelt jenseits der produktiven wie auch der reproduktiven Sphäre, ist die freie Geselligkeit durch das Absehen von allen unmittelbar praktisch-instrumentellen Interessensnahmen und Notwendigkeiten gekennzeichnet. Wobei der spezifische Charakter des geselligen kommunikativen Handelns nach anderer Seite hin auch deutlich unterschieden ist von den Verständigungsformen einer aufgeklärten politischen Öffentlichkeit. In den geschilderten normativen Anforderungen der wechselseitigen Abstimmung von Individuum und Gemeinschaft ein nicht zu unterschätzender Faktor für die Herausbildung öffentlicher Deliberation, bleibt die Geselligkeit gleichwohl von der im strikten Sinne politischen Öffentlichkeit als dem rasonierenden bürgerlichen Publikum klar unterschieden. Die kommunikativen Prozesse im Rahmen der Geselligkeit werden nicht von den Zielen der Wahrheitsfindung und der allgemeinen Willensbildung gesteuert. Bei der Geselligkeit handelt es sich vielmehr um ein funktionsentlastetes, selbstregulatives Kommunikationsgeschehen, welches – auch wenn es die Form einer Debatte, eines Streits oder eines Konsenses annehmen kann – niemals Debatte, Streit oder Konsens im eigentlichen Sinne ist. Fluchtpunkt des geselligen Gesprächs bleibt im Letzten das Individuum in seiner Expressivität, das sich gleichermaßen seiner Umgrenztheit wie seiner Unbegrenztheit versichert, seiner Einzigartigkeit sowie seiner intersubjektiven Unabgeschlossenheit und sich dergestalt entäußert und zurückgewinnt.

## Literatur

- Aristoteles (2003): *Nikomachische Ethik*, Stuttgart: Reclam.
- Bloom, Allan (1979): *Introduction to Emile or On Education*. United States of America: Basic Books.
- Bollenbeck, Georg (2007): *Eine Geschichte der Kulturkritik: Von Rousseau bis Günther Anders*, München: C.H. Beck.
- Hegel, G. W. F. (1999): „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“. In: *Werke in 20 Bänden / Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Auf der Grundlagen der Werke von 1832–1845 neu ed. Ausg., Ausg. in der Schriftenreihe „Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft“*, Bd. 12. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kersting, Wolfgang (2009): „... das einzig taugliche Prinzip ein beharrliches Ganzes unter widersinnlichen Köpfen möglich zu machen...‘ Kants Gemeinschaftsphilosophie vom commercium der Substanzen bis zum ethischen Staat“. In: *LOGOS. Anales del Seminario de Metafisica*, Vol. 42, S. 79–88.
- Menze, Clemens (1964): *Der Bildungsbegriff des jungen Friedrich Schlegel*, Ratingen: Henn.
- Oberdorfer, Bernd (1995): *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Reich, Klaus (2001): *Gesammelte Schriften*. Mit Einleitung und Annotationen aus dem Nachlass, Manfred Baum, Udo Rameil, Kurt Reisinger und Gertrud Scholz (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner.
- Rese, Friederike (1997): „Republikanismus, Geselligkeit und Bildung. Zu Friedrich Schlegels ‚Versuch über den Republikanismus‘“, in: *ATHENÄUM, Jahrbuch für Romantik*, 7. Jg., S. 37–71.
- Schlegel, Friedrich (1974): *Friedrich Schlegel – Kritische Ausgabe seiner Werke*, Ernst Behler (Hrsg.) unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eicher. Paderborn: Schöningh.
- Schlegel, Friedrich (1984): *Kritische Schriften*, Wolfdieterich Rasch (Hrsg.). München: Hanser.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1984): *Kritische Gesamtausgabe*, Günter Meckenstock, Andreas Arndt, Ulrich Barth, Lutz Käppel, Notger Slenczka, (Hrsg.). Berlin, New York: de Gruyter.
- Walzel, Oskar F. (Hrsg.) (1890): *Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm*. Berlin: Finke.