universität wien

# DISSERTATION

Titel der Dissertation

## Poesie – ein Bedürfnis der Philosophie? Der Lösungsversuch eines Problems bei Friedrich Schlegel

Verfasserin

Lic. Dr. Cornelia Eşianu

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: : 092 296
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Philosophie
Betreuerin: Prof. Dr. Herta Nagl

Für Harald, Maria und Bogdan

„[…] denn wäre das Erdreich auch dürre Steppe wohin der *Dichter* mit seinem Zauberstabe schlägt, ‹da› springt der heilige Quell des Genußes und der Seelenwürde hervor.“
(Friedrich Schlegel, Brief vom 8. Nov. 1791)

# Vorwort

Trotz der bereits seit Anfang des 20. Jahrhunderts erkennbaren Tendenz zur Aufwertung der Schlegelschen Philosophie wird diese in Lexika und Büchern zur Geschichte der Philosophie auch heute noch entweder ganz ignoriert oder, wenn das nicht der Fall ist, dann nur sehr knapp berührt. Wenn der junge frühromantische Schlegel in germanistischen, aber auch in philosophischen Publikationen kleineren oder größeren Zuschnitts wie Dissertationen und Habilitationsschriften einen doch gewichtigen Platz einzunehmen scheint, wird um den späten Schlegel in der Regel einen großen Bogen geschlagen. Aber auch dann wenn diese Zuwendung gelegentlich passiert, werden aus der Vielzahl seiner Vorlesungen zur Philosophie des Lebens nicht mehr als ein Fünftel als lesenswert empfohlen. In einer Zeit der Ökonomisierung und Effizientisierung von Bildung, der schnellen Abläufe von Universitätsabschlüssen kann die Begegnung mit einem Denker voriger Jahrhunderte eine wahre Provokation sein. Deren Schärfe ist umso mehr wahrzunehmen, als man der „Versuchung“ nicht entkommen kann, einen integrierenden Blick auf den Autor und dessen Texte, ob früheren oder späteren Datums, werfen zu wollen. „Es ist schlimm“, sagt uns Kant, „dass nur allererst, nachdem wir lange Zeit, nach Anweisung einer in uns versteckt liegenden Idee, rhapsodistisch viele dahin sich beziehende Erkenntnisse, als Bauzeug, gesammlet, ja gar lange Zeiten hindurch sie technisch zusammengesetzt haben, es uns denn allerst möglich ist, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken, und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektonisch zu entwerfen.“ (KrV, A835/B863). Inwiefern es mir gelungen ist, diese Idee im individuellen Format mit Bezug auf die Thematik vorliegender Arbeit zu „erblicken“ und gewissermaßen ein Ganzes zu entwerfen, haben die Leserinnen und Leser selbst zu entscheiden.

Für ihr freundliches Entgegenkommen, für die Unterstützung bei der Entstehung der Arbeit und für wertvolle Vorschläge zur endgültigen Fassung der Dissertation bei gleichzeitiger Gewährung der Freiheit des Denkens unter permanenter Annahme der Vernünftigkeit des menschlichen Wesens danke ich in erster Linie Frau Univ.-Prof. Dr. Herta Nagl, meiner geduldigen Betreuerin. Für die anregenden Diskussionen im Seminar und in der Vorlesung über Friedrich Schlegel spreche ich meinen herzlichen Dank Herrn a.o. Univ.-Prof. Dr. Alfred Pfabigan aus. Den Kolleginnen und Kollegen im DissertantInnenseminar, insbesondere Brigitte Buchhammer, Roswitha Fitzka-Puchberger, Leonhard Weiss und Horea Balomiri bin ich für Ideen und scharfsichtige Bemerkungen sowie leidenschaftliche Kommentare und Ratschläge dankbar. Nicht zuletzt denke ich hier an meine Familie, die mit mir durch Höhen und Tiefen gegangen ist, und der ich diese Arbeit in Liebe widme.

# Inhalt

Vorwort ..... 4
I. Einleitung ..... 9
1. Thema und Ziel der Arbeit ..... 9
2. Der Forschungsstand zum Thema ..... 14
3. Methodische Vorüberlegungen ..... 20
II. Hauptteil ..... 22
1. Kapitel: Schlegels „Problem“: die sogenannte Hilfsbedürftigkeit der Philosophie 22
1.1. Aufgabe der Kritik ..... 24
1.2. Der Begriff des Idealismus ..... 27
1.3. Schlegels persönlicher Standpunkt: „Der vollendete kritische Idealismus“ ..... 30
1.4. Schlegels Beschäftigung mit Kants kritischer Philosophie ..... 33
1.4.1. Kants drei Kritiken aus Schlegels Sicht ..... 39
Exkurs – Schlegel über Kants Synkretismus ..... 39
1.4.1.1. Die Kritik der reinen Vernunft in Schlegels Sicht ..... 41
1.4.1.1.1. Theorie der Anschauung ..... 42
1.4.1.1.2. Theorie des Verstandes ..... 44
1.4.1.1.3. Theorie der Vernunft ..... 46
1.4.1.2. Die Kritik der praktischen Vernunft ..... 48
1.4.1.3. Die Kritik der Urteilskraft ..... 55
1.4.2. Motive von Schlegels Kritik an Kant ..... 57
1.4.2.1. Die reine Vernunft ..... 57
1.4.2.2. Das Ding an sich ..... 62
1.4.2.3. Der transzendentale Standpunkt in der Philosophie ..... 66
1.5. Schlegels Gesamtkritik an Kant ..... 69
1.6. Schlegel und seine Auseinandersetzung mit Kant – Ergebnisse ..... 70
1.6.1. Eine Kritik der Kritik, oder: Wie hat Schlegel Kant missverstanden? ..... 76
2. Kapitel: Zur Charakterisierung von Schlegels „Problem“ ..... 83
2.1. Aus theoretischer Perspektive: Die Unvollkommenheit der Form des Wissens: Mangel und Ansporn ..... 83
2.1.1. Philosophie – „mehr ein Streben nach Wissenschaft“ ..... 87
2.1.2. Philosophie – nur „mehr ein Streben nach Wissenschaft“? ..... 92
2.1.2.1. Philosophie als Grundwissenschaft ..... 94

2.1.2.2. Philosophie als Wissenschaft vom Bewusstsein oder Philosophie als „höhere Psychologie“ ..... 97
2.1.2.3. Philosophie als „lebendige Erfahrungswissenschaft“ ..... 98
2.2. Aus methodologischer Perspektive: Die „rechte Methode“? ..... 101
2.3. Aus praktischer Perspektive: Das Misslingen der Realisierung der Philosophie im wirklichen Leben ..... 105
3. Kapitel: Die Vorbereitung zur Lösung des Problems durch eine Theorie des Bewusstseins ..... 108
Exkurs: Von der Vernunft zum Geist oder vom Teil zum Ganzen ..... 108
3.1. Schlegels Theorie des Bewusstseins ..... 111
3.1.2. Die „Architektur“ des Bewusstseins ..... 113
3.1.2.1. Theorie der Anschauung ..... 114
3.1.2.2. Theorie der Erinnerung und des Verstandes ..... 120
3.1.2.2.1. Die Erinnerung ..... 120
3.1.2.2.2. Vernunft und Verstand ..... 123
3.1.2.2.3. Die Einbildungskraft ..... 127
3.1.2.2.4. Gefühl, Liebe, geistige Anschauung ..... 129
3.1.2.2.4.1. Liebe als geistiges Gefühl ..... 133
3.1.2.2.4.2. Die geistige Anschauung ..... 136
3.1.2.2.4.2.1. Das Schöne als Gegenstand der geistigen Anschauung ..... 141
3.1.3. Theorie des menschlichen Bewusstseins im Besonderen ..... 144
3.1.3.1. Gewissen, Witz, Begeisterung – Insignien des höheren Bewusstseins ..... 144
3.1.4. Mittel der Vervollkommnung des menschlichen Bewusstseins ..... 147
3.1.4.1. Der Verstand als produktives Vermögen ..... 151
3.2. Bedeutung der Theorie des Bewusstseins ..... 154
4. Kapitel: Schlegels Lösungsversuch des „Problems“ ..... 158
4.1. Das Unendliche als gemeinsamer „Gegenstand“ von Poesie und Philosophie ..... 162
4.1.2. Das Unendliche: höchster Begriff und die eine Idee ..... 163
Exkurs: Eine Theorie der „lebendigen“ Begriffe ..... 163
4.1.2.1. Nähere Bestimmung der Idee des Unendlichen ..... 166
4.1.2.1.1. Unendliche Fülle und unendliche Einheit ..... 167
4.2. Die Poesie in ihrer Differenz zur Philosophie ..... 171
Exkurs: Der Begriff der Kunst bei Kant ..... 171

4.2.1. Schlegels Kunstbegriff ... 174
4.2.1.1. Kunst ist Darstellung des Unbedingten, des Ewigen und Allgemeinen ... 174
4.2.1.2. Was ist Poesie? ... 176
4.2.1.2.1. Perspektiven der Poesie ... 178
4.2.1.2.1.1. Poesie als Literatur und Literatur als Poesie ... 178
4.2.1.2.1.2. Romantische Poesie ... 183
4.2.1.2.1.3. Poesie als Sprache des Göttlichen ... 187
4.2.1.2.1.4. Poesie als Bewahrerin von Erinnerungen ... 194
4.2.1.2.1.5. Poesie als lebendige Darstellung des wirklichen Lebens ... 195
4.2.1.2.1.6. Poesie als Initiatorin von Enthusiasmus ... 196
4.2.1.2.1.7. Poesie als (Dichtungs)Kraft im Bewusstsein ... 197
4.2.1.2.1.7.1. Der Ort der Dichtungskraft ... 200
4.2.1.2.1.7.2. Die Beziehungen des Dichtungsvermögens zu den anderen Vermögen ... 202
4.2.1.2.1.7.3. Die Materie der Poesie ... 203
4.2.1.2.1.8. Poesie als Ausdrucksform einer bestimmten Art von Philosophie (des positiven Idealismus bzw. der philosophischen Kosmogonie) ... 206
5. Kapitel: Resonanzen der Verbindung von Philosophie und Poesie ... 209
5.1. Auf methodologischer Ebene: Hin zu einer Theorie des Verstehens ... 209
5.2. Auf metaphysisch-ästhetischer Ebene: Gott als Dichter, Welt als Kunstwerk ... 217
5.2.1. Mythologie – „älteste Poesie“ ... 219
5.2.2. Allegorie, Symbol, Personifikation ... 224
5.2.3. Witz, Ironie ... 230
5.3. Auf praktischer Ebene: eine ästhetische Moral ... 234
5.3.1. Die Thematisierung der Religion ... 235
5.3.2. Moral und Poesie ... 243
5.3.2.1. Der poetische Idealismus und die Philosophie des Lebens ... 253
III. Schluss ... 259
1. Zur Interpretation der Beziehung von Philosophie und Poesie ... 259
2. Schlussbemerkungen und Ausblick ... 270
IV. Zusammenfassung der Arbeit ... 276
V. Bibliographie ... 281
VI. Lebenslauf ... 289

**Verzeichnis der Siglen und Abkürzungen**

**Siglen:**

KrV = Kritik der reinen Vernunft
KpV = Kritik der praktischen Vernunft
KdU = Kritik der Urteilskraft
GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
MS = Die Metaphysik der Sitten
AA = Akademieausgabe
LE = Lehmann-Ausgabe
KSA = Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Herausgegeben von Ernst Behler unter Mitwirkung anderer Fachgelehrter. 35 Bände. Paderborn, München, Wien 1958ff.
DZPh = Deutsche Zeitschrift für Philosophie

**Abkürzungen:**

Anthr. = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Suhrkamp-Edition)
Athenäum = Athenäum. Jahrbuch für Romantik. Hrsg. von Ernst Behler u.a., Paderborn, München, Wien, Zürich.
Ath.-Fg. = Athenäums-Fragment
Br. = Brief
Fg. Nr. = Philosophisches Fragment. Nummer
*Gespräch* = Gespräch über die Poesie
Id.-Fg. = Ideen-Fragment
Lyc.-Fg. = Lyceums-Fragment
Studium-Aufsatz = Über das Studium der griechischen Poesie (KSA 1, S. 217-367)
Krisenjahre = Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegelkreis. Hrsg. von Josef Körner. 3 Bände. Brünn-Wien-Leipzig 1936 und Bern 1958
Prolegomena = Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, hrsg. v. Konstantin Pollok, Hamburg 2001
N.p.S. = Neue philosophische Schriften. Erstmals in Druck gelegt, erläutert und mit einer Einleitung in Fr. Schlegels philosophischen Entwicklungsgang versehen von Josef Körner. Frankfurt am Main 1935

# I. Einleitung

## 1. Thema und Ziel der Arbeit

Poesie und Philosophie sind für Friedrich Schlegel zwei Begriffe, mit denen er nie so richtig fertig geworden zu sein scheint. Und das vor allem deshalb nicht, weil er den beiden Begriffen ein gewisses Etwas zulegen will, das sich nicht bestimmt beschreiben lässt, zumal es sich in steter Bewegung, Wechsel, Veränderung, Werden befindet. Beide Begriffe haben einen prozessualen Charakter, und das Noch-nicht-Erreichte bedingt deren Streben nach dem, was Schlegel als ihrer beider Gegenstand bezeichnet: das Unendliche. Umso schwieriger lässt sich nun angesichts der eigentlich nie zu Ende gehenden Tätigkeit der Bestimmung der beiden Begriffe über ein mögliches Verhältnis zwischen Poesie und Philosophie diskutieren, das Schlegel zwar in seinen Schriften, in seinen publizierten wie auch in den vielen zu Lebzeiten unpublizierten Fragmenten, immer wieder behauptet und stellenweise auch zu rechtfertigen sucht, aber letztendlich so gut wie nirgends systematisch zur Ausführung bringt. Philosophieren und Romantisieren (oder auch Poetisieren) sind zwei verschiedene Dinge. Das behauptete schon Hegel, der Schlegel den Vorwurf des Subjektivismus machte. Umso größer dürfte nun die Provokation sein, von einem Verhältnis von Poesie und Philosophie zu sprechen, ja gar dieses aus Schlegels Schriften wie ein Mosaik zu rekonstruieren und es auf seine philosophische Notwendigkeit hin zu befragen.

Friedrich Schlegel, der von Literaturwissenschaftlern mehr als Theoretiker und Philosoph, von Philosophen dagegen mehr als Literat wahrgenommen wurde und auch heute noch wird[1], beansprucht in seinem Werk eine Gleichrangigkeit von Kunst bzw. Poesie und Philosophie. Es geht ihm um die Konstruktion einer

[1] Zumindest geht letzteres aus dem von Emerich Coreth, Peter Ehlen und Josef Schmidt herausgegebenen Grundkurs zur Philosophie des 19. Jahrhunderts hervor – dieser Grundkurs hat inzwischen die dritte Auflage erlebt. Zwar ist die letzte Auflage von 1997 eine durchgesehene, jedoch nicht irgendwie erweiterte oder erneuerte Auflage. Friedrich Schlegel wird darin immerhin mit 15 Zeilen, 16, wenn man den Titel hinzurechnet, beehrt. Und auch diese Zeilen sind voll von Allgemeinheiten. Seit der ersten Auflage, vor zwanzig Jahren also, hat sich das Bild F. Schlegels als Philosoph durch die zahlreichen Arbeiten von Autoren wie Ernst Behler, Manfred Frank, aber auch durch andere wie Guido Naschert, Birgit Rehme-Iffert, u. a. prinzipiell verändert. Dass Schlegel in der philosophischen Forschung „noch nicht richtig angekommen“ ist, bestätigt auch Andreas Arndt (vgl. den Sammelband von Bärbel Frischmann und Elizabeth Millán-Zaibert: Das neue Licht der Frühromantik. Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie. Paderborn, München, Wien, Zürich 2009, S. 53).

gleichberechtigten Beziehung zwischen Philosophie und Poesie, allerdings auf der Vertikalen, im Sinne einer erhabenen Vernunft oder auch eines liebenden Ich.

Unzweifelhaft ist das frühromantische Projekt einer Universalpoesie der Ort, an dem die Philosophie – ohne ihr Wissenschaftlichkeitsideal preiszugeben – sich bereit zeigt, der Poesie als Kunst zu einer würdigen, anerkannten Existenz in der Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste zu verhelfen. Schlegel spricht ja nicht selten von einem „freundschaftlichen Wechsel" zwischen Poesie und Philosophie. Die Fantasie des Dichters habe sich nicht in eine „chaotische Überhauptpoesie" zu ergießen, „sondern jedes Werk soll der Form und der Gattung nach einen durchaus bestimmten Charakter haben".[2] Poesie wird zur Kunst durch die Wissenschaft, denn „das Aufsuchen des Zusammenhangs wäre Werk des Philosophen"[3]. So käme die Philosophie als Kandidatin für diese Transformation von Poesie zur Kunst in Frage, denn sie gibt das Beispiel einer ernsthaften Disziplin ab. Wie Schlegel aber im *Lyceums-Fragment* 123 den Leser ermahnt, ist es jedoch „eine unbesonnene und unbescheidene Anmaßung, aus der Philosophie etwas über die Kunst lernen zu wollen", denn die Aufgabe der Philosophie besteht bloß darin, „die gegebenen Kunsterfahrungen und vorhandnen Kunstbegriffe zur Wissenschaft [zu] machen, die Kunstansicht [zu] erheben, mit Hülfe einer gründlich gelehrten Kunstgeschichte [zu] erweitern, und diejenige logische Stimmung auch über diese Gegenstände zu erzeugen, welche absolute Liberalität mit absolutem Rigorismus vereinigt"[4].

Umgekehrt: Was dürfte die Poesie für die Philosophie leisten? Was für sie bedeuten? In einem Fragment von 1804 spricht Schlegel noch sehr deutlich von der Philosophie als einer „von allen Seiten […] *hilfsbedürftige*[*n*] Wissenschaft" und ebenfalls davon, was aus der Poesie zu lernen sei, nämlich Liebe und Freiheit[5]. Inwiefern kann also die Poesie ein Bedürfnis der Philosophie sein?

Die Behandlung der Verbindung von Poesie und Philosophie erfordert von vornherein die Berücksichtigung zweier Aspekte, die durch die jeweilige Betrachtungsweise bedingt sind. Es geht prinzipiell um zwei wesentliche Fragestellungen. Die eine bezieht sich auf die Bedeutung der Philosophie für die Poesie. Diese Frage, deren Interesse nicht zuletzt ein literaturwissenschaftliches wäre, dem hier allerdings nicht nachgegangen werden soll, könnte grundlegend dahingehend beantwortet

[2] KSA 2, S. 306.
[3] KSA 15, S. 60.
[4] KSA 2, S. 163.
[5] KSA 19, Fg. Nr. 227, S. 25.

werden, dass bei dieser Verbindung es besonders darauf ankommt, die Poesie um ihre selbstreflexive, philosophische Dimension zu bereichern.[6] Das ist ein Aspekt, dem Schlegel in seinem Frühwerk, insbesondere in seinen Schriften um 1800[7], die die Frühromantik begründen, Rechnung zu tragen wusste. Die Aufwertung der Dichtkunst, ihr Herausholen aus dem Aschenputtel-Dasein, in dem nicht nur diese, sondern auch ihr Schöpfer, der Dichter, Ende des 18. Jahrhunderts noch verweilte, mittels einer Theorie der Poesie oder einer Poetik, ist das von Schlegel eingeführte Novum:

> Je mehr die Poesie Wissenschaft wird, je mehr wird sie auch Kunst. Soll die Poesie Kunst werden, soll der Künstler von seinen Mitteln und seinen Zwecken, ihren Hindernissen und ihren Gegenständen gründliche Einsicht und Wissenschaft haben, so muß der Dichter über seine Kunst philosophieren.[8]

Dieser erste Aspekt könnte in Analogie zur damals kursierenden Bezeichnung „Transzendentalphilosophie" mit dem von Schlegel geprägten Begriff „Transzendentalpoesie" festgehalten werden. So wie ein Wissen des Wissens, ein sich selbst wissendes Wissen möglich ist, kann auch eine Poesie der Poesie, die darstellend sich selbst darstellt oder, mit anderen Worten, zu ihrem poetischen Bewusstsein gelangt, also eine Transzendentalpoesie ist, in Betracht gezogen werden.[9]

---

[6] Vgl. Ernst Behler: „Die Literaturtheorie des *Athenäums*" in: Ders.: Frühromantik. Berlin; New York: de Gruyter, 1992. S.239-260. Weiterhin, Ernst Behler: Die Kunst der Reflexion. In: Ders.: Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie. Bd. 1, S. 116f.; Walter Benjamin: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, Berlin 1920. Welche Philosophie dem Dichter angemessen ist, erwähnt Schlegel in einem Fragment [KSA 2, 168, S. 191]: „[…] Und welche Philosophie bleibt dem Dichter übrig? Die schaffende, die von der Freiheit, und dem Glauben an sie ausgeht, und dann zeigt wie der menschliche Geist sein Gesetz allem aufprägt, und wie die Welt sein Kunstwerk ist." Zum größeren gegenwärtigen Kontext der philosophischen Dimension der Poesie mit konkreten Beispielen vgl: Annemarie Gethmann-Siefert (Hrsg.): Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Bd. 2, Stuttgart- Bad Cannstadt 1988, S. 215-349. Vgl. weiter auch: Ludwig Nagl und Hugh J. Silverman (Hrsg.): Textualität der Philosophie: Philosophie und Literatur. Wien, München 1994 (Wiener Reihe. Themen der Philosphie, Bd. 7).

[7] Es geht hier vor allem um die im letzten Band der Zeitschrift Athenäum erschienene Schrift *Gespräch über die Poesie* und einem darin in unserem Zusammenhang wichtigen Diskussionspunkt: dem Dichten nach Ideen. Schlegel argumentiert seine Position mit dem Fall Goethes und seiner „durchaus progressiv(en) Kunst". Zu „progressiver" Poesie, die sozusagen ironisch verfährt, denn sie „vernichtet" sich immer selbst, aber sie „setzt" sich auch immer wieder, vgl. KSA 16, Fg. Nr. 208, S. 102. „Ideen" sind zumindest in dieser Phase des Schlegelschen Denkens im Kantischen Sinn – als zur Orientierung dienend – zu verstehen. Solche Orientierungspunkte sind nach Schlegel Goethes „universelle Tendenz", die „progressive(n) Maximen", „das Geistreiche", die auf künftige Dichtergenerationen vorbildlich zu wirken haben (vgl. KSA 2, S. 347).

[8] KSA 2, Ath.-Fg. 255, S. 208.

[9] Zum Begriff der Subjektivität, aber nicht im rational-philosophischen Sinne, vgl. Silvio Vietta: Transzendentale Texttheorie und Dezentrierung der Subjektivität bei Schlegel und Nietzsche. In: Klaus Vieweg (Hg.): Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche. Transzendentalpoesie oder Dichtkunst mit Begriffen. Paderborn. München. Wien. Zürich. 2009. S. 13-24. Mit der Romantik,

Es ist allerdings notwendig, auf einen zweiten Aspekt, eine zweite Fragestellung zu verweisen, die sich auf die Möglichkeit der Erhellung der Verbindung von Poesie und Philosophie, aber nicht aus literaturwissenschaftlicher Perspektive, auch nicht so sehr von der Seite der Poesie her bezieht, sondern vielmehr aus dem Blickwinkel der Philosophie, infolgedessen auch ein philosophisches Interesse an der bereits gezeichneten Problematik gezeitigt werden soll. „Ein Philosoph muß von sich selbst reden so gut wie ein lyrischer Dichter“[10], und einem dichtenden Philosophen, wie auch dem Historiker, ordnet Schlegel ohne Vorbehalte das Prädikat „Prophet“ zu. Die Frage nach der Bedeutung, die die Philosophie für die Poesie erlangt, wird hier also umgekehrt: Was vermag die Poesie für die Philosophie? Beansprucht ihr Verhältnis eine philosophische Notwendigkeit?

Die Behandlung einer solchen Frage und die Analyse einer solchen Perspektive sind gerechtfertigt, insofern Schlegel wiederholt von der Poesie als einem „Bedürfnis“ der Philosophie spricht. Den Kontext der hier zu erörternden Fragestellung stellt also die von Schlegel in vielen seiner Schriften immer wieder deklarierte Verbindung von Poesie und Philosophie dar. So spricht der Autor von diesem Verhältnis bereits in seiner frühromantischen Schaffensphase. Aber auch nach dem Zusammenbruch des Jenaer Literatenkreises, verursacht durch Novalis’ Tod im Jahre 1801 und, wenige Jahre später, durch Schlegels Weggang aus Jena (Manfred Frank legt das „Todesjahr“ der Frühromantik auf 1804 fest[11]), ist Schlegels theoretisches Interesse an der Möglichkeit einer Verbindung von Poesie und Philosophie, ja von Ästhetik und Metaphysik und ihres Überganges in die Religion, nicht verlöscht; im Gegenteil, dieses ist präsenter als je zuvor: in seinen Pariser Vorlesungen von 1803-1804 oder in seinen Kölner Vorlesungen von 1804-1806, aber auch in seiner *Vorlesung über deutsche Sprache und Literatur* von 1807 und in seinen damals nicht publizierten *Philosophischen Lehrjahren* von 1796-1806.

Auch nach seiner Konvertierung zum Katholizismus, die Schlegel gemeinsam mit seiner Frau Dorothea 1808 in Köln vornahm, und die – wie es mir scheint – wesentlich mehr für die Schlegel-Forschung als für den Autor selbst eine Zäsur in dessen Leben und Schaffen markierte, ist die Idee einer Verbindung von Poesie und Philosophie in den nachfolgenden Jahren nicht verloren gegangen. So artikuliert

---

so Vietta, beginnt „eine Epoche, welche die innere Vielfalt des Begriffs der Subjektivität wahrnimmt“ (ebd., S. 18).

[10] KSA 2, Ath.-Fg. 413, S. 243; vgl. auch KSA 16, Fg. Nr. 107, S. 94: „Wer Fantasie hat, muß Poesie lernen können; es muß noch dahin kommen, daß jeder Philosoph einen Roman schreibt.“

[11] Manfred Frank: Auswege aus dem Deutschen Idealismus. Frankfurt am Main 2007, S. 15.

Schlegel auch noch im Jahr 1823 (also sechs Jahre vor seinem Tod) in einem Fragment zur Poesie und Literatur die Gedanken des „Einklang[s]“ und eines „dynamischen Wechsel[s]“ zwischen Poesie und Philosophie[12].

„Poetischer Geist“ gilt für Schlegel als Notwendigkeit für „das Fortkommen“ oder „Gedeihen“ der Philosophie als höhere Spekulation. Ohne die Poesie, so behauptet Schlegel, kann sich keine Philosophie entwickeln, „wo poetischer Geist, Denkart gänzlich erloschen [sind,] kann keine geistige Anschauung statt haben, fehlt also eigentlich das Organ der Philosophie – denn höhere Speculation gründet sich allein auf das höhere Gefühl und die g.[eistige] A.[nschauung]…“[13].

Die Intention dieser Arbeit soll aber nicht so verstanden werden, dass Poesie als „Held der Philosophie“ (Novalis) oder, dass Kunst als Vollendung der Philosophie (Schelling) anzusehen wäre. Es ist die Absicht dieser Arbeit, Schlegels These von der Poesie als Bedürfnis der Philosophie aus dessen Werk zu rekonstruieren, sie im Zeitkontext des Autors, vor allem im Rahmen von Schlegels Kritik an der Philosophie seiner Zeit, zu diskutieren und zu interpretieren. Ein solches Vorhaben schließt von Anfang an die Idee ein, über den jungen frühromantischen Schlegel hinauszugehen, um auch den späten Schlegel mit seinem Vorlesungszyklus *Philosophie des Lebens* im Horizont meiner Fragestellung – der Poesie als einem Bedürfnis der Philosophie – in den Blick zu bekommen.

Angemerkt sei hier, dass der späte Schlegel in der Forschung eher einen Stein des Anstoßes darstellt, denn allzu oft wird er mit dem Unterstützer eines autoritären staatlichen Regimes identifziert, das unter Metternich seinen Höhepunkt erreichte. Dadurch begegnen ihm Wissenschaftler mit gemischten Gefühlen und Vorbehalten, die mit Idiosynkrasien seinem Spätwerk gegenüber einhergehen. Dabei ist jedoch daran zu erinnern, dass Friedrich Schlegel, der öffentliche Verteidiger der Bürgerrechte der Juden in Deutschland, selbst durch die Geheimpolizei des Wiener Kongresses bespitzelt wurde und schließlich unter die Räder dieses Systems geriet, als er seines staatlichen Amtes frühzeitig enthoben wurde. Den Machtmenschen Metternich hatte der feinfühlige Schlegel zutiefst durchschaut. Der „verbitterte

[12] Vgl. KSA 17, Fg. Nr. 139, S. 494.

[13] KSA 15, S. 139. Bemerkenswert ist diese von Hans Dirkes innerhalb der Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe als Band 15 edierte Schlegelsche Vorlesung deshalb, weil sie in der Behandlung der Verbindung von Poesie und Philosophie sogar einen Höhepunkt zu markieren scheint, denn es wird ausdrücklicher gezeigt, wie ihr Verhältnis zueinander zu denken ist, nämlich als sich gegenseitig ergänzendes Verhältnis.

Romantiker“[14] sah sich schlussendlich genötigt, sich in ein inneres Exil zurückzuziehen und nur noch für seine Werke zu leben.

In dieser Arbeit wird versucht, einen ganzheitlichen Blick auf Schlegel selbst, den jungen wie den alten Schlegel, aus der Perspektive seiner Annahme der Poesie als Bedürfnis der Philosophie zu werfen.

## 2. Der Forschungsstand zum Thema

Ohne dabei allzu oft ausschließlicher Gegenstand einer nur irgendwie größer angelegten Studie, Abhandlung oder eines Buches zu sein, ist der Kontext der Fragestellung vorliegender Arbeit im Rahmen von Dissertationen und Habilitationen als zumeist einzelnes Kapitel abgehandelt worden. Auf die „Verschmelzung von Philosophie und Poesie“ als „das höchstgeforderte Anliegen Schlegels“ ist in der Nachkriegszeit und noch vor dem Beginn der von Ernst Behler groß angelegten Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe (ab 1958), wenn auch zunächst indirekt – aber dennoch das Interesse der Forschung erweckend –, in der Studie von Karl August Horst von 1951 verwiesen worden[15]. 1966 spricht Klaus Peter in seiner Dissertation über die „paradoxe Einheit“ von Philosophie und Kunst beim frühromantischen Autor, wobei er insbesondere die frühen literaturtheoretischen Schriften Schlegels einer Analyse unterzieht[16]. Erst einige Jahre später, in seinem publizierten Buch über *Idealismus als Kritik. Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt* (Stuttgart, 1973), konzentriert sich Peter stärker auf die philosophischen Texte Schlegels, hauptsächlich auf die *Philosophischen Lehrjahre* und auf die in einer Nachschrift überlieferten Jenaer Vorlesung über Transzendentalphilosophie aus dem Wintersemester 1800/1801[17]. Im V. Kapitel seiner Arbeit mit der Überschrift „Kunst, Liebe, Magie“ dokumentiert der Autor die Assoziation von Philosophie und Kunst, indem er zeigt, wie der Begriff „klassisch“ von Schlegel am Ende seiner Jenaer Vorlesung aus der „Sphäre der Kunst

[14] Heinrich Ritter von Srbik: Metternich. Der Staatsmann und der Mensch. Graz 1979. Unveränderter Nachdruck der 1925 bei F. Bruckmann in München erschienenen Ausgabe. S. 520.
[15] Vgl. Karl August Horst: Ich und Gnade. Eine Studie über Friedrich Schlegels Bekehrung. Freiburg. 1951 S. 78f.
[16] Klaus Peter: Friedrich Schlegels ästhetischer Intellektualismus. Studien über die paradoxe Einheit von Philosophie und Kunst in den Jahren vor 1800 Frankfurt am Main 1966.
[17] Vgl. Klaus Peter: Idealismus als Kritik. Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt, Stuttgart 1973

heraufgehoben und in eine höhere versetzt“ wird. So stellt das Medium der Realisation des Klassischen das Individuum selbst dar, das „Genie“ als den gesuchten Mittelbegriff zwischen „interessant“ und „klassisch“. „Mit seiner eigenen Vollendung“, die nach Schlegel, so Peter, in der Kunst, der Liebe und der Magie gegeben ist, „hebt das Individuum die Geschichte auf“[18]. Die Kunst finde jedoch ihre Grenze darin, dass „sie nur das objektivierte Wissen des Absoluten ist, Symbol, nicht dieses selber“, so dass Schlegel sich der Schellingschen Lösung in dessen *System des transzendentalen Idealismus* von 1800, nämlich der Identität des Getrennten im Ästhetischen, verschließe[19].

Hans Eichner, der Herausgeber des 2. Bandes der KSA von 1967, akzentuiert, wenn auch nur episodisch, die identitätsstiftende, ja rettende Rolle der Poesie für die Philosophie bei Schlegel, wobei er dies mit entsprechenden Fragmenten des Autors belegt[20]. So stelle die Poesie für den Philosophen „das Zentrum des Realismus“[21] dar.

Es gibt in der Zwischenzeit neuere Arbeiten, in denen die Verfasser die so genannte Synthese von Poesie und Philosophie nicht so sehr in der Form einer Wechselbestimmung zwischen Philosophie und Poesie bzw. Kunst, sondern vielmehr als deren Identität verstehen. So vertritt Martina Foschi Albert in ihrem Buch *Friedrich Schlegels Theorie des Witzes und sein Roman Lucinde* (1995) die Ansicht, dass für die Romantiker kein Unterschied zwischen Philosophie und Poesie bestehe.[22] Martin Götze geht ferner in seinem Buch *Ironie und absolute Darstellung. Philosophie und Poetik in der Frühromantik* (2001) der Frage nach, inwiefern die Philosophie selbst sich als „Theorie der Poesie“ bestimmen lässt. Indem er sich in seiner im Grenzbereich von Literaturwissenschaft und Philosophie angesiedelten Arbeit auf Autoren wie Friedrich Schlegel, Novalis und Hölderlin bezieht, führt er vor, „wie die Poesie in frühromantischer Perspektive zum ‚Held’ und ‚Grundsatz’ der Philosophie avancieren kann“[23]. Götze, der vor allem den Akzent auf die frühromantische Poetik setzt, kommt zu dem Schluss, dass die Originalität der philosophischen Frühromantik darin besteht, „daß sie im Rekurs auf Fichtes

[18] Vgl. Klaus Peter: Idealismus als Kritik. Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt, Stuttgart 1973, S. 106.
[19] Ebd., S. 112.
[20] Vgl. Hans Eichner: Einleitung. In: KSA 2, S. LXXX.
[21] Ebd., S. LXXXI.
[22] Martina Foschi Albert: Friedrich Schlegels Theorie des Witzes und sein Roman *Lucinde.* New York; Bern; Berlin; Frankfurt am Main; Paris; Wien: Peter Lang-Verlag 1995, S. 3.
[23] Martin Götze: Ironie und absolute Darstellung. Philosophie und Poetik in der Frühromantik. Paderborn, München, Wien, Zürich 2001, S. 13.

Unterscheidung von Bewußtsein und Bewußtseinsgrund die Möglichkeit der *Darstellbarkeit* des Absoluten durch die Reflexion problematisiert“[24].

Ein weiterer Versuch stammt von Ansgar Maria Hoff, der in seinem Buch von 2002 mit dem Titel *Das Poetische der Philosophie* die seit Platon geltende traditionelle Diskursgrenze zwischen Poesie und Philosophie in Frage stellt.[25] Die Vereinigung von Philosophie und Poesie bestimmt Hoff in Schlegels Fall als eine „metaphysische“, wobei er festhält, dass es „die Sehnsucht nach dem Unendlichen“ ist, das die Philosophie sich der Poesie „anvertrauen“ lässt. Diese Sehnsucht nach dem Unendlichen[26] als eine der vielen Bestimmungen des Definiendum „Philosophie“ bei Schlegel, stellt für Hoff den „neuralgischen Punkt Schlegelschen Denkens“ dar. Es handle sich dabei um ein Denken, das sich „biographisch, programmatisch und stilistisch im Bereich vielgestaltiger Abweichungen und kalkulierter Widersprüche entwirft – sich Systematisierungen mithin von Grund auf verweigert“[27]. Die Verbindung von Philosophie und Poesie, so die Schlussfolgerung des Autors, werde *sub specie aeternitatis* angestrebt, in der beider Grenzen zwar verwischen, aber dennoch wahrnehmbar bleiben. Es ist offenbar Hoffs nicht explizit zum Ausdruck gebrachte Absicht, Schlegel an die Spitze einer Reihe von Denkern zu setzen, deren Werke das heutige postmoderne Denken bestimmen, zeigt sich doch sein Interesse an Schlegel vor dem Hintergrund der gegenwärtigen „postmoderne[n] Diskurssympathie von Philosophie und Poesie“[28]. Es ist allerdings der Tatsache Rechnung zu tragen, dass Autoren wie Manfred Frank oder Rehme-Iffert in begründeter Form Schlegels mögliche Zugehörigkeit zur Postmoderne bestreiten. So schreibt Rehme-Iffert in ihrem Buch *Skepsis und Enthusiasmus. Friedrich Schlegels philosophischer Grundgedanke zwischen 1796 und 1805* (Würzburg, 2001):

> Wenn Schlegel auch der Relativität, der Disparität und dem Ausgang vom Bedingten einen großen Platz einräumt, so ist er doch nicht als ein haltloser Relativist à la Postmoderne ohne Begründungsansprüche anzusehen. (S. 137) […] Er entwickelt Überlegungen, welche das Chaotische und Disparate, das Widersprüchliche und

[24] Götze, a. a. O., S. 13.
[25] Ansgar Maria Hoff: Das Poetische der Philosophie: Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida. Bonn 2002. Darin insbesondere das Kapitel über „Friedrich Schlegel: Die metaphysische Vereinigung von Philosophie und Poesie“, S. 15-59.
[26] Schon Ludwig Wirz machte, wie Ulrike Zeuch in ihrer Studie *Das Unendliche – höchste Fülle oder Nichts?* (Mainz, 1991, S. 3) bemerkt, die Beobachtung, dass die Idee des Unendlichen, die Sehnsucht nach Gott in Schlegels ganzem Leben allbeherrschend war. Im Alter artikulierte sich dieser Gedanke als Idee des dreieinigen lebendigen Gottes, in der Jugend als Sehnsucht nach dem Unendlichen schlechthin. Vgl. näher dazu: Ludwig Wirz: Friedrich Schlegels philosophische Entwicklung. Bonn 1939. S. 5.
[27] Götze, a. a. O., S. 15.
[28] Götze, a. a. O., S. 12.

> Unabgeschlossene, das Vielfarbige und Haltlose in expliziter Weise thematisieren und in ganz eigener Art und Weise artikulieren. Dies berechtigt aber nicht zu der vorschnellen Annahme, die Denker dieser Zeit bereits als direkte Vorläufer der Postmoderne zu betrachten und ihre Philosophie hierauf zu reduzieren. (S. 136) Wenn auch die Skepsis an der absoluten Begründung eines Systems und die Zweifel an der Erkennbarkeit des Seinsgrundes oder eines Absoluten diese Philosophie ausmachen, so besteht doch der andere wesentliche Pol ihrer Eigenart darin, die Liebe zur Wahrheit, also die Begeisterung für die spekulativen Fragehorizonte, die die empirsichen Bedingungen des Bewußtseins sprengen, nicht als sinnlos zu betrachten, sondern im Gegenteil als Zielpunkt alles Strebens, Forschens und Fragens. (S. 135)

Die Frühromantik, so Frank zu Recht, hat „den alten metaphysischen Begriff des ›Absoluten‹ als Fluchtpunkt aller Weltorientierung nicht aus der Hand gelegt – das unterscheidet sie von modischen Postmodernismen, die sich zu Unrecht auf sie berufen“.[29] Diese Distanz der Romantik und implizit eines Friedrich Schlegel zur Postmoderne wird auch von Wolfgang Welsch in seinem Buch *Unsere postmoderne Moderne* festgehalten. So heißt es hier bezüglich des Verhältnisses von Romantik und Postmoderne:

> Man kann oft hören, was die Postmoderne fordere, sei in der Romantik schon da gewesen. Das ist, wenn man sich an den wirklichen Begriff der Postmoderne hält, gerade nicht der Fall. Die Romantik hat noch für Einheit plädiert oder ihr zumindest nachgetrauert. Die Postmoderne folgt einem anderen Leitbild: Sie setzt radikal auf Vielheit[30].

Der Schlegel-Spezialist Ernst Behler ist zwar der Meinung, dass Schlegels Denken „kein neues Kapitel in der Literaturgeschichte, der Philosophiegeschichte oder der Geschichte der Hermeneutik“ einleite, das Bezüge zu einer postmodernen Phase herstellen ließe, aber er begrüßt die Idee, Schlegels Schriften aus der Perspektive Derridas und der Dekonstruktion zu lesen, da bislang nicht sichtbar gewordenes Potential zutage treten könnte.[31] Gleichzeitig vermag eine solche Lesart der Verfestigung der Vorstellung von einer romantischen Periode als „historische

[29] Manfred Frank: Unendliche Annäherung, S. 28. Wenn dieses Absolute allerdings als das Ganze, die Mythologie verstanden wird, und Schlegel für seine Zeit einen Verlust der Mitte (vgl. Rede über die Mythologie) diagnostiziert, dann wird damit sehr wohl die Denkfigur des Fragmentarischen im postmodernen Diskurs antizipiert. Dennoch: es ist Schlegels Überzeugung, dass diese „Mitte“ in Form einer neuen Mythologie, einer Mythologie oder Religion der Liebe, zurück gewonnen werden kann. Die Philosophie des Lebens, Schlegels Spätphilosophie, versteht sich in diesem Sinn als eine Art philosophische Erziehung des Menschen, als eine Philosophie, die in das wirkliche Leben eingreift, ohne zu scheitern.

[30] Wolfgang Welsch: Unsere postmoderne Moderne. Berlin, $^{4}$1993, S. 36.

[31] Vgl. Ernst Behler: Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens. Hermeneutik oder Dekonstruktion? In: Ernst Behler und Jochen Hörisch (Hrsg.): Die Aktualität der Frühromantik 1987. Paderborn, München, Wien, Zürich 1987. S. 141-160. Hier S. 159.

Zwischenphase“ in einer Geschichte der Hermeneutik entgegenzutreten.[32] Behler bezweifelt jedenfalls, dass Schlegel in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Autoren wie Kant, Fichte, Schelling oder Hegel zu sehen wäre. In Kants Ästhetik und Fichtes Ichphilosophie hat die Frühromantik „Ansatzpunkte für das eigene Reflektieren, das aus diesen historischen Bezügen herausbricht, obgleich sich der Diskurs ständig in diesen historischen Namen und Bezügen artikuliert.“[33] Diesbezüglich beziehe ich eine mittlere Position. Es stimmt, dass Schlegel selbst – wie er zu verstehen gibt – keinen „Meister“[34] über sich erkennt, insofern könnte gesagt werden, dass er von keinem seiner Vorgänger, weder von Kant noch von Fichte „abhängig“ ist, andererseits ist zu betonen, und hier sprechen seine massenhaften philosophischen Fragmente eine ziemlich klare Sprache, dass er sich auf progressive Art und Weise und ernsthaft mit deren Philosophie auseinandergesetzt hat. Daher hängt letzten Endes die Formulierung einer eigenen Philosophie sehr wohl davon ab, wie die Antworten auf die Philosophie der Zeitgenossen lauten. Und Friedrich Schlegel ist dabei keine Ausnahme – eine Prämisse, die die vorliegende Arbeit berücksichtigt. Die eigene Philosophie entsteht nicht zuletzt in der Wechselbeziehung mit den Positionen anderer. Schlegel behauptet, dass die Philosophie das Resultat der eigenen Philosophie eines Menschen und der Geschichte seines Lebens ist. Hier ist eine Spannung festzustellen, jene zwischen Tradition und Innovation in der Philosophie. Mit anderen Worten ist die Frage zu stellen: Betrachtet der Philosoph seine Philosophie nur als einen Moment in der Entwicklung der Philosophie, oder bedeutet seine Philosophie auch schon den Abschluss derselben? Worauf ist der Akzent zu legen? Auf die jeweiligen Philosophien oder auf die Philosophie im Singular? Sehr oft scheint es so gewesen zu sein, dass mit der eigenen Philosophie auch immer die Philosophie *par excellence* gemeint war[35].

Die Forschungsliteratur zu Schlegels Ansicht einer Verbindung von Philosophie und Poesie vermerkt auch interessante Versuche, diesem Standpunkt das Hegelsche Modell entgegenzuhalten. So schreiben Vieweg und Grüning:

---

[32] Ebd.

[33] Ernst Behler: Frühromantik, S. 60.

[34] Vgl. KSA 16, Fg. Nr. 990, S. 167: „In der Philosophie habe ich *keinen* Meister, wie es in der Kritik *Lessing*, in der Historischen Altertumslehre *Winkelmann* war.“

[35] Kant beantwortete diese Frage folgendermaßen: „Wenn also die kritische Philosophie sich als eine solche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philosophie gegeben habe, so tut sie nichts anders, als was alle getan haben, tun werden, ja tun müssen, *die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen* (m.H.)“. (MS, Vorrede, AA 6, S. 207.)

> Schlegel verwirft die strenge Trennung von Poesie und Philosophie und zielt auf eine Synthese von Philosophieren und Poetisieren: […] Für Hegel kommt alles darauf an, gerade mittels der denkenden Vernunft ‚Gott als den alleinigen Grund von allem, als das einzige Prinzipium essendi und cognoscendi' zu erkennen. Schlegel ist ergriffen von einer ‚Sehnsucht nach dem Unendlichen', Hegel liefert einen Begriff des Unendlichen.[36]

In den letzten Jahren erfreut sich Schlegels Programm der Synthese von Philosophie und Poesie einer größeren theoretischen Aufmerksamkeit. So z.B., wenn auch nur isoliert, in der Habilitationsschrift von Bärbel Frischmann mit dem Titel *Vom transzendentalem zum frühromantischen Idealismus. J. G. Fichte und Fr. Schlegel* (2005). „Warum hat diese Synthese von Philosophie und Poesie eine solch wichtige Funktion im Denken Schlegels, was erwartet er von ihr?" fragt die Autorin auf S. 313 ihrer Arbeit. Sie führt die Wechselwirkung von Philosophie und Poesie auf eine „mögliche Kompensation" von Defiziten vorherrschender philosophischer Systementwürfe und poetischer Werke zurück. Dabei stützt sie sich auf die Beobachtung von Walter Schulz in dessen Buch *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik* (Pfullingen, 1985) hinsichtlich des Vorhandenseins einer „enge[n] Beziehung zwischen dem Scheitern der ontologischen Metaphysik und der Instantiierung der Kunst als einer der Philosophie gleichwertigen Orientierungskraft"[37]. Bei der Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Poesie berücksichtigt Frischmann vier Aspekte: a. Die Beziehung zum Unendlichen, b. Idealismus und Realismus, c. Rationalität und Fantasie, d. System und Dichtung. Poesie findet das Unendliche, so die allgemeine Schlussfolgerung der Autorin, im Individuellen, Besonderen, Historisch-Konkreten symbolisiert. Auf diese Art und Weise „verlängert [die Poesie – C.E.] die Reichweite der Philosophie"[38]. Frischmann vertritt allerdings die Ansicht, dass eine unüberwindbare Kluft zwischen dem jungen und dem späten Schlegel existiere, dennoch erkennt sie an, „dass es durchaus durchgehende Denkmotive und Grundideen bei Schlegel gibt, zum Beispiel das Anliegen der Verbindung von Philosophie und Poesie."[39]

---

[36] Klaus Vieweg und Thomas Grüning: Wissen oder Ersehnen des Absoluten. Hegel contra Novalis und Friedrich Schlegel. In: Friedrich Strack (Hrsg.): Evolution des Geistes. Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte. Stuttgart 1994, S. 539.

[37] Bärbel Frischmann: Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J.G. Fichte und Fr. Schlegel. Paderborn, München, Wien, Zürich 2005, S. 313, Anm. 1.

[38] Ebd. S. 314. Die Reflexion über die Verbindung von Philosophie und Poesie fand Eingang unter der Feder derselben Autorin im Jahr 2005 in das *Handbuch. Deutscher Idealismus*, „Der philosophische Beitrag der deutschen Frühromantik und Hölderlins", S. 326-349.

[39] Frischmann, a.a.O., S. 20.

Ein in der Zwischenzeit verstärkt erwachendes Interesse an Friedrich Schlegel als Philosoph der Romantik dokumentieren die Herausgaben von Sammelbänden durch Klaus Vieweg (2009, 2012) und Frischmann/Millán-Zaibert (2009), sowie Zovkos Publikation über Friedrich Schlegel als Philosoph (2010)[40].

## 3. Methodische Vorüberlegungen

Die Arbeit soll eine Argumentation und keine Demonstration liefern. Zugleich soll es hier aber im Rahmen der Möglichkeiten auch um die Besprechung und die Interpretation einzelner Argumente, mit denen Schlegel seine These untermauert, gehen.

In der Regel werden drei Stufen der Argumentation unterschieden. Die erste Stufe ist die explizite Erhebung eines Wahrheitsanspruchs oder eines Anspruchs von Richtigkeit. Die zweite Stufe besteht darin, die Begründungsmittel zu indizieren, während auf der dritten Stufe die Verbindung zwischen der entsprechenden Behauptung und den Begründungsmitteln festgelegt wird.[41]

Anvisiert ist hier jedoch eine interpretierende Argumentation, insofern jede einzelne Stufe der Argumentation der Auslegung, also der Hermeneutik bedarf. So gilt es bezüglich der von Schlegel aufgestellten These der Poesie als Bedürfnis der Philosophie zu untersuchen, welches deren Voraussetzungen sind. In diesem Sinn wird Schlegels Auseinandersetzung mit Kant als dem Philosophen, dem in der Epoche nicht nur Schlegel, sondern eine Reihe wichtiger Autoren ihre Aufmerksamkeit geschenkt haben, erforscht. Der Zweck davon ist festzulegen, welches die Elemente sind, die Schlegel aus der Philosophie Kants für sein eigenes Philosophiekonzept übernimmt oder zurückweist.

---

[40] Vgl. Bärbel Frischmann, Elizabeth Millán-Zaibert (Hg.): Das neue Licht der Frühromantik. Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie. Paderborn, München, Wien, Zürich 2009; Klaus Vieweg (Hg.): Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche. Transzendentalpoesie oder Dichtkunst mit Begriffen. Paderborn, München, Wien, Zürich 2009; Jure Zovko: Friedrich Schlegel als Philosoph. Paderborn, München, Wien, Zürich 2010: Michael Forster, Klaus Vieweg: Die Aktualität der Romantik. Berlin 2012.

[41] Die Struktur einer Argumentation enthält die zu argumentierende These oder die Conclusio (C), die Begründungsmittel oder die Daten (D); allgemeine Propositionen, die die Beziehung von C und D ermöglichen, oder Schlussregeln (R), die Rechtfertigung dieser Sätze (B); Modaloperator (O); Bedingungen der Ausschließung, die mit dem Modaloperator verknüpft sind. Vgl. näher dazu: Stephen Toulmin: Der Gebrauch von Argumenten. Aus dem Englischen übersetzt von Ulrich Berk. 1975. (Insbesondere „Das Schema einer Argumentation“, S. 88-98). Vgl. weiterhin auch Rüdiger Bubner: Über Argumente in der Philosophie. In: Neue Hefte für Philosophie 26 (1986), S. 34-54.

Wie bei jeder Behauptung, der nachgegangen werden soll, ist eine klare Bestimmung ihrer Bestandteile (ihrer Termini) von wesentlicher Bedeutung. Eine methodologische Frage der Arbeit bezieht sich daher auf die Rekonstruktion der Konzepte von Poesie und Philosophie, mit denen im Rahmen dieser Arbeit operiert werden wird. Es geht dabei um die Frage, welche der vielen von Schlegel getätigten Definitionen oder Beschreibungen dieser Termini, bezogen auf sein ganzes Werk (auf den frühen wie den alten Schlegel), verwendet werden können, um die Frage nach der Begründung von Poesie und Philosophie aus seiner Sicht angemessen zu lösen. Welche Bedeutungen von Poesie und Philosophie sollen für ein derartiges Unternehmen in Anspruch genommen werden, wenn man Schlegels wichtige Schriften zur Poesie, Kunst und Philosophie gelesen hat und eine gesicherte Klarheit und Deutlichkeit ihrer Begriffe anstrebt?

Die Arbeit will anhand einer systematischen Erörterung der Verbindung von Philosophie und Poesie einen fruchtbaren Forschungsweg für den ganzen einheitlichen Schlegel aufzeigen.

# II. Hauptteil

## 1. Kapitel: Schlegels „Problem“: die sogenannte Hilfsbedürftigkeit der Philosophie

Wenn Schlegel die Möglichkeit einer Verbindung von Philosophie und Poesie fordert, dann bedeutet dies, dass er ein bestimmtes Philosophiekonzept, das vorerst nicht unbedingt sein eigenes sein muss, seinen philosophischen Überlegungen zugrunde legt. Auf eine bestimmte Art und Weise scheint dieser Begriff von Philosophie, von dem er ausgeht, durch ein negatives Merkmal, einem Mangel gekennzeichnet zu sein, insofern er die Hervorbringung des Bedürfnisses einer Verbindung der Philosophie mit einem anderen Etwas ermöglichen soll. Daher sind folgende Fragen zu beantworten, welche auch auf unterschiedliche Argumente für die „Hilfsbedürftigkeit der Philosophie“, nämlich ungenügende Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie und die Unmöglichkeit der Vollkommenheit menschlichen Wissens, was die Verwendung anderer Erkenntnisquellen erfordert, hinzudeuten vermögen:

1) Warum kann die Philosophie in Schlegels Sicht ihre Aufgabe alleine nicht erfüllen und ist daher auf ein Anderes angewiesen? Zwar ist „die Erkenntnis der höchsten Wahrheit“ Aufgabe der Philosophie, aber jene bleibt, so Schlegel, dieser „durchaus versagt“. Diese erste Frage kennzeichne ich als Schlegels „Problem“. Die Beantwortung dieser Frage oder der Lösungsversuch des Problems setzt mit Schlegels Kritik der Philosophie als einer Vernunftwissenschaft ein, wobei schon hier auf diesen von Schlegel in eigenem Sinne verwendeten Terminus aufmerksam gemacht werden soll. Dieser beruht auf Schlegels Kritik an der Philosophie seiner Zeit[42], wonach die Vernunft einen „falschen Gang“ genommen habe und die Philosophen der Aufgabe der Philosophie nicht gerecht geworden sind[43]. Mit dieser Kritik wird erstens versucht, ein methodologisches Problem anzusprechen, denn wie

[42] Aus einer geschichtlichen Perspektive teilt Schlegel die Philosophie in „drei große Abteilungen“: die orientalische, die griechische und die scholastische samt der neueren Philosophie. (KSA 13, S. 328.) Die griechische Philosophie umfasst 10 Schulen, wobei die letzte die der Neuplatoniker, mit Plotinus (3. Jh.) an der Spitze, ist.

[43] Vgl. KSA 10, S. 15f.

der späte Schlegel zu sagen weiß, ist die „rechte Methode“ noch nicht ausgearbeitet und die Philosophie als Wissenschaft nicht vollendet[44]. Das ist womöglich ein Faktum, das Schlegels „Enthusiasmus“ für die Philosophie wach halten konnte. Zweitens lässt diese Kritik ein erkenntnistheoretisch-metaphysisches Problem in den Vordergrund rücken, insofern „alle irdische Erkenntnis […] mangelhaft und unzulänglich“[45] ist, und das Schlegel unter dem Etikett einer „Unvollkommenheit der Form des Wissens“ vorlegt und analysiert. Dieser Aspekt dürfte das andere Element des philosophischen Verhaltens, zu dem Schlegel tendiert, nämlich den „Skeptizismus“, beschreiben[46]. Schlegels Kritik an der zeitgenössischen Philosophie umschließt drittens ein praktisches Problem, dass sich darauf bezieht, dass nach Schlegel die Realisierung der (Transzendental)Philosophie im wirklichen Leben scheitert[47]. Alle drei hier angeführten Probleme methodologischer, metaphysischer und praktischer Art skizzieren in Schlegels Fall den Rahmen des „Bedürfnisses“ der Philosophie nach einem Anderen, das es näher zu bestimmen gilt.

2) Warum ist in Schlegels Sicht dieses andere Etwas, dessen die Philosophie bedarf, um ihre Aufgabe zu erfüllen, gerade die Poesie, gerade die Kunst? Wie definiert Schlegel die Poesie? Mit dieser zweiten Frage wird auf den Schlegelschen Lösungsversuch hingewiesen, die Verbindung der Poesie mit der Philosophie unter dem Terminus „poetischer“ oder auch „positiver“, mitunter auch „esoterischer“ Idealismus“ zu realisieren, hingedeutet. Es wird sich im Verlauf der Arbeit zeigen, dass Schlegel den Begriff der Poesie auf zweierlei Art instrumentalisiert und demzufolge sich auch die Blickwinkel der Analyse der Verbindung der Philosophie und Poesie auf das Schlegelsche Schaffen ändern müssen. Während in einer ersten Phase die Poesie Schlegel als die beste Ausdrucksform einer bestimmten Art von Philosophie („positiver Idealismus“, „Kosmogonie“) zu gelten scheint, ist sie in der zweiten Phase, hauptsächlich nach 1804, eine Materie neben anderen Ordnungen, wie z.B. der Religion, die zur Konstituierung der „wahren Philosophie“, auch „Lebensphilosophie“ oder „Gottesphilosophie“ genannt, beizutragen habe.

---

[44] Ebd.

[45] KSA 12, S. 350.

[46] Vgl. hierzu auch: Birgit Rehme-Iffert: Skepsis und Enthusiasmus. Friedrich Schlegels philosophischer Grundgedanke zwischen 1796 und 1805. Würzburg 2001.

[47] Dies ist eine Diagnose, die er auch für frühere Zeiten stellt. Laut Schlegel ist es das „Mißlingen, die Philosophie im wirklichen Leben zu realisieren“, das Sokrates, Platon und ihre Schüler auf den Grundsatz brachte, sich „ganz vom Staate, von allen bürgerlichen Verhältnissen und Geschäften zu isolieren und bloß sich selbst, ihren Gedanken und der Wissenschaft zu leben.“ (KSA 11, S. 118.)

## 1.1. Aufgabe der Kritik

Die Aufgabe einer jeden Kritik der Philosophie besteht nach Schlegel darin, „jede Philosophie aus ihr selbst [zu] erklären, nicht aus dem Standpunkt eines bestimmten Systems; sie soll untersuchen, ob sie das von ihr selbst aufgestellte Ideal der Philosophie erreiche usw.; also bloß philosophisch verfahren, nicht aber selbst philosophieren.“[48] Die Erkenntnis des Höchsten ist nach Schlegel „das heiligste Bedürfnis des menschlichen Geistes“ und „das höchste Ideal der Philosophie“ ist dementsprechend „diese vollendete positive Erkenntnis.“[49]

Wie ist aber, so die Frage, eine Kritik der Philosophie durchzuführen, ohne ein System, und sei es auch nur das eigene, vorauszusetzen, aus dem heraus man argumentiert? Wie kann „die wahre von der falschen“ Philosophie unterschieden werden, ohne vorher zu wissen, was Wahrheit ist? Diesem potentiellen Einwand entgegnet Schlegel mit folgendem Argument: Er behauptet,

> daß die Kritik ebenso, wie die Poesie, Malerei und die übrigen Künste, ohne selbst zu dichten, zu malen u.s.w., zu beurteilen vermag, auch die Philosophie, ohne selbst ein System zu haben oder gar für möglich zu halten, beurteilen, und die falsche kritisch bloß negativ unterscheiden kann, ja sie kann nach einigen negativen Hauptbegriffen aus bloß negativen Gründen beweisen, daß diese oder jene Philosophie ihrer eigenen Absicht widerspreche, daß sie nichtig, unphilosophisch sei, d. h. sie eigentlich vernichten.[50]

Ohne folglich eine Philosophie als vollendete angeben zu können, scheint es für deren Kritik möglich zu sein, zu zeigen, „daß einige auch noch so sehr verschiedene Philosophien auf dem rechten Weg, eigentlich philosophisch, andere hingegen auf dem falschen Weg, unphilosophisch sind“. Man könne mit Hilfe einer Kritik, so Schlegel, zumindest einen vorläufigen negativen Begriff von Philosophie haben. Welche Philosophie ist hier aber damit gemeint, *die Philosophie* oder die jeweiligen Philosophien? Schlegel scheint hier Gebrauch von seiner Überzeugung zu machen, dass es möglich sei, den Autor (z.B. Kant) besser zu verstehen, als dieser sich selbst verstanden habe.

Eine Kritik der Philosophie setzt zwar keine „vollendete Philosophie“ voraus, soll aber auch noch keine Philosophie sein. Schlegel sieht darin lediglich eine

[48] KSA 12, S. 286.
[49] KSA 12, S. 166.
[50] KSA 12, S. 113f.

Methode zur Einführung in die Philosophie. Schlegel fragt also danach, inwiefern eine jede Philosophie ihre Aufgabe gemäß ihren eigenen Zielvorstellungen erreicht. Es scheint hier ein Konzept von Wahrheit ins Spiel gebracht zu werden, das das klassische Wahrheitskonzept der *adequatio rei et intellectus* verabschiedet und jenes der Wahrheit als Konsistenz einführt. „Bloß philosophisch verfahren" heißt zu prüfen, inwiefern angestrebte philosophische Zwecke erfüllt werden oder nicht. Es ist die Wahrheit mit sich selbst. Von diesem Kriterium macht Schlegel dann Gebrauch, wenn er die Geschichte der Philosophie untersucht. Unter dem Zeichen der so verstandenen Kritik, der Kritik als einer Kontrollinstanz, steht auch Schlegels Auseinandersetzung mit den Repräsentanten der von ihm so benannten neueren Philosophie (Kant, Fichte, Schelling, Jacobi). So hätte Kant, laut Schlegel, sich zwar seinem philosophischen Ideal genähert, aber dies wäre ihm besser gelungen, „wenn er mehr Philolog gewesen wäre und mehr philologische, kritische Rücksicht auf die *Geschichte* der Philosophie genommen hätte"[51]. In diesem Sinne analysiert Schlegel aber auch die Vertreter der antiken Philosophie, hauptsächlich der Naturphilosophie und der klassischen griechischen Philosophie, um letztendlich, sich in eine philosophische Tradition – jene der Philosophie des Geistes – integrierend, sich für bereit zu erklären, das zu tun, was Kant und andere ihm zufolge unerledigt gelassen haben: die Vollendung des kritischen Idealismus[52].

Was jedoch gegenüber dem Schlegelschen Unternehmen hier einzuwenden wäre, ist, dass bei der Analyse seiner kritischen Untersuchung der philosophischen Positionen der verschiedenen Vertreter der Geschichte der Philosophie – vielleicht nach dem Fichteschen Spruch: „Welche Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist." – bestimmte philosophische Autoren vorgezogen, andere weniger berücksichtigt, ja sogar ignoriert werden, dass also doch, gewissermaßen „aus dem Standpunkt eines bestimmten Systems", aus einer antizipierenden Perspektive versucht wird, die eigene philosophische Position zu bestätigen. Diesen von Schlegel in früheren Texten noch nicht bewusst eingenommenen und klar artikulierten Standpunkt möchte ich hier als einen persönlichen bezeichnen. Dieser persönliche Standpunkt, der sich doch als neutraler, objektiver auszugeben versucht, strukturiert bei Schlegel dessen Wahl der behandelten Autoren (mittelalterliche

[51] KSA 12, S. 291. Zum Begriff der Philologie bei Schlegel vgl. „Propädeutik und Logik", in: KSA 13, S. 186.

[52] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 543, S. 74: „Die erste moderne Philosophie ist ethische Philosophie, die zweite kritische Philosophie, die dritte muß nun Historisch seyn."

Autoren werden beispielsweise doch nur spärlich analysiert) und ihrer Themen. Mit anderen Worten: Schlegel versucht bei seiner eigenen Analyse der philosophischen Autoren festzustellen, inwiefern diese seinem persönlichen Standpunkt entsprechen würden, um zum Schluss, da keine vollkommene Übereinstimmung gefunden wird, die eigene Position, die Beschäftigung mit dem eigenen Standpunkt an und für sich zu legitimieren. Letzterer stellt den Ausgangspunkt für die Formulierung einer philosophia perennis, einer Art idealen Philosophie, dar, die ihn bis in seine späten Jahre beschäftigen wird. Es lässt sich also schlussfolgern, dass dem bloß wörtlich zuerkannten „philosophischen Verfahren" des Philosophiekritikers dennoch ein „Philosophieren" zugrunde liegt, was nicht zuletzt eine systematische Dimension seiner Kritik bloßlegt, während Schlegel selbst ihr nur eine polemische Komponente zugesteht, denn Kritik ist für ihn zugleich Polemik. Polemisch sein in seiner Interpretation heißt: „mehr geneigt, die Unphilosophie zu bekämpfen, als ein eigenes System von selbst gedachten Wahrheiten zu entwickeln und zu begründen"[53]. Sicher kann hier Schlegel entgegnet werden, dass die Bekämpfung der Unphilosophie sehr wohl das Wissen von einer Philosophie voraussetzt. Der frühe Schlegel konnte eine solche Behauptung artikulieren, insofern seine eigenen philosophischen Gedanken – das (eigene) Philosophieren als Voraussetzung – zu jenem Zeitpunkt noch nicht die durchdachte Form und Einheit seiner Spätphilosophie, der Lebensphilosophie, erreicht hatten, worin es nicht allzu überraschend um die Entwicklung und Durchführung eines eigenen Plans „von selbst gedachten Wahrheiten" geht. Was aber Schlegel hier dennoch mitzuteilen intendiert, und wofür er plädiert, ist zumindest in erster Instanz die Möglichkeit einer kritischen Betrachtung der Philosophie von philologischen und weniger von systematisch-philosophischen Positionen aus.

1805, ein Jahr nach Kants Tod, fragt sich Schlegel in einem Fragment, ob die „Zeit der Kritik" (der Philosophie) nicht doch vorbei sein sollte, und die Philosophie nicht „auf Poesie, auf Religion und Historie, und auf Philosophie *selbst* nämlich auf die beste bisherige" zu gründen wäre.[54] Offensichtlich besaß die kritische Philosophie Kants für Schlegel einen doch mehr provisorischen Status, denn sie wird von ihm als „objektive exoterische" Philosophie oder „negativer Idealismus" bezeichnet und in Gegensatz zum positiven Idealismus oder dem sogenannten Idealismus der Liebe gesetzt.

[53] KSA 13, 205.
[54] KSA 19, Fg. Nr. 467, S. 137.

## 1.2. Der Begriff des Idealismus

Schlegel untersucht die Geschichte der Philosophie, wie er selbst behauptet, kritisch, d.h. polemisch, aber auch, wie bereits dargelegt wurde, aus der Perspektive einer impliziten, bestimmten Art von Philosophie, eines philosophischen Systems, des Idealismus, oder, wie er es auch noch benennt, der Philosophie des Geistes. Mit anderen Worten, Schlegel bringt nicht nur eine Kritik ins Spiel, die polemisch verfährt, sondern auch eine, die selbst philosophiert. Es ist zugleich Schlegels eigenes Philosophieren, das er der durchgeführten philosophiegeschichtlichen Kritik zugrunde legt. Man kann schon an dieser Stelle eine Frage mit Bezug auf Schlegels These der Verbindung von Philosophie und Poesie formulieren, ohne aber vorerst eine Antwort darauf zu geben: Wenn Schlegel zwischen Kritik als Polemik und einem eigenen Philosophieren mit Blick auf ein bestimmtes philosophisches System – den Idealismus, wie eben angemerkt wurde – unterscheidet, welcher der beiden Verfahrensweisen soll nun die Poesie zugeordnet werden? Ist Poesie nur dann vonnöten, wenn die Philosophie kritisch durchleuchtet wird, oder wenn eine neue formuliert werden soll, oder aber ist sie in beiden Fällen unerlässlich?

In seinen 1804-1805 für einen kleinen Kreis von Audienten in Köln unter dem Titel *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* gehaltenen Vorlesungen sichtet und prüft Schlegel die fünf (anderenorts spricht er von sieben) „Hauptarten" der Philosophie, den Empirismus, den Materialismus, den Skeptizismus, den Pantheismus und den Idealismus. Diese fünf Typen oder auch Systeme der Philosophie werden von Schlegel nicht nur einzeln dargestellt und beschrieben, sondern auch historisch nach ihrer sukzessiven Entwicklung behandelt. Bis auf den letzteren, den Idealismus, stellen die anderen vier Arten für Schlegel eigentlich keine Philosophie dar, „weil sie ihre große Unvollkommenheit in sich selbst tragen"[55]. Es ist nicht schwer einzusehen, dass, indem Schlegel hier den Idealismus als „wahre Philosophie" oder als den „Mittelpunkt der wahren Philosophie und im ganzen genommen die einzig richtige Art zu philosophieren"[56]

[55] KSA 12, S. 116.

[56] KSA 13, S. 374. Ebenfalls zu Schlegels Äußerungen zum Idealismus vgl. *Gespräch über die Poesie* und Schlegels Schrift *Lessings Gedanken und Meinungen*. Weiter A.W. Schlegel, für den der „ächte Idealismus" diejenige Philosophie ist, „in welcher die Ideen anerkannt und dargestellt werden." (Europa, Bd. 2, S. 40.)

darstellt, er die Positionen aus der Geschichte der Philosophie mit Bezug auf den Idealismusgedanken hin analysiert und interpretiert.

Der Idealismus ist also für Schlegel eine „Revolution […] im Innersten des menschlichen Geistes", dessen Wesen darin besteht, „dass der Mensch sich selbst entdeckt hat"[57]. So stellt er jene Philosophie dar, die „das Geistige allein für wirklich und wahrhaft reell" hält. Das eigentliche Wesen des Geistes ist „Freiheit, Tätigkeit, lebendige Beweglichkeit, so wie substantielle Beharrlichkeit, Unveränderlichkeit und tote Ruhe das Wesen des körperlichen Materialismus sind."[58] Der eigentliche Zweck des Idealismus ist, so Schlegel, die „positive Erkenntnis der unendlichen Realität"[59], eine Aufgabe, die die Philosophie jedoch nicht vollenden kann. Die positive Idee des Unendlichen oder der Gottheit kann durch reine Vernunft nicht erreicht werden[60], denn die Gottheit bleibt für sie eine „prädikatlose". Manche Exegeten sprachen von Kants „Inconsequenzen"[61]. Den Vorwurf einer solchen allgemeinen Inkonsequenz richtet auch Friedrich Schlegel an Kant, mit dem Argument, Kant kritisiere die Vernunft in der KrV, während er sie in der KpV durch den Vernunftglauben, der ein „falscher Gang der Vernunft" sei, wieder einführe:

> Der Kantische glauben sollende und glauben wollende, oft auch nicht recht wollende oder könnende *Vernunftglauben* – ein trotziges und verzagtes Wesen, wie das menschliche Herz in der Schrift genannt wird – war auf keine Weise geeignet, dauerhaften Eingang und festen Grund in den Gemütern zu fassen. Es war ja dieser Glauben offenbar nichts anders als die Vernunft selbst, welche, nachdem sie aus dem vordern Hauptgebäude der Kantischen Philosophie feierlich ausgestoßen worden, durch die Hintertür (*jure postliminii*) unter der falschen Maske des Glaubens und der Religion wieder

[57] KSA 3, S. 96.
[58] KSA 12, S. 371.
[59] KSA 12, S. 126.
[60] In einem Fragment zur Philosophie und Theologie von 1810-1818 (vgl. KSA 19, Fg. Nr. 10, S. 296) schreibt Schlegel, dass das Ergebnis der neuen deutschen Philosophie „die *unbewußte Entdeckung des bösen Prinzips* (der reinen Vernunft, des Absoluten). ‹Des eigentlichen *Ungrundes*›" sei.
[61] Vgl. dazu die Schrift des Oberkonsistorialrates und Oberhofpredigers in Gotha Wilhelm Friedrich Schäfter, mit dem Titel: „Inconsequenzen, und auffallende Widersprüche in der Kantischen Philosophie, besonders in der *Kritik der reinen Vernunft*" (Dessau 1792); weiter: Johann C. Schwab: „Acht Briefe über einige Widersprüche und Inconsequenzen in Herrn Professor Kants neuesten Schriften. Nebst einem Postscripte betreffend zwey Beispiele von Herrn Kants und Herrn Fichtes mathematischen Kenntnissen." Berlin und Stettin 1799. So behauptet der Autor auf Seite 5: „In der Kantischen Philosophie ist und bleibt der *homo phaenomenon* dem *homo noumenon* ganz fremd, und man sieht gar nicht ein, wie diese *zweyerley Menschen* je zusammenkommen, und mit einander bekannt werden können, ja sogar wie der homo phaenomenon dem homo noumenon zur Vorsorge empfohlen seyn kann." Weiter auch: Friedrich Heinrich Jacobi: David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau 1787. Insbesondere die *Beylage* über Kants transzendentalen Idealismus. S. 209-230. (Dank gebührt an dieser Stelle der Österreichischen Nationalbibliothek für die Ermöglichung der Einsicht in diese raren Exemplare.)

hereingeschlichen kam, und unter einem neuen Namen ihr altes Wesen und Unwesen weiter trieb.[62]

Schlegel behauptet bezüglich der Kantischen Kritik die Abwesenheit eines Zusammenhangs zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie mit der Begründung, dass Kant in der KrV die Vernunft skeptisch vernichtet hat (die Vernunft verfängt sich ausweglos in den Antinomien), während in der KpV Kant der Vernunft ihre volle Gültigkeit zukommen lässt. Der Zusammenhang zwischen den beiden Teilen der Vernunft sei bloß „erkünstelt". Was letztendlich zählt, ist, wie sich Schlegels Bruder August Wilhelm in einem Brief an Schelling äußert, die „tröstliche Wahrheit"[63], wobei der Philosoph vom Dichter, der „im Licht der Offenbarung" zu wandeln gewohnt ist, viel lernen kann.[64] „Der Glaube an Gott ist nicht willkürlich oder practisch, sondern mystisch und magisch", heißt es bei Friedrich Schlegel in einem Fragment „Aus den Heften zur Philosophie."[65] Wie aber ein Kant-Exeget heute betont, verdankt die heutige Theologie Kant eine Großtat, nämlich gezeigt zu haben, dass Gott objektiv nicht erkannt werden kann.

Schlegel unterscheidet zwischen einem subjektiven, objektiven und magischen Idealismus. Der Idealismus in Schlegels Sicht bleibt aber „das einzige philosophische System, das mit der Religion und Moralität in die vollkommenste Übereinstimmung gebracht werden kann."[66] Schlegel charakterisiert ihn letztendlich als diejenige Philosophie, die „den Begriff der Substanz, des Dings, des beharrlichen unveränderlichen *Seins* durchaus verwirft und nichts für real anerkennt, als die lebendige, ewig beharrliche geistige Kraft und Tätigkeit, die *Ichheit*"[67].

Eine solche Ansicht steht, wie Ernst Behler hervorhebt, im Zusammenhang mit Schlegels Vorhaben, eine Philosophie des Lebens zu entwickeln und liegt „seiner Theorie der Ironie, des Witzes und der Arabeske so wie der Form des Fragments und der Kritik jedes Systematisierens" zugrunde[68].

[62] Vgl. Körner, N.p.S., S. 264.
[63] Vgl. dazu näher Fußnote 576 auf S. 144.
[64] Vgl. diesbezüglich das Ath.-Fg. 131 aus der Feder von August Wilhelm Schlegel. In: KSA 2, S. 186.
[65] KSA 18, Fg. Nr. 720, S. 253.
[66] KSA 13, S. 273.
[67] Ebd.
[68] Vgl. Behler, KSA 13, Anm. 43, S. 431.

### 1.3. Schlegels persönlicher Standpunkt: „Der vollendete kritische Idealismus“

Schlegels eigenes Philosophiekonzept kann als das Resultat (s)einer Kritik der Philosophie angesehen werden. Die Idee zu einer kritischen Philosophie entnimmt er, wie er behauptet, der Philosophie Kants:

> „Außerdem enthält auch seine [Kants – C.E.] Philosophie noch einen Keim, der, wenn er auch nicht ganz ausgesprochen und bis jetzt eigentlich von keinem noch entwickelt worden ist, dennoch schon ganz deutlich in ihr liegt, die Idee nämlich zu einer kritischen Philosophie. […] Die Idee jedoch, dass eine Kritik der Philosophie selbst vorangehen müsse, ist Kants Erfindung und gewiß sehr verdienstlich; […].“[69]

Die Kritik der Philosophie hat also nach Schlegel einem philosophischen System schlechthin vorauszugehen und ist in der Annahme begründet, dass ein Philosoph, der kein Interesse an den Meinungen und Ideen seiner Vorgänger habe, stets Gefahr laufe, die Gegenstände seiner Untersuchung schon vor ihm durch andere gründlich und erschöpfend behandelt vorzufinden. Mit anderen Worten: Um in den philosophischen Diskurs seiner Zeit einsteigen zu können, unterzieht Schlegel frühere und aktuelle philosophische Positionen seiner Zeit der Kritik, um dann dort anzuschließen, wo philosophische Fragestellungen nach Lösungen verlangen. Für Kant waren es vier Fragen, die er unter dem Etikett einer Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens in seinem Werk behandelt: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Dennoch soll hier schon ein Unterschied angemerkt werden: Während es Kant um die Sache, um eine Kritik der Vernunft durch die Vernunft ging, lenkte Schlegel seine Aufmerksamkeit zunächst auf eine Kritik der Philosophie, genauer auf eine Kritik philosophiegeschichtlicher Positionen, also mehr auf die Form und Darstellung der Sache als auf die Sache selbst. Offensichtlich kann hier eine erste Antwort auf die früher gestellte Frage versucht werden. Die Poesie hat einem philosophischen Formbedürfnis, das eine Kritik als Polemik enthüllen soll, nachzukommen. Das bedeutet, dass sich aus Schlegels Sicht Kants geplante und durchgeführte Kritik der reinen Vernunft letztendlich in einen Glauben an die Vernunft transformiert und somit ihrer Absicht widerspricht, eine Kritik zu sein.

Der Idealismus, und zwar der so genannte „vollendete kritische Idealismus“ – Schlegels persönlicher Standpunkt *in progress* –, ist die Perspektive, aus der er die

[69] KSA 12, S. 291.

Geschichte der Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart einer eigenen Analyse unterzieht. Aber die logische Notwendigkeit einer abgeschlossenen Form des kritischen Idealismus erklärt er infolge der Betrachtung und Untersuchung der Geschichte der neueren Philosophie, speziell der deutschen, die in der Entstehungszeit der Kölner Vorlesungen (1804-1806) Autoren wie Kant, Jacobi, Fichte und Schelling umfasste. Hegels Philosophie wird von Schlegel erst in seinen späteren philosophischen Vorlesungen erwähnt, und auch da, wie es zu jener Zeit üblich war, ohne seinen Namen zu erwähnen.

Als eine spezifische Differenz gegenüber anderen philosophischen Systemen (Platon, Fichte, Hegel) ist hier Schlegels eigenes Konzept des Idealismus anzumerken. Es handelt sich, wie bereits erwähnt, um einen Idealismus, der eine höhere Stufe der philosophischen Entwicklung anstrebt und von Schlegel als „vollendeter kritischer Idealismus" bezeichnet wird. Dieser angestrebte Idealismus soll eine Art vollkommene Philosophie, eine *philosophia perennis* sein. Sicher kann man hier fragen, ob Schlegels Vorstellung vom vollendeten kritischen Idealismus, die er hier vertritt, jedoch noch nicht systematisch artikuliert, Bezüge zu seiner im Alter entstandenen Philosophie des Lebens erlaubt. Schlegel spricht von letzterer als einer Gottes-Philosophie, der wahren Philosophie. Interpretinnen wie Bärbel Frischmann bezeichnen Schlegels Idealismus als einen „frühromantischen Idealismus"[70] mit vielen „Facetten", die „ein Beziehungsgeflecht historisch-kultureller Voraussetzungen, methodologischer Orientierungen und inhaltlicher Intentionen" konstituieren, und „das erst in dieser Verflochtenheit Schlegels ‚Philosophie' genannt werden kann." Schlegels frühromantische Philosophie, schlussfolgert die Autorin, „ist ein hypothetisches, experimentelles Denken voller Unsicherheiten, bloßer Andeutungen und Widersprüche"[71]. Gleichwohl ist es eine Philosophie,

> die in ihrer antiessentialistischen, antifundamentalistischen und auch antiszientistischen Ausrichtung verschiedene Entwicklungen der späteren Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts anstößt: die Hermeneutik, den Perspektivismus (Nietzsche), die Existenz- und Lebensphilosophie, die Sprachphilosophie, den Pragmatismus, die moderne Ästhetik und Literturtheorie (z.B. New Criticism), den Strukturalismus, die Philosophie der Dekonstruktion und Postmoderne.[72]

[70] Vgl. Frischmann [2005], S. 370f.
[71] Ebd., S. 386.
[72] Ebd., S. 387.

Dass Schlegel aber dennoch eine Differenzierung zwischen Fichtes intellektueller und der von ihm selbst als geistig thematisierten Anschauung vornimmt, scheint dennoch von höchster Relevanz zu sein, insofern dieser Begriff – geistige Anschauung – den Schlüsselbegriff von Schlegels eigenem Idealismus, den poetischen Idealismus, konstituiert. Denn in seiner Vorstellung ist dieser eben jene Form, die die eigentliche Vollendung des Idealismus, den „vollendeten kritischen Idealismus", darstellt. Vollendeter Idealismus ist Poesie nach Schlegel[73], d.h. „ein schwebender Wechsel der Gedanken in fortgehender Verknüpfung", ein ewiges Suchen und „nie ganz finden können"[74]. Die Form dieser Philosophie, die „sich verbreiten und mitteilen, lebendig wirken und Gegenwirkung empfangen"[75] will, ist die dialektische.

Im Folgenden seien einige Beispiele philosophischer Positionen der Antike und der neueren Zeit, die Schlegel vom Standpunkt des Idealismus her als „unvollendet" galten, kurz erwähnt. Eine nähere Analyse gilt dann der Auseinandersetzung Schlegels mit Kant, da Schlegel es als Aufgabe sieht, den kritischen Idealismus Kants[76] zu vollenden, aber sich zugleich auch von Fichteschen und Schellingschen Positionen zu distanzieren.

Sich um die Verbindung der Philosophie von Heraklit und Parmenides, einem der wichtigsten Vertreter der eleatischen Schule, bemühend vertrete Platon in Schlegels Sichtweise einen unvollendeten Idealismus. Das, was Platon daran hinderte, zur Vollendung fortzuschreiten, sei u.a. der „Einfluß des eleatischen Pantheismus" gewesen. Schlegel argumentiert dies, indem er von der bereits angeführten Idealismus-Definition Gebrauch macht:

> Der Begriff der *Beharrlichkeit,* übertragen auf den göttlichen Verstand, entfernt jeden Gedanken an eine lebendige Gottheit, die aus ewig tätiger, wirksamer Fülle und Kraft alle Dinge erzeugt und entwickelt; daher muß denn neben ihr eine Materie als ewig vorhanden angenommen werden, aus der die Welt gebildet wird. Plato, insofern er dem Beharrlichen ein Primat vor dem Veränderlichen, dem *Sein* vor der Tätigkeit, dem *Werden* entschieden zuschreibt, konnte nicht zum vollendeten Idealismus durchdringen.[77]

[73] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 27, S. 473. Vgl. auch: KSA 16, Fg. Nr. 252, S. 274: „[…] Alle orientalische Philosophie nur Poesie. […] *Der Witz ist die Rückkehr zur Poesie.*"
[74] KSA 3, S. 98.
[75] Ebd.
[76] Zur Transzendentalphilosophie wäre es, so Schlegel, auch ohne einen Kant gekommen, so dass gesagt werden kann, dass Schlegel damit eine philosophiegeschichtliche Notwendigkeit zu verfechten dachte.
[77] KSA 12, S. 218.

In der Kritik an Platons Philosophie hält Schlegel mit Bezug auf den Begriff des Idealismus fest, dass Platon es unterlassen habe, das Bewusstsein bis „zur ersten Quelle“ zu verfolgen, wo es als Sehnen, als Liebe aufgefasst wird. Vorweggenommen sei hier, dass „Liebe“, vorwiegend als geistiges Gefühl verstanden, wesentlicher Bestandteil dessen ist, was Schlegel als Theorie des Bewusstseins formuliert. Platons „Grundfehler“ sei es, so Schlegel weiter, das Bewusstsein einseitig als Vernunft, als Verstand begriffen zu haben[78].

Einen Idealisten entdeckt Schlegel auch in Aristoteles, dem eigentlichen Stifter und Vater der Logik, der das Prinzip aller Dinge auf das *Nous*, einen allgemeinen Weltgeist, zurückführt. Dem *Nous,* Geist, wird Schlegel bei der eigenen Konzeption des Verhältnisses von Verstand und Vernunft eine wesentliche Bedeutung beimessen. Die höchsten Prinzipien von *Form*, *Materie* und *Privation*, die Aristoteles seiner Welterklärung zum Grunde legt, seien, so Schlegel, identisch mit Fichtes Begriffen vom Ich, Nicht-Ich und den natürlichen Schranken.[79] Aristoteles ist aber, so konkludiert Schlegel, „ein Idealist *ohne Liebe*“[80], daher ist auch sein Idealismus unvollendet.

## 1.4. Schlegels Beschäftigung mit Kants kritischer Philosophie

Reine Vernunft ist in Kants Verständnis das erkennende Bewusstsein in der ihm eigenen Gesetzmäßigkeit. Es ist wichtig zu verstehen, wie Schlegel mit dem Terminus „Vernunftwissenschaft“ operiert. So gilt die traditionelle Metaphysik als Vernunftwissenschaft (einer ihrer Anhänger, auf den Schlegel in seinen Fragmenten anspielt, ist kein anderer als Christian Wolff[81]), doch Schlegel versteht darunter ein methodisches Unternehmen, das den Menschen primär auf seine Vernunft reduziert, d.h. auf das ganze obere Erkenntnisvermögen, das als das Rationale dem Empirischen entgegengesetzt wird[82], und ihn bei dessen Streben nach dem Unendlichen nicht in der Ganzheit seiner Vermögen wahrnimmt. Es ist in diesem

[78] KSA 11, S. 123.
[79] Vgl. KSA 12, S. 228.
[80] KSA 19, Fg. Nr. 339, S. 119.
[81] Vgl. KSA 2, Ath.-Fg. 82, S. 177: „Die Demonstrationen der Philosophie sind eben Demonstrationen im Sinne der militärischen Kunstsprache […] Es gibt Demonstrationen die Menge, die der Form nach vortrefflich sind, für schiefe und platte Sätze. Leibniz behauptete und Wolff bewies. Das ist genug gesagt.“
[82] Kant, KrV, A835/B863.

Zusammenhang von Bedeutung, näher zu betrachten, wie Schlegel Kant verstanden oder missverstanden hat[83].

Den Grundstein für seine Beschäftigung und Auseinandersetzung mit Kant legt Schlegel schon in seinen Bildungs- und Studienjahren, die 1791 in Göttingen begannen und sich dann in Leipzig, Dresden und Jena fortsetzten. Es ist eine Zeit, in welcher die Philosophie Kants intensiv diskutiert wurde. Begeisterung für den Königsberger Philosophen sowie Kritik an seiner Philosophie hielten sich die Waage.

Jena, der Ort wo Schlegel ab 1796 für ein Jahr wohnte, war das wichtigste Zentrum der Rezeption der Kantischen Philosophie, nicht zuletzt auch wegen der dort gegründeten *Allgemeinen Literaturzeitung* – dem Organ, das für die Verbreitung der Philosophie Kants zuständig war.

Aber die Rezeption von Kants kritischer Philosophie in Deutschland verlief schwierig, denn von Anfang an wurde über ihre Unverständlichkeit geklagt. „Kant stand verdientermaßen in dem Ruf, ein schwieriger Autor zu sein, und es gab viele Streitigkeiten darüber, wer ihn richtig verstanden habe“, schreibt Manfred Kühn in seiner Kant-Biographie.[84] Es ist zunächst die formale Struktur des Kantischen Werkes, das offensichtlich irritierte. „Man sieht nicht, welches die Prämissen der Kantischen Darlegungen sein sollen, welches die Konklusionen, und wie man korrekt von jenen zu diesen kommt“, fasst Peter Rohs diese Einwände in seinem Buch über Fichte zusammen[85].

Wie Manfred Kühn jedoch in seiner Kant-Biographie ausführt, wurde das deutsche Publikum mit der kritischen Philosophie von Kant zuerst nicht durch Kant selbst, sondern durch Hippels Roman *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*, den er in den Jahren 1778, 1779 und 1781 in drei Bänden veröffentlichte, bekannt gemacht[86].

---

[83] Bezüglich der Kant-Schlegel-Debatte vertritt Frank [1997, S. 28] die These, dass Friedrich Schlegel das altgriechische *philosophia* als *Sehnsucht nach dem Unendlichen* übersetzt und dahingehend interpretiert, dass das Unendliche als Ziel unseres Sehnens nie erreicht werden kann. Frank schlägt vor, diese Idee der Sehnsucht nach dem Unendlichen im Kantischen Sinne – also als regulative Idee – zu verstehen. Dazu ist jedoch zu sagen, dass Schlegel an Kant moniert, er habe das Unendliche aufgegeben (vgl. KSA 18, Fg. Nr. 1080, S. 410). Warum also überhaupt noch etwas real verfolgen, wovon a priori gewusst wird, es nicht erreichen zu können?

[84] Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. Ungekürzte Ausgabe. München 2007, S. 418.

[85] Peter Rohs: Johann Gottlieb Fichte. München 1991. (Insbesondere 3. Kapitel: Die Diskussionen um die Kantische Philosophie, S. 27-37.)

[86] Kühn, a. a. O., S. 274.

Als Schlegel selbst sich mit Kant auseinanderzusetzen begann, waren bereits mehrere Jahre Exegese der kritischen Philosophie Kants vergangen[87].

Es ist ein langer und schwieriger Weg zur Schönheit Kantischen Denkens, nicht zuletzt deshalb, weil philosophische Texte sich nicht wie Romane lesen lassen. 1793, drei Jahre nach dem Erscheinen von Kants *Kritik der Urteilskraft,* spricht der einundzwanzigjährige Schlegel, der sich zum damaligen Zeitpunkt in Leipzig aufhielt und sein in Göttingen begonnenes Rechtsstudium fortsetzte, in einem an den Bruder adressierten Brief zum ersten Mal über seine Kant-Lektüre. So heißt es in dem Brief an August Wilhelm vom 16. Oktober 1793: „Kants Lehre war die erste so ich etwas verstand, und ist die einzige, aus der ich noch viel zu lernen hoffe.“[88] Ein besonderer Reiz, sich ebenfalls mit Kant auseinanderzusetzen, ergab sich für Schlegel zu jener Zeit nicht zuletzt daraus, dass ihm die Versuche von Dichtern, wie z.B. von Schiller, bekannt waren, die Ästhetik Kants auf die Literatur anzuwenden. Schlegel, der in dieser Zeit selbst das Interesse an der Verfassung einer Ästhetik bekundete, waren Schillers theoretische Aufsätze „Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“ und „Über die tragische Kunst“, 1792 in der „Neuen Thalia“ veröffentlicht, bereits bekannt[89]. Der Gedanke liegt nahe, dass Schlegel kaum früher als um 1790, als Kant bereits seine dritte Kritik veröffentlichte, genauer auf dessen Philosophie aufmerksam wurde. Zwar ist der junge Friedrich Schlegel Anfang der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts damit beschäftigt, sich die neuere deutsche Philosophie so gut wie möglich anzueignen[90], aber seine Briefe an August Wilhelm Schlegel und auch an seinen Freund Novalis zeigen, dass er ihr schon zu dieser Zeit nicht unkritisch gegenüber stand.

Von den drei Kritiken Kants, die die transzendentalphilosophische Wende in seinem Schaffen markieren, imponierte Schlegel am meisten die *Kritik der reinen Vernunft*, die er in einem seiner Athenäums-Fragmente als die Bibel der Philosophen

---

[87] Vgl. Norbert Hinske, Erhard Lange, Horst Schröpfer (Hrsg.): Der Aufbruch in den Kantianismus. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte. Stuttgart – Bad Cannstatt 1995.

[88] Br. Nr. 69: Friedrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel: Leipzig, 16. Oktober 1793. In: KSA 23, S. 140f.

[89] Vgl. Br. Nr. 16: Friedrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel: Leipzig, 11. Februar 1792. In: KSA 23, S. 44; Br. Nr. 21: Friedrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel: Leipzig, 4. Juli 1792. In: KSA 23, S. 55.

[90] Nicht nur Kants, sondern auch Fichtes Philosophie, in der er die Weiterentwicklung der Kantischen Philosophie sah, interessierte Schlegel. Für ihn galt Fichte, den er 1795 in Jena persönlich kennen lernte, als „der größte Metaphysiker aller Zeiten“. Vgl. zur philosophischen Auseinandersetzung zwischen Schlegel und Fichte Bärbel Frischmann: Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J. G. Fichte und Fr. Schlegel. Paderborn, München, Wien, Zürich 2005.

bezeichnete[91]. Schlegel scheint aber mit Kants Transzendentalphilosophie in vielerlei Hinsicht uneinig zu sein, denn so berichtet er dem Bruder:

> Allein ich bin mit dem nicht Eins, was ihr doch zum Grunde liegt, die intelligible Freiheit, der regulative Gebrauch der Ideen überhaupt, die reine Gesetzmäßigkeit als Triebfeder des Willens u.s.w.[92]

Wie Ernst Behler behauptet, sind Schlegels Äußerungen über Kant in seinen *Philosophischen Lehrjahren* Legion. Sie dokumentieren Schlegels Studium der Kantischen Transzendentalphilosophie, aber nicht selten auch seine Schwierigkeiten damit. So behauptet Schlegel bezüglich der ersten Kritik Kants: „In der Kritik der reinen Vernunft hat er die Unverständlichkeit nicht bloß postulirt, sondern auch ordentlich sanktionirt.“[93]

Die im Briefwechsel mit seinem Bruder August Wilhelm sowie in seinen philosophischen Fragmenten zu vernehmenden kritischen Töne gegenüber der Philosophie Kants halten den jungen Friedrich Schlegel jedoch nicht davon ab, 1796, in Dresden, mit dem Gedanken zu spielen, Vorlesungen über Kant zu halten. Seine Philosophischen Fragmente aus dieser Zeit, die damals nicht für eine Veröffentlichung gedacht waren, enthalten seine Beobachtungen und Überlegungen zur Form der Kantischen Philosophie. Es sind zugleich Versuche, Kants Philosophie in der eigenen Sprache zu formulieren, diese tragen auch dazu bei, das Bild Kants bei Schlegel zu rekonstruieren. 1797 schreibt er in einem Fragment:

> Er [Kant – C.E.] war gewiß im Leben eben so misstrauisch als in der Metaphysik. Seine Kritik nur scholastisierte Behutsamkeit. Er ist ein logischer Experimentator und mathematischer Dichter[94].

1799 denkt Schlegel in seinem Essay „Über die Philosophie. *An Dorothea*“ über eine weitere Möglichkeit nach, Kants Philosophie fassbar zu machen:

> Ich habe oft Gedanken gehabt, ob es nicht möglich sein sollte, die Schriften des berühmten Kant, der so oft über die Unvollkommenheit seiner Darstellung klagt, verständlich zu machen, ohne seinen Reichtum zu schmälern, oder ihm, wie es in Auszügen zu geschehen pflegt, Witz und Originalität zu rauben. Wäre es erlaubt seine Werke, versteht sich nach seinen eigenen Ideen, etwas besser zu ordnen; besonders im Periodenbau und in Rücksicht der Episoden und Wiederholungen: so müssten sie so verständlich dadurch werden, wie etwa Lessings. Man brauchte sich dazu keine größere

[91] KSA 2, Fg. Nr. 357, S. 228.
[92] Brief Nr. 69: Friedrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel, Leipzig, 16. Oktober 1793. In: KSA 23, S. 140f.
[93] KSA 18, Fg. Nr. 440, S. 63.
[94] KSA 18, Fg. Nr. 419, S. 61.

> Freiheiten zu erlauben, als ungefähr die, welche die alten Kritiker sich mit den klassischen Dichtern nahmen, und ich denke man würde dann *sehen*, dass Kant auch bloß literarisch genommen unter die klassischen Schriftsteller unsrer Nation gehört.[95]

Von Schlegels Beschäftigung mit Kants kritischer Philosophie zeugen in den ersten Jahren nach 1800 seine in Jena 1801 gehaltenen Vorlesungen zum Thema Transzendentalphilosophie und die so genannten Kölner Vorlesungen von 1804-1806 über die Entwicklung der Philosophie in 12 Büchern. Sie sind weniger der Ausdruck seines Wunsches von 1799 Kant verständlich zu machen, als vielmehr der Versuch, in kritischer Auseinandersetzung mit Kant – und nicht nur – über Kant hinaus-zugehen. Kants Philosophie wird aus einer philosophiegeschichtlichen Perspektive und zugleich vom Standpunkt einer noch zu findenden wahren Philosophie[96] betrachtet, zu der es auch gehört, auf Kants „Irrtümer" hinzudeuten, sowie auf Korrekturen und Lösungen hinzuweisen. Schlegel selbst erscheint hier als der Philosoph, der im Rahmen seiner philosophiegeschichtlichen Kritik, die mit jener an den ersten griechischen Philosophen einsetzt und sich über Sokrates, Platon und Aristoteles bis hin zu den neueren Philosophen (Kant, Fichte, Schelling) erstreckt, eine weitere Stufe der Geschichte der Philosophie – den so genannten vollendeten kritischen Idealismus – ins Auge zu fassen bestrebt ist. Für Schlegel – das sei hier noch einmal erwähnt – ist der Idealismus mit dem ihn charakterisierenden Attribut der Tätigkeit „ein ewiges Werden, eine ununterbrochen fortgehende, sich stets erneuernde und verändernde Entwicklung", dem „toten, bewegungslosen Ruhen und Sein"[97] entgegengesetzt. Er ist „der Mittelpunkt der wahren Philosophie" und „die einzige richtige Art zu philosophieren." „Das Wesentlichste des Idealismus ist in der Annahme einer absoluten Intelligenz, die die Realität in sich vereinigt, und die wir nur symbolisch kennen."[98] Das stimmt allerdings nicht mit der Auffassung eines Hegel von der absoluten Idee überein, die das ist, was gewusst wird, aber auch gleichzeitig das, was weiß. Mit Bezug auf Hegel wird Schlegel später (1821) meinen, dass er „den Satan mit dem lieben Gott" verwechsle, dass seine Freiheit „das böse Princip", „sein Recht die Sünde", und „sein Weltgeist" die „Entwicklung des Antichrist" sei[99]. Die Geschichte der Philosophie zeige uns allerdings, so Schlegel,

[95] KSA 8, S. 57.
[96] Die wahre Philosophie ist nach Schlegel „die letzte, deren diametraler Gegensatz nicht mehr Philosophie sein kann." (KSA 18, Fg. Nr. 1183, S. 419.)
[97] KSA 13, S. 375.
[98] KSA 12, S. 96.
[99] KSA 22, Fg. Nr. 17, S. 69.

dass keiner der „großen Männer“ den Idealismus „bis zur Vollendung“[100] entwickelt habe, wodurch klargemacht wird, was aus Schlegels Perspektive die zukünftige Aufgabe des Philosophen zu sein hat. Schlegel sucht, zunächst ähnlich wie der frühe Schelling, nach einer Form der Philosophie, denn „das ist grade das Wesentliche, das die Philosophie aller Zeit constituirt“[101]. Ab dem Frühjahr 1804 scheint dann für Schlegel nicht mehr die Frage nach der besten Form der Philosophie von Bedeutung, sondern überhaupt nach deren Existenz, und wie solche „am besten gerettet“ und wie „wahre Philosophie constituirt“ werden kann[102].

In Schlegels langjähriger Beschäftigung mit Kant lassen sich im Überblick einige sich gegenseitig bedingende Stufen der Rezeption verdeutlichen. *Erstens* geht es dem jungen Schlegel, vor allem in der Zeit seiner so genannten philosophischen Lehrjahre, darum, sich Kant verständlich zu machen[103]. *Zweitens* zieht Schlegel – hauptsächlich in seinen philosophischen Vorlesungen nach 1800 – eine Kritik Kants in Betracht, bei der das Positive der Kantischen Philosophie von deren „Irrtümern“ befreit werden soll. *Drittens* wird eine Berichtigung, Vervollständigung oder eventuell gar Überbietung Kants (so z.B. Schlegels Versuch zur Ableitung der Kategorien aus den beiden Ideen der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle) in Angriff genommen. Diese dritte Etappe findet in jener Zeitspanne statt, in der Schlegels eigener philosophischer Entwurf in seiner Auseinandersetzung mit Kant, aber auch mit anderen Philosophen, Überhand gewinnt. Hierher gehört nicht zuletzt Schlegels Spätwerk *Philosophie des Lebens*, das im direkten Gegensatz zur so genannten Vernunftwissenschaft und implizit auch zu Kants kritischem Philosophiekonzept ausgearbeitet wurde.

Grundsätzlich kann gesagt werden, dass Schlegel einerseits Kant aus eigener Perspektive kritisiert, ihn und seine philosophischen Verdienste aber andererseits für ihre Originalität zu schätzen weiß. Ruhm und Kritik an Kant lässt er dem Philosophen gleichzeitig zukommen. Das ist ein immer wiederkehrender Zug, der sowohl die frühen, als auch die späteren Schriften Schlegels nach 1800 charakterisiert.

---

[100] KSA 13, S. 375.
[101] KSA 12, S. 97.
[102] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 377, S. 125.
[103] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 29, S. 21: „Man sollte Kant ins Deutsche übersetzen; vielleicht ginge da den Schülern ein *Licht* auf.“ Oder auch Fg. Nr. 625, S. 82: „*Kant* versteht niemanden und ihn versteht auch niemand. Mehr Anstrengung als Kraft, Eitelkeit, Förmlichkeit, moralische Pedanterie, eine repräsentirende Natur ohne lebhafte Phantasie.“

### *1.4.1. Kants drei Kritiken aus Schlegels Sicht*

#### Exkurs – Schlegel über Kants Synkretismus

Schlegel unterscheidet zwischen niederen und höheren Arten von Philosophien. Zu der ersteren Art zählt er den Empirismus, den Skeptizismus und den Materialismus. Den Realismus, das System der Emanation und den Idealismus stellt er als höhere Arten der Philosophie dar, und zwar mit der Begründung, dass diese

> über den Kreis sinnlicher Erfahrung hinaus zu der unsichtbaren, geistigen Urquelle aller Dinge sich zu erheben, das unendliche göttliche Wesen selbst zu erfassen und zu ergründen streben, zu diesem letzten Ziele aller Erkenntnis aber nur auf dem Wege der höchsten, geistigen Spekulation gelangen können.[104]

Den Synkretismus bezeichnet Schlegel als eine weitere Art von Philosophie, die in der Geschichte der Philosophie gut repräsentiert ist und durch Mischung und Zusammensetzung reiner, ursprünglicher Denkarten entstanden sei.[105] So hätten z.B. Pythagoras und Platon ihren philosophischen Werken bestimmte aus anderen Lehren stammende Philosophien einverleibt, ohne aus diesem Grund zu den Anhängern dieser Systeme zählen zu müssen. Das wichtigste synkretistische System der Antike aber ist nach Schlegel jenes der Stoiker[106]. In diesem Sinne bezeichnet Schlegel auch Kants Philosophie als „ganz synkretistisch", denn sie

> bietet uns wirklich eine überaus große Mannigfaltigkeit dar, sie ist aus verschiedenen Teilen früherer Systeme, Bestreitung oder Annahme derselben zusammengesetzt; die altgriechische Philosophie kannte er jedoch nur wenig, die scholastische auch nicht viel, –

---

[104] KSA 13, S. 376. Materialismus und Pantheismus werden von Schlegel abgelehnt mit der Begründung, dass sie „irrtümliche Systeme", „wesentlich falsch und äußerst gefährlich" seien. Die anderen Philosophiearten –Idealismus, ein gemäßigter Skeptizismus, die höhere Mystik, aber auch der Empirismus, in einer höheren Bedeutung verstanden – zählt Schlegel als Bestandteile der „wahren Philosophie" auf. Sie haben berücksichtigt zu werden oder unter gewissen Bedingungen mit der wahren Philosophie zu harmonieren, mit dem Zweck, die Menschen im Erkenntnisprozess des Höchsten weiterzubringen. Eine populäre Philosophie, die vorzüglich mit Locke begonnen habe, sei wegen „der Untergrabung und Erschütterung von Moral und Religion" (Anspielung Schlegels auf die Nachwirkungen der Französischen Revolution) nicht wünschenswert. Diese Art von Philosophie repräsentiere, so Schlegel, eine „negative Stelle" in der Geschichte der Philosophie (ebd., S. 340).

[105] KSA 13, S. 377.

[106] Aus den verschiedenen Theorien der alten Denker haben die Stoiker, so Schlegel, ein neues System zusammengesetzt. „In der Moral folgten sie meistens Sokrates und Plato, deren Philosophie auf der Idee des absolut Wahren, Vollkommenen und Guten beruht; dennoch borgten sie auch hier einiges von Aristoteles.
In der Naturphilosophie nahmen sie fast ganz Heraklits Ansicht an, welcher das Feuer als die Urquelle aller Dinge und die allgemeine Weltseele anerkannte. In Rücksicht der Logik, d.h. der Theorie des Erkenntnisvermögens, neigten sie sich am meisten zu der Erfahrung hin, die sie sowohl gegen den Skeptiker als atomistischen Materialisten eifrig in Schutz nahmen." (KSA 13, S. 377.)

> die Alexandriner und die Reformatoren oder Mystiker konnte er nicht kennen, da sie überhaupt wenig bekannt waren. Die Systeme, die ihn fast ausschließlich beschäftigten, waren aus der Descartischen und Lockischen Schule; diese studierte er vorzüglich.[107]

Es war in Schlegels Sicht Kants Vorhaben, „den *Bako*, *Locke* und *Leibniz* zu verbinden“[108], mit anderen Worten Empirismus und Rationalismus zu einer Art Synthese zu verhelfen.

Eine schwache Stelle synkretistischer Systeme bestehe indes darin, dass sie sich aus heterogenen Bestandteilen zusammensetzen, die „keine innige und harmonische Übereinstimmung“ ermöglichen. Während Schlegel im Anhang zur Logik aus seinen Kölner Vorlesungen von 1804-1806 eine Kritik der philosophischen Systeme unternimmt, kommt er noch einmal auf den synkretistischen Zug der Kantischen Philosophie zu sprechen und hinterfragt implizit dadurch die Einheit und die Vollendung der Kantischen kritischen Philosophie. Zugleich stellt er auch die Originalität der Idee der Kritik in Frage. Diese Philosophie bestehe, so Schlegel, „aus mehreren ganz voneinander getrennten unabhängigen Stücken von sehr ungleichem Werte“. Die „unabhängigen Stücke“ beziehen sich auf die drei Kritiken Kants: die *Kritik der reinen Vernunft*, die *Kritik der praktischen Vernunft* und die *Kritik der Urteilskraft*: „*Kant* hat nur drei eigenthümliche Wissenschaften. *Kritik der reinen Vernunft* ist Logik. *Kritik der praktischen Vernunft* ist Politik, Ethik. *Kritik der Urtheilskraft*, Physik ‹(Aesthetik)›“[109]. Kants Idee im Ganzen, so Schlegel, sei noch nicht ausgeführt, nämlich die einer durchaus kritischen Philosophie.[110] In der *Kritik der reinen Vernunft* habe Kant die absolute Idealität des Realen gezeigt. Die Kritik der praktischen Vernunft, die die Hälfte der Transcendentalphilosophie sei, handle von der absoluten Realität des Idealen.[111]. An dieser bemängelt Schlegel, dass Kant nicht „so construirend verfahren [ist], wie im ersten [der Kritik der reinen Vernunft]“[112]. „Die Idealität des Realen ist wohl ganz gut bei ihm erwiesen, aber nicht die Realität des Idealen; und somit auch nicht die Realität des Realen.“[113]

[107] KSA 12, S. 283.
[108] KSA 18, Fg. Nr. 294, S. 46.
[109] KSA 18, Fg. Nr. 193, S. 138.
[110] KSA 18, Fg. Nr. 465, S. 137.
[111] KSA 18, Fg. Nr. 209, S. 38.
[112] KSA 18, Fg. Nr. 425, S. 62.
[113] KSA 18, Fg. Nr. 426, S. 62.

#### 1.4.1.1. Die Kritik der reinen Vernunft in Schlegels Sicht

Wie es scheint, ist es für Schlegel nicht von Bedeutung, auf die beiden unterschiedlichen Auflagen der KrV Bezug zu nehmen. Es ist meine Hypothese, dass Schlegel insbesondere die erste Auflage von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781) gelesen und studiert hat. Schlegels Hervorhebung der Einbildungskraft als wichtiges menschliches Vermögen, sein Verfahren in der Ausarbeitung seiner Theorie des Bewusstseins, wobei er als Ausgangspunkt die verschiedenen Tätigkeiten des Denkens wählt, und außerdem das Ignorieren des Zusammenhangs von theoretischer und praktischer Vernunft, auf den Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 noch einmal und prägnanter zu sprechen kommt (vgl. KrV, BXXIV/XXV), liefern einen wichtigen Hinweis dazu.

In Schlegels Kölner Vorlesungen von 1804-1806, die den Titel *Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* tragen, erscheint Kants kritische Philosophie weniger systematisch als vielmehr genetisch erklärt, d.h. Schlegel untersucht Kants Kritiken, hauptsächlich dessen *Kritik der reinen Vernunft*, dem wichtigsten Werk Kants laut Schlegel, von einem überwiegend philosophiegeschichtlichen Standpunkt aus:

> Noch ists keinem *Kantianer* eingefallen, *ernstlich* zu untersuchen, oder auch nur oberflächlich zu fragen, wie Kants Philosophie *entstanden*, wie er auf den Gedanken gerathen, wie es bei dieser Schöpfung hergegangen? – Es müßte dieser Untersuchung freilich eine andre vorhergehn über den Gang der nothwendigen Bildungsstufen und Fortschreitung der modernen Philosophie als Wissenschaft und als Kunst.[114]

Schlegel polemisiert gegen Kant und formuliert einen ersten Einwand, wenn er behauptet, dass Kants *Kritik der reinen Vernunft* – Schlegel nennt sie auch „die Kritik der philosophierenden Vernunft" – ohne die Geschichte der Philosophie nicht gelingen kann. Kants Kritik sei „durchaus nicht historisch genug", obwohl sie schon „voller historischen Beziehungen ist, und er [Kant – C.E.] verschiedene Systeme zu konstruieren sucht"[115].

Kant habe, so Schlegels Interpretation, den „meisten reellen Einfluss" von Bacon und Newton erhalten. Die Grundidee zu seinem Hauptwerk, der *Kritik der reinen Vernunft*, habe Kant von Bacon entlehnt. Es ist die Idee der Architektonik

[114] KSA 18, Fg. Nr. 600, S. 79.
[115] KSA 12, S. 286.

als eines Versuchs, den menschlichen Geist von Grund aus ganz neu zu gestalten und wieder aufzubauen, alles bis auf die ersten Prinzipien zu untersuchen, die ganze bisherige Denkart in ihren ersten Gründen zu prüfen, und nach dieser Prüfung noch einmal die ersten, ursprünglichen Gesetze aufzusuchen und in ihrer wahren Gestalt aufzustellen.[116]

In seiner Analyse von Kants KrV hebt Schlegel die Gliederung der Kritik in drei Teile hervor, um sodann auf jeden dieser Teile Bezug zu nehmen. Wenn Schlegel sich selbst an die Ausarbeitung seiner eigenen Theorie des Bewusstseins heranmachen wird, behält er diese Kantische Dreiteilung im Blick (s.u.). Im ersten Teil der Kritik, der Kantischen Transzendentalästhetik entsprechend, behandelt Schlegel die Lehre von der Anschauung, im zweiten, analog zur Kantischen Transzendentalen Logik, die Lehre vom Verstand und im dritten Teil der Kritik, bei Kant die Transzendentale Dialektik, die zweite Abteilung der transzendentalen Logik, die Lehre von der Vernunft.

#### 1.4.1.1.1. Theorie der Anschauung

Philosophisch gesehen erhebt die Anschauung „einerseits den Anspruch nicht Bestimmtes an der Sache, sondern sie selbst und im Ganzen zu sehen; andererseits will sie die Art und Weise *sein*, wie uns die Sachen *erscheinen*“ [117]. Anschauung ist die unmittelbare Sicht auf die Sache und ist an die Präsenz des Gegenstandes gebunden.

Die Anschauung ist für Kant sinnlicher Natur[118]. Intellektuelle Anschauung ist für den Menschen als endliches Wesen nicht möglich. Kant ordnet sie dem Intellectus archetypus, dem göttlichen Intellekt, zu. Verwiesen sei hier auf die Schlüsselposition der intellektuellen Anschauung bei Fichte, Schelling und dem Romantiker Novalis, aber auch bei Hölderlin[119]. Kant unterscheidet zwischen einer empirischen und einer reinen Anschauung. Die reine Sinnlichkeit ist eine Quelle

[116] KSA 12, S. 284.
[117] Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel/Stuttgart 1971, Spp. 340.
[118] Zum bedeutenden Unterschied zwischen Anschauung und Begriff bei Kant, vgl. seine Logik. In: AA 9, S. 35f. Schlegel wird diese „unnatürliche Trennung“ (KSA 13, S. 234) ablehnen und den Begriff als eine Anschauung, die zugleich Ahnung und Erinnerung ist“, und die Anschauungen als „allgemeine Vorstellungen“ (KSA 13, S. 231) erklären.
[119] Vgl. Manfred Frank: „Intellektuale Anschauung“. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewusstsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis, in: Ernst Behler und Jochen Hörisch (Hrsg.): Die Aktualität der Frühromantik, Paderborn u. a. 1987, S. 96-125; Xavier Tilliette: Hölderlin und die intellektuale Anschauung. In: Annemarie Gethmann-Siefert (Hrsg.): Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. 2 Bände, Stuttgart - Bad Cannstadt 1988, Hier Bd. 1, S. 215-234.

unserer Erkenntnisse a priori. Ihre zwei Formen sind Raum und Zeit. In Kants Lehre von der Anschauung, in seiner Theorie von Raum und Zeit, sieht Schlegel den „Übergang seines Empirismus zu der höhern intellektuellen Philosophie“ gegeben. Es ist der Übergang zu einer höheren Gewissheit, jener der Mathematik, die hinsichtlich der Geometrie auf dem Begriff des Raumes, hinsichtlich der Arithmetik auf dem Begriff der Zeit beruht. Schlegel argumentiert damit, dass die Auffassung der Einheit und Mannigfaltigkeit unserer Vorstellungen in der Zeit (und dem Raume) geschieht.[120] Die Anschauungen von Raum und Zeit sind „höhere, und keine gemeine sinnliche Anschauungen“[121]. Dadurch aber, dass Kant keine übersinnlichen Anschauungen zulassen will, und Raum und Zeit nur als Formen der Anschauung betrachtet, gibt er, so argumentiert Schlegel, zu vielen Schwierigkeiten Anlass:

> denn man kann sich ja nicht erklären, wie und woher die Anschauung zu solchen Formen komme, warum gerade zu diesen, warum in diesem Verhältnis und dieser Zahl, warum sind der Formen nicht mehr. Auch sind nach Kants Erklärung diese Formen immer nur subjektiv-idealistisch, – ob sie wirkliche Realität haben, ob wirklich ein ihnen entsprechender Raum und Zeit existiere, ist nicht auszumachen.[122]

In Friedrich Schlegels *Philosophischen Lehrjahren* findet sich eine Reihe von einzelnen, verstreuten kritischen Bemerkungen zu Kants *Kritik der reinen Vernunft*, von denen viele auf das besondere Interesse hinweisen, das Schlegel am Thema Raum und Zeit hatte. Vor allem scheint ihm eines von Bedeutung gewesen zu sein: die Konzeption von Raum und Zeit als reale Entitäten. Kant, so Schlegel, gebe Raum und Zeit bloß ideelle Realität, aber keine wirkliche. Raum und Zeit sind Formen, denen außer uns nichts entspreche. Schlegel überlegt sich eine Ergänzung der Kantischen Zeit-Raum-Auffassung durch eine Theorie, in der Raum und Zeit als eine Art Dinge an sich oder als Attribute der Göttlichkeit bestimmt werden.

Insofern Dinge als Erscheinungen für uns konzipiert werden, haften ihnen – als deren Bedingungen von Möglichkeit – Raum und Zeit an. Kant nennt das die transzendentale Idealität von Raum und Zeit. Zugleich aber bestimmt Kant Raum und Zeit als empirisch real.[123] Schlegel versucht nun, in seinen Ausführungen eine objektiv-reale Dimension von Raum und Zeit herauszuarbeiten, die unter der Bedingung der Existenz eines Geistes, eines „Welt-Ich“ oder universalen Bewusstseins gegeben ist. In diese Richtung bewegen sich auch seine späteren

[120] KSA 12, S. 287.
[121] Ebd.
[122] Ebd.
[123] Kant, KrV, B44/A28; A35/B52.

Überlegungen zur Entstehung von Raum (aus der Tätigkeit der Sehnsucht) und Zeit (aus der Erinnerung) in seiner Kosmogonie (der Theorie von der Entstehung der Welt oder auch der Natur, obwohl nicht immer die Entsprechung von Welt und Natur bei Schlegel erhalten bleibt

#### 1.4.1.1.2. Theorie des Verstandes

„Kants Philosophie eigentlich doch nichts als ein essay on human understanding and moral sentiment", so Schlegel in einem philosophischen Fragment aus dem Jahr 1799. In diesem Kontext einer Einordnung von Kant in die Tradition des Empirismus – hier in jene eines John Locke – wird seine *Kritik der reinen Vernunft* von Schlegel als eine Theorie der Erfahrung charakterisiert. Dass jedoch bei Kant die Kooperation zwischen dem synthetisierenden Verstand und der sinnlichen Anschauung nicht nach einem empiristischen Denkmodell vorzustellen ist, betonte Friedrich Kaulbach in seinem Buch über Kant[124]. So hebt der Autor hervor, dass es der Transzendentalphilosoph ist, der nach den ursprünglichen und alle Erfahrung erst begründenden Funktionen und Handlungen des reinen Denkens fragt und dem es vielmehr um die „Verbindung (Synthesis) a priori" als um die aposteriorischen Leistungen des Verbindens geht. Die empirische Anschauung beschäftigt ihn nicht in erster Linie.[125] Aber für Friedrich Schlegel ist Kants Theorie der Erfahrung

> dem größten Teile nach empirisch, indem sie die Realität aller Erkenntnis außerhalb dem Gebiete der Erfahrung leugnet. Sie ist dabei äußerst verwickelt, ja sogar oft widersprechend und unverständlich, indem nach dieser Ansicht durchaus nicht verständlich gemacht werden kann, wie z.B. die Mathematik und überhaupt die dem menschlichen Verstande ursprünglich einwohnenden Denkgesetze und reinen Begriffe oder Kategorien auf das Gebiet der Erfahrung anwendbar sind, weil es sich ja gar nicht einsehen lässt, wie die Erfahrung nach diesen Denkgesetzen des menschlichen Verstandes notwendig bestimmt werde, auch nirgend Beweise und Gründe sich vorfinden, die das Entstehen dieser Denkgesetze selbst befriedigend erklärten und uns belehrten, zu welchem Zwecke und von wem diese Formen ursprünglich dem Bewusstsein eingepflanzt worden.[126]

Kants Theorie des Verstandes ist am „auffallendsten synkretistisch", so Schlegel, der „das Schwankende" an Kant hervorhebt. Die Kantische Theorie des Verstandes bezeichne den Punkt, wo Kant

[124] Friedrich Kaulbach: Immanuel Kant. Berlin/New York 1982, S. 120.
[125] Ebd., S. 120f.
[126] KSA 13, S. 378.

> zwischen der Anschauung und Vernunft in der Mitte stehend, von dem Idealismus wieder zum Empirismus zurückkehrt; in eine Summe zusammengefaßt besteht sie darin: alle Erkenntnisse und Vorstellungen sind halb gemacht, halb von äußern, in ihrem Innern uns immer unbekannt bleibenden Dingen gegeben; den Stoff erhalten wir von den Dingen, von denen wir immer nur neue Eindrücke, neue Wahrnehmungen, nie aber sie selbst haben; die Form aber kommt vom Geiste, durch ursprüngliche Formen und Gesetze des Geistes wird der Stoff gestaltet; bloß dies ist das *Eigne* bei unsern Vorstellungen.[127]

Schlegel formuliert seine Beobachtungen diesbezüglich noch einmal und konziser:

> […] in dieser *Theorie des Verstandes* ist der eigentliche *Kern* der Kantischen Philosophie enthalten; er aber kehrt einesteils zur Erfahrung zurück, weil ohne gegebenen Stoff keine sichere Erkenntnis statthabe, indem alsdann der Sinn mit seinen inhaltleeren Formen ja ein leeres Spiel triebe, welches auch die Bestätigung der Behauptung ist, dass die Vernunft, wenn sie bloß aus sich selbst die Erkenntnis konstruieren wolle, sich selbst zerstöre;[128]

Bezug nimmt Schlegel mit den in diesen Zitaten angesprochenen Themen auf das, was er als den schwierigsten Teil von Kants Philosophie bewertet, nämlich die Lehre vom Verstand in der *Kritik der reinen Vernunft*. Es geht um die transzendentale Analytik mit ihren zwei Büchern über die Analytik der Begriffe und die Analytik der Grundsätze. Die wesentlichen Probleme erwachsen für Schlegel aus der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Die Rechtmäßigkeit der Kategorien[129] als notwendige Grundlage für die Erkenntnis von Erfahrungsgegenständen wird von Schlegel problematisiert, vor allem dann, wenn er behauptet, dass es „sich ja gar nicht einsehen läßt, wie die Erfahrung nach diesen Denkgesetzen des menschlichen Verstandes notwendig bestimmt werde.“[130]

Sicher ist das von Schlegel hervorgehobene Problem nicht unberechtigt, denn wie ist objektive Erkenntnis möglich, die vor der Erfahrung der Dinge zustande zu kommen habe? Doch Kant hat sehr wohl die Erklärung der objektiven Gültigkeit der Kategorien, aber auch der Formen Raum und Zeit und wie diese auf die Erscheinungen anwendbar sind, gegeben. Eine Antwort, wie z.B. die reinen Verstandesbegriffe gebraucht werden können, liefert das Schematismus-Kapitel in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. So heißt es hier:

---

[127] KSA 12, S. 288f.
[128] KSA 12, S. 289.
[129] In seiner Darstellung der Logik erwähnt und bespricht Schlegel kritisch die Kantischen Kategorien und setzt ihnen seinen eigenen Entwurf entgegen: „ein System der allgemeinsten abstrakten Begriffe […], welches für die wahre Realdefinition oder Charakteristik aller Gegenstände brauchbar ist und die nötigen Rubriken dafür enthält.“ (KSA 13, S. 267.)
[130] KSA 13, S. 378.

> Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori notwendigen Einheit (wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewußtseins in einer ursprünglichen Apperzeption) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen, und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen. (KrV, A146)

#### 1.4.1.1.3. Theorie der Vernunft

Bedenkt man die Tatsache, dass Schlegel sein Studium 1791 in Göttingen begann, dem Ort, an dem eine der ersten Besprechungen der *Kritik* (am 19. Januar 1782) erschienen war, die, wie Manfred Kühn ausführt, für viele Jahre die Tonlage und die Richtung vorgab[131], liegt der Gedanke nahe, dass, wie üblich, Kant nicht zuletzt auch von Schlegel als ein Skeptiker in Humescher Manier betrachtet wurde. Tatsächlich bezeichnet Schlegel Kants Lehre von der Vernunft in der *Kritik der reinen Vernunft* als „durchaus skeptisch“[132]. Auch viele der *Philosophischen Fragmente* von Schlegel sprechen von Kant als einem Skeptiker – eine Auffassung, der heutzutage widersprochen wird[133]. Es muss allerdings betont werden, dass Schlegel Kants Skeptizismus dennoch höher als jenen von David Hume schätzt. Schlegel erwähnt erst an dieser Stelle seiner Kant-Diskussion, der Theorie der Vernunft, den Namen des schottischen Philosophen und nicht, wie vielleicht zu erwarten gewesen wäre, an jenem Ort, wo die möglichen Einflussnehmer auf die kritische Philosophie Kants – wie Bacon, Descartes, Leibniz, Locke – angeführt wurden, zumal Kant selber über die Bedeutung von Hume für sein eigenes Denken in der Vorrede seiner *Prolegomena* spricht.

Das wichtigste Resultat von Kants transzendentaler Dialektik scheint nach Schlegel darin zu liegen, „daß die Vernunft das Unendliche, Übersinnliche nicht erkennen könne.“ Kant bemüht sich zu zeigen, so Schlegel, „wie die Vernunft über das Unendliche, Übersinnliche, in welcher Gestalt es sich auch zeige, immer auf direkte Widersprüche gerate, woraus also erhelle, dass sie kein taugliches Instrument sei, das Übersinnliche zu erkennen.“ Zwar würde Kant „viel gegen die Philosophen ausrichten, welche die Vernunft für die positive Quelle der Wahrheit halten, aber

[131] Vgl. Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. Ungekürzte Ausgabe. München 2007, S. 293.
[132] KSA 12, S. 287.
[133] Vgl. zur heutigen Debatte über den Skeptizismus Kants: Kühn, a. a. O., S. 304f.

nicht gegen die, welche eine übersinnliche Erkenntnisquelle annehmen“. Er schlussfolgert dann: „Bei Kant liegt schon, so sehr er dies auch versteckt, stillschweigend eine Voraussetzung übersinnlicher Anschauungen zugrunde, insofern er nämlich Raum und Zeit als *ursprüngliche* Formen der Anschauung annimmt, die auch noch andere haben kann“[134]. In diesem Zusammenhang ist Schlegel der Ansicht, dass

Kant „die Vernunft, als ein unvollkommenes Werkzeug, als nicht tauglich zur positiven Erkenntnisquelle, ohne andere aufzusuchen, wie z.B. die höhere Offenbarung, die Lehre von der Erinnerung des Plato, von der Anschauung des Plotin, usw.“[135] verwerfe. Die Bestreitung der Vernunft realisiere sich bei Kant „nicht so, wie sie sein könnte, sie ist rhapsodisch, hin und her räsonierend über einzelne, herausgerissene Stücke der Philosophie, und so kann sich freilich durch Anwendung des Satzes des Widerspruchs und des Grundes alles in Widersprüche auflösen lassen.“[136] Aus diesem Grund schlägt Schlegel vor, die „Quelle alles Übels“, nämlich die „widersprechenden und widersinnigen Begriffe des gemeinen Verstandes“ zu suchen und diese im Begriff des Dinges festzumachen.

Es stellt sich hier die Frage, ob Schlegel den kritischen Idealismus Kants wirklich verstanden hat. Typisch für diesen Idealismus, den transzendentalen Idealismus Kants, ist die vollzogene Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich zum Zweck der Rettung der Freiheit, wie dies besonders in der *Transzendentalen Dialektik* erfolgt:

> Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdenn ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die, samt ihrer Wirkung, unter dem Naturgesetze notwendig sind. Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligibele Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe; dagegen ihre

[134] KSA 12, S. 287.

[135] Ebd. „Was den *Plotin* am meisten auszeichnet und äußerst merkwürdig macht, ist seine Lehre von der Ekstase (einer intellektuellen Anschauung der Gottheit); er charakterisiert diesen Akt der übernatürlichen Erkenntnis streng philosophisch als einen Zustand der Entzückung, der nicht so grob ist als Empfindung, sondern, wie man sich in der neuern philosophischen Sprache ausdrücken könnte, als ein Akt des Herausgehens aus sich selbst gedacht werden muß; er nennt es Vereinfachung der Seele, – Vernichtung aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit in derselben. Auf diese Vereinfachung der Seele beruft sich nun Plotin als auf die höhere Erkenntnisquelle seiner Philosophie.“ (KSA 13, S. 239.)

[136] Ebd., S. 288.

> Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus demselben nach der Notwendigkeit der Natur, angesehen werden; eine Unterscheidung, die, wenn sie im Allgemeinen und ganz abstrakt vorgetragen wird, äußerst subtil und dunkel erscheinen muß, die sich aber in der Anwendung aufklären wird. (KrV, A536/537/B564/565)

Dasselbe Wirkliche kann also sowohl phänomenal als auch noumenal betrachtet werden. Als Teil der Erscheinungswelt ist es notwendig und determiniert, als „Ding an sich" kann es aber auf Freiheit verweisen. Durch die Einführung einer solchen Unterscheidung löst Kant zwei der Antinomien der reinen Vernunft. Während These und Antithese der beiden ersten so genannten mathematischen Antinomien falsch sind, sind sie im Falle der letzten zwei „dynamischen" Antinomien richtig. Behauptung und Gegenbehauptung in den Antinomien der reinen Vernunft lassen sich also miteinander durchaus vereinbaren. Auf Schlegel scheint jedoch diese Unterscheidung „äußerst subtil und dunkel" gewirkt zu haben, wie man folgender Äußerung Schlegels entnehmen kann:

> Bei Kant sind Antinomien innere Widersprüche, die durch die Gesetze des Bewußtseins notwendig, aber unauflöslich sind. Uns sind sie hingegen Widersprüche, die aus den Gesetzen des Bewußtseins notwendig folgen, aber bei höherem Nachdenken sehr wohl aufgelöst werden können.[137]

#### 1.4.1.2. Die Kritik der praktischen Vernunft

In der *Kritik der reinen Vernunft,* dem Buch, das „wenn nicht die Welt, so doch zumindest die Philosophie verändern"[138] sollte, zeigt der Königsberger Philosoph, dass die Beweise der traditionellen Metaphysik für die Unendlichkeit der Welt, für die Unsterblichkeit der Seele oder für die Existenz Gottes nicht möglich sind. „Darin liegt Kants Paradigmenwechsel der philosophischen Theologie", so Otfried Höffe, „daß nicht mehr die theoretische, sondern die reine praktische, die moralische Vernunft als der primäre Ort der legitimen Gottesfrage gilt."[139] Gott kann, so Kant, objektiv nicht erkannt werden, theoretisch lässt sich über ihn gar nichts sagen[140]. Wie hat wohl Friedrich Schlegel als Sohn eines berühmten

[137] KSA 12, S. 335.
[138] Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. München, Ungekürzte Ausgabe, 2007, S. 280.
[139] Otfried Höffe: Immanuel Kant. München 1983, S. 152.
[140] Ebd., S. 154.

protestantischen Geistlichen, der sich als aufgeklärter, rednerisch begabter Theologe zeigte, eine solche Aussage aufgenommen?

„*Kant* hat das *Ende* der Metaphysik entdeckt – in den drei Ideen, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit", schreibt Schlegel in einem seiner philosophischen Fragmente um das Jahr 1798[141]. Kant ist „besser zum Niederreißen als zum Aufbauen", meint er einige Jahre später, nämlich 1804, in einem weiteren philosophischen Fragment[142]. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind bei Kant die unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft, die Themen der metaphysica specialis, an denen auch Schlegel besonderes Interesse zeigte. Aber aus den bereits zitierten Textstellen von Schlegel ist deutlich zu erkennen, dass Kant für Schlegel vielmehr den Zerstörer als den Erretter der Metaphysik darstellt. Zwar stimmt es, dass die bereits erwähnten metaphysischen Themen keine definitive Lösung in Kants theoretischer Philosophie finden, Kant hat aber deren philosophische Behandlung nicht aufgegeben. Schlegel dagegen tendiert eher dazu, den negativen Nutzen der *Kritik der reinen Vernunft* festzuhalten. Erinnert sei daran, dass Kant den Leser seiner *Vorrede* zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* dazu einlädt, nicht nur den negativen, sondern auch den positiven Nutzen der Kritik einzusehen.

> Man wird bei einer flüchtigen Übersicht dieses Werks wahrzunehmen glauben, dass der Nutzen davon doch nur *negativ* sei, uns nämlich mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das ist auch in der Tat ihr erster Nutzen. Dieser aber wird alsbald *positiv,* wenn man inne wird, daß die Grundsätze, mit denen sich spekulative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der Tat nicht *Erweiterung,* sondern, wenn man sie näher betrachtet, *Verengung* unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Daher ist eine Kritik, welche die erstere einschränkt, so fern zwar *negativ,* aber, indem sie dadurch zugleich ein Hindernis, welches den letzteren Gebrauch einschränkt, oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der Tat von *positivem* und sehr wichtigem Nutzen, so bald man überzeugt wird, daß es einen schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu sie zwar von der spekulativen keiner Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert sein muß, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Diesem Dienste der Kritik den *positiven* Nutzen abzusprechen, wäre eben so viel, als sagen, daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäfte doch nur ist, der Gewalttätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne. (KrV, BXXIV/XXV)

[141] KSA 18, Fg. Nr. 1019. S. 280.
[142] KSA 19, Fg. Nr. 430, S. 132.

Zwar erscheint auch in Kants Augen die Kritik als „ein Hindernis“, welches den Gebrauch der spekulativen Vernunft einschränkt „oder gar zu vernichten droht“, aber in Wirklichkeit meint dieser, sie ermögliche durch diese Einschränkung den praktischen, und zwar den moralischen Gebrauch der reinen Vernunft. Indem sie sich eingrenzt, macht die reine Vernunft Platz für die praktische. In dem praktischen Gebrauch der reinen Vernunft erweitert sich diese „unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit“ hinaus.

Der Kantische Idealismus betont sowohl die theoretische als auch die praktische Gültigkeit der Vernunftideen. Theoretisch sind diese von Bedeutung, insofern sie die Erkenntnis regulieren und sie auf höchste, systematische Einheit richten. Praktisch spielen sie eine Rolle, insofern sie unser Wollen und Handeln regeln, indem sie in unsere Zwecke Einheit bringen.

Warum, so könnte man fragen, hat Schlegel den positiven Nutzen von Kants *Kritik der reinen Vernunft* ignoriert? Hat er denn Kants Intention auch richtig verstanden?

Schlegels Hauptthese mit Bezug auf Kants *Kritik der praktischen Vernunft* bezieht sich darauf, dass Kant den Zusammenhang von Moral und theoretischer Philosophie „erkünstelt“[143] habe. Die Vernunft, welche, so Schlegel, in der Spekulation „skeptisch“ vernichtet wurde, soll in der praktischen Philosophie wieder ihre völlige Geltung haben (ebd. S.66), so dass Schlegel in diesem Fall von einer „Hintertür“ spricht, durch welche die reine Vernunft wieder zu ihren Rechten kommt. Schlegel scheint insgesamt nicht an eine Disziplinierung der reinen Vernunft zu glauben. Dagegen aber Kant: „Überdem wird Vernunft schon von selbst durch Vernunft […] gebändigt und in Schranken gehalten“[144].

Erinnert sei daran, dass bei Kant, in der *Kritik der reinen Vernunft*, Gott eine Vernunftidee ist, deren Realität nicht theoretisch bewiesen werden kann[145]. In der praktischen Philosophie allerdings lässt Kant diese Idee in der Form eines Postulats gelten, was jedoch Schlegels Unzufriedenheit erweckt haben muss, denn als Postulat, d.h. als unbewiesener theoretischer Satz, wenn auch mit einem praktisch-sittlichen Gesetz verbunden, kommt ihm, so Schlegel, keine Realität zu. „Kants Gott ist nichts

[143] KSA 13, S. 66f.
[144] Kant, KrV, A748.
[145] KrV, A670/B698: „So sage ich, der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine bloße Idee, d.i. seine objektive Realität soll nicht darin bestehen, dass er sich geradezu auf einen Gegenstand bezieht (denn in solcher Bedeutung würden wir seine objektive Gültigkeit nicht rechtfertigen können) […]“

recht reales; eine mathematische Figur“, behauptet Schlegel in einem seiner philosophischen Fragmente[146], oder er bringt an einer anderen Stelle seine eigene Überzeugung zum Thema „Gott“ zum Ausdruck:

> […] Gott ist aber nicht bloß ein Gedanke, sondern zugleich auch eine Sache, wie alle Gedanken, die nicht bloß Einbildungen sind. [147]

Schlegel sucht nach dem „lebendigen Gott“, den man nicht nur denken, sondern auch wirklich erfahren kann. Zwar konstatiert Schlegel in der Kantischen Moral Spuren der Platonischen, stoischen und christlichen Sittenlehre[148], er erhebt aber den Einwand, dass der Zusammenhang von Kants moralischem System, das eine Moral der reinen Vernunft darstellt, mit den Grundsätzen des Christentums kein natürlicher sei, und das Primat der Vernunft in seiner Moral sei dem „Geist des Evangeliums“ entgegengesetzt.[149]

Den Beifall, den die Kantische Moral durchgängig gefunden hat, erklärt Schlegel dadurch, dass er den Punkt hervorhebt, von dem Kant ausgegangen sei, nämlich von der Idee der Aufstellung eines für die moralische Welt schlechthin allgemein geltenden Gesetzes. In der Moral „bestrebte sich Kant in Rücksicht auf wissenschaftliche Form ein ebenso allgemeines, unerschütterliches Gesetz zu finden, als Newton in der Physik aufgestellt hat“[150]. Dieses Gesetz ist das Sittengesetz. Dazu merkt Schlegel an:

> Diese Anwendung und Übertragung eines Naturgesetzes auf die Moral ist Kant ganz eigentümlich. Ob ein Naturgesetz mit Recht auf die Moral angewandt werden kann, läßt sich hier nicht untersuchen, genug aber, es ist eine sehr originelle und scharfsinnige Idee.[151]

Aus der Perspektive Schlegels verdient die Kantische Moral – „das zweite Hauptstück“ der Philosophie Kants – wegen ihrer „erhabenen Tendenz und der überall darin herrschenden streng sittlichen Gesinnung“ einerseits „die vollkommenste Achtung“. Kants Moral beruht

---

[146] KSA 18, Fg. Nr. 810, S. 96.
[147] KSA 2, Ath.-Frag. 232, S. 203.
[148] KSA 13, 378f: „Diese Ansicht stimmt sehr mit der Moral des Plato, der Stoiker und des Christentums überein, aus welchen Lehren Kant auch mehrere einzelne Erkenntnisse hergenommen hat.“ Schlegel versteht den Begriff des Christentums in dreifachem Sinne: 1) im metaphysischen (als Offenbarung; Christentum so alt wie die Welt), 2) im historischen (beginnt mit der Person Jesus Christus und der Stiftung der christlichen Kirche) und 3) im moralischen Sinn (als inneres Leben: Grundlage der Philosophie). (Vgl. Körner, N.p.S., S. 287.)
[149] KSA 13, S. 67.
[150] KSA 12, S. 285.
[151] KSA 12, S. 284.

> auf den Ideen des Guten und Göttlichen, oder wie Kant es ausdrückt, auf dem Glauben an Freiheit und Pflicht; indem das sittlich Gute das einzige zuverlässige Gewisse und Haltbare sei in dem unermeßlichen Meere von Ungewißheit, Widerspruch und Zweifel, worin der menschliche Geist umhergetrieben werde; welches einzig Feste und Bleibende der Mensch auch mit aller Kraft und Anstrengung zu ergreifen und mit unerschütterlicher Beharrlichkeit und Zuversicht zu behaupten trachten müsse, gesetzt auch, dass alle andere Gewißheit und Erkenntnis völlig unterginge.[152]

Andererseits jedoch weist er auf deren Mängel hin:

> Die Ausführung im einzelnen aber ist äußerst mangelhaft, unzusammenhängend, voller Lücken und zahllosen Einwürfen und Schwierigkeiten bloßgestellt.
> […]
> Der Hauptfehler in spekulativer Rücksicht besteht in dem Mangel an Begründung des Ganzen, indem jener Glaube an Freiheit und Pflicht nirgends ursprünglich hergeleitet, erklärt und begreiflich gemacht wird, und endlich auch darin, daß zwischen dieser moralischen Ansicht und den übrigen Teilen der Kantischen Philosophie durchaus keine notwendige konsequente Übereinstimmung herrscht.[153]

Betont soll hier jedoch werden, dass bei Kant das Verhältnis zwischen Freiheit und Sittlichkeit nicht im Sinne eines Ableitungsverhältnisses aufzufassen ist. Indem die Vernunft in praktischer Hinsicht sich ihres moralischen Gebots bewusst ist, setzt sie auch ihre eigene unbedingte Kausalität, nämlich Freiheit, voraus.

Schlegel selbst experimentierte in seinen *Philosophischen Lehrjahren* mit dem Begriff der Sittlichkeit. So fragt er sich hier, ob es denn mehr als nur ein Prinzip der Moral gäbe, was die verschiedenen Moralprinzipien wären, was es mit der wahren Moral auf sich habe, ob Moral und Religion verbunden sein sollten und betont diesbezüglich die Gesinnung der Demut, ohne welche nichts ist und nichts werden wird[154].

Einzelne Bemerkungen zur Moral Kants sind in Schlegels Vorlesungen zur Transzendentalphilosophie von 1800-1801 zusammengeführt. Er kritisiert zunächst die moralischen Systeme sowohl der Antike als auch der neueren Philosophie. Sich auf Kant beziehend äußert er die Meinung, dieser trenne in seinem Begriff der Moral die Vernunft von der Erfahrung, und eine Kluft entstehe zwischen dem Sittlichen in der Erfahrung und dem Sittengesetz. Das Sittengesetz sei schlechthin nicht realisierbar. „Die Form der Kantischen Moral ist juristisch die Materie historisch, das Gute darin die Polemik“[155], notierte er bereits 1797. Und einige Jahre danach, um

[152] KSA 13, S. 378.
[153] KSA 13, S. 378f.
[154] KSA 19, Fg. Nr. 114, S. 14.
[155] KSA 18, Fg. Nr. 722, S. 90.

1800, meinte er, dass die Kantische Moral „vielleicht nichts andres als eine *Constitution der Vernunft*“[156] sei.

In seinen Kölner Vorlesungen von 1804-1806 unternimmt Schlegel im 8. Buch der *Entwicklung der Philosophie* eine Kritik der Moralprinzipien, bevor er im darauf folgenden 9. Buch seinen eigenen Entwurf zur Moralphilosophie vorstellt. Schlegel äußert Skepsis gegenüber dem Zusammenhang von theoretischer und praktischer Philosophie bei Kant, nachdem er einige Jahre zuvor bemerkte, dass praktische Philosophie aus der theoretischen resultiere. Kant habe in der *Vernunft der reinen Kritik* die Vernunft skeptisch vernichtet – Schlegel argumentiert hier, wenn auch auf knappe Weise, mit der Antinomie der Vernunft, in der sich diese ausweglos verfängt, wenn sie versucht, das Unbedingte zu erfassen –, während er in der *Kritik der praktischen Philosophie* der Vernunft volle Gültigkeit zukommen lässt. So sei der Zusammenhang zwischen den beiden Teilen der Vernunft bloß „erkünstelt“. Mit Kants „Lehren von den Formen und Gesetzen des Geistes steht und fällt seine ganze Moral“, außerdem ist diese „doch sehr lose und willkürlich und hat erst durch Fichte die rechte Tiefe und Konsequenz erhalten.“[157]

Während Kant das Ende der Metaphysik in den drei Vernunftideen entdeckt hatte, hat Fichte, so Schlegel, ihren Anfang in der inneren Freiheit der Reflexion, die sich auf die intellektuale Anschauung bezieht, gefunden[158].

Kants *Kritik der reinen Vernunft* beschreibt Schlegel als „*die Theorie der Erfahrung*, zu der auch die skeptische Ansicht und Bestreitung aller übersinnlichen Erkenntnis gehört“[159]. Es scheint für Schlegel eine der größten Enttäuschungen, die die *Kritik der reinen Vernunft* mit sich brachte, gewesen zu sein, dass darin auf das Unendliche verzichtet wurde. „Die Antinomieen hätten Kanten nicht bewegen sollen, das Unendliche aufzugeben, sondern den Satz d[es] Widerspruchs.“[160] Zwar betont

[156] KSA 18, Fg. Nr. 674, S. 376.

[157] KSA 12, S. 290. Als den vorzüglichsten Nachfolger Kants sieht Schlegel Fichte an, der die Kantische Philosophie entwickelte, jedoch „nicht zu dem, was Kant daraus entwickeln wollte, sondern wie sie durch fortgesetzte, strenge Konsequenz notwendig entwickelt werden mußte“ (ebd., S. 291). Von Kants Theorie des Verstandes ausgehend knüpfte Fichte „die zerstreut liegenden Keime des Idealismus an *einen* Faden und stellte das vollständigste, merkwürdigste System des Idealismus auf, das je aufgestellt ward“ (ebd.).

[158] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 1019, S. 280. Zum Verhältnis von Kant und Fichte bei Schlegel vgl. auch KSA 2, Ath.-Fg. 281. S. 213.

[159] KSA 13, S. 378.

[160] KSA 18, Fg. Nr. 1080, S. 410. Mit dem logischen und ontologischen Grundsatz des Widerspruchs hängt für Schlegel der Begriff der Substanz zusammen. Eine von Schlegel durchgeführte Kritik der logischen Prinzipien findet sich am Ende des Ersten Buches der *Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* (KSA 12, 316f.), mit dem Resultat, dass die logischen Prinzipien für die Philosophie „nicht absolut gültig sind“.

Schlegel, dass ein positiver Begriff des Unendlichen – wie die Darstellung der Geschichte der Philosophie es zeigt –

> bei der Vernunft nicht möglich ist; wir haben den Beweis am Pantheismus, wo der angeblich scheinbar positive Begriff des Unendlichen […] immer negativ befunden wird. – In der Erfahrung gibt es gar keinen Begriff des Unendlichen; will man also den positiven Begriff des Unendlichen, der Einheit und Mannigfaltigkeit nicht ganz aufgeben, da man ja doch Bestreben dazu beim Menschen entdeckt, so bleibt nichts anders übrig, als zu den übernatürlichen Erkenntnisquellen seine Zuflucht zu nehmen, aus denen […] der positive Begriff der Gottheit sehr erklärlich ist.[161]

Es ist die Idee des Unendlichen, auf die Kant aus Schlegels Perspektive in seiner *Kritik der reinen Vernunft* verzichtet haben soll und die von Schlegel in Zusammenhang mit der Idee des Lebens (d.i. des inneren Lebens, des Geistes) gebracht und als Grundprinzip von Moral und Religion dargestellt wird. Für Schlegel ist es gerade die „erste Ahndung des Unendlichen", das „lebendige[n] Bild unbegreiflicher Allmacht"[162], aus der die plötzliche Gemütsbewegung der poetischen Natur (zuerst bei den Griechen) entsprang. Besessenheit und höhere Eingebung stellen für ihn den Ursprung der Dichtkunst dar. Dass Schlegel in Kants Moralphilosophie „nicht viel Tröstliches"[163] zu finden vermag, ist vielleicht auch vor dem Hintergrund seiner eigenen Auseinandersetzung mit der Geschichte der Poesie der Griechen und Römer zu verstehen, darin er „die lebendige Vorstellung einer unbegreiflichen Unendlichkeit" im Zustand des Enthusiasmus (wie im Falle des Tänzers, des Priesters, des Künstlers oder des Dichters) als „Anfang und Ende aller Philosophie" interpretiert[164]. Es kommt nicht von ungefähr, dass Schlegel die Vorstellung einer poetisch-ästhetischen Moral, d.h. einer Moral, auf dem Gefühl, allerdings dem „höheren" Gefühl, d.i. der Liebe, die sich auf das Unendliche bezieht, gründet. Ohne die Liebe könnte das Sittengesetz, so Schlegel, „kein eigentlich sittliches Leben hervorbringen."[165]

[161] KSA 12, S. 300.
[162] KSA 1, S. 402.
[163] KSA 12, S. 290.
[164] KSA 1, S. 411. Hier spricht Schlegel über „Ahndung des Unendlichen" und den „Ausdruck des Geahndeten" in „bakchischen Tänzen und Gesängen, in enthusiastischen Gebräuchen und Festen, in allegorischen Bildern und Dichtungen" und schließt, dass „Orgien und Mysterien die ersten Anfänge der hellenischen Philosophie" (ebd.) waren.
[165] KSA 13, S. 85.

### 1.4.1.3. Die Kritik der Urteilskraft

Es ist nun einigermaßen kurios, dass Friedrich Schlegel als einer, der in frühen Jahren den Wunsch äußerte, eine Ästhetik zu schreiben, von Kants Überlegungen seiner dritten Kritik, der *Kritik der Urteilskraft*, zumindest auf den ersten Blick eher wenig Gebrauch zu machen sowie nicht sonderlich angetan zu sein schien. Schillers Versuche, die Kantische Philosophie auf die Dichtung – wie dies den Briefen aus dem Jahr 1792 zu entnehmen ist – zu applizieren, kannte er bereits, wenn er auch meinte, Schiller habe Kant nur einseitig verstanden[166].
Hinsichtlich der dritten Kritik von Kant schreibt Schlegel noch 1793 seinem Bruder August Wilhelm Schlegel:

> Bey der Critik der U.[rteilskraft] vergiß doch ja nicht, daß er ein alter Mann ist, und dann daß er es schnell geschrieben, nur wie zur Erhohlung. Daher Wiederhohlungen, Abschweifungen, Verworrenheit, Nachläßigkeiten mehr als in irgend einem andern Werke von ihm. Wer läugnet das? Aber vernimmst Du nicht auch hie und da, das Wort einer großen schönen Seele, so macht Dich Dein Vorurtheil taub. Diese nachläßige, steife Hülle giebt dem Göttlichen, so sie einschließt, ein Siegel der Aechtheit, das ich ungern vermißen würde, so ungern wie Winkelm.[anns] Steifheit. Indessen zweifle ich sogar noch, ob es eine Critik der U.[rteilskraft] giebt; die Urtheilskraft ist meines Bedünkens kein ewiger Zweig des Vorstellungsvermögens, sondern eine ganz bestimmte Thätigkeit des Verstandes, und nach dem Sprachgebrauch nicht der reine Begriff dieser Verstandeshandlung, sondern die Erscheinung mit allen Besonderheiten, die die Erfahrung daran entdeckt, und dann auch Richtigkeit und Fertigkeit darin. – Sollte der Unterschied unter subsumirender und reflektirender U.[rteilskraft] so schwierig seyn? Ich will und mag nicht nachlesen, und nicht einmal zu viel nachdenken. Mich däucht der Gegenstand des Urtheils wird entweder einem Begriff untergeordnet, oder einem ursprünglichen Zustande des Gefühlsvermögens.[167]

Die Kritik an Kants drittem Werk konnte nicht härter ausfallen als in diesen Sätzen des frühen Schlegel. Urteilskraft ist „ein sehr grotesker Begriff“[168]. Dass aber

---

[166] Vgl. Br. Nr. 16: Friedrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel: Leipzig, 11. Februar 1792**.** In: KSA 23, S. 44: „Schiller hat eine Uebung in Stanzen (eine Uebersetzung des Virgil) dem Volke vorgelegt. Sie scheinen mir nicht schlecht. Seine Abhandlung über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen, enthält viel vortrefliches. Sie ist bestimmt, gedrängt, schmucklos und männlich, wie ich noch nichts von ihm laß. – Man merkt das Studium des Kants darin, den er doch einseitig gefaßt zu haben scheint, nehmlich nur von der rationalen Seite, so wie die ganze Abhandlung einseitig ist“. Auch Br. Nr. 21: Friedrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel: Leipzig, 4. Juli 1792, S. 55: **„**Ich mache Dich aufmerksam auf die beyden ersten Stücke der neuen Thalia. Sie enthalten die Anwendung kantischer Philosophie auf die Dichtkunst von Schiller. Der Werth eines Kunstwerks wird bestimmt nach dem Grade ‹wie sehr› die Freiheit d. h. Sittlichkeit dadurch in Thätigkeit gesetzt wird; indem der Grad der Wirksamkeit der Spontaneität und des Vergnügens gleich seyn sollen.“ (Es handelt sich dabei um Schillers Aufsätze „Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“ und „Über die tragische Kunst“.)

[167] Br. Nr. 69: Friedrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel: Leipzig, 16. Oktober 1793**.** In: KSA 23, S. 141.

[168] KSA 18, Fg. Nr. 462, S. 66.

Schlegel auch diese dritte Kritik Kants aus einer bestimmten Perspektive zu betrachten vermag, lässt sich aus dem schließen, was er an Kant bemängelt. Es ist die Perspektive des Idealismus oder dessen, was Schlegel (unter dem Einschluss von Liebe und Offenbarung) darunter selbst verstand:

> Der dritte Hauptteil der Kantischen Philosophie besteht aus manchen idealistischen Äußerungen und Ansichten, die für die Philosophie zwar vieles Interesse haben, von denen der aufmerksame, unterrichtete Forscher aber gestehen muß, daß sie nur als Keime, als Anfänge des Idealismus zu betrachten, dabei noch höchst unausgebildet, unvollendet, voll zweideutiger Schwierigkeiten, Dunkelheiten und scheinbarer Widersprüche sind. Unter dieser Rubrik gehören z.B. die Ansichten über das innerste Wesen der Reflexion und das Bewusstsein, welche eigentlich über seine Theorie der Erfahrung hinausgehen, ja sogar mit dieser im Widerstreit stehen. Ferner die dynamischen Naturansichten und manche andere Idee über Religion, Ästhetik und Geschichte.[169]

Sicher ist die Frage berechtigt, inwiefern Schlegel bereit war oder daran Interesse hatte, den Zusammenhang der drei Kritiken von Kant zu untersuchen, inwiefern er die Kritik der Urteilskraft als eine Brücke zwischen praktischer und theoretischer Vernunft zu verstehen gedachte, wie Kant es eigentlich beabsichtigt hatte. Schon aus der *Einleitung zur Kritik der Urteilskraft* erfährt die Leserin, welcher Kants Grundgedanke ist. Es ist jener der Vermittlung von Natur und Freiheit. Es geht aber zugleich auch, wie Birgit Recki argumentiert, „um die Einheit des *sinnlich-vernünftigen* Wesens, als welches das menschliche Subjekt seit den Schriften zur Praktischen Philosophie zunehmend fragwürdig geworden ist.“[170] Ausgehend jedoch vom Synkretismus-Vorwurf, den Schlegel an Kants kritische Philosophie macht, kann er offensichtlich den Ort der dritten Kritik in der Systematik Kants nicht entsprechend akzeptieren und anerkennen.[171] Den möglichen Zusammenhang von praktischer und theoretischer Philosophie sieht Schlegel in seiner eigenen Auffassung durch den Begriff der Liebe geleistet.

Andererseits ist festzustellen, dass Schlegel neben den kritischen Tönen gegenüber der dritten Kritik Kants auch eine positive Charakteristik von Kant abgibt, indem er selbst in seine eigenen ästhetischen Überlegungen Kantische Begrifflichkeiten aufnimmt (vgl. den Begriff des Schönen), über die er weiter nachdenkt und aus seiner Sicht gestaltet. Das Schöne ist z.B. für Schlegel nicht nur Form, sondern

---

[169] KSA 13, S. 379.

[170] Birgit Recki: Ganz im Glück. Die promesse de bonheur in Kants Kritik der Urteilskraft. In: Schwabe, Karl Heinz; Thom, Martina (Hrsg.): Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur. Studien zu Kants *Kritik der Urteilskraft*. Sankt Augustin 1993, S. 99.

[171] Vgl. Wolfgang Bartuschat: Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, Frankfurt am Main 1972.

auch Bedeutung. Während Kant dem Schönen nur ein subjektives Prinzip zugesteht, sucht Schlegel, wenn auch vergeblich, nach einem objektiven.[172]

### *1.4.2. Motive von Schlegels Kritik an Kant*

#### 1.4.2.1. Die reine Vernunft

In der *Vorrede* zur ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* macht Kant folgende Beobachtung:

> Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft. (KrV, AVII)

Die Fragen, die die Vernunft nicht abweisen kann, sind Fragen, die sich die Menschheit seit jeher gestellt hat, und beziehen sich auf Themen wie Gott, Freiheit oder Unsterblichkeit. Es sind metaphysische Fragen, deren Beantwortung „alles Vermögen der menschlichen Vernunft" übersteigt. Dabei verstrickt sich die Vernunft in Antinomien (vgl. KrV, 2. Hauptstück. Die Antinomie der reinen Vernunft).

Kants philosophisches Ziel in der *Kritik der reinen Vernunft* ist es, den Gebrauch der reinen Vernunft, also jenes Vermögens, überhaupt a priori – d.h. unabhängig von der Erfahrung – etwas zu erkennen, es in Umfang und Grenze zu bestimmen. Was und wie viel kann Verstand bzw. Vernunft unabhängig von der Erfahrung erkennen? Die Beantwortung dieser Frage ist in der Transzendentalen Ästhetik und der Transzendentalen Logik enthalten. In der Transzendentalen Analytik bezieht sich diese Antwort auf die apriorischen Erkenntnisformen, die Kategorien und die transzendentalen Grundsätze, während im zweiten Teil der Transzendentalen Logik, der Transzendentalen Dialektik, die negative Beantwortung dieser Frage behandelt wird. Erfahrungserkenntnis ist die fundamentale Form jeder Art von Erkenntnis, wir hätten keine Erkenntnis, wenn wir nicht auch empirische Erkenntnis hätten. Erfahrung ist konstitutiv für die Möglichkeit von Erkenntnis.

[172] Indem Ernst Behler Bezug auf das Verhältnis der Frühromantik zum transzendentalen Idealismus nimmt, hebt er jene Punkte der Kantischen Ästhetik hervor, die für die Frühromantiker von besonderer Wichtigkeit geworden sind (vgl. Frühromantik, 1992, S. 52f.). Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch August Wilhelm Schlegels Kritik der Kantischen Ästhetik.

Außerhalb der Erfahrung, im Bereich des Spekulativen, kann die Vernunft, so Kant, keine Gewissheiten liefern. Somit gelten die Ideen der reinen Vernunft – Seele, Welt, Gott – nicht als konstitutive, sondern ausschließlich als regulative Ideen, d. h., es sind solche Ideen, die den Erkenntnisprozess leiten, indem durch sie Totalitäten gedacht werden, denen jedoch in der Wirklichkeit nichts entspricht. Kant schreibt diesbezüglich zum Begriff der Idee:

> Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff, und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir, unter der Leitung desselben, die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen. Wenn man nun zeigen kann, daß, obgleich die dreierlei transzendentalen Ideen (psychologische, kosmologische und theologische) direkt auf keinen ihnen korrespondierenden Gegenstand und dessen Bestimmung bezogen werden, dennoch alle Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung eines solchen Gegenstandes in der Idee auf systematische Einheit führen und die Erfahrungserkenntnis jederzeit erweitern, niemals aber derselben zuwider sein können: so ist es eine notwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren. Und dieses ist die transzendentale Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft, nicht als konstitutiver Prinzipien der Erweiterung unserer Erkenntnis über mehr Gegenstände, als Erfahrung geben kann, sondern als regulativer Prinzipien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr angebauet und berichtigt wird, als es ohne solche Ideen durch den bloßen Gebrauch der Verstandesgrundsätze geschehen könnte. (KrV, A671/B699)

Dass Schlegel die Fruchtbarkeit der regulativen Ideen bei Kant nicht einsieht, sondern nur, dass beispielsweise die Idee Gottes kein konstitutives Prinzip mehr ist, da Vernunftbegriffe ihren Gegenstand nicht in der Sinnlichkeit finden können, zeugt davon, dass er Kants wesentliche Trennung zwischen Vernunft und Verstand nicht gründlich nachvollziehen konnte. Wäre das der Fall gewesen, so hätte er die bedeutende Rolle der Vernunft bei der Anleitung des Verstandes eingesehen. Kants Philosophie scheint Schlegel regelrecht aufgewühlt und ungeduldig gemacht zu haben, wenn er Kants Intention – zumindest was diesen wichtigen Unterschied betrifft – nicht bis zur letzten Konsequenz verfolgen konnte. Daher war es für ihn auch etwas schwieriger, den Feinheiten des Kantischen Denkens gerecht zu werden. Ob nun Schlegel die Notwendigkeit der Kantischen Differenzierung von Vernunft und Verstand einsah, bleibt daher recht problematisch. Für Kant ist die bereits erwähnte Trennung jedenfalls folgenreich und hängt mit dem zusammen, was er unter einer Kritik der reinen Vernunft verstand, nämlich

> […] nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, *unabhängig von aller Erfahrung*, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit

> einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung so wohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien. (KrV, AXII)

Unter „Vernunftvermögen überhaupt“ ist die Vernunft im allgemeinen Sinne zu verstehen. In dieser Bedeutung fällt sie mit dem Verstand zusammen und bezieht sich auf das „obere“ Erkenntnisvermögen im Gegensatz zum „unteren“ Erkenntnisvermögen, der Sinnlichkeit. Kant führt die erwähnte Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft (Vernunft im engeren Sinn, als Vermögen der Ideen) grundsätzlich deshalb ein, um Begriffe von Ideen, genauer um die Kategorien, die Begriffe des reinen Verstandes, von den Vernunftbegriffen, mit denen keine Anschauung in der Wirklichkeit korrespondiert, zu unterscheiden. Im § 41 der *Prolegomena* hebt Kant die Bedeutung der Differenzierung zwischen Vernunft und Verstand für die Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft hervor. Ohne eine solche Absonderung, erklärt er, ist „Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser, stümperhafter Versuch […] ohne Kenntnis der Materialien, womit man sich beschäftigt, und ihrer Tauglichkeit zu dieser oder jener Absicht ein Kartengebäude zusammenzuflicken“.[173] Indem er hinsichtlich der Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft diese Unterscheidung zwischen reinen Verstandeserkenntnissen und reinen Vernunfterkenntnissen fordert, ist es für Kant möglich zu zeigen, dass sich die traditionelle Metaphysik mit ihrer Suche nach Lösungen – allesamt nur „fruchtlose Bemühungen“ – der „transzendenten Aufgaben der Vernunft“ (Seele, Welt, Gott) in einem „ganz anderen Felde“ als jenem des Verstandes befindet[174]. Es ist ein Feld, in dem theoretische Erkenntnis, da außerhalb der Erfahrung, nicht mehr möglich ist und dadurch die Grenzen der Wissenschaft, nämlich des gesicherten Wissens, überschritten werden.

Schlegel ist offensichtlich nicht einverstanden mit dem Status der Vernunftbegriffe als regulative Prinzipien, sobald bei Kant die Vernunft theoretisch gebraucht wird. Schon in seinem frühen Briefwechsel mit seinem Bruder tat Schlegel, wie bereits bemerkt[175], seine Unzufriedenheit damit kund. Die reine Vernunft ist das Vermögen der Prinzipien zu Erkenntnissen a priori. In ihrem spekulativen Gebrauch ist sie aber, wie Kant ausführt, nicht zuverlässig, denn sie ist „gar keiner synthetischen Urteile, die objektive Gültigkeit hätten, fähig“ (KrV, A737/B765). Das, woran Schlegel bezüglich der erwähnten Unterscheidung

[173] Kant: Prolegomena, S. 105.
[174] Ebd.
[175] Vgl. Fußnote 88 auf S. 31.

wesentlich Anstoß nimmt, ist die Konsequenz, die sich aus diesem Auseinanderhalten von Vernunft, dem Vermögen der Ideen, und dem Verstand als Vermögen der Begriffe ergibt. Der regulative Gebrauch der Ideen ist ihm zu wenig, weil das Höchste unerkannt bleibt, der spekulative mit Bezug auf das Höchste enttäuschend, weil nicht zuverlässig. Schlegel selbst versucht daher zwischen einer *natürlichen* und einer *künstlichen Vernunft*, der Vernunftkunst, zu unterscheiden. Während die natürliche Vernunft sich selbst überlassen ist und dadurch zu unendlichen Widersprüchen, zu Irrtümern und zu Missverständnissen führt, weswegen Schlegel sie auch als „wild" bezeichnet, ist die künstliche Vernunft eine nach der Methode fortschreitende Vernunft, die anders als die erstere sich nicht in Widersprüche begibt. M.a.W. spricht Schlegel sowohl der natürlichen als auch der reinen Vernunft im spekulativen Gebrauche die Dialektik, die Logik des Scheins, zu. Künstliche Vernunft hingegen wäre eine nach Regeln konstruierte Vernunft, eine Art Logik jedoch nicht abstrakter, sondern lebendiger Begriffe. Den Unterschied zwischen den beiden Vernunftarten soll eine Theorie des Bewusstseins deutlich machen, ein Unternehmen, dem Schlegel bis in seine späten Jahre seine ganze Aufmerksamkeit schenken wird. Die reine Vernunft hat unvermeidbar ihre Dialektik, und insofern hat auch eine Kritik des Scheins nur eine verhütende Rolle.

Roger Scruton kommentiert den Kantischen Begriff der „reinen Vernunft" folgendermaßen:

> Die reine Vernunft ist dadurch gekennzeichnet, daß sie für sich selbst Urteile zu bilden versucht, unter Rückgriff nicht auf Begriffe, sondern auf „Ideen", die keinen empirischen Bedingungen mehr unterliegen. Die Logik des Scheins ist „dialektisch": Sie endet unvermeidlich in Irrtum und Widerspruch. Diese Tendenz zum Fehlschluß ist nicht zufällig, sondern der Vernunft immanent. Es gibt keinen Weg, auf dem sie zu einer Erkenntnis der Welt durch „Ideen" kommen und die Fehler vermeiden könnte, die ihr dabei auflauern. Diese Fehler sind schon begangen worden, sobald wir nur die erkennbaren Bereiche der Erfahrung verlassen und uns auf den Weg zu einer „unbedingten" Welt jenseits ihrer machen. Doch zugleich gibt es keine Möglichkeit, wie wir der Versuchung entgehen könnten, diesen vergeblichen Weg zum Transzendenten zu beschreiten.[176]

Zwar gibt es bei Kant sehr wohl den „Weg zum Transzendenten" über die praktische Vernunft, aber die Interpretation von Scruton erinnert gewissermaßen an die Schlegelsche, zumal er wie Schlegel selbst vom Kantischen Skeptizismus spricht.

In den *Kölner Vorlesungen* bezeichnete Schlegel Kants Lehre von der Vernunft als „durchaus skeptisch". Deren Resultat ist es, „daß die Vernunft das

[176] Roger Scruton: Kant. Aus dem Englischen von Martin Laube. Freiburg, Basel, Wien o. J., S. 69.

Unendliche, Übersinnliche, in welcher Gestalt es sich auch zeige, immer auf direkte Widersprüche gerate, woraus also erhelle, daß sie kein taugliches Instrument sei, das Übersinnliche zu erkennen.“[177] Einige Jahre später schreibt er dann in einer Rezension der Wiener Allgemeinen Literaturzeitung vom 24. August 1813: „Kant lehrt, daß die Vernunft im spekulativen Gebiet nichts vermöge, sondern in endlosem Streit befangen sich selbst auflöse und zerstöre; im praktischen Gebiete jedoch läßt er sie gelten, ja sogar als unbedingte Gesetzgeberin herrschen“[178]. Kants vermeintlicher Skeptizismus der Vernunft – wir können die „Welt, wie sie ist“ nicht erkennen, wir dürfen nicht nach „unbedingter Erkenntnis“ streben –, wenn auch besserer Art als jener Humes, wird zu Schlegels eigenem Problem. Es sei hier jedoch erwähnt, dass Kant sehr wohl zwischen dem Skeptizismus und der skeptischen Methode unterscheidet[179]. Schlegel spricht jedoch von einer „Selbstzerstörung“ der Vernunft, die beweist, „daß die Art zu räsonieren, wenn man aus dem Satze des Widerspruchs und des Grundes ohne Ende und bestimmte konsequente Richtung auf einen Zweck nach allen Seiten hinfolgert, zu unendlichen Widersprüchen führen müsse“[180]. Er formuliert dies auch anders:

> Auf dem Standpunkte der Vernunft laufen alle Begriffe auf *Unbegreiflichkeiten* aus; die Vernunft führt immer zu Irrtümern, Mißverständnissen; sie ist das ganz Entgegengesetzte von der Klarheit.[181]

Oder auch:

> Betrachten wir nun die Vernunft, so ist diese eben auch keine sichere Führerin, wir finden sie in unaufhörlichen Streitigkeiten und Widersprüchen verwickelt, Vernunft gegen Vernunft im Kampfe. – In der Geschichte der Philosophie, die uns so viele Mängel und Unvollkommenheiten zeigt, ist, den geringen Einfluß der Offenbarung oder Erfahrung abgerechnet, alles Produkt der Vernunft und zwar der natürlichen, sich selbst überlassenen Vernunft, die meisten vorhandenen Philosophien sind mißlungene Versuche

[177] KSA 12, S. 287.
[178] Zitiert nach Körner, N.p.S., S. 311.
[179] Kant: „Die transzendentale Dialektik tut also keineswegs dem Skeptizism einigen Vorschub, wohl aber der skeptischen Methode, welche an ihr ein Beispiel ihres großen Nutzens aufweisen kann, wenn man die Argumente der Vernunft in ihrer größten Freiheit gegeneinander auftreten läßt, die, ob sie gleich zuletzt nicht dasjenige, was man suchte, dennoch jederzeit etwas Nützliches und zur Berichtigung unserer Urteile Dienliches, liefern werden.“ (KrV, B535/A507) Schlegel versteht unter dem Terminus „ein höherer, gesteigerter Skeptizismus“ eben die Skepsis als Methode. Die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt wird nicht verneint; es geht dabei um eine kritische Hinterfragung aller – alter wie auch neuer – Aussagen und Behauptungen. Eine Behauptung soll nur dann als bewiesen angesehen werden, wenn rationale, stichhaltige Argumente für sie vorliegen. Dennoch gilt ihm Kant als Skeptiker im wahrsten Sinne des Wortes.
[180] KSA 12, S. 288.
[181] KSA 12, S. 364.

dieser, wenn auch sehr spekulativen und reinen, dennoch wilden, natürlichen Vernunft […].[182]

Das Antinomische, in das sich die Vernunft auf dem Weg, das Unbedingte zu erfassen, verwickelt, ist für Schlegel die bedeutendste Einsicht Kants. Daraus schlussfolgert nun aber Schlegel, dass die reine Vernunft nicht diszipliniert werden kann – eine Aussage, die jedoch nicht mehr im Sinne Kants ist. Zwar mag sie nicht diszipliniert werden, aber wir können uns vor ihr durch Kritik in Acht nehmen. Sollte das nicht genug sein? Indem Kant die Antinomien der reinen Vernunft aufdeckt, zeigt er eine Grenze der Vernunft, an die gestoßen wird, wenn diese das Unbedingte zu erfassen sucht. Schlegel scheint jedoch bezüglich der Vernunft den Begriff der Grenze als etwas Negatives, als eine Schwäche, eine Unvollständigkeit oder gar einen Fehler bzw. Irrtum anzusehen. Auch kann die Vernunft aus Schlegels Sicht zwar zeigen, *wie* eine Sache ihrem Begriff nach auszusehen habe, aber niemals *a priori* bestimmen, *ob* eine solche Sache existiere oder nicht. Vernunft bedeutet für Schlegel daher ein Vernehmen, das sich aber vom Wahrnehmen unterscheidet, insofern wir nicht wissen, ob das Vernommene wahr ist oder nicht.[183]

#### 1.4.2.2. Das Ding an sich

Es sind „drei Fäden", die nach Schlegel zum „Anfang der Philosophie" führen: 1) der Zweifel an dem Ding (dem Substanzbegriff), 2) die Wahrscheinlichkeit des Ichs (das Ich ist etwas unendlich Flüssiges, Bewegliches, daher die Unmöglichkeit eines sicheren Ergreifens in der Anschauung), und 3) die Gewissheit eines Unbegreiflichen. Der Zweifel am Ding ergibt sich bei Schlegel aus einer Kritik, die er diesem angedeihen lässt.

Für Kant ist das Ding identisch mit der Erscheinung, aber nicht mit dem Ding an sich. Letzteres ist nicht Phaenomenon, sondern Noumenon, ein Gedankending, das unsere Gegenstandserkenntnis von der auf intellektueller Anschauung gestützter Erkenntnis der Dinge abgrenzt. Das Ding an sich ist das, was nicht erscheint, aber die Erscheinung möglich macht. Es kann gedacht, aber nicht erkannt werden. Die Kantischen Differenzierungen ignorierend gebraucht Schlegel die Termini *Ding*, *Ding an sich*, *Substanz* und *Sein* synonym.

[182] KSA 12, S. 298.
[183] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 81, S. 305.

Es kann behauptet werden, dass Schlegel eine wahre Diffamierungskampagne gegen den Begriff des Dings initiiert. So habe der philosophische Forscher die unerlässliche Pflicht, „diesen in dem Systeme des Denkens so tief versteckten und eingewurzelten Wahnbegriff in seinen vielfach und verwebten Verzweigungen aufzuspüren und zu verfolgen, unter den verschiedensten Modifikationen hervorzuziehen, und wo möglich von Grund aus zu vertilgen.“[184] Dem Ding, der Substanz, schreibt Schlegel den Charakter der Beharrlichkeit, des Seins, zu. So drückt das Sein die Abwesenheit von Bewegung, Ruhe, *Stillstand* aus und ist daher dem Begriffe des Ichs und des Werdens gerade entgegengesetzt. Aus dieser Perspektive gilt Schlegel der Idealismus als diejenige Philosophie, „welche den Begriff der Substanz, des Dings, des beharrlichen unveränderlichen Seins durchaus verwirft und nichts für real anerkennt, als die lebendige, ewig beharrliche geistige Kraft und Tätigkeit, die Ichheit“[185]. Das Ding an sich ist „ein bloß praktisch gültiger Begriff“, theoretisch aber „ist er nichts und grundlos“.[186]

Nach Kant können Dinge an sich höchstens in Analogie zu einer Substanz gedacht werden. Substanzen sind die Dinge nur als Erscheinungen. Der Begriff „Substanz“ gehört bei Kant zu den Kategorien der Relation; er ist eine apriorische Bedingung der Erfahrungserkenntnis, macht also einheitliche Erfahrung möglich, und sein Schema ist das Beharrende in der räumlich-zeitlichen Anschauung. Logisch gesehen ist die Substanz der Träger von Gegenständen, das Subjekt. Für Schlegel ist der Begriff der Substanz oder des beharrlichen Dings „das Subjektive, bloß aus unserer individuellen Vorstellungs- und Denkform Herrührende.“[187] Die Substanz können wir nie wahrnehmen oder begreifen, sie wird nur von uns selbst vorausgesetzt. Bei Kant stehen die reinen Verstandesbegriffe, also auch jener der Substanz, in Beziehung zu einer möglichen Erfahrung, aus der auch deren objektive Realität herrührt. Für Schlegel ist das Wahrgenommene zwar auch Erscheinung, aber als solche eine Manifestation der Substanz: „Was wir wahrnehmen, sind immer nur Erscheinungen, Eigenschaften, Äußerungen der Substanz, nicht aber sie selbst“[188].

---

[184] KSA 13, S. 318.
[185] KSA 13, S. 273.
[186] KSA 19, S. 81, S. 50. Vgl. auch KSA 19, Fg. Nr. 353, S. 77: „Das *Ding* und die *Endlichkeit* sind bloß die GRÄNZE unsrer Vorstellung. Diesen hat man ein Dasein außer uns angedichtet. – Diese Gränzen von allem Inhalt rein sind das Ding. – *Bedingte Einheit in unbedingter Abgeschlossenheit. – Ein Lebendiges ohne Leben.* Die Widerlegung des Dinges führt auf die FREIHEIT (der Vorstellung) und auf die *Vernunft und Einbildung* pp. Dieses macht dann d[en] Uebergang zur Psychologie.“
[187] KSA 13, S. 278.
[188] KSA 13, S. 272.

Sie ist eine Hypothese, eine Fiktion, zwar subjektiv notwendig, aber für die Erkenntnis nicht tauglich, weil sie keine Wahrheit und Realität enthält. Der Begriff der Substanz hat gemäß Schlegel keine theoretische Relevanz, aber für das praktische Leben ist er einwandfrei gültig.

> Diese [Gültigkeit und Brauchbarkeit – C.E.] ist schon dadurch hinlänglich begründet, daß es ein ganz allgemeines und notwendiges Vorurteil ist, welches aus der besondern Form, die unsere geistige Tätigkeit in ihrer Verbindung mit dem Körper erhält, sich natürlich entwickelt; welches aber in der Philosophie die gefährlichsten Irrtümer veranlassen kann, weil es der objektiven Erkenntnis immer eine subjektive Zutat beimischt.[189]

Für Schlegel ist dieser Begriff „ein höchst irriger und falscher Begriff, eben weil er nur aus der eigentümlichen Unvollkommenheit und Beschränktheit unserer irdischen Natur herrührt, und auf einer Täuschung beruht, und einzig auf dem niedern Standpunkte, den wir in der Welt einnehmen, möglich ist, und hier auch einem notwendigen Bedürfnisse entspricht."[190]

Das Ding, die Substanz, ist ein Schein des Endlichen. Es ist eine Äußerung des Verfalls der geistigen Kraft und Tätigkeit, eine Art „Niederschlag des müde gewordenen Geistes", d.h. des Geistes, der nicht mehr in Bewegung, der nicht mehr tätig ist. Das Ding entwickelt sich auf natürliche Weise „aus der beharrlichen Trägheit und Beschränktheit der menschlichen Denkkraft"; es ist ein Begriff, „der aber ein Produkt unserer eigentümlichen Vorstellungsart, unser eigenes Gedicht und Hirngespinst ist, keineswegs aber in den Dingen selbst und von uns wahrgenommen und erkannt wird"[191]. Wie hat es aber dann Schlegel selbst wahrgenommen? Eine Philosophie des Lebens, um die es Schlegel in seinen späteren philosophischen Entwürfen hauptsächlich geht, damit anzufangen, „uns von dem Scheine des Endlichen und dem Glauben an die Dinge zu befreien und uns zu einer Ansicht der unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit erkennen lehren"[192].

Das Ding wird von Schlegel als „die gemeinschaftliche Quelle des Irrtums in der Philosophie" angeführt. Es steht in naher Verbindung mit dem Pantheismus, jenem System, dessen Grundprinzip die Einheit ist, dem sich die Vernunft – als ihr eigenes Wesen – am meisten zuneigt. „Der Grundfehler der Panth[eisten]", so

[189] KSA 13, S. 279.
[190] Ebd.
[191] KSA 13, S. 291.
[192] KSA 12, S. 335.

Schlegel, „ist daß sie nur einen *abstracten* Begriff vom Unendlichen haben; nicht den reellen, positiven“[193].

In seiner Logikvorlesung von 1805-1806 spricht Schlegel von vier Klassen von Kategorien: der ästhetischen, der mathematischen, der physischen und der philosophischen Klasse. Die ästhetische Klasse enthält die Kategorien Stoff, Form und Ideal; die mathematische hat als Kategorien die Konstruktion, das Positive und das Negative; der physischen Klasse gehören die Kategorien der Quantität, der Qualität und der Tendenz an. Schlegel zählt noch eine vierte, die philosophische Klasse, auf, die „für die vollständige und reelle Definition“ eines Gegenstandes nichts enthält, „aber für die Philosophie höchst wichtig, ja […] die wichtigste ist“[194]. Diese umfasst den Begriff des Ichs, der Substanz oder des beharrlichen Dinges, und jenen des Objekts. Diese drei philosophischen Kategorien beziehen sich auf die Realität, oder das Verhältnis dieser Kategorien zur Realität. Sie sind deshalb so wichtig, weil an diesem Punkt der wesentliche Unterschied zu den entgegengesetzten philosophischen Systemen festgemacht werden kann. Der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem Ich und dem Ding, ist für Schlegel „der allgemeinste und höchste aller abstrakten Unterschiede und Gegensätze“. Die Substanz oder das beharrliche Ding ist das ruhende Substrat, welches die Qualitäten, die Formen, die wir an Gegenständen unserer Außenwelt wahrnehmen, haben. Andernfalls „würde uns alles verschwinden, alles sich in unsern Anschauungen verwirren.“[195]

Die Kategorien der drei ersten Klassen betreffen, wie Schlegel ausführt, die reelle Definition des Objekts oder der äußeren Erscheinungen. Zu dem Begriff des Objekts gehören aber noch zwei andere hinzu: der Begriff der Substanz, jener ruhenden Unterlage der veränderlichen Erscheinungen, und der Begriff des Ich, das die Erscheinungen auffasst, anschaut, denkt und begreift.[196] Ich, Objekt und Substanz sind die Kategorien der philosophischen Klasse bei Schlegel. Erinnert sei nun daran, dass für Kant das Ding an sich die objektive Grundlage der Welt der Erscheinungen ist. Die Welt der Erscheinungen wird a priori durch die Tätigkeit des Bewusstseins erzeugt und reagiert dadurch auf die äußere Wirklichkeit, deren Wesen nicht erkannt werden kann. Dieser transzendenten, nicht erkennbaren Wirklichkeit bedarf Kant

[193] KSA 19, Fg. Nr. 86, S. 51.
[194] KSA 13, S. 271.
[195] Ebd.
[196] KSA 13, S. 272.

nicht dazu, um die allgemeine Gültigkeit der wissenschaftlichen Prinzipien und der Naturgesetze nachzuweisen, denn diese befinden sich im Subjekt, nicht im Objekt. Das Wissen um die letzte Realität kommt bei Kant allerdings durch die praktische Vernunft, insbesondere durch das moralische Gesetz a priori in uns, zustande. Mit Bezug auf diese Situation meint nun Schlegel, Kants Moral handle zwar „von der absoluten Realität des Idealen“[197], dies zu zeigen sei Kant aber nicht gelungen.

### 1.4.2.3. Der transzendentale Standpunkt in der Philosophie

Kant vertritt einen transzendentalen, formalen Idealismus. Damit wendet er sich, wie er selbst ausführt, gegen den psychologischen Idealismus, genauer gegen den dogmatischen eines Berkeley und den skeptischen eines Descartes[198]. Der transzendentale Idealismus ist, so Kant, die Lehre von der Idealität äußerer Erscheinungen. Die Erscheinungen sind ideal, sie sind bloße Vorstellungen in uns, im Unterschied zu den Dingen an sich, die eine Grenze unserer Erkenntnis – von Schlegel als „die Eine Täuschung die ganz vernichtet werden soll“ angesehen[199] – darstellen. Damit meint Kant aber nicht, dass es diese äußeren Erscheinungen nicht gäbe. Deren Existenz wird von Kant nicht bezweifelt, was Schlegel ihm allerdings zu unterstellen scheint. In diesem Zusammenhang bezeichnet Schlegel Kant als einen Idealisten. Vielmehr wird hier der Terminus „Idealismus“ von Schlegel im Sinne Berkeleys verstanden, während Kant das abstreitet. Gegenüber dem Vorwurf des so verstandenen Idealismus, den man ihm beispielsweise in der Göttinger Besprechung seiner *Kritik der reinen Vernunft* gemacht hatte[200], verteidigt sich Kant in den *Prolegomena.* In dieser Schrift, die Kants Metaphysikkritik erklärt, heißt es in einer Fußnote:

> Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht und kann auch keine andere haben; der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntnis *a priori* von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen worden.[201]

---

[197] KSA 18, Fg. Nr. 209, S. 38.
[198] Gegen Descartes Idealismus richtet sich in der *Kritik der reinen Vernunft* der Abschnitt „Kritik des vierten Paralogisms der transzendentalen Psychologie“ (A 367-380). Vgl. ebenfalls A 274-279 (Kants Widerlegung des Idealismus)
[199] KSA 19, Fg. Nr. 1079, S. 410.
[200] Vgl. Beilage. Die Göttinger Rezension (Garve/Feder), In: Konstantin Pollok (Hrsg.), I. Kant: Prolegomena, S. 183-190.
[201] Kant, Prolegomena, S. 170.

Und in einer weiteren Textpassage derselben Schrift hält Kant bezüglich seines Idealismus Folgendes fest:

> Mein sogenannter (eigentlich kritischer) Idealismus ist also von ganz eigentümlicher Art, nämlich so, daß er den gewöhnlichen umstürzt, daß durch ihn alle Erkenntnis *a priori,* selbst die der Geometrie, zuerst objektive Realität bekommt, welche ohne diese meine bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit selbst von den eifrigsten Realisten gar nicht behauptet werden könnte. Bei solcher Bewandtnis der Sachen wünschte ich, um allen Mißverstand zu verhüten, daß ich diesen meinen Begriff anders benennen könnte; aber ihn ganz abzuändern, will sich nicht wohl tun lassen. Es sei mir also erlaubt, ihn künftig, wie oben schon angeführt worden, den formalen, besser noch den kritischen Idealismus zu nennen, um ihn vom dogmatischen Idealismus des Berkeley und vom skeptischen des Cartesius zu unterscheiden.[202]

Schlegel bezeichnet Kant allerdings als einen „halben Idealisten", wohl deshalb, weil er in seiner Interpretation dem Terminus „Idealität" mehr Substanz verleihen möchte, als Kant, der „leidenschaftlich *gegen* alles Centrale und Positive"[203] ist, das gemacht hat. Schlegel ist offensichtlich bereit, unter „Idealität" mehr verstehen zu wollen. So heißt es in einem philosophischen Fragment seiner *Lehrjahre*: „*Idealität* ist noch etwas ganz andres als Schein und Erscheinung. ‹(Die Dinge an sich sind erkannt und erkennbar in der Physik)›"[204], eine These, die keineswegs Kants Zustimmung finden würde. Schlegel plädiert hier für einen realen Idealismus. Kants Idealismus ist ihm nur ein „halbe[r] Idealismus", daher „unpoetisch"[205]:

> Nichts ist *transcendenter* als der *halbe Idealismus* Kants; der Zweifel an dem Daseyn außer uns entsteht eben dadurch, daß man schon das Leben und den rechten Zusammenhang verlassen hat, und aus demselben herausgetreten ist, um es bezweifeln, *a priori* demonstriren oder auch bekritteln zu können. – Das innere Leben ist ungetheilt, voll und ganz und läßt sich nicht wie das äußere zerlegen, isoliren; die Philosophie soll es *bloß klarmachen* und in *Gedanken fassen*; aber nicht *erklären*, noch *erdenken* wollen oder *andemonstriren*. – Das innere Leben ist das Leben, welches der Geist mit der Seele gemeinsam lebt, in Gott, oder von Gott, zu Gott, aus Gott und endlich in Gott lebt.[206]

Der Kantischen Idee des Transzendentalen scheint Schlegel nicht viel abgewinnen zu können: „Transcendental ist doch nur ein epitheton ornans bey Idealism", behauptet er in seinen *Philosophischen Lehrjahren*[207], und als solches – als Akzidens sozusagen – bewirkt es keine wesentliche Veränderung im Begriff des

[202] Ebd., S. 171.
[203] KSA 18, Fg. Nr. 435, S. 63.
[204] KSA 18, Fg. Nr. 234, S. 40.
[205] KSA 19, Fg. Nr. 287, S. 32.
[206] KSA 19, Fg. Nr. 210. S. 329f.
[207] KSA 18, Fg. Nr. 235, S. 41.

Idealismus. „Transzendental“ ist für Kant alles andere als nur schmückendes Beiwort, denn:

> Ich verstehe aber unter dem *transzendentalen Idealism* aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst, ansehen, und dem gemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber vor sich gegebene Bestimmungen, oder Bedingungen der Objekte, als Dinge an sich selbst sind. (KrV, A369)

Wie Schlegel aber behauptet, sind Raum und Zeit in seiner Auffassung objektiv reell[208], „Sensorium der Gottheit“[209]. Kants Transzendentalismus ist das Spezifische seiner Philosophie, das in der Einführung einer doppelten Perspektive in die Betrachtung des Gegenstandes besteht: der phänomenalen und noumenalen Perspektive; als Erscheinung in der sinnlichen Welt und als Ding an sich in der intelligiblen Welt. Eben diese Verdoppelung der Betrachtungsweise des Gegenstandes wird von Schlegel als eine Art gefährliche Trennung zwischen Vernunft und Erfahrung, zwischen Endlichem und Unendlichem gesehen. „Die Absicht Kants“, so Schlegel in seinen Jenaer Vorlesungen über Transzendentalphilosophie, „ist *Erfahrung und Vernunft zu trennen*.“[210]. Das sei aber eine „unnatürliche Trennung“[211] und die Vernunft „sey nur formell, wie in der Logik.“[212] Wenn sie aber „materiell seyn wolle, sey sie leer und unzureichend, wie bey den Beweisen für das Dasein Gottes“. Kant „behauptete also, daß es theoretisch gar keine reine Vernunft gebe, diese müsse nun in der praktischen Vernunft seyn“[213].

Der transzendentale Standpunkt in der Philosophie kommt nach Schlegel einer „Zerspaltung“ gleich[214]. Während aber Kant diese Trennung epistemologisch setzt, wird sie bei Schlegel zu einer ontologischen. Die Idee des Unendlichen ist für Schlegel selbst erkennbar, hat somit Realität, während sie für Kant – in Schlegels Beurteilung – eine bloße Vorstellung im Subjekt ist. Der Allegorie wird bei der Überwindung dieser Kluft zwischen Endlichem und Unendlichem von Schlegel eine gewichtige Rolle zugemessen, denn Allegorie ist die Versinnlichung des Geistigen und stellt neben der Personifikation (Vergeistigung des Sinnlichen) eine der zwei Bestimmungen der Kunst dar. Schlegel entwickelt jedoch sein eigenes Konzept von

[208] KSA 19, Fg. Nr. 1147, S. 416.
[209] KSA 18, Fg. Nr. 145, S. 335.
[210] KSA 12, S. 71.
[211] Ebd.
[212] Ebd.
[213] KSA 12, S. 72.
[214] Zu den „Schiefheiten […] auf dem Transzendentalen Standpunkte“, vgl. KSA 18, Fg. Nr. 435, S. 63.

Transzendentalphilosophie. Transzendental ist laut ihm „nur die produktive Reflexion, das poetische Denken", denn es ist das, „was in der Höhe ist, sein soll und kann", während transzendent „ein Denken ohne Kritik, oder ohne höhere Potenz" ist, da es sich auf etwas bezieht „was in die Höhe will, und nicht kann oder nicht soll".[215] Transzendentalphilosophie ist für Schlegel – so wie dieser sie um 1800 versteht – der „wahre Idealismus". „Der wahre Idealismus erzählt nicht bloß daß wir das Objekt machen; sondern er construirt das Universum und zeigt *wie* wirs machen; construirt auch wohl unendlich viele Objekte und Welten".[216] „Das Transzendentalisiren besteht im Idealisiren und Realisiren."[217] „Alle Transcendentalphilosophie ist zugleich theoretisch und praktisch." Und in einer Klammer setzt Schlegel seinen Gedanken fort: „Das übersehen zu haben ist ein Hauptfehler von Kant". „Das Transcendentale" trennt in der Sicht des Autors „das Unendliche und das Endliche", wobei das Absolute „beides zugleich"[218] ist. Kant trifft jedoch die Unterscheidung des Transzendentalen vom Empirischen wohlgemerkt nur zum Zwecke einer Kritik der Erkenntnisse.[219]

## 1.5. Schlegels Gesamtkritik an Kant

Mit Bezug auf die Kant-Interpretation seiner Zeit unterscheidet Schlegel „die Hyperkritiker"[220], die sich an Kants Buchstaben und „die Mystiker"[221], die sich an Kants Geist halten. Reinhold ist „der erste unter den Kantischen Sophisten", die den Kantianismus organisiert, aber auch das Missverstehen gestiftet haben sollen. Reinhold war der „Grundsucher". Kant ist in Schlegels Augen ein „Hypermoralist", der der Pflicht die Wahrheit opferte. Seine kritische Vorgangsweise ist subjektiv und

[215] KSA 2, Ath.-Fg. 388, S. 237.
[216] KSA 18, Fg. Nr. 219, S. 140.
[217] KSA 18, Fg. Nr. 735, S. 90.
[218] KSA 18, Fg. Nr. 1009, S. 113.
[219] Vgl. zum Schlegelschen Konzept der Transzendentalphilosophie: Ernst Behler: Friedrich Schlegels Vorlesungen über Transzendentalphilosophie. Jena 1800-1801. In: Walter Jaeschke (Hg.): Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807). Hamburg 1999, S. 52-71.
[220] Dieses und die folgenden unter Anführungszeichen stehenden Textfragmente siehe KSA 18, S. 19-30.
[221] Ein Mystiker, so Gershom Scholem, ist „jemand, dem eine unmittelbare und als real empfundene Erfahrung des Göttlichen, der letzten Realität, geschenkt oder vergönnt worden ist oder der sie mindestens bewußt zu erlangen sucht. Solche Erfahrung mag ihm durch eine plötzliche Erleuchtung, eine Illumination, zugekommen sein oder aber das Endergebnis langer und vielleicht umständlicher Vorbereitungen, durch die er solche Berührung mit dem Göttlichen zu erlangen oder zu vollziehen gesucht hat." (Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Suhrkamp-Edition, 1973, S. 12.)

„veranlaßte das *Praktisiren* der sogenannten praktischen Postulate, welches Mißverständnisse von Wahrheit aus Interesse aufgeopfert und logische Heteronomie veranlaßte“. Kants Religion ist keine Norm. „Das Selbstrichten ist nur EIN *Weg* der sittlichen Bildung; dieser Weg ist unserm Zeitalter durchaus nicht angemessen.“ Kant habe die Geschichte der Philosophie entstellt; zugleich behauptet er aber, dass Kant die Möglichkeit einer solchen Geschichte zuerst begründet habe. In der Politik, Ästhetik und Historie moralisiert er gewaltig, während er hingegen in der Moral legalisiert, d.h. politisiert. Kant ist klassisch und progressiv in hohem Grade. Es mangele ihm jedoch an politischem und ästhetischem Sinn, weswegen er das ethische Maximum, den heiligen Willen und das Reich Gottes in seinem Sinn, mit dem praktischen Maximum verwechselt: „Das formale Objekt der sittlichen Handlung ist nicht das ethische sondern das praktische Maximum“. Kant gehe nicht „von der Tatsache aus: Erfahrung IST; wie Niethammer, Reinhold, Erhard ihn mißverstanden haben; sondern von dem unerwiesenen aber zu erweisenden Satze Erfahrung MUSS SEYN wie Beck, Schelling und Fichte ihn richtig verstanden haben. Dieser Satz muß aber durchaus erwiesen werden“. Im Grunde ist aber Kant höchst unkritisch, der für einen Logiker „viel zu saturirt“ und für einen Philosophen „eigentlich zu gut“ schreibt. Kants Philosophie ist „kein System (nicht objektiv)“. Er ist ein Virtuose der Gerechtigkeit. Da aber die Philosophie in den Philosophen besteht und die Historie hier mehr auf die Menschen einzugehen hat, charakterisiert Schlegel den Philosophen Kant auch als Menschen. Als Mensch sei Kant „oszillierend, eitel, ohne die gewaltige durchgreifende Kraft des Spinosa und Fichte“. Er habe „oft Bombast und Affectation, nie Wärme und Empfindung“. Kant habe eine große Vorliebe, alles zu *trennen*. Seine schlechte Sprache beweise einen Mangel an Mitteilungssinn und -fähigkeit. Man solle ihn ins Deutsche übersetzen. In einer kritischen Ausgabe der praktischen Schriften von Kant müsste das Theoretische, die „Wiederhohlung des Undeutschen, der Sprachfehler“ weggeschnitten werden. Ein Philologe müsste kommen und den Kant erklären.

### 1.6. Schlegel und seine Auseinandersetzung mit Kant – Ergebnisse

Mit Bezug auf die Philosophie seiner Zeit hält Schlegel fest, dass diese Vernunftwissenschaft sei, d.h. eine Wissenschaft, die die alleinige Vorherrschaft der Vernunft hochstilisiert. Mit diesem Terminus will Schlegel die vermeintliche

Lebensfremdheit der so verstandenen Philosophie – der „Philosophie der Schule" – charakterisiert wissen. Ihr setzt er in seinen späteren philosophischen Überlegungen und Schriften die so genannte *Philosophie des Lebens* (1827) entgegen. Unter „Vernunftwissenschaft" versteht Schlegel also die deutsche Philosophie Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts und bezieht sich damit sowohl auf die von Kant als auch auf jene des deutschen Idealismus. In seinen Vorlesungen zur *Philosophie der Geschichte* von 1828 erklärt Schlegel das Absolute – „die absolute Ichheit" bei Fichte, „die pantheistische Naturallheit" bei Schelling und „die absolute Vernunft" bei Hegel – als den eigentlichen Grundfehler der deutschen Philosophie[222]. Schlegel zeigt sich hier als Kritiker des absoluten Idealismus, der er freilich nicht immer gewesen ist[223]. Das Aufdecken der Dialektik der Vernunft durch Kant gilt ihm als die bedeutendste Einsicht des Königsberger Philosophen. Zwar ist Kant für Schlegel kein absoluter Idealist, dennoch gilt er für ihn als der „Wiedererwecker und Stifter des Idealismus"[224]. Kant, so Schlegel, hatte „Anfälle von Idealismus"[225] und „Tendenzen zum Idealismus". Er spricht auch diesbezüglich vom „halben Idealismus" Kants. Wenn Schlegel behauptet, die Vernunft könne „niemals den Ausweg finden", denn ihre Dialektik störe und zerstöre das innere, geistige Leben,

[222] KSA 9, S. 425. Die „absolute Ichheit bei Fichte" ist für Schlegel eine egoistische, der die Verbindung zur göttlichen fehlt. Die „pantheistische Naturallheit bei Schelling" ist in Schlegels Augen eine solche, die Gott und Welt nicht auseinander hält und somit die Differenz zwischen Gut und Böse verschwinden lässt. Die „absolute Vernunft" bei Hegel gilt für Schlegel als das Böse schlechthin, denn das „Verneinungs-System wäre noch um eine Stufe schlimmer als der Atheismus oder die Ich- und *Selbstvergötterung* (Fichte's) eine eigentliche Vergötterung des verneinenden Geistes, also in der That philosophischer *Satanismus*" (KSA 19, Fg. Nr. 197, S. 327). Schlegel erkennt offensichtlich die philosophische Relevanz der Negation bei Hegel nicht an. Das Wesen des Geistes besteht nach ihm nicht in der Verneinung oder der „*Aufhebung* eines Entgegengesetzten", sondern in der „göttlichen *Sendung*" (KSA 19, Fg. Nr. 196, S. 327).

[223] Vgl. seine *Philosophischen Lehrjahre* (1796-1806), wo er 1797 vom Geist als „absolutem Vermögen", von der Existenz einer „absoluten Vernunft", dem Entwurf einer „absoluten Philosophie", an dem er selbst Interesse hat, und von „absoluten Philosophen" spricht. In KSA 18, Fg. Nr. 954, S. 109: „Es giebt eine absolute Vernunft die von der Transcendentalen noch ganz verschieden ist."; Fg. Nr. 981, S. 111: „Die absolute φ[Philosophie] muß anfangen mit der Construktion des Absoluten d.h. mit der φ[Philosophie] der absoluten Vernunft und mit der Charakteristik. In der Construktion der absoluten Vernunft muß auch schon die Construktion und Charakteristik der Construktion und die der Charakteristik liegen."; Fg. Nr. 914, S.105: „[…] Die Idealität ‹Realität› des Absoluten und die Absolutheit des Idealen und Realen gehört in die Absolute φ[Philosophie]"; Fg. Nr. 1015, S. 114: „Die Absolute φ[Philosophie] ist die critica Divina der Menschheit, die Conjekturalkunst der Bildung. Diaskeuasen des menschlichen Geistes"; Fg. Nr. 1002, S. 113: „[…] Hardenberg mehr Absoluter φ[Philosoph] als συστ φ[systematischer Philosoph]"; Fg. Nr. 1014, S. 113: „[…] Der *Geist* einer Sache ist das Absolute in der Materie derselben".

[224] KSA 12, S. 290.

[225] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 118, S. 216. Vgl. auch KSA 12, S. 283: „Diese der gemeinen Denkart widersprechende, und immer paradox erscheindende Ansicht, die wir bei Kants Nachfolgern in ihrer ganzen Strenge ausgesprochen finden, sehen wir bei ihm selbst, wenn er zwar zum Teil auch hie und da paradox ist, doch in der gemildertsten, dem gemeinen Menschenverstande am wenigsten anstößigen Form."

dann verlässt er gewiss die Kantische Denkschiene. Hat Schlegel Kant missverstanden?

Das, was Schlegel in Kants philosophischem Konzept als Stein des Anstoßes wahrnimmt, bezieht sich offensichtlich auf die vermeintliche Vormachtstellung der Vernunft zuungunsten anderer menschlicher Vermögen wie z.B. des Erinnerungs- oder Gefühlsvermögens. In seiner *Jacobi*-Rezension bezeichnet Schlegel die „gänzliche Trennung und Vereinzelung der menschlichen Kräfte, welche doch nur in freier Vereinigung gesund bleiben können“ als „die eigentliche Erbsünde der modernen Bildung“[226]. Es sind „despotische Eingriffe“, die das Bewusstsein spalten[227], wogegen Schlegel Jacobi als jemanden anführt, der „die Rechte des Herzens in Schutz" nimmt. Einerseits preist Schlegel die „lebendige Philosophie“ von Jacobi, auch dessen Polemik gegen den „ungeheure[n] Unfug kalter Vernünftler ohne Sinn, Herz und Urteil“, andererseits distanziert er sich von dessen totaler Ablehnung der Vernunft, seinem „Vernunfthaß“.[228]

Grundsätzlich lässt sich Schlegels Einwand gegen die Philosophie seiner Zeit als Kritik an der Philosophie als Vernunftwissenschaft formulieren. Beanstandet wird dadurch, noch einmal sei das hier hervorgehoben, dass die Vernunft die Alleinherrschaft in der Philosophie innehabe. Dagegen richtet sich sein philosophisches Gesamtkonzept. Eine Kritik der Philosophie[229] will er artikulieren, aber nicht etwa durch Ausschaltung der Vernunft – die er anders als beispielsweise Kant zu konzipieren sucht –, sondern dadurch, dass die Gesamtheit der menschlichen Erkenntnis- und Seelenvermögen (wie Verstand, Fantasie, Gefühl, Erinnerung, usw.) mobilisiert und zu einer besonderen Ganzheit, einer „freien Vereinigung“ – dem *ganzen, d.i. lebendigen Menschen* – harmonisiert wird[230]. Dies ist allerdings eine

---

[226] Ebd.

[227] Das Motiv der Wiederherstellung des Bewusstseins und der Einheit des Menschen – „eine(r) intellektuelle(n) Erneuerung des Menschen“ (Behler, KSA 10, S. L) durchzieht insbesondere Schlegels spätere philosophische Schriften. Vgl. hierzu *Philosophie des Lebens* (1827-1828), *Philosophie der Geschichte* (1828-1829), und *Philosophie der Sprache und des Wortes* (1828-1829).

[228] KSA 2, S. 58. Vgl. auch zu Schlegels Auseinandersetzung mit Jacobi: Friedrich Schlegel. Die Jacobi-Aufsätze. In: Körner, N.p.S., S. 261-289.

[229] Zur Kritik der Philosophie vgl. u. a. KSA 2, Fg. Nr. 56, S. 173 und KSA 18, Fg. Nr. 228, S. 40 sowie Fg. Nr. 679, S. 86.

[230] Vgl. auch die erste Vorlesung der *Geschichte der alten und neuen Literatur* von 1812-1814, wo die Idee des ganzen Menschen (deutlich in der Transzendentalphilosophie von 1800-1801) artikuliert wird: „Daß die Bildung des menschlichen Geistes einen Verein der verschiedenen Anlagen des Menschen, aller Kräfte und Übungen, die wir nur zu oft trennen und vereinzeln, erfordert, hat man wenigstens angefangen zu fühlen. Die Gelehrsamkeit des Forschers, und der schnelle Überblick, die sichere Entscheidung des tätigen Mannes, die ernste Begeisterung des einsamen Künstlers, und der leichte und rasche Wechsel geistiger Eindrücke, jene flüchtige

Strategie, die hinsichtlich ihres Autors zumindest eine Frage offen lässt, nämlich, ob Schlegel mit seiner Kritik auch wirklich Kants Konzeption des formalen Idealismus treffen konnte. So schreibt Kant: „Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung I c h ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß i n t e l l e k t u e l l e Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts." (KrV, B 278)

Schlegels Kritik entpuppt sich hier nicht als eine philosophische, sondern vielmehr als eine psychologische. Seine Untersuchungen zur Kantischen Transzendentalphilosophie und vor allem zum Kantischen Vernunftbegriff führen ihn zu folgenden Ergebnissen:

1. Die Vernunft ist nicht „das *Höchste*, sondern das *Niedrige* im Menschen, das Beschränkte, an das Irdische Gebundene". Vernunft ist „das Vermögen zu denken, allein in der niedrigsten Anwendung, das Vermögen der Beziehung und Verbindung, und somit auch der Gedanken, der Mannigfaltigkeit und Einheit". Einheit und Mannigfaltigkeit in der Vernunft könne nur auf das Endliche, nicht aber auf das Unendliche bezogen werden, denn: „Es ist hier nicht die unendliche Fülle und Einheit."[231] „Die Vernunft ist nichts als ein abstraktes Verbindungsvermögen, im Endlichen und mit dem Endlichen."[232] Die Vernunft ist bloß für die Praxis gültig, sie hat praktische Gültigkeit, aber keine theoretische und spekulative.
2. Kant habe es unterlassen, andere Quellen wie z.B. die höhere Offenbarung, oder die Lehre von der Erinnerung bei Platon, jene von der Anschauung bei Plotin usw. als Instrumente für die positive Erkenntnis der unendlichen Realität aufzusuchen. Schlegel bemängelt an Kant die Tatsache, dass es für diesen „gar keine innere Wahrnehmung, überhaupt nichts Übersinnliches, als den leeren Raum der von allem Stoff entkleideten Vernunftbegriffe" gibt: „In diesem toten und verkehrten Denken war er [Kant – C.E.] ganz befangen und verwickelt, und so blieb ihm denn nichts als jener gezwungene Ausweg eines erkünstelten Glaubens; weil er zwischen seinem eignen Ich und der äußern Sinnenwelt ewig schwankend, zu keiner Wahl und Entscheidung zwischen beiden kommen konnte".[233]

---

Feinheit, welche man nur in dem gesellschaftlichen Leben findet, und finden lernt, sind in Berührung getreten, stehen wenigstens nicht mehr so ganz getrennt von einander". In: KSA 6, S. 11. Schlegel glaubt gewissermaßen an die Objektivität der Gefühle. Vgl. auch KSA 16, Fg. Nr. 212, S. 249: „Das *Gefühl* kann eben so wohl vernünftig und frei seyn als der Gedanke."

[231] KSA 13, S. 31.
[232] KSA 13, S. 32.
[233] KSA 6, S. 398f.

3. Die natürliche Vernunft sei „nicht die höchste, sondern eine bloß negative Erkenntnisquelle, daraus folgt aber nicht notwendig das Rückkehren zum Empirismus“, wie Kant, so Schlegel, es gemacht habe. Kant ist mehr Empiriker (also ein solcher, der sich über die sinnlichen Eindrücke und die Erfahrung nicht erheben kann) als Idealist, obwohl Schlegel andererseits anerkennt, dass Kant der „Wiedererwecker und Stifter“ des Idealismus ist. Kant erscheint Schlegel jedoch mehr als ein Vernichter als ein Erretter der Metaphysik.

4. Kants Philosophie ist

> durchaus kein vollendetes System, aber bei dem unermeßlichen Reichtum höchst origineller, lichtvoller Ideen, bei dem philosophischen Scharfsinn und Tiefsinn, der moralischen Kraft und Würde dieses in jeder Hinsicht ausgezeichneten Denkers hat selbst die Unvollkommenheit des Ganzen, die unzähligen Schwierigkeiten, Dunkelheiten und Widersprüchen Spielraum gab, den philosophischen Geist, der in der schlechten, gemeinen, empirisch-materialistischen Denkart des Zeitalters versunken und erschlafft war, von neuem angereizt und zu ernsthaftem, gründlichem Forschen und Grübeln aufgeregt. So wie man Kant überhaupt das unvergängliche Verdienst zusprechen muß, durch sein echt philosophisches Streben auf die Denkkraft seiner Zeitgenossen mit neu belebender und bildender Gewalt und Macht gewirkt, sie aus den niedern und beschränkten Regionen bloß empirischer Betrachtung und Zergliederung wieder auf den Weg höherer Spekulation zurückgebracht und in den Grundelementen aller Wissenschaften, die in die seichteste, gehaltloseste Popularität aufgelöst, von keinem philosophischen Geiste bewegt und belebt wurden, wahrhaft wissenschaftliches Streben wieder erweckt und entwickelt zu haben.[234]

Es wäre nun irrig zu glauben, Schlegel wende sich durch seine vermeintlich kritischen Behauptungen zu Kants reiner Vernunft irgendwie dem Irrationalismus zu. Schlegel ist kein Irrationalist. Er hegt keinen „so unversöhnlicher[n] Haß gegen die philosophierende Vernunft“ wie er dies z.B. für Jacobi[235] annimmt. In einem allgemeinen Sinne bedeutet Vernunft für Schlegel Geist, Verstand. Die Vernunft ist „das Allgemeine für den Menschen“, „das objektiv Notwendige“, „das Charakteristische der Gattung“: „Wer keine Vernunft hat, hört auf Mensch zu sein, entweder erhebt er sich darüber oder sinkt zum Tier hinab“[236].

Schlegels Fazit mit Bezug auf Kants philosophischer Leistung besteht darin, gezeigt zu haben, dass die Vernunft „ein unvollkommenes Werkzeug“ und „zur positiven Erkenntnisquelle“ nicht tauglich sei. So wären für die positive Erkenntnis der höchsten Realität auch „andere Quellen“ zu befragen gewesen. Schlegel lehnt Kant öffentlich nicht heftig ab, das hätte in seinen Augen wahrscheinlich als ein

[234] KSA 13, S. 379.
[235] KSA 2, S. 72.
[236] KSA 13, S. 30.

Zeichen von Unverständnis gegolten. Indessen gilt die Tatsache, dass Schlegel mit Kant in vielerlei Hinsicht uneinig war. Es ist freilich zu bedenken, dass nicht zuletzt aus einer solchen „Uneinigkeit" mit Kant Friedrich Schlegels eigener Blick auf die Philosophie entstand. Diese Uneinigkeit bezieht sich insbesondere auf 1) den Begriff der intelligiblen Freiheit, 2) den regulativen Gebrauch der Ideen überhaupt und 3) die reine Gesetzmäßigkeit als Triebfeder des Willens[237]. Aus der reinen Selbstbestimmung der Vernunft ist, so schlussfolgert Schlegel, die Freiheit nicht abzuleiten, so dass dadurch auch der Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit (z.B. Kants dritte Antinomie) nicht aufgehoben werden könne. Ferner, während bei Kant die Bestimmung des Willens durch das Gesetz allein, ohne einen anderen Bestimmungsgrund, erfolgt, zieht Schlegel auch andere Bestimmungsgründe in Betracht. Kant kultiviere eine negative Philosophie, notwendig wäre es aber, sich um eine positive, der es um die Erkenntnis des Wirklichen, des Bestimmten, des Lebens geht, zu bemühen. Aus dieser Perspektive ist Kant für Schlegel „ein halber Kritiker"[238]. Kant sei „auf dem halben Wege stehen geblieben"[239]. Mit der *Kritik der reinen Vernunft* habe er „die Idealität des Realen" gezeigt, mit der *Kritik der praktischen Vernunft* sollte er die „Realität des Idealen" aufzeigen, was allerdings nicht mehr gut gelungen sei. Aus diesem Grunde bliebe dann auch „die Realität des Realen" unerwiesen[240].

Abschließend kann gesagt werden, dass Schlegel die Kantische Vernunft kritisiert, indem er sie in seine eigene Denksprache – allerdings nicht restlos – übersetzt, und ihr im menschlichen Bewusstsein, sozusagen in der Natur des Menschen, eine grundlegende, jedoch im Vergleich zum Ganzen des Bewusstseins untergeordnete Rolle zuweist. Als solche ist sie nur noch „der beschränkt gefundene, seiner Freiheit beraubte Geist"[241]. Mit anderen Worten: Schlegel „diszipliniert" die Vernunft, indem er sie aus der Kantischen Konfiguration herauslöst, und sie in das eigene Denkgebäude an niedriger Stelle einbaut. Die Eliminierung der Vernunft als Gegensatz zur Natur zieht die Besetzung der leer gebliebenen Stelle durch eine

[237] Die anvisierten Stellen bei Kant dürften diesbezüglich folgende sein: in der KrV, Anhang zur Transzendentalen Dialektik. Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft. A643/B670-A705/B733; in der KpV, Erster Teil, Drittes Hauptstück: Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft.

[238] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 10, S. 5.

[239] KSA 18, Fg. Nr. 398, S. 59. Vgl. hier auch: KSA 2, Ath.-Fg. 48, S. 172: „Mit den größten Philosophen geht mirs, wie dem Plato mit den Spartanern. Er liebte und achtete sie unendlich, aber er klagt immer, daß sie überall auf halbem Wege stehn geblieben wären."

[240] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 426, S. 62.

[241] KSA 13, S. 68.

andere Instanz nach sich, die als „Gott“, das „positiv Unendliche“ oder „Geist der Wahrheit“ bezeichnet wird. Diese Instanz bleibt in Schlegels Sicht für den Menschen zwar dem Wesen nach unkenntlich, aber nicht den Einwirkungen nach.

### *1.6.1. Eine Kritik der Kritik, oder: Wie hat Schlegel Kant missverstanden?*

Kant, schreibt Manfred Kühn in seiner Kant-Biographie, „wollte zeigen, dass auch in Ermangelung einer Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit die Moralität einen Anspruch auf uns erhebt, der selbst und unumstößlich ist“, wobei es gerade dieser moralische Anspruch es ist, „der uns über die Tiere erhebt“.[242]

Es ist Kant hoch anzurechnen, dass er in systematischer Weise über eine denkbare Rettung des Menschen als endliches Wesen philosophiert hat, indem er von der Anlage des Menschen zum Guten sprach. Der Mensch ist nicht nur Tier, nicht nur Natur-, sondern auch Vernunftwesen. Das Gute liegt also in seiner Vernunft, in seinem Vernünftigsein. Im theoretischen Gebrauch der Vernunft heißt das, dass es möglich ist, sich uns als freie Wesen vorzustellen. Es ist denkbar, nicht nur als Naturwesen zu leben, nicht nur nach Gesetzen der Natur zu erscheinen, sondern auch nach der Vorstellung des Gesetzes zu leben. Die Möglichkeit der Freiheit, die angenommen werden muss, um überhaupt entscheiden zu können, realisiert sich aber in dem Vollzug des Handelns. Im Handeln verwirklicht sich die Freiheit.

Aus heutiger Perspektive könnte gesagt werden, dass Schlegel Kant für einen Agnostiker hält, Schlegel selbst verwendet dafür den Terminus „Skeptiker“[243], denn Kant lehnt die theoretische Erkennbarkeit Gottes und der Wirklichkeit an sich ab. Dass aber Gott bei Kant nur ein Postulat der praktischen Vernunft bleibt, scheint Schlegel nicht zufriedenstellen zu können. Kant habe nicht versucht, andere Verfahrensweisen in Betracht zu ziehen, um Gott zu erkennen. Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass Schlegel hier eine besondere Art der Gotteserkenntnis, im

[242] Kühn, a. a. O., S. 307.

[243] Vgl. KSA 13, S. 203: „Unter den Neuern hat vorzüglich Kant auf diese skeptische Weise am scharfsinnigsten philosophiert, da er nämlich in der theoretischen Philosophie zu zeigen suchte, die Erkenntnis des Unendlichen übersteige weit die Kräfte des menschlichen Verstandes; es verwickele sich dieser notwendig in unauflösliche Widersprüche, sobald er die Erforschung des Unendlichen zum Gegenstand seiner Untersuchung mache.“

Sinne einer praktischen Metaphysik, einer Metaphysik des inneren Menschen[244], anstrebt.

In seiner *Kritik der reinen Vernunft* zerstöre Kant, so Schlegel, skeptisch die Vernunft, um sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* wieder aufleben zu lassen. Zwar richtet sich Kants Kritizismus gegen den Dogmatismus, in dem die Geltung der menschlichen Erkenntnis ungeprüft und unkritisch angenommen wird, aber zugleich nimmt er auch den Skeptizismus ins Visier, der an der Möglichkeit der Erkenntnisfähigkeit der Vernunft zweifelt. Es mag zwar den Anschein haben, Kant demontiere die Vernunft in seiner ersten Kritik, aber Kants Intention war keineswegs, die Vernunft zu zerstören, sondern vielmehr diese zu disziplinieren. Doch genau diesen Punkt leugnet Schlegel oder scheint ihn nicht zu verstehen. Es ist die Abgrenzung des theoretischen Wissens, die die Freiheit des praktischen sittlichen Handelns bedingt. Die Vernunft könne nicht diszipliniert werden, im Gegenteil sei sie, so Schlegel, „das negative böse Princip“[245], abstrakt und inhaltsleer. Kant streitet die Metaphysik als Wissenschaft nicht radikal ab, was Schlegel ihm jedoch unterstellt. Diesbezüglich sieht Schlegel in ihm einen „Niederreißer“. Aber wie Kant selbst in seiner *Vorrede* zur zweiten Auflage der *Kritik* hervorhebt, hat seine Vernunftkritik nicht nur einen „negativen“, sondern zugleich auch einen „positiven Nutzen“. Wollte oder konnte Schlegel das Positive der Kantischen Kritik nicht wahrnehmen? „Man erfasst offenbar nur wenig von Kants Philosophie, wenn man deren destruktive Momente akzentuiert“, so Norbert Fischer.[246]

In seiner *Geschichte der alten und neuen Literatur* von 1812-1814 hält Schlegel mit Bezug auf Kant zusammenfassend fest:

> Das Größte was Kant geleistet hat, bleibt immer, wie er gezeigt, daß die Vernunft in sich selbst streitend und an und für sich leer und ohne Inhalt, mithin nur in ihrer Anwendung auf die Erfahrung und im Gebiete derselben gültig, eine Erkenntnis von Gott oder göttlichen Dingen durch sie zu erreichen, also nicht möglich sei. Statt aber nun anzuerkennen, daß diese nur durch innere Wahrnehmung ‹und göttliche Offenbarung› erlangt werde, daß die höhere Philosophie eine Erfahrungswissenschaft sei, statt der Vernunft auch hier im Gebiete der übersinnlichen Erfahrung dieselbe zweite, ordnende und dienende Stelle anzuweisen, stellte er statt dessen dennoch die Vernunft, obwohl unter der ihr gar nicht anstehenden Maske des Glaubens wieder auf den Thron. Hätte er sich jener einfachen alten Annahme gefügt, hätte er den Weg der innern Wahrnehmung ‹und des erleuchteten Glaubens› durch den Geist der Kritik, mittelst einer, wie im Gebiete

[244] ZumThema des *inneren Menschen* in der Philosophie vgl. Theo Kobusch: Epoptie – Metaphysik des inneren Menschen. In: Quaestio 5 (2005), S. 23-36; Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität. Darmstadt 2006. Insbesondere Kapitel VI. Der innere Mensch. S. 64-71.

[245] KSA 18, Fg. Nr. 347, S. 38.

[246] Norbert Fischer: Metaphysische Naturanlage und philosophische Gottesfrage. In: Theologie und Glaube. (1995) Heft 85. S. 181-194. Hier: S. 181.

> der Erfahrung ‹den gegebnen Tatsachen derselben, so auch hier dem Lichte der Offenbarung› dienenden Vernunft zur wissenschaftlichen Bahn geebnet, so hätte er dadurch, wie er es wollte, was Baco für die Physik, dasselbe für die Philosophie werden können, um sie statt der eitlen Wortstreitigkeiten zu einer sichern, lebendigen Erfahrungswissenschaft zu erheben, oder vielmehr wiederherzustellen.[247]

Was die innere Wahrnehmung oder die Seele als Möglichkeit der Erkenntnis Gottes anlangt, da würde Kant Schlegel entgegenhalten, dass der innere Sinn auch „Täuschungen unterworfen ist."[248] Kants Empfehlung, um die „Täuschungen des inneren Sinnes" in Ordnung zu bringen besteht daher darin, „*daß der Mensch* in die äußere Welt, und hiemit in die Ordnung der Dinge, die den äußeren Sinnen vorliegen, *zurückgeführt wird.*"[249]

„Ohne Gott ist die Natur unverständlich, die Welt sinnlos, der Mensch sich selbst ein Räthsel", erklärt Schlegel in einem Fragment seiner *Philosophischen Lehrjahre*.[250] Zwar würde auch Kant einem solchen Satz zustimmen, sofern hier Gott als Vernunftbegriff verstanden wird. Für Kant aber gehört die Existenz Gottes nicht notwendig zum Gottesbegriff. Es ist zwar ein Prädikat, jedoch kein reales. Gott als Vernunftidee mit regulativer Funktion – in der KrV erwiesen – spielt bei Kant eine Rolle im Bereich der praktischen Vernunft, indem sein postuliertes Dasein die Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit des Menschen gewährleisten soll. Dadurch aber, dass Schlegel Kants kritische Philosophie als synkretistisch bezeichnet – d.h. die „Stücke" der kritischen Philosophie haben untereinander keinen Zusammenhang –, streitet er letztendlich auch den „positiven Nutzen" der *Kritik der reinen Vernunft* ab, wenn er meint, der Zusammenhang zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft sei bei Kant nur „erkünstelt". Für Kant ist das Bewusstsein des Sittengesetzes „ein Faktum der Vernunft" (das einzige sogar der reinen Vernunft), weil „es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist […]" (KpV, A56). Aus Pflicht zum Sittengesetz und nicht aus persönlichen Neigungen handelt der Mensch moralisch. Gott als Idee hat für das sittliche Handeln des

[247] KSA 6, S. 398.

[248] Anthr. 1.Teil, § 22, S. 457: Diese Täuschungen bestehen darin, so Kant „daß der Mensch *die* Erscheinungen desselben entweder für *äußere Erscheinungen, d.i. Einbildungen für Empfindungen nimmt, oder aber gar für Eingebungen* hält, von denen ein anderes Wesen, welches doch kein Gegenstand äußerer Sinne ist, die Ursache sei: wo die Illusion alsdann Schwärmerei, oder auch Geisterseherei und beides Betrug des inneren Sinnes ist. In beiden Fällen ist es Gemütskrankheit: der Hang, das Spiel der Vorstellungen des inneren Sinnes für Erfahrungserkenntnis anzunehmen, da es doch nur eine Dichtung ist […]."

[249] Kant, Anthr. 1. Teil, § 22, S. 457f.

[250] KSA 19, Fg. Nr. 55, S. 302.

Menschen eine Orientierungsfunktion, er ist eine regulative Idee. Mit Kants „Lehren von den Formen und Gesetzen des Geistes steht und fällt seine ganze Moral", behauptet Schlegel, für den aber Kants Moral „doch sehr lose und willkürlich"[251] ist.

Was Schlegel weiterhin in seiner Auseinandersetzung mit Kant verkennt, ist die Tatsache, dass sein Vorwurf gegenüber Kant, dieser beschränke sich nur auf den so genannten reinen Menschen der Philosophie und berücksichtige nicht den ganzen Menschen und somit nicht das Leben, kein authentischer ist. „Man hat gegen Kant den Vorwurf des Vernunftimperialismus im Namen des ›Anderen der Vernunft‹ […] erhoben", schreibt Johannes Heinrichs in seinem Buch *Die Logik der Vernunftkritik.* Aber dieser Vorwurf ist, so der Autor, kaum gegen Kant zu richten: „Denn wer STRUKTUREN sagt […] und dabei überhaupt denkt, denkt von vornherein auch ›das Andere‹ der Strukturen: die Gefühls- und Wertgehalte […]."[252] Zwar stimmt es, und das sieht Schlegel auch richtig ein, nämlich dass der „reine Mensch" eine Abstraktion ist, dass unter dem transzendentalen Subjekt nicht der Einzelne, das Individuum, zu verstehen ist, sondern die Menschheit, das allen Menschen Gemeinsame, doch das steht keinesfalls in Widerspruch zu seinem eigenen Unternehmen, nämlich eine Philosophie des ganzen Menschen zu formulieren. Denn der so genannte reine Mensch schließt das Individuum, den Menschen der Geschichte, nicht aus, sondern macht ihn erst möglich. Die reine Vernunft schließt Geschichte nicht aus, sondern ist ihre Ermöglichungsbedingung. Stellt man sich die Philosophie als einen Menschen dar, so wirft Schlegel Kant vor, dass dieser sich nur der Untersuchung des Skeletts und nicht auch des Fleischkörpers gewidmet habe. Doch beides gehört zusammen und wird als eine lebendige Einheit zusammengefasst. Es ist kein eigentlicher Vorwurf, denn Kant spricht von dem, was schon immer dem Menschen mitgegeben ist, er erfindet nichts Neues, sondern entdeckt und sieht genau das an, was schon da ist. Die reine Vernunft gibt nur eine Methode in die Hand, die Wirklichkeit zu untersuchen, und zwar durch die Kritik, durch Überprüfen, durch Differenzierungen, durch Einschränkungen, die ihren positiven Nutzen zu zeigen haben. Der subtile Zusammenhang zwischen reinem und empirischem Subjekt bei Kant scheint nicht bis in letzter Konsequenz von Schlegel verstanden worden zu sein. Der transzendentale Ansatz verliert seine Bedeutung ohne das Empirische, daher liegt Schlegel falsch, wenn er die Ansicht vertritt, Kant habe die Vernunft von der

[251] KSA 12, S. 290.
[252] Johannes Heinrichs: Die Logik der Vernunftkritik. Kants Kategorienlehre in ihrer aktuellen Bedeutung. Eine Einführung, Tübingen, 1986, 259f.

Erfahrung getrennt. Es handelt sich aber im Grunde nicht um eine Trennung, sondern um ein Auseinanderhalten. Das transzendentale Bewusstsein bedingt zwar das empirische Bewusstsein, gleichzeitig bleibt es aber auf die Sinngegebenheiten des empirischen Bewusstseins angewiesen. Schlegel ignoriert offensichtlich gerade diesen Aspekt, nicht zuletzt weil er sich für ihn als nicht widerspruchsfrei erweist. An sich handelt es sich aber um keinen Widerspruch, denn eine Philosophie des ganzen Menschen, wie Schlegel sie versteht[253] – als Einheit von Denken, Handeln und Fühlen –, hätte Kant gewiss nicht abgestritten. Im Gegenteil, Kant selbst hat mit der *Kritik der Urteilskraft* zeigen wollen, dass auch der Begriff des Gefühls zum notwendigen, wenn auch subjektiven Fundament der Urteile (s. ästhetische Urteile) gemacht werden kann. Diese können zwar nichts zur Erkenntnis hinzufügen, was Schlegel besonders irritiert haben muss, aber das Schöne begreift Kant als Brücke zwischen Theorie und Praxis, zwischen Natur und Freiheit, was Schlegel, wenn er auch die *Kritik der Urteilskraft* als Werk eines alten Mannes bezeichnete, doch nicht entgangen sein kann. Voller Interesse hatte er Schillers Versuche gelesen, Kants ästhetische Philosophie auf die Dichtung und den Menschen anzuwenden[254]. Schiller, erwähnt Schlegel in einem philosophischen Fragment, habe den kritischen Begriff der Schönheit auf den Menschen, er selbst auf die Kunst angewendet, während Fichte ihn sublimieren werde.[255]

Andererseits stellt Schlegel Fragen, die Kant so nicht interessiert haben können. Woher kommt die Vernunft in uns? Eine Frage, die Schlegels Interesse an Themen wie Gott und Offenbarung[256] zu erwecken vermag, und für die er seine eigene Perspektive entwickelt. Ist diese Perspektive aber eine andere als jene Kants? Wenn ja, inwiefern weicht sie von jener Kants ab? Kant, so Schlegel, suchte in der theoretischen Philosophie zu zeigen, dass die Erkenntnis des Unendlichen die Kräfte des menschlichen Verstandes weit übersteige. (KSA 13, S. 203.) Wenn aber Schlegel

---

[253] „Der Gegenstand der Philosophie ist also das innere geistige Leben, und zwar in seiner ganzen Fülle, nicht bloß diese oder jene einzelne Kraft desselben, in irgendeiner einseitigen Richtung." Sie hat „eben das vollständige Bewusstsein, und nicht bloß eine Seite desselben zum Gegenstand." (Philosophie des Lebens, KSA 10, S. 7.)

[254] Zur Auseinandersetzung Schillers mit Kants Philosophie vgl. auch Erhard Lange: „Schiller und Kant". In: Hinske, Norbert; Lange, Erhard; Schröpfer, Horst (Hrsg.): Der Aufbruch in den Kantianismus. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte. Stuttgart – Bad Cannstatt 1995. S. 121-138.

[255] KSA 18, Fg. Nr. 9, S. 197.

[256] „Offenbarung" versteht Schlegel als die Möglichkeit der Mitteilung des unendlichen Ich dem endlichen Ich unter der Prämisse des Wegfallens der absoluten Verschiedenheit zwischen Endlichem und Unendlichem. Das vollzieht sich für ihn im Begriff des Werdens. Aber: „Aus dem Vorurteil des Daseins, als gänzlicher Trennung des Endlichen und Unendlichen ist Offenbarung durchaus unerklärbar." (KSA 12, S. 353.)

Kants Kritik der aufgeklärten Vernunft verstanden hat, so meine Position, dann müsste es ihm als illegitim erscheinen, einen solchen Satz zu formulieren, denn die Endlichkeit des menschlichen Verstandes ist eine Gegebenheit, und nicht einmal ein Mehr an dessen Kräften könnte aus Kants Perspektive dazu beitragen, das Unendliche je theoretisch zu erkennen. Vergebens ist alle Liebesmüh, würde der Dichter hierzu sagen. Es ist aber spannend festzustellen, dass Schlegel auch im späten Alter mit einer solchen Frage nach der Vermehrung der Kräfte des menschlichen Verstandes, woran er auch glaubte, beschäftigt war, denn sein Hauptinteresse diente ja – wie seine letzten philosophischen Vorlesungszyklen zur Genüge beweisen – der Wiederherstellung des vollständigen menschlichen Bewusstseins, die nach Schegel nur durch Zusammenschluss und Bildung „der verschiedenen Anlagen des Menschen, aller Kräfte und Übungen“ (KSA 6, S. 11) erreicht werden kann.

Schlegel versteht Kants Philosophie als Vernunftwissenschaft[257], wobei, wie auch bei anderen Philosophen, z.B. Hamann oder Herder, die reine Vernunft als Stein des Anstoßes angesehen wird. Eine solche Position mag zu Schlegels Zeit ihre Gründe gehabt haben, denn Schlegel war ein Gefangener seiner Zeit. Aber, wie auch Kant-Exegeten gezeigt haben, war Kants kritische Philosophie mit ihrer Dialektik der Vernunft, die Schlegel sehr imponierte, aber zugleich so erschreckte, dass er später die reine Vernunft nur noch als das Böse bezeichnen konnte, ein „work in progress“[258]. Schlegel konnte oder wollte dies nicht bemerken. Das erste, sehr emotionale Eindruck seiner Kant-Lektüre, beeinflusst nicht zuletzt von der Göttinger und Leipziger philosophischen Atmosphäre des Kant-Skeptizismus während seiner Studienjahre, ist indessen geblieben.

---

[257] Vgl hierzu Schlegels Vorlesungen über die *Philosophie des Lebens*. Philosophie als bloße Vernunftwissenschaft führt, so Schlegel, „in ein Gebiet von toten Abstraktionen, welche dem Leben fremd sind; und durch den der Vernunft angebornen dialektischen Streit wird dieses Gebiet in ein Labyrinth von widersprechenden Meinungen und Begriffen verwandelt, aus welchem die Vernunft allein mit allen ihren dialektischen Waffen niemals den Ausweg finden kann […]“. (KSA 10, S. 165.)

[258] Hierzu mehr in Konstantin Pollok (Hrsg.): Einleitung zu Kants *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hamburg: Meiner 2001, S. XI. Pollok zeigt, wie sich Kants Gedanken in den zwei Jahren, die zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* und den *Prolegomena* liegen, bezüglich des Status der Metaphysik modifiziert haben. Seine Schlussfolgerung: „Die alte dogmatische Metaphysik mit ihrer noumenalen Erkenntnis der Seele, der Welt und Gottes, die Kant in der *Transzendentalen Dialektik* der *Kritik der reinen Vernunft* definitiv kritisiert hat, beschäftigt ihn von nun an nicht mehr wesentlich. Kant ist stattdessen unter dem schon aus den 1760er Jahren bekannten Titel ›Metaphysik der Sitten‹ bestrebt, den Bereich der nicht-sinnlichen, noumenalen Erkenntnis jetzt selbst neuartig und konstruktiv zu beschreiben und auszufüllen.“ (Ebd. S. XIII.) Es geht nicht mehr um Destruktion, sondern um Konstruktion der Metaphysik.

Die Untersuchung der Texte hinsichtlich der Auseinandersetzung Schlegels mit Kant legt den Gedanken nahe, dass sich Schlegel womöglich viel intensiver mit der ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) beschäftigt hat als mit der zweiten, überarbeiteten. Dafür spricht seine Betonung der Einbildungskraft als Wurzel des Verstandes und sein Bild von Kant als einem „Niederreißer" der Metaphysik. Der Synkretismus-Vorwurf Schlegels an Kant und der Hinweis auf den vermeintlichen Mangel an Zusammenhang zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft ließe sich beispielsweise abwehren, wenn Kants Vorrede in der B-Auflage zur *Kritik der reinen Vernunft* bezüglich der Rezeptionsproblematik (negativer/positiver Nutzen der Kritik, BXXIV) näher in Betracht gezogen worden wäre. Den Dingen haftet keine absolute Realität an, sie sind Erscheinungen. Den Nachweis dieses Satzes erbringt Kant in seiner ersten Kritik. Kant, so Schlegel, habe hier die Idealität des Realen gezeigt. Dies ist überhaupt der Grund, warum Schlegel Kant einen wenn auch „halben Idealisten" nennt. In diesem Zusammenhang lässt sich auch Schlegels Verehrung für Kant verstehen, wenn Schlegel in einer allgemeinen Schlussanmerkung zu Kant behauptet, dass Kant den „in der schlechten, gemeinen, empirisch-materialistischen Denkart des Zeitalters" versunkenen und erschlafften philosophischen Geist zu neuem, ernsthaftem und gründlichem Forschen und Grübeln angereizt und aufgeregt hat[259]. Er anerkennt das „unvergängliche Verdienst" Kants, „durch sein echt philosophisches Streben auf die Denkkraft seiner Zeitgenossen mit neu belebender und bildender Gewalt und Macht gewirkt, sie aus den niedern und beschränkten Regionen bloß empirischer Betrachtung und Zergliederung wieder auf den Weg höherer Spekulation zurückgebracht"[260] zu haben.

[259] Vgl. KSA 13, S. 379.
[260] Ebd.

## 2. Kapitel: Zur Charakterisierung von Schlegels „Problem“

Diese Charakterisierung erfolgt aus dreierlei Perspektiven: 1) der theoretischen, 2) der methodologischen und 3) der praktischen Perspektive.

### 2.1. Aus theoretischer Perspektive: Die Unvollkommenheit der Form des Wissens: Mangel und Ansporn

Schlegels Ambivalenz bezüglich des wissenschaftlichen Status der Philosophie ist in seinen frühen wie späten Texten auffallend. Einerseits wird die Philosophie als eine Wissenschaft, andererseits jedoch nur als ein Streben nach Wissenschaft beschrieben. Ein Beispiel dieser Ambivalenz bietet auch folgende Stelle des Schlegelschen Textes aus seinen Kölner Vorlesungen von 1804-1806:

Der Zweck der Philosophie ist die *Erkenntnis der höchsten Realität*.
Die Philosophie hat den nämlichen Gegenstand, wie die Poesie, das *Unendliche*; aber sie ist in der äußern *Form*, der Art und Weise, wie sie den Gegenstand auffaßt und behandelt, von ihr unterschieden.
Die Philosophie ist *Wissenschaft*, die Poesie *Darstellung* des Unendlichen. Die Poesie begnügt sich das Göttliche bloß *anzuschauen*, und diese Anschauung *darzustellen*; die Philosophie strebt nach positiver *Erkenntnis*, nach wissenschaftlicher *Bestimmung* und *Erklärung* des Göttlichen; sie geht darauf aus, das Unendliche so in ihre Gewalt zu bekommen, mit der Bestimmtheit und Gewißheit zu behandeln, wie in dem praktischen Leben die Gegenstände nach bestimmten Regeln behandelt werden; sie sucht das Höchste nach Begriffen zu erkennen und zu erklären, und diese Erkenntnis mit systematischer Strenge und Konsequenz wissenschaftlich zu konstruieren. In der Poesie ist das Höchste nur *angedeutet*, sie läßt es nur *ahnen*, statt es wie die Philosophie in *bestimmte Formeln* zu bringen und erklären zu wollen.
Ist nun der Gegenstand der Philosophie die positive *Erkenntnis* der unendlichen Realität, so ist es leicht einzusehen, daß diese Aufgabe nie vollendet werden kann.
Das Höchste wird sich eben seiner Hoheit wegen nicht in einen Begriff zusammenfassen lassen. Die Erkenntnis eines unendlichen Gegenstandes ist, *wie der Gegenstand selbst, unendlich,* kann nie vollendet, nie in bestimmten Worten völlig ausgesprochen, nie in den engen Grenzen eines Systems eingeschlossen und zusammengefaßt werden. – Die Philosophie versucht also etwas mit der höchsten Vollständigkeit und Gewißheit zu erklären, was sich seiner Natur nach weder erklären noch bestimmen läßt.
Ist die Erkenntnis des Unendlichen selbst *unendlich*, also immer nur unvollendet, unvollkommen, so kann auch die Philosophie als Wissenschaft nie geendigt, geschlossen und vollkommen sein, sie kann immer nur nach diesem hohen Ziele streben, und alle mögliche Wege versuchen, sich ihm mehr und mehr zu nähern. Sie ist überhaupt mehr ein *Suchen*, *Streben* nach Wissenschaft, als selbst eine Wissenschaft. [261]

[261] KSA 12, S. 165f.

Wenn Philosophie eine Wissenschaft ist, unter der, wie Karl Vorländer hervorhebt, im 18. Jahrhundert in erster Linie immer die naturmechanische mathematische zu verstehen ist[262], warum beschreibt Schlegel sie dann im angeführten Textzitat zunächst als Wissenschaft (Zeile 5), weiter jedoch (Zeile 7) als „Streben" nach Wissenschaft? Der Sein-Zustand (Philosophie ist Wissenschaft) verwandelt sich in ein Streben der Philosophie nach Wissenschaft. Was intendiert Schlegel damit? Offensichtlich bemerkt er hier eine Kluft zwischen dem, was die Philosophie *beansprucht* zu sein*,* und dem, was sie tatsächlich *ist,* zwischen dem, was sie *will*, und dem, was sie *kann*. Die Philosophie beabsichtigt zwar eine „Erkenntnis der höchsten Realität" zu sein (Zeile 1), doch diese ihre Aufgabe kann sie letztlich nicht vollenden (Zeilen 17-22).

Die Idee der philosophischen Unerreichbarkeit des unendlichen Gegenstandes – das Begreifen des Unbegreiflichen – ist in den Schlegelschen Texten ein immer wiederkehrendes Motiv. So heißt es in der *Geschichte der europäischen Literatur*, Schlegels Pariser Vorlesungen von 1803-1804:

> Jeder, der über das Ich des göttlichen Wesens nachgedacht hat, hat früher oder später denn doch das Geständnis abgelegt, daß die vollkommene Erkenntnis dieses unendlichen Gegenstandes unerreichbar sei.[263]

Die Philosophie ist „mehr das Suchen nach einer Wissenschaft, als selbst eine fertige Wissenschaft"[264]. Schlegel rückt damit augenscheinlich ein Problem der Philosophie in den Vordergrund, insofern diese als Wissenschaft vom Höchsten, Göttlichen, ihren Zweck – „die Erkenntnis der höchsten Realität" – nicht zu erreichen vermag. Philosophie selbst ist nicht die Wahrheit, aber der Weg zu ihr. Sie ist der Übergang vom Begreifen der Sinnenwelt durch die Vernunft zum Wahrnehmen Gottes durch den Geist, wobei „Gott" – für uns heute – eine Größe darstellt, die der Interpretation bedarf.

Indem aber Schlegel die Philosophie als ein Streben zur Wissenschaft charakterisiert, rückt er sie in die Nähe von Poesie und Religion, die zwar in seiner Sicht auch das Unendliche, das Göttliche als Gegenstand haben, jedoch dieses nicht *begreifen*, sondern nur *anschauen* und *darstellen* wollen. Der am Anfang des oben angeführten Schlegel-Zitats statuierte Unterschied zwischen Poesie und Philosophie

[262] Vgl. Karl Vorländer, Lexikon der Philosophie, S. 431.
[263] KSA 11, S. 8.
[264] KSA 11, S. 124.

(Zeilen 5-14), der in der Art und Weise der Behandlung des Gegenstandes (Anschauen, Darstellen vs. Bestimmen, Erklären) besteht, droht zu verblassen, denn Philosophie, als Wissenschaft vom Höchsten definiert, scheint in Kunst überzugehen, um auf diese Art ihre Aufgabe, die Darstellung des Absoluten mit Mitteln einer anderen, ihr fremden Disziplin – z. B. mit Hilfe der poetischen Allegorie –, erfüllen zu können. In diesem Sinne, meint Ansgar Maria Hoff, eröffne Schlegel, wie später Nietzsche, Heidegger und Derrida, die Philosophie für das Poetische.[265] Es scheint, dass es gerade die vermeintliche „Unvollkommenheit" der Philosophie ist, die in Schlegels Sicht den Antrieb dazu darstellt, „alle Wege" zu gehen, um sich ihrem Ziel anzunähern. Dass jedoch zeitgenössische Denker die Schlegelsche Diagnose in Frage stellten, wie z.B. ein Hegel, der von einem „Trieb zu etwas Festem" sprach, weswegen Menschen „den Kopf unter das Positive beugen", ist selbstverständlich ihr gutes Recht gewesen.[266]

Ist aber aus Schlegels Betrachtung der Philosophie als *Streben* nach Wissenschaft und der daraus abzuleitenden Hinterfragung ihres wissenschaftlichen Potentials herauszuhören, dass Philosophie keine Wissenschaft sei? Was jedoch stellt Wissenschaft für ihn dar? Zu jeder Wissenschaft, so Schlegel, ist durchaus „ein gesetzmäßiges Denken nach den Regeln der Logik"[267] erforderlich, also eine Methode. Ein Versuch, die Wissenschaftlichkeit der Philosophie zu garantieren, ist für ihn, sie z.B. an die Logik zu binden, über deren Aufgabe und Typologie er sich in seinen Schriften – in der Regel in seinen philosophischen Fragmenten[268] – immer

---

[265] Vgl. Hoff, S. 340. Ansgar Maria Hoffs Analysen führen zu der Einsicht, dass Philosophie in dem Moment, wo sie Wahrheit als Entzugsgeschehen erfährt, auch ihr vermeintlich Anderes, die Poesie, als in sich geborgen erfährt. Somit, so schlussfolgert der Autor, dürfe sich die seit Platon geltende traditionelle Diskursgrenze zwischen Poesie und Philosophie als fragwürdig erweisen. Meiner Ansicht nach wäre hier zu fragen, ob es sich dabei tatsächlich um ein Überschreiten oder Auflösen von Grenzen und nicht vielmehr um eine Bereicherung beider Disziplinen innerhalb ihrer eigenen Grenzen, um eine qualitative Differenz also, handelt.

[266] Emphatisch bringt Hegel in der Einleitung zu seiner *Phänomenologie des Geistes* die Aufgabe der Philosophie zur Sprache. Es geht dem Philosophen darum, „daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein" (S. 14). Für Hegel wird „die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft" zum Programm. Demgemäß soll das Absolute begriffen und nicht gefühlt oder angeschaut werden. (vgl. S. 15). Letzteres dürfte als eine indirekte Attacke Hegels gegen die Romantiker zu verstehen sein. Zu Hegels Subjektivitätsvorwurf mit dessen Anspielung auf die Romantiker (Friedrich Schlegel, Novalis) vgl. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. 3, S. 418: „Dieser Trieb zu etwas Festem hat andere in positive Religiosität, in Katholizismus, Aberglauben, Wunder geworfen, um etwas Festes zu haben, weil der inneren Subjektivität alles schwankt. Sie will sich mit der ganzen Gewalt des Gemüts an Positives wenden, den Kopf unter das Positive beugen, dem Äußerlichen sich in die Arme werfen, und findet innere Nötigung dazu."

[267] KSA 13, S. 180.

[268] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 3, S. 294: „*Die höhere und höchste Logik* sollte dazu dienen, den verkehrten Verstand in seine ursprüngliche Vollkommenheit wieder herzustellen, so daß *wir* Gott sähen, die

wieder äußert. Weiter ist die Tatsache nicht aus den Augen zu verlieren, dass Schlegel auf die Idee des Systems oder des Ganzen als notwendiges Element zur Beschreibung der Philosophie als Wissenschaft keinesfalls verzichtet. Es ist darauf hinzuweisen, dass bei Schlegel die Idee des Systematischen in der Philosophie sich an jene der Geschichte der Philosophie – in der Form „die Theorie von x ist seine Geschichte" – bindet[269]. „Sobald die Philosophie Wissenschaft wird, giebts Historie. Alles System ist historisch und umgekehrt. – Die mathematische Methode ist grade die antisystematische."[270]

Dass Philosophie als Wissenschaft vom Unendlichen „nie geendigt, geschlossen und vollkommen sein" kann, ist eine Voraussetzung von Friedrich Schlegels theoretischen Überlegungen. Dennoch bleibt es in seiner Sicht weiterhin die Aufgabe der Philosophie, „alle möglichen Wege [zu] versuchen", um sich ihrem Ziel, der vollendeten positiven Erkenntnis, mehr und mehr zu nähern. Dabei kommt dem Philosophen (und Schlegel meint hier jenen, „der er es mit dem Aufsuchen der höchsten Wahrheit ernst meint", also auch sich selbst) eine gar nicht einfache Aufgabe zu, zumal dieser sich dem absoluten Ideal der Philosophie „auf alle mögliche Weise zu nähern" und danach „aus allen Kräften zu trachten" habe.

Schlegel sieht sich hier mit einer paradoxen Situation konfrontiert. Einerseits behauptet er, dass die Erkenntnis der unendlichen Wahrheit nie völlig gelingen kann, man kann diese nur ahnen, erraten, andeuten. Sie ist also „ein unauflösliches Problem"[271]. Andererseits empfiehlt er trotz dieser Behauptung „ein fortschreitendes Streben und eine steigend sich vervollkommnende Bildung und Veredlung aller Geisteskräfte und Tätigkeiten"[272], um sich dieser Erkenntnis annähern zu können, was wiederum heißt, dass dieses Ziel doch irgendwie zu erreichen wäre, dass Philosophie als Wissenschaft möglich sei. „Die Philosophie selbst zum Problem zu machen, ist der beste Anfang derselben"[273], oder „das Brett [zu] bohren, wo es am

---

Welt aber […] hörten […]". Vgl. weiter: KSA 19, Fg. Nr. 4, S. 294, aber auch Fg. Nr. 21, S. 298 über die „wahre Logik" und Fg. Nr. 208, S. 329 zu Logik und der höchsten Sphäre des Denkens.

[269] Zum Zusammenhang von System und Geschichte bei Schlegel hat sich der Schlegel-Spezialist Ernst Behler geäußert. Vgl. dessen Studie: „›Die Theorie der Kunst ist ihre Geschichte‹: Herder und die Brüder Schlegel", in: ders.: Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie, 2. Bd., Paderborn, München, Wien, Zürich 1993, S. 187-205.

[270] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 671, S. 85. Dazu sagt Behler, a. a. O., S. 204: „Dies Fragment setzt das wissenschaftliche, systematische Denken in der Philosophie mit der historischen Betrachtungsweise gleich und bezeichnet jedes unhistorische Verfahren in der Philosophie wie zum Beispiel das mathematische, apriorische oder transzendentale Vorgehen als ein Verfehlen der wahren Aufgabe der Philosophie."

[271] KSA 13, S. 206.

[272] KSA 13, S. 205f.

[273] KSA 18, Fg. Nr. 1053, S. 408.

dicksten ist“[274] – so könnte metaphorisch mit Schlegels Worten diese Konstellation beschrieben werden.

Es muss hervorgehoben werden, dass die Frage, ob die Philosophie von Schlegel als eine Wissenschaft verstanden wurde oder nicht, keine eindeutige Antwort erhalten kann. Einerseits wird die Philosophie von Schlegel als ein Streben nach Wissenschaft charakterisiert, andererseits jedoch wird sie von ihm so behandelt, als ob sie das schon längst wäre und also berechtigterweise auch die Bezeichnung Wissenschaft verdiene. Diese Ambivalenz soll näher diskutiert werden.

### *2.1.1. Philosophie – „mehr ein Streben nach Wissenschaft“*

In der Geschichte der Philosophie ist der Begriff „Wissenschaft“, seine Ziele, Grenzen, Aufgaben und Methoden unterschiedlich bestimmt worden. „Wissenschaft, so ferne wir sie in dem Menschen betrachten, ist ein gründliches Erkenntnis eines Dinges, oder die Fertigkeit des Verstandes, alles, was man behauptet, aus unwiedersprechlichen Gründen darzuthun“, hieß es zu Schlegels Zeit.[275] Wissenschaft ist als Erkenntnis aus Prinzipien bzw. Grundsätzen zu begreifen. Sie wird als kategorisch-deduktives System von Erkenntnissen aufgefasst, charakterisiert durch Begriffe wie „Allgemeinheit“, „Notwendigkeit“, „Wahrheit“, also durch Objektivität. Hat die Philosophie in einem solchen Sinn als Wissenschaft zu gelten? Oder sind es ihre Wesensmerkmale – System und Methode –, die ein Konglomerat von Erkenntnissen aus einem bestimmten Gebiet zu einer Wissenschaft werden lassen? Es gibt, wie uns die Geschichte der Philosophie zeigt, nicht die eine Philosophie, sondern die vielen Philosophien – Philosophien unterschiedlicher Autoren, die nicht selten die *eine* Philosophie zu konstruieren hofften. Lässt sich dann behaupten, dass die Philosophie des einen wissenschaftlicher ist als die Philosophie des anderen? Gibt es aber auch Philosophien, die nicht wissenschaftlichen Ansprüchen genügen? Gelten sie dann noch als solche? Diese Fragen können hier nicht beantwortet werden, sie sollen aber auf die Problematik hinweisen.

[274] KSA 2, Lyc-Fg. Nr. 10, S. 148.
[275] Zedler-Lexikon, Bd. 57, Sp. 1505. Vgl. zum Wissenschaftsbegriff: Artikel „Wissenschaft“. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel 2004, Sp. 902-947.

Wissenschaft ist in erster Linie – wenn auch in einem historischen Kontext eingebettet – ein Streben nach Widerspruchsfreiheit, nach allgemeinen, notwendigen, wahren Sätzen. So ist für Kant Wissenschaft immer Gesetzes-Wissenschaft[276]. In der Schrift *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* heißt Wissenschaft eine „jede Lehre, wenn sie ein *System*, d.i. ein nach Prinzipien geordnetes Ganze der Erkenntnis sein soll."[277]

Der Möglichkeit der Philosophie (Metaphysik) als Wissenschaft hat gemäß Kant die Kritik der reinen Vernunft zugrunde zu liegen. Laut ihm gehören die philosophischen Erkenntnisse zu den Vernunfterkenntnissen. Vernunfterkenntnisse sind Erkenntnisse aus Prinzipien (ex principiis), d.h. sie sind Erkenntnisse *a priori*. Kant erwähnt zwei Arten von Erkenntnissen, die beide *a priori* sind, Mathematik und Philosophie. Der spezifische Unterschied zwischen diesen beiden liegt für Kant jedoch in der verschiedenen „*Art des Vernunfterkenntnisses oder Vernunftgebrauches*". Philosophie ist die „*Vernunfterkenntniß aus bloßen Begriffen*", Mathematik hingegen „*die Vernunfterkenntniß aus der Construction der Begriffe*"[278].

Was nun die Philosophie anbelangt, so versteht Kant sie in zweierlei Hinsicht: 1) als Schulbegriff, wonach die Philosophie „das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunfterkenntnisse aus Begriffen" ist, und 2) Philosophie als Weltbegriff. In dieser zweiten Bedeutung ist die Philosophie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser Begriff, betont Kant, ist ein „hoher Begriff" und „giebt der Philosophie Würde, d.i. einen absoluten Werth". Sie allein hat „innern Werth" und gibt allen andern Erkenntnissen erst einen Wert.[279] Man kann „in gewissem Betracht" Philosophie lernen, „ohne philosophiren zu können". „Der also eigentlich Philosoph werden will, muß sich üben, von seiner Vernunft einen freien und keinen bloß nachahmenden und, so zu sagen, mechanischen Gebrauch zu machen."[280] Die „eigentliche, wahre Philosophie" ist für Kant jedoch die Metaphysik. Zwar stellt er sie sich auch als eine Wissenschaft[281] vor, aber er behauptet: „Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Kritik, und man muß sehen, was aus den kritischen Versuchen unsrer Zeit, in Absicht auf

[276] Alexander Ulfig: Lexikon der philosophischen Begriffe, S. 484. Vgl. zu Kants Wissenschaftsverständnis auch: Rudolf Eisler: Kant-Lexikon, S. 609f.
[277] Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Mit einer Einleitung herausgegeben von Konstantin Pollok. Hamburg, 1997, S. 3.
[278] Kant, AA 9, S. 23.
[279] Ebd., S. 23f.
[280] Ebd., S. 22.
[281] Ebd., S. 32.

Philosophie und Metaphysik insbesondre, werden wird.“[282] Die traditionelle Metaphysik wird als Wissenschaft abgelehnt, aber das Ideal der Metaphysik als Wissenschaft wird nicht aufgegeben. Die wesentlichen Grundlinien einer zukünftigen Metaphysik zeichnet Kant in seinem Hauptwerk von 1781, der *Kritik der reinen Vernunft*, die einen „Vorriß zu einem System der Metaphysik“[283] liefert. Nicht um „die Zerstörung“ der Metaphysik, sondern um ihre Umbildung geht es Kant. Er will den „ganz verwachsenen Boden“ der Metaphysik „reinigen“ und „ebnen“, wie es bereits in der Vorrede zur ersten Auflage seiner *Kritik* heißt[284]. Diese Attitüde zur Neugestaltung der Metaphysik wird noch einmal in den *Prolegomena* von 1783 hervorgehoben, wo in der *Vorrede* von „eine[r] völlige[n] Reform, oder vielmehr eine[r] neue[n] Geburt“ der Metaphysik „nach einem bisher ganz unbekannten Plane“ die Rede ist. Diese Reform oder Geburt der Metaphysik ist eine solche, die ihr „unausbleiblich bevorstehe“[285]. In der *Kritik der reinen Vernunft* nach der B-Auflage (1787), wo die Idee der Restrukturierung der Metaphysik erneut ausführlich betont wird, äußert sich Kant zum „Geschäft dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft“, das in nichts anderem als in dem Versuch besteht, „das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und [zwar] dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen“[286], um „ihr so den sicheren Gang einer Wissenschaft zu geben“[287]. Die Philosophie benötigt also in Kants Sicht die Wissenschaft als Modell zum Zweck ihrer Neugestaltung. Das definitive Modell für das, was Wissenschaft sein und leisten kann, entnimmt Kant den Naturwissenschaften, genauer der Newtonschen Physik. Wenn Metaphysik als Wissenschaft möglich sein soll, so ist notwendig, die Antwort auf die Frage „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ zu finden.

Damit startet Kant die erste Etappe dieser Umgestaltung, die sich über mehrere Jahre hinweg zieht, im Zuge derer die Philosophie zur Transzendentalphilosophie wird, die die Möglichkeit habe, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori zu bestimmen.

[282] Ebd., S. 33.
[283] Kant, KrV, BXXIII.
[284] Kant, KrV, AXXI.
[285] Kant, Prolegomena, S. 5.
[286] Kant, KrV, BXXII.
[287] Kant, KrV, BXXIII.

Stellt nun Schlegel die Möglichkeit der Organisierung der philosophischen Erkenntnis nach Prinzipien der Vernunft und somit auch ihre Möglichkeit zum System in Frage? Er würde meinen, dass Kants Einsichten (z.B. die Dialektik der Vernunft) zwar gut, aber die Folgerungen daraus defizitär seien. Schlegel behauptet, dass die Philosophie „immer nur im Werden begriffen“[288] sei und führt als wesentliches Argument dafür die „Unvollkommenheit der Form des Wissens“ an. Das Unendliche lässt sich „nicht in einen absoluten Begriff fassen, kann nicht durch einen Begriff und Wissenschaft erschöpft werden, ist über allen B.[egriff] erhaben.“[289] Schlegel ist also der Ansicht, dass „alle Erkenntnis des Unendlichen wie ihr Gegenstand immer unendlich und unergründlich, also nur indirekt sein kann“. Eine vollständige Erkenntnis des Höchsten ist nach Schlegel nur im Reiche Gottes möglich.[290] Deshalb, so seine Schlussfolgerung, wird

> sinnbildliche Darstellung nötig, um das, was nicht im ganzen erkannt werden kann, doch teilweise erkennen zu können. Was nicht in einen Begriff zusammengefaßt werden kann, läßt sich vielleicht durch ein Bild darstellen; und so führt dann das Bedürfnis der Erkenntnis zur Darstellung, die Philosophie zur Poesie.[291]

Schlegel drückt es später in seinen Kölner Vorlesungen von 1804-1806 auch so aus:

> Aus dieser Unvollkommenheit der Form des Wissens geht das Bedürfnis der Darstellung hervor; diese muß die Beweglichkeit und Fülle des Lebens wieder herstellen, die, während man bloß auf Wissen und Begreifen ausging, im Zusammenfassen des Ganzen verlorenging. Die Darstellung soll den Begriff ergänzen.[292]

Nicht selten verwendet Schlegel den Ausdruck „Wissen“ synonym zu „Erkenntnis“, während der Terminus „Unvollkommenheit“ auch als „Mangelhaftigkeit“ verstanden wird. In seiner *Geschichte der europäischen Literatur* bemerkt er:

> Jeder, der über das Ich des göttlichen Wesens nachgedacht hat, hat früher oder später denn doch das Geständnis abgelegt, daß die vollkommene Erkenntnis dieses unendlichen Gegenstandes unerreichbar sei. Die Mangelhaftigkeit der Erkenntnis führt die Darstellung herbei. Das, was in seinem ganzen Umfang zu erkennen unmöglich ist, kann doch teilweise erkannt werden. Das, was sich in Begriffen nicht ausdrücken läßt, kann vielleicht in einem Bilde dargestellt werden. Ebenso führt das Streben, das Unendliche darzustellen, auf die Erkenntnis desselben. Eines ist durch das andere bedingt, führt dasselbe notwendig herbei und wird dadurch erklärt und ergänzt.[293]

---

[288] KSA 11, S. 124.
[289] KSA 15, S. 72.
[290] Vgl. KSA 11, S. 109.
[291] KSA 11, S. 9.
[292] KSA 12, S. 365f.
[293] KSA 11, S. 8.

Sicher handelt es sich hier nicht um eine wissenschaftliche Erkenntnis des Höchsten, sondern vielmehr um eine bildlich-poetische, symbolische Erkenntnis.

Die Tatsache, dass Schlegel kein Anhänger einer Grundsatzphilosophie und somit einer Philosophie als strenge Wissenschaft ist, lässt im Vergleich zu einem Fichte z.B. unschwer das Bild des Anti-Systematikers Schlegel entstehen. Während für Fichte die Philosophie die Wissenschaft ist, die vom Begriff der Wissenschaft handelt – Philosophie als Wissenschaftslehre –, gilt für Schlegel Folgendes:

> *Die Philosophie* ‹im eigentlichen Sinne› hat weder einen Grundsatz, noch einen Gegenstand, noch eine bestimmte Aufgabe. Die *Wissenschaftslehre* hat einen bestimmten Gegenstand (Ich und Nicht Ich und deren Verhältniße) einen bestimmten Wechselgrund und also auch eine bestimmte Aufgabe.[294]

Das Wissen kann, so Schlegel, nicht in ersten Grundsätzen und Begriffen seine Quelle haben. Diese kann in seiner Sicht nur das Gefühl sein. Die Philosophie im eigentlichen Sinne ist also ihm zufolge – da ihr Grund kein rationaler zu sein scheint – keine Wissenschaft.

Was nun den anderen Aspekt anbelangt, wodurch eine Wissenschaft sich auszeichnet, nämlich ihre Methode, versteht Schlegel diese vor allem in seiner späten Philosophie – hauptsächlich in den *Vorlesungen über die Philosophie des Lebens*, wo der Gegenstand der Philosophie das innere geistige Leben in seiner Ganzheit ist –, mehr als ein logisches Verfahren oder als eine natürliche Bewegung unseres Geistes:

> Zu diesem Endzwecke aber würde eine allzu gesuchte, oder ausführlich weitläuftige Form und ängstlich künstliche Methode eher hinderlich als fördernd sein. Darin liegt nun der große Unterschied zwischen einer Philosophie des Lebens und der Philosophie der Schule.[295]

Mit dem Ausdruck „Methode“ als Weg zur Wahrheit in der Philosophie bezieht sich Schlegel hauptsächlich auf das methodische Beweisverfahren in der Mathematik und Geometrie, wobei in der Philosophie ihm Spinoza als Paradebeispiel gilt. Auch aus dieser Perspektive wäre die Philosophie nicht der Wissenschaft gleichzusetzen, die mit präzisen Methoden und Verfahrensregeln operiert.

Der identifizierte Mangel eines absolut rationalen Grundes, die Unvollkommenheit der Form des Wissens und die Unerreichbarkeit einer einzigen

---

[294] KSA 18, Fg. Nr. 36, S. 7.

[295] Vgl. KSA 10, S. 7. Schlegel unterscheidet hier den wissenschaftlichen Schulunterricht in der Philosophie, der z.B. durch Logik eine Übung im methodischen Denken, eine Vorbereitung zur Philosophie ist, von der so genannten Philosophie des Lebens, die sich nicht „in das Unverständliche der leeren Abstraktion“ versteigt.

und präzisen Methode für die Philosophie dürfen zu der Annahme führen, dass Philosophie in Schlegels Sicht nur ein Suchen und Streben nach Wissenschaft zu sein vermag. Sie ist „immer nur im Werden begriffen". So ist es nur möglich, Philosoph zu werden, aber nicht, es zu sein, denn: „Sobald man es zu sein glaubt, hört man auf es zu werden."[296]

### *2.1.2. Philosophie – nur „mehr ein Streben nach Wissenschaft"?*

Zu einer solchen Frage sieht man sich berechtigt, wenn man aus der Unzahl der Schlegelschen Fragmente eines wie das folgende aufgreift: „Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben, und keins zu haben. Er wird sich wohl entschließen müssen, beides zu verbinden"[297]. Wenn der Begriff der Philosophie als Wissenschaft die Idee des Systems als ein zusammenhängendes Ganzes einschließt, dann kann z.B. aus dem bereits angeführten Athenäums-Fragment nicht die Schlussfolgerung gezogen werden, Schlegel sei dezidiert kein Anhänger der Philosophie als ein System, ein strukturiertes Ganzes gewesen. Zwar warnt er vor dem Dogmatismus des Systems, aber er lehnt die Idee des Systems nicht voll und ganz ab. Dieser Sachverhalt kann durch eine Reihe von anderen Beispielen gestützt werden, z.B. von Schlegels Rede über die Differenz von „falscher"[298] und „wahrer" Philosophie, die ohne ein zugrunde liegendes wissenschaftliches Bild der Philosophie nicht möglich wäre. „Alles Wissen ist Philosophiren; es giebt keine andre Wissenschaft als Philosophie. Was Wissen darin ist, ist Philosophie"[299]

Auch die Idee der Methode in der Philosophie ist aus Schlegels Sicht nicht außer Acht zu lassen. In erster Instanz richtet sich Schlegel gegen die Anwendung einer quasi mathematischen Methode in der Philosophie. Zwar ist es nicht notwendig, dass sie überall „in gleichem Maße" angewandt wird, dennoch verzichtet er nicht darauf, in einzelnen Überlegungen „eine lebendige" Methode zu fordern.[300] Der Schluss liegt nahe, dass weder der junge noch der späte Schlegel die Idee von der Philosophie als mögliche Wissenschaft je aufgegeben hat, sondern im Gegenteil

[296] KSA 2, Ath.-Fg. 54, S. 173.
[297] KSA 2, Ath.-Fg. 53, S. 173.
[298] Auf das Ding führt Schlegel die gemeinschaftliche Quelle des Irrtums aller Philosophie zurück. Das Ding steht, so Schlegel, in naher Verbindung mit dem Pantheismus, dem einfachsten, leichtesten System, dessen Grundprinzip der Einheit das ist, wozu die Vernunft am meisten neigt. Einheit ist das eigene Wesen der Vernunft nach Schlegel.
[299] KSA 18, Fg. Nr. 1066, S. 409.
[300] KSA 10, S. 9.

von ihr als wesentliche Voraussetzung für das philosophische Denken Gebrauch gemacht hat. Was aber verstand Schlegel unter dem Terminus „System“? Schlegel ist kein authentischer Opponent der Idee des Systems, wie bereits das Ath.-Fg. 53 zeigte. Ein System ist nach Schlegel „eine Reihe oder Kette richtiger Begriffe in ihrer natürlichen Ordnung“[301], es ist das, „was Einheit hat und einen organischen Gliederbau“, nämlich ein „umfassender Begriff“[302]. Schlegel ist im Grunde kein Gegner der Wissenschaft oder gar der Technik. In seiner ersten Vorlesung über die *Philosophie des Lebens* heißt es diesbezüglich:

> Ich ehre und bewundere die unermesslich folgenreichen wissenschaftlichen Entdeckungen in der Physik unserer Zeit, besonders auch das große in der französischen Naturwissenschaft, insofern es reelle Fortschritte des menschlichen Wissens enthält und begründet.[303]

Wenn von einer Wissenschaft die Rede ist, dann ist ihre Systematik gefragt. Auch Schlegel geht es um „die sichere Grundlage eines gründlichen Denkens, und bleibend sich fortgestaltenden geistigen Lebens.“[304] Was er genau unter dem Terminus „System“ versteht, ist, jenseits des Versuchs einer begrifflichen Annäherung in den philosophischen Fragmenten, in der *Philosophie der Sprache und des Wortes* zu erfahren. So heißt es hier:

> In einem guten und dem rechten Sinne aber könnte man ein Werk des Wissens oder ein Gedanken Ganzes doch nur ein System oder systematisch nennen und als solches rühmen, wegen des inneren Zusammenhanges und der durchgehenden sich selbst überall gleich bleibenden lebendigen Einheit. Wenn dieser Zusammenhang im Denken aber ein ‹geistig› innrer und ‹natürlich› lebendiger ist, so wird er sich in der einfachsten Form und durchsichtigen Klarheit des Ausdrucks leichter zu erkennen geben und mittheilen lassen; ohne daß es dazu des äußern systematischen Prunks einer weitläuftig demonstrirenden Beweisführung und scheinbar strengen Paragraphenverkettung bedürfte, wo der erzwungene Zusammenhang und die geharnischte Schlachtordnung aller ‹einzelnen› Sätze und Gedanken den Mangel des innern Lebens und der innern Einheit ‹oft› nur schlecht verdecken kann. Es ist damit in der ‹menschlichen Gedanken› Wissenschaft und Philosophie grade wie im äußern Leben und in der wirklichen Erfahrung. Nichts wird im gesellschaftlichen Umgang und Verkehr und selbst im bürgerlichen Verhältniß höher geachtet als die innere Consequenz einer großen Wirksamkeit und eines festen Charakters.[305]

Aus dieser Perspektive ist zu behaupten, dass die Philosophie von Schlegel sehr wohl auch als Wissenschaft verstanden wird. Dieser Idee wird in seinen Texten viel zu oft

[301] KSA 19, Fg. Nr. 99, S. 308.
[302] KSA 12, S. 365.
[303] KSA 10, S. 17f.
[304] KSA 10, S. 5.
[305] KSA 10, S. 316f.

begegnet, als dass man es übergehen könnte. Die Philosophie „als Geist der Gelehrsamkeit und aller Wissenschaften überhaupt“ begreift jene Wissenschaften, „die sich durch Zeichen ausdrücken“. Philosophie ist Wissenschaft, Poesie ist Kunst. „Alle Formen und Produkte, die man unter der Literatur zusammenfaßt, gehören entweder unter den Begriff der Wissenschaft oder der Kunst, oder sie sind aus beiden zusammengesetzt.“[306] Von der Philosophie spricht Schlegel als einer 1) „Grundwissenschaft“, 2) „Wissenschaft vom Bewusstsein“ und 3) „lebendiger Erfahrungswissenschaft“.

#### 2.1.2.1. Philosophie als Grundwissenschaft

Zum Status der Philosophie als Wissenschaft bemerkt Schlegel in seinem letzten Vorlesungszyklus *Philosophie der Sprache und des Wortes* von 1828, wie dies eigentlich zu verstehen sei. Es geht nämlich nicht ganz um die Wissenschaft „in demselben Sinne […] und in derselben und gleichen Form […], wie die andern auf einen besondern Zweck gerichteten, auf einen bestimmten Gegenstand beschränkten Wissenschaften.“[307] Die Philosophie als Grundwissenschaft ist für Schlegel „der Geist aller Wissenschaften“, sie ist „die Lebenskraft“, „der beseelende Geist“, der alle übrigen Wissenschaften „durchdringt“[308], ja ihr „Lebensgeist“[309]. Mit diesen Bestimmungen der Philosophie macht Schlegel auf die Modalität aufmerksam, wie der Terminus „Grundwissenschaft“ verstanden werden soll. Nicht so als wäre es ein mechanisches Verhältnis, als handle es sich um das Fundament zu einem Gebäude. Vielmehr geht es um ein lebendiges Verhältnis; nämlich „das Verhältnis der Lebenskraft in einem belebten tierischen Körper zu den einzelnen Gliedern und Werkzeugen“[310]. Verglichen mit den speziellen Wissenschaften hat also die Philosophie keinen besonderen Gegenstand, was Schlegel bereits in den Kölner

[306] KSA 11, S. 7.
[307] KSA 10, S. 311.
[308] KSA 13, S. 189.
[309] Ebd., S. 188.
[310] KSA 13, S. 189. Vgl. auch KSA 19, Fg. Nr. 230, S. 181f.: „*Philosophie* ist die siebte Wissenschaft oder der Geist aller andern Wissenschaften. *Musik – Medicin – Poesie – Rhetorik – Pictur – Architektur – sechs* Künste – Philosophie das siebte und lenkende Princip derselben. Als *Geist der* ‹aller› Wissenschaften kann Philosophie einen weitern und einen engern Umfang haben – Im weitern umfaßt sie *Theologie – Historie – Moral* und *Astronomie* ausgehend von Kritik. – In dem engern Umfang hat sie nur jene drei – *Ontologie*, *Kosmologie*, *Psychologie* – zugleich Logik und Metaphysik.

Logik-Vorlesungen von 1805-1806 mit Hilfe der Körpermetapher zu veranschaulichen suchte:

> Gesetzt, der menschliche Körper solle eingeteilt und klassifiziert werden, so würde man die einzelnen Teile aufzählen, die äußern wie die innern. Wäre dieses Geschäft vollbracht, so bliebe nun doch in dem lebendigen menschlichen Körper ein von diesen Teilen und Gliedern Verschiedenes zurück; dies ist, was ihn zum lebendigen Körper macht, das Leben selbst, welches alle diese Teile durchdringt, belebt und erhält.
>
> Geradeso verhält sich nun die Philosophie zu den speziellen Wissenschaften. So wie jedes Glied des Körpers für einen bestimmten Zweck eingerichtet ist, so hat auch jede spezielle Wissenschaft einen besondern Gegenstand.
>
> Die Philosophie aber ist auf keine besonderen Gegenstände eingeschränkt, sondern ist der Lebensgeist aller Wissenschaften, die ohne sie wie tote Leichname sein würden, von keiner lebendigen Kraft beseelet.
>
> Die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft, die als solche alle übrigen befaßt und begründet; sie verbreitet sich gleichmäßig über alle Gegenstände, womit die andern sich einzeln beschäftigen. Die Gottheit wie die Menschheit, die Kunst und Sprache wie die Natur sind das Ziel ihrer Untersuchungen. Allein sie erhebt sich nicht allein zu den Gegenständen des theoretischen Wissens, der höhern Spekulation, sondern auch in das praktische Leben steigt sie herab. Die ersten Begriffe und Grundsätze der praktischen Wissenschaften, z.B. des Rechts, sind ebenso wohl ihrem Gebiete unterworfen, wie jene der theoretischen.
>
> Die Philosophie ist also die allgemeine Grundwissenschaft, die alle besondern sowohl theoretischen, als praktischen Wissenschaften umfaßt, und eben deswegen selbst auf keinen besondern Gegenstand eingeschränkt sein kann.[311]

Der Assistenzcharakter der Philosophie im Allgemeinen entgeht Schlegel auch dann nicht, wenn er die Philosophie mit der Aufgabe betraut, „uns selbst von der *angebornen Sophistik* zu befreien“[312] – d.h. „von einem betrüglichen Blendwerk“[313] –, „manchen Nebel [zu] zerstreuen, der einen gefährlichen Mißverstand über ganze Sphären des menschlichen Daseins verbreitet, oder manchen Stein des Anstoßes wegräumen [zu] können, der die Zeit und die Gemüter verwirrt, und in Zwietracht setzt.“ Philosophie habe in Schlegels Sicht ihre „versöhnende Kraft“ zu zeigen[314].

Drei Hauptteile der Philosophie werden von Schlegel unterschieden: *Metaphysik* oder die theoretische Philosophie, *Moral* als Inbegriff aller praktischen

---

[311] KSA 13, S. 188f. Vgl. hierzu auch Fichtes Brief vom 2. 12.1800 an Friedrich Schiller, wo die Philosophie als „die erste Wissenschaft“ bezeichnet wird, die „allen andern [Wissenschaften – C.E.] aus der Verwirrung helfen sollte.“ (Johann Gottlieb Fichte. Briefe. Leipzig 1962, S. 237.)

[312] KSA 19, Fg. Nr. 94, S. 307.

[313] KSA 13, S. 334. Zu diesem Blendwerk gehört auch der Begriff des Dings, das die kritische Methode der Philosophie aufzuspüren hat. Sie hat „diejenige beschränkte Denkart und Ansicht, welche der sinnlichen Natur des Menschen natürlich und angemessen und für das praktische Leben niemals unentbehrlich ist, als eine durchaus falsche, verkehrte zu bestreiten und zu widerlegen; sie muß das Gehaltlose, Leere, Nichtige, so wie das Gefährliche, Verderbliche dieser Meinung auf das gründlichste darzutun streben, um auf diese Weise durch Entfernung des hartnäckigsten aller Grundirrtümer der philosophischen Forschung den Weg zur Erkenntnis der höchsten Wahrheit zu ebnen und zu bahnen.“ (KSA 13, S. 319.)

[314] Vgl. KSA 10, S. 7.

Grundbegriffe und Theorien, und *Logik*, die die Regeln und Gesetze für alle Wissenschaften formuliert. Von diesen drei Teildisziplinen der Philosophie ist die Logik als Wissenschaft von den Regeln des Denkens ihr allgemeinster Teil und eine Anleitung zum Philosophieren.

Es ist von Bedeutung, dass Schlegel der Logik, auch *Vernunftkunst* genannt, als Teildisziplin der Philosophie eine immer größer werdende Rolle im Rahmen seiner eigenen philosophischen Entwicklung zukommen lässt[315]. Schlegel ist der Vertreter eines Denkens in Widersprüchen. Er inszeniert sich einerseits als Gegner der aristotelischen Logik. Andererseits ist diese Logik mit ihren Prinzipien für das Detail beizubehalten, wie Schlegel hervorhebt, denn im Einzelnen ist das Philosophieren „immer auch etwas Technisches". Im Grunde aber plädiert Schlegel für eine bestimmte Art von Logik, eine, wie er sagt, „höhere Logik", die das „*principium rationis sufficientis*" für die höchste Sphäre des Denkens, das unendliche Denken, das „Denken des Ewigen und Göttlichen", berücksichtigt[316].

Für die Philosophie als Grundwissenschaft verwendet Schlegel in einem seiner philosophischen Fragmente auch den sprachlichen Ausdruck „wahre Philosophie" [317]. Diese habe alle angebliche Philosophie zu widerlegen und sich selbst zu erweisen[318]. 1805-1806 spricht Schlegel von der einen wahren und vollendeten Philosophie, deren Bestandteile die skeptische, die empirische und die höhere mystische sein sollen[319]. Außerdem soll die wahre Philosophie „idealisch seyn – aber nicht idealistisch."[320] Mit anderen Worten: Die Philosophie hat mit Ideen zu tun. Ideen heißen aber nach Schlegel, „die wahrhaften, ewigen Begriffe des

[315] Dass Schlegel kein Logiker im aristotelischen Sinne ist, dürfte allgemein bekannt sein. Von Interesse wäre jedoch, seiner Frage nach der höheren, spekulativen Logik gründlich nachzugehen.

[316] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 208, S. 329. Weiter KSA 12, S. 318: Der Satz der Identität ist „in aller Praxis und auch in der Mathematik […] unumstößlich gewiß; in der Philosophie kann er aber nicht so angenommen werden, nicht alle Philosophen sind darüber einstimmig, so z. B. widerspricht die Heraklitische Philosophie ihm vollkommen, Heraklit würde […] nach seinem Prinzip, daß alles in einem steten Fluß sei, einwenden, daß sich a in einem undenkbar kleinen Momente verändere; während man nur sagt a = a, ist a schon nicht mehr a […]."

[317] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 34, S. 7.

[318] Ebd.

[319] KSA 13, S. 384. „Die ersten Prinzipien derselben enthalten den Idealismus, die Seele aber, die das Ganze durchdringt, belebt und zur höchsten wahren Einheit und Realität verbindet, kann nur aus jenem moralischen Geiste und Glauben hervorgehen, der in der sokratisch-platonischen, mehr aber noch in der christlichen Philosophie der herrschende war. Ohne diesen Führer, der sicher und unwandelbar den menschlichen Geist durch alle entgegenstehenden Schwierigkeiten und Hindernisse, durch die ewig wechselnden und nie sich gestaltenden Trugbilder, die dunkeln, verworrenen Irrsale irdischer Beschränkung zum lichtstrahlenden Ziele der Erkenntnis führt, gibt es kein Heil weder im Denken, noch im Tun, weder im Wissen, noch im Leben."

[320] KSA 19, Fg. Nr. 325, S. 195.

Verstandes“, weil sie naturgemäß „Bilder sind, und *Bilder* seyn *müssen*, wie das Wort sich nur in Bildern offenbart.“[321]

### 2.1.2.2. Philosophie als Wissenschaft vom Bewusstsein oder Philosophie als „höhere Psychologie“

Zwar hat die Philosophie nach Schlegel keinen besonderen Gegenstand, dennoch gibt es einen, auf den sie sich ganz besonders bezieht („ob sie gleich nachher von diesem aus sich nach allen Seiten und Richtungen verbreitet, die Gegenstände aller andern Wissenschaften umfaßt und in sich aufnimmt“), nämlich die Kenntnis des innern Menschen, d.h. „der Natur unserer Seele, unseres Geistes“[322]. Das ist „mit einem Worte, wir selbst, nicht nach zufälligen Beschaffenheiten und Erscheinungen, sondern nach den wesentlichen Kräften und Anlagen, nach den ewigen, unveränderlichen Gesetzen unseres Ichs“[323]. Schlegel argumentiert damit, warum Philosophie Selbsterkenntnis sei, warum sie mit der Vorschrift *Nosce te ipsum* anzufangen habe.

Der Philosophie geht in diesem Kontext eine Art Psychologie voraus, die Schlegel jedoch nicht als abgesonderten Teil der Philosophie behandeln möchte, sondern als „Erfordernis und Ingredienz für alle Teile der Philosophie“[324] anerkennt, und zwar für Moral, Logik und Metaphysik. Dabei unterscheidet er seine Psychologie, die er als reine Psychologie oder auch als Denklehre bezeichnet, von der rationalen und der empirischen, denn erstere ist die Wissenschaft vom Wesen der Seele und des Geistes überhaupt, während letztere, streng genommen, gar nicht möglich sein kann, da, wie Schlegel hervorhebt, die „Seele“ und das geistige Wesen nicht der Gegenstand eines sinnlichen Eindruckes oder einer eigentlichen Erfahrung sein können. Als Wissenschaft von der Natur des inneren Menschen ist die Psychologie, wie Schlegel sie versteht, eine Theorie des Bewusstseins, „*die Wissenschaft von dem menschlichen Geiste, wie dieser aus eigner vernünftiger*

[321] KSA 19, Fg. Nr. 209, S. 329.
[322] KSA 13, S. 191.
[323] KSA 13, S. 191f.
[324] KSA 13, S. 191. Die Kenntnis des menschlichen Geistes und der menschlichen Seele ist in Schlegels Sicht Voraussetzung für Logik und Moral als Teildisziplinen der Philosophie. Logik ist in diesem Ansatz die Einführung in die Philosophie, der erste Teil der Philosophie, „denn die Regeln des Denkens werden schon vorausgesetzt bei der Moral und Metaphysik“ (KSA 13, S. 192).

*Selbstbeobachtung hervorgeht*“[325]. Der Versuch des Wissens müsse bei uns selbst anfangen. Die eigene vernünftige Selbstbeobachtung ist *die Selbstanschauung*. Diese avanciert in Schlegels Überlegungen zum sichersten Anfangspunkt der Philosophie – ein Faktum, dem Hegel aufs schärfste entgegenarbeiten wird, denn er vertritt die Ansicht, dass aus der Anschauung nicht philosophiert werden könne. Für Schlegel jedoch stellt die Selbstanschauung des Idealisten (und nicht die „bloß passive Selbstbetrachtung des Empirikers“[326]) den Versuch dar, durch eine „künstliche Methode die eignen Denkgesetze wahrzunehmen, zu beobachten, und zu abstrahieren.“[327]

Die Selbstanschauung unterscheidet Schlegel von der so genannten *gemeinen Wahrnehmung* und von der *mystischen Anschauung*, denn sie ist „eine ganz klare und natürliche, die unter den angegebenen Bedingungen der gehörigen Geisteskraft und Bildung ganz natürlich erfolgt; sie vereinigt Vernunft und Erfahrung.“[328] In diesem Kontext wird die Philosophie von Schlegel als eine „höhere Psychologie“ verstanden. Diese ist aber eine Theorie des Bewusstseins[329]. Wie Jean-Jacques Anstett hervorhebt, geht es Schlegel dabei um „eine metaphysisch begründete, eine höhere Theorie und Kunde der Seele und des Bewußtseins aufbauende Psychologie […]“[330].

### 2.1.2.3. Philosophie als „lebendige Erfahrungswissenschaft“

Schlegels Intention ist es nicht, eine Philosophie des transzendentalen Subjekts, sondern eine Philosophie des Individuums, eines werdenden Ich-Organismus zu formulieren. Ihm geht es um eine Philosophie des Schöpferischen, in der „Gott“ als Gegenstand des spekulativen Wissens eine wesentliche Rolle zukommt. Schlegel nennt die Philosophie des Lebens auch eine Gottesphilosophie[331], die er aber nicht mit der Theologie verwechselt wissen will. Das Fundament einer solchen Philosophie ist kein anderes als der Begriff von der höchsten Liebe[332].

---

[325] KSA 13, S. 227.
[326] KSA 12, S. 299.
[327] Ebd.
[328] KSA 13, S. 300.
[329] Vgl. KSA 13, S. 191.
[330] Vgl. KSA 12, S. 439, Anm. 214.
[331] Vgl. KSA, S. 540: „Die Philosophie des L e b e n s ist eine Gottesphilosophie, weil ja Gott das L e b e n ist, und die Quelle des Lebens. ‹Gott ist das Leben/0 [absolutes Leben]›.“
[332] KSA 10, S. 356.

Entschlossen und mutig verfolgte Schlegel sein sich über Jahre hinziehendes philosophisches Projekt, seine Lebensphilosophie, die sich ähnlich Fichtes Wissenschaftslehre schlussendlich mit dem gesunden Menschenverstand gänzlich versöhnen sollte. „Wozu", fragte sich Fichte in einem Brief an Friedrich Heinrich Jacobi von 1795, „ist denn nun der spekulative Gesichtspunkt, und mit ihm die ganze Philosophie, wenn sie nicht fürs Leben ist?"[333] Schlegel selbst will aus Menschen Visionäre, weitblickende Menschen machen. Vision ist „der eigentümliche Act der Genialität, Synthese von Enthusiasmus und Energie."[334] Ein System von Visionen ist aber die Fantasie.[335]

Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind bei Kant die unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft, genau die Themen der *metaphysica specialis*, an denen Schlegel besonderes Interesse hatte. Für Schlegel ist Kant jedoch vielmehr der „Niederreißer" als der Erretter der Metaphysik. Schlegel äußert in einem der Fragmente um das Jahr 1798 dazu: „*Kant* hat das *Ende* der Metaphysik entdeckt – in den drei Ideen, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit."[336] Kant ist „besser zum Niederreißen als zum Aufbauen", meint er einige Jahre später, nämlich 1804, in einem weiteren philosophischen Fragment[337].

Schlegel sucht dagegen in der inneren Wahrnehmung die Gewissheit Gottes. Gott soll durch die eigene Erfahrung unmittelbar erkannt werden. Das Gefühl spielt dabei eine zentrale Rolle. Nichts Göttliches, so Schlegel, kann „bloß mit dem Begriff und aus demselben allein verstanden werden."[338]

Wahre Philosophie habe sich nach Schlegel in letzter Instanz auf das Leben zu beziehen, wobei mit „Leben" das Innere, die Innerlichkeit des Menschen angesprochen wird: „Philosophie geht auf die *innere Wahrnehmung*."[339] Das Innere des Menschen hat durch das Verstandesgefühl oder das intelligente Gefühl entwickelt zu werden. Mit dieser Bestimmung wird die Philosophie zu einer

---

[333] Fichte an Friedrich Heinrich Jacobi, Brief vom 30. August 1795, in: Manfred Buhr (Hrsg.): Johann Gottlieb Fichte. Briefe, Leipzig 1962, S. 144. Vgl. weiterhin F. Schlegel über Fichte, in: KSA 8, S. 57: „Es ist mir interessant, daß ein Denker […] doch auch für die allgemeinste *Mitteilung* so begeistert sein kann."

[334] KSA 18, Fg. Nr. 151, S. 209.

[335] KSA 18, Fg. Nr. 153, S. 209.

[336] KSA 18, Fg. Nr. 1019, S. 280.

[337] KSA 19, Fg. Nr. 430, S. 132. Zwar stimmt es, dass die bereits erwähnten metaphysischen Themen in Kants theoretischer Philosophie keine definitive Lösung gefunden haben, Kant hat aber deren philosophische Behandlung nicht aufgegeben. Vgl. dazu näher: Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. Ungekürzte Ausgabe. München 2007. Insbesondere Kapitel 7: Begründer einer Metaphysik der Sitten (1784-1787) S. 320-379.

[338] KSA 10, S. 59.

[339] KSA 17, Fg. Nr. 29, S. 333.

„lebendigen“ oder „inneren Erfahrungswissenschaft“ deklariert. Noch in seinen Kölner Vorlesungen erklärte Schlegel: „[…] unsere Philosophie stellt das Gefühl, das sie aller menschlichen Erkenntnis zugrunde legt, als das Reelle auf: *die Form ist ihr nur* das *Untergeordnete*.“[340]

Die Philosophie des Lebens als „innere geistige Erfahrungs-Wissenschaft“ oder auch „göttliche Erfahrungswissenschaft“ unterscheidet Schlegel von den „selbsterdachten Vernunft-Systeme[n] der sonst herrschenden Zeitphilosophie“, die von Tatsachen ausgeht und überall auf Tatsachen einer höheren Ordnung beruht. So ist Gott ein lebendiger Geist, ein persönlicher Gott, weder absolute Vernunft noch „bloße Vernunft-Ordnung.“[341]

Noch 1812 bezeichnete Schlegel sein Bestreben in der Philosophie so: „[…] die Stimme des tiefern sittlichen Gefühls und des religiösen Glaubens in Schutz zu nehmen gegen den Despotismus der Vernunftsysteme, vor deren anmaßendem Geräusch jene bisher selten zu Worte kommen konnten.“[342] 1820 erklärt Schlegel auf seine Weise, Kant habe „wenigstens die Notwendigkeit des Glaubens an das Übersinnliche und überirdische Güter gelehrt“ und mit Nachdruck „die Strenge eines unerbittlichen Sittengesetzes, allem gröbern und feinern Egoismus gerade entgegenstehend“ behauptet.[343] Kant sei, so Schlegel, „wenn auch nicht für Viele so doch für die Wenigen unter den Vielen […] eine Brücke des Übergangs zur besseren Erkenntnis der Wahrheit“[344] geworden. Es bleibt aber für ihn eine Tatsache, dass der Weg, auf dem Kant wie Fichte gewandelt sind, ein „Irrweg“, der Weg einer „eitlen Vernunftwissenschaft“ war.

Philosophie bezeichnet der späte Schlegel als „lebendige Erfahrungswissenschaft“ und meint damit „die Wissenschaft des inneren Menschen“[345]. Auch die dafür in Anspruch genommene Methode ist „eine ganz andere, mehr geistige und durchaus innere Methode“. Damit wendet sich Schlegel gegen die „ängstlich

[340] KSA 12, S. 404f.
[341] KSA 10, S. 56.
[342] Friedrich Schlegel (Hrsg.): Deutsches Museum, 3. Bd., S. 4.
[343] KSA 8, S. 550.
[344] Ebd. In den Kölner Vorlesungen von 1804-1806 meint Schlegel, dass für Kant das Ding an sich mit dem Übersinnlichen identisch sei, „welches nach seiner Behauptung, die er verantworten mag, dem Menschen unerkennbar bleibt.“ (KSA 12, 306.)
[345] Das Motiv des inneren Menschen ist neutestamentarisch (vgl. Paulus, Römer, 7:22), aber das Bild des inneren Menschen ist älter als der biblische Text. Offenbar erscheint es in jeder religiösen Lehre – beispielsweise in der pythagoreischen oder der platonischen Tradition (letztere von Plotin und anderen als soteriologische Lehre gelesen), die sich ernsthaft die Frage nach der Reinigung der Seele und ihrer Befreiung von der menschlichen oder zeitlichen Kondition stellt. Für diesen wichtigen Hinweis danke ich Prof. Dr. Stefan Afloroaei von der Universität Iasi.

demonstrierende Gedanken-Mechanik“[346] der Mathematik, die nicht überzeugend wirken kann.

Aus Kantischer Perspektive ist Wissen „das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten […]. Die subjektive Zulänglichkeit heißt Überzeugung (für mich selbst), die objektive, Gewißheit (für jedermann).“[347] Hier soll vorweggenommen werden, dass Schlegels Überlegungen zum Thema Philosophie als innere Erfahrungswissenschaft, ob er will oder nicht, in eine Überzeugung für sich selbst und nicht in eine Gewissheit für jedermann mündet. Schlegel eröffnet aber durch seine Philosophie jedem Einzelnen die Perspektive, sich selbst aus dem eigenen inneren Leben zu erfassen. Die „Seele“ als „Organ der Empfängnis für das Gute“ nimmt „die Offenbarung“ in sich auf, wobei Sprache die äußere Form für das menschliche Wissen darstellt. Philosophie bezieht sich so auf einen bestimmten Zustand der Seele, jenen der Suche nach der „göttlichen Wahrheit“. Philosophie ist keine „tote Sophistik der Schule.“[348]

## 2.2. Aus methodologischer Perspektive: Die „rechte Methode“?

Zwar hat die Philosophie als Wissenschaft vom Göttlichen (Metaphysik als theoretische Philosophie bei Schlegel) einen unendlichen Gegenstand, aber, so könnte hier im Anschluss an Schlegels Vorstellung der Philosophie als Streben nach Wissenschaft gefragt werden, wie ist die Frage nach „alle[n] möglichen Wege[n]“ der Philosophie zu lösen, wie steht es genau genommen um ihre Methode(n)? Descartes und Kant mit ihrer Methodenlehre[349] lieferten darauf eine Antwort. Doch in der Methode, so Schlegel, ist „Kants Philosophie abstract“, denn: „Die Elemente sind bei ihm sehr confus durch einander construirt.“[350] Schlegels eigener Diskurs über die Methode(n) in der Philosophie ist nun kein gezielter, dennoch sind seine Überlegungen zu diesem Thema, ob nun in seinen philosophischen Fragmenten oder

[346] KSA 10, S. 10.
[347] Kant, KrV, A822/B850.
[348] KSA 19, S. 58.
[349] René Descartes: Discours de la méthode. Französisch-Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Lüder Gäbe. Durchgesehen und mit neuem Register sowie einer Bibliographie von George Heffernan. 2. verb. Auflage. Hamburg 1997. I. Kant: Transzendentale Methodenlehre. In: KrV, A705/B733 – A856/B884.
[350] KSA 18, Fg. Nr. 876, S. 102.

in seinen umfangreicheren frühen und späten philosophischen Vorlesungen, nicht zu vernachlässigen.[351]

Seine Überlegungen zur Methode setzen bereits in seiner Transzendentalphilosophie von 1800-1801 ein. So differenziert er da zwischen dem „System" als dem positiven und der „Methode" als dem negativen Element. Die Methode „ist der *Geist*, und das System der *Buchstabe*". Während das System „die *Organisation der Philosophie*" konstituiert, bildet die Methode ihre „*innere Lebenskraft*."[352] Es ist die Methode, die das System als Ganzes der Philosophie hervorzubringen hat. Durch die Kombination der Skepsis und der Realität entstanden, ist die Methode der Philosophie ein Experimentieren, ihre Richtung „kreisförmig", was soviel heißt, dass sie vom Zentrum ausgeht und sich wieder darauf bezieht[353]. Die Methode des Idealismus nennt Schlegel daher „ein *combinatorisches Experimentiren*", wobei ihre Richtung „centripetal" oder „centrifugal"[354] ist. Einige Elemente der Methode sind Skepsis, Enthusiasmus, Absolutes, Realität. So bewegt sich die Philosophie aud das Absolute und die Realität hin. Als weitere Elemente der Methode nennt Schlegel Analysis, Synthesis und Abstraktion. Synthesis ist das Mittelglied zwischen Analysis und Abstraktion, „eine unendliche Progression" zu den beiden anderen Elementen in Form eines „Minimum" und eines „Maximum". So ist das Maximum der Synthese die Approximation, das Minimum die Reduktion[355]. Logische Beweise gibt es nicht, weil „aus einem vernünftigen Diskurs nichts Reelles hervorgeht". Beweise sind historisch und beziehen sich auf die Darlegung der „Realität einer Sache"[356]. Begriffe werden bewiesen, Sätze erklärt. Aufgrund der Experimentalmethode „muß es z. B. von dem Unendlichen unendlich viele Beweise geben."[357]

In seinen Kölner Vorlesungen von 1804-1806 wies Schlegel der philosophischen Methode noch keine wesentliche Bedeutung zu, denn als erstes hatten in seinem philosophischen Konzept die Ideen, die Einfälle Priorität; erst danach folgte die Anwendung einer Methode. Erst in seiner Logik von 1805-1806 gilt seine

[351] Gemeint sind hier die in den Bänden 18 und 19 der KSA enthaltenen philosophischen Fragmente sowie Schlegels Philosophievorlesungen in Köln, Wien und Dresden.
[352] KSA 12, S. 18.
[353] Vgl. KSA 12, S. 19.
[354] Vgl. KSA 12, S. 21.
[355] Vgl. KSA 12, S. 22.
[356] Ebd.
[357] KSA 12, S. 23.

Aufmerksamkeit auf eine doch besondere Art und Weise der Methode[358]. So schreibt er dazu:

> Wenn die Behauptung feststeht, dass der Gegenstand der Philosophie unerschöpflich sei, daß diese dem unendlichen Ziele ihrer Bestimmungen nur allmählich sich nähern und es nie vollkommen erreichen könne, so würde es für die Behandlungsart und Methode der Philosophie ein notwendiges Gesetz sein müssen, dass sie kritisch sei. – Denn ist die Philosophie wirklich mehr das Suchen und Streben nach der höchsten Wahrheit, als die vollendete Erkenntnis derselben, so ergibt sich von selbst, daß ein stets reger und wachsamer Prüfungsgeist alle diese Annäherungsversuche begleiten muß. Haben wir wirklich den rechten Weg zu jenem höchsten Ziele ergriffen, oder wandeln wir vielleicht auf betrüglichen Irrwegen, die uns auf immer davon entfernen? – Ist unser Streben ein regel- und gesetzmäßiges Fortschreiten, von dem wir uns am Ende den erwünschten Erfolg versprechen können? – Sind die Formen und Methoden, deren wir uns bedienen, wahrhaft geeignet, den unendlichen Gegenstand der philosophischen Erkenntnis aufzufassen und darzustellen? – und wie läßt sich ihnen die höchste Ausbildung und Vollendung geben? Das sind Fragen, die nur eine echte gründliche Kritik befriedigend beantworten kann, und von deren richtigen Auflösung das Gelingen unserer wissenschaftlichen Bemühungen doch einzig und allein abhängt.[359]

Die allgemeine Methode der Philosophie hat also für Schlegel eine kritische zu sein, um „Grundirrtümer" (z.B. den philosophischen Begriff des Dings[360]) zu identifizieren und „den Weg zur Erkenntnis der höchsten Wahrheit zu ebnen und zu bahnen."[361] Als Instrument zur Entwicklung und Erforschung der Wahrheit in kritischer Absicht sieht Schlegel auch das Dilemma:

> […] wenn man nämlich aus dem Umstande, daß zwei entgegengesetzte Fälle gleich unmöglich sind, nur nicht die Folge zieht, daß die Voraussetzung, worauf sie beruhen, unrichtig und falsch sei, sondern wenn man vielmehr daraus den Schluß zieht, daß die Wahrheit auf einem Wege zwischen beiden entgegengesetzen, gleich unmöglichen Fällen gesucht werden müsse.[362]

Zum Zweck der Charakterisierung der Methode und der Vorgehensweise des menschlichen Denkens zur höchsten Erkenntnis differenziert Schlegel zwischen dem praktischen und dem philosophischen Denken, bzw. zwischen einer praktischen und

---

[358] KSA 13, S. 317-324.
[359] KSA 13, S. 317f.
[360] Vgl. KSA 13, S. 277f.: „Nur auf diesem Wege kann durch Entfernung des Begriffes der Substanz und die Annahme einer unendlichen Tätigkeit, eines immer höher steigenden, immer mannigfaltiger und reicher sich entwickelnden, ewigen Fortschreitens und Werdens der absolute Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem gehoben und der Streit geschlichtet werden. Die wahre Philosophie kann nirgends eine beharrliche Substanz, ein Ruhendes, Unveränderliches, statuieren, sie findet die höchste Realität nur im ewigen Werden, einer ewig lebendig beweglichen Tätigkeit, die unter stets wechselnden Formen und Gestalten eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit aus sich erzeugt." Zur Auseinandersetzung Schlegels mit dem Begriff des Dings vgl. Michael Elsässer. Friedrich Schlegels Kritik am Ding. Mit einem Geleitwort herausgegeben von Werner Beierwaltes. Hamburg 1994.
[361] Ebd., S. 318f.
[362] KSA 13, S. 319.

einer spekulativen Methode oder einem Verfahren „von der innern Geistesanschauung“[363]. Letzteres ist für seine Zwecke von Bedeutung, denn sie ist die Methode des philosophischen Denkens und darauf ausgerichtet, „das innere Wesen der Dinge zu durchdringen, sich ganz in die Beobachtung des Gegenstandes der Untersuchung zu vertiefen, unbekümmert um alle andere Zwecke und Absichten.“[364] So gesehen ist es in der Philosophie „einzig darum zu tun, die Gegenstände unserer Beobachtung in der höchsten Klarheit und Deutlichkeit, in ihrem ganzen Umfange und Zusammenhange zu verstehen und zu erkennen.“[365] Die dafür notwendige philosophische Reflexion ist neben Abstraktion und Konstruktion der dritte Teil des philosophischen Denkens.

In seiner *Philosophie des Lebens* von 1827-1828, wo Schlegel „den festen Boden“ und „bleibenden Standpunkt der ewigen Wahrheit“[366] im „innerlichen Forschen der Philosophie“ sucht, behauptet er aber bezüglich des methodischen Verfahrens der Philosophie, dass ihm „eine durchaus vollendete und allzu systematische Nachweisung der göttlichen Ordnung in der Natur, worin vollständig und haarklein alles beantwortet und alles erklärt werden sollte, […] gar kein Vertrauen einflößen und am wenigsten Eindruck machen“[367] würde. Methodisches Denken bleibt zwar für Schlegel eine „Vorübung im philosophischen Denken“, es ist „nur die Vorbereitung zur Philosophie“, aber nicht die Philosophie selbst[368], dennoch soll das Streben nach der Erkenntnis des Höchsten ein wissenschaftliches bleiben, denn auch wenn „alles Philosophiren“ ein „Diviniren“ ist, ist es „aber mit Methode“[369]. Es kann daher nicht verwundern, dass der späte Schlegel sich noch immer auf der Suche nach der „rechten“ Methode, der „Methode der Wahrheit“ befindet.

[363] KSA 13, S. 321.
[364] Ebd.
[365] KSA 12, S. 322.
[366] KSA 10, S. 179.
[367] Ebd., S. 114f.
[368] KSA 10, S. 7.
[369] KSA 18, Fg. Nr. 1016, S. 405.

## 2.3. Aus praktischer Perspektive: Das Misslingen der Realisierung der Philosophie im wirklichen Leben

Sich auf die Strukturierung der Philosophie des antiken Griechenlands beziehend, gliedert Schlegel diese in die Epoche der Erfindung und die der Nachahmung. Die Epoche der Erfindung unterteilt er in drei Perioden. Die erste Periode der griechischen Philosophie ist die Physik oder die Naturphilosophie der Jonier. Es handelt sich dabei um die theoretische Philosophie. Theorie verwendet Schlegel im antiken Sinne der *theoria*, nämlich der Anschauung, der Kontemplation. Die zweite Periode ist gemäß Schlegels Ausführungen durch die Philosophie der Dorier, die dritte durch jene von Aristoteles charakterisiert. Zu der zweiten Periode zählt Schlegel die Philosophen Pythagoras, Sokrates und Platon. Charakteristisch für diese Philosophie ist ihr praktischer Charakter, ihr Bezug auf das Leben. So stiftete Pythagoras einen religiösen Bund und „suchte nicht allein durch Lehre, sondern dem religiösen Charakter gemäß durch Gebräuche und Sitten zu wirken". Während Sokrates nur durch Lehre, wirkte Platon „nur durch die Kunst der Darstellung, und zwar nur auf wenige, da nur Kennern eine solche künstliche Darstellung verständlich ist."[370] Mit Bezug auf Platon formuliert Schlegel nun einen denkwürdigen Satz: „Der Trieb, die Philosophie künstlich darzustellen, entsteht erst, wenn ihre Realisierung im wirklichen Leben mißlungen ist."[371] Dieses Misslingen der Philosophie im wirklichen Leben brachte „Sokrates, Plato und ihre Schüler auf den Grundsatz, sich ganz vom Staate, von allen bürgerlichen Verhältnissen und Geschäften zu isolieren und bloß sich selbst, ihren Gedanken und der Wissenschaft zu leben."[372] Man kann sich in diesem Kontext fragen, ob Schlegel nicht auch mit Bezug auf seine eigene Zeit ein ähnliches Phänomen diagnostiziert hat, das seiner Meinung nach Leben und Philosophie auseinander hielt, setzt er sich doch für eine Verbindung von Philosophie und Poesie ein. So bemerkt er: „Die reine Philosophie hat mit dem Leben nichts zu tun, die Moral aber soll die Philosophie in das Leben einführen,

[370] KSA 11, S. 110.
[371] KSA 11, S. 110. Schlegel gibt hier keine weiteren Erklärungen ab, aber er wird damit gewiss Platons unglückliche Aufenthalte in Syrakus (367 und 361 v. Chr.) zu praktisch-politischen Zwecken gemeint haben. In seiner Jugend hatte Platon politische Ambitionen, er wurde aber enttäuscht durch die politische Führung in Athen. Vgl. auch: Henning Ottmann: Geschichte des politischen Denkens. Von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit. Bd. 1, Teilband 2: Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus. Stuttgart, Weimar 2001. S. 1f.
[372] KSA 11, S. 118.

dieses idealisieren, sich selbst realisieren, sich ganz mit dem Leben identifizieren; sie soll nicht bloß unfruchtbar lehren, sondern selbst Taten und Leben erzeugen.“[373]

Die praktische Philosophie zu Schlegels Zeit wird von Philosophen wie Fichte und Kant vertreten. Kant trenne aber in Schlegels Konzeption Vernunft und Erfahrung, es gäbe eine Kluft zwischen dem Sittlichen in der Erfahrung und dem Sittengesetz. Das Sittengesetz sei schlechthin nicht realisierbar.

Mit dem vermeintlichen Scheitern der Philosophie im Leben, oder der „Philosophie des Lebens“ seiner Zeit, zu der Schlegel auch die Religionsphilosophie als Philosophie des inneren Menschen zählt, erwächst für Schlegel die Forderung nach einem tiefgründigeren Verständnis von Philosophie. Wie soll Philosophie verstanden werden, damit sie real auf das Leben des Menschen wirken kann? Auf diese Frage formuliert Schlegel seine eigene Antwort. In seiner Konzeption erscheint die Philosophie als eine Art zeitlose Medizin, eine harmonieherstellende Heilkunst, die „die Trennung zwischen dem innern intellektuellen Leben und der praktischen Welt“[374] zu überwinden habe. Das Leben habe in gewisser Hinsicht ritualisiert zu werden, d.h. die einzelnen Menschen haben ihm auf individuelle Weise einen Sinn zu verleihen. Das Ritual ist hier als Regel für die eigene Lebensweise zu verstehen. Im Begriff der Mythologie (des Literarischen, könnte man zum Teil auch sagen, insofern das Wort als „das ursprüngliche Wesen des Menschen“[375] betrachtet wird) sind daher Philosophie und Poesie, Moral und Religion miteinander verbunden. In jeder Mythologie wird „eine Symbolik der Natur und der Liebe“ beobachtet; „besonders ist bemerkbar darinnen das Individuelle, das Menschliche – Die Menschheit ist ganz darinnen ausgedrückt.“[376] Mit anderen Worten: Das Problem der praktischen Philosophie ist für Schlegel die Frage nach der Bestimmung des Menschen. Die Beantwortung dieser Frage rekurriert auf das Wesen des Menschen, das Schlegel innerhalb eines idealistischen Rahmens im Bewusstsein zentriert: „*Bewußtsein ist das Wesen des Menschen.*“[377] Nicht von ungefähr beschäftigt sich Schlegel in seiner Spätphilosophie mit der „Wiederherstellung“ und „Vollendung“ des menschlichen Bewusstseins als Bedingung für den Beginn „eine[r] wahrhaft neue[n] Zeit“[378].

[373] KSA 11, S. 124.
[374] KSA 6, S. 13.
[375] KSA 6, S. 14.
[376] KSA 12, S. 62.
[377] KSA 12, S. 85.
[378] KSA 10, S. 302.

Als Philosophie des Geistigen oder des Lebendigen ist Schlegels Philosophie eine Philosophie für (Lebens)Künstler und, insofern Menschen ihre Künstlernatur zu entdecken haben – es gibt kein allgemeines Ideal, jeder hat sein eigenes zu bestimmen –, auch eine Philosophie des Individuums, oder eine Metaphysik des inneren Menschen, könnte man sagen. Mit Hinblick auf das Verständnis dieses von Schlegel konzipierten philosophischen Entwurfs ist auch die Berücksichtigung der asketisch-mystischen Literatur – Mystik als „eine *innere* Mythologie“[379] –, die Schlegel zu jener Zeit offensichtlich nicht fremd war, von Bedeutung. 1782 erschien in Venedig zum ersten Mal in griechischer Sprache die *Philokalie (Die Liebe zur Tugend oder geistigen Schönheit)*, eine Sammlung von Sprüchen und Belehrungen von Autoren – Wüstenväter genannt – aus dem 4. bis 15 Jahrhundert[380]. Dass Schlegel mit deren moralischen Ansichten und ihrer Philosophie vertraut war, bezeugen einige seiner Fragmente und seine späten philosophischen Vorlesungen. Das soll aber nicht bedeuten, dass die Philosophie „in eine bloße Mystik der andächtigen Gefühle“[381] übergehen darf. Jeder habe sich selbst auf der Ebene des Bewusstseins zu erfahren. Es ist Schlegels innigste Überzeugung, dass der Mensch im Geist zu leben hat, denn dieser ist wirklich. Die Form dieser Wirklichkeit ist der Mythos, das Symbol, die Allegorie oder das Bild. Den Mythos beschreibt Schlegel aber als das Wesen der Poesie.[382]

Die wahre Philosophie ist für Schlegel die Metaphysik. Sie ist Wissenschaft vom Wirklichen, Göttlichen, oder auch vom Absoluten, verstanden als einem Unendlichen, das als solches die Idee des Systematischen, des Ganzen, wodurch Wissenschaft bestimmt wird, zu untergraben droht. Denn, wenn Wahrheit unendlich ist, dann kann sie auch nicht in der geschlossenen Form eines Systems dargestellt werden. Daher ist Metaphysik Poesie[383].

[379] KSA 18, Fg. Nr. 119, S. 208.
[380] Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit. 5 Bde. 2. Auflage Würzburg 2007.
[381] KSA 10, S. 493.
[382] KSA 16, Fg. Nr. 1c, S. 255.
[383] KSA 19, Vgl. Fg. Nr. 273. S. 112.

# 3. Kapitel: Die Vorbereitung zur Lösung des Problems durch eine Theorie des Bewusstseins

## Exkurs: Von der Vernunft zum Geist oder vom Teil zum Ganzen

Die Natur hat dem Menschen die Vernunft gegeben, wodurch er sich von den Tieren unterscheidet. Für Schlegel entstand die Vernunft im Menschen „auf den Anstoß eines höhern Geistes“[384]. Wodurch der Mensch sich von den Tieren sondert, nennt Schlegel „Geist“. Der Mensch ist ein geistiges, d.h. ein bewusstes, verständiges Wesen. Bewusstsein in einem weiteren Sinne ist Geist. Tiere, so Schlegel, sind „Seele ohne Geist“ und haben dadurch „nur ein halbes Bewusstsein“[385].

Schlegel nimmt eine Akzentverschiebung von den Leistungen der Vernunft auf jene des Verstandes als eines Begriffes mit einer umfangreicheren Sphäre vor. Vernunft wird in Schlegels Denkschema zu einer der vielen Dimensionen des menschlichen Denkens und dabei nicht als die wichtigste gedeutet. „Die *Vernunft* ist der Wendepunkt des äußern und innern Seyns; das höchste unter dem niedern und das niedrigste unter dem höhern Seelenvermögen.“[386] Geist ist „*allgemeiner Sinn*“[387].

Schlegel formuliert eine Theorie des Bewusstseins, oder auch des Geistes, könnte man sagen, in der eine Vielheit von Tätigkeiten des Ich ihren Ort findet. Es sind verschiedene „Arten des Denkens“[388], die gleichermaßen zur Sprache kommen. Zwar heißt Vernunft Denken, aber, wie Schlegel ausführt, ist Vernunft „keineswegs das Denken überhaupt, sondern nur das leidende Denken, d.h. das Denken mit dem Glauben an das Ding, mit Voraussetzung des Dings“[389]. Die Vernunft, so Schlegel, betrachtet den Gegenstand bloß als ein Gegebenes, und unterscheidet ihn durch seine Merkmale von anderen Gegenständen. Erkenntnis erhalten wir aber nur durch die Einsicht in das innere Wesen und die Natur des Gegenstandes. Kant dagegen vertrat den Standpunkt, dass wir keine Noumena, sondern nur Phaenomena erkennen

[384] KSA 13, S. 31.
[385] KSA 13, S. 30. „Man kann den Tieren weder alles Bewußtsein absprechen, noch sie als mit Ichheit begabt ansehen […]“. Was sich in ihnen „*Gedankenähnliches* […] findet, ist so schwach, daß es nicht als eigentlicher Gedanke angesehen werden kann, und durch seine Unvollkommenheit zur Genüge beweist, wie wenig die Tiere denkende Wesen sind.“
[386] KSA 19, Fg. Nr. 30, S. 299.
[387] KSA 18, Fg. Nr. 1028, S. 114.
[388] KSA 12, S. 398.
[389] KSA 12, 340.

können. Wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen.[390]

In dieser Architektur repräsentiert der Verstand eine Stufe des Bewusstseins, das ein verständiges Denken ist, und das sich vom leidenden Denken der Vernunft unterscheidet. Mit dem Begriff „Verstand" will sich Schlegel nicht nur auf den Bereich des Empirischen bzw. auf die wissenschaftliche Denkweise empirischer Wissenschaften beziehen. Verstand will er vielmehr in einem allgemeinen Sinn als Geist verstehen, denn die Vernunft verstrickt sich – und hier macht Schlegel Gebrauch von Kants Einsicht, wenn auch nicht in ihrer vollsten Konsequenz – in unauflösbare Antinomien:

> Bei Kant sind Antinomien innre Widersprüche, die durch die Gesetze des Bewusstseins notwendig, aber unauflöslich sind. Uns sind sie hingegen Widersprüche, die aus den Gesetzen des Bewußtseins notwendig folgen, aber bei höherem Nachdenken sehr wohl aufgelöst werden können.[391]

Dem leidenden Denken der Vernunft wird das freie Denken der Einbildungskraft entgegengesetzt. Es ist an dieser Stelle anzumerken, dass in Schlegels Theorie des Bewusstseins gleichermaßen auch jene menschliche Potenzen zum Tragen kommen, die Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* als bestimmend für die Charakterisierung des Schönen nach der Relation der Zwecke (vgl. § 17 der KdU) aufweist: die Vorstellungskräfte Einbildungskraft und Verstand. Während die Vernunft ein leidendes Denken ist, das, so Schlegel, alles Bildliche vermeidet und nach dem Abstrakten strebt – daher führe es uns auch zum Irrtum –, ist Verstand von Schlegel als ein freies, tätiges Denken konzipiert. Es ist ein Denken nach Begriffen, das mit Gewissheit zur Wahrheit führt. Als Form des Bewusstseins ist die Einbildungskraft ein ganz freies Denken, da es nicht an die Gesetze der Dinge und der objektiven Welt gebunden ist; ihr Merkmal ist Bildlichkeit, daher Anschaulichkeit.

Schlegel scheint die Diskussion um das Bewusstsein, den Geist, in den Bereich der Psychologie zu verlegen, denn er beschreibt seine Theorie des Bewusstseins als eine Philosophie des inneren Menschen[392]. Psychologisch gesehen

---

[390] Vgl. KrV, A236-A260.
[391] KSA 12, S. 335.
[392] Zur Idee des inneren Menschen bei Schlegel vgl. später auch: Deutsches Museum. 2. Bd. Wien 1812, S. 283: „Der innere Mensch und die Entwickelung des Menschengeistes ist das, worauf alles andre abzweckt und sich beziehen soll. Dieser große Kampf der innern geistigen

ist Bewusstsein das Wissen von inneren, seelischen Erlebnissen oder Vorgängen. Aber Schlegel referiert mit seiner Theorie des Bewusstseins in seinen Kölner Vorlesungen von 1804-1806 eine „höheren Psychologie“, die er als zur Metaphysik gehörend bestimmt. Der Geist stellt für Schlegel das Ganze dar. „*Das ist wirklich, was sich aufs Ganze bezieht*, und das was sich aufs Ganze bezieht, ist göttlich.“[393] Ein göttliches Bewusstsein und dessen Verhältnis zum menschlichen gelten für Schlegel als existenzielle Annahmen. Das göttliche Bewusstsein ist ein *unendliches Ich*, das auch *Welt-Ich*, *Ur-Ich* oder *Welt als werdendes Ich* genannt wird. Für Schlegel ist es aber auch keine Hypothese, sondern „ein wirkliches, lebendiges Ur-Ich“, wovon „das zerstückte, zerrissene Ich abgeleitet ist“[394]. Mit dem Argument der Ichheit, zumindest mit der deklarierten Nicht-Annahme eines Nicht-Ichs, eines Außendings, und der Tatsache, dass sich alles im Werden befindet, will Schlegel seine Behauptung unterstützt wissen, dass er ein Idealist, sogar ein vollendeter, ist. So behauptet Schlegel in seinen Kölner Vorlesungen über seine eigene Philosophie, diese

> ist ganz bestimmt *Idealismus*, nur ganz vollendeter; und hiedurch zeichnet sie sich eben vor allen übrigen idealistischen Systemen aus, indem *subjektive* Gründe alle Idealisten von der Vollendung abgehalten haben, der einzige Böhme aber kein Philosoph genannt werden kann. Eben durch diese Vollendung des Idealismus verschwindet indessen nun auch aller Widerstreit mit den andern Philosophien; – mit dem Realismus, insofern unsere Philosophie die unbedingte Ichheit in sich aufnimmt; – mit der ältesten, sich auf Offenbarung stützenden Philosophie, insofern Offenbarung gar nicht unserm Idealismus widerspricht, sondern sehr wohl damit bestehen kann. – Insofern zwar diese älteste Philosophie Dualismus ist, kann sie freilich nicht mit dem Idealismus übereinstimmen. Dieser kann aber auch zeigen, daß eben der Dualismus ein Mißverständnis und falsche Deutung der Offenbarung ist. Die Offenbarung selbst, als dasjenige, worauf sich doch die älteste Philosophie hauptsächlich gründet, streitet ganz und gar nicht mit unserer Philosophie, diese schließt sich vielmehr daran an. […] Gelingt es aber zu zeigen, daß der Dualismus ein Mißverständnis der Offenbarung ist, so wird dadurch der Dualismus völlig widerlegt, und deshalb muß der Idealismus mit Kritik verbunden sein, nicht allein um seine eigene Ausführung zu vollenden und ihn zu bewahren, sich nicht über seine Grenzen zu verlieren, sondern auch um sein Verhältnis zur ältesten sich auf Offenbarung stützenden Philosophie zu bestimmen, als wozu Philosophie allein nicht hinreicht. – Unsere Philosophie ist also *vollendeter und kritischer Idealismus.*[395]

Unter Offenbarung in der Philosophie ist, wie Schlegel diesen Terminus begreifen und mit ihm, sich von jenem der positiven Theologie distanzierend, operieren will, „nichts anderes zu verstehen, als daß die Gottheit den Begriff ihrer selbst im Geiste

---

Entwickelung, dieses Ringen und Streben nach Wahrheit, das ist die eigentliche Seele und Triebfeder der deutschen Litteratur.“

[393] KSA 12, S. 78.

[394] KSA 12, S. 352.

[395] KSA 12, S. 341f.

des Menschen angeregt habe“, und zwar als die Vorstellung einer „unendlichen Kraftfülle.“[396]

## 3.1. Schlegels Theorie des Bewusstseins

Kants Selbstbewusstseinstheorie, so Götze in seinem Buch *Ironie und absolute Darstellung*,

> steht in der Kritik der reinen Vernunft an zentraler Stelle; sie bildet das Herzstück der ‚transzendentalen Deduktion der Kategorien', durch welche die Legitimität der Rede von synthetischen Urteilen a priori erwiesen werden soll. Die Nachfolger Kants, allen voran Fichte, haben Selbstbewusstsein dann als das Thema des idealistischen Diskurses entdeckt, und seine Problematisierung durch die Frühromantik ist der Schlüssel zu deren ästhetischer Philosophie.[397]

Auch Schlegel ist ein Nachfolger Kants gewesen, doch wie seine Texte, vor allem die Kölner Vorlesungen von 1804-1806, zeigen, kam er zu einer Ausarbeitung einer Theorie des Bewusstseins nicht so sehr durch Fichte, der für Götze als Urheber der philosophischen Frühromantik gilt, sondern vielmehr durch eigene Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* veranlasst. Ein „Hauptfehler“ der *Kritik der reinen Vernunft*, so Schlegel in seiner in den Kölner Vorlesungen durchgeführten Kritik der Philosophie von ihren Anfängen bis zu Schlegels Gegenwart, ist,

> daß es aus zwei vermischten Teilen besteht. Die Kritik der Philosophie ist durchaus mit der Kritik des Erkenntnisvermögens gemischt, und das eine von dem andern nicht leicht zu scheiden, da es doch zwei für sich bestehende Teile ausmachen müßte.[398]

Mit anderen Worten ist Kants „Kritik der philosophierenden Vernunft immer mit der höhern Psychologie, d.h. der Konstruktion oder Theorie des Bewußtseins vermischt“[399], die „philosophierende Vernunft“ ist indessen nur ein Teil des Bewusstseins überhaupt. Daraus entspringe auch die Schwierigkeit, das Werk zu verstehen. Es ist also nicht unbedeutend, dass Schlegel in diesem bereits skizzierten Rahmen aus der Perspektive des Kritikers seine Aufmerksamkeit auf das – und zwar ganze – Bewusstsein zu lenken bestrebt ist. Die Kopernikanische Wende Kants

[396] KSA 12, S. 302.
[397] Götze, a. a. O., S. 23.
[398] KSA 12, S. 113.
[399] KSA 12, S. 285.

bestand aber doch gerade darin, dass in der Frage nach der menschlichen Erkenntnis die Gegenstände sich nach dem Bewusstsein orientieren und nicht umgekehrt, dass alle unsere Erkenntnis – wie das bis dahin angenommen wurde – sich nach den Gegenständen zu richten hätten.[400] Das Subjekt erringt somit eine zentrale Stellung. Das Ich, das transzendentale Subjekt, betrachtete Kant aber immer in seiner formalen, bedingenden Funktion; es ist der letzte unbedingte Reflexionspunkt des Bewusstseins, wenn auch nur vorausgesetzt, weder erkennbar noch bestimmbar. Um den Kantischen Zwiespalt zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Wissen und Handeln zu überwinden, formulierte Fichte eine Theorie des Selbstbewusstseins, in der das Ich ursprünglich aktiv und produktiv ist und der Zweiheit von theoretischer und praktischer Vernunft voraus liegt. Fichtes Ich ist absolut und der Setzungsursprung des Ich und Nicht-Ich. Es vollzieht sich selbst nur dadurch, dass es im Ich dem Ich ein Nicht-Ich entgegensetzt. Das transzendentale Subjekt Kants wird jedoch bei Fichte zum absoluten Subjekt.[401]

Die Form des Verhältnisses zwischen der Philosophie und den speziellen Wissenschaften, nämlich es als organisch und nicht technisch zu deuten, ist zu berücksichtigen, wenn Schlegel das Verhältnis zwischen Selbstbewusstsein (das durch Reflexion nie erschöpft werden kann) und Selbstempfindung bestimmt. Das Gefühl, so Schlegel, ist die „Wurzel“ des Selbstbewusstseins.[402] Die Beziehung ist eine kontinuierliche, aus einem Stück und nicht zusammengesetzt. Selbstgefühl und Selbstbewusstsein sind einander wechselseitig bestimmende Begriffe. Diese Beziehung ist gegeben und hat nicht erst hergestellt zu werden. Selbstbewusstsein ist Selbstempfindung, und dies ist „ein in sich finden“, wie Schlegel sagt. Das Sich-in-Sich-finden wäre nicht möglich, wenn es nicht etwas gäbe, was gefunden werden kann. Dies soll aber auch nicht so verstanden werden, dass das Gefühl primär, das Selbstbewusstsein aber sekundär oder daraus abgeleitet wäre. In diesem Kontext ist für Schlegels Philosophie des Werdens auch der Terminus des Fliessens spezifisch. Das Prinzip der Identität hat hier nur relative Bedeutung. Das Ich, das gefunden werden soll, ist für Schlegel auch nur wahrscheinlich. Er spricht von der

[400] Vgl. Kant, KrV, BXVI.

[401] Zur heutigen und differenzierteren Betrachtung des Themas „Selbstbewusstsein“ Vgl. Dieter Henrich: Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie. In: (Hrsg.) Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl. Tübingen 1970, S. 257-284.

[402] Vgl. auch KSA 19, Fg. Nr. 275, S. 30: „[…] Gefühl ist der Grund des Bewußtseins und des Lebens“.

Wahrscheinlichkeit des Ich, das jedoch durch den Glauben an das Ich gesteigert werden soll.

### *3.1.2. Die „Architektur" des Bewusstseins*

Über das Bewusstsein diskutiert Schlegel bereits in seiner Transzendentalphilosophie von 1800-1801. Das Bewusstsein ist „eine Rückkehr des Bestimmten ins Unbestimmte" – ein Weg, der sich in Form von Epochen (des Irrtums und der Wahrheit) gestaltet. Das Bewusstsein wird als eine Geschichte verstanden, deren letzte Epoche jene des Verstandes, des Geistes im Sinne Schlegels, ist. Hegel wird später in seiner *Phänomenologie des Geistes* von 1807 das Bewusstsein und seine Stufen als Manifestationen des zu sich selbst kommenden und sich selbst begreifenden absoluten Geistes denken.

Eine Theorie des Bewusstseins als Grundlage für seine Philosophie, genauer für die Hauptteile der Philosophie (Logik, Moral und Metaphysik), behandelt Schlegel im zweiten, dritten und vierten Buch der *Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern*, seinen Kölner philosophischen Vorlesungen von 1804-1806, unter dem Titel „Die Psychologie als Theorie des Bewusstseins"[403].

Als Ausgangspunkt dieser Theorie wird das Subjekt-Objekt-Problem in der Philosophie genommen, ohne die zeitgenössischen Lösungsversuche, die dieses Problem erfuhr, aus den Augen zu lassen[404]. Der erste Abschnitt seiner Theorie handelt von der Anschauung[405], darin die Abhängigkeit des Objekts (des Gegenstandes) vom Subjekt (Ich) betrachtet wird. Der zweite Abschnitt, bei weitem der längste[406], beschäftigt sich mit anderen Tätigkeiten des Ich wie Erinnerung und Verstand, während der letzte Abschnitt[407] den Übergang vom allgemeinen menschlichen Bewusstsein zum menschlichen Bewusstsein im Besonderen vollzieht. Im Folgenden werden diese drei Abschnitte kurz präsentiert.

---

[403] Vgl. KSA 12, S. 324-408.
[404] Schon im ersten Buch (der *Einleitung*) bietet Schlegel einen Überblick über die Philosophie seiner Zeit und führt Namen wie Kant, Fichte, Jacobi und Schelling an, wobei er ihre Philosophie kursorisch kommentiert. So kommt er zu der Einsicht, dass das Ich durch Reflexion nicht zu erschöpfen ist, dass es weder vorausgesetzt noch bewiesen, sondern nur gefunden werden kann.
[405] Vgl. KSA 12, S. 324-348.
[406] Ebd., S. 348-391.
[407] Ebd., S. 391-408.

### 3.1.2.1. Theorie der Anschauung

Schlegel geht in der Theorie der Anschauung von der Voraussetzung der Möglichkeit eines gegebenen Gegenstandes und der Einsicht in die Verschiedenheit oder Nichtverschiedenheit desselben in sich selbst aus: „Wir setzen zum Anfange der Philosophie nichts anderes voraus, als a = a.“[408] „a“ ist nicht der Gegenstand an und für sich, sondern nur die Voraussetzung der Möglichkeit des Gegenstandes des Bewusstseins. Der Grund der Gleichheit von „a = a“ und ihrer Notwendigkeit ist nur im Ich, das das „a“ denkt, zu suchen, also im Denkenden, im Subjekt.

Anschauen, erklärt Schlegel, heißt etwas empfangen, etwas in sich aufnehmen. Durch die Anschauung soll das Ich den Gegenstand in sich aufnehmen. Unter welchen Bedingungen kann aber etwas angeschaut werden? Nachdem Schlegel die bloße Möglichkeit des Gegenstandes an den Anfang seiner Philosophie setzt, leitet er die notwendigen Eigenschaften des Ich ab, die gleichzeitig die Bedingungen der Anschauung sind:

> Aus dieser Voraussetzung irgend eines Gegenstandes folgt 1) die Ichheit als leidender Behälter gedacht: *Sinn* 2) als Fähigkeit, in sich selbst zurückzukehren: *Vernunft* 3) als Fähigkeit die Reflexion aufzuhalten und die Anschauung beliebig auf irgend einen bestimmten Gegenstand zu richten: *Wille*.[409]

Sinn, Vernunft und Wille gelten für Schlegel als Grundprinzipien der Menschheit. Sie sind das, was den Menschen von allen andern Wesen unterscheidet, obgleich es auch noch ganz andere Vermögen (wie z.B. Einbildungskraft, Erinnerung, Verstand, etc.) gibt, die „auf einem höhern Gebiete liegen“ und den Menschen „zu seiner höhern Bestimmung“[410] zu führen vermögen. Schlegel scheut hier nicht davor zurück, auf die Differenzierung zwischen dem „edeln“ und dem „gemeinen“ Menschen anzuspielen[411], was offenbar ein Tribut an die griechische *kalokagathia*, den schönen und guten Menschen bzw. dessen sittlich-charakterliche Güte, ist. Bei den Grundeigenschaften Sinn, Vernunft und Wille handelt es sich also um elementare Eigenschaften, „die niedrigsten, aber auch die allgemeinsten […]

[408] KSA 12, S. 324.
[409] KSA 12, S. 326.
[410] KSA 12, S. 343. Zum höchsten Gut als Zweck der Zwecke, wofür Schlegel die Seligkeit des einzelnen Menschen (und nicht der Menschheit) ansieht, vgl. KSA 13, S. 168. Seligkeit ist „der *Grenzbegriff* der Moral“, „der Schlußstein und höchste Gipfel derselben“, „Anschauung der Gottheit und Vereinigung mit derselben“ (ebd. S. 169).
[411] KSA 12, S. 343.

Eigenschaften des menschlichen Geistes“, die für den „bloßen Mechanismus des Bewußtseins“[412] unentbehrlich sind.

Zur Charakterisierung des Bewusstseins in der Theorie der Anschauung sind diese drei („niedrigsten, allgemeinsten“) Bedingungen des Bewusstseins von wesentlicher Bedeutung. In diesem Bezugsrahmen ist die Anschauung „der Zustand des Ichs, wo es einen äußeren Gegenstand empfängt, sich in ihn verliert (dies Verlieren heißt Sinn). Der Sinn ist das, was da anschaut“[413], während Wille und Vernunft „negative Bedingungen“ sind, da ohne sie die Anschauung nie zum Bewusstsein käme. Anschauung, argumentiert Schlegel, ist daher notwendig mit Vernunft verbunden, denn das Ich ist kein „leidender Behälter des a“. Damit es ein „a“ geben kann, muss das Ich sich des „a“ bewusst werden können. Das Ich „muß nicht allein den Gegenstand sondern auch sich selbst (als den Gegenstand anschauend) anschauen können“. Die Möglichkeit von „a“ impliziert also ein Bewusstsein von sich selbst oder Selbstbewusstsein. M. a. W: Um Bewusstsein zu haben, um sich des Gegenstandes bewusst zu werden, muss das Ich „nicht nur den Gegenstand, sondern *sich und den Gegenstand* unterscheiden können“[414]. Schlegel nennt dies das Selbstverdoppeln des Ich; es ist eine unendliche Fähigkeit des Ich, eine grenzenlose Reflexion, der der Wille durch „endlich-constitutive Bestimmung“ ein Ende setzt. Durch den Willen, diese dritte Bedingung der Anschauung, kann das Ich von dem „a“, aber nicht von sich selbst abstrahieren.

Die Tätigkeit des Anschauens bewirkt, dass der angeschaute Gegenstand als ruhend, unbeweglich und beharrlich erscheint, ein Grund, warum in Schlegels Sicht die Gegenstände im gewöhnlichen Leben als Dinge gelten und Dinge zu sein scheinen.[415] Dass aber der Begriff des Dings „ein bloßes Vorurteil“ ist, verdeutlicht Schlegel durch die Vorstellung dessen, was er Antinomie der Anschauung nennt. Jeder Anschauung liegt immer ein Widerspruch zu Grunde, der folgenderweise formuliert wird:

---

[412] KSA 12, S. 326.
[413] KSA 12, S. 327.
[414] KSA 12, S. 325.
[415] Vgl. KSA 12, S. 327. Schlegel unterscheidet zwischen Gegenstand und Ding. Letzteres hat für ihn eine gewisse pejorative Konnotation. Der Terminus „Ding“ wird auf die Erscheinung des Gegenstandes im gemeinen Bewusstsein bezogen. Es muss der Wille, „die Eindrücke des Sinnes festhalten, damit nicht einer den andern verwische und eine Anschauung möglich sei; dies ist es dann, was dem Gegenstand den Schein der Beharrlichkeit gibt, und macht uns eben begreiflich, warum die Gegenstände uns ohne höhere Nachforschungen und Zweifel in dem gemeinen Bewußtsein als Dinge erscheinen […]“. (KSA 12, S. 328.)

> Der Gegenstand erscheint uns in der Anschauung immer zugleich *außer* und *in uns*. *Außer* uns, insofern wir ihn von uns unterscheiden; *in* uns aber, insofern wir es wahrnehmen, insofern wir in uns aufnehmen.[416]

Diese Antinomie führt ihn zu dem Schluss, dass Anschauung nicht gewiss sein kann. Anschauung gibt uns nur „eine Wirkung, einen Eindruck, eine Erscheinung" und lässt „immer noch etwas hinter dem Vorhang" zurück. „Das Freie, Lebendige, Bewegliche geht in der Anschauung immer verloren", denn sie zeigt uns nur das „Äußere der Gegenstände" – daher würden sich auch die Denker, so Schlegel, „die einen höhern Begriff vom Wissen haben […] viel richtiger geradezu zum Skeptizismus bekennen"[417]. Mit dieser Behauptung bezieht sich Schlegel vermutlich auf Kant und seine theoretische Philosophie, in der es „wirklich nur an dem deutlichen Geständnisse desselben (des Skeptizismus – C.E.)"[418] fehle. Von der Kantischen Philosophie meint Schlegel sich distanzieren zu können, da diese „im ganzen im wesentlichen empiristischer und unserer strengen idealistischen entgegengesetzt"[419] sei.

Der Zweifel an dem Ding und die überwiegende Wahrscheinlichkeit des Ichs werden auf dieser ersten und niedrigsten Stufe des Bewusstseins – der Anschauung – gewonnen. In der Anschauung kann der Gegenstand nicht erkannt werden; die Sinne vermitteln nur einen Eindruck, ein Bild oder eine Vorstellung, nie den Gegenstand selbst. Gegenstände erscheinen uns als Dinge. Anders als für Kant[420] – und doch nicht im Gegensatz zu ihm, insofern die sinnliche Anschauung nur ein Element der Erkenntnis ist – gibt es für Schlegel keine Erkenntnis, kein Wissen in der Anschauung. Die Anschauung „erdrückt" in Schlegels Sprache „das innere Wesen des Gegenstandes", „das Leben", „das Freie und Bewegliche". Ihre Bedeutung liegt jedoch nach Schlegel darin, dass sie unsere Unwissenheit vermehrt, wodurch unsere Wissbegierde beträchtlich modifiziert wird, denn diese wird nämlich erhöht und verstärkt. Aber auch das Ich – das Schlegel als „der eigentliche Punkt der Wahrscheinlichkeit überhaupt" in der Philosophie gilt und als etwas „Flüssiges", „Bewegliches" bezeichnet wird – kann sich in der Anschauung nicht „ergreifen".

---

[416] KSA 12, S. 329.
[417] Ebd.
[418] Ebd.
[419] Ebd.: „Wenn Kant behauptet, daß die Erfahrung die eigentliche Sphäre und Quelle der Erkenntnis sei, daß die Materie in der Anschauung gegeben sei, Verstand und Vernunft nur die höhere Beziehung und Form hinzutun, so behaupten wir, in der Anschauung sei gar keine Erkenntnis zu finden."
[420] Kant sagt: „So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen." (KrV, A703)

Verlieren wir uns aber in der Anschauung, so gewinnen wir uns durch das Selbstbewusstsein. Dieses wird von Schlegel als „innere Empfindung“ charakterisiert; es ist „*ein in sich finden*, weil das *Ich* eigentlich nicht bewiesen, sondern *nur gefunden* werden kann“ [421]. Ohne Selbstbewusstsein ist kein Bewusstsein möglich, und ohne dieses „findet ganz und gar nichts, auch nicht einmal ein Zweifel statt“[422]. „Suchen wir“, sagt Schlegel, den Begriff der Ichheit in seinem

> innersten Wesen aufzufassen, so ist der Punkt, worauf wir unser Augenmerk vorzüglich richten müssen, das alle Vorstellungen begleitende und bedingende Rätsel des Selbstgefühls, des Selbstbewußtseins. – Dies bezogen auf das Wissen und die Möglichkeit des Wissens, liefert die Gewißheit eines *Unbegreiflichen*.[423]

Dieses Gefühl des Unbegreiflichen, dem das Attribut einer unendlichen Gewissheit – Selbstbewusstsein ist unmittelbar, schlechthin gewiss, begründet alles andere – zuerkannt wird, besteht eigentlich in einer Gegensätzlichkeit, denn „während wir uns vielleicht oft ganz beschränkt und endlich vorkommen, […] wir zugleich immer wieder von unserer unendlichen Ichheit überzeugt werden.“[424] Das Widersprechende im Ich ist, dass wir uns zugleich endlich und unendlich fühlen. Schlegel bezeichnet diesen Widerstreit auch als Antinomie der Empfindung, die durch die Einführung des Begriffs des *Werdens* gelöst werden soll. Der Autor vertritt die Ansicht, dass es kein Sein, sondern nur Werden geben kann, was zur Folge hat, dass „a“ als ein Lebendiges, Fließendes und Bewegliches keinen Augenblick „a“ bleibt, sondern sich permanent verändert. So wird vor dem Hintergrund des Werdens das Endliche unendlich und das Unendliche endlich. Es besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen, so Schlegel. Das Endliche ist *extensiv* zwar begrenzt, aber *intensiv* – durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit – immer unendlich. So sind Endliches und Unendliches nur dem Grade nach verschieden. Dadurch wird es möglich, vom Unendlichen des werdenden Endlichen und vom Endlichen des werdenden Unendlichen zu sprechen.[425] Aber in

---

[421] KSA 12, S. 330: „Fichte geht einesteils aus von einer Demonstration des Ichs, aus dem Satze a=a; andernteils von einer intellektuellen Anschauung des Ichs, und drittens von einem unbedingten, schlechthin notwendigen Glauben an das Ich.“

[422] KSA 12, S. 330.

[423] KSA 12, S. 333.

[424] KSA 12, S. 334. So behauptet Schlegel: „Unser ganzes Selbst, alle Dinge – die Welt, die Gestirne, die Gottheit erscheinen uns unendlich. Auch ist der Gedanke des Unendlichen doch in uns. Wir erhalten ihn nicht von außen her. Unser Ich, als alles, auch noch so fremd Scheinende, auch noch so Erhabene und Hohe umfassend, und alle Gedanken erzeugend, muß sich unendlich vorkommen.“

[425] Das Beispiel eines unendlichen Endlichen, das sich hier anführen ließe, ist jenes eines fertig gestellten Kunstwerks, das, wenn es auch extensiv begrenzt ist, durch die unendliche

einer Philosophie, die nicht vom Begriff des Werdens, sondern des endlichen (wie bei Kant) oder des unendlichen Seins (wie bei Fichte) ausgeht, ist, so schlussfolgert Schlegel, die Antinomie der Empfindung unauflösbar. Die Antinomie der Empfindung ist kennzeichnend für die nachdenkenden Menschen, denn nur beim Nachdenken (und also nicht immer) erscheinen wir uns unendlich:

> Ist das Gefühl der Unendlichkeit noch nicht gefunden, so herrscht das der Endlichkeit allein. Wir fangen alle vom Schein des Endlichen, von dem Glauben an die Dinge an: die Philosophie soll uns zum Unendlichen führen.[426]

Eine bedeutende Stelle in der Theorie des Bewusstseins nimmt auf dieser Ebene der Anschauung der Glaube an das Ich ein. Die Wahrscheinlichkeit des Ich, die laut Schlegel u. a. den ersten Schritt in die Philosophie darstellt, wird durch den Glauben erhöht und bis zur Welt, zur Identität von Ich und Welt potenziert, so dass die Welt als ein Ich behandelt werden kann. Ein Ur-Ich, ein höchstes allumfassendes Ich, eine werdende Gottheit, gilt Schlegel als Voraussetzung, die in der Theorie der Natur und der Gottheit (5. und 7. Buch) ihre Darstellung erfährt, und zwar im Rahmen einer philosophischen Kosmogonie –einer „neuen Mythologie“, die zeigt, wie der Gegensatz zwischen Einheit und Fülle im Unendlichen überwunden wird.

Glaube ist – in Schlegels Verständnis von Kant und Fichte – „willkürliche Selbstbestimmung, eine Überzeugung, die unser eigenes willkürliches Werk ist“[427]. Ein Glaube an die Dinge, wie bei Jacobi, ist, so Schlegel, absurd („widersinnig“), da sich diese außerhalb unserer Macht befänden. Der Glaube an uns selbst ist aber der erste ursprüngliche Glaube. Dieses Vertrauen auf sich selbst kommt der Wahrheitssuche zugute:

> Ist die Wahrscheinlichkeit des Ichs einmal gegeben, so läßt es sich denken, daß ernster Wille und kräftiges Streben uns in der Untersuchung der Ichheit und der Aufsuchung der Wahrheit allerdings mächtig befördern könne.[428]

Der Glaube an uns selbst und der Zweifel am Ding, aus dem Schlegel dessen „Nichtigkeit“ entwickelt, stellen die beiden ersten sogenannten Grundfäden der

---

Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit seiner Bedeutungen und Interpretationen immer unendlich ist. Schlegel selbst führt hier das Beispiel der Naturprodukte an: „In der Betrachtung der Naturprodukte, wo wir die Unendlichkeit bewundern, werden wir jedes Unendliche im Endlichen gewahr.“ (KSA 12, S. 335.)

[426] KSA 12, S. 335.

[427] KSA 12, S. 331. Kant definiert Glaube als „die moralische Denkungsart der Vernunft im Führwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist.“ (KdU, Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft, § 91, B461)

[428] KSA 12, S. 332.

Philosophie[429] dar, zu dem ein dritter Faden, nämlich die Gewissheit eines Unbegreiflichen, hinzukommt.

Das Ich wird also im Denken gefunden, und bei weiterem Nachdenken wird dieser Gedanke so sehr erweitert, dass er alles Übrige „verschlingt" und in sich aufnimmt. Durch die Anschauung treten wir aber „in die Herrschaft des äußeren Gegenstandes", der als Ding gedacht wird. Im bloßen Empfangen des Gegenstandes „verliert" sich das Ich im Gegenstand, im Denken verliert es aber den Gegenstand. Damit das Ich sich im Gegenstand und diesen im Denken nicht verliert, wird als Mittelglied ein neuer Begriff eingeführt, jener des Bildes. Dieses ist

> nur Abdruck des Gegenstandes, das, was dessen Stelle vertritt; aber es ist innerlich hervorgebracht und ein Werk der Freiheit. Das Bild ist gleichsam ein Gegen-Ding, welches das Ich hervorbringt, seine Freiheit zu retten, und doch den Gegenstand fest zu halten, von dem es nicht lassen will.[430]

Zwar ist das Bild nur ein Surrogat des Gegenstandes, dennoch bleibt es mit dem „Schein" des Dings behaftet. Daher ist es nur „eine erste Annäherung zur Freiheit", „ein schwacher Gegensatz gegen die Übermacht des sinnlichen Eindrucks". Wesentlich verstärkt wird aber dieser Gegensatz durch die Sprache, das Wort. Dieses ist „die Bestätigung und Bekräftigung der im Bilde gewonnen Freiheit", denn im Wort, anders als beim Bild, wird „viel mehr Freiheit und Willkür ausgeübt"[431]. Das Bedürfnis zu sprechen und sich mitzuteilen führt Schlegel auf das „Streben einer vernünftigen Kraft, sich selbst hervorzubringen und sich frei zu machen von der Herrschaft des Dings" zurück. Sprache ist „etwas ganz rein Menschliches", „ein Bedürfnis des nach Freiheit strebenden Menschen, um sich mit gemeinsamen Kräften gegen die Übermacht der Welt zu stärken und davon zu befreien"[432]. Durch Worte werden die Bilder verallgemeinert und verbreitet, und das Ich erhält dadurch mehr Spielraum und Freiheit, auch wenn es sich zunächst auf der Stufe der Anschauung befindet und insofern unter dem Einfluss des Dings bleibt.

Eine weitere Bedingung des vernünftigen natürlichen Bewusstseins sind neben Vernunft und Wille die Sinne, die Schlegel zum Schluss des ersten

---

[429] KSA 12, S. 333. Vgl. Zwölftes Buch der Kölner Vorlesungen, wo Schlegel abschließend zum Begriff des Glaubens meint: „Der Glaube ist der höchste Begriff in Beziehung auf alle Tätigkeit des Denkens, Wissens und Wollens. Es ist die höchste aller Funktionen; er ist nicht dem Wissen entgegengesetzt, sondern er ist nur eine eigentümliche Art des Wissens, ein sich selbst beschränkendes, mit Willen sich selbst anhaltendes, beharrendes Wissen." (KSA 13, S. 175.)

[430] KSA 12, S. 344.

[431] KSA 12, S. 344.

[432] KSA 12, S. 345.

Abschnittes behandelt. Gefühl ist schlechthin notwendig, denn mit ihm hört das Selbstbewusstsein auf. Das Gehör gilt Schlegel als „der edelste“ unter den Sinnen, denn es ist der Sinn für das Bewegliche, das Bewegliche der Worte, das „uns immer mehr von der Starrheit der Dinge befreit“. Das Gesicht ist der Sinn für das *Geistige* im Körperlichen, weil es das Ganze auffassen kann. Sinn überhaupt benötigt einen artikulierten, d.h. einen unbestimmt bestimmbaren Leib, weil der Wille als Vermögen zu streben oder als Fähigkeit, seine eigenen Triebe zu bestimmen, eine Bedingung des Mechanismus des Bewusstseins ist.

### 3.1.2.2. Theorie der Erinnerung und des Verstandes

#### 3.1.2.2.1. Die Erinnerung

Nicht die Anschauung und die mit ihr in Verbindung stehende Vernunft, sondern Vermögen wie Gefühl und Erinnerung sind für Schlegel die einzigen Quellen der Erkenntnis. Schlegels Begriff der Erinnerung spielt nicht zuletzt auf Platons Theorie der Anamnesis an. Als einer, der sich sehr früh und ausführlich mit der Philosophie Platons beschäftigte, misst Friedrich Schlegel der Erinnerung in seiner Theorie des Bewusstseins eine wichtige Bedeutung bei. Mit Platon teilt Schlegel die Überzeugung, dass der Mensch durch die Erinnerung die Fähigkeit besitzt, sich den ehemaligen göttlichen Zustand zu vergegenwärtigen[433]. Die Idee der unendlichen Einheit als der einen Dimension des Unendlichen – unendliche Fülle ist die andere, die das Gefühl als Eintrittspforte ins menschliche Bewusstsein hat – stammt aus der Erinnerung. In Schlegels Verständnis galt die Philosophie für Platon als die Kunst, die die Erinnerung im Menschen vollkommener entwickeln und das verloren gegangene Bewusstsein des Unendlichen wieder hervorrufen konnte[434].

Den Übergang von einer Theorie der Anschauung zu einer Theorie der Erinnerung leistet also die Vorstellung vom Ich als einem Stück von uns selbst:

---

[433] Die eigentlichen Texte bei Platon über die Anamnesis oder Wiedererinnerung sind laut Carlo E. Hubers Buch, *Anamnesis bei Plato*, München 1964, die Dialoge *Menon*, *Phaidon* und *Phaidros*. Die Dialoge *Symposion* und *Politeia* gehören, auch wenn sie nicht ausdrücklich darüber sprechen, dennoch zum Umkreis der Anamnesis. Schlegel kannte diese Dialoge sehr gut. Zu dessen lebenslanger Beschäftigung mit Platon vgl. auch seine rückblickenden Bemerkungen in seinem späten Vorlesungszyklus *Philosophie des Lebens*. (KSA 10, S. 179f.) Zur Auseinandersetzung Schlegels mit Platon vgl.: Bärbel Frischmann: Friedrich Schlegels Platonrezeption und das hermeneutische Paradigma. In: Athenäum. 2000. 10 Jg., S. 71-92.

[434] Vgl. KSA 12, S. 219 und KSA 11, S. 122.

> Dieser Wechsel, wo das Ich sich zum Teile selbst verliert, zum Teil selbst gewinnt, ist ohne einen fortgehenden, begleitenden Faden des Bewußtseins, ohne Erinnerung nicht möglich; dieses Wiederfinden eines Verlornen ist […] Erinnerung […].[435]

Die Erinnerung ist die „eigentümliche Grundlage und notwendige Quelle und Wurzel der Ichheit“[436]. Ihre Möglichkeit entsteht aus der Vereinigung des Endlichen und Unendlichen durch den Begriff des Werdens. Dieser Begriff vernichtet ganz den Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen durch eine Gradation, eine Steigerung oder auch Erweiterung von dem einen zum anderen und macht Erinnerung und Empfänglichkeit für das, was Schlegel Offenbarung nennt, möglich. Offenbarung ist aus dem Dasein, verstanden als gänzliche Trennung von Endlichem und Unendlichem, nicht zu erklären, so Schlegel. Erst dann, wenn die absolute Verschiedenheit zwischen diesen beiden wegfällt, ist einzusehen, „daß das unendliche Ich sich dem endlichen mitteilen könne“[437]. Erinnerung ist „ein Wiedererwachen“ des vollständigen Ich im abgeleiteten. Sie ist „die sicherste Erkenntnisquelle des Einzigen, Wahrsten und Höchsten“[438], wenn es auch auf dieser Stufe des Bewusstseins noch nicht möglich ist zu entscheiden, welche Vorstellungen aus dieser höheren Erinnerung abzuleiten sind und welche nicht. Dazu bedarf es des Verstandes in seiner kritischen Funktion, nämlich „als einer prüfenden, erklärenden und sichtenden Kraft“, denn die Erinnerung allein führt nicht zum „Ziel der *Wissenschaft*“.[439] „Die Theorie des Verstandes muß die Erinnerung begrenzen, erklären und berichtigen.“ Nur so kann „ein Inbegriff von rein notwendigen Wahrheiten hervorgehen, ein Inbegriff alles dessen, was nicht aus der gegenwärtigen, sondern aus einer frühern Welt herstammt […].“[440] Dem System der Erinnerung wird ein mögliches System der Vernunft, verstanden als ein System „von ursprünglich angebornen, notwendigen Irrtümern“, opponiert[441]. Insofern die Anlage dazu im Bewusstsein liegt, sind diese Irrtümer ursprünglich angeboren. Sie sind jedoch

[435] KSA 12, S. 348.
[436] KSA 12, S. 352.
[437] KSA 12, S. 353.
[438] Ebd.
[439] Ebd.
[440] KSA 12, S. 353.
[441] Zu den Quellen des Irrtums in der Philosophie zählt Schlegel die *Täuschung*, zu der „besonders“ die Sprache „vielen Anlaß“ gibt. Andere wiederum sind die *Unwissenheit* (als unvollständige Erkenntnis einer Sache), das *Vorurteil* (als Einfluss der Umgebungen), die *Geistesunvollkommenheit* (Ängstlichkeit als Quelle der Neigung zum Skeptizismus, große Sinnlichkeit zum Materialismus, usw.) oder die *Verblendung.* (KSA 12, S. 304.)

notwendig, da aus der Prämisse des Begriffs des Dings – dem Grundirrtum – „ein ganzes Gewebe von Irrtümern folgen muß“[442].

Der Begriff der Erinnerung wird von Schlegel in seiner Theorie des Bewusstseins dafür instrumentalisiert, den Zusammenhang des limitierten oder auch gewöhnlichen Bewusstseins mit dem unendlichen zu erklären. Aus der Erinnerung leitet Schlegel den Begriff der Einheit ab, der weder aus der Anschauung noch aus der Vernunft zu erklären sei. Schlegel arbeitet hier mit einer metaphysischen Prämisse, die folgendermaßen lautet: Das sterbliche Ich war einstmals verbunden mit dem, dessen es sich jetzt erinnert. Der Mensch ist, so Schlegel, in Gott und mit Gott *eins* gewesen.[443] Deshalb spricht er hier von der Einheit als einem göttlichen Begriff. Einheit wird auf alles übertragen, was wir denken und anschauen.[444] Daraus wird gefolgert, dass die Einheit in uns schon vorher vorhanden ist. Es werden drei Arten von Einheit aufgezählt: die ursprüngliche oder auch lebendige, unendliche Einheit (darin sind das Unendliche und die Einheit „ursprünglich *eins und dasselbe*“[445]), die gemeine oder starre Einheit („ein Gemisch von Wahrheit und Irrtum“[446]) und die gegliederte, dreieinige Einheit. Diese letzte Einheit ist eine Einheit, die sich in Glieder teilt, und doch wieder Ganzheit und Einheit ist, so „wie sie sich in der Natur und Kunst zeigt“, d.h. „wodurch mehrere Glieder und Kräfte aus einer Wurzel hervorgehen und zu einem Ganzen verbunden sind“[447]. Philosophische Begriffe stellen bei Schlegel eben solche gegliederte Einheiten dar (vgl. Kap. „Theorie der lebendigen Begriffe“).

[442] KSA 12, S. 354.

[443] Vgl. KSA 12, S. 381. In Schlegels *Philosophie der Sprache und des Wortes*, im Rahmen des Grundschemas des menschlichen Bewusstseins, erhält Gott die Funktion, den Schlussstein des menschlichen Bewusstseins zu bilden. „Das dreyfache Leben des innern Menschen aber besteht aus Geist, Seele und Gott als dem Dritten, worin jene beyden vereinigt sind, oder doch ihre Vereinigung suchen.“ (KSA 10, S. 426f.)

[444] Vgl. auch KSA 12, S. 86: „Alle Philosophie geht auf Einheit. […] die Einheit unserer Philosophie ist Harmonie, oder Einheit in Beziehung des Einzelnen aufs Ganze.“

[445] KSA 12, S. 382. Bei Kant wird zwischen der empirischen und der ursprünglichen transzendentalen Einheit der Apperzeption unterschieden. Letztere ist die rein formale Einheit des „Ich denke“ als Urbedingung und Voraussetzung alles Erkennens und aller Erfahrung.

[446] KSA 12, S. 382. Dies ist der Begriff der Einheit, der einem Ding beigelegt wird, „eine Anwendung der höhern unendlichen Einheit auf das beschränkte Endliche.“ (ebd.)

[447] Ebd.

### 3.1.2.2.2. Vernunft und Verstand

Das Denken beschreibt Schlegel als das Vermögen der in sich zurückgehenden Tätigkeit, als die Fähigkeit, das Ich des Ichs zu sein. Gegenstand des Denkens sind wir selbst und unsere Fähigkeiten. Denken ist Vernunft, wenn wir den „groben Mechanismus" unseres Bewusstseins berücksichtigen. Schlegel nennt diese Art von Denken das leidende Denken, weil es „ein Denken mit dem Glauben an das Ding", mit der „Voraussetzung des Dings" ist.

Um nun dem Verstand – dem eigentlichen Gegenstand des Interesses in diesem zweiten Abschnitt der Schlegelschen Bewusstseinstheorie – näher zu kommen und ihn einer Analyse zu unterziehen, geht Schlegel eben von der Vernunft als leidendem Denken aus. Dieses wird auf den allgemeinen Mechanismus des Bewusstseins bezogen: die Vernunft betrachtet den Gegenstand „bloß als ein Gegebenes, unterscheidet ihn durch seine Merkmale von anderen Gegenständen". Vernunft wird mit einem Medium verglichen, das „alles, was in seinen Kreis tritt" entstellt, „mit einer eignen Natur tingiert, dadurch verdirbt und herabzieht, wie z.B. im Wasser *das Gerade krumm*, das Schlanke gedrungen erscheint". Die Vernunft sei so „der Mittelpunkt aller Hindernisse der Erkenntnis."[448] Dennoch blieben die Gesetze und die Methode der Vernunft „für die Übergänge des einzelnen im Denken" notwendig. Diese Notwendigkeit sei „eine Folge unserer beschränkten Natur", wegen ihrer Korruptibilität jedoch „eine gefährliche Beimischung, da sie den Geist leicht herabziehen kann in die Unterwürfigkeit der (Sinnen-)Welt."[449] Im organischen Körper sei anfangs das Mechanische für die Entwicklung unentbehrlich, nachher bringe es „Tod und Verderben". Nicht anders verhalte sich „die Vernunft zu dem Gedanken des Ichs – dem *Verstande*."[450] M.a.W., Vernunft ist für die ErdenbürgerInnen zwar notwendig, aber nicht hinreichend. Vernunft und Verstand unterscheiden sich voneinander wie das Mechanische vom Organischen. Als das Mechanische liefere das Denken der Vernunft nach Schlegel keine wahre Erkenntnis, denn diese entstehe nur durch Einsicht in das innere Wesen und die Natur des Gegenstandes. Die Einsicht in das Wesen eines Dings „erhalten wir […] nur

[448] KSA 12, S. 351.
[449] KSA 12, S. 352.
[450] Ebd.

dadurch, daß wir seine Entstehung nach seiner Quelle, seinem Grunde und nach seinen Zwecken und Bildungsgesetzen erkennen.“[451]

Es ist bemerkenswert, welchen hohen Stellenwert Schlegel dem Verstand (dem Geist, der die Bilder deutet[452]) zuschreibt. Schon 1799 ist diese Tendenz in Schlegels Schriften zu beobachten. In seinem Essay „Über die Philosophie. An Dorothea“ bezeichnet er den Verstand – nachdem er, ohne Namen anzuführen, auf die Vorherrschaft der Vernunft in der Philosophie seiner Zeit hinwies –, als das, „worauf es eigentlich ankommt, wenn von dem Geiste eines Menschen die Rede ist. Verstand ist das Vermögen der *Gedanken*.“[453] Ein Gedanke aber ist

> eine Vorstellung, die vollkommen für sich besteht, völlig ausgebildet ist, ganz, und innerhalb der Gränzen unendlich; das Göttlichste, was es im menschlichen Geiste gibt. In diesem Sinne ist Verstand nichts anders als die natürliche Philosophie selbst, und nicht viel weniger als das höchste Gut. Durch seine Allmacht wird der ganze Mensch innerlich heiter und klar.[454]

In Schlegels Jenaer Vorlesung von 1801 über die Transzendentalphilosophie gilt der Verstand als „die *höchste Vollendung des geistigen und denkenden Vermögens,* das was die Alten durch *nous* ausdrückten. Der Verstand ist ein universelles Bewußtseyn, oder ein bewußtes Universum“[455]. Schlegel verortet den Verstand innerhalb einer Geschichte des Bewusstseins an letzter und höchster Stelle. Die dritte und letzte Epoche, die des „Verstandes“, der jene der „Einsicht“ und der „Vernunft“ vorausgehen, ist in Schlegels Sicht eine Epoche der Wahrheit, im Unterschied zu den drei Epochen des Irrtums, der mit der „Empfindung“ einsetzt und sich über die „Anschauung“ bis hin zur „Vorstellung“ erstreckt. Diese Epoche des Verstandes

> ist eine Rückkehr aller Epochen. Hier begreifen wir erst die ganze Welt, das Ganze, was in der Epoche der Vernunft noch nicht der Fall ist. Hier *deuten* wir erst alles. Der Charakter dieser Epoche ist daher auch *Deutlichkeit*. Ein wesentliches Merkmahl dieser Epoche ist, daß sie die Epoche der Symbole ist.[456]

Der Zweck des Verstandes ist nach Schlegel die Besonnenheit, *Sophrosyne* – die Kardinaltugend bei den Griechen. In einer anderen Formlierung und mit Bezug

---

[451] KSA 12, S. 307.
[452] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 217, S. 330: „Die Hoffnung *fühlt* Gott in sich, die Liebe sieht ihn; aber nur im *Bilde.* Der Geist *deutet* und versteht diese Bilder.“
[453] KSA 8, S. 54.
[454] Ebd.
[455] Vgl. KSA 12, Fußnote 1, S. 13.
[456] KSA 12, S. 13.

auf das menschliche Bewusstsein im Besonderen ist der Zweck des Verstandes, als eines Denkens, das von der Freiheit, vom Begriff des Ich ausgeht und wieder auf sie hinführt, „*Weltansicht, Weltweisheit, Geschichte mit einem Wort*“[457]. Wahre Erkenntnis ist also laut Schlegel das Werk des Verstandes, eines tätigen, freien Denkens.

In der Schlegelschen Konzeption des Verstandes nimmt die Sprache[458] einen bedeutenden Platz ein. Der Grund liegt im Spezifischen seines Verstandesbegriffes. So ist der Verstand als ein Nachdenken, ein Streben zum Verstehen, zur Vereinigung und zur Mitteilung zu begreifen. Das „Geschäft“ des Verstandes ist es, den Stoff des Wissens zu ordnen und auszusprechen. Wissen, in der Mitte zwischen Anschauen und Darstellen, zwischen Erinnerung und Weissagung situiert, heißt die *Welt denken.* Damit ist Wissen jedoch noch kein Verstehen. Dazu gehört notwendig Mitteilung, Darstellung. Darstellung ist der Prüfstein des Verstehens. Das Wort gehört daher zur konstituierenden Sphäre des Verstandes, allerdings, wie Schlegel sagt, in einem allgemeinen, höheren wissenschaftlichen Sinn, d.h. als „Bild des Geistes“, wobei hier zu unterscheiden ist zwischen einem willkürlichen und einem natürlichen Sinnbild, zwischen Zeichen und Symbol. Als Ausdruck eines geistigen Sinnes stellt das Wort notwendig ein Bild dar, denn alle Darstellung ist, so Schlegel, bildlich. Das Wesen des Verstandes besteht daher „in der Verbindung des Geistes und des Worts durch den Begriff“[459]. Daraus folgert Schlegel, dass jeder Begriff „immer auch etwas Unerklärbares, Unauflösbares, Unbegreifliches enthält“[460]. D.h., dass sich dieses Unbegreifliche nicht durch den Begriff mitteilen lässt, was die Notwendigkeit einer geistigen Anschauung, ein, wie Schlegel sagt, Berühren und Ergreifen des Sinnes und Geistes, nach sich zieht. Aber solche Begriffe, philosophische Begriffe genannt, identifiziert Schlegel wegen „ihrer Beziehung auf das Unendliche und überhaupt wegen der hohen Stufe, worauf sie stehen“[461] mit dem, was Kant und Fichte Ideen[462] nennen. Leider geht Schlegel da nicht näher auf die Übereinstimmung mit Kant ein, aber was er damit meint, ist womöglich dahingehend zu verstehen, dass er das

[457] KSA 12, S. 407.
[458] Zu Schlegels Ausführungen zum Thema Sprache, Bildersprache, Zeichensprache, natürliche Sprache vgl. KSA 12, S. 347.
[459] KSA 12, S. 387.
[460] Ebd.
[461] KSA 12, S. 387f.
[462] Zum komplexen Begriff der Idee, insbesondere bei Kant und im deutschen Idealismus, vgl. den Artikel „Idee“ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, Spp. 55-134. Speziell zu Kants Idee-Begriff vgl. auch den gleichnamigen Artikel in: Eisler-Lexikon, S. 256-264.

Unbegreifliche seiner philosophischen Begriffe mit der theoretischen Unerkennbarkeit – der Rätselhaftigkeit, in Schlegels Sprache – der Kantischen Vernunftideen gleichsetzt. Aber hier hört auch der Vergleich schon auf, denn während für Kant die Vernunftideen nicht in der Erfahrung gegeben sind und also theoretisch unzugänglich bleiben, sind diese für Schlegel als Gegenstände einer höheren Erfahrung, einer Metaphysik als innerer Erfahrungswissenschaft möglich. So soll in diesem Zusammenhang die Philosophie das innere Leben

> *bloß klarmachen* und in *Gedanken fassen*; aber nicht *erklären*, noch *erdenken* wollen oder *andemonstriren.* – Das innere Leben ist das Leben, welches der Geist mit der Seele gemeinsam lebt, in Gott, oder von Gott, zu Gott, aus Gott und endlich in Gott lebt.[463]

Zum richtigen Philosophieren gehört der Geist. Dieser ist unmittelbar und unmitteilbar. Der zu erkennende Gegenstand ist nur die Hülle eines Geistes. Der Begriff des Dings als Träger der Merkmale verschwindet, sobald nicht nur die äußeren Merkmale berücksichtigt werden. Was entsteht, ist nur „der Begriff, ein Bild des Lebens, […] etwas durchaus Lebendiges – Bewegliches, wo eins aus dem andern entsteht und hervorgeht, kurz wir erhalten die Einsicht in die Geschichte des Dings“[464]. Schlegel führt hier das Beispiel des Begriffs einer goldenen Münze an, der der Form nach „zu einer Abhandlung vom Golde überhaupt, d.h. also zu einem wichtigen Teile der Geschichte der Menschheit“, dem Inhalt nach aber „zu einer Untersuchung der Elemente der Metalle“ führt.[465] Der Teil wird verstanden, indem gezeigt wird, zu welchem Ganzen er gehört:

> Das Ganze muß genetisch konstruiert, bloß das Einzelne, Gemeine, Technische nach logischen Regeln sein, zu vergleichen mit einem organischen Körper, in dem auch immer etwas Mechanisches sein muß.[466]

Jeder Gegenstand hat, so Schlegel, einen inneren Sinn, der unmittelbar einleuchtet, „das Du spricht in dem Augenblicke, wo das Wesen in seinem Ganzen vom Ich verstanden wird“[467]. Das direkte Wahrnehmen des inneren Sinnes, die Bedeutung (Sinn und Bedeutung sind synonym) – Basis für das eigentliche Verstehen – ist „eine eigentliche innerliche Verbindung geschiedener, aber ähnlicher Geister, ein liebevolles Einswerden des Ichs mit dem, was der Gegenstand des Ichs

[463] KSA 19, Fg. Nr. 210, S. 329f.
[464] KSA 12, S. 307.
[465] KSA 12, S. 308.
[466] KSA 12, S. 350.
[467] Ebd.

ist, dem *Du*.“[468] Es ist „eine Vermählung“[469] des wahrnehmenden Ichs und des wahrgenommenen Geistes, die als Liebe bezeichnet wird.

#### 3.1.2.2.3. Die Einbildungskraft

Schlegel unterscheidet offenbar nicht wesentlich und konsequent zwischen Einbildungskraft (Imagination) und Fantasie wie z.B. Hegel, der in seiner Ästhetik die Fantasie nicht verwechselt wissen wollte „mit der bloß passiven *Einbildungskraft*“[470]. Im Gegensatz zu dieser sei die Fantasie „schaffend“[471]. Es entsteht vielmehr der Eindruck, als habe Schlegel die beiden Termini synonym verwendet. Fantasie und Einbildungskraft sind gleichermaßen produktiv in unterschiedlichen Bereichen, von der bildenden Kunst über die Mathematik und Philosophie bis hin zur Musik und Poesie. In einem Fragment wird die Einbildungskraft, wenn sie sich nur auf Witz und Vernunft bezieht, als philosophisches, die Fantasie jedoch als poetisches Vermögen betrachtet.[472] Schlegels literarische Fragmente zählen sogar einige – wenn auch nicht näher erläuterte – Arten von Einbildungskraft auf, so z.B. 1) die Imagination, 2) die produktive Einbildungskraft und 3) die Fantasie. Imagination gehöre vorzüglich der bildenden Kunst an, die produktive Einbildungskraft mag der Mathematik und der dynamischen Philosophie zugeschrieben werden, während die Fantasie die Musik kennzeichne. Die Poesie aber umfasse alle diese drei Arten von Einbildungskraft, wenn auch „ihre eigentliche Wurzel wohl die musikalische Einbildungskraft, oder die Fantasie“[473] sei.

Mit Blick auf die Bedeutung der Einbildungskraft als philosophisches Vermögen sei daran erinnert, dass in der 1. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* die Einbildungskraft dem Verstand als ein selbstständiges Vermögen gegenübergestellt wird, während in der 2. Auflage des Werks die Einbildungskraft als Handlungsweise des Verstandes betrachtet wird.[474] Für Schlegel jedoch ist die

[468] KSA 12, S. 350f.
[469] Ebd.
[470] Vgl. G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik. I. Werke 13, S. 363.
[471] Ebd.
[472] KSA 16, Fg. Nr. 250, S. 222.
[473] KSA 17, Nr. 267, S. 372f.
[474] Ein Unterschied zwischen den beiden Auflagen der KrV liegt, wie Hans Michael Baumgartner in seinem Buch *Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Anleitung zur Lektüre* (S. 80) hervorhebt, „in der thematischen Gewichtung des Problems der zwischen Sinnlichkeit und Verstand

Einbildungskraft in seiner Theorie des Bewusstseins aus den Kölner Philosophie-Vorlesungen von 1804-1806 nicht nur eine Stufe des Bewusstseins, sondern diese wird dem Verstand sogar zu Grunde gelegt. Einbildungskraft sei das Fundament des Verstandes, wenngleich mit diesem nicht identisch. Einbildungskraft und Verstand sind Tätigkeiten des Ichs, der Verstand ist zwar ein freies, aber dennoch geordnetes Denken.

Als reine Tätigkeit betrachtet ist die Einbildungskraft das innere, freie, willkürliche Denken und Dichten – „die Grundquelle" sowohl der Dichtungskraft als auch des Verstandes[475] –, das, was der Mensch aus sich selbst produzieren kann, „willkürliches Erfinden und Anordnen". Sie ist das Vermögen des Ichs, „die ganze Fülle der Welt in sich aufzunehmen und wieder zu einer unendlichen Fülle zu erweitern und zu gestalten."[476] Sie ist nicht an die Gesetze der Dinge, der objektiven Welt gebunden. „Einbildungen" sind innere Vorstellungen, die sich nicht nach den Dingen richten.[477] Die Einbildungskraft ist bildlich, daher anschaulich, während die Vernunft alles Bildliche vermeidet und nach dem Abstrakten strebt. „Das Bild ist ein Werk des Ichs, ein Gegen-Ding, welches das Ich hervorbringt, um sich der Herrschaft des Dings, des Nicht-Ichs zu entreißen."[478]

Einerseits ist die Dichtungskraft „das Vermögen, die Welt zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln und auszubilden", andererseits ist der Verstand „das Vermögen, die Fülle und Mannigfaltigkeit der Welt zur Einheit zusammenzudrängen und zusammenzufassen"[479]. Um diese in zwei Richtungen gehende Tätigkeit der Einbildungskraft zu veranschaulichen, verwendet Schlegel die Metapher des „Atmen[s] der Seele der Welt". So wird die unendliche Fülle der Welt, die „substantia infinita", wechselweise ein- und ausgeatmet. Daher wird die Einbildungskraft auch als das Vermögen des Ausdehnens und Zusammenziehens beschrieben. Es ist die Fantasie, schreibt Schlegel, „die einen Gedanken in ein Unendliches, zu einer Welt ausdehnen und eine unendliche Mannigfaltigkeit in einen

---

vermittelnden transzendentalen Einbildungskraft, die in der Deduktion der Auflage von 1781 im Vordergrund steht. So hat diese Deduktion eher die verschiedenen Vermögen im Aufbau der Welt der Erfahrung, also gleichsam die Synthesisleistung nach ihrer subjektiven Seite im Blick", während es in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nach der Ausgabe B zunächst um „die zentrale Stellung der synthetischen Einheit der ursprünglichen Apperzeption und speziell ihres Verhältnisses zum empirischen Selbstbewußtsein" geht. Es ist, so der Autor, die Synthesis „nach ihrer objektiven Seite", die in der zweiten Deduktion von Bedeutung ist.

[475] KSA 12, S. 361.
[476] KSA 12, S. 367.
[477] KSA 12, S. 359.
[478] Ebd.
[479] Ebd.

Begriff zusammenfassen kann.“[480] Beide Bewegungen gehören zusammen und dürften ihr Gegenstück, wie Jean-Jacques Anstett treffend bemerkt[481], in Goethes Theorie der Systole und Diastole haben[482].

Die Einbildungskraft, argumentiert Schlegel, ist in ihrem Denkraume ganz unbegrenzt, denn

> alle Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fließen in ihr ineinander; Erinnerung und Erwartung steigen mit der Einbildungskraft auf, und alle Arten von Denken fließen in ihr zusammen. Es ist eine Auflösung, eine Mischung von allen geistigen Fähigkeiten, und zwar eine bewegliche, tätige Mischung, eine Gärung gleichsam.[483]

Sie stellt die Basis für den permanenten „Kreislauf“ der Tätigkeiten des Ichs dar: von der so bezeichneten höheren Anschauung über die Wissbegierde zu Wissen und Darstellung, und von hier erneut zur geistigen Anschauung. In der geistigen/ästhetischen Anschauung ist die Einbildungskraft „symproduktiv“; sie ist „nie allein und einsam produktiv“, d.h., dass nicht nur die Einbildungskraft des Anschauenden, sondern auch die Einbildungskraft desjenigen, der das Schöne hervorgebracht hat, tätig ist. Rezipient und Produzent des Schönen kommunizieren durch die Einbildungskraft miteinander.

#### 3.1.2.2.4. Gefühl, Liebe, geistige Anschauung

Das Gefühl ist die unmittelbare Wahrnehmung des inneren Sinns. Für Hutcheson, einen der englischen Ästhetiker des 18. Jahrhunderts, ist dieser innere Sinn, der auch als inneres Gefühl bezeichnet wird, der Sinn für das Schöne – eine Art sechster Sinn neben dem Seh-, Hör-, Tast-, Riech- und Geschmackssinn.[484] Für Kant ist das

---

[480] KSA 12, S. 361.

[481] Vgl. KSA 12, Fußnote 38, S. 446.

[482] Vgl. J. W. Goethe: Maximen und Reflexionen. In: Goethes poetische Werke. Vollständige Ausgabe. Bd. 2. S. 510 und. S. 592; vgl. auch: ders.: West-östlicher Divan, „Talismane“ (Bd. 2, S. 11.): […] Im Atemholen sind zweierlei Gnaden: / Die Luft einziehn, sich ihrer entladen; / Jenes bedrängt, dieses erfrischt; / So wunderbar ist das Leben gemischt. / Du danke Gott, wenn er dich preßt, / Und dank ihm, wenn er dich wieder entläßt.

[483] KSA 12, S. 360.

[484] Vgl. Francis Hutcheson: Untersuchung unsrer Begriffe von Schönheit und Tugend in zwo Abhandlungen. Aus dem Englischen übersetzt von Johann Heinrich Merk. Frankfurt und Leipzig 1762 (Originaltitel: An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue; in Two Treatises. I. Concerning Beauty, Order, Harmony, Design. II. Concerning Moral Good and Evil. London 1725, 4. veränderte Aufl. 1738). S. 10. Hier übersetzt Merk den Ausdruck „internal sense“ durch „inneres Gefühl“. Friedrich Schlegel wird in seiner *Philosophie der Sprache und des Wortes* das innere Gefühl zum Mittelpunkt des „zerrissenen“ Bewusstseins des Menschen deklarieren. (KSA 10, S. 419.)

Gefühl, das er von der Empfindung der Sinne unterscheidet, rein subjektiv; es ist eben das Gefühl, das den Zustand des Subjektes ausdrückt.
In seiner Theorie der Anschauung kommt Schlegel auf das Gefühl innerhalb seiner Überlegungen über die Sinne zu sprechen und hebt die innere Dimension des Gefühls hervor:

> Wir fühlen immer nur in uns, und was wir fühlen, wird gleichsam mit uns vereinigt und eins. Das Gefühl ist ein unmittelbarer Sinn; es hat nur durch unmittelbare Verbindung statt, indem die Gegenstände sozusagen eine chemische Verbindung mit uns eingehen, gleichsam alles durch Eindrücke in uns hereintritt.[485]

Gefühl, das sich auf das Innere bezieht, wird von der Anschauung, die das Äußere anvisiert, unterschieden. „Le sentiment absolument opposé a l'intuition. Dans celle-ci l'objet est fixé, le moi passiv. – Dans le sentiment il y a vie, activite (amour) naturelle", heißt es in seiner „Métaphysique" von 1806-1807[486]. Bezieht sich aber die Anschauung im Zusammenhang mit dem Gefühl auf das Innere – als den „Geist der Gegenstände" –, so ist sie „*unmittelbare Wahrnehmung des Innern*"[487] und wird zur geistigen Anschauung.

Schlegel klassifiziert Gefühle als natürliche (er nennt sie auch tierische) und geistige Gefühle. Er nimmt eine Dreiteilung der natürlichen Gefühle – der Grundgefühle der menschlichen Natur – in Zorn, Lust und Furcht vor (später zählt er auch die Traurigkeit hinzu[488]). Diese sind die Grundgefühle der menschlichen Natur. So gehe Wollust auf Verbindung und Vereinigung; Zorn sei eine Annäherung, um sich zu trennen, eine Verbindung, um zu vernichten, trennendes und verbindendes Gefühl zugleich; Furcht aber, die den Menschen immer begleite, und auf der andere, komplexere Gefühle wie Neid und Geiz basieren, wäre das niedrigste Gefühl und gehe bloß auf Trennung und sei nur notwendig zur Selbsterhaltung. Interessanter jedoch ist Schlegels Beachtung der so genannten geistigen Gefühle, wie z.B. das Gefühl der Liebe, der Sehnsucht, des Erhabenen, oder auch der geistigen Freude. Auch das Gewissen, das als Gefühl der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle (Gefühl des unendlichen Menschen[489]) betrachtet wird, fällt unter diese Kategorie des geistigen Gefühls.

---

[485] KSA 12, S. 346.
[486] KSA 13, S. 396.
[487] KSA 12, S. 355.
[488] Vgl. KSA 13, S. 26.
[489] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 558, S. 75.

Können Gefühle Wahrheit und Allgemeinheit vermitteln? Kant, für den das Gefühl reine Subjektivität ist, zeigt in seiner *Kritik der Urteilskraft,* wie diese Frage aus seiner Perspektive beantwortet werden könnte, und zwar indem er ein Prinzip a priori, wenn auch subjektiver Natur, in der Urteilskraft[490] identifiziert, gemäß dem es möglich ist, den anderen Menschen ein ästhetisches Urteil, d.h. ein Urteil über das Schöne, anzusinnen. Das Gefühl der Lust oder Unlust ist kein Privatgefühl: „Das subjektive Prinzip der Beurteilung des Schönen wird als *allgemein*, d. i. für jedermann gültig, aber durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich, vorgestellt […].“[491]

Schlegel scheint jedoch an der Idee einer Objektivität (im Sinne der Ursprünglichkeit und der Realität) der Gefühle (und nicht der subjektiven Allgemeingültigkeit des Beurteilungsprinzips) festhalten zu wollen, wobei er sich dabei ohne weiteres eines wissenschaftlichen, d.h. hier eines mathematischen Verfahrens, der Methode der Zerlegung von Primzahlen in Primfaktoren, zu bedienen versucht. So sind die Primzahlen in der Mathematik die Grundbausteine – die Atome sozusagen – der natürlichen Zahlen[492]. In Analogie dazu untersucht Schlegel nun, was das erste einfache „Urgefühl“ sei, das sich zu jenen anderen Gefühlen wie die Primzahlen zu der unendlichen Reihe der anderen Zahlen verhält. Je ursprünglicher ein Gefühl ist, so Schlegel, desto objektiver, realer ist es. Die Urgefühle sind in einem solch angelegten Untersuchungsrahmen jene Gefühle, in die jedes komplexe, zusammengesetzte Gefühl zerlegt werden kann, weiter kann nicht mehr zurückgegangen werden. Urgefühle verhalten sich, so könnte gesagt werden, ähnlich wie Primzahlen. Wegen ihrer Simplizität sind sie wahr. Solch einfache Urgefühle sind nach Schlegel die Freude oder der Schmerz[493]. Weil einfach, ist die Freude unerklärbar und unbegreiflich. Diese muss selbst gefühlt worden sein, sie kann nicht durch den Begriff vermittelt werden. Nur zusammengesetzte Gefühle

[490] Die Urteilskraft ist das allen Menschen gemeinsame Vermögen, „das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“ (KdU, LE/B XXV). Anvisiert ist in diesem Kontext jedoch die Urteilskraft in der Form der Reflexion, die reflektierende Urteilskraft, die für das gegebene Besondere das zu ihm gehörende Allgemeine sucht und nur in ihr die Zweckmäßigkeit der Natur als ein besonderer Begriff a priori seinen Ursprung hat.

[491] KdU, § 59, LE/B 259.

[492] Die „natürliche Zahl“ ist ein *terminus technicus* und bezeichnet die Zahlen 1,2,3,4, usw. im Unterschied zu ganzen, rationalen, reellen und komplexen Zahlen. Die Primzahlen darunter sind Grundbausteine, weil jede natürliche Zahl eindeutig in Primfaktoren zerlegt werden kann: z.B. 27=3x3x3, oder 10=2x5. 1 ist dabei keine Primzahl.

[493] Schon in seinen Jenaer Vorlesungen über die Transzendentalphilosophie von 1801 bezieht sich Schlegel philosophisch auf die Freude. So wird diese als äußeres Symbol der Liebe angesehen. Sie ist von doppelter Art: tierische Lust und göttliche Freude. (KSA 12, S. 65.)

lassen sich durch Begriffe mitteilen, behauptet Schlegel, ohne aber darauf näher einzugehen. Freude ist die Übereinstimmung unseres Wollens mit dem Denken. Es ist ein „was wir denken wollen". Das, was der Freude entgegensteht, ist der Schmerz. Dieses einfache Gefühl ist „etwas denken müssen, was wir nicht wollen", aber auch „wollen müssen, was wir nicht denken können." Die Form dieser Gefühle besteht in der Kongruenz oder Nicht-Kongruenz des Denkens mit dem Wollen. Dieser Zustand ist vergleichbar, so Schlegel, mit jenem, der durch die Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit dem Vollkommenen resultiert. Freude und Schmerz sind „die unmittelbaren Wahrnehmungen"[494] solcher Übereinstimmungen oder Nicht-Übereinstimmungen. Zu den Arten des Vollkommenen werden das Gute, das Schöne und das Erhabene gezählt, so dass Gefühle von Freude und Schmerz dementsprechend als Modifikationen erscheinen.

Wahrhafte Gefühle nennt Schlegel solche, die einen Bezug auf das Ich, auf die Welt als werdende Ichheit haben, denn „nur Ichheit" ist nach Schlegel „wahr und wirklich"[495]. Die Freude ist ein solches wahrhaftes Gefühl, das sich „auf die unendliche Einheit und die unendliche Fülle" bezieht. Es ist das,

> was man überhaupt unter *geistiger Freude* versteht, die Freude am Guten, Schönen, Erhabenen, an jeder Art von Erkenntnis, Witz usw., kurz, an geistiger Erweiterung und Tätigkeit im allerweitesten Umfang, das frohe Bewußtsein der Ergreifung des geistigen Sinnes, der Vereinigung mit einem andern Geiste, das Gefühl des Verständnisses und Einverständnisses.[496]

Auch die Sehnsucht gilt Schlegel als ein wahrhaftes Gefühl, denn auch sie hat die Welt zum Gegenstand. Die vielen anderen Gefühle finden sich „durch die Notwendigkeit der Selbsterhaltung in dem vernünftigen an die Tierheit gebundenen Ich" vor.[497] Es sind „die Grundgefühle der tierischen Natur", sie entbehren den Inhalt und alle Wahrheit. Dazu gehören Furcht und Zorn, sie „gehen bloß auf die Beschränktheit, auf das Bedürfnis"[498].

Im von selbst entstehenden begeisterten Gefühl der Lust „offenbaren" sich, so Schlegel, „die Geheimnisse der Natur, es öffnen sich die innersten, verborgensten Quellen, und aus der geheimsten Tiefe ihres unendlichen Lebens regen die

---

[494] KSA 12, S. 390.
[495] Ebd.
[496] Ebd.
[497] Wie „Ichheit" und „Tierheit" miteinander verbunden sind, verspricht Schlegel in seiner Naturlehre zu lösen, die im fünften Buch seiner Entwicklung der Philosophie präsentiert wird, bevor er im sechsten Buch zu seiner Theorie des Menschen übergeht.
[498] Ebd.

Grundkräfte sich auf und ergreifen den Menschen mit einer unwiderstehlichen Macht und Stärke.“[499] Das Gefühl nimmt unmittelbar den inneren Geist wahr. Schlegel nennt es daher „*die wahre Erkenntnis*“, beruhend auf einen „dreieinigen Grund“ bestehend aus Hoffnung, Liebe und Glaube.[500]

Das Gefühl ist es, das in Schlegels Sicht der Anschauung Gültigkeit und Inhalt verleiht, diese wird dadurch zur unmittelbaren Wahrnehmung des inneren Geistes oder auch der göttlichen Bedeutung, wobei sie Tugenden wie Glauben, Hoffnung und Liebe voraussetzt. Ihr einziger Inhalt ist das Schöne.

#### 3.1.2.2.4.1. Liebe als geistiges Gefühl

Novalis erwähnte schon in dem Brief vom 8. Juli 1796 an Friedrich Schlegel den Philosophen Spinoza als denjenigen Autor, der die „unendliche Idee der Liebe“ erforscht und die Methode „geahndet“ hatte, „sich für sie und sie für sich zu realisieren […].“[501] Über die Liebe selbst scheint Schlegel in all ihren Facetten – von der begierlichen bis zur vergeistigten – nachgedacht zu haben, sei es nun in seinem Briefwechsel, den er über eine große Zeitspanne mit seinem Bruder August Wilhelm führte, oder in seinem 1800 erschienenen Roman *Lucinde*.[502] Im *Gespräch über die Poesie* wird der Begriff der Liebe namentlich als „geistiges Gefühl“ eingeführt. Es ist ein „heiliger Hauch“, dessen „Rätsel“ von der Fantasie offenbart wird. In seinen Jenaer Vorlesungen über die Transzendentalphilosophie (1800-1801) spricht Schlegel von einer Kausalität der Liebe, die nicht gedacht werden kann*:* „Durch *Liebe* hat alles angefangen, durch *Liebe* wird es vollenden.“ Sie ist der „IndifferenzPunkt, der Kern in uns“.[503] Dem Begriff „Liebe“ widmet Schlegel weiters Aufmerksamkeit in seinen Pariser Vorlesungen von 1803-04, wo er dieses Gefühl qualitätsmäßig im Vergleich zu anderen Gefühlen betrachtet. So gilt ihm hier die Liebe als

---

[499] KSA 13, S. 69.

[500] KSA 12, S. 357. Diese Idee wird in Schlegels Spätphilosophie erneut aufgegriffen und als Symbol des höheren inneren Lebens ausgelegt. Vgl. hierzu KSA 10, S. 461f., 467 und 486.

[501] KSA 23, Br. Nr. 159, S. 319.

[502] Die von seinen Zeitgenossen an den Tag gelegte äußerst kritische Haltung gegenüber dem Roman, in dem der ehelosen Liebe ein Denkmal gesetzt wird, hat nicht zuletzt den Autor dazu bewogen, diese Schrift in die spätere Gesamtausgabe seiner Werke nicht aufzunehmen. Vgl. dazu: Cornelia Esianu: Friedrich Schlegels *Lucinde*. Die geglückte Geschichte eines unverstandenen Missverständnisses. In: Zeitschrift der Germanisten Rumäniens, Heft 1-2 (17-18), Bucuresti 2000. S. 88-91.

[503] Vgl. KSA 12, S. 53.

> das hervorstechendste, reinste, edelste, beste Gefühl, in dem sich alle anderen als in einem Zentralpunkt auflösen. Zugleich steht es auf einer viel höheren Stufe als alle einfachen natürlichen Gefühle. Zorn, Schmerz und Freude äußern sich auch im Tier, die Liebe findet sich aber bloß beim Menschen. Man nennt sie deshalb auch vorzüglich das *eigentlich menschliche Gefühl*.[504]

Die Liebe ist das eigentlich menschliche Gefühl, und als solches wird ihr Bezug auf das Göttliche betont. Wenn aber „das Göttliche dem Menschen sichtbar wird, so erscheint die höchste Schönheit.“[505] Das, was das Gefühl der Liebe zu einem hervorragenden macht, ist seine Geistigkeit: „Diese [die Liebe] selbst aber hat ihren auszeichnenden Charakter von einer *Richtung zum Geistigen, Unendlichen und Göttlichen*.“[506] Der Bezug auf das Übersinnliche, Unendliche könne, so Schlegel, nicht ohne Partizipation des *Denkens*, nicht ohne Teilnahme der Einbildungskraft, des Verstandes und der Fantasie als Vermögen, sich über das Endliche zu erheben, möglich sein. Die Liebe ist nicht nur bloßes Gefühl, sondern auch „eine Verbindung des Gefühls überhaupt mit der Phantasie, ein phantastisches Gefühl oder gefühlte Phantasie“[507].

In Schlegels Kölner Vorlesungen von 1804-1806 erfreut sich das Gefühl der Liebe einer philosophischen Anerkennung, insofern Schlegel es in Verbindung mit dem hier zu entwickelnden Konzept des Bewusstseins setzt und es als Anfang und Ende oder als „das Höchste, das Ideal und das Maximum des Bewußtseins“[508] betrachtet. Warum sich dieses Gefühl als philosophisches Lösungsmittel anbietet, erklärt Schlegel in einem Fragment damit, dass das Bewusstsein der Liebe keinen „Zwiespalt“ enthalte, d.h. in Schlegels Sprache: „*Ich* und *Du* sind nicht getrennt, sondern durch und in der Trennung nur mannigfaltiger verflochten und verbunden. Verdoppelte und vervielfachte Vereinigung.“[509] Liebe wird zum Prinzip des Ich, wovon sich Schlegel die Lösung der „größten Schwierigkeiten und Widersprüche“, die die „vortrefflichsten Idealisten und Intellektualphilosophen übrig ließen“,

---

[504] KSA 11, S. 65. Vgl. auch Schlegels Überlegungen zur Liebe in seiner Transzendentalphilosophie von 1800-1801, in: KSA 12, S. 66: „Die Liebe ist der Kern, das Wesen aller *Gefühle.* Die Äußerung ihrer Thätigkeit wird mit Lust verbunden seyn, sie [wird] Freude seyn. Die Deutung der Freude ist doppelt, *thierisch* und *göttlich*. *Die göttliche Freude ist das Symbol der Liebe*. Die göttliche Freude entspricht der *Schönheit*.“

[505] KSA 1, Über die weiblichen Charaktere in den Griechischen Dichtern, S. 44-69. So ist, wie Schlegel interpretiert, der Charakter von Antigone die Göttlichkeit. Und „wenn das Göttliche dem Menschen sichtbar wird, so erscheint die höchste Schönheit.“ (S. 58.)

[506] KSA 11, S. 65.

[507] Ebd.

[508] KSA 12, S. 374.

[509] KSA 19, Fg. Nr. 252, S. 232.

erwartet. Der Begriff der Liebe wird daher in Schlegels philosophischen Überlegungen als „Vereinigungspunkt von theoretischem und praktischem Ich“ in Betracht gezogen. Neben der Erinnerung gilt er ihm als „Quelle der höheren (oder überhaupt) der Erkenntnis“. Liebe ist nicht nur Erkenntnis-, sondern auch Seinsprinzip, denn in ihr

> vereinigt sich *alles*; sie ist als Trieb und Grundgefühl zugleich das umfassendste aller Triebe und Gefühle, sowohl der Sehnsucht, als der untersten tierischen Gefühle, sie ist, so wie der Anfang, woraus alles entspringt, so auch die Auflösung, worin alles wieder zurückkehrt.[510]

Als zum Prinzip erhobenes geistiges Gefühl stellt die Liebe auch den moralischen Grundsatz dar.[511] Schlegels Begriff der Liebe erinnert an Augustinus' berühmtes Wort „Liebe und tue, was du willst“, wobei Liebe hier einen inklusiven Charakter hat, die Gemeinschaft mit dem Anderen, bei Augustinus natürlich mit Gott. „Die wahre Freiheit ist nur in der Liebe möglich“, heißt es in Schlegels Kölner Vorlesungen[512], und auch später in seiner *Philosophie des Lebens* erkennt er der Liebe die führende Kraft des Entwicklungsprozesses des Bewusstseins zu.

Liebe als Sehnsucht ist aber auch Anfang der Welt in Schlegels Theorie der Natur. Sie ist „absolut unbedingt“, und sie zu erklären würde bedeuten, sie zu zerstören. Als Anfangspunkt lässt sie sich weder beweisen noch ableiten. Sie ist aber „produktiv und erzeugt sich selbst mit ihrem Gegenstande [dem Raum]“[513]. In Schlegels Spätphilosophie wird sie dann zur Grundlage der Wissenschaft, nämlich des inneren und höheren Lebens.[514]

Von der Liebe allein oder aber auch von der Sehnsucht in einem weiten Sinne hängen andere menschliche Vermögen, wie z.B. die Einbildungskraft, ab. Die in jedem Menschen vorhandene Sehnsucht bezeichnet in ihrer „Stärke und Tätigkeit“ das Genie, worunter aber Schlegel nicht eine nur einzelnen zuteil gewordene Naturgabe, sondern „de(n) natürliche(n), unverdorbene(n) Zustand des Menschen“ versteht. „[…] wo Sehnsucht ist, da ist auch Genie, und da der Keim dazu in jedem

---

[510] KSA 12, S. 380.
[511] Bei Kant ist die Maxime das subjektive Prinzip des Wollens (vgl. Kant: GMS, AA 4, S. 400). Kant selbst unterscheidet zwischen praktischer und pathologischer Liebe. Erstere, die, so Kant, allein geboten werden kann, ist „Wohltun aus Pflicht selbst“, auch „wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht“. Diese liegt im Willen, in Grundsätzen der Handlung. Hingegen besteht die pathologische Liebe „im Hange der Empfindung“, in „schmelzender Teilnehmung“. (Kant: GMS, AA 4, S. 399.)
[512] KSA 13, S. 96.
[513] KSA 12, S. 475.
[514] KSA 10, S. 467.

Menschen vorhanden“ ist, kann er „in keinem als ganz erstorben angesehen werden“.[515]

In einem engeren Sinn ist die Sehnsucht aber eine „Art von Liebe“, die nicht die Zweifachheit voraussetzt, sondern bei einem „ganz einsamen einzigen Wesen“ stattfinden kann.[516] Schlegel argumentiert damit, dass in der Sehnsucht gar keine Beziehung auf ein anderes, schon bekanntes, gegebenes Wesen liegt. Sie ist „Quelle“ des Bewusstseins und „Anfang“ der Welt. So verstanden zeigt die Liebe „unstreitig ein Verlangen, Sehnen, Wollen“, wobei dabei „weder auf Gesetze noch Zwecke Rücksicht genommen wird“. Sie ist ganz frei von der Beschränktheit, die die Willkür charakterisiert, die sich als „ein Wegsetzen über die Gesetze“ manifestiert[517].

Das reine Sehnen ist, so Schlegel in seinen Pariser philosophischen Vorlesungen von 1803-1804, „immer ein Streben nach einem unbekannten, aber bestimmten Etwas, also nach einem Etwas, das man schon vorher gekannt, einer Herrlichkeit, einem Gute, das man schon ehemals gekannt hat. Es ist ein dunkles Vorgefühl eines unbekannten Gegenstandes, das Streben in eine unermeßliche dunkle Ferne“[518], oder, wie Schlegel es auch formuliert, Ahnung der unendlichen Fülle und Erinnerung an die unendliche Einheit.

#### 3.1.2.2.4.2. Die geistige Anschauung

Der sprachliche Ausdruck „geistige Anschauung“ kommt bei Schlegel bereits in seinem *Gespräch über die Poesie* von 1800, genauer in seinem „Brief über den Roman“ im Zusammenhang mit einer Theorie des Romans vor, in dem als ein Kriterium zur Beurteilung von Romanen die in ihnen enthaltene „Masse von eigner Anschauung und dargestelltem Leben“ angeführt wird. Die dort beabsichtigte Theorie des Romans sei „im ursprünglichen Sinne des Wortes eine Theorie“, nämlich „*eine geistige Anschauung des Gegenstandes* [m.H.] mit ruhigem, heitern ganzen Gemüt, wie es sich ziemt, das bedeutende Spiel göttlicher Bilder in festlicher Freude zu schauen.“[519] „Teoroi“, erklärt Schlegel anderenorts, hießen im antiken Griechenland die Gesandten zu den delphischen Spielen, die sich das Fest bloß

[515] KSA 12, S. 368.
[516] KSA 12, S. 373.
[517] Ebd.
[518] KSA 11, S. 123.
[519] KSA 2, S. 337.

*anzuschauen* hatten.[520] Anschauen bedeutet etwas in sich aufnehmen, empfangen. Reine Philosophie, eigentliche Philosophie, so erklärt Schlegel in seinen Pariser Manuskripten, ist Philosophie der Anschauung und bezieht diese historisch auf die erste Periode der griechischen Philosophie (die Physik oder die Naturphilosophie der Jonier), gekennzeichnet durch den Versuch einer wissenschaftlich bestimmten Kosmogonie, der Konstruktion der Natur und einer Wissenschaft des Unendlichen.

Schlegel ist von der Bedeutung der Anschauung für die Erkenntnis überzeugt. Doch um welche Anschauung handelt es sich genau bei ihm? Nicht Anschauung und Vernunft, sondern Gefühl und Erinnerung sind die Grundquellen der Erkenntnis, heißt es in seiner Theorie des Bewusstseins. Erinnert sei daran, dass für Kant alle Erkenntnis der sinnlichen Anschauung bedarf. Ohne Anschauung sind unsere Begriffe leer, rein formale Gedanken ohne Gegenstand. Jene Anschauung aber, die geistige Anschauung, die Schlegel auch noch ästhetische Anschauung oder Anschauung des Schönen nennt, ist von der sinnlichen Anschauung bei Kant und der intellektuellen Anschauung bei Fichte[521] zu unterscheiden. Schlegel übt Kritik an deren Anschauungskonzeption und notiert, dass Anschauung jeden Gegenstand „erdrückt" und „tötet"[522]. In der Anschauung geht „das Freie, Lebendige, Bewegliche immer verloren"[523]. In Schlegels Sicht ist Fichte der Vertreter einer „philosophischen Philosophie"[524], in der das Bewusstsein „nur als Verstand und Vernunft" gewusst wird. „Dasselbe gilt wohl", so Schlegel, „auch von seiner [Fichtes – C.E.] *Moral*"[525]. Im Gegensatz dazu versteht sich Schlegel als der Exponent einer Philosophie, die er mit dem Merkmal des Lebendigen versieht. Es soll eine „lebendige Philosophie" – „lebendiges Denken" – angestrebt werden, die nicht abstrakt ist, und ins Leben eingreift.[526] „Meine Philosophie", so Schlegel, „muß eigentlich *unmittelbar*

[520] KSA 11, S. 109. Zum Begriff „theoria" in der Antike, vgl.: Christoph Horn und Christoph Rapp (Hrsg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. 2. überarb. Auflage. München 2008. S. 436-437.

[521] Zur intellektuellen Anschauung bei Fichte vgl. Jürgen Stolzenberg: Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslslehren von 1793/94 bis 1801/02. Stuttgart 1986.

[522] KSA 12, S. 329.

[523] Ebd.

[524] Vgl. KSA 15, § 31, S. 193.

[525] Ebd.

[526] Es scheint eine Überzeugung Schlegels gewesen zu sein, dass sich die Philosophie seiner Zeit, der Idealismus, nicht auf das Leben anwenden lässt. Davon glaubt er bereits durch Fichte in dessen Brief vom 16. August 1800 an ihn in gewisser Hinsicht unterrichtet worden zu sein (vgl. Buhr, Briefe, S. 230). Fichte unterscheidet hier aber zwischen der „*philosophischen Denkart*, die allerdings in das Leben übergehen muß" (er verweist diesbezüglich auf das dritte Buch seiner Schrift *Die Bestimmung des Menschen*), und „*der Philosophie*, im objektiven Sinne, als einer Wissenschaft". Er hält ebenfalls fest, dass der wissenschaftlich idealistische Standpunkt „nie in das Leben einfließen" kann, da er „durchaus unnatürlich" ist. Für Schlegel mag daher die

*einleuchtend* und *klar* seyn.“[527] Aber als das „Organ“ einer solchen Philosophie wird die bereits erwähnte „geistige Anschauung“, „das höhere Gefühl“[528], das auf „Symproduktion“, auf Verbindung mit einem anderen Geist basiert, angeführt. Bei Fichte, so interpretiert Schlegel, ist die Anschauung etwas Objektives, denn das Gefühl liegt ihr nicht zugrunde.[529] Das eigentlich Geltende aber in der Anschauung sei das Gefühl, d.h. das unmittelbare Wahrnehmen des inneren Sinns. Gefühl ist an die Anschauung gebunden, „wie die Seele an den Leib“[530], es braucht einen artikulierten Körper. Aber nicht um natürliche Gefühle (wie die Grundgefühle von Wollust, Zorn oder Furcht) handelt es sich primär dabei, sondern um die schon genannten geistigen Gefühle, wie jene der Freude, des Schönen oder des Erhabenen, aber auch des Gewissens, deren Einheit untereinander und mit den natürlichen Gefühlen von Schlegel als „Liebe“ verstanden wird.[531]

Wenn Schlegel die Anschauung, um die es ihm geht, als eine geistige bezeichnet, dann erfolgt dies im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff der Liebe in seiner Dimension der Erhabenheit. Liebe ist „Sinn schlechthin für alles“, „unendlicher Sinn“[532]. Durch das höhere Gefühl der Liebe, durch diesen Sinn für alles, wird die Anschauung selbst zu einer *geistigen* erhöht. In der einfachen Koexistenz mit der Liebe wird der Anschauung Realität zugeschrieben. Oder anders ausgedrückt: das höhere Gefühl ist ein Realität verleihendes, Sinn gebendes Vermögen. Was genau ist nun darunter zu verstehen? Unter Sinn als geistige Anschauung ist, so Schlegel,

> nicht eine besondere spezifische Kraft des Gemütes zu verstehen; wenn man sagt, jemand hat Sinn für dieses oder jenes, so heißt das nur, er hat die Bedeutung davon ergriffen, er hat *Liebe* dafür, und so: er hat *keinen Sinn* dafür, nichts anders, als er hat die Bedeutung

---

Verbindung von Idealismus und Leben geradezu eine persönliche Herausforderung, aber auch ein bei anderen Denkern (vgl diesbezüglich seine Überlegungen zu Platon in: KSA 11, S. 123-124) zu untersuchendes philosophisches Motiv dargestellt haben.

[527] KSA 19, Fg. Nr. 259, S. 185.

[528] KSA 15 (Zweiter Teil), S. 139.

[529] Vgl. KSA 12, S. 369.

[530] KSA 12, S. 355.

[531] Schlegel unterscheidet nicht nur zwischen natürlichen und geistigen Gefühlen, sondern im höheren Bewusstsein trifft er noch einmal eine Unterscheidung, jene zwischen Sehnsucht und geistigem Gefühl. Die Sehnsucht ist „der durchaus unbestimmte und unbestimmbare, sich nach allen Richtungen ins unendliche ergießende Trieb, der in dem einsamen alleinen Ich statthaben kann und als die Grundkraft aller menschlichen Tätigkeiten und als erster Anfang des Bewußtseins erscheint“. Dagegen ist das geistige Gefühl „das nicht mehr einsame, sondern in der gemeinschaftlichen Berührung, Verbindung und Vermischung mit einem anderen bestehende“ Gefühl. (KSA 12, S. 378).

[532] KSA 12, S. 369.

> davon nicht gefaßt, ob ihm die Liebe dazu fehle oder nur die Nebensache, die *Entwicklung*, läßt sich nie wohl ausmachen.[533]

Der äußere Gegenstand (die „unendliche Fülle“) ist nicht, „wie es scheint, etwas von uns ganz und gar Verschiedenes, ein Ding, sondern sein eigentliches Wesen ein uns verwandtes, verborgenes Du“. Daraus wird gefolgert, „daß jeder Gegenstand, wenn wir ihn recht anzuschauen wissen, uns in seiner natürlichen Sprache eine höhere Bedeutung offenbaret“[534]. Geistige Anschauung ist also eine Anschauung des Geistes, und das wäre nach Schlegel das rechte Anschauen, jenes Anschauen, das den Gegenstand zur Sprache bringt, das dem Gegenstand zum Sich-Zeigen in Form des Verständnisses verhilft. Dazu verwendet Schlegel die Metapher des geistigen Blitzes:

> Der geistige Blitz des Verständnisses, der aufsteigt, wenn in der unmittelbaren Berührung der Sinn aufgefaßt wird, ist die schlechthin weiter nicht zu erklärende Schöpfung des Geistes, sozusagen eine Schöpfung aus nichts, und dies Fühlen, dies augenblickliche schöpferische Berühren und Umfassen des Geistes, des Sinnes, der Bedeutung ist offenbar nichts anders, als ein Dichten; denn dieser Sinn, diese Bedeutung ist nur insofern vorhanden, als er ergriffen und ausgesprochen wird.[535]

In seinen Kölner Vorlesungen charakterisiert Schlegel die geistige Anschauung als „ein unmittelbares Versetzen in den andern, wo das *Ich* zum *Du* wird“. Die geistige Anschauung bedarf der Liebe, die „ein Hinstreben und Anneigen des Anschauenden zu dem Angeschauten“, „Berührung, Vermischung des Ichs mit dem Du in dem Gegenstande“, „ein mächtiges Streben nach Vermählung mit andern Geistern“ ist.[536] Geistige Anschauung ist „das einzige Schöpferische im Bewußtsein. Ohne ein geistiges Gefühl und die Schöpfung derselben wird, wiewohl man es in dem gewöhnlichen Gebrauche nicht so streng und rein nimmt, kein Dichten gelten können.“[537]

Die Erkenntnis durch das Gefühl ist „ursprünglich sehr unvollkommen.“[538] Geistige Anschauung ist zugleich „ein Ahnen, Erraten und Ergreifen“[539], hat somit keinen vollständigen Erkenntniswert. Der Geist, der angeschaut wird, kann nur „erraten“ und noch nicht erkannt werden. Um diesen Mangel zu beseitigen, wird

---

[533] Ebd.
[534] KSA 12, S. 347.
[535] KSA 12, S. 374f.
[536] KSA 12, S. 356.
[537] KSA 12, S. 375.
[538] Ebd.
[539] KSA 12, S. 377.

neben den Tugenden Liebe, Hoffnung und Glaube „ein Vertrauen, eine Kühnheit im Denken“[540], gefordert. So wird der Glaube an unsere eigene beschränkte Ichheit auf die höhere, die Ichheit überhaupt, mit der die Welt identifiziert wird, übertragen: „In letzter Instanz gründet sich immer die geistige Anschauung auf die Voraussetzung der Möglichkeit, die dunkle Hülle der Geister zu durchdringen, und in ein Verständnis mit ihnen zu gelangen“[541].

Wie geht aber dieses Wahrnehmen des Inneren von Gegenständen vonstatten? Jede geistige Anschauung setzt die Verbindung mit etwas Geistigem voraus, sie basiert „auf der Berührung und Vermischung zweier Geister.“ Es handelt sich um eine „Verbindung, Vermählung und Vermischung beider, des anschauenden und des angeschauten Ichs“[542]. Diese Berührung, woraus etwas Neues („ein Geist im Stoffe“) entsteht, ist unmittelbar. Die eigentliche Erkenntnis bezieht sich nach Schlegel auf „das innere Wesen des Dings“. Das „innere lebendige Wesen“ soll aufgefasst und nur dieses „ergriffen“ werden. Wenn aber der Gegenstand der Anschauung eben als Stoff, als Ding, d.h. als etwas Beharrliches betrachtet wird[543], so vermehrt die Anschauung unsere Unwissenheit nur noch mehr, weil sie nicht das Entstehen des Gegenstandes erklären kann. Erinnert sei daran, dass für Schlegel der Begriff des Dings eine Vorstellung ohne Inhalt, ein Schein, ist. Die geistige Anschauung aber ist eine von dem „Vorurteil des Dings“ befreite Anschauung.[544] Der Gegenstand wird nur als „Hülle“ eines Gegen-Ichs angeschaut, so dass sich der Status der Anschauung ändert:

> Hier ist Realität vorhanden, der Sinn, *die Bedeutung* des Gegenstandes, das ist das Reelle, das Wesentliche der Anschauung. Wenn wir nicht die innere geistige Bedeutung ergreifen, nur das Wort des Rätsels auffassen und verstehen, so ist alle Anschauung seicht und nichtig.[545]

Die Dichtung lehrt den Menschen eine bestimmte Art der Weltbetrachtung, nämlich ihre Betrachtung unter dem Aspekt des Schönen, die ihm in Schlegels Sprache eine

---

[540] KSA 12, S. 357. Kant sprach im § 49 seiner KdU von einer „*Kühnheit* im Ausdrucke“, die das Genie charakterisiert. (AA 5, S. 318.)
[541] Ebd.
[542] KSA 12, S. 355.
[543] „Alles, was in der Anschauung am Gegenstande erscheint, ist immer eine Gestaltung. Der Stoff ist nichts als aufgelöste Kraft oder aufgelöste Gestalt. Schaut man z.B. etwas mit unbewaffneten Augen an, so sieht man die grobe sichtbare Gestalt als Gestalt und das übrige, was nicht recht sichtbar erscheint, als rohen Stoff; ist das Auge indessen bewaffnet, so erscheint auch das übrige als Gestalt; es war nur vorher zerflossen, aufgelöst, verworren, weil nicht gehörige Kraft vorhanden war, es wahrzunehmen.“ (KSA 12, S. 376.)
[544] KSA 12, S. 355.
[545] KSA 12, S. 354.

tiefere Bedeutung erschließt, d.h. ihm eine Art besseres Verständnis der Dinge – nämlich in ihrer Ganzheit – zu kultivieren ermöglicht. Ohne die Liebe, die die Anschauung verfeinert („vergeistigt"), ist Dichten oder auch Handeln (d.h. die Bewegung des Geistes von der Einheit auf die Fülle, auf den Prozess des Bildens und Gestaltens) nicht begründet. In Ermangelung der poetischen Denkart und des poetischen Geistes ist die geistige Anschauung als Sinn für die so genannte höhere Philosophie – die Spekulation – nicht möglich, aber auch kein Fortkommen oder „Gedeihen" der Philosophie, denn die Entwicklung der Philosophie hat ihre Kritik zur Prämisse. Zu dieser Kritik bedarf es aber in Schlegels Sicht auch keiner Methode im strengen Sinn, denn „das Geschäft der Kritik kann in jeder Methode abgetan werden"; es kommt dabei „nur auf das Genie des Scharfsinnes, auf große Gelehrsamkeit und Unparteilichkeit an, auf Eigenschaften, die nicht in dem Gesetz und der Methode, sondern einzig in den Individuen liegen."[546]

### 3.1.2.2.4.2.1. Das Schöne als Gegenstand der geistigen Anschauung

Der Zweck der darstellenden Kunst ist die Schönheit. In der KdU behauptet und argumentiert Kant eine Differenz zwischen dem Schönen und dem Wahren, sowie auch zwischen dem Schönen und dem Guten. Im Gegensatz zum Schönen ist das Wahre ein Resultat von Erkenntnis, das Gute setzt einen Zweck voraus, das Schöne ist aber „Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes" (LE/B61), „eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck" (LE/B69). Das ästhetische Urteil liefert keine Erkenntnis (auch keine „verworrene") vom Objekt, sondern betrifft nur „die zweckmäßige Form in der Bestimmung der Vorstellungskräfte" (LE/B47). Die Geschmacksurteile sind ästhetische Urteile, sie beziehen sich auf das Schöne und Erhabene und sind insofern rein, als sie sich auf etwas Formales beziehen, das in dem Einverständnis von Einbildungskraft und Verstand, in dem durch die ästhetische Anschauung provozierten Spiel der beiden besteht. Der Bestimmungsgrund dieser Art Urteile ist „kein Begriff, sondern das Gefühl (des inneren Sinnes) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemütskräfte […], sofern sie nur empfunden werden kann" (LE/B47-48).

Das Schöne, oder auch die „reine Schönheit", erklärt Schlegel bereits in seiner Frühschrift von 1795-1797 *Über das Studium der griechischen Poesie* als „die

[546] KSA 12, S. 313.

sinnliche Erscheinung des Geistigen“[547], oder auch als „die angenehme Erscheinung des Guten“[548]. Hegel wird später in seinen Vorlesungen über die Ästhetik die Schönheit als „nur eine bestimmte Äußerung und Darstellung des Wahren“[549], als „die absolute Idee in ihrer sich selbst gemäßen Erscheinung“[550] betrachten. Wie festzustellen ist, wird das Schöne von Schlegel etwa durch jene Elemente – das Angenehme und das Gute – charakterisiert, von denen Kant das ästhetische Urteil distanziert (vgl. KdU, § 7). Das Angenehme und das Gute beziehen sich bei Kant auf das Begehrungsvermögen, ersteres sei „pathologisch-bedingt“, letzteres „rein-praktisch“. Es handle sich dabei um ein Gefallen am Gegenstand und an dessen Existenz. Das Geschmacksurteil ist für Kant nur kontemplativ, „d.i. ein Urteil, welches indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält.“ (LE/B14,15).

Dass allgemein das Wesen der Schönheit in die Mannigfaltigkeit und Einheit gesetzt wird, veranlasst Schlegel zu einer Kritik dieser „ganz oberflächliche[n] Auffassung“, denn, so der Autor, es wird in diesem Fall das Wesen der Schönheit in die Form gesetzt, ohne jedoch, „auf den Geist und die innerliche, tiefe Bedeutung zu gehen“. Das Schöne ist in Schlegels Verständnis nicht „bloß in das Äußere, in eine gewisse Form und Gestaltung“ zu setzen, wo es dann nur „in der sinnlichen Anmut, oder der Regel und Gesetzmäßigkeit derselben besteht“, vielmehr ist es die geistige Bedeutung der Gegenstände: „ja, alles ist schön dem, der es auf diese Weise zu betrachten und zu erkennen weiß“. Das Wesen der Schönheit hängt mit der Bedeutung selbst zusammen, diese hat aber eine geistige zu sein, die sich auf das Unendliche bezieht.

Schlegel entdeckt am Schönen nicht nur die Form, das Äußere, sondern auch dessen innere Dimension, den spirituellen, genauer den realen Aspekt des Schönen, nämlich „die Bedeutung“ oder „den Geist“. Nur das kann schön sein, „was eine Beziehung auf das *Unendliche* und *Göttliche* enthält“.[551] Es ist hier zwischen Schlegels und Kants Gebrauch des Terminus „Geist“ zu unterscheiden. In der KdU verwendet Kant den Ausdruck „Geist“ in einem ästhetischen Diskursuniversum. Damit bezeichnet er das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen, das sich nach ihm in der Dichtkunst „in seinem ganzen Maße zeigen kann“ (KdU LE/B194). Geist

[547] KSA 1, S. 289.
[548] KSA 1, S. 311.
[549] G.W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik, 127.
[550] Ebd., S. 128.
[551] KSA 12, S. 358.

besitzt das Genie, wenn es „zu einem gegebenen Begriffe“ nicht nur die Ideen auffindet, sondern diese auch treffend zum Ausdruck bringt. Er bezeichnet eine Fähigkeit, „ein Vermögen, das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen und in einen Begriff […] zu vereinigen, der sich ohne Zwang der Regeln mittheilen läßt.“ (KdU LE/B199). Dennoch ließe sich sagen, dass der intendierte Geistcharakter des Schönen bei Schlegel in Kants Vorstellung des Schönen als einem Symbol der Sittlichkeit (vgl. § 59) seine Entsprechung findet. In einem der Athenäumsfragmente bezeichnet Schlegel die Schönheit dann auch als „eine der ursprünglichsten Handlungsweisen des menschlichen Geistes“, sie ist nicht nur „bloße Fiktion“ oder „psychologisches Phänomen“, sondern zugleich die „Sache selbst“, ein ewiges transzendentales Faktum.[552]

Im Zusammenhang mit dem Schönen betont Schlegel die so genannte Symproduktivität der Einbildungskraft. An sich ist die Einbildungskraft zwar ein freies, aber einsames Denken. Bei dem Schönen jedoch ist die Einbildungskraft des Anschauenden nicht allein tätig, sondern auch die Einbildungskraft desjenigen, der das Schöne hervorgebracht hat.

> Wir berühren uns miteinander; die Einbildungskraft in der geistigen Anschauung ist immer nur *symproduktiv*, nie allein und einsam produktiv. Dies führt uns nun darauf, daß die Einbildungskraft auch noch in *der* wichtigen Rücksicht der Vernunft entgegengesetzt ist, daß sie immer in Beziehung steht auf das Gefühl, die Liebe.[553]

Für das Schöne ist Rezeptivität seitens des Subjekts erforderlich. Das Gefühl der Schönheit als Verbindung der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle fällt mit dem Gefühl der Liebe zusammen. Um das Schöne empfangen zu können, hat das Subjekt nach Schlegel vorbereitet zu sein.[554] So setzt die geistige Anschauung, deren Objekt das Schöne ist, Tugenden wie Liebe, Hoffnung und Glaube voraus.[555]

---

[552] Vgl. KSA 2, Ath.-Fg. 256, S. 209.
[553] KSA 12, S. 359.
[554] Vgl. auch KSA 10, S. 429: „Wer niemals irgend etwas von Gott erfahren hat, wem alle Liebe fremd, und wer zu keiner Art von Glauben fähig ist; dem würde es ganz vergeblich seyn, so lange er sich in diesem Zustande befindet, von Gott oder von der Idee Gottes, und allem dem was daraus hervorgeht, reden zu wollen.“
[555] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 13, S. 296: „*Glaube*, *Hoffnung* und *Liebe* – ließe sich auf *Philosophie*, *Historie* und *Poesie* beziehen – Glaube, Vernichtung der allein entscheiden wollenden Vernunft; Hoffnung Verstand, Bildung, Licht; Liebe, zur Neigung des Gefühls und der Phantasie – In diesem Thema das ganze Bewußtseyn aufzulösen, alles Bewußtseyn daraus zu erklären.“

### *3.1.3. Theorie des menschlichen Bewusstseins im Besonderen*

Der dritte Abschnitt der Schlegelschen Theorie des Bewusstseins handelt vom „beschränkten, abgeleiteten menschlichen Bewußtsein“ und seinem Verhältnis zum allgemeinen Bewusstsein. Bezweckt wird ein – wenn auch relativer – Abschluss[556] der Charakteristik des untergeordneten niederen Bewusstseins. Geschehen soll dies durch die Anwendung der Erkenntnisse aus der Analyse des höheren Bewusstseins oder, wie Schlegel sagt, des anschauenden Geistes auf das menschliche Bewusstsein.

Ähnlich wie im zweiten Abschnitt – der Theorie des Verstandes – wird hier die Frage nach „dem Höchsten, Eigentümlichsten und Ersten im menschlichen Bewusstsein“ gestellt. Es geht Schlegel hier zunächst um die Bestimmung eines so genannten „höheren“ Bewusstseins im Menschen. Dieses höhere Bewusstsein ist als ein philosophisches Bewusstsein gekennzeichnet. In einem ersten Schritt der Erörterung dieses Begriffs stellt Schlegel die Frage nach der Basis, der Form und dem Anfang des philosophischen Bewusstseins, um im nächsten Schritt der Frage nachzugehen, wie denn das menschliche Bewusstsein vollendet werden kann. Begeisterung und Gewissen werden als solche Mittel der Vervollständigung aufgezählt.

#### 3.1.3.1. Gewissen, Witz, Begeisterung – Insignien des höheren Bewusstseins

Das Höchste in der Topographie des menschlichen Bewusstseins ist nach Schlegel dort zu suchen, „wo sich die größte, die nächste Beziehung auf das Unendliche oder das göttliche Bewußtsein zeigt.“[557] Es hat, so Schlegel, „notwendig auch ein Gefühl“ zu sein, denn ein Gedanke oder Begriff kann wegen seiner Beschränktheit nicht als das Höchste bestimmt werden. In dieser Position wird das Gewissen, das erste Insignium des höheren oder philosophischen Bewusstseins, entdeckt. Gewissen ist von seiner Ethymologie her eine Lehnübersetzung für den lateinischen Terminus *conscientia* (Mitwissen). Augustinus bestimmt es als „das Innere des Menschen“.

[556] Dieser Abschluss ist aus dem Grund relativ, weil die Analyse des höchsten Bewusstseins der Natur, die Schlegel erst im 5. Buch durchführt, noch aussteht. Erst von da aus, so Schlegel, kann „das Ganze des Bewußtseins in dem Verhältnis des Höhern zum Niedern erkannt werden“ (KSA 12, S. 391).
[557] KSA 12, S. 391.

Christian Wolff sieht darin ein Vermögen zur Beurteilung der Moralität unserer Handlungen[558]. Für Kant weist der Ausdruck unterschiedliche Bedeutungen auf, wobei jene als wesentlich erscheint, die sich auf das Gewissen als „das Gesetz in uns", das Sittengesetz, bezieht.[559]

Für Schlegel ist Gewissen Gedanke und zugleich Gefühl und beschreibt das Verhältnis zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Daher nennt Schlegel es auch ein „Verhältnisgefühl". Im gewöhnlichen Sinn ist das Gewissen eine unmittelbare Wahrnehmung,

> das Gefühl von dem Schlechten und Guten, von dem Verhältnisse des Menschen zum Willen Gottes, der als eine Stimme im Busen spricht, welches im Grunde gleich mit der philosophischen Bedeutung; denn philosophisch ausgedrückt ist es das Verhältnisgefühl des endlichen zum unendlichen, des niedern zum höhern Bewußtsein.[560]

Hervorzuheben ist hier der Ausdruck „Verhältnisgefühl". Das Verhältnis zwischen dem Endlichen und Unendlichen, ihr Zusammenhang wird nicht begrifflich erkannt, sondern mittels des Gefühls wahrgenommen. Das Gewissen bezieht sich nicht auf eine bestimmte Gestalt, sondern auf ein Verhältnis, jenes des höheren und niederen Bewusstseins. Es ist „das alles Denken begleitende Verhältnisgefühl", von dem das Wissen abhängt. Das Gewissen wird in diesem Zusammenhang als die Grundlage des Wissens verstanden, wobei alles Wissen nach Schlegel auf dem Verhältnis des endlichen und unendlichen Ich basiert.

Das Gewissen ist also „eine Fühlbarkeit, eine Empfindlichkeit der Verhältnisse zwischen Mensch und Gott"[561]. Es soll hier darauf hingewiesen werden, dass Schlegel mit einer ontologischen Prämisse operiert, und zwar jener von der Realität des Geistes, oder anders ausgedrückt von der Wirklichkeit Gottes, von der der Mensch umfasst ist. Schlegel statuiert die Einheit zwischen Mensch und Gott, eine Einheit, um deren Wiederherstellung vor allem seine Spätphilosophie bemüht ist. Der Mensch, der „in Gott und mit Gott eins gewesen"[562] ist, findet durch die

---

[558] Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel, Stuttgart 1974, S. 586f.
[559] Vgl. auch Kant: Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, b. Vom Gewissen. In: AA 6, S. 400f.
[560] KSA 12, S. 396f.
[561] KSA 12, S. 391. Vgl. auch KSA 19, Fg. Nr. 160, S. 319: „Das *Gewissen* ist ein *inneres Gehör* […]." Oder auch Fg. Nr. 161: „Das Gewissen […] giebt uns nur eine *dunkle Empfindung* von Gott, […] kein *klares Erkennen*. […] Dieses wird nur dem *erleuchteten Verstande* zu Theil, der aber ein *reines Herz* voraussetzt." Schlegel behauptet dies 1815, nach seiner Konversion, als er die Auffassung teilte, dass „Gott *nicht durch eigene Kraft*, sondern nur *durch die Offenbarung, Erleuchtung und Gnade*" erkannt werden kann (ebd.).
[562] KSA 12, S. 381.

Erinnerung zu dieser Einheit zurück: „Das sterbliche Ich war ehemals verbunden mit *dem,* dessen es sich jetzt erinnert.“[563]

Das Vermögen des Gewissens, das sich auf das Unendliche bezieht, kann, wie Schlegel behauptet, „rein *ideel* und *theoretisch*“[564] genommen werden. Weil es aber das Höchste im menschlichen Bewusstsein ist und Bezug auf die Gottheit nimmt, ist auch dessen moralische und religiöse Dimension zu berücksichtigen.[565] Das Gewissen ist einerseits das „Zentrum alles Wissens und die Grundlage aller Gewißheit“, andererseits aber die „Bedingung und das Kriterium der Liebe im Menschen“. Es „begleitet im Menschen immer die *Liebe*, es ist eine notwendige Bedingung, ein sicheres Kennzeichen ihrer *Wahrhaftigkeit* und *Gewißheit*.“[566]

Was nun das zweite Insignium des philosophischen Bewusstseins – die eigentümliche, spezifische Form des menschlichen Bewusstseins als vernünftiges Bewusstsein – anbelangt, so wird diesem das Prädikat des Fragmentarischen zugeschrieben. Die Form des abgeleiteten fragmentarischen Bewusstseins bezeichnet Schlegel als Witz, worunter er ein „freies“ und „spielendes“ Denken versteht. Dieses Denken ist „die spielende Einbildungskraft“ *par excellence* und stellt eine Verbindung zwischen der unbewussten und bewussten Welt dar:

> Ohne alle Absicht und bewußtlos, wird etwas gefunden, was mit dem Vorhergehenden keinen Zusammenhang hat, vielmehr im Gegenteil immer gleichsam in einem grellen Widerspruche steht; dasjenige aber, was uns darin bewußt ist, ist mit der größten Klarheit und Helle verbunden.[567]

Durch den Witz fährt das höhere Bewusstsein in das niedere herunter (so Schlegels Terminologie), während durch die entgegengesetzte Tätigkeit, nämlich die Begeisterung, der Mensch aus dem niederen Bewusstsein in das „hohe, freie, unendliche“ hinaufgehoben wird.[568]

Die Begeisterung als drittes Kennzeichen des philosophischen Bewusstseins stellt dessen Anfang dar. Sie ist „nicht im Tierischen und Endlichen beschränkt“, sondern „Gefühl, ja Leidenschaft für das Unendliche“.[569] Auf das Unendliche bezogen ist die Begeisterung durchaus unabhängig davon, ob dieses als „ein wahrer, wirklicher Begriff“ oder nur als „eine Einbildung“ verstanden wird. Von Bedeutung

[563] KSA 12, S. 385.
[564] KSA 12, S. 392.
[565] Ebd.
[566] Ebd.
[567] KSA 12, S. 393.
[568] KSA 12, S. 394.
[569] Ebd.

ist dagegen ihre Wirkung: ein „Weggerissenwerden aus uns selbst heraus“, der Eindruck des Hineinsteigens „eines ganz anderen fremden Bewußtseins in uns“, eine „Eingebung“, die jedoch ein „aufgegangenes Bewußtsein unserer Unendlichkeit“[570] ist, wenn Schlegel hier auch nicht leugnet, dass es eine Begeisterung geben könne, die wirklich Eingebung wäre.

### *3.1.4. Mittel der Vervollkommnung des menschlichen Bewusstseins*

Die Aspekte, um deren nähere Analyse und Theoretisierung es Schlegel hauptsächlich in seinen Schriften nach der Jahrhundertwende bis hinein zu seinen Spätvorlesungen geht – das Bewusstsein des Gefühls des Unendlichen und die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins in einem höheren Sinn –, unterliegen einer Anzahl von Bedingungen und Schwierigkeiten, da die Menschen „mehr an dem Endlichen kleben“[571]. Das menschliche Bewusstsein charakterisiert Schlegel als mangelhaft, weil es unvollkommen und uneinig mit sich selbst sei. Daraus ergibt sich für ihn die Notwendigkeit seiner Vollendung. Indem er „die Vollkommenheit und Unvollkommenheit des menschlichen Bewußtseins“ in Betracht zieht, sieht er in der Begeisterung und noch wesentlicher im menschlichen Gewissen ein Mittel dieser Vervollkommnung, die man auch als Ästhetisierung im Sinne einer Vergeistigung oder Veredelung des menschlichen Bewusstseins betrachten könnte.

Die Begeisterung oder das Gefühl für das Unendliche ist es, was in Schlegels Sicht das Wichtigste für die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins repräsentiert. Als Motor, der den Menschen vom Endlichen zum Unendlichen treibt, ist sie „die Eröffnung des höchsten Bewusstseins“[572]. Da aber die Begeisterung nicht von Dauer ist, kann sie der Schwäche des höheren Bewusstseins gegenüber dem niederen nicht abhelfen. Daher wird nach einem weiteren Vermögen gesucht, das diese Funktion erfüllen könnte. Durch die Begeisterung entstehen, so Schlegels Argumentation, „zwei Arten des Bewußtseins, wovon uns das eine immer über das andere verlorengeht“. Dieser Mangelzustand soll durch ein Drittes überwunden werden, „worin beide [Arten des Bewusstseins – C.E.] statthaben können“.[573] Dieses Dritte, das Vermittelnde, ein Vermögen, „welches nicht geradezu notwendig zum

[570] Ebd.
[571] Ebd.
[572] KSA 12, S. 396.
[573] Ebd.

Bewußtsein gehört, und daher in sehr verschiedenen Graden statthat, nicht überall ganz entwickelt, bei vielen sehr schwach, bei vielen gar erstorben ist“[574], stellt für Schlegel das Gewissen dar. Es ist keine spielende Tätigkeit der Einbildungskraft, denn es „schwebt darüber“ und bildet ein eigenes Bewusstsein für sich.[575] Einerseits gehört das Gewissen streng genommen nicht zum Bewusstsein, andererseits ist es aber eine Notwendigkeit, ein Bedürfnis des Bewusstseins nach seiner Vollendung.[576]

Bedeutend sind in diesem Rahmen auch Schlegels Ausführungen zur Differenzierung von Begeisterung und Gewissen. Im Unterschied zur Begeisterung – „ein vorübergehender Zustand in einzelnen Aufschwingungen“[577] – ist das Gewissen, wenn einmal vorhanden, „ein stetes, allgegenwärtiges, alles begleitendes, immer fortwirkendes Gefühl“, das „uns ganz eigen, und als Gefühl einer wirksamen Tätigkeit ganz ruhig und klar“[578] ist. Gleichzeitig liefert es aber auch die Garantie „für die Echtheit der Begeisterung und die Wahrheit der Liebe“ [579], denn Gewissen ist

> die eigenste, innerste, freieste und tätigste Tätigkeit in uns, gleichsam der Kern des Bewußtseins; es schwebt als Verhältnisgefühl in der Mitte zwischen den zwei Welten, in die unser Bewußtsein geteilt ist, frei von dem Einfluß der höheren Wesen in der geistigen Anschauung, wo wir, wenn das Gefühl der unendlichen Fülle allein herrschend ist, unser Ich und die Persönlichkeit wie ein Tropfen in dem Ozean sich verlieren, unsere Freiheit und Eigentümlichkeit also sehr ungewiß wird, – und ebenso frei von der Herrschaft des

[574] Ebd. In diesem Punkt unterscheidet sich Kant von Schlegel, denn für ersteren kann das Gewissen dem Menschen nicht abhanden kommen; „jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich“ (Kant, AA 6, S. 400).

[575] KSA 12, S. 398.

[576] In den Spätvorlesungen ist es Gott, der das menschliche Bewusstsein zur Vollendung bringt. Gott ist „freilich der höchste Geist, aber doch immer ein Geist. Die Erkenntnis der Gottheit setzt also Begriffe und Kenntnisse von der Natur des Geistes überhaupt voraus.“ (KSA 13, Logik-Vorlesung 1805/806, S. 190.) Nicht von ungefähr beschäftigt sich der späte Schlegel ganz besonders mit dem Johannesevangelium, dem Evangelium der Liebe, in dem „der Tröster“ des Menschen als Geist der Wahrheit (vgl. 15:26) bezeichnet wird. Der Wahrheit der Religion in ihrer mutspendenden Hypostase für den Menschen misst auch August Wilhelm Schlegel eine wesentliche Bedeutung zu. So schreibt er in seinem Brief vom 19. August 1809 an Schelling: „Denn wenn schon dem menschlichen Geiste ein uneigennütziger Trieb inwohnt, die Wahrheit als solche zu erforschen, so verlangt das Gemüth noch etwas mehr: es genügt ihm nicht zu irgend einer festen, gleichviel wie sonst beschaffnen, Überzeugung zu gelangen, es will *tröstliche* Wahrheit finden. Dieß hat mich schon längst dahin gebracht, an der Quelle unsrer heiligen Schriften und einiger Theosophen, die mir besonders zusagen, zu schöpfen, und die Philosophie nur als einen nothwendigen Durchgang dahin zu betrachten; was sich wohl um so eher rechtfertigen läßt, da ich sehe, daß die Philosophen, wenn sie etwas mehr thun wollen, als die Fragen über den Ursprung des physischen und sittlichen Übels und die allgemeine Herstellung als unstatthaft zurückzuweisen, genöthigt sind selbst theosophische Ansprüche zu machen, eine Cosmogonie ja gewissermaßen eine Theogonie aufzustellen, welche Geschichtliche Darstellungsweise doch eigentlich der wissenschaftlichen Form widerspricht.“ (Krisenjahre, Bd. 2, S. 67.)

[577] KSA 12, S. 396.

[578] KSA 12, S. 397.

[579] Ebd.

> Dings, der Täuschung des Nicht-Ichs, in die wir durch die gemeine irdische Anschauung treten.[580]

Die Analyse des Gewissens bringt Schlegel des Weiteren in Beziehung mit seinen Überlegungen über die Begriffe des Guten und des Vollkommenen, wobei er aus dieser Perspektive versucht, das Gewissen einerseits moralisch als sittliches Gefühl, als „das Vermögen, das Gute zu fühlen“[581] und andererseits theoretisch, als „das Verhältnis des Endlichen und Unendlichen“[582], zu verstehen.

Das Unendliche drückt Schlegel als das Vollkommene, das Reale, das Göttliche aus. In seiner Nichtbezüglichkeit betrachtet ist das Göttliche nach Schlegel das Schöne und Wahre. Diese sind zwar identisch mit dem Guten, aber, wie Schlegel betont, „nur in dem Verhältnis des Göttlichen zum Menschlichen“[583]. Dieses Verhältnis ist zweifach zu verstehen: entweder als Suche des Endlichen, sich mit dem Göttlichen zu vereinigen, oder als Trennung davon. Indem Schlegel das Gute nicht ausschließlich mit dem Vollkommenen und Realen identifiziert, sucht er sich von Spinoza oder auch Leibniz zu distanzieren, um auf diese Weise den Begriff des Gewissens nicht völlig aufgeben zu müssen.

> Das Gute in bloßer Beziehung auf das Unendliche allein gedacht, ist also ganz falsch, es soll vielmehr auf das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen bezogen werden. Hier ist nicht wie dort das Böse eine bloße Negation, sondern, mit der allgemeinen Überzeugung übereinstimmend, dem Guten geradezu entgegengesetzt.[584]

Das Gute bezieht Schlegel auf ein frei handelndes, das Wahre auf ein erkennendes und das Schöne auf ein geistig anschauendes Wesen. Dem relativen Begriff des Guten wie auch jenem des Schönen und Wahren liegt der Begriff des Vollkommenen zugrunde. Schlegel unterscheidet dabei zwei Begriffe von Vollkommenheit: den herkömmlichen, oder aber „falschen“, und den „wahren“ Begriff. Ersterer ist der Begriff der inneren Vollendung, „die in bloße Gleichheit und leere Einheit und

---

[580] KSA 12, S. 397. Die von Schlegel hier verwendete Metapher des Tropfens im Ozean mag womöglich dessen Beschäftigung mit den Schriften der deutschen Mystiker entspringen. Vgl. hierzu besonders Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate. Hrsg. und übersetzt von Josef Quint. Zürich: Diogenes Verlag 1979. So heißt es in der 55. Predigt, S. 410: „Wenn man einen Tropfen in das wilde Meer gösse, so verwandelte sich der Tropfen in das Meer und nicht das Meer in den Tropfen. So ‹auch› geschieht es der Seele: wenn Gott sie in sich zieht, so verwandelt sie sich in ihn, so daß die Seele göttlich wird, nicht aber Gott zur Seele. Da verliert die Seele ihren Namen und ihre Kraft, nicht aber ihren Willen und ihr Sein. Da bleibt die Seele in Gott wie Gott in sich selbst bleibt.“

[581] KSA 12, S. 399.

[582] Ebd.

[583] Ebd.

[584] KSA 12, S. 400.

Identität gesetzt wird."[585] Die wahre Vollkommenheit wird jedoch nicht mit dem Formalen verbunden, sie ist nicht bloß gleich und einheitlich leer, sondern zielt auf die unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit, quasi auf das Inhaltliche, ab. Die unendliche Fülle ist das „Wesentlichste in der Freiheit der Ichheit und der werdenden Natur". Die Welt als im unendlichen Werden verstanden ist der Inbegriff der unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit. Vollkommen ist für Schlegel daher nur „der Inbegriff des Ganzen, also nur die Gottheit und die Welt". Daraus leitet Schlegel die Vorrangigkeit der unendlichen Fülle gegenüber der Einheit ab, die „nur das Untergeordnete, die Nebenbedingung"[586] ist. Diese Art von Vollkommenheit – also aus der Perspektive der Einheit – kommt den Dingen als untergeordneten Wesen zu, ist jedoch für das Ich der Welt[587], das sich durch das Attribut des Schöpferischen auszeichnet, nicht spezifisch.

Das, was Schlegel auf den Begriff der Vollkommenheit, mit dem er hier experimentiert, bezieht und als „das in sich selbst Vollendete" bezeichnet, ist nichts anderes als die „Verbindung der Einheit und die unendliche Fülle" (Schlegel meint hier sicherlich die Verbindung der unendlichen Einheit mit der unendlichen Fülle). Einheit und Fülle, Form und Inhalt sind in sich vollendet, d.h. „gegliedert". Von der Form her ist die „Gliederung […] das Mittel, wodurch bei der Fülle die Einheit erhalten wird", während von der Seite des Inhaltes her die Einheit mit der Fülle durch die Liebe vermittelt wird. Auf diese letztere kommt es, so Schlegel, zumeist an. Die Liebe vereinigt „die Erinnerung an die unendliche Einheit mit der Ahnung der unendlichen Fülle". Das formale Kennzeichen der Verbindung von Einheit und Fülle ist also „die Gliederung", die Struktur, während das Inhaltliche, um das es Schlegel insbesondere geht, die Liebe darstellt. Diese erfüllt offensichtlich eine ordnende Funktion für das Ganze.

Wahre Vollkommenheit weist Schlegel den einzelnen Wesen nur in dem Maße zu, in dem sie sich dem Göttlichen, der Harmonie von unendlicher Einheit und unendlicher Fülle, annähern. Wenn nun das Endliche zur Vereinigung mit dem Göttlichen tendiert, so ist sein Verhältnis zu diesem gemäß; nicht gemäß jedoch, wenn es sich davon zu trennen sucht. Der Begriff der Vollkommenheit wird also auf die Unvollkommenheit des menschlichen Bewusstseins, das „nur Stückwerk, nur

[585] Ebd.
[586] Ebd.
[587] Zur Entstehung des Ichs der Welt vgl. Schlegels Darstellung in der Theorie der Natur im 5. Buch der *Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern*, in: KSA 12, S. 409-480.

Bruchstück der Ichheit“ ist, bezogen und stellt auch das Mittel dar, ihr abzuhelfen. Während aber das Gewissen als Bedingung der Verknüpfung des Göttlichen mit dem Irdischen dem Mangel des menschlichen Bewusstseins abhelfen soll, hat die Erinnerung, aus der die unendliche Einheit „fließt“, den Zusammenhang in diesem Bruchstück herzustellen. Die vollständig ausgebildete Erinnerung ist aber die Geschichte. Als „Frucht der Erinnerung in jeder Hinsicht“ ist Geschichte jeder Art das, „was dem Stückwerk unseres Bewußtseins Zusammenhang und Begründung gibt“[588]. Die Geschichte ist „diejenige Erkenntnis, die an und für sich Wert und Interesse hat, ohne allen Zweck und andere Beziehung.“[589] Die höchste Einheit wird allerdings durch das Gewissen möglich, „wodurch die niedere Einheit an die göttliche angeknüpft wird“[590].

#### 3.1.4.1. Der Verstand als produktives Vermögen

In seiner Theorie des Bewusstseins erwähnt Schlegel, wie bereits gezeigt, neben dem leidenden Denken oder der Vernunft ein „freies, willkürliches" Denken, das mit dem Ding und der objektiven Welt der Gesetze nichts zu tun haben und also ohne Zweck sein soll. Diese Denkart wird als die Einbildungskraft identifiziert, die als schaffendes, lebendiges Vermögen des Bewusstseins den Verstand begründet. Mit ihr wird aber auch auf eine andere Tätigkeit des Bewusstseins aufmerksam gemacht, nämlich auf das Pendant des Denkens – das Dichten. Beides sind einander entgegengesetzte Tätigkeiten des Geistes. Ihr Vermittelndes ist der so genannte produktive Verstand, von dem im zweiten und dritten Teil der Schlegelschen Bewusstseinstheorie die Rede ist. Unter die Thematik des produktiven Verstandes fallen auch Schlegels Überlegungen zu Genie und Witz.

Das Besondere an Schlegels Überlegungen zum Thema „Bewusstsein“ ist, dass im menschlichen Bewusstsein nicht nur das Dichtungsvermögen, sondern auch der Verstand als produktive Tätigkeit des Ich freigelegt wird. Der Verstand gilt in erster Instanz als „Vermögen der Gedankenanordnung und -gliederung". Als produktives, d.h. schaffendes oder schöpferisches Vermögen wird der Verstand bei

[588] KSA 12, S. 402.
[589] Ebd. Zum Begriff „Geschichte“ bei Schlegel in der Zeit der Kölner Vorlesungen vgl. KSA 13, S. 24: „Die Geschichte ist gleichsam formlos, sie ist die höchste, allgemeinste, natürlichste Form des menschlichen Geistes, zu der es keiner andern Vorbereitung bedarf. […] Die Geschichte ist die allgemeinverständichste, natürlichste, objektivste Erkenntnis.“
[590] KSA 12, S. 402.

Schlegel auf den Begriff des „Wahren und Vollkommenen“, des „Urbildes“ als der lebendigen, tätigen Ichheit der Welt selbst bezogen[591]. Der Verstand selbst ist

> nichts, als der Begriff des Vollkommenen und die Entwicklung dieses Gedankens, denn es ist nichts Eigentümliches im Verstande, als seine *Beziehung* und *Form*. Er ist sonst nur eine Modifikation der Denkkraft; er ist die Richtung der Denkkraft des Ichs auf das Vollkommene, d.h. auf die unendliche Einheit und Fülle[592].

Der Begriff der Vollkommenheit ist das in sich selbst Vollendete, die Verbindung der Einheit und der unendlichen Fülle. In der Beziehung des Verstandes auf den Begriff der Vollkommenheit besteht auch „das eigentlich wahre Wesen des Verstandes“, denn sie ist jene Bedingung, die das Gliedern und Ordnen durch den Verstand möglich macht. Der Verstand aber produziert in seiner Beziehung auf die Vollkommenheit die bestimmte Form – entweder Einheit oder Fülle.

Als unvollkommene Wesen, die sich mit sich selbst im Widerstreit befinden und in der Differenz zu sich selbst leben, fassen wir den Begriff der Vollkommenheit, so Schlegel, geteilt auf, entweder als Einheit oder Fülle. Es kommt aber darauf an, beide Seiten in uns zu verbinden. So ist es nach Schlegel das Ziel des Verstandes, „die Zerstückelung und Trennung des Bewußtseins aufzuheben, den Zwiespalt zwischen Einheit und Fülle in uns durch eine unendliche Annäherung zu lösen.“[593] Für Schlegel sind „diese Bestandteile“, Einheit und Fülle, „in umgekehrter Würde genommen“ zu verstehen, d.h. nicht die Einheit (oder die Form) ist das Essentielle, sondern „die unendlichen Mannigfaltigkeiten“, die Inhalte. So äußert Schlegel, dass die unendliche Fülle in der Philosophie kein Gegenstand der gewissen, sicheren Erkenntnis ist, obwohl sie „gerade das Wichtigste, der höhere Bestandteil ist“; „unsichere Vermutung hat hier aber ihr Spiel“, denn diese kann „nur „geahnet“, d.h. nicht mit Gewissheit erkannt werden. Durch die geistige Anschauung kommt die

---

[591] Erst im fünften und siebenten Buch der *Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* formuliert Schlegel eine Theorie der Natur und der Gottheit. Die Natur ist das Produkt einer göttlichen Kraft, „aber nicht [der] Gottheit ihrer Wesenheit nach und im strengern Sinne des Wortes, wie sie im Begriff des Vaters aufgefasst wird“ (KSA 13, S. 42). Die eigentliche Produktion ist dem Geist, nicht dem Vater beizulegen. Die erste Quelle aller Produktivität ist die Sehnsucht, die als Mutter der Welt bezeichnet wird. (ebd.) Der göttliche Geist kann sich dem Menschen auf verschiedene Weise kundgeben: durch Zeichen, Andeutungen, Warnungen, Eingebungen. (KSA 13, S. 54). Der Begriff der Welt wird als das Vollkommene angeführt. Die Welt versteht Schlegel jedoch nicht als ein System, sondern als „eine *Geschichte,* aus der … Gesetze folgen können“ (KSA 12, S. 418). Dem Welt-Ich, das als etwas Reales und Lebendiges gilt, wird eine Geschichte zugeordnet, in der auch jener der Menschheit und dem menschlichen Bewusstsein ein Platz zugewiesen wird. Somit ist auch einzusehen, dass die Fülle, der Reichtum unendlich ist und nicht vollständig angeschaut werden kann. Die unendliche Fülle der Welt, so Schlegel, lasse sich nicht ganz in Wörtern ausdrücken, woraus das Bedürfnis entstehe, sie durch Bilder und Sinnbilder darzustellen.

[592] KSA 12, S. 406.

[593] KSA 12, S. 407.

unendliche Fülle ins Bewusstsein. Die unendliche Fülle ist zwar das Wichtigste in Schlegels Philosophie, vermittelt jedoch keine sichere Erkenntnis, denn diese kann ja nur geahnt werden. An dieser Insuffizienz liest Schlegel die ausgesprochene Unvollkommenheit des menschlichen Bewusstseins ab.

Dennoch bedeutet das nicht, dass die unendliche Einheit verloren ginge oder für Schlegel unwichtig oder unberücksichtigt bliebe. Diese bleibt „absolute Bedingung“ des Strebens nach unendlicher Fülle. Da die Erinnerung gewiss ist, so ist es auch ihr Gegenstand, die unendliche Einheit. Die Erinnerung bezieht sich auf die „angeborenen Grundzahlen“, d.h. auf die ursprünglichen Begriffe der unendlichen Einheit und Zweiheit. Ohne die Fähigkeit, sich seines „ehemaligen göttlichen Zustandes“ zu erinnern, würde ein endliches Ich „auch gar keiner höheren Erkenntnis fähig sein“, schlussfolgert Schlegel. Die Erinnerung stellt also den Ausgangspunkt zum „Höheren und Göttlichen im Menschen“ dar.

Was die Trennung zwischen Einheit und Fülle vermittelt, nennt Schlegel Geist, der ihm auch als Synonym von Verstand gilt; es ist allerdings ein kombinatorischer Geist, ein synthetisches Vermögen, denn es verbindet das Mannigfaltige zur Einheit. Der Ausdruck dieses Vermögens ist nach Schlegel der Witz, der durch seine Kombinationsfähigkeit die Unvollständigkeit und die Differenz, die Trennung der sicheren Erkenntnis der Einheit und der unsicheren der Fülle ausgleichen soll. Als kombinatorischer Geist bezieht sich der Witz simultan auf Ähnlichkeit und Verschiedenheit, auf Einheit und Fülle. Ohne ihn wären nach Schlegel auch die Wissenschaften und besonders die Philosophie „trocken, dürre und leer“, der Witz aber verleiht ihnen „Reichtum und Fülle“, denn durch ein „glückliches Erraten“ findet er, was sonst nicht aufzufinden wäre. Zwar ist der Witz eine allgemeine Fähigkeit, aber in dieser höheren Bedeutung, nämlich als „Kraft der Erfindsamkeit“, als „das erfinderische Genie“, und also als eine vermittelnde Instanz bleibt er eine „seltene Gabe“. Indem er aber die Fülle zur Einheit verbindet, wird das Gefühl, das nur eine subjektive Beziehung auf das Ich ist, „zur Wissenschaft“, zur Wahrheit und Allgemeinheit erhoben. Diese Allgemeinheit sucht Schlegel im Einfachen, Elementaren, nämlich im „einfachen Urgefühl“. Einfache Gefühle sind wahre Gefühle. Ein einfaches Gefühl ist ein unerklärbares Gefühl, d.h. es kann durch Begriffe nicht erklärt werden, man muss es selbst gefühlt haben, wie zum Beispiel geistige Freude, die Freude am Guten, Schönen, Erhabenen.

## 3.2. Bedeutung der Theorie des Bewusstseins

Schlegel versucht mit seiner Theorie des Bewusstseins etwas zu initiieren, was Kant eigentlich verbietet oder wovon Kant meint, da ist eine Schranke, über die hinauszugehen nicht möglich ist. Es geht um das „ich denke" als „Vehikel" aller Begriffe (A342/B399). Dieses Ich ist bei Kant unabhängig von der Erfahrung, aber es ist auch unmöglich, über dieses „Ich" als Gegenstand des reinen Denkens etwas zu wissen. An diesen höchsten Punkt scheint sich nun meines Erachtens Schlegel mit seiner Bewusstseinstheorie, die er aber weder als Thema der empirischen noch der rationalen Psychologie behandelt wissen möchte, anschließen zu wollen – wenn auch wenig erfolgreich. Er spricht jedenfalls in diesem Kontext von einer Art höheren Psychologie (vgl. Bücher 2, 3 und 4 der Entwicklung der Philosophie in 12 Büchern).

Eine Theorie des Bewusstseins drängt sich aber bei Schlegel aus seiner Vernunftauffassung auf. Er lehnt die Vernunft als absolutes Erkenntnisvermögen mit dem Argument ab, dass diese „mit sich ewig im Streit sich selbst zerstört"[594]. Sie ist „ewig befangen in dem *Widerstreit der eignen Einerleiheit* oder der Ichheit und in der *Einerleiheit desselben Widerstreits*"[595]. Dieses „Uebel" soll dadurch behoben werden, „daß der wahre *Verstand* als eine *verklärte Vernunft* an die Stelle tritt" und somit der „Sieg gegen die Vernunft vollendet"[596] werde. Nichtsdestotrotz geht es hier nicht um eine Kampfansage an die Vernunft selbst, sondern vielmehr um eine bestimmte Vorstellung des Erkenntnisvermögens „Vernunft", wie sie durch andere Philosophen geliefert wurde, und die Schlegel unter dem Begriff „Vernunftphilosophie" diskutiert. „Vernunft-Philosophen" nennt Schlegel jene, die

> dem menschlichen Wissen ganz im allgemeinen, in irgend einer bestimmten Weise, jeder nach seiner besondern Ansicht, gewisse absolute Grenzen setzen, und für immer vorzeichnen wollen, welche sie späterhin meistenteils mit irgend einer Wendung dann selbst übertreten, um nur alles, was hineingeht, und was nicht hineingeht, in ihrem System eines unbedingten und toten Scheinwissens mit zu umfassen.[597]

Bei der Erklärung des Ichs oder auch des Bewusstseins geht Schlegel also nicht vom theoretischen Vermögen, dem Verstand, sondern von dem praktischen Vermögen des Bewusstseins aus. Das Ich, so argumentiert Schlegel, ist zunächst Seele und dann erst

[594] KSA 19, Fg. Nr. 39, S. 300.
[595] KSA 19, Fg. Nr. 43, S. 301.
[596] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 39, S. 300.
[597] KSA 10, S. 65.

Geist, der sich auf Verstand bezieht. „Der Verstand ist überhaupt selbst nichts als Geist.“[598] Seele hingegen bezieht sich überwiegend auf die Triebe, das Streben:

> Tun wir einen Rückblick auf das ganze bisherige Bemühen der Philosophie, ein haltbares System des menschlichen Geistes zu konstruieren, so finden wir, daß sie wirklich alle Versuche erschöpft hat, das Bewußtsein aus intellektuellen Tätigkeiten herzuleiten, ohne ihren Zweck erreicht zu haben. Es bleibt also nur der entgegengesetzte Versuch übrig, die Ableitung aus dem dem Wissen entgegenstehenden Wollen, dies aber nicht in dem Sinne zu verstehen, als eine Fähigkeit nach Zwecken zu handeln, nicht als Begehrungsvermögen, als Inbegriff aller Triebe und Strebungen, sondern als ein Streben, welches allen in bestimmter Richtung beschränkten Tätigkeiten der Ichheit entgegengesetzt ist.[599]

Dadurch, dass Schlegel von einer „Wurzel“[600] des Bewusstseins spricht, in der Bewusstsein in „seiner ursprünglichsten, höchsten Form“ gegeben sein soll, wird dem Bewusstsein eine organisch-geschichtliche Dimension zuerkannt. Von einer Geschichte des Bewusstseins spricht Schlegel bereits in seiner Transzendentalphilosophie von 1800-1801. Das Bewusstsein entwickle sich in bestimmten Stufen. Sowohl Verstand als auch Vernunft gelten für Schlegel als „sehr abgeleitete, verwickelte, künstliche Formen des Bewusstseins, keineswegs aber die Quelle, die Wurzel“[601]. In seiner ersten Form wird es als Liebe oder als Sehnsucht gekennzeichnet. In der Geschichte der Philosophie erkennt Schlegel Jakob Böhme den Verdienst zu, „das Bewußtsein bis zur Quelle, zur Wurzel verfolgt“ und es „als Liebe und Sehnen, als Streben“ aufgefasst zu haben[602].

Schlegel fragt also nach dem ersten im Bewusstsein und richtet seine Aufmerksamkeit auf jene Tätigkeit, die keine bestimmte, weil beschränkte, endliche Tätigkeit, sondern unbestimmt, allgemein und unbegrenzt ist. Das ist eine spielende Tätigkeit, denn sie ist ohne Zweck und doch der Form nach bestimmbar. Diese

---

[598] KSA 12, S. 386.
[599] KSA 12, S. 372.
[600] Das Gefühl, so Schlegel, ist die „Wurzel“ des Selbstbewusstseins. Die Beziehung ist eine kontinuierliche, aus einem Stück, und nicht zusammengesetzt. Selbstgefühl und Selbstbewusstsein sind einander wechselseitig bestimmende Begriffe. Diese Beziehung ist gegeben und hat nicht erst hergestellt zu werden. Selbstbewusstsein ist Selbstempfindung, und dies ist „ein in sich finden“, wie Schlegel sagt. Das „in sich finden“ wäre auch nicht möglich, wenn es nicht etwas gäbe, was gefunden werden kann. Dies soll aber auch nicht so verstanden werden, dass das Gefühl primär, das Selbstbewusstsein aber sekundär oder daraus abgeleitet wäre.
[601] KSA 11, S. 122.
[602] Ebd. Zu Jakob Böhme vgl. auch KSA 12, S. 256-260. Weiter: KSA 19, Fg. Nr. 300, S. 190: „*Böhme* ist für mich ein eben so wichtiges Mittel der Construction der Philosophie gewesen als *Plato* oder sonst einer.“ Schlegels Beginn einer gründlichen Beschäftigung mit Jakob Böhme ist auf die Jahre um 1800 zurückzudatieren. Vgl. hierzu den Brief vom 3. April 1802 an Friedrich Schleiermacher. In: KSA 25, S. 349: „Nächst dem Plato denke ich mich zunächst an dem *Jacob Böhme* mit dem Wagestück des Verstehens zu versuchen.“

Tätigkeit kann „die erste und höchste im Bewußtsein sein.“[603] „Wir setzen also den Anfang des Bewußtseins in die Liebe.“[604] Mit dieser Schlegelschen These wird die spannende Domäne des Gefühls und seiner philosophischen Rechtfertigung eröffnet. Das ist ein Thema, dem Schlegel auch noch in seinen späten philosophischen Vorlesungen unermüdlich nachgehen wird.

Die Analyse des Bewusstseins hat für Schlegel ergeben, dass ein hoher Grad von Besonnenheit nötig ist, um das Ich kennen lernen zu können.[605] Dieses Desiderat erfordert ein Vermögen, „alles in unserm Bewußtsein festhalten und zu einem beliebigen Grade von Deutlichkeit erheben zu können, und zwar in einer bestimmten methodischen Richtung.“ So muss das Ich „gleichsam verdoppelt und selbst in diesem Zustande festgehalten werden, so daß zwei Reihen von Denken in dem philosophischen Denken und Nachdenken entstehen“[606]. Das Ich kann sich, so Schlegel, nicht selbst setzen (und da unterscheidet sich Schlegel von Fichte), aber das Ich „ergreift sich selbst in seinem Leben und Bewegen, und mit diesem“[607]. Dieses Ergreifen seiner selbst im Leben nennt Schlegel die schwebende Einbildungskraft. Um ein völlig „bewegliches, flüchtiges, flüssiges Wesen“ wie das Ich zu durchblicken, bedarf es einer schwebenden Tätigkeit, die zwei weitere miteinander verbindet:

> Die Tätigkeit des Nachbildens und Bildmachens muß gleichzeitig sein mit der des Auffassens; die eine darf nicht aufhören, wenn die andere anfängt, nicht die eine der andern folgen, wie in der gemeinen Anschauung, weil sonst das Aufgefaßte tot und unbeweglich bliebe.[608]

---

[603] KSA 12, S. 372.
[604] KSA 12, S. 373.
[605] So passt nach Schlegel der Idealismus nicht zur generellen Denkweise, denn er „setzt eine Stärke des Geistes und Lebendigkeit der Einbildungskraft voraus, die nicht überall und nur selten anzutreffen ist“ (KSA 13, S. 58). Deshalb müsste er „nur esoterische Ansicht bleiben“. Damit ist jedoch „bloß der positive Idealismus, die philosophische Kosmogonie gemeint“ und nicht „der negative Idealismus, die Polemik nämlich gegen alle anderen philosophischen Systeme und die dynamische Behandlungsart oder Methodenlehre sämtlicher Wissenschaften“. Dieser lässt sich „allgemein mitteilen, würde also, wenn freilich ein sehr untergeordneter, doch immer der objektiv exoterische Teil der Philosophie sein“ (KSA 13, S. 59). Dass der Idealismus als esoterische Philosophie in eine exoterische eingehüllt sein kann, entnimmt Schlegel dem Beispiel von Leibniz, „der dies selbst ausdrücklich anerkannt und bekannt hat, seine exoterische Philosophie war das orthodoxe System, seine esoterische aber durchaus idealistisch“. In welcher Form, fragt Schlegel weiter, soll nun der Idealismus öffentlich erscheinen, ohne aufzuhören, geheim zu bleiben? Diese Form scheint, so seine Antwort „einzig die Poesie zu sein, welche dadurch dann auch als Kosmogonie zu ihrer ältesten Gestalt zurückkehren würde, und so wäre hiermit zugleich (noch auf eine andere Weise als vorhin) die Deduktion und philosophische Rechtfertigung der Poesie geliefert.“ (KSA 13, S. 60)
[606] KSA 12, S. 399.
[607] KSA 12, S. 408.
[608] KSA 12, S. 408.

Mit anderen Worten: das Ich weiß sich selbst als Ich, hat ein Wissen von sich selbst in der geistigen Anschauung, indem es poetisiert, dichtet, d.h. handelt (Dichten und Handeln sind bei Schlegel identisch), und sich daher selbst zum Ausdruck bringt. In diesem Sich-zum-Ausdruck-bringen erkennt sich das ichhafte Subjekt, der Geist in seiner produktiven Dimension. Dieses Ich des Ich, die innere Verdoppelung, nennt Schlegel „die Bedingung des Bewußtseins der Freiheit und infolgedessen alles Produktiven im Menschen.“[609] Es ist das Prinzip der Befruchtung, woraus nachher „alle Fülle“ hervorgeht. Subjekt und Objekt werden gleichzeitig, allerdings als ein Werden, aufgefasst. Das Subjekt wird zum Objekt, das Ich entwickelt sich zu einer Welt, zu einer lebendigen Ganzheit.

[609] Ebd.

# 4. Kapitel: Schlegels Lösungsversuch des „Problems“

Wieso ist es gerade die Poesie, ließe sich fragen, derer die Philosophie bedarf, damit sie ihre Aufgabe – die Erreichung des positiv Unendlichen oder der „positiven Fülle der Gottheit“[610] – erfüllen kann? Was vermag die Poesie dazu zu qualifizieren? Wie soll sie die Aufgabe der Philosophie, das Höchste in seiner Positivität zu erkennen, vollziehen? Und kann sie diese überhaupt bewältigen?

Eine mögliche Antwort schlägt zwei Richtungen ein, die eigentlich zwei Seiten, Unterschiedene im Gleichen, zusammenhalten und auch die weitere Analyse strukturieren: Es ist ein Gleiches und ein Unterscheidendes, das Poesie und Philosophie nach Schlegel einerseits verbindungsfähig und andererseits ergänzungsbedürftig macht.

Das Gleiche ist zunächst die Ähnlichkeit oder Identität ihrer Zielvorstellungen: nämlich das Unendliche als ihren Untersuchungsgegenstand. Wissenschaft und Kunst, wofür letztlich Philosophie und Poesie repräsentativ stehen, unterscheiden sich vollkommen von anderen Lebensbereichen dadurch, dass sie „etwas Allgemeines, Höheres suchen“[611]. So schreibt Schlegel in seinen Pariser Vorlesungen von 1803-1804:

> In allen Künsten und Wissenschaften ist zwar die Tendenz nach dem Höchsten, Unendlichen sichtbar, aber in keiner so vorherrschend wie in der Philosophie und Poesie. Sie vor allem zeichnen sich durch Unbedingtheit und reine Idealität des absoluten Zweckes aus. Poesie und Philosophie sind die allgemeinsten aller Wissenschaften und Künste. Die Poesie vereinigt alle Kunst, die Philosophie ist Wissenschaft aller Wissenschaften. Poesie ist Musik, ist Malerei in Worten; die Philosophie vereinigt den Geist, die Form und Methode aller anderen Wissenschaften. Ebenso, wie z.B. der Chemiker die Stoffe, so zerlegt der Philosoph die Gedanken und Begriffe in ihre Urelemente; und so rein wie in der Mathematik bestimmt der Philosoph den reinen Menschen.[612]

Aber auch die Religion, ließe sich einwenden, kann als mögliche Kandidatin dieser Vereinigung in Frage kommen – zumal Schlegel ihr ebenfalls das Unendliche als

[610] Vgl. auch KSA 18, Fg. Nr. 138, S. 334: „Noch giebts keinen recht *vollen* Begriff des Unendlichen. Poesie und Philosophie verbinden das Endliche und das Unendliche; Poesie giebt dem endlichen Stoff eine unendliche Form, Philosophie giebt dem endlichen Subjekt ein unendliches Objekt. – ‹oder Poesie und Philosophie in *beidem* (Form Stoff Objekt Subjekt) unendlich zugleich und endlich.›“

[611] KSA 11, S. 7.

[612] KSA 11, S. 10.

Objekt zuschreibt und sie hauptsächlich in seiner Philosophie um und nach 1800 berücksichtigen wird –, oder vielleicht auch andere Kunstgattungen wie Musik, bildende Kunst oder Malerei.

Das Identische zwischen Poesie und Philosophie sieht Schlegel nicht nur in beider gemeinsamen Gegenstand, sondern auch im Medium, in welchem sie sich artikulieren: das Medium der Sprache, das wesentlich für ihre Verbindungsmöglichkeit spricht. Nicht anders als die Philosophie vollzieht sich die Poesie in der Sprache. Philosophie und Poesie wirken in der Rede, „dem gemeinsamen Organ aller Menschen, wodurch sie in naher Beziehung auf das Leben stehen."[613] Als Sprache in ihrem genuinen Sinn, d.h. Sprache als System von formbaren Lauten, das unser Gehör verständlich „berührt", ist Poesie für Schlegel, wie später für Hegel[614] aus einer qualitativen Perspektive, „die höchste und würdigste aller Künste"[615], was ihr auch einen erheblichen Allgemeinheitsgrad garantiert und somit die Verbindung – zunächst in der Form einer gemeinsamen Nennung mit der Philosophie, was auch ihre gegenseitige Beeinflussung zur Konsequenz hat – ermöglicht:

> Philosophie und Poesie sind sozusagen die eigentliche Weltseele aller Wissenschaften und Künste und der gemeinschaftliche Mittelpunkt. Sie sind unzertrennlich verbunden, ein Baum, dessen Wurzel die Philosophie, dessen schönste Frucht die Poesie ist. Poesie ohne Philosophie wird leer und oberflächlich, Philosophie ohne Poesie bleibt ohne Einfluß und wird barbarisch.[616]

Deshalb gilt Poesie für Schlegel in erster Instanz und vor dem Hintergrund ihrer Unterschiede zur Philosophie als adäquate Hilfskandidatin, betrachtet er ja die Philosophie als „eine hilfsbedürftige Wissenschaft"[617], die nach ihrer Vollendung strebt. Sowohl Poesie als auch Philosophie haben aber als dritten gemeinsamen Aspekt – neben dem Unendlichen als Gegenstand ihres Strebens (oder auch „Tendenz"[618]) und der Sprache als ihr gemeinsames Medium – „den Menschen zum vornehmsten Gegenstand, und zwar den *Menschen im ganzen*, in seiner ungeteilten Einheit […]". Philosophie und Poesie betrachten den Menschen als Ganzes, ohne

[613] KSA 11, S. 10f.
[614] Für Hegel ist die Poesie die höchste Stufe der geistigen Darstellungsweise der Kunst.
[615] Vgl. KSA 2, Ath.-Fg. 123, S. 185.
[616] KSA 11, S. 10. Noch 1798 hieß es – vielleicht auch als Ermöglichungsgrund ihrer Verbindung – „Poesie und Philosophie sollen ganz aufhören, nämlich selbständig zu seyn." (KSA 18, Fg. Nr. 132, S. 334.)
[617] KSA 19, Fg. Nr. 227, S. 25.
[618] KSA 11, S. 10.

sich „in einzelne Teile und Zwecke [zu] verlieren.“[619] Der Zusammenhang zwischen Poesie und Philosophie ist aber auch historisch zu betrachten, denn poetischer und philosophischer Geist stehen in „genauem Verhältnis“[620] zueinander. So werden Poesie und Philosophie zu „Hauptbestandteile(n)“ einer Geschichte der Literatur.[621] Es ist nicht zu übersehen, dass durch ihren festgelegten Ursprung im Begriff der Mythologie die Poesie mit der Religion verschränkt ist. Schlegel kommt in einer zweiten Phase seiner Überlegungen zu diesem Thema zur Einsicht, dass Sprache das Gefühl in seiner Ursprünglichkeit – d.h. das Gefühl hat Vorrang nicht als „Beherrscherin des Bewußtseins“, sondern „in Rücksicht der Priorität und des Ursprungs“[622] – nicht gänzlich erreichen kann. Wie es bereits in seinem Roman *Lucinde* heißt: „die Worte sind matt und trübe“ und können „die zarten Züge und Äußerungen der Seele“[623] nicht festhalten. Viel angemessener in dieser Rolle scheint ihm daher die Musik zu sein, die sich in ihrer charakteristischen Sprachlichkeit und Mitteilungsfähigkeit von der gewöhnlichen Sprache – dem Werk „der willkürlichen vernünftigen Übereinkunft“ – unterscheidet. Musik erhebt er hauptsächlich nach 1800 zur „Sprache des Gefühls“, denn sie ist „die einzige universelle Sprache“[624] und „das Ideal“ einer solchen Sprache.[625] „Die *wahre Musik* kann nie etwas anders darstellen, als die unendliche Fülle und Einheit; hier erwacht das ganze volle Bewußtsein des Menschen.“[626]

Ferner ist aber auch das Unterscheidende im Identischen, die Differenz zwischen Poesie und Philosophie – auf der Ebene des Verfahrens, sowohl bezüglich ihres Untersuchungsgegenstandes, als auch des verwendeten Mediums, ihrer Sprache – festzuhalten, die sich als ergänzend für die jeweils andere Disziplin erweist. Philosophie erklärt, Poesie schaut an und stellt dar. Die anerkannte „Hilfsbedürftigkeit“ der Philosophie mit Blick auf ihre letzte Zielsetzung – der „recht volle Begriff des Unendlichen“ – betrachtet Schlegel als etwas Positives, als „eine

[619] KSA 11, S. 11.
[620] KSA 11, S. 13.
[621] KSA 11, S. 14.
[622] KSA 13, S. 58.
[623] Friedrich Schlegel: Lucinde. Ein Roman. Mit Radierungen von M. E. Philipp und einem Nachwort von Wolfgang Paulsen. Frankfurt am Main 1985, S. 18.
[624] Zum Thema Universalsprache überhaupt vgl. Eugen Coseriu: „René Descartes und die Idee der Universalsprache“. In: Ders.: Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau. Neu bearbeitet und erweitert von Jörn Albrecht. Mit einer Vor-Bemerkung von Jürgen Trabant, Tübingen und Basel 2003, S. 178-195.
[625] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 201, S. 270: „In der Musik müßte sich der Idealismus aufs vollkommenste ausdrücken lassen. *Sie muß nur Gott bedeuten*. Die ganze Musik muß wohl Eins werden.“
[626] KSA 13, S. 58.

große Herrlichkeit“, insofern die Philosophie „durch ihr Bedürfniß grade den innersten Kern, Wesen und höchsten Zweck jener andern Künste und Wissenschaften anfodert und berührt.“ Die Philosophie fokussiert somit auf das Andere. Eben die „Unmöglichkeit das *Höchste* durch Reflexion positiv zu erreichen führt zur Allegorie d.h. zur *(Mythologie und) bildenden Kunst.*“[627]

Schlegel sucht also die Philosophie mit ihrer Differenz, mit dem, was diese nicht ist, zu vermitteln. Dazu bedarf es, so Schlegel, nicht in erster Linie der Vernunft, als vielmehr der Einbildungskraft, die den Ermöglichungsgrund der ersteren konstituiert. Dieses Spiel von Gleichheit oder Identität und Differenz in der Beziehung von Poesie und Philosophie wird in dem Bild des mythischen Brüderpaars Kastor und Pollux festgehalten, die „ewig verbunden, obgleich selten beisammen“ sind. Wie diese, sind Poesie und Philosophie

> ein unteilbares Ganzes […]. Das äußerste Gebiet großer und erhabner Menschheit teilen sie unter sich. Aber in der Mitte begegnen sich ihre verschiedenen Richtungen; hier im Innersten und Allerheiligsten ist der Geist ganz, und Poesie und Philosophie völlig eins und verschmolzen.[628]

Unfertige oder unmögliche Erklärung erfordert Darstellung. Diskursivität endet in Bildlichkeit, beides entgegengesetzte Dimensionen des menschlichen Geistes. Die Einbildungskraft und die Denkkraft sind aber „die allgemeinen Kräfte des Menschen“[629]. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ist es auch besser zu verstehen, warum Schlegel die „wahre Ästhetik“ als „Kabbala“[630] oder „Symbolik“ bezeichnet, und warum er nicht davor zurückschreckt, den Bereich der Mystik mit ihren früheren und späteren Repräsentanten gedanklich zu durchleuchten, und ihr eine positive Dimension abzugewinnen. So schreibt er in einem Fragment: „Die Verbindung des Unendlichen und des Endlichen ist mehr eine Frage der Kabbala als der Philosophie.“[631] Die angestrebte neue Religion ist eine magische, eine, in der der

---

[627] KSA 18, Fg. Nr. 227, S. 25.
[628] KSA 8, S. 52.
[629] Vgl. auch KSA 13, S. 25.
[630] „Die Kabbala, – wörtlich verstanden: Tradition, nämlich esoterische Tradition –“ ist, so Gershom Scholem, „die Bewegung, in der vornehmlich zwischen dem 12. und 17. Jahrhundert die mystischen Tendenzen im Judentum in vielfacher Verzweigung und oft überaus lebhafter Entwicklung ihren religiösen Niederschlag gefunden haben. Es ist nicht etwa, wie immer noch manchmal gemeint wird, ein einheitliches System mystischen und theosophischen Denkens, das hier vorliegt. So etwas wie ‚*die* Lehre der Kabbalisten‘ gibt es nicht. Statt dessen haben wir es hier mit einem in der Vielfalt und Widerspruchsfülle seiner Motive oft erstaunlichen Prozeß zu tun, der sich in überaus verschiedenen Systemen oder Halbsystemen niedergeschlagen hat.“ (Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Suhrkamp-Edition, 1973, S. 120.)
[631] KSA 18, Fg. Nr. 1519, S. 318.

Mensch zu Gott gebildet wird; Magie ist mystische Grammatik, aber auch „*ein Experimentieren mit der Fantasie auf die Gottheit*."[632]

## 4.1. Das Unendliche als gemeinsamer „Gegenstand" von Poesie und Philosophie

Erinnert sei nun noch einmal, was Schlegel zum Thema Philosophie und Poesie aussagt:

> Die Philosophie ist Wissenschaft, die Poesie Darstellung des Unendlichen. Die Poesie begnügt sich das Göttliche bloß anzuschauen, und diese Anschauung darzustellen; die Philosophie strebt nach positiver Erkenntnis, nach wissenschaftlicher Bestimmung und Erklärung des Göttlichen; sie geht darauf aus, das Unendliche so in ihre Gewalt zu bekommen, mit der Bestimmtheit und Gewißheit zu behandeln, wie in dem praktischen Leben die Gegenstände nach bestimmten Regeln behandelt werden; sie sucht das Höchste nach Begriffen zu erkennen und zu erklären, und diese Erkenntnis mit systematischer Strenge und Konsequenz wissenschaftlich zu konstruieren. In der Poesie ist das Höchste nur *angedeutet*, sie läßt es nur *ahnen*, statt es wie die Philosophie in *bestimmte Formeln* zu bringen und erklären zu wollen.[633]

Beiden, sowohl Poesie als auch Philosophie, geht es laut Schlegel, wenn auch auf unterschiedliche Weise, um den einen „Gegenstand", das Unendliche, um die Anschauung des Unendlichen einerseits und um dessen begriffliche Darstellung andererseits. Wenn Schlegel hier behauptet, Poesie schaue nur das Göttliche an, dann verlässt er mit einer solchen These die Überlegungen eines Kant bezüglich der Idee des Höchsten. Eine Anschauung des Unendlichen, Göttlichen ist nach Kant nicht gegeben. Ohne die Bedingung der Sinnlichkeit und nur durch reine Verstandesbegriffe kann kein Gegenstand vorgestellt werden, die Bedingungen der objektiven Realität fehlen. Aber das Unendliche, Unbedingte zählt bei Kant nicht zu den reinen Verstandesbegriffen (den Kategorien). Bei ihm ist die Vernunft im engeren Sinn die Quelle von Ideen, den reinen Vernunftbegriffen. Während die Kategorien als Begriffe von erkennbaren Gegenständen erscheinen, können die reinen Vernunftbegriffe keine Begriffe von Objekten sein, worauf Kant mit den Antinomien der Vernunft verweist. Ideen sind nicht konstitutive, sondern regulative Begriffe; sie nehmen ihren Ausgang vom Gesichtspunkt des Ganzen, der Totalität, des Unbedingten. Gott ist für Kant ein solcher reiner Vernunftbegriff, der zwar gedacht, aber theoretisch nicht erkannt werden kann. Schlegel hingegen geht es um

[632] KSA 18, Fg. Nr. 131, S. 334.
[633] KSA 12, S. 165.

eine Erkenntnis Gottes, so dass er als deren Basis die Anschaulichkeit, Bildlichkeit, somit auch die Realität der Idee in einem gleichsam platonischen Sinn prinzipiell in Anspruch nimmt, denn Ideen haben nach ihm Anschauungscharakter. „Die Idee der Gottheit" ist für ihn, „die Idee aller Ideen"[634], wie es beispielsweise bei Platon die Idee des Guten, die Schau der Sonne ist[635], Gegenstand gleichermaßen der Poesie und der Philosophie.

### *4.1.2. Das Unendliche: höchster Begriff und die eine Idee*

#### Exkurs: Eine Theorie der „lebendigen" Begriffe

Der Mensch verfügt, so Schlegel, über ein inneres Wissen, welches zur Veräußerlichung drängt. In diesem Zusammenhang spricht er vom Trieb der Darstellung und der Mitteilung des Menschen. Dieses innere Wissen bezieht sich auf unsere Vorstellungen: Alle Vorstellungen des Menschen sind nach Schlegel „Gedanken, oder mehr und minder *vollkommene* und *unvollkommene Begriffe*."[636] Was jedoch ist ein Begriff in Schlegels Verständnis? Allgemein ist unter „Begriff" die Gesamtheit wesentlicher Merkmale in einer gedanklichen Einheit zu verstehen. Kant definiert diesen in seiner Logik als eine *representatio per notas communes*[637]. Der empirische Begriff selbst, um den es sich dabei handelt, wird durch drei logische Funktionen des Verstandes (Komparation, Reflexion, Abstraktion) erzeugt. In seiner Kölner Logikvorlesung von 1805-1806 unterscheidet Schlegel die abstrakten von den universellen Begriffen. Beide Arten stellen allgemeine Begriffe dar, aber erstere nennt Schlegel negative Begriffe, weil sie durch „Hinwegdenken", d.h. Abstrahieren des Inhalts entstanden sind, während letztere durch Verbindung entspringen und positiv sind[638]. Die abstrakten Begriffe sind, so Schlegel, inhaltsleer, ohne alle Gradation. Der Begriff des Dings (nicht des *res*, des Was-Seins, sondern des *ens,* des Dass-Seins) ist die höchste Abstraktion. Universelle, positive Begriffe sind in der

[634] KSA 2, Id.-Fg. 15, S. 257.
[635] Wie bekannt spricht Platon über die Idee des Guten nur im Dialog *Politeia*, worin sie (508 b) mit der Sonne verglichen wird – ein Motiv, das Schlegel als sehr gutem Platonkenner bekannt war. Die Lichtmetapher wird zu einem bedeutenden Element auch in Schlegels philosophischem Diskurs.
[636] KSA 13, S. 231.
[637] Kant, AA 9, S. 91.
[638] KSA 12, S. 250.

Natur begründet, und ihnen wird auch außerhalb des menschlichen Geistes Realität zugestanden.

Das Besondere jedoch an Schlegels Begriffskonzeption ist, dass das, was die Vorstellung zum Begriffe konstituiert, „nicht die Allgemeinheit oder höhere Dignität“ ist, sondern „die freie Richtung der Aufmerksamkeit, welche wir bald auf diesen, bald auf jenen Bestandteil der Vorstellung hinlenken, währenddem aber die andern mehr aus der Acht lassen und als gar nicht vorhanden ansehen.“[639] Der Begriff ist also „eine durch den freien Willen und die Willenskraft bestimmte und modifizierte Vorstellung.“[640] Schlegel scheint in diesem Zusammenhang nicht so sehr eine formal-logische Bestimmung des Begriffs, sondern vielmehr eine psychologisch-geistige vornehmen zu wollen. Als das Wesentliche in der Philosophie gilt ihm der sogenannte „geistige Organismus“ des Begriffs. Dieser ist in einer quasi metaphysischen Umschreibung

> der Gedanke […], worin man die Welt in eins zusammenfassen und den man wieder zu einer Welt erweitern kann, worin sich also mit der Einheit die größte Mannigfaltigkeit und unendliche Fülle zusammenfindet […].[641]

Es ist der Begriff, womit es letztlich die Philosophie zu tun hat und worauf sie abzielt[642]. Schlegels Augenmerk richtet sich auf die philosophischen oder theoretischen Begriffe. Ein jeder solcher philosophischer Begriff

> muß ein gegliederter, organischer, ein lebendiger, genetischer sein; dies folgt aus dem Inhalte, aus der Natur des Werdens und Lebens, er muß das Entstehen, Entwickeln und den Gipfel des Werdens eines jeden Gegenstandes umfassen, um so die eigentlichen Kräfte nach ihrer weitesten Ausdehnung, wie sie sich einander entgegengesetzt sind, anzugeben.[643]

Genetische Begriffe gelten für Schlegel als „wahre“ oder auch „lebendige“ Begriffe. Ein genetisches, gegliedertes, philosophisches Denken nach Potenzen, Progressionen und Elementen wird angestrebt.[644]

Hinsichtlich anderer Philosophien besteht nach Schlegel der Unterschied zu seiner eigenen philosophischen Ansicht darin, dass „bei uns alle philosophischen

---

[639] KSA 13, S. 233.
[640] KSA 13, S. 232.
[641] KSA 12, S. 361.
[642] KSA 19, Fg. Nr. 98, S. 308.
[643] KSA 12, S. 362.
[644] KSA 12, S. 350. Ins Spiel werden auch so genannte genetische Definitionen gebracht, deren Unterlassung „Unvollkommenheit, Verworrenheit, Dunkelheit, Mangel an Begründung und Zusammenhang“ in der Erklärungs- und Darstellungsart erzeugen. (KSA 13, S. 251.)

Begriffe Ideen sein müssen. […] Alle andern Begriffe sind uns bloß Urteile der Vernunft, die gar keine Erkenntnis geben, bloß praktische, mathematische Begriffe, ganz null für die Philosophie.“[645]

Alle philosophischen Begriffe sind also für Schlegel Ideen:

> Begriffe, wie wir sie hier verlangen, sind was Kant, Fichte und vor ihnen so viele andere Ideen nennen, diese sind […] zwar Begriffe, enthalten aber wegen ihrer Beziehung auf das Unendliche und überhaupt wegen der hohen Stufe, worauf sie stehen, etwas Unbegreifliches und Unerklärbares.[646]

Schlegel erkennt somit der Idee eine Komponente des Unbegreiflichen zu, allerdings mit der Möglichkeit, diese mit der Zeit allmählich zu durchdringen und zu begreifen. Bei Kant sind die (transzendentalen) Ideen jedoch regulativ, ihre reale Objektivität liegt ausschließlich im Bereich des Praktischen und nicht des Theoretischen.[647] Mit anderen Worten lässt sich meines Erachtens beim näheren Betrachten nicht unbeschwert das Gleichheitszeichen zwischen Schlegelschen Begriffen und Kantischen Ideen setzen, wenn auch Schlegel diese Übereinstimmung in Anspruch nehmen zu können glaubt.

Schlegel hält drei Charakteristika der philosophischen Begriffe fest: *Klarheit*, *Deutlichkeit* und *Bestimmtheit*. Der Theorie des Bewusstseins weist Schlegel u. a. die Aufgabe zu, zu erschließen, warum ein Begriff klar und deutlich oder dunkel und undeutlich ist. Mit der Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe ist die Wahrheit als unmittelbare Evidenz verbunden. Klarheit bezieht sich auf den Inhalt des Begriffs. Ein klarer, anschaulicher Begriff ist derjenige, so Schlegel, der etwas „Lebendiges“ zum Gegenstand hat, denn nur „Leben kann Gegenstand der Anschauung sein“. Das „Tote“ als Gegenstand des Begriffs würde hingen nur eine dunkle Vorstellung liefern.[648] Deutlich ist hingegen „ein Begriff, der etwas *bedeutet*, einen *Sinn* hat“[649].

Was die Bestimmtheit der Begriffe anbelangt, so unterscheidet Schlegel zwischen einer äußeren und einer inneren Bestimmung des Begriffs. Letzterer gibt er den Vorzug. Nach der äußeren Art heißt ein Begriff „bestimmt“ dann, „wenn alle Merkmale, die zu ihm gehören, hinlänglich aufgezählt werden, um ihn von andern zu unterscheiden.“[650] Eine bloß äußerliche Bestimmung des Begriffs kann aber, so

---

[645] KSA 12, S. 388.
[646] Ebd. S. 387f.
[647] Kant, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik. In: AA 20, S. 332.
[648] KSA 12, S. 315.
[649] KSA 12, S. 314.
[650] KSA 12, S. 315.

Schlegel, keineswegs eine gründliche Erkenntnis des Gegenstandes herbeiführen. Für die Philosophie ist

> nur ein Begriff bestimmt zu nennen, der, wenn man so sagen soll, im Innern gegliedert ist; er muß im Innern in sich selbst bestimmt sein, muß ein *organisch* konstruierter Begriff sein, d.h. ein Begriff in dem selbst die entgegengesetzten Glieder, die gemeinschaftliche Quelle des Ursprungs, die Stufen der Entwicklung und Ausbildung aufgezeigt werden; nur *der* Begriff ist bestimmt, der Erkenntnis gibt des Gegenstandes, d.h. seines innern Entstehens und Werdens, seines innern Wesens und Gliederbaues, also, wie gesagt, nur der *genetische*, der organische Begriff ist in philosophischer Rücksicht bestimmt zu nennen.[651]

Als Beispiel eines lebendigen Begriffs nennt Schlegel die Idee des Unendlichen, die unendliche Einheit, die Gedanke und Gefühl zugleich ist.[652]

#### 4.1.2.1. Nähere Bestimmung der Idee des Unendlichen

Begriffe werden von Ideen dadurch unterschieden, dass letztere „höhere Urbegriffe" (Kategorien) darstellen. Mit Bezug auf die Frage nach einem höchsten Begriff hält Schlegel Folgendes fest:

> Sind Begriffe aus andern abgeleitet, so muß diese Ableitung doch irgendwo stille stehn, wir müssen endlich auf einen Begriff kommen, welcher der erste und höchste ist und sich nicht weiter herleiten läßt. Solche höhere Urbegriffe nun, welche als die Quelle aller übrigen abgeleiteten und zusammengesetzten Begriffe angesehen werden, nennt man in mehreren philosophischen Systemen Ideen, wie dies bei Plato und seit Kant auch in der neuern deutschen Philosophie stattfindet.
>
> *Idee* heißt ursprünglich *Bild*. Plato aber und alle seine Anhänger verstehen unter Idee die ewigen Urbilder aller Wesen, wonach der göttliche Geist alle Dinge geschaffen und gebildet hat, und wovon die äußern Erscheinungen der wirklichen Welt nur mehr oder minder unvollkommene Nachbildungen sind.
>
> In der neuern Philosophie aber, bei Kant, bezeichnet man mit der Benennung Idee gewisse, das eigentliche Verstandesvermögen übertreffende Begriffe, welche denn auch, um sie von den Verstandesbegriffen zu unterscheiden, Vernunftbegriffe genannt werden. […]
>
> Alle Begriffe sind nur mehr oder minder bestimmte und ausgebildete sinnliche Vorstellungen. Der einzige Begriff, welcher durchaus nicht aus irgendeiner sinnlichen Vorstellung abgebildet werden kann, ist der Begriff des *Unendlichen*. Dieser Begriff des Unendlichen ist dann auch der einzige, der als ein Begriff besondrer Art und als der

[651] KSA 12, S. 315.

[652] Vgl. KSA 12, S. 382. Schlegels Idee des Unendlichen könnte in neuerer Zeit mit der Vorstellung des Heiligen bei Mircea Eliade parallelisiert werden. Das Heilige betrachtet der Religionswissenschaftler als ein Element in der Struktur des Bewusstseins, welches nicht zerstört werden kann, auch dann nicht, wenn eine Religion schon zerstört wäre. Für den religiösen Menschen, so Schlegel, ist „jeder Mensch eine neue Offenbarung, ein Symbol der Natur, ein Heiligthum der Liebe. In jedem Menschen sieht er gleichsam die Natur anders dargestellt und sich entwickeln." (KSA 12, S. 70.)

höchste aller Begriffe unterschieden zu werden verdient; der einzige, der Idee genannt werden kann, in dem Sinne, wo Idee bedeuten soll einen höheren übersinnlichen Begriff; – wir nehmen also nur *eine Idee* an, nämlich diesen Begriff des Unendlichen, welche alle übrigen Begriffe beherrscht und beherrschen soll.[653]

Der Begriff des Unendlichen ist für Schlegel der höchste aller Begriffe und der einzige, dem er die Vorstellung der Idee zuschreibt, insofern dieser keine sinnliche Vorstellung entspricht. Schlegel spricht vom Begriff des Unendlichen und meint damit die Idee. Eine gewisse Nähe zu Kant ist hier gegeben, insofern das Unendliche als Idee auch beim Gottesbegriff in der Form des Vernunftbegriffs[654] anzutreffen ist. Diesbezüglich muss aber hervorgehoben werden – und das weist bereits auf den Unterschied zu Kant –, dass bei Schlegel die Grenzen zwischen Anschauungen, Begriffen und Ideen fließend sind. Anschauungen sind nicht wesentlich von Begriffen verschieden. Sie sind „nur unreife, unentwickelte, ungebildete Begriffe.“[655] „Begriffe sind nur mehr oder minder bestimmte und ausgebildete sinnliche Vorstellungen“, wobei der einzige Begriff, der nicht einer sinnlichen Vorstellung entstammt, der Begriff des *Unendlichen* ist.

Es steht jedoch fest, dass das Unendliche für Schlegel eine Idee ist, um welche sich sowohl die Philosophen als auch die Poeten bemühen, allerdings auf unterschiedliche Weise. Die Poeten deuten es nur an, die Philosophen jedoch wollen es erklären.

#### 4.1.2.1.1. Unendliche Fülle und unendliche Einheit

Schlegel bezieht sich auf die Idee des Unendlichen, gleichzeitig aber spricht er auch von der Idee der unendlichen Einheit und der Idee der unendlichen Fülle[656], die sich in der Gesamtheit unserer Vorstellungen befinden. Handelt es sich nun dabei um eine einzige Idee, um zwei oder gar um drei Ideen? Eigentlich sind die zwei Ideen –

[653] KSA 13, S. 242f.

[654] Bei Kant ist Gott oder das Unendliche eine Idee der Vernunft und im raum-zeitlichen Kontinuum unerreichbar. Als Vernunftidee ist Gott „ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entsprängen, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen“ (KrV A619/B647).

[655] KSA 13, S. 287.

[656] Es wäre sicherlich interessant, genauer zu untersuchen, wie der Terminus „Fülle“, dem das griechische „pleroma“ entspricht, und der in unterschiedlichen Kontexten wie dem theologischen (vgl. Kolloser: 2,9; Johannesevangelium: 1,16, u.a.), aber auch dem gnostischen gebraucht wird, Eingang in Schlegels Denken fand. Eine Möglichkeit wäre der Weg über den Kirchenvater Irenäus von Lyon, dessen Schriften Schlegel vermutlich bereits in seiner Kölner Periode zu studieren begann, aber auch andere sind nicht ausgeschlossen.

unendliche Einheit und unendliche Fülle – im Grunde nur ein und dieselbe Idee, die des Unendlichen, allerdings wird sie in zwei verschiedenen Richtungen und Gestalten ausgebildet. So behauptet Schlegel hierzu:

> Man könnte daher auch sehr gut sagen, es gibt in dem menschlichen Geiste nur die eine Idee des Unendlichen, aber dieses Unendliche ist zweifacher Art. Eine unendliche Einheit und eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit; man kann aber auch beides nun wirklich trennen und zwei verschiedene Ideen annehmen, die aber in der innigsten Verbindung und Beziehung stehen.[657]

Es handelt sich offensichtlich um eine in der Einheit angelegte Zweiheit, womit Schlegel nicht zuletzt die christliche Trinitätsvorstellung anzudeuten vermag. Ursprünglich waren, so Schlegel, das Unendliche und die Einheit in der ersten, höchsten, ursprünglichen Einheit „in der Tat *eins und dasselbe*“[658]. Die unendliche Einheit ist aber nur der eine Aspekt der Idee des Unendlichen, der andere ist jener der unendlichen Fülle. Es sei hier festzuhalten, dass von dieser Bestimmung ausgehend Schlegel den höchsten Zweck aller Philosophie als Ergründung und Erkennung der gesamten Welt und Natur „in der unendlichen Fülle ihrer Wirkungen und Hervorbringungen“ identifiziert.[659] *Fülle* und *Einheit*, die zwei Aspekte des Unendlichen, sind aber auch „die allgemeinsten Begriffe im menschlichen Bewusstsein“. Es sind sozusagen „höchste Ideen“ oder „Urbegriffe“, aus welchen alle anderen Begriffe abgeleitet und zusammengesetzt sind.

Die Idee der unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle kann, so Schlegel, im Menschen nicht durch sinnliche Anschauung empfangen oder gegeben werden. Während jede Anschauung als eine endliche Mannigfaltigkeit auf einen Gegenstand gerichtet und dadurch schon bestimmt ist, kann eine unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle in einer auf einen gewissen Raum beschränkten Anschauung nicht aufgefasst werden. Auch kann sie nicht von einem äußeren Gegenstand gegeben werden. Der Begriff der unendlichen Fülle, so erfahren wir, existiert nicht als Resultat einer Zusammensetzung von vielen Wahrnehmungen, sondern er ist ein „einziger Blick“[660]. Zum menschlichen Bewusstsein hat er Zugang durch ein Gefühl, das Schlegel auch das ahnende, weissagende Gefühl nennt. Als solches ist die unendliche Fülle jedoch im Vergleich zur unendlichen Einheit kein Gegenstand der gewissen,

[657] KSA 13, S. 245.
[658] KSA 12, S. 382.
[659] KSA 13, S. 314.
[660] KSA 12, S. 381.

sicheren Erkenntnis. Sie ist nur „unsichere Vermutung“[661], allein Gegenstand des Gefühls, oder der geistigen Anschauung. Unendliche Fülle ermöglicht keine Anschauung, sie kann daher nur „erraten“ und durch eine Art von Divination[662] erkannt werden.[663] Es ist „ein glückliches Erraten“, das erst mit Hilfe des kombinatorischen Geistes, des Witzes, des erfinderischen Genies erzielt werden kann. Indem der Witz die Fülle zur Einheit verbindet, erhebt er „das Gefühl, die Anschauung der Fülle, gleichsam zur *Wissenschaft*.“[664]

Eine wesentliche Rolle spielt die unendliche Fülle in Schlegels Theorie des Bewusstseins. Sie ist das Wesentlichste in der Freiheit der Ichheit, des Gebietes des Bewusstseins. Für den vollendeten kritischen Idealisten, als welchen Schlegel sich ansieht, gibt es nur „Ichheit“. Doch es ist hervorzuheben, dass er zwischen einer unbedingten, das „Ur-Ich“ oder auch Welt-Seele genannt, und einer bedingten Ichheit, dem Menschen, unterscheidet. Das Ich „setzt“ sich gemäß seiner Konzeption nicht selbst, im Gegensatz zu Fichte[665]. Das Nicht-Ich ist eigentlich ein „Gegen-Ich“, „ein reales Du“, die Welt selbst ist für Schlegel eine werdende Ichheit. Die Natur ist die werdende Gottheit[666], während das Individuum, zwar höchster Teil der Natur, doch auch eine Allegorie der unendlichen Substanz repräsentiert[667]. Das Streben nach unendlicher Fülle ist, so Schlegel, „ein aus der innern Natur der geistigen Tätigkeit selbst sich entwickelndes, ursprüngliches, notwendiges Streben.“ Die Erinnerung der unendlichen Einheit ist das Residuum einer „ehemaligen näheren Verbindung“[668] des Menschen mit dem göttlichen Wesen.

Bezüglich der Idee der unendlichen Einheit hebt Schlegel hervor, dass diese nicht aus der Anschauung äußerlicher Gegenstände abgeleitet werden kann. Sie gehe vielmehr allen sinnlichen Eindrücken in uns voraus. Jede Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht, setzt diese Idee der unendlichen Einheit und den Begriff der Einheit voraus. Sie sei eine ursprüngliche, uns angeborene Idee, und auf alle

---

[661] KSA 12, S. 403.
[662] Vgl. dazu KSA 19, Fg. Nr. 305, S. 114: „Die *Divination* muß ganz *moralisch* betrachtet werden, als Erregungszustand des Gewissens und seiner Wachsamkeit […].“
[663] Ebd.
[664] Ebd., S. 404.
[665] Erinnert sei daran, dass das „Setzen“, die Tathandlung, d.h. die Übereinstimmung von Tat und Handlung, bei Fichte erst das Bewusstsein möglich macht. Vgl. J.G. Fichte: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. In: Ders.: Ausgewählte Werke in sechs Bänden (Hrsg. Fritz Medicus). Unver. photomech. Nachdruck der 1. Auflage, Leipzig. 1911. Erster Band. S. 155-215. Weiters: J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). Hier: Erster Teil. Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre. S. 285-317.
[666] KSA 12, S. 79.
[667] KSA 12, S. 39.
[668] KSA 13, S. 247.

Gegenstände ohne Unterschied anwendbar. Es ist die Einheit überhaupt, eine allgemein umfassende Einheit, aber nicht nur allgemein, sondern auch schlechthin vollkommen. Weil sie „schlechthin allgemein und schlechthin vollkommen ist, ist sie auch notwendig unendlich."[669]

Das, woher der Begriff der unendlichen Einheit im Menschen stammt, ist das Vermögen der Erinnerung. Schlegel bezeichnet diesen Begriff als einen göttlichen. Damit will er unterstreichen, dass dieser Begriff nicht der endlichen („sterblichen"), sondern der unendlichen Ichheit angehört. Unendliche Einheit stellt eine höhere Einheit dar, aus der beispielsweise die „gemeine, mathematische, endliche Einheit" abgeleitet wird oder „fließt"[670]. Aber die Erinnerung der unendlichen Einheit ist das Residuum einer „ehemaligen näheren Verbindung"[671] des Menschen mit dem göttlichen Wesen. Das Besondere an ihr ist, dass sie „ein durchaus lebendiger Begriff" und zugleich Gefühl ist. Wenn in Schlegels poetisch-philosophischem Diskurs der Begriff der Liebe eine wesentliche Rolle spielt, dann eben aus dem Grund, weil Liebe im Menschen die Idee des Unendlichen in ihrer doppelten Bedeutung wach werden lässt: als „*Ahndung der unendlichen Fülle*" einerseits, als „*Erinnerung der unendlichen Einheit*" andererseits, es ist, anders ausgedrückt, „gefühlte Erinnerung und anticipirte Erinnerung oder *Weissagung* d.h. *Gefühl zum Gedanken gesteigert*."[672]

Schlegels Idee der unendlichen Einheit vermag eine gewisse Verwandtschaft mit Kants Begriff des transzendentalen Bewusstseins, d.h. der transzendentalen Einheit der Apperzeption, dem „Ich denke", zu zeigen. Durch diese Einheit kann bei Kant alle synthetische Einheit in Anschauungen, aber auch in Urteilen durch Kategorien als möglich gedacht werden. Sie darf aber selbst nicht durch Kategorien gedacht werden. Kant findet es aber nicht relevant, weiter nach dem Ursprung dieser Einheit zu fragen. Gerade aber dieses Thema scheint für Schlegel von Brisanz zu sein. Schlegel sucht und führt den Ursprung der Idee der unendlichen Einheit „auf die Fülle des unendlichen, göttlichen Wesens und Bewußtseins" zurück. So spricht er vom göttlichen Bewusstsein als einem solchen, mit dem das menschliche in Verbindung steht. Kant, sagt Schlegel,

[669] KSA 13, S. 244.
[670] KSA 12, S. 382.
[671] KSA 13, S. 247.
[672] KSA 19, Fg. Nr. 112, S. 94.

> hat sich viel Mühe gegeben, das Subjektive in unsern Vorstellungen, nämlich dasjenige, was nicht von den Gegenständen selbst, sondern von der Eigentümlichkeit unserer Geistesformen herrührt, aufzufinden und abzusondern. Als solche bloß aus der ursprünglichen Einrichtung unseres Vorstellungsvermögens entspringende subjektive Formen sah er nun den Raum und die Zeit, den Begriff der Einheit und den Begriff des Unendlichen an. Ein höchst seltsames und der Natur des Menschen widersprechendes System, welches im Falle, dass es wirklich und wahrhaft erwiesen und gegründet wäre, nicht nur die höhere Erkenntnis des Unendlichen, sondern auch alle Gewißheit und Erkenntnis überhaupt aufheben würde: wie denn auch in der Tat Kants theoretische Philosophie ganz skeptisch ist, und er nur in der praktischen wieder zur Gewißheit und Überzeugung zurückführt.[673]

Es ist hier anzumerken, dass für Schlegel es vor allem Kant ist, von dem er sich (z.B. durch seine Überlegungen zur Ausarbeitung von neuen Kategorien in den in seiner Kölner Zeit gehaltenen Vorlesungen über die Logik) abzuwenden sucht. Doch dieser Abwendung ging eine Zuwendung voraus, die sich für Schlegel in seiner Philosophie als richtungsweisend zeigte, insofern Schlegel Kant als wichtigen Ausgangspunkt seiner philosophischen Denkübungen und Probleme (z.B. der Gottesproblematik) betrachtete.

Schlegels Fazit ist, dass das Unendliche als Idee sich nicht begreifen lässt. Es lässt sich „nicht in einen absoluten Begriff fassen, kann nicht durch einen Begriff und Wissenschaft erschöpft werden, ist über allen B.[egriff] erhaben“, sondern „muß“, so Schlegel, „durch Sinnbilder angedeutet, dargestellt werden.“[674]

Gewiss fand eine solche Überzeugung, die Schlegel in seiner Vorlesung über deutsche Sprache und Literatur festhielt, auch Opponenten. 1807 ist nicht nur das Jahr, in dem Schlegel diese Überlegungen anstellte, sondern auch das Jahr, in dem Hegel seine *Phänomenologie des Geistes,* jenes Werk, in dem er entschieden gegen das romantische Philosophiekonzept auftritt, herausgab.

## 4.2. Die Poesie in ihrer Differenz zur Philosophie

### Exkurs: Der Begriff der Kunst bei Kant

Kant versteht unter Kunst „die Hervorbringung durch Freiheit, d.i. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt“ (KdU, LE/B174). Ein Kunstwerk ist ein Werk der Menschen, es ist eine gedachte Wirkung und

[673] KSA 13, S. 278.
[674] KSA 15, S. 72.

unterscheidet sich somit von einer Naturwirkung. Der Künstler gründet seine Arbeit auf eigene Vernunftüberlegung.

Kunst unterscheidet Kant aber nicht nur von der Natur, sondern auch von der Wissenschaft – „als praktisches vom theoretischen Vermögen, als Technik von der Theorie (wie die Feldmeßkunst von der Geometrie)“ (KdU, LE/B175) – und vom Handwerk. Im Unterschied zum Handwerk kommt der Kunst das Prädikat „frei“ zu, denn man betrachtet sie so, „als ob sie nur als Spiel, d.i. Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmäßig ausfallen (gelingen) könne“ (KdU, LE/B175). Die Lohnkunst, der Gegenbegriff der freien Kunst, ist die Beschäftigung, die „für sich selbst unangenehm (beschwerlich), und nur durch ihre Wirkung (z.B. den Lohn) anlockend ist, mithin zwangsmäßig auferlegt werden kann“ (KdU, LE/B175-176).

In allen freien Künsten ist, wie Kant sagt, ein *Mechanismus*, etwas Zwangsmäßiges, erforderlich, „ohne welchen der *Geist*, der in der Kunst *frei* sein muß und allein das Werk belebt, gar keinen Körper haben und gänzlich verdunsten würde“ (KdU, LE/B176). Dieser Mechanismus äußert sich z.B. in der Dichtkunst in der Prosodie und im Silbenmaß.

Im §44 seiner KdU negiert Kant die Existenz einer Wissenschaft des Schönen oder einer schönen Wissenschaft. Was gewährt wird, ist nur eine Kritik des Schönen und schöne Kunst. Wenn es zur Wissenschaft gehörte, wäre das Urteil über die Schönheit kein Geschmacksurteil, denn das würde bedeuten, dass man mit Hilfe von Beweisgründen (Argumenten) auszumachen hat, ob etwas für schön oder nicht schön gehalten werden kann. Eine Wissenschaft, die schön sein soll, ist, so Kant, ein Unding. „Denn, wenn man in ihr als Wissenschaft nach Gründen und Beweisen fragte, so würde man durch geschmackvolle Aussprüche (Bonmots) *abgefertigt*.“ (KdU, LE/B177) Auch ist der gewöhnliche Ausdruck, „schöne Wissenschaften“ nur die Folge einer „Wortverwechselung“ (ebd.).

Weiterhin unterscheidet Kant zwischen mechanischer und ästhetischer Kunst. Letztere hat das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht. Ästhetische Kunst wird ihrerseits unterteilt in angenehme und schöne Kunst. Bei der angenehmen Kunst ist der Zweck, „daß die Lust die Vorstellungen als bloße *Empfindungen*“ begleitet. Bei der schönen Kunst geht es um eine Lust, die die Vorstellungen als bloße *Erkenntnisarten* (KdU, LE/B178) begleitet. Angenehme Kunst wäre beispielsweise die Tafelmusik, „ein wunderliches Ding, welches nur als ein angenehmes Geräusch die Stimmung der Gemüter zur Fröhlichkeit unterhalten soll, und ohne daß jemand

auf die Komposition derselben die mindeste Aufmerksamkeit verwendet, die freie Gesprächigkeit eines Nachbars mit dem andern begünstigt“ (KdU, LE/B178). Zur Sphäre der angenehmen Kunst gehören auch alle Spiele, die „weiter kein Interesse bei sich führen, als die Zeit unvermerkt verlaufen zu machen“ (ebd.). Dagegen ist schöne Kunst eine für sich selbst zweckmäßige Vorstellungsart, zwar ohne Zweck, die aber „die Kultur der Gemütskräfte zur geselligen Mitteilung befördert“ (KdU, LE/B179). Ästhetische Kunst als schöne Kunst ist, so schlussfolgert Kant am Ende vom §44, eine Kunst, die die reflektierende Urteilskraft zum Kriterium hat, denn es gehe ihr um „eine Lust des Genusses“ nicht „aus bloßer Empfindung, sondern der Reflexion […]“ (vgl. KdU, LE/B179).

Kunst, um mit Kant zu sprechen, hat mit ästhetischen Ideen – dem Pendant zu Vernunftideen – zu tun, d.h. mit Vorstellungen der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlassen, ohne dass ihnen Begriffe entsprechen können. Es ist die Dichtkunst, in der sich nach Kant „das Vermögen ästhetischer Ideen in seinem ganzen Maße zeigen kann“ (KdU, LE/B194). Erinnert sei hier nebenbei daran, dass im *Ältesten Programm des deutschen Idealismus* von 1795/1797 die höchste Idee als die Idee der Schönheit „der höchste Akt der Vernunft“ ist und die Poesie zur „Lehrerin der ‹Geschichte› Menschheit“[675] erklärt wird. Unter allen schönen Künsten belegt die Dichtkunst in Kants KdU den obersten Rang. Sie erweitert und stärkt das Gemüt, indem sie sich einerseits zu ästhetischen Ideen erhebt und andererseits das Gemüt seine Unabhängigkeit von der Natur fühlen lässt (vgl. KdU, LE/B215). Sie spielt mit dem Schein, ohne jedoch zu betrügen, ihre Beschäftigung ist „bloßes Spiel“, das aber „vom Verstande und zu dessen Geschäfte zweckmäßig gebraucht werden kann“ (KdU, LE/B216). In der Dichtkunst „geht alles ehrlich und aufrichtig zu“, schlussfolgert Kant, denn sie will den Verstand nicht mit „Maschinen der Überredung“ wie die ars oratoria (im Gegensatz zur „Wohlredenheit“) „überschleichen“ und „verstricken“ (KdU, LE/B217). Anders als die Musik, die Empfindungen vermittelt und „mehr Genuss als Kultur“ ist, lässt die Poesie „etwas zum Nachdenken“ übrig (KdU, LE/B219).

[675] Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus. Herausgegeben von Rüdiger Bubner. Bonn 1973. S. 264. (Hegel-Studien, Beiheft 9)

### *4.2.1. Schlegels Kunstbegriff*

#### 4.2.1.1. Kunst ist Darstellung des Unbedingten, des Ewigen und Allgemeinen

Anders als Kant ist Schlegel an einer Geschichte der Kunst als Bedingung ihrer modernen Theorie interessiert. Eine erste bedeutende Definition der Kunst bei Schlegel mit einer Argumentation findet sich in seiner Schrift *Über das Studium der griechischen Poesie*, seinem frühen Aufsatz von 1795-1797, der als das Resultat seiner intensiven Auseinandersetzung mit dem klassischen Altertum und der griechischen Literaturgeschichte betrachtet werden kann. So heißt es da zur Erklärung und näheren Bestimmung von Kunst:

> So lange die menschliche Natur existiert, wird der Trieb zur Darstellung sich regen, und die Forderung des Schönen bestehen. Die notwendige Anlage des Menschen, welche, sobald sie sich frei entwickeln darf, schöne Kunst erzeugen muß, ist *ewig*. Die Kunst ist eine ganz eigentümliche Tätigkeit des menschlichen Gemüts, welche durch *ewige Gränzen* von jeder andern geschieden ist. – Alles menschliche Tun und Leiden ist ein gemeinschaftliches Wechselwirken des Gemüts und der Natur. Nun muß entweder die Natur oder das Gemüt den letzten Grund des Daseins eines gemeinschaftlichen einzelnen Produkts enthalten, oder den ersten bestimmenden Stoß zu dessen Hervorbringung geben. Im ersten Fall ist das Resultat Erkenntnis. Der Charakter des rohen Stoffs bestimmt den Charakter der aufgefaßten Mannigfaltigkeit, und veranlaßt das Gemüt, diese Mannigfaltigkeit zu einer bestimmten Einheit zu verknüpfen, und in einer bestimmten Richtung die Verknüpfung fortzusetzen, und zur Vollständigkeit zu ergänzen. Erkenntnis ist eine Wirkung der Natur im Gemüt. – Im zweiten Fall hingegen muß das freie Vermögen sich selbst eine bestimmte Richtung geben, und der Charakter der gewählten Einheit bestimmt den Charakter der zu wählenden Mannigfaltigkeit, die jenem Zwecke gemäß gewählt, geordnet und womöglich gebildet wird. Das Produkt ist ein *Kunstwerk* und eine Wirkung des Gemüts in der Natur.[676]

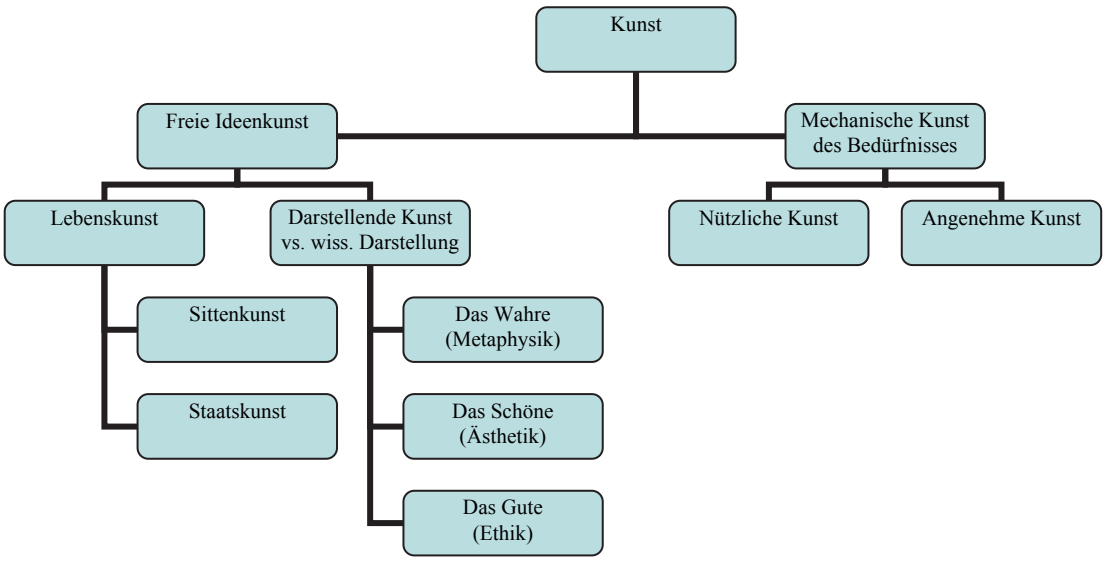
Die Kunst wird auf einen Trieb, nämlich auf den Trieb zur Darstellung zurückgeführt, der in der Existenz des Menschen begründet ist. Das Bedürfnis nach dem Schönen ist dem Menschen durch diesen Trieb eingeschrieben, und die entsprechende menschliche Anlage, d.h. jene Anlage, die schöne Kunst ermöglicht, ist, so lange es Menschen geben wird, unvergänglich. Aufgrund dieser Ursprungstheorie von Kunst dürfte es leichter zu verstehen sein, wenn Schlegel in seinen Fragmenten nicht selten darauf zu sprechen kommt, dass jeder Mensch ein

[676] KSA 1, S. 266f. Es ist hier hervorzuheben, dass Schlegel in der Vorbereitung der oben zitierten Textstelle für die Herausgabe seines frühen Aufsatzes im Rahmen des in Wien herausgegebenen Gesamtwerkes von 1822-1825 den Terminus „Gemüt“ bis auf ein einziges Mal durch den Terminus „Geist“ ersetzt hat, was einmal mehr daraufhin verweist, dass er diese Termini sehr wohl auch synonym gebrauchte.

Dichter sei. Schöne Kunst ist aber auch für Schlegel ein durch Freiheit hervorgebrachtes Produkt.

Von der schönen Kunst, die Schlegel bereits im Studium-Aufsatz als „eine Sprache der Gottheit“[677] charakterisiert, unterscheidet er die freie Ideenkunst, und da strikter die darstellende Kunst. Während der signifikante Charakter der schönen Kunst „freies Spiel ohne bestimmten Zweck“ ist, ist jener der darstellenden Kunst, zu der auch die Poesie gehört, „die Idealität der Darstellung“. Freie Kunst ist keine „nackte Nachahmung des Einzelnen“; nur durch „*eine idealische Stellung*“ wird „die Charakteristik des Individuums zu einem philosophischen Kunstwerk“[678]. Mit „*idealisch*“ ist eine Darstellung gemeint („mag ihr Organ nun Bezeichnung oder Nachahmung sein“), in der der dargestellte Stoff „nach den Gesetzen des darstellenden Geistes gewählt und geordnet, wo möglich auch gebildet wird.“[679]

Ebenfalls im Studium-Aufsatz entdeckt die Leserin eine Art Typologie der Kunst, die folgende rekonstruierte graphische Darstellung näher veranschaulichen soll:




Schlegel setzt der darstellenden Kunst die wissenschaftliche Darstellung entgegen. Zur darstellenden Kunst gehören jene Künste, die sich das Wahre, das Schöne und das Gute zum Ziel setzen.[680] So rechnet Schlegel schon in den frühen Jahren seiner

[677] KSA 1, S. 320.
[678] KSA 1, S. 245.
[679] KSA 1, S. 241f.
[680] Wie denn diese Künste oder Wissenschaften heißen, die solche Ziele verfolgen, gibt Schlegel nicht an. Aus diesem Grund habe ich deren vermutliche Namen in der Graphik in runden Klammern eingetragen.

Schaffenszeit auch die Philosophie des Sokrates zur Sphäre der Kunst.[681] Das Ziel der freien darstellenden Kunst ist das Unbedingte[682] oder „das Ewige und Allgemeine.“[683] Es ist der Zweck der Kunst überhaupt, „das äußre Leben göttlich zu machen“, „lebendige Darstellung der Religion – Mythologie – eingreifend in die Geschichte“[684] zu sein.

#### 4.2.1.2. Was ist Poesie?

Der Terminus „Poesie“ stammt aus dem Griechischen *poiesis* (*poieo*, Verb) und bezieht sich auf die Tätigkeit des Machens, Hervorbringens, Dichtens.[685] Das Gedicht ist das *Poema*, das Gemachte, das Werk, das Erzeugnis, was in einer zweiten Bedeutung aber Tat, Handlung, oder auch Erdichtung heißt. Schlegel, der des Griechischen mächtig war, scheint diesen Terminus mit seiner weiten Bedeutung vorgezogen zu haben, denn eine genaue begriffliche Definition wird von ihm nicht geboten, wenn auch seine Bestrebungen diesbezüglich unermüdlich sind. Eine Definition der Poesie könnte in Schlegels Sicht „nur bestimmen, was sie sein soll, nicht was sie in der Wirklichkeit war und ist; sonst würde sie am kürzesten lauten: Poesie ist, was man zu irgendeiner Zeit, an irgendeinem Ort so genannt hat.“[686]

Im Gegensatz zu anderen Künsten, wie den bildenden Künsten, der Malerei oder Musik, ist die Poesie oder die Dichtkunst für Schlegel eine „universelle“, im Sinne einer umfassenden Kunst. Sie „vereinigt alle Kunst“, sie ist „Musik, […] Malerei in Worten“[687]. Auch ist die Fantasie als ihr „Organ“ oder ihr

---

[681] Vgl. Br. Nr. 94: Friedrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel: Dresden, 10. Februar 1794. In: KSA 23, S. 180f.: „Es war zwar zuerst die Neigung, welche mich antrieb, die Kunst da zu erforschen, wo sie einheimisch ist. Daß ich aber in dem Entwurfe meines Lebens mit der Kunst den Anfang mache, daß [sic!] ist so tief in meiner Natur und in meinen Absichten gegründet, daß vielleicht nur ich selbst den Grund davon einsehen kann. Auch vermag ich Dir dieß und mein ganzes Verhältniß zu derselben nicht mitzutheilen. Sie selbst ist mir nothwendig, und erst dann strebe ich sie mitzutheilen, in so weit die Natur und meine Kräfte es vergönnen. – Vielleicht irre ich nicht wenn ich zur Kunst auch diejenige Philosophie rechne, deren Zweck nicht Wißenschaft, sondern die Mittheilung des Schönen durch den Verstand ist, nehmlich die Philosophie des Socrates.“

[682] KSA 1, S. 291.

[683] In der Spätvariante dieses Textes wurde „das Unbedingte“ synonym durch „das Ewige und Allgemeine“ ersetzt.

[684] KSA 18, Fg. Nr. 999, S. 404.

[685] Vgl. näher dazu Artikel „poiêsis“. In: Christoph Horn und Christoph Rapp (Hrsg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. 2. überarb. Auflage. München 2008. S. 354-356.

[686] KSA 2, Ath.-Fg. 114, S. 181.

[687] KSA 11, S. 10.

Sprechwerkzeug „näher mit der Freiheit verwandt und unabhängiger von äußerem Einfluß“[688].

In einem seiner Fragmente spricht Schlegel von dem Respekt, den „die Leute“ der Poesie zu zollen hätten, da die Poesie, wie es anderswo heißt, „Wert“ habe.[689] Jeder Mensch trage seine Poesie in sich.[690] So wie Schönberg Anfang des 20. Jahrhunderts den Dissonanzen zur Emanzipation, will Schlegel zunächst in der Rolle des Wissenschaftlers, d.h. des Philologen, später dann aber auch in jener des Philosophen, der Poesie zum Aufstieg verhelfen, denn sie wurde „in neuerer Zeit sehr unwürdig behandelt“, bloß als eine „leere Spielerei“[691]. So haben Philosophie und Poesie nach Schlegel „denselben Gegenstand“ (das Unbedingte) und „die gleiche Würde“:

> Der Einwurf, daß die Philosophie, als auf die höchsten Gegenstände der menschlichen Erkenntnis gerichtet, eine höhere Würde behaupte als die Poesie und den Menschen von allen Tätigkeiten am meisten interessieren müßte, ist von keinem Gewicht, da, wie schon gesagt, die Poesie, wenn sie in ihrer wahren Gestalt erscheint, denselben Gegenstand wie die Philosophie und die gleiche Würde hat.[692]

Bereits im Studium-Aufsatz (1795-1797) und also noch vor seinen Athenäumsfragmenten wird von der Poesie vorzüglich geredet. Sie ist die „einzige eigentliche reine Kunst ohne erborgte Kraft, und fremde Hülfe.“[693] Schlegel argumentiert diese Behauptung folgenderweise: Während Künste, wie Plastik oder Musik (die sinnliche Künste sind, d.h. sie geben der Sinnlichkeit unmittelbar Anschauungen und Empfindungen), „Gedanken und Sitten nur mittelbar darstellen können“ und durch ihre Natur in einer „oft dunkle[n] Sprache“ „zu dem Gemüte reden“, ist die Dichtkunst jene Kunst, die durch Einbildungskraft „unmittelbar zu Geist und Herz“ zwar „in einer oft matten und vieldeutig unbestimmten aber allumfassenden Sprache“ redet.[694] Während die sinnlichen Künste Mischungen aus reiner Natur und reiner Kunst sind, ist die Poesie reine Kunst, da ihr Instrument „die willkürliche Zeichensprache“, ein Produkt des menschlichen Schöpfergeistes, ist[695].

---

[688] KSA 1, S. 265.
[689] KSA 2, Ath.-Fg. 13, S. 167.
[690] KSA 2, S. 284.
[691] KSA 11, S. 14.
[692] Ebd.
[693] KSA 1, S. 294.
[694] Ebd.
[695] Dem potentiellen Einwand, Schlegel hierarchisiere hier die Künste, ist folgende Anmerkung des Autors zu entgegnen: „Wenn man verschiedene Kunstarten miteinander vergleicht, so kann nicht von dem größern oder geringern Werte des Zwecks die Rede sein. […] Denn das Unendliche leidet gar keine Vergleichung, und der Genuß des Schönen hat unbedingten Wert. Aber in der

Im Ath.-Fg. 123 gilt Schlegel die Poesie als „die höchste und würdigste aller Künste." Erst als solche kann sie mit der Philosophie zusammen genannt werden. Zur Universalität der Poesie äußert sich Schlegel insbesondere in seinen Pariser und Kölner Vorlesungen über die Geschichte der europäischen Literatur von 1803/1804[696].

#### 4.2.1.2.1. Perspektiven der Poesie

##### 4.2.1.2.1.1. Poesie als Literatur und Literatur als Poesie

Ein übergeordneter Begriff von „Kunst" ist der Begriff „Literatur" als Oberbegriff für die Poesie. Mit diesem Begriff bezeichnet Schlegel allgemein sowohl gewisse Künste als auch bestimmte Wissenschaften, die mit dem Menschen und dessen Leben zu tun haben:

> Wir umfassen unter diesem Namen alle jene Künste und Wissenschaften, jene Darstellungen und Hervorbringungen, welche das Leben und den Menschen selbst zum Gegenstande haben, aber ohne auf eine äußere Tat ‹und materielle Wirkung› auszugehen, bloß im Gedanken und in der Sprache wirken, und ohne andern körperlichen Stoff in Wort und Schrift dem Geiste darstellen.[697]

Eine dieser Künste, die gleichwertig neben Malerei, Musik und Architektur steht, sich aber von diesen grundsätzlich durch ihre Sprechweise unterscheidet, ist nun die Poesie oder Dichtkunst. Poesie fordert einen bestimmten Ort innerhalb des weit gefassten Begriffs der Literatur, zumal Schlegel sie vor allen anderen Künsten als „höchste Kunst"[698], als „die universellste Kunst aller Künste"[699] betrachtet und behandelt.

---

Vollkommenheit der verschiedenen Mittel, denselben Zweck zu erreichen, finden Stufen, findet ein Mehr oder Weniger statt. Keine Kunst kann in einem Werke einen so großen Umfang umspannen, wie die Poesie. Aber keine hat auch solche Mittel, *Vieles zu Einem zu verknüpfen, und die Verknüpfung zu einem unbedingt vollständigen Ganzen zu vollenden*." (KSA 1, S. 294f.)

[696] Vgl. KSA 11, S. 14.

[697] KSA 6, S. 13. Vgl. auch Schlegels Essay „Literatur" in der von ihm selbst herausgegebenen Zeitschrift „Europa" (Erster Band, S. 41-63). Zum heutigen Literaturbegriff, vgl. Poetik in Stichworten, S. 17. „*Im weiten Sinne* bezeichnet das Wort *Literatur* (lat. litterātura Buchstabenschrift) ganz allgemein Schrifttum, d.h. alles Aufgeschriebene bzw. Gedruckte, also auch Fachliteratur, *im engeren Sinne* gebräuchlich für das gesamte *schöngeistige* Schrifttum." Weiter auch: Umberto Eco: Über einige Funktionen der Literatur. In: Ders.: Die Bücher und das Paradies. Über Literatur. Aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber. München, Wien 2003. S. 9-24.

[698] Ebd., Ath.-Fg. 123, S. 185. Vgl. auch Friedrich Schlegel: Europa. Eine Zeitschrift. Erster Band, Erstes Heft, S. 48: „Die Poesie also betrachten wir als die erste und höchste aller Künste und

Zur Literatur zählt Schlegel außer der Poesie auch noch die Geschichte, die erzählend und darstellend ist, „Beredsamkeit und Witz“[700] (d.i. Rhetorik) und nicht zuletzt die Philosophie, die er an dieser Textstelle zwar nicht wortwörtlich erwähnt[701], jedoch als „das Nachdenken und die höhere Erkenntnis, insofern sie das Leben und den Menschen zum Gegenstande und auf beide Einfluß hat“[702], anführt.

Die Literatur (Poesie, Geschichte, Philosophie, Rhetorik) setzt Schlegel in Verbindung mit der geistigen Dimension des Menschen, in der sich die Sprache, das Wort, welches „die Menschen eint und verbindet“, enthüllt. So umfasst Literatur „beinahe das ganze geistige Leben des Menschen.“[703]

Der vollständigste Begriff von Literatur ist die Geschichte der Literatur selbst, behauptet Schlegel[704], und ihr Studium – das Studium der Künste und Wissenschaften – ist die Bedingung der Entwicklung des Menschen zu einem Ganzen.[705]

Zum einen ist Poesie Teil der Literatur, denn sie hat ihren Ort als „höchste Kunst“ neben den anderen literarischen Disziplinen[706], zum anderen kann sie jedoch als Beschreibungsinstrument der Literatur fungieren, d.h. ihre einzelnen Bestandteile qualifizieren, wobei sie sich selbst als Maßstab nimmt. Die Poesie, heißt es bei Schlegel, ist der Probierstein der Philosophie. So ließe sich beispielsweise der Ausdruck „die Poesie der Poesie“[707] in diesem Sinn verstehen. Mit „Literatur als Poesie“ wird jedoch die Poesie nicht mehr in ihrem grammatischen Subjektsein (etwa: Poesie ist Teil der Literatur), sondern in ihrer philosophischen Qualität und Realität, in ihrer ästhetischen Eigenschaft als schönes Wort und zugleich wahres,

---

Wissenschaften; denn auch W i s s e n s c h a f t ist sie im vollsten Sinn dieselbe, welche Plato Dialektik, Jakob Böhme aber Theosophie nannte, die Wissenschaft von dem, was allein und wahrhaft wirklich ist. Auch die Philosophie kann keinen andern Gegenstand haben, aber was sie unterscheidet, ist, daß sie nur auf eine negative Weise und durch indirekte Darstellung diesem Ziele sich nähert; da hingegen jede positive Darstellung des Ganzen unvermeidlich Poesie wird.“

699 Friedrich Schlegel: Europa. Eine Zeitschrift. Zweiter Band, Erstes Heft, S. 114.

700 KSA 6, S. 13.

701 Siehe jedoch KSA 11, S. 7: „‹Die Philosophie gehört auch deshalb mit zur Literatur, weil sie zu den in der Rede und Sprache wirkenden Künsten und Wissenschaften zählt, wenn sie auch in dem abstraktesten Gewande erscheint. […]›“

702 KSA 6, S. 13f.

703 KSA 6, S. 14.

704 KSA 11, 6.

705 Schlegel spricht ja auch oft von der Notwendigkeit einer Philosophie des ganzen Menschen, d.h. einer zu bewirkenden Harmonie („Eintracht“, vgl. KSA 1, S. 627) von Empfinden, Handeln und Denken. Der Mensch trage aber dann auch seine eigene Poesie mit sich.

706 Auch in einem anderen Kontext wird die Ebenbürtigkeit der Poesie mit und nicht ihre Abhängigkeit von anderen Disziplinen behauptet. Vgl. KSA 16, Fg. Nr. 225, S. 103: „Man kann Poesie nicht aus Ethik oder Logik deduciren; sie kommen alle zugleich und sind *ebenbürtig*.“

707 Vgl. KSA 2, Fg. Nr. 247, S. 206: „[…] Goethes rein poetische Poesie ist die vollständigste Poesie der Poesie.“

bedeutungsvolles Bild, d.h. in ihrem symbolisch-repräsentativen Charakter, angesprochen. Als solche benennt sie „das Poetische“ (der Terminus wird von Schlegel selbst gebraucht), wobei damit offensichtlich ein Höhepunkt, ein Maximum in der Darstellung (z.B. in der Blüte einer – blauen – Blume symbolisch zum Ausdruck gebracht) angepeilt wird: „Was in der höchsten Potenz dargestellt ist, nicht um eines dikanischen oder logischen Zweckes willen, das ist Poesie.“[708] Die Poesie ist auch nichts anderes „als die schönste, höchste, reichste, freyste Gestaltung aller Fähigkeiten, der höchsten Gedanken, die der Mensch haben kann.“[709]

In der Literaturwissenschaft wird heute von der Kategorie der Poetizität gesprochen, die als Kriterium zur Unterscheidung künstlerischer von nicht-künstlerischen Werken dient.[710] So ist Poetizität Kunst im Medium der Sprache[711]. Mit der Kategorie des Poetischen meint auch Schlegel wohl nichts anderes, doch soll hier jenseits einer Identität mit auch eine Differenzierung vom Ästhetischen im Schlegelschen Ideenhorizont getroffen werden. Denn Schlegel distanziert sich von damaligen gängigen Auffassungen eines Verständnisses von Ästhetik unter dem Aspekt der Form. Ästhetische Urteile sind keine logischen Urteile, liefern aber auch keine Erkenntnis. Für Schlegel ist das Schöne nicht „nur Form, Gestalt, äußeres Element, Regel, Gesetzmäßigkeit“, nicht nur „etwas am Gegenstand“, sondern es charakterisiert auch „die geistige Bedeutung der Dinge“. Alles ist schön „dem, der auf diese Weise zu betrachten und zu erkennen weiß.“[712] Das Poetische ist mit Wahrheit behaftet, spielt also in die Ebene der Erkenntnis, einer bestimmten Art von Erkenntnis (hauptsächlich in der Form einer Theorie des Verstehens), hinein und wird letztlich zu einem Synonym für das Symbolische, besonders in Schlegels späterer Schaffenszeit. In einem seiner philosophischen Fragmente behauptet er ja auch, dass wahre Ästhetik Symbolik sei.[713] Das Leben des Menschen selbst gilt ihm dann als symbolisch.

---

[708] Vgl. KSA 16, Fg. Nr. 267, S. 276.

[709] KSA 15, S. 138. Bei Hegel fällt die Natur des Poetischen im Allgemeinen mit dem Begriff des Kunstschönen und Kunstwerks überhaupt zusammen. Die dichterische Phantasie habe sich da „nur den wesentlichen Forderungen einer idealen und kunstgemäßen Darstellung überhaupt zu unterwerfen.“ (Ästhetik III, Die Poesie, Reclam-Ausgabe, 2003, S. 22.)

[710] Vgl. Lutz Rühling: Voraussetzungen und Grundfragen der Literaturwissenschaft. In: Heinz Ludwig Arnold, Heinrich Detering (Hrsg.): Grundzüge der Literaturwissenschaft, 5. Auflage, München 2002. S. 38-51.

[711] Ebd. S. 40.

[712] KSA 12, S. 357. Vgl. auch KSA 16, Fg. Nr. 296, S. 278: „Das Schöne ist eben zugleich gut und wahr“, womit Schlegel sich von Kant distanziert.

[713] Schlegel betrachtet die Ästhetik nicht unbedingt so, wie wir es heute tun, nämlich als Teilbereich der Philosophie, und auch nicht so, wie es seinerzeit z.B. Kant tat. Denn anders als bei Kant wird die Ästhetik von Schlegel als eine Wissenschaft, nämlich jene von der schönen Kunst, bezeichnet

Es ist jedenfalls zu beobachten, dass Schlegel das Attribut des Poetischen nicht nur Werken der Dichtkunst, sondern auch jener anderer Disziplinen wie der Geschichte, Philosophie oder Rhetorik als Prädikat zuschreibt. So beschreibt er z.B. historische und philosophische Texte als poetisch, insofern diese nur irgendwie „schön" sind. So heißt es in der *Vorrede* zu Schlegels Abhandlung *Über das Studium der griechischen Poesie* von 1794-1796:

> Die wahrhafte Geschichte des Thucydides ist nach dem richtigen Urteil eines Griechischen Kenners zugleich ein schönes Gedicht; und in Demosthenischen Reden, wie in den Sokratischen Gesprächen ist die dichtende Einbildungskraft zwar durch einen bestimmten Zweck des Verstandes beschränkt, aber doch nicht aller Freiheit beraubt, und also auch der Pflicht, schön zu spielen, nicht entbunden: denn das Schöne soll sein, und jede Rede, deren Hauptzweck oder Nebenzweck das Schöne ist, ist ganz oder zum Teil Poesie.[714]

Tacitus' Schreiben ist ebenfalls poetisch[715], aber auch die Geschichte insgesamt, denn sie ist „die Erinnerung des Menschengeschlechts"[716]. „Historie, die Geschichte ist die Poesie in der zweiten Potenz, ganz saturiert mit Philosophie und Philologie."[717] Vom Poetischen ist aber auch in der Philosophie die Rede.[718] Hier habe der Witz in der Form einer „ars combinatoria" oder einer Kritik oder

---

(KSA 13, S. 187) und nicht der Philosophie sondern der Philologie zugeordnet. Zudem hat die Ästhetik bei Schlegel ein geschichtliches Fundament. Seine ästhetischen Untersuchungen basieren auf konkreten historischen Beschäftigungen mit wirklichen empirischen Dingen. Die Termini „Literaturwissenschaft" und „Sprachwissenschaft" kommen bei Schlegel jedenfalls nicht vor, der von ihm verwendete Begriff ist „Philologie". „Die Geschichte der griechischen Poesie ist eine vollständige Naturgeschichte des Schönen und der Kunst, daher ist mein Werk – Ästhetik. Diese ist bisher noch nicht erfunden, sie ist das philosophische Resultat der Geschichte", äußert sich Schlegel gegenüber Novalis und dem Bruder August Wilhelm Schlegel in seinen frühen Briefen. Es sei nebenbei erwähnt, dass die Griechen für Schlegel, vielleicht sogar für die meisten der deutschen Intellektuellen seiner Zeit einen, wie ich es nennen möchte, kulturellen Vaterersatz, mit denen man sich gern identifizieren wollte, darstellten: „Jeder hat in den Alten gefunden, was er brauchte, oder wünschte; vorzüglich sich selbst" (KSA 2, Ath.-Fg. 151, S. 189). In dem Griechen sahen sie den Menschen *kat' exochen*.

[714] KSA 1, S. 205f.

[715] Vgl. auch KSA 1, S. 293f. „Wir sind gewohnt, ich weiß nicht aus welchen Gründen, uns die Schranken der Poesie viel zu eng zu denken. Wenn die Darstellung nicht bezeichnet, wie die Dichtkunst, sondern wirklich nachahmt oder sich natürlich äußert, wie die sinnlichen Künste, so ist ihre Freiheit durch die Schranken des gegebnen Werkzeuges und des bestimmten Stoffs schon enger begränzt. […] Wie viel weniger läßt sich eine solche [Grenze der Vervollkommnung – C.E.] für die Poesie bestimmen, die durch keinen besondren Stoff weder im Umfang noch in der Kraft beschränkt ist? deren Werkzeug, die willkürliche Zeichensprache, Menschenwerk und also unendlich perfektibel und korruptibel ist? – Unbeschränkter Umfang ist der eine Vorzug der Poesie […]".

[716] KSA 11, S. 114.

[717] KSA 18, Fg. Nr. 620, S. 372. Vgl. auch KSA 16, Fg. Nr. 340, S. 282: „Poesie in der höchsten Potenz ist Historie."

[718] KSA 18, Nr. 92, S. 129: „Poetisirt in einem gewissen Sinne hat Schiller die Philosophie; die Philosophie die eben da war, nicht die Philosophie überhaupt. Von dem Poetischen in der Philosophie weiß er gar nichts, darauf geht Schelling."

„Erfindungskunst“ der alten Poesie wiederzukommen.[719] Auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung werde die Philosophie in Poesie übergehen, und diese sei dann ein „vollendeter Idealismus“[720], „der Idealismus der Anschauung, ein *anschaulicher Idealismus*“[721], d.h. geistige Anschauung oder Anschauung im Geist. Der Blick ist bei einer derartigen Anschauung „*nicht* auf das *Gegenwärtige* gerichtet“, sondern „auf das *Ewige, Freie*“[722].

Den Ausdruck „poetisch“ kann Schlegel auch dann gut gebrauchen, wenn er ihn von seiner Bedeutung im Sinne von Dichtung entkoppelt. Auch „ohne eigentliche Dichtung, und ohne alles Wunderbare“, nämlich durch Darstellung oder Begeisterung, kann „ein Werk des Geistes und der Rede“ poetisch sein und als solches bezeichnet werden. Gemäß dieser Behauptung kann auch ein philosophisches Werk – dessen Entstehung in Schlegels Sicht die Begeisterung zugrunde zu liegen habe – poetisch genannt werden.[723]

Literatur als Poesie wird zum „Inbegriff der vorzüglichsten Geisteswerke“, „des Edelsten, was der menschliche Geist je hervorgebracht hat“.[724] So spricht Schlegel von der Poesie (oder der poetischen Absicht) in einem Gemälde, wobei der Maler als ein Dichter in Farben verstanden wird.[725] Auch das Leben und die Gesellschaft haben in letzter Instanz „poetisch“ (in diesem Sinne also veredelt, verschönert) zu werden, was Schlegel 1799 im berühmten Athenäums-Fragment 116 denn auch verlangte.[726] Ein Jahr später, 1800, ist es dann die Familie, die, metonymisch für die Menschheit in ihrer organischen Einheit stehend, als „ganz Poesie“[727] angesehen wird.

Die Aufgabe der Literatur besteht nach Schlegel darin, die geistige Ausbildung des Menschen, die zu dessen allgemeiner Bestimmung gehört, zu

---

[719] KSA 18, Nr. 93, S. 130.

[720] KSA 18, Fg. Nr. 27, S. 473. Vgl. hier auch KSA 18, Fg. Nr. 75, S. 567: „Für den höchsten Grad von Idealismus kein besserer Name als *Theosophie*.“; Fg. Nr. 661: „Poesie ist die wahre Magie und Theosophie.“; Fg. Nr. 747, S. 383: „Theosophie ist Zentrum der Mythologie.“; Fg. Nr. 711, S. 380: „Eine sich selbst begründende poetische Poesie = Mythologie.“; Fg. Nr. 31, S. 327: „Die alte Mythologie ist die schönste und tiefste Philosophie und Poesie über den Menschen. – Apotheose der Philosophie und der Poesie.“; Fg. Nr. 11, S. 326: „Die alte Mythologie ist offenbar nichts als ein höchst gebildetes Chaos. – ‹Apotheose des Chaos›.“

[721] KSA 18, Fg. Nr. 1175, S. 418.

[722] KSA 19, Fg. Nr. 200, S. 327.

[723] Zur Bezogenheit der Begeisterung auf die Philosophie allgemein vgl. Bernd Bösel: Philosophie und Enthusiasmus. Studien zu einem umstrittenen Verhältnis. Wien 2008.

[724] KSA 13, S. 186.

[725] Friedrich Schlegel: Europa. Erster Band, Erstes Heft, S. 113. Diese poetische Absicht kann, so Schlegel, durch „vollständige Induktion“ freigelegt werden.

[726] Vgl. auch KSA 16, Fg. Nr. 27, S. 206: „Das gesamte Leben und die gesamte Poesie sollen in Contact gesezt werden; die ganze Poesie soll popularisirt werden und das ganze Leben poetisirt.“

[727] KSA 2, Fg. Nr. 152, S. 272.

realisieren. Gebildet werden soll der „innere Mensch“[728], in einem religiösen Universum des Diskurses wäre das der christliche Mensch (so wie Schlegel diesen und das Christentum versteht[729]). Die Würde des Menschen ist nach Schlegel, wie er dies schon in seinem frühen Briefwechsel mit dem Bruder August Wilhelm als 21-Jähriger zum Ausdruck brachte, nichts anderes als „die Kraft und der Entschluß Gott ähnlich zu werden, die Unendlichkeit immer vor Augen zu haben“[730].

#### 4.2.1.2.1.2. Romantische Poesie

Ohne eine endgültige Definition der Poesie geben zu wollen, ist Schlegel bemüht, „Poesie“ literaturtheoretisch und -historisch zu bestimmen. Mannigfache und unterschiedliche Kriterien werden zu diesem Zweck aufbereitet – beispielsweise eine gattungsspezifische Einteilung der Poesie, eine historische oder eine nach Autoren, Epochen und Nationen –, doch für die Fragestellung dieser Arbeit zeigt sich, dass eine fruchtbare Analyse des Verhältnisses von Philosophie und Poesie entlang des Schlegelschen Schaffens erst dann möglich ist, wenn substantielle Charakteristika des Poesiebegriffs herausgearbeitet werden, die dann als Schlüsselbegriffe der Analyse dieses Verhältnisses dienen. In diesem Rahmen erweist sich zunächst der Begriff der romantischen Poesie als repräsentativ.

Wenn Schlegel um 1800 von Poesie spricht, dann ist mit diesem Terminus bereits die romantische Poesie als angestrebtes poetologisches Ziel des Künstlers und Dichters gemeint. „Wird nicht alle Philosophie zuletzt und soll sie nicht Historische Philosophie werden, wie alle Poesie – Romantische Poesie?“[731] Romantische Poesie ist „progressive Universalpoesie“[732], ist Poesie schlechthin. Der Versuch einer Bestimmung der romantischen Poesie als Verbindung von Materie und Form (sentimentaler Stoff in einer schönen Form) findet sich bereits 1800 bei Schlegel in seinem *Gespräch über die Poesie* – eine Idee, die in dessen *Vorlesung über die*

[728] Friedrich Schlegel: Deutsches Museum. Bd. 2, 1812, S. 283.
[729] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 290, S. 277: „Das Christentum ist, man stelle sich wie man auch will, doch nichts als eine Poesie der Vernunft.“ KSA 19, Fg. Nr. 39, S. 7: „Was ist überhaupt Christentum als Wiederherstellung der verlohrenen Religion? – Also war es nur in Europa möglich. Dazu gehört auch Philosophie als willkührlich ersonnene aus dem Innern wiederhergestellte Construktion der Gottheit.“
[730] Brief 61: Friedrich Schlegel an August Wilhelm Schlegel, Leipzig, 28. August 1793. In: KSA 23, S. 130.
[731] KSA 18, Fg. Nr. 1021, S. 114.
[732] KSA 2, Ath.Fg. 116, S. 182f.

*deutsche Sprache und Literatur* von 1807 erneut aufgenommen wird.[733] Romantisch ist das, „was uns einen sentimentalen Stoff in einer fantastischen Form darstellt."[734] „Wenn aber die Phantasie mit schöner Sentimentalität verbunden wird, dann entsteht das Romantische, […]".[735] Eine interessante Parallele ließe sich hier zu Hegel ziehen, der auch vom Terminus „romantisch" in seiner Ästhetik Gebrauch macht.[736] Das Sentimentale als Bestimmungselement des Romantischen in Schlegels Definition bezieht sich auf das, „was uns anspricht, wo das Gefühl herrscht, und zwar nicht ein sinnliches, sondern das geistige."[737] Ein solch beschriebenes geistiges Gefühl ist nach Schlegel die Liebe. Diese hat in der romantischen Poesie überall „unsichtbar sichtbar [zu] schweben"[738]. Den Geist der Liebe charakterisiert Schlegel weiter so:

> Er ist ein unendliches Wesen und mitnichten haftet und klebt sein Interesse nur an den Personen, den Begebenheiten und Situationen und den individuellen Neigungen: für den wahren Dichter ist alles dieses, so innig es auch seine Seele umschließen mag, nur Hindeutung auf das Höhere, Unendliche, Hieroglyphe der Einen ewigen Liebe und der heiligen Lebensfülle der bildenden Natur.[739]

Damit kündigt sich hier an, was Schlegel in seinen Pariser und Kölner Vorlesungen unendliche Einheit und unendliche Fülle, die zwei Unendlichkeiten des Unendlichen

---

[733] KSA 15, S. 45: „Wäre die Phantasie sich allein überlassen – isoliert – so würde sie sich am Ende überspringen, übertreiben, ihre Grenzen überschreiten. *Wenn aber die Phantasie mit schöner Sentimentalität verbunden wird, dann entsteht das Romantische* [m.H.], in diesem findet sich das Tragische und Comische verbunden, vermischt, verschmolzen, nie rein gesondert."

[734] KSA 2, S. 333.

[735] KSA 15, S. 45.

[736] Bei Hegel bezieht sich der Ausdruck „romantisch" allerdings auf den Typus der Kunst (symbolisch, klassisch, romantisch). Die Kunst ist eine Stufe im Prozess der Selbsterkenntnis des Absoluten und wird nur von der Religion und der Philosophie übertroffen. Innerhalb der romantischen Kunst ist die Poesie jedoch für Hegel die höchste Stufe der geistigen Darstellungsweise der Kunst. Auf dieser Stufe endet die Kunst: „Man kann wohl hoffen, daß die Kunst immer mehr steigen und sich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfnis des Geistes zu sein. Mögen wir die griechischen Götterbilder noch so vortrefflich finden und Gottvater, Christus, Maria noch so würdig und vollendet dargestellt sehen – es hilft nichts, unser Knie beugen wir doch nicht mehr." (Vgl. Hegel: Ästhetik I, Suhrkamp 1970, S. 25.) Indem die Kunst sich selbst transzendiert, verzichtet sie auf das Medium der harmonischen Personifikation des Geistes in sinnlicher Form und geht von der Poesie der Einbildungskraft zum Prosa des Denkens über. Der Antipode Hegels ist in diesem Zusammenhang Schelling in der ersten Epoche seines philosophischen Schaffens (1797-1800), der im *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 die Superiorität der Kunst gegenüber der Philosophie annimmt (vgl. auch Ernst Behler: Frühromantik. S. 59f.). Der Kunst bzw. der Kunstphilosophie ist es, so Schelling, gegeben, theoretische und praktische Philosophie zu einer Identität zu bringen. Sie steht als höheres Drittes über Natur und Geschichte, Wissen und Handeln, Notwendigkeit und Freiheit, Endlichkeit und Unendlichkeit, denn das Schöne ist nichts anderes als die Darstellung des Unendlichen im Endlichen. Die Kunst ist das wahre Organon und Dokument der Philosophie und dem Philosophen das Höchste.

[737] KSA 2, S. 333.

[738] KSA 2, S. 333f.

[739] KSA 2, S. 334.

nannte. Der Bezug zum Unendlichen – in der Zeit um 1800 hauptsächlich bedingt durch Schlegels Beschäftigung mit der Philosophie Spinozas – bezeichnet, wie Ernst Behler hervorhebt, den Unterschied zwischen der romantischen und der modernen Literatur in der Auffassung der Brüder Schlegel. Während die moderne Literatur „in zwar höchst kunstvoller Weise auf die Sphäre des menschlichen Subjekts beschränkt ist", übersteigt „die romantische die bloß menschliche Welt" und bringt „ein Bild von dem unendlichen Spiele der Welt'" hervor.[740] Das Höhere und Unendliche, auf das der wahre Poet mit seinem Werk hindeutet, die ewige Liebe, das Göttliche, kann (in einer ersten Instanz) jedoch nur die Fantasie – die zweite wichtige Dimension des Begriffs der romantischen Poesie –, „fassen und als Rätsel darstellen"[741]. Dieses Rätselhafte ist aber „die Quelle von dem Fantastischen in der Form aller poetischen Darstellung."[742] Da aber in der Sphäre der Natur das Göttliche (oder „rein Geistige")[743] sich „nur indirekt mitteilen und äußern" kann, bleibt „von dem, was ursprünglich Fantasie war, in der Welt der Erscheinungen nur das zurück, was wir Witz nennen."[744] Schon 1797, in seinen Lyceums-Fragmenten spricht Schlegel über den Witz, dessen Charakteristik darin besteht, „Explosion von gebundenem Geist"[745], prophetisches Vermögen zu sein.

Die originelle Tendenz der romantischen Poesie bezieht Schlegel darauf, dass sie zur Gänze auf historischem Grund basiert, auf einer Wechselwirkung von Schein und Wahrheit, von Spiel und Ernst, während die alte Poesie sich ausnahmslos an die Mythologie anschließt und sogar den historischen Stoff hintanstellt. So sagt er diesbezüglich:

> Das erste beste Schauspiel, das Sie sehn, irgend eine Erzählung die Sie lesen; wenn eine geistreiche Intrigue darin ist, können Sie fast mit Gewissheit darauf rechnen, dass wahre Geschichte zum Grunde liegt, wenngleich vielfach umgebildet. Boccaz ist fast durchaus

[740] Vgl. Ernst Behler: Frühromantik, Berlin, New York, 1992. Hier insbesondere S. 133.
[741] KSA 2, S. 334.
[742] Ebd.
[743] Noch um 1803 sind „das Göttliche" und „die Gottheit" für Schlegel austauschbare Begriffe. So ist das Göttliche oder die Gottheit in der Natur „das Eine und Unbegreifliche, der Geist, das B e d e u t e n d e, die Eigenthümlichkeit." (Europa, Zweiter Band, Erstes Heft, S. 115.)
[744] KSA 2, S. 334.
[745] KSA 2, Fg. Nr. 90, S. 158. Kant unterscheidet zwischen Urteilskraft und Witz. Laut ihm heißt Witz (oder ingenium) „zum Besondern das Allgemeine auszudenken." Der Witz visiert „die Identität des Mannigfaltigen, zum Theil Verschiedenen" an (Kant, Schriften zur Anthropologie, AA 7, S. 201). Dem Witz, wie auch der Urteilskraft, kommt die Scharfsinnigkeit zu. Das bedeutet, „auch die kleinsten Ähnlichkeiten oder Unähnlichkeiten zu bemerken." (Ebd.) Vgl. auch §§ 51, 52 (S. 213-217) der kantischen Anthropologieschrift.

wahre Geschichte, ebenso andre Quellen, aus denen alle romantische Erfindung hergeleitet ist.[746]

Das Romantische und *das* Moderne (nicht *die* Moderne) werden von Schlegel auseinander gehalten. So ist das Moderne das, „was jetzt Mode" ist. Shakespeare wird für „das eigentliche Zentrum, den Kern der romantischen Fantasie"[747] gehalten: „Da suche und finde ich das Romantische, bei den ältern Modernen, bei Shakespeare, Cervantes, in der italienischen Poesie, in jenem Zeitalter der Ritter, der Liebe und der Märchen, aus welchem die Sache und das Wort selbst herstammt."[748] Würdig sind eben „nur diese ewig frischen Blüten der Fantasie […] die alten Götterbilder zu umkränzen." Auch ist es gewiss, „daß alles Vorzüglichste der modernen Poesie dem Geist und selbst der Art nach dahinneigt […]"[749]. Im Roman ist das Wechselspiel von Schein und Wirklichkeit aufgehoben. Das Romantische soll jedoch nicht sowohl eine Gattung als auch ein Element der Poesie sein, „das mehr oder minder herrschen und zurücktreten, aber nie ganz fehlen darf […] alle Poesie solle romantisch sein […]"[750].

Es wird klar, was Schlegel damit ausdrücken will. Philosophisch gesehen ist es die Kategorie der Qualität und hier genauer jene der Realität, die mit dem Ausdruck „romantische Poesie" gefordert wird. Zur romantischen Poesie gehört also, wenn auch mehr oder weniger, ohne aber völlig abwesend zu sein, der historische Grund, die wahre Geschichte, das Erlebte oder, in Schlegels Sprache, „das Reelle": „das Selbstbekenntnis des Verfassers, der Ertrag seiner Erfahrung, die Quintessenz seiner Eigentümlichkeit."[751] In diesem Zusammenhang werden Reisebeschreibungen,

[746] KSA 2, S. 334f. Der wahre Dichter, so Schlegel, „nimmt die Caraktere wie sie ihm in der Mythologie oder Historie gegeben sind. Er *macht sie nicht* [m.H.], wiewohl seiner poetischen Freyheit gemäß kann er diese selber noch mehr poetisiren – den eigentlichen Sinn, die Bedeutung derselben noch mehr hervorheben, recht poetisch aussprechen – und dann auch Modificationen anbringen, auf das es zum Ganzen mehr passe." (KSA 15, S. 85.)

[747] KSA 2, S. 335.

[748] Ebd.

[749] Ebd.

[750] Ebd.

[751] KSA 2, S. 337. Vgl. Eugen Coşeriu zum sich zum Ausdruck bringen von Künstler und Kunst [2007, S. 83f.]: „Ich bin der Überzeugung […], daß es dem Dichter immer nur um die Objektivierung seiner selbst geht […], daß es in der Dichtung immer nur um eine Dimension, nämlich um die objektive geht, genauer gesagt, um die Objektivierung des Subjekts, […]. Er [der Dichter – C.E.] ist dann nicht mehr ein Sprecher unter anderen, sondern er realisiert das Sprechen absolut – nicht relativ zu bestimmten Umständen oder Anlässen. […] Die Kunst wird nach einem ihr eigenen Sein-Sollen gemacht, nicht nach einem Sein-Sollen, das durch irgendwelche hinzukommenden Umstände – z.B. die Möglichkeit des Verstehens, die Verpflichtung zur Verständlichkeit – gegeben ist."

Briefsammlungen, „Selbstgeschichten“ (Autobiographien), Konfessionen und Memoiren als romantische Produkte aufgezählt.

Wenn Schlegel für die Verbindung von Philosophie und Poesie im Sinne ihrer gegenseitigen Belebung plädiert, dann ist auch dieser Aspekt einer wirklichen Realität mit zu berücksichtigen. Um es metaphorisch auszudrücken, der AUTOR (die Liebe, Gott, der Dichter) spricht poetisch, in Bildern und Parabeln, in Beispielen und Symbolen. Seine Darstellungen mögen zwar kulturell, auch individuell bedingt sein, doch haben sie alle dasselbe Signifikat: die Beziehung des Menschen zum unendlichen Werden, zum Geist, dem inneren Leben.

#### 4.2.1.2.1.3. Poesie als Sprache des Göttlichen

Als wesentliches Ausdrucksmittel von Poesie und Philosophie wird die Sprache von Schlegel als „das größte Kunstwerk“, das „den menschlichen Geist in der ganzen Fülle seines Wesens offenbart“[752], benannt. Wenn Schlegel die Poesie als die höchste (und würdigste)[753] aller Künste charakterisiert, dann begründet er dies, indem er sagt, Poesie sei eben die Kunst, die mit sprachlichen Zeichen operiert. Die Poesie sei allerdings die höchste aller Künste, während Philosophie die höchste aller Wissenschaften darstelle. Beide haben die Sprache als ihr Instrument. Wie machen sie aber davon Gebrauch?

Das Spezifische der Poesie ist im Vergleich zu anderen Künsten ihre sprachliche Verfasstheit – ein Merkmal, das sie mit der Philosophie teilt. Poesie und Philosophie sind sozusagen Sprachen, allerdings „höhere Sprachen“, deren Ziel es ist zu verhindern, dass die Sprache, die bestimmt ist, „die Welt darzustellen“, nicht „zu einem gemeinen bloß technischen Handwerkzeug“ herabsinke.[754] Die sprachliche Verfasstheit der Poesie erklärt zuletzt auch, warum für die „Verbindung“ der Poesie mit Philosophie (zumindest fürs erste) für Schlegel nicht auch andere Kunstformen, wie beispielsweise Musik oder Malerei, in Frage kommen. Diese sind sinnlicher Art und haben als Ausdrucksmöglichkeit (durch Farben und Töne) einen begrenzten Spielraum. Oft genug aber charakterisiert Schlegel die Poesie mit Bezug auf die anderen Künste, dann ist diese „eine Musik in Worten von Dichtungen, eine

[752] KSA 13, S. 187. Vgl. auch KSA 15, S. 37: „Es ist eine Ursprache vorhanden gewesen, die mit einmal entstand und die im höchsten Grade ein Kunstwerk und durchaus genialisch war.“
[753] Vgl. auch KSA 2, Fg. Nr. 123, S. 185.
[754] KSA 15, S. 36.

Bildnerei in Worten“[755], ja die Kunst selbst ist „die *materielle Poesie* in Ton, Farbe oder Wort.“[756]

Die Poesie als Sprache (d.h. als System von Zeichen) kann näher bestimmt und dadurch auch die Differenz zur philosophischen Sprache festgelegt werden. Was ist also die poetische im Vergleich zur philosophischen oder aber zur gewöhnlichen Sprache? Worin unterscheidet sich die eine von der jeweils anderen?

In seiner aus dem Nachlass stammenden Schrift *Die griechische Philosophie*[757] unterscheidet Schlegel die Poesie sowohl von der philosophischen als auch von der alltäglichen Rede: „In dem gemeinen praktischen Leben waltet die Nützlichkeit, der Zweck. Hier geht also alles auf die bestimmte präzise Mitteilung. Eine Sprache aber, die auf einen bestimmten nützlichen Gebrauch geht, ist Prosa nicht Poesie.“[758] Prosa bezeichnet die Sprache des praktischen Lebens und ist eine deutliche Mitteilung. In der Poesie dagegen wird deren Gegenstand, das Unendliche, „nur angedeutet, nicht bestimmt bezeichnet, wie es in der Sprache des gemeinen Lebens mit Gegenständen desselben geschieht.“[759] Die Poesie lässt das Unendliche „nur ahnden“. Währenddessen strebt die Philosophie danach,

> das göttliche Unendliche so in ihre Gewalt zu bekommen, mit der Bestimmtheit und Gewißheit zu behandeln, wie in dem praktischen Leben nützliche Dinge nach bestimmten technischen Regeln behandelt werden, ohne es jedoch hierin bis zur Vollendung bringen zu können.

Daher ist die Philosophie in Schlegels Sicht

> immer ein gewaltsamer, künstlicher Zustand, indem sie auf alle mögliche Art versucht, etwas mit der höchsten Vollständigkeit und Gewißheit zu erklären, was sich in seiner Natur nicht erklären und bestimmen läßt.[760]

Angesichts dieser Philosophiebestimmung wird der Poesie geradezu die entgegengesetzte Aufgabe zuerkannt. Die Poesie unterscheidet sich in Schlegels Sicht von der Philosophie dadurch, dass sie nicht versucht, „etwas mit der höchsten

---

[755] KSA 15, S. 150.
[756] KSA 12, S. 61.
[757] Eigentlich die 17. Vorlesung von Schlegels Pariser Manuskript, die am 2. Januar 1804 gehalten wurde. Schlegel hielt in Paris vom 25. November 1803 bis zum 11. April 1804 Privatvorlesungen für 4 Hörer (darunter die berühmten Brüder Boisserée) über die „Geschichte der Literatur der alten und neuen Zeit und Geschichte der griechischen Philosophie“.
[758] KSA 11, S. 115.
[759] KSA 11, S. 99.
[760] KSA 11, S. 117. Vgl. hierzu auch KSA 15, S. 186: „Zweck der Philosophie das Höchste und Göttliche was auch Gegenstand der Poesie und Religion ist, so willkührlich und bestimmt zu behandeln, wie die nützlichen Dinge im gemeinen Leben durch mechanische Kunst behandelt werden.“

Vollständigkeit und Gewissheit zu erklären", sondern sich damit „begnügt", das Göttliche „bloß anzuschauen und diese Anschauung darzustellen"[761]. Im Unterschied zur Philosophie wird die Poesie als viel natürlicher charakterisiert, denn in der Dichtkunst „ist das höchste Schöne, Göttliche, Unendliche nicht bestimmt, sondern nur *angedeutet*."[762] Anders ausgedrückt: Die Poesie lässt das Unendliche „nur ahnden, wie auch im Menschen, der das Höchste, das Göttliche mehr errät als weiß, mehr andeutet als erklärt und in bestimmte Formeln bringt, wie die Philosophie […]."[763] Poesie liefert somit keine Erklärung, sondern sie ist Darstellung der bloßen Anschauung des Göttlichen. Es kann gesagt werden, dass die hier eintretende Differenz zwischen Poesie und Philosophie auf jene zwischen Prosa und Lyrik oder Poesie innerhalb der literarischen Gattungen verweist. „Die Philosophie geht vorzüglich auf die höchste Bestimmtheit und fordert daher Prosa."[764] Mit anderen Worten: Die Sprache der Philosophie ist erklärend, klar und deutlich, jene der Poesie anschaulich, ahnend und darstellend.

Das Charakteristische der Poesie, das diese unter den anderen Künsten für die Philosophie interessant macht, ist, wie oben bereits angeführt, ihre sprachliche Verfasstheit. Doch Schlegel ist nun in seiner Argumentation einen Schritt weiter gegangen, wenn er die Poesie selbst als eine Sprachdimension hervortun will, d.h. wenn er versucht, die Gleichung „Poesie ist Sprache" umzukehren und die Poesie und das Poetische unter dem Aspekt der Sprache genauer zu bestimmen. Das wird vollzogen, indem Sprache selbst unter dem Aspekt ihrer Künstlichkeit – Sprache als Kunstwerk – betrachtet wird. So lassen sich eine natürliche[765] und eine willkürliche Künstlichkeit voneinander unterscheiden. Erstere stellen die Bilder, zweitere die Tropen (uneigentliche Ausdrücke, die auf Konvention basieren) dar. Die Bilder werden von der poetischen, die Tropen hingegen von der philosophischen Sprache in Anspruch genommen, das Zur-Sprache-Bringen des Göttlichen und Reellen ist nach Schlegel jedoch für die Poesie reserviert:

> Die Sprache kann ihrer Natur nach nichts anderes sein als die Bezeichnung des Unendlichen, ein System von artikulierten Lauten. Um aber das Göttliche in den

[761] KSA 11, S. 117.
[762] KSA 11, S. 99.
[763] KSA 11, S. 99.
[764] KSA 11, S. 116.
[765] Von einer Identität von Kunst und Natur (letzteres verstanden als Ganzes und Lebendiges, als Organismus oder als Vereinigung von Bewusstsein und Dasein) spricht Schlegel bereits in seiner Jenaer Philosophie-Vorlesung von 1800-1801. Vgl. hierzu KSA 12, S. 69. Aber auch KSA 18, Fg. Nr. 911, S. 396: „Die höhere Kunst ist wieder ganz Natur […]."

> innersten Gedanken und Gefühlen des Menschen zu bezeichnen, ist sie ihrer ursprünglichsten, natürlichsten Form nach Poesie. Die Sprache, welche sich bloß mit göttlichen Dingen beschäftigt, wäre die natürlichste des Menschen und nicht die Sprache des gemeinen praktischen Lebens, deren Wesen in der bestimmten Behandlung gemeiner irdischer Dinge, in der bestimmten Mitteilung eines präzisen Zweckes besteht.[766]

Sprache ist also „ihrer ursprünglichsten, natürlichsten Form nach Poesie", mit anderen Worten, Sprache ist, so wahrgenommen, Poesie, Bildlichkeit. Durch dieses Merkmal unterscheidet sich die poetische von der philosophischen Sprache. Die Differenz zwischen Philosophie und Poesie als Sprachen hebt Schlegel mittels des Kriteriums der Bildlichkeit noch einmal in seiner Vorlesung über deutsche Sprache und Literatur von 1807 ausdrücklich hervor. In jenem Teil der Vorlesung, den er der Rhetorik widmet[767], im § 5, unter dem Titel „Metaphern und Tropen", heißt es diesbezüglich:

> Die Philosophie unterscheidet sich, insofern sie nicht ein Denkmal eine Darstellung seyn will, besonders in Rücksicht der Auswahl der Worte und der Anordnung nicht von der gemeinen Rede und hat gar keine Befugnis dazu. Die philosophische Sprache soll nur für die Mittheilung seyn; […] Was eigentlich die Poesie von dem gemeinen Styl unterscheidet, ist das Bildliche der Ausdrücke.[768]

Worin besteht nach Schlegel die Poetizität, die Bildlichkeit der Poesie im Gegensatz zu jener der Philosophie? Und warum soll die Poesie eine Sprache des Göttlichen, d.h. des Wirklichen, des Reellen sein?

Es ist zunächst der poetische Aspekt der Sprache – genauer ihre Sinnbildlichkeit, ihr Symbolcharakter[769] –, der von Schlegel in Anspruch genommen wird, um das Unendliche, Göttliche – überhaupt und im Menschen – zu bezeichnen. Poesie wird als eine Sprache des Göttlichen, Geistigen verstanden, wobei der Aspekt der Bildlichkeit der Sprache offensichtlich erst dann für die Philosophie als anregend zu betrachten ist, wenn es um eine bestimmte Art der Bezeichnung geht. In den

---

[766] KSA 11, S. 113.

[767] Vgl. KSA 15, S. 12-38. Schlegels Ausführungen zur Rhetorik beziehen sich am Anfang auf die Grammatik, auf morphologische (wie biegsame und unbiegsame Redeteile) und syntaktische Aspekte. Auffallend ist der philosophische Gesichtspunkt der Behandlung. So spricht Schlegel von einem „idealistischen" (dem Handelnden, Veränderlichen) und einem „realistischen" (dem Beharrlichen, der Substanz) Teil der Sprache. Der idealistische Teil der Sprache wird durch Verben, der realistische durch Substantive (die Dinge) repräsentiert.

[768] KSA 15, S. 29f.

[769] Zum Thema Symbol vgl.: Gerhard Kurz: Metapher, Allegorie, Symbol. 6. Auflage. Göttingen 2009. Insbesondere das Kapitel über das Symbol (S. 70-89): Hier unterscheidet Kurz die symbolische von der pragmatisch-instrumentellen Handlung. Unter einer symbolischen Handlung wird eine Handlung, „mit der etwas zu verstehen gegeben wird, oder eine Handlung, die im Unterschied zu einer realen eine Stellvertreter- oder gar Ersatzfunktion hat", verstanden. (S. 71.) Kurz betrachtet das Symbol nicht als semiotisches, sondern als hermeneutisches Phänomen.

Blickpunkt kommen so genannte *idealistische Ausdrücke*, welche in Schlegels Sicht keine auf Willkürlichkeit und Konvention gegründeten abstrakten Worte sind, sondern „alle Worte, die geistige Thätigkeiten" bezeichnen und auf innerer Ähnlichkeit basieren.[770] Sie stehen also „sehr nahe in Beziehung […] auf das Geistige, das Innere des Bewußtseins usw." und bezeichnen dies auch.[771] Geistige Tätigkeiten wie „begreifen" oder „vorstellen" haben ursprünglich reelle Handlungen bedeutet. Schlegel rekurriert hier nun beispielsweise auf das Verb „sein", dessen substantivierte Form – Sein – er philosophisch jedoch nicht akzeptabel findet. Angenommen wird, dass es früher einmal eine idealistische Bedeutung gehabt haben muss. Diese Hypothese führt er auf die sprachliche Tatsache zurück, dass das Wort „ist" sowohl bei den Deutschen als auch bei den Römern zugleich „das Dasein" und „essen" bedeutete. Ob davon Schlegels Idiosynkrasie gegenüber jeder Art von Seins-philosophie herrührt?

Idealistische Ausdrücke greifen, so Schlegel, auf Bilder zurück, die „aus unserer Sprache, Lebensweise, unserer Geschichte", also aus der Wirklichkeit geschöpft sind oder sein müssen und somit auch nicht abstrakt sein können. Die Möglichkeit des Rückgriffs auf das (geistige) Leben soll auch die Realität (d.h. die Kraft, die Lebendigkeit) des Bildes sichern.

Mit Bezug auf diese Realität oder Wahrheit der Bilder ist hervorzuheben, dass, anders als die uneigentlichen Ausdrücke, die Tropen, die auf Konvention beruhen – diese sind „Abbreviaturen" und unentbehrlich für die philosophische Terminologie[772] –, Bilder in der Poesie auf innerer Ähnlichkeit basieren. Schlegel spricht diesbezüglich auch von einer Nähe des Bildes zum Geistigen. Mit anderen Worten, das poetische Bild bezeichnet auf natürliche Art und Weise das Geistige. Mit Saussure können wir heute sagen, dass das, was Schlegel hier charakterisiert, das Symbol – als natürliche Beziehung zwischen Bezeichnendem (Signifikant) und Bezeichneten (Signifikat) – ist.[773] Die Realität des Bildes, seine Bedeutung, wird in

[770] KSA 15, S. 32.
[771] Ebd.
[772] Vgl. hierzu KSA 15, S. 30. Vom Tropus wird dann gesprochen, wenn „2 Begriffe oder Worte vertauscht werden welche so nahe verwandt sind daß eines die Stelle des andern vertreten kann." Wie Schlegel hervorhebt, sind Tropen sowohl in der allgemeinen Sprache als auch in der Philosophie wichtig, wenn sich beispielsweise die Bedeutung der Ausdrücke wandelt oder andere neue Worte erfunden werden.
[773] Vgl. Ferdinand de Sausurre: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Herausgegeben von Charles Bally und Albert Sechehaye unter Mitwirkung von Albert Riedlinger. Übersetzt von Herman Lommel. 3. Auflage. Mit einem Nachwort von Peter Ernst. Berlin/New York. 2001. S. 80: „Beim Symbol ist es nämlich wesentlich, dass es niemals ganz beliebig ist; es ist nicht inhaltslos, sondern bei ihm besteht bis zu einem gewissen Grade eine natürliche Beziehung

der Selbstdarstellung bzw. Vorstellung erzeugt oder konstruiert. Das Bild gibt über sich selbst Auskunft, es ist das, was es darstellt und noch etwas mehr, die Potenz zu weiteren Selbstdarstellungen. Die Bedeutung des Bildes, das Reelle, oder auch seine (in Schlegels Sprache) Kraft ist sein Inhalt; seine Darstellung aber ist die Form. Das Bild weist damit eine Symbolik auf, die Sprache der poetischen Bilder ist symbolisch. Nicht von ungefähr liefert Schlegel in diesem Zusammenhang einen Bezug auf die einfachsten Sprachzeichen – Vokale und Konsonanten:

> ‹So ist der Vocal *a* stark und kraftvoll, *u* mehr traurig und düster, *e* mehr unbedeutend tonlos oder drückt mehr die Schwere aus, wegen des Tonlosen, *O* das Erfreuliche und das Feurichste, *i* das zarte Innige oder auch Witzige, das Feine, und doch kann dies noch viele Nuancen haben.›
> […]
> – *R* z.B. hat offenbar etwas Rauhes, Hartes. L aber etwas Leichtes, Lindes. Die gewöhnliche Unterscheidung der Consonanten in harte und weiche führt schon auf diese Bedeutung; mehrere drüken sogar – wie auch ganze Worte den Schall nachahmen, z.B. knarren, schnarren – physische Schälle aus. Das S., Sch. z.B. zischend, das L. lallend, das R. rasselnd. – Die Consonanten, welche sich in harte und weiche scheiden, haben eben dadurch einen verschiedenen Ausdruk wie Moll und Dur in der Musik.[774]

Aber zur mehrfachen Bezeichnung des Unendlichen entdeckt Schlegel, wenn auch vielleicht in pythagoreischer Tradition – einen Symbolismus der Zahlen (von dem er bei seiner Bibeltextinterpretation, z.B. der Apokalypse des Evangelisten Johannes[775] Gebrauch macht), oder sogar einen Symbolismus der Farben.[776]

Die Poesie in ihrer sprachlichen Bildlichkeit und Sinnbildlichkeit ist, so argumentiert Schlegel, „eine nothwendige Folgerung aus der Unbestimmbarkeit, Unerkennbarkeit des Unendlichen. Das Bedürfnis und die Nothwendigkeit geht hervor aus dem einfachen Grunde daß das Unendliche nie ganz ausgesprochen werden kann, sondern nur angedeutet in Bildern und Sinnbildern.“[777] Das Unendliche oder das Göttliche als „Gegenstand aller Philosophie“ lässt sich

---

zwischen Bezeichnung und Bezeichnetem. Das Symbol der Gerechtigkeit, die Waage, könnte nicht etwa durch irgend etwas anderes, z.B. einen Wagen, ersetzt werden.“

[774] KSA 15, S. 103. Vgl. auch: KSA 16, Fg. Nr. 480, S. 293: „Die *Vokale* sind offenbar das Farbige in der Sprache. Mollconsonanten – b, d, l, m, n, q, w, l. Durconsonanten – r s z c f v p g h.“

[775] Vgl. KSA 21, Zur Apokalypse, S. 135f., 144, 147f.

[776] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 564, S. 172: „*Himmelblau* ist die Farbe des Verlangens, der Sehnsucht, der Wehmuth; *Indigo* drückt wohl den Zorn aus; *Violett* den Haß und die Verzweiflung. *Roth* die Liebe, *Braun* die Kraft – auch die Wollust. Eifersucht, Neid etwa *Gelb*.“ Weiters zur Symbolik, etwa des Traumes, vgl. die gleichnamige Arbeit von Friedrich Schlegels Freund Gotthilf Heinrich von Schubert von 1814: Die Symbolik des Traumes. Mit einem Anhang: Die Sprache des Wachens. Ein Fragment. 4. Auflage. Leipzig 1862 (1. Auflage, Bamberg 1814).

[777] KSA 15, S. 31.

> nicht in einen absoluten Begriff fassen, kann nicht durch einen Begriff und Wissenschaft erschöpft werden, ist über allen Begriff erhaben; ist dies klar, so muß dasselbe durch Sinnbilder angedeutet, dargestellt werden; ‹es muß die Unzulänglichkeit der Philosophie zu ergänzen, Sinnbildlichkeit, Allegorie zu Hilfe genommen werden usw.›[778]

Philosophie „erheischt“ zu ihrer Ergänzung Allegorie und Enthusiasmus[779], d.h. Poesie bzw. Kunst.

Poesie als Form ist Sprache, eine Sprache von Zeichen. Als Materie ist Poesie das, was Schlegel als „unendliche Fülle“, als „unendliche Mannigfaltigkeit in einem Gegenstande“[780] bezeichnet. Der Stoff der Poesie ist Anschauung, allerdings geistige Anschauung. Auch für Hegel ist die Poesie geistige Tätigkeit, sie hat, wie er ausführt, nicht Sonne, Berge, Wald usw., sondern „geistige Interessen zu ihrem Gegenstande“. Ihr Objekt ist „das unendliche Reich des Geistes“, das Wort „ihr bildsamste[s] Material, das dem Geiste unmittelbar angehört […].“[781]

Bei Schlegel ist es die Sprache in ihrer Bildlichkeit und Poetizität, die zur Bezeichnung des Göttlichen, Wirklichen, Reellen herbeigerufen wird. Oder anders gesagt: Das Göttliche teilt sich für Schlegel in poetisch-symbolischen Bildern mit.

Zwar basieren Bilder auf innerer Ähnlichkeit, „auf dies innere Wesen“ und nicht auf Konvention. Dennoch können durch Gewohnheit die Bilder etwas „Convenzionelles“ haben, so dass Bilder und Tropen „etwas ineinander“ übergehen: „Es muß den besseren Tropen doch auch immer eine wenngleich entferntere Beziehung zugrunde liegen.“[782] Wenn aber der bildliche Ausdruck sehr gewöhnlich wird, verliert er oft ganz seine Bildlichkeit. Bildlich bleibt der Ausdruck, solange er ungewöhnlich ist. Gut gemacht ist ein Bild zudem, wenn es „in dem Hauptstük den Gegenstand, den es bedeuten soll, deutlich bezeichnet.“[783] Zwar sollen Bilder nicht auf Konvention („bloße Willkür“), sondern auf einer Ähnlichkeit basieren, dennoch „soll man’s nicht so genau nehmen“[784]. In diesem Rahmen behauptet Schlegel für die Philosophie die Notwendigkeit des Gebrauchs von uneigentlichen Ausdrücken, egal ob sie von dem Begriff des Seins oder jenem des Ich und der Natur des Denkens ausgehen, mit der Begründung, dass sich die unendliche Fülle der Welt „in Worten

[778] KSA 15, S. 72.
[779] KSA 15, S. 80.
[780] KSA 12, S. 376.
[781] G.W.F. Hegel: Ästhetik III. Die Poesie. Reclam-Ausgabe 2003, S. 23.
[782] KSA 15, S. 31.
[783] KSA 15, S. 35.
[784] Ebd.

und Lauten nicht ganz ausdrücken läßt“[785]. Diese uneigentlichen Ausdrücke in der Philosophie sind aber „nicht durch stillschweigende Übereinkunft oder Gewohnheit bestimmt wie jene des gemeinen Lebens, auch nicht durch innere Ähnlichkeit wie die Bilder der Poesie. Sie müssen also durch ihren Zusammenhang erklärt werden.“[786] Dieses System von uneigentlichen Ausdrücken nennt Schlegel Terminologie, d.i. „eine Sprache in der Sprache“[787].

Abschließend ist zu sagen, dass Poesie in ihrer Darstellbarkeit, in ihrer Form das Undarstellbare darzustellen, somit in der Uneigentlichkeit bzw. Bildlichkeit ihrer Ausdrücke, eine Sprache des Göttlichen ist. Die Poesie ist eine Malerei mit Worten, eine anschauliche Sprache, die auf die Rezipienten zu wirken hat. Jedes gute Gedicht soll uns vor Augen führen, dass wir unsterblich sind. Der Poet wird vom heiligen Hauch der Liebe umwoben, aus dem heraus er sein Werk schafft, das auf ein Höheres hindeuten soll, die ewige Liebe als das Wesen Gottes. Das Reelle der Anschauung liegt in ihrer intendierten Wirkung. In der Theorie der Sprechakte wäre diese Wirkung, die z.B. durch das Bild im Rezipienten bzw. Handelnden produziert wird, das Performative der Sprache, das hier nun der Poesie und somit der Kunst zukommt. Die Sprachfigur der Hoffnung, auf die der späte Schlegel die Kunst stellt, könnte beispielsweise als ein Element des Performativen gedeutet werden. In Schlegels letzten Vorlesungen wird Kunst als „treue[r] Spiegel des menschlichen Seyns und Daseyns“, aber auch als „‹Wieder-› Entdeckung der inneren Ursprache“ gedeutet. So ist Poesie wie auch Malerei gleich „‹wehmütige› Erinnerung des verlohrenen Paradieses“[788], aber auch „eigentliche Hoffnung“, „Morgenröthe im Aufgang“, „der erste Schönheitsstrahl der begeisterten Verkündigung“[789].

#### 4.2.1.2.1.4. Poesie als Bewahrerin von Erinnerungen

In Schlegels *Geschichte der alten und neuen Literatur* von 1812-1814, die keine Literaturgeschichte im herkömmlichen Sinn[790] ist, vermerkt der Autor einige

[785] Ebd.
[786] KSA 15, S. 33.
[787] KSA 15, S. 34.
[788] KSA 10, S. 551.
[789] KSA 10, S. 442.
[790] Schlegel ist mit seiner Literaturgeschichte an einer Gesamtdarstellung, an einer „Darstellung des Ganzen“ der europäischen. – und nicht nur deutschen – Literatur aus geistesgeschichtlicher Perspektive interessiert. Das ist ein Motiv, warum seine Literaturgeschichte keine „eigentliche“ ist. Die ‹Litterärgeschichten› des 18. Jahrhunderts waren nur chronologisch berichtend. Friedrich

Aufgaben der Poesie. Durch die drei folgenden Bestimmungen (Konservierung und Stilisierung der Vergangenheit, lebendige Darstellung des wirklichen Lebens, Motivation von Begeisterung und höheren Gefühlen) sensibilisiert die Poesie den Menschen für seine Außen- wie Innenwelt und bewirkt in ihm das Gefühl, „die Sehnsucht nach dem Unendlichen“[791].

> Die erste und ursprüngliche Bestimmung der Poesie, wenn wir sie auf den Menschen und das Leben, und überhaupt darauf beziehen, was sie eigentlich für eine Nation sein soll, ist es freilich, die einem Volke eigentümlichen Erinnerungen und Sagen zu bewahren und zu verschönern, und eine große Vergangenheit verherrlicht im Andenken zu erhalten; so wie es in den Heldengedichten geschieht, wo das Wunderbare freien Raum hat, und der Dichter sich an die Mythologie anschließt.[792]

Schlegel bestimmt die Aufgaben der Poesie gemäß der klassischen Einteilung der Poesie in die drei Gattungen Epik, Drama und Lyrik. Der Epik wird das Vermögen der Erinnerung zugeordnet. *Epos* heißt in den ältesten Zeiten bei Homer, so Schlegel, nur *Wort*, nachher *Erzählung*, dann *erzählendes Gedicht*. Die Erinnerung ergänzt das Bruchstückhafte unseres Bewusstseins. Es ist eben das Wesen der Erinnerung, „immer auf den ersten Anfang und Ursprung“[793] zurückzugehen. Poesie wird als eine Art kulturelles Reservoir bestimmt, insofern darin die Erinnerungen eines Volkes bewahrt, aber auch verschönert und idealisiert werden. Solche heroische Gedichte sind für Schlegel die *Ilias* und die *Odyssee* von Homer:

#### 4.2.1.2.1.5. Poesie als lebendige Darstellung des wirklichen Lebens

> Die zweite Bestimmung der Poesie ist es, ein klares und sprechendes Gemälde des wirklichen Lebens uns vor Augen zu stellen. Es ist dies auch in anderen Formen möglich; die dramatische Dichtkunst aber kann es am lebendigsten.[794]

Dem Drama entspricht das Vermögen der Anschauung und Darstellung. Was aber genau bedeutet Darstellung? Allgemein heißt Darstellen *sichtbar machen, zur Schau*

---

Schlegels Literaturgeschichte enthält keine Zitate und biographische Informationen. Vgl. zu Schlegels Position als Literaturhistoriker die Einleitung von Hans Eichner zu KSA 6.

[791] Dies erinnert in etwa an hesychastische Praktiken östlicher Mönche, die auch durch die permanente Wiederholung eines und desselben kurzen Gebets eine Vereinigung mit Gott anstrebten. Zu Überlegungen einer Wirkung der Dichtung auf die Menschen durch Laktanz, dem Rhetoriklehrer, der sich zum Christentum hinwendete, und dessen Werk Schlegel offensichtlich gut kannte (vgl. Namenregister in: KSA 17, 19, 22) vgl.: Ernst Messmer: Laktanz und die Dichtung. (Dissertation), München 1974, S. 7-12.

[792] KSA 6, S. 59.

[793] KSA 12, S. 402.

[794] KSA 6, S. 59.

*tragen, zeigen, offenbaren*. Darstellung hat mit Bildlichkeit zu tun, worin von Schlegel auch das „eigentliche Wesen der Poesie“ gesehen wird.[795] Theoretisch gesehen bestimmte schon Kant den Begriff der Darstellung als jenen Akt, durch den die objektive Realität eines Begriffs hinsichtlich einer ihm entsprechenden Anschauung begründet wird.

> Die Handlung der Hinzufügung der Anschauung zum Begriffe heißt […] Darstellung (exhibitio) des Objects, ohne welche […] es gar kein Erkenntnis geben kann.[796]

Für Schlegel soll Darstellung den Begriff ergänzen, ihn zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit, zu einer Welt entwickeln. Philosophisch gesehen beteiligt sich die Darstellung am Prozess des Verstehens, sie bedingt die Verständlichkeit. Durch Darstellung

> soll das in dem andern vorgehen, was in uns vorgieng, so hat sie den Zweck der Mittheilung erreicht. In der Mittheilung soll enthalten seyn, nicht immer eine Darstellung der Resultate, sondern der Art und Weise, wie es entstanden ist, die Darstellung soll also *genetisch* seyn. Die wahre Methode der Darstellung ist demnach genetisch, oder historisch.[797]

Poesie ist eine Darstellungskunst, sie soll das wirkliche Leben darstellen, ein lebendiges Bild davon sein.

#### 4.2.1.2.1.6. Poesie als Initiatorin von Enthusiasmus

Der Lyrik entspricht das menschliche Vermögen des Gefühls, der Liebe *par excellence*. Die poetische Darstellung kann mithelfen, die innere Dimension des Menschen, seine ursprünglichen Gefühle anzuspornen, diese „anzuregen“. Das geschieht vorwiegend in der Lyrik, deren Ausdruck die Begeisterung oder das „höhere und schönere Gefühl“ ist:

> Nicht bloß die äußere Erscheinung des Lebens allein soll die Poesie darstellen; sie kann auch dazu dienen, das höhere Leben des innern Gefühls anzuregen. Das Wesen einer hierauf gerichteten Poesie ist eben die Begeisterung, oder das höhere und schönere Gefühl, was in vielerlei Gestalten sich kundgibt, die aber, sobald diese Richtung die überwiegende ist, immer zur lyrischen gehören.[798]

---

[795] KSA 15, S. 35.
[796] Kant: Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik. In: AA 20, S. 325. Vgl. auch KdU Einleitung, Abschnitt VIII, S. XLIX, ferner § 57, Anm. I.
[797] KSA 12, S. 102.
[798] KSA 6, S. 59.

Den Enthusiasmus erklärt Schlegel jedoch nicht als eine Leistung der Vernunft. Sein Ursprung aus der Vernunft ist, so der Autor, ebensowenig als der Ursprung des Geistes aus der bloßen Tierseele zu erklären.[799] Begeisterung zählt Schlegel aber zu den Mitteln der Vervollkommnung des menschlichen Bewusstseins, sie ist eine „Erhebung über uns selbst", „aufgegangenes Bewußtsein unserer Unendlichkeit"[800]. Mit der Begeisterung entsteht im Menschen, so Schlegels These, die positive Idee des Unendlichen oder der Gottheit. Sie ist ein Zustand, „der uns aus dem niedern Bewußtsein über die Schranken hinaus in das hohe, freie, unendliche hinaufhebt"[801]; sie ist „ein *Gefühl*, ja *Leidenschaft für das Unendliche*".[802] Schlegel verwendet synonym zu Begeisterung auch die Termini „Ahndung" und „Erleuchtung".[803] Ahnung der unendlichen Fülle – worauf die geistige Anschauung bei Schlegel basiert – ist das, „was das Auge öffnet, daß wir die Bedeutung des Angeschauten wahrnehmen."[804]

#### 4.2.1.2.1.7. Poesie als (Dichtungs)Kraft im Bewusstsein

Zum semantischen Wortfeld von „Poesie" oder auch „Dichtkunst" gehören im Schlegelschen Diskurs, wie erläutert, Termini wie „poetisch", „das Poetische", „Dichtung", „Dichten" oder „dichten" (z. B. nach Ideen *dichten*). „Dichtung" und „Poesie" sind bei Schlegel nicht (immer[805]) deckungsgleich, da letztere eine umfangreichere Sphäre besitzt. Dichtung ist zwar poetisch, aber nicht alles Poetische ist notwendig Dichtung. Auch jede durch die Rede wirkende Wissenschaft kann unter bestimmten Umständen (z. B. „wenn sie als Kunst um ihrer selbst willen geübt wird, und wenn sie den höchsten Gipfel erreicht"[806]) als Poesie erscheinen. Dichtung bezieht sich z.B. auf das Komponieren eines Musikstücks, auf die Idee der

[799] KSA 13, S. 32.
[800] KSA 12, S. 394.
[801] KSA 12, S. 393.
[802] Ebd. S. 394.
[803] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 175, S. 58: „*Die Begeisterung* oder *Ahndung* ist eine Offenbarung, die man zum Theil selbst erringen und wozu man sich eine Disposition geben kann – wird ‹besser› *Erleuchtung* genannt. – (Enthusiasmus – *Genie*?)"
[804] KSA 12, S. 377.
[805] Der späte Schlegel pflegt bei der Revidierung seines *Gesprächs über die Poesie* die Neologismen durch ihre deutschen Äquivalente zu ersetzen. So wird dann ein Wort wie Poesie, wenn auch nicht immer, einmal durch „Dichtung", ein anderes Mal durch „Kunst" ersetzt.
[806] KSA 2, S. 304.

Verfasstheit eines Ganzen. Sie kann aber auch als Gegenbegriff zur Wahrheit (*adaequatio rei et intellectus*) gebraucht werden, und dann ist sie als „Fiktion", „das Fiktive", „das Eingebildete" zu verstehen. Als die Natur des Poetischen erweist sich bei Schlegel ein bestimmter Geistes- und Gemütszustand. Es ist die Begeisterung oder der Enthusiasmus. Die Begeisterung ist aber auch ein Wesensmerkmal des Poetischen oder der Poesie in einem weiteren Sinne.[807] Ebenfalls in diesem Sinne ist Schlegels Verständnis von Poesie als einer „Kraft", der Kraft des Erzeugens im menschlichen Bewusstsein, das Dichtungsvermögen, zu verstehen.

Im Bewusstsein unterscheidet Schlegel so genannte Tätigkeiten des Ich, die einen auf der Einbildungskraft beruhenden Kreislauf formen. Dieser beginnt mit der höheren Anschauung, welche die Wissbegierde veranlasst, die zum Wissen führt, welches mit der Darstellung endet, um wiederum die höhere, auch geistige, Anschauung in einem neuen Zyklus zu mobilisieren. Der Kreislauf fängt also bei der höheren Anschauung an, die „nicht auf das Gegenwärtige gerichtet" ist, sondern „auf das Ewige, Freie"[808], und endet mit der Darstellung. Die Notwendigkeit der Darstellung als letzte Stufe eines Zyklus im unendlichen Prozess des Verstehens ergibt sich aus der Unvollkommenheit der Form des Wissens oder des Begriffs, die darin besteht, dass der Begriff „nur das Äußerste", d.h. „bloß den Anfang, Mitte und Ende des Werdens"[809] des Gegenstandes bezeichnet. Das Dichten selbst ist eine produktive Tätigkeit, die gemeinsam mit dem Darstellen die Richtung ihrer Tätigkeit – eine aus sich herausgehende zu sein – teilt. Es differenziert sich aber von ihm dadurch, dass es nichts Existentes als Prämisse hat.

Wissen, zwischen Anschauen und Darstellen platziert – „ein vollendetes Anschauen und anfangendes Darstellen"[810] – heißt die Form des Gegenstandes konstruieren. Jeder Begriff hat, so Schlegel, die Etappen des Werdens eines jeden Gegenstandes (sein Entstehen, Entwickeln und seinen Höhepunkt) zu enthalten, „um so die eigentlichen Kräfte nach ihrer weitesten Ausdehnung, wie sie sich einander entgegengesetzt sind, anzugeben."[811] Das sind aber nur „die äußersten Grenzen des Werdens". Durch das bloße Angeben der äußersten Endpunkte wird

[807] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 66, S. 272: „Das *Wesen* der Poesie besteht in der *Begeisterung* (d.h. die Offenbarung der Natur *Regung der Urgeister im* Menschen). Sie ist wesentlich NICHT *Kunst des Schönen* (wie Plastik – Mahlerei pp es ewig sind.)"
[808] Vgl. Anm. 706.
[809] KSA 12, S. 362.
[810] KSA 12, S. 377.
[811] Ebd.

> die Aufmerksamkeit nicht zunächst auf das Leben und das Lebendige selbst gerichtet, und so alles nacheinander Folgende in ein Gleichzeitiges, alles belebendes, bewegliches Mannigfaltige so viel als möglich in eine gleichsam ruhende *Einheit* zusammengefaßt, um alles mit einem Blick übersehen zu können, während in der Darstellung alles einzeln nachgebildet, der ganzen Fülle des Lebens gleichsam Schritt für Schritt gefolgt wird.[812]

Die eigentliche Form des Wissens ist im Wesen des Begriffs gegründet, nämlich darin, dass die Konstruktion nicht die ganze Fülle des Lebens verzeichnen kann. Die Fülle des einzelnen verschwindet dabei notwendig.[813] Schlegel ist offensichtlich gegen jeden Formalismus in der Erkenntnis. Für Kant ist das Formale in unserer Erkenntnis „das hauptsächlichste Geschäft der Philosophie“[814]. In der Form besteht für ihn das Wesen der Sache.

Dem gewöhnlichen wissenschaftlichen Denken, das Schlegel als „ein *todtes*, *abgesondertes*, einseitiges Denken“ charakterisiert – die Form des Begriffs wird darin mit einem Skelett gleichgesetzt, und ein „bloßes Skelett ist etwas Totes an sich“[815] –, setzt er „das *lebendige* Denken“[816] entgegen. Dieses lebendige Denken erforscht Schlegel bis spät in seine Vorlesungen über die Philosophie des Lebens hinein. Aber auch für Schlegel ist der Begriff das, „womit eigentlich die Philosophie zu thun hat und worauf sie ausgeht“[817]. Der Begriff ist für ihn jedoch nicht nur eine willkürliche Konstruktion, sondern enthält auch etwas, was sich nicht mitteilen lässt, und wozu die geistige Anschauung unerlässlich ist. Auf dieser Ebene findet aber „Erzeugung und Hervorbringung statt“[818]. Form beansprucht für Schlegel nur das, was sich selbst bedeutet, was sozusagen Sinn hat und verstanden wird. Sie hat den Stoff symbolisch, d.h. bildlich zu reflektieren. Der Stoff ist „ein Mittelding zwischen Gestalt und Kraft“, an sich ist er aber „leerer Schein“, „ohne Sinn und Bedeutung“[819], dennoch Produkt eines Geistes, wenn auch nicht des anschauenden. Versinnbildlicht wird der Stoff, das Angeschaute, aber in der Form, dem Begriff. Die symbolische Reflexion des Stoffes leistet also der Begriff, der seinerseits ein Sinnbild für eine geistige Anschauung, etwas Höheres, Allgemeineres darstellt. Zwar besteht das Wesentliche des Begriffs in der Einheit, wenn es aber ein wahrer Begriff sein soll – d.h. ein so genannter lebendiger Begriff, den Schlegel von der Philosophie

[812] KSA 12, S. 363.
[813] KSA 12, S. 365.
[814] Kant: Von einem neuerdings erhobenen *vornehmen Ton* in der Philosophie. In: AA 8, S. 387-406. Hier S. 404.
[815] KSA 12, S. 363.
[816] KSA 19, Fg. Nr. 238, S. 334.
[817] KSA 19, Fg. Nr. 98, S. 308.
[818] KSA 12, S. 374.
[819] KSA 12, S. 375.

fordert –, dann muss es „eine unendliche Fülle von Leben umfassen und enthalten“[820]. Lebendige Begriffe zeichnen sich dadurch aus, dass sie organisch konstruiert sind; d.h. der Begriff „enthält viele andere Begriffe als Glieder, die er in Einheit verknüpft“[821]. Ein lebendiger Begriff ist ein wahrer Begriff. Man kann es semiotisch etwa so ausdrücken, dass der Signifikant mit einem Signifikat assoziiert ist, das seinerseits aus weiteren Signifikanten besteht. Die Form verweist zwar auf einen Inhalt, der besteht aber wiederum aus unzähligen Formen. Der Inhalt ist sozusagen nur eine tiefere Formstufe und auf das Unendliche ausgerichtet.

Das Dichten ist eine „Art des Denkens, die etwas produziert“ und daher „mit dem schöpferischen Vermögen, das wir dem Ich der Natur und dem Welt-Ich zuschreiben, große Ähnlichkeit der Form hat“[822]. Es „*erschafft gewissermaßen seinen Stoff selbst und ist eine spielende Tätigkeit*.“[823] Der Akt des Dichtens zählt daher neben dem Denken zur bedeutendsten menschlichen Tätigkeit des Geistes, der aber im Unterschied zum Denken nach außen, von der Einheit auf die Fülle, gesetzt ist[824]. Schlegel bezeichnet ihn in diesem Kontext auch als ein Handeln. Neben einigen Bedeutungen, die das Wort bei Schlegel kennt, wird *Dichten* in einem philosophischen Fragment von 1805 als eine Synthesis bezeichnet. Es ist „vielleicht die Synthesis von *Handeln, Denken* ja auch von *Sehnen* und *Streben* – die eigentliche *Grundthätigkeit* des Ich.“[825] Poesie als eine Macht oder Kraft im menschlichen Bewusstsein ist „die eigentümliche Denkart der Liebe“[826].

#### 4.2.1.2.1.7.1. Der Ort der Dichtungskraft

Auf die Frage nach dem Ort der Dichtungskraft antwortet Schlegel, indem er zunächst alle jene Vermögen des menschlichen Bewusstseins ausschließt, in denen sich das Dichten nicht befinden kann. Diese sind zunächst das Denken und Nachdenken (deren Tätigkeit „eine in sich hereingehende“[827] ist), dann auch das

[820] KSA 12, S. 362.
[821] KSA 12, S. 365.
[822] KSA 12, S. 371.
[823] Ebd.
[824] Vgl. auch KSA 18, Fg. Nr. 643, S. 179: „Die eigenthümliche Form unsers Denkens ist *Reflexion;* das Entgegengesetzte ist das objektive Denken – *produktive Fantasie.* Also ist die Kunst nicht menschlich sondern göttlich.“
[825] KSA 19, Fg. Nr. 120, S. 94.
[826] KSA 12, S. 375.
[827] KSA 12, S. 374.

Darstellen, das sich nur zum Teil mit dem Dichten identifiziert, denn es ist zwar aus sich herausgehend, aber es „setzt nichts Vorhandenes voraus“[828]; es erfüllt nur die Rolle eines „Werkzeug(s) des Denkens“. Ebenfalls wird die Einbildungskraft ausgeschlossen, da in ihr das Dichten „nicht rein“ zum Vorschein kommt. Gedächtnis, Erinnerung, Nachdenken und Dichten fließen in der Einbildungskraft zusammen. Die Erinnerung wäre auch keine adäquate Kandidatin für die Verortung der Poesie, denn Erinnerung ist „ein Wiederfinden des verlornen Selbst“, sie „schließt sich dem Vergangenen treu an“, das Dichten bringt jedoch „etwas Neues aus sich selbst“ hervor, es „erzeugt“[829] das Neue. Die Dichtungskraft wird schließlich im Entgegengesetzten der Erinnerung verortet, dem Gefühl, und dadurch in der „*geistigen* erhöhte[n] Anschauung“[830]. Hier findet, wie schon bereits erwähnt, Erzeugung und Hervorbringung statt. Dichten ist Ergreifen und Aussprechen des Sinns oder der Bedeutung. Es ist das Erstmalige, das entsteht, der „geistige Blitz des Verständnisses“[831] beim Kontakt zwischen zwei geistigen Naturen, das Auffassen des Sinnes, die „schlechthin weiter nicht zu erklärende augenblickliche Schöpfung des Geistes“, „eine Schöpfung aus nichts“. Die Liebe als das Gefühl, das poetisch Denkende, worauf die geistige Anschauung, d.h. der Sinn (und das Genie) basiert, ist produktiv, schöpferisch, erfinderisch. Wo Liebe ist, „darf nur der Gedanke entwickelt werden, und die geistige Anschauung ist da“[832]. Sinn für etwas haben oder nicht haben hängt daher bei Schlegel mit der Entwicklung der Liebe (verstanden als „Sinn schlechthin für alles“[833]) zusammen. Geistige Anschauung, in der die Poesie beheimatet ist, wird mit einem „Blitz“ verglichen, der durch „Berührung und Vermischung zweier Geister“[834] entsteht; diese ist „immer eine eigene Schöpfung (freilich durch Symproduktion)“, „individuell und subjektiv“. „Subjektiv“ heißt hier nicht Mangel an Realität, denn „es ist wirklich etwas Reelles in ihr“[835], sondern es heißt „nicht objektiv“, im Sinne des nicht Vollendeten und nicht Vollkommenen. Als das Vollkommene und Schöpferische gilt Schlegel das Ich der Natur und das Welt-Ich. Der Mensch ist zwar schöpferisch, aber nicht vollkommen, sein Streben danach

[828] KSA 12, S. 374.
[829] Ebd.
[830] Ebd.
[831] Ebd.
[832] Ebd.
[833] KSA 12, S. 369.
[834] Ebd.
[835] Ebd.

impliziert jedoch eine allmähliche Annäherung daran, wenn auch mit dem Bewusstsein, die Vollkommenheit nie völlig erreichen zu können.

#### 4.2.1.2.1.7.2. Die Beziehungen des Dichtungsvermögens zu den anderen Vermögen

Das Dichtungsvermögen steht in Verbindung zur geistigen Anschauung (ohne geistiges Gefühl kein Dichten), daher auch in Verbindung zum Begriff der unendlichen Fülle, die nicht erkannt, sondern nur geahnt oder „erraten" wird. Als produktives Vermögen im Bewusstsein bezieht sich das Dichtungsvermögen gerade auf das, „was die schöpferische Kraft im Menschen erregen und worauf sie gerichtet sein soll", nämlich auf die unendliche Fülle. Diese interpretiert Schlegel ontologisch und epistemologisch. Als Produkt oder Hervorbringung ist die unendliche Fülle Dichtung, eine Geistesschöpfung, andererseits ist sie als Erkenntnis „Ahnung und Weissagung"[836]. Oder anders ausgedrückt: aus der Perspektive der Form ist sie Ahnung, aus jener der tätigen Kraft ist sie Dichtung. Ohne Ahnung der unendlichen Fülle käme es nicht zur geistigen Anschauung, d.h. zu einem Ergreifen und Aussprechen der Bedeutung, des Sinnes. Die Ahnung der unendlichen Fülle „eröffnet das Auge, daß wir die Bedeutung des Angeschauten wahrnehmen"[837], sie ist eine Bedingung dieser erhöhten Anschauung. Dieses Ahnen ist aber ein Ahnen des Unendlichen. Der Trieb nach dem Unendlichen hat, so Schlegel, Ahnung zu werden. Die Liebe wird zur geistigen Anschauung, wenn sie mit Ahnung verbunden wird, d.h. mit Hoffnung, und diese wiederum mit Glauben.[838] Die Ahnung nimmt für Schlegel eine bedeutende Stelle in der menschlichen Erkenntnis ein, denn „eben der weissagende, ahnende Begriff der unendlichen Fülle ist gerade das *Allgemeinere* im Gefühle oder der geistigen Anschauung"[839]. Der Begriff der Fülle ist weder das Resultat einer Anschauung noch einer Erinnerung, sondern „Weissagung eines Gedankens, auf welchen der Mensch nicht kommen könnte, wenn er nicht durch das Göttliche darauf geführt würde. Die Weissagung selbst ist ein schöpferischer Akt"[840].

[836] KSA 12, S. 377.
[837] Ebd.
[838] Ebd.
[839] Ebd., S. 376.
[840] Ebd., S. 381.

#### 4.2.1.2.1.7.3. Die Materie der Poesie

Das, was Schlegel als „unendliche Fülle", als „unendliche Mannigfaltigkeit in einem Gegenstande"[841] bezeichnet und was nicht mehr in einem Begriff zusammengefasst werden kann, stellt den Stoff der Poesie dar. „Die οντως οντα", die wirklich Seienden, so Schlegel, „soll und kann nur die Poesie darstellen"[842]. Die unendliche Fülle kann, da sie unendlich ist, nicht als Ganzes angeschaut und dadurch erkannt werden. Dennoch, wie Schlegel unterstreicht, erfolgen Anschauen und Darstellen des Unendlichen nicht ohne eine Erkenntnis davon zu haben, wie auch letztere ohne Anschauung des Unendlichen nicht möglich ist[843]. Zwar folgt Schlegel hier dem Kantischen Erkenntnisparadigma, dass zu einer Erkenntnis die Verbindung einer Anschauung mit einem aus dem – in Schlegelscher Sprache – Geist stammenden Begriff erforderlich ist, aber mit Erkenntnis kann Schlegel hier wohl kaum eine solche, die allgemein sicher und gewiss ist, meinen. Aus dem Geist kommt die höhere Bedeutung, die dem Stoff der Poesie, der Anschauung, hinzugefügt wird. Aber jede geistige Anschauung „enthält mehr oder weniger eine nähere oder entferntere Beziehung auf die unendliche Fülle, insoweit ihrer Natur nach jede eine verschiedene, eigene, originelle sein muß und es ihrer unendlich viele gibt."[844] Die geistige Anschauung betrachtet also Schlegel als immer individuell und subjektiv, dennoch enthält sie „wirklich etwas Reelles"[845] in sich, wenn sie auch „etwas Unvollkommenes, ein Ahnen, Erraten"[846] ist. Offensichtlich strebt Schlegel wegen dieses Kerns an Realität in der geistigen Anschauung die Verbindung der Philosophie mit der Poesie an. Es handelt sich darum, das Reale im Idealen festzumachen. Also ist die Poesie für Schlegel ein Geistiges, ein Reales, und die angestrebte Verbindung der Philosophie mit der Poesie bedeutet für ihn die Vollendung des Idealismus, was laut ihm die wahre Transzendentalphilosophie

[841] KSA 12, S. 376.
[842] KSA 18, Fg. Nr. 288, S. 345. Damit teilt sich die Poesie mit der Metaphysik ein gemeinsames Thema: das Sein. Die Frage nach dem Seienden stellt Platon – einer von Schlegels meist gelesenen Autoren – in seinem Dialog „Sophistes" zum ersten Mal ausdrücklich. Hier findet auch eine Auseinandersetzung Platons mit Parmenides' Seinsbegriff statt. Im Unterschied zu Parmenides' Seinsauffassung (Ungewordenheit, Unvergänglichkeit des Seins, Identität von Denken und Sein, die Nicht-Existenz des Nicht-Seienden) ist für Schlegel aber das Sein die unendliche Fülle, das Leben.
[843] KSA 11, S. 117.
[844] KSA 12, S. 376f.
[845] KSA 12, S. 369.
[846] Ebd.

ausmache, denn „Transzendentalisieren“ versteht er als „Idealisieren“ und zugleich „Realisieren“. In einem seiner philosophischen Fragmente hält er fest:

> Der Transzendentale Standpunkt ist der wo alles äußre Reale in Ideales schwindet – alles innre Ideale aber die höchste Realität hat. In beiden Ansichten dominiert wohl der Realismus.[847]

Es ist ersichtlich, dass sich Schlegel hier von der Bedeutung des Terminus „Transzendentalphilosophie“ bei Kant durch die Annahme der geistigen Anschauung doch stark entfernt. Kant sei, so Schlegel, „*auf halbem Wege stehen geblieben*“[848], sein Idealismus sei unpoetisch, d.h. im Sinne des hier Ausgeführten nicht real, oder auch nicht objektiv, im Sinne des Vollkommenen. Zwar habe Kant in seiner ersten Kritik das Ideale des Realen gezeigt, der Nachweis des Realen im Idealen, den er in seiner zweiten Kritik zu liefern versucht habe, sei er jedoch schuldig geblieben.

Transzendentalphilosophie bewegt sich letzten Endes bei Schlegel auf eine absolute Philosophie hin, in der Subjekt und Objekt eins sind:

> Objekt ist das ens realissimum, Subjekt ist ens idealissimum. Gott ist zugleich Ich und NichtIch, nicht bloß das ens realissimum sondern auch idealissimum.[849]

Oder, wie er später – nach 1800 – sucht, sich von anderen philosophischen Systemen zu distanzieren, indem er Folgendes behauptet:

> Was nun endlich das Verhältnis unserer Philosophie zu den andern Philosophien betrifft, so ist klar, daß der Idealismus, als vom Welt/Ich ausgehend den Realismus ganz vernichtet und verschlingt, er wird zum Teil selbst Realismus, aber freilich höherer Art.[850]

Sicher ist hier die Frage berechtigt, ob Schlegel mit seinem Modell auch tatsächlich zeigen kann, dass das Reale bzw. das Objektive oder Volkommene im Idealen, oder auch dass der Inhalt, der Stoff, die Fülle in der Form, in der Einheit, letzten Endes das Poetische in der Philosophie verankert ist. Die Einheit soll zwar

---

[847] KSA 18, Fg. Nr. 1236, S. 298.
[848] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 398, S. 58.
[849] KSA 18, Fg. Nr. 935, S. 107. Vgl. auch KSA 18, Fg. Nr. 360, S. 468: „Der Zweck des Ganzen = Id/O [absoluter Idealismus], die höchste Potenz ist Magie = Poesie“. Magie wird in der Renaissance (z.B. bei einem Agrippa von Nettesheim) als höheres Wissen verstanden, das, adäquat angewandt, zur Erkenntnis des Höchsten führen muss. Vgl. hierzu: Manfred Lurker (Hrsg.): Wörterbuch der Symbolik. Fünfte, durchgesehene und erweiterte Auflage. Stuttgart 1991, S. 9 und S. 446-448. Zu einem verständnisvollen Begriff von Magie vgl. auch: Ioan P. Culianu. Eros und Magie in der Renaissance. Mit einem Geleitwort von Mircea Eliade. Aus dem Französischen von Ferdinand Leopold. Erste Auflage 2001. (Originalausgabe: Éros et Magie à la Renaissance. 1484. Paris 1984.)
[850] KSA 13, S. 58.

tragend mit der Fülle sein – „Wenn der Keim zur unendlichen Fülle nicht schon in der Einheit läge, würde sie nie für uns vorhanden sein.“[851] –, die philosophische Frage nach ihrer Verbindung bleibt aber nach wie vor bestehen: Wie oder wodurch kommt die Fülle in die Einheit? Welches Medium wird dazu benötigt? Erinnert sei daran, dass Schlegel behauptet, Gefühl sei dieses Medium, aber ebenso sagt er, dass dies zwar eine Ahnung, aber keine Gewissheit des Unendlichen vermittle. An diesem Punkt sieht er sich veranlasst, von der Voraussetzung eines höheren als des menschlichen Geistes, dem Logos, Gebrauch zu machen. Die Materie der Poesie ist zwar höhere Anschauung, aber nicht Produkt des Anschauenden, sondern durch Berührung mit dem Angeschauten, dem selbst die Dimension des Geistigen innewohnt, entstanden.

Dass diese Prämisse angenommen werden muss, ist für Schlegel unverkennbar. Die Fülle müsste also auf irgendeine Art und Weise in der Einheit, d.h. in der Erinnerung, als deren Erkenntnisquelle schon angelegt sein. In welcher Form wäre denn das möglich? Offensichtlich in der Form des abwesenden Anderen. Der Inhalt, der Stoff, die Fülle ist in der Form, in der Einheit als ihr abwesendes Anderes enthalten. Es ist das Andere, das zu ihr passt, und das gesucht wird, so wie die zwei getrennten Hälften eines Symbols als Erkennungszeichen wieder zueinander finden müssen. In dem Abschnitt „Über die Form der Philosophie“ wird Schlegel dies folgendermaßen artikulieren: „[…] nur das hat Form, was sich selbst bedeutet, wo die Form den Stoff symbolisch reflectirt.“[852] Die Form ist die symbolische Reflexion des Stoffes. In diesem Denkrahmen wäre der Mensch als Form die symbolische Reflexion Gottes oder des Unendlichen, das, ähnlich der getrennten Hälfte eines Symbols, erst gesucht werden muss. Es ist das Andere, nach dem sich das Eine sehnt, wissend, dass es zu ihm passt, weil es sein abwesendes Gegenbild oder sein noch verschüttetes, nicht zu seiner – eigentlich unendlichen – Gänze entdecktes Ich ist. Die Entdeckung des abwesenden Gegenbildes ist das Resultat eines Prozesses, eines Werdens. Das Subjekt *wird* zum Objekt, das Ich wird zu einer Welt. In diesem Sinn ist auch eine der vielen Schlegelschen Definitionen der Philosophie zu verstehen: Philosophie sei nämlich auch eine Sehnsucht nach dem Unendlichen. Das Unendliche ist das Andere in mir als einem endlichen Ich. Das unendliche Ich ist das Entgegengesetzte des endlichen Ich, es wird jedoch als eine

[851] KSA 12, S. 407.
[852] Friedrich Schlegel: Schriften zur Kritischen Philosophie 1795-1805. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Andreas Arndt und Jure Zovko. Hamburg 2007. S. 198.

Absenz in Form eines Bildes, einer Idee, wie man auch sagen könnte, im endlichen Ich wahrgenommen, daher die permanente Sehnsucht danach. In Schlegels Theorie der Natur wird diese komplexe Verbindung von Form und Inhalt, von Einheit und Fülle mit dem Argument der Sehnsucht untermauert. Der Inhalt, die Fülle existiert in der Form als Bild, nach dessen Verwirklichung sich die unendliche Einheit sehnt.

#### 4.2.1.2.1.8. Poesie als Ausdrucksform einer bestimmten Art von Philosophie (des positiven Idealismus bzw. der philosophischen Kosmogonie)

Die Philosophie, die der Poesie als Form bedarf, ist nach Schlegel der Idealismus, der als ein „Werk der Freiheit und des Genies" zu betrachten sei und daher auch das Fundament der Literatur darzustellen habe.[853] So ist es Schlegels Anliegen, diesen seinen Idealismus näher zu bestimmen und seine Position zwischen den vielen *Ismen* festzulegen. Ansätze idealistischer Ansichten findet Schlegel schon bei Kant, dessen „Tendenz doch viel besser als *Schellings mechanistische*, Fichte's *atheistische* oder Leibnitz' asthenische Versuche" sei.[854] 1806 unterscheidet er zwischen mehreren Arten von Idealismen, derer hier einige zu erwähnen sind. So spricht er von einem positiven und einem negativen Idealismus, dem esoterischen und dem exoterischen, dem reinen und dem angewandten Idealismus, dem Idealismus des Glaubens (d.i. die Mystik) und dem der Ichheit (bei den Griechen, aber auch bei Fichte).[855]
Der Idealismus müsste nach Schlegel, eben „weil er den Geisteskräften der meisten Menschen schlechterdings unangemessen ist, nur esoterische Ansicht bleiben"[856]. Damit meint er den so genannten positiven Idealismus oder die philosophische Kosmogonie. Anders als der negative Idealismus, der „die Polemik nämlich gegen alle anderen philosophischen Systeme und die dynamische Behandlungsart oder Methodenlehre sämtlicher Wissenschaften"[857] darstellt, lässt sich der positive nicht allgemein mitteilen. Ebenfalls in einem Fragment von 1806 findet sich die Behauptung vom Christentum als höchstem Idealismus im Rahmen einer Geschichte

[853] Zum Idealismus äußert sich Schlegel immer wieder. Repräsentativ dafür sind folgende Texte: Zum System des Idealismus; Idealismus (Logikvorlesung); Über die Literatur (in der Zeitschrift Europa) und die zahlreichen Fragmente und Notizen seiner Philosophischen Jahre (vgl. KSA 18 und KSA 19).
[854] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 267, S. 186.
[855] KSA 19, Fg. Nr. 331, S. 244.
[856] KSA 13, S. 59.
[857] Ebd.

der Philosophie.[858] So konnte sich Schlegel auf den Idealismus der Kirchenväter beziehen, der während der Scholastik in Skeptizismus und Empirismus herabgesunken und dadurch die Philosophie „*zu Europäisch*“[859] geworden sei. Hieronymus ist nach Schlegel „vielleicht der Kirchenvater der Liebe“[860], und Bonaventura habe eine Philosophie der Liebe[861] entwickelt.

Die Poesie kann dem Idealismus als seine Form behilflich sein. So würde sie als Kosmogonie „zu ihrer ältesten Gestalt“, der Mythologie, zurückkehren. Damit wäre zugleich, schlussfolgert Schlegel, „die Deduktion und philosophische Rechtfertigung der Poesie“ geliefert.[862] „Die *esoterische* Philosophie sollte in *Gedichten* vorgetragen werden – denn warum ist sie esoterisch als weil sie *Fantasie* voraussetzt und auf *Fantasie* beruht? – (Die exoterische Philosophie mehr die Ansicht der Vernunft).“[863]

Der Schlüssel zu dieser esoterischen Philosophie – Idealismus kann nur esoterisch sein, so Schlegel – wäre aber eine Theorie des Verstehens, die auf geistiger Anschauung basiert. Um 1815 definiert Schlegel Verstehen als „den *Geist* in den Dingen wahrnehmen“.[864] Poesie und Kunst kommt die Aufgabe zu, die Wahrheit „in einfacher Schönheit und Kraft darzustellen“.[865]

*Dichtung*, *Darstellung* und *Begeisterung* konstituieren nach Schlegel den Begriff der Poesie. Die ihnen entsprechenden menschlichen Vermögen – Erinnerung, Anschauung und Gefühl – sind aber jene Vermögen, die sich bei Schlegel zum Denken (Vernunft, Verstand) hinzugesellen, um auf das Ganze des menschlichen Bewusstseins aufmerksam zu machen. Mit der Verbindung von Philosophie und Poesie weist Schlegel daher auf einen Übergang hin, nämlich vom denkenden zum sich erinnernden, geistig anschauenden, fühlenden bzw. liebenden Subjekt, zu einem Ich, das sich mitteilen will und das sich paradoxerweise immer schon irgendwie – als

[858] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 418, S. 257.
[859] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 331, S. 244.
[860] KSA 19, Fg. Nr. 129, S. 217.
[861] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 125, S. 216.
[862] Vgl. auch KSA 19, Fg. Nr. 374, S. 124.
[863] KSA 19, Fg. Nr. 360, S. 123. Dies würde allerdings bedeuten, dass diese Philosophie auch nicht eine Philosophie für alle sein kann, denn das für sie vorausgesetzte Maß an Fantasie ist „nicht allgemein“. Der negative Idealismus hingegen ist durchaus mitteilbar und erscheint in zwei Gestalten: als Kritik (insbesondere als Kritik der Philosophie) und als „dynamische[r] Geist aller Wissenschaften in combinatorischen Fragmenten“ (KSA 19, Fg. Nr. 375, S. 124).
[864] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 160, S. 319.
[865] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 428, S. 259.

Leib, als Natur – mitgeteilt haben muss, um als solches erst wahrgenommen werden zu können.[866]

[866] Davon zeugt beispielsweise auch Schlegels Roman *Lucinde*. Es ist die Darstellung eines liebenden Ich, eines Ich, das durch die Liebe und in der Liebe zu sich selbst findet.

# 5. Kapitel: Resonanzen der Verbindung von Philosophie und Poesie

Schlegels philosophisches Problem – die sogenannte Hilfsbedürftigkeit der Philosophie – wird auf der aktuellen Stufe der Reflexion in Verbindung mit seiner starken Reaktion auf die kritische Philosophie Kants gesehen. Es kann grundsätzlich auf eines seiner Fragmente zurückgeführt werden: „Die Idealität des Realen" – und damit bezieht sich Schlegel auf Kants *Kritik der reinen Vernunft* – „ist wohl ganz gut bei ihm erwiesen, aber nicht die Realität des Idealen [in Kants *Kritik der praktischen Vernunft* – C.E.]; und somit auch nicht die Realität des Realen [d.h. Gottes – C.E.]"[867]. „Kants Gott ist nichts recht reales; eine mathematische Figur"[868], behauptet Schlegel in einem seiner philosophischen Fragmente, und an einer anderen Stelle bringt er seine eigene Überzeugung zum Thema „Gott" zum Ausdruck: „Gott ist aber nicht bloß ein Gedanke, sondern zugleich auch eine Sache, wie alle Gedanken, die nicht bloß Einbildungen sind"[869]. Dies dürfte wohl auch zu den Gründen gehören, warum Schlegel Kant nur einen „halben Idealisten" nannte.

Resonanzen der Verbindung von Poesie und Philosophie sind auf methodologischer, metaphysischer und praktischer Ebene festzustellen. So geht es Schlegel um eine Theorie des Verstehens (Hauptbegriff: geistige Anschauung), um eine mit kosmogonischen, mythologisch-symbolischen Elementen versetzte Weltsicht (Gott als Dichter, Welt als Kunstwerk) und nicht zuletzt um eine „ästhetische" Moral, die in der Liebe ihr moralisches Kriterium sondiert.

## 5.1. Auf methodologischer Ebene: Hin zu einer Theorie des Verstehens

Die Philosophie selbst ist nicht die Wahrheit, sondern nur ein Weg zu ihr. Dieser beruht, so Schlegel in seinem Spätwerk, auf einem „ganz einfachen Gange des Denkens und der lebendigen Gedanken-Entwicklung."[870] Mit der so genannten „rechten Methode" in seiner *Philosophie des Lebens* spielt Schlegel auf die „Methode der Wahrheit" an. Die bereits erwähnte lebendige Gedankenentwicklung

[867] KSA 18, Fg. Nr. 426, S. 62.
[868] KSA 18, Fg. Nr. 810, S. 96.
[869] KSA 2, Ath.-Frag. 232, S. 203.
[870] KSA 10, S. 315.

wird darauf bezogen, dass „eines aus dem anderen von selbst hervorgeht und sich von innen heraus entfaltet, alles Fremdartige und Störende aber streng ausgeschieden bleibt“[871]. Sie bestehe nicht in „Paragraphen und numerirten Sätzen und in dem äußern Prunk ihrer scheinbar strengen Verkettung“[872], sondern stelle „etwas Höheres […] als ein gemeines Rechenexempel“[873] dar. Die von Schlegel in Anspruch genommene Methode der Wahrheit kann daher keine mathematische – der in diesem Zusammenhang von Schlegel gemeinte Autor, auf den er immer wieder zu sprechen kommt und als Beispiel anführt, von dem er sich allerdings distanziert, ist Spinoza[874] – sein, sondern eine der „künstlichen Methode“ entgegengesetzte. Der Prozess, der die Entfaltung der Inhalte, d.h. der Gedanken, von innen heraus darstellt, ist spontan und „lebendig“ und besitzt offensichtlich die Fähigkeit, sich selbst zu regeln, denn wie sonst vermag er alles Fremdartige und Störende streng zu eliminieren?

Die Methode der Wahrheit geht folglich mit einem „lebendigen Denken“ einher, welches zunächst durch die Philosophie selbst hergestellt werden soll. Es handelt sich dabei um eine Renaissance der Ganzheit des menschlichen Bewusstseins, um die Überwindung seiner „Zerrissenheit“, seines desartikulierten Agierens, die Schlegel an unterschiedlichen Stellen seines Werks immer wieder anführt. Dieses herzustellende Bewusstsein enthält eine überprüfende Instanz, die dafür sorgt, dass der Prozess bestmöglich verläuft. In Schlegels philosophischem Spätkonzept ist diese Instanz eine idealbildliche, der Mensch *par excellence*, „der ewige Mensch“, den die Poesie personifiziert (s. u.). Es ist jenes Prinzip, von dem auch eine christliche Philosophie, d.h. eine Philosophie des idealen Menschen,

[871] Ebd.
[872] Ebd.
[873] KSA 10, S. 10.
[874] Zur Bedeutung des Philosophen Spinoza für die Poesie und den Dichter bei Schlegel vgl. Friedrich Schlegels *Gespräch über die Poesie* („Rede über die Mythologie“). Vgl. auch: Brief F. Schlegels vom 15. April 1806 an A.W. Schlegel, in: Körner, Krisenjahre, Bd. 1, S. 322: „Den Spinosa selbst werde ich nie aufhören zu bewundern wegen der vollendeten Form seines Geistes, wegen seiner Größe und Schönheit. Den Spinosismus aber als einzige Philosophie als ausschließendes System habe ich nie anerkannt, dies kannst Du schon daraus abnehmen, daß ich neben Spinosa jederzeit Plato’s Philosophie gleich sehr gerühmt habe, welche doch als Systeme so ganz unvereinbar sind, aber zur Kunstbildung der Philosophie und zur Reinigung von der gemeinen Denkart sind beide gleich sehr erforderlich. Nur die rechte Philosophie selbst habe ich niemals in dem einen noch in dem andern finden können.*“ (* [Gestrichene Marginalnotiz] „Ich habe den Spinosa fast mehr für Poesie gerühmt als für Philosophie.“) Merkmale wie „Geist der Liebe und Schönheit“ bei Spinoza sind für Schlegel „weit besser“ als dessen System. Von der „sehr deutlich und klar“ geschriebenen *Ethik* Spinozas ist bereits im ersten Buch („Über Gott“) „das Wesentliche vollendet.“ (KSA 12, S. 30f.)

auszugehen und welches das Leben, die Gesellschaft, den Staat und die Wissenschaft selbst zu prägen habe.[875]

Schlegels poetischer Idealismus in der Interpretation eines vollkommenen, objektiven, wahren, realen oder positiven Idealismus, erstrebt methodologisch eine Theorie des Verstehens[876], eine Hermeneutik, deren wichtigster Begriff der der geistigen Anschauung ist. Sein Idealismus erkennt „*eine untheilbare Realität*" an, der Dogmatismus – in Schlegels Sicht dargestellt von Kant und Jacobi[877] – hingegen „*zwey isolirte Welten*, die *Empirie* und die *Theorie*."[878] Diese sind, so Schlegels Kommentar, „zwey Arten des Wissens ohne *organischen* Zusammenhang."[879] Wenn es aber nur die *eine* Realität gibt, schlussfolgert Schlegel, so gibt es auch nur *ein* Wissen. Absolutes Verstehen wird jedoch bestritten, absolute Wahrheit verneint, allerdings nicht das Streben danach. Wahrheit – der Zweck menschlicher Erkenntnis – ist bei Schlegel vielmehr kohärenz- als korrespondenztheoretisch (Übereinstimmung von Denken und Gegenstand) zu verstehen. Das heißt auch, dass das Erfassen von Sachverhalten und Zusammenhängen für ihn größte Bedeutung gewinnt. Wahrheit bedeutet Verstehen, auch dann, wenn diese nicht auf absolute Art und Weise erreicht werden kann. In seiner Transzendentalphilosophie von 1800-1801 behauptet der Autor:

> Ein *absolutes Verstehen* ist nach unserer Ansicht gar nicht mög1ich. Es schreibt sich dies aus dem Dogmatismus her. Gäbe es eine absolute Wahrheit, so gäbe es auch eine absolute Verständlichkeit. In der Verständlichkeit ist zweyerley enthalten, 1) der falsche Begriff der absoluten Verständlichkeit, 2) die Forderung an den der mittheilt, daß er es auf eine gewisse Weise thun soll, wie es in dem Begriff der Verständlichkeit liegt. Nun giebt es kein anderes Medium als die *Darstellung*. Durch Darstellung soll das in dem andern vorgehen, was in uns vorgieng, so hat sie den Zweck der Mittheilung erreicht. In der Mittheilung soll enthalten seyn, nicht immer eine Darstellung der Resultate, sondern der Art und Weise, wie es entstanden ist, die Darstellung soll also *genetisch* seyn. Die wahre Methode der Darstellung ist demnach genetisch, oder historisch.[880]

---

[875] Ernst Behler sieht die eigentliche Bedeutung der Schlegelschen Spätphilosophie darin, „daß hier die Grundlagen einer neuen Form der christlichen Philosophie gelegt werden sollen, die sich an den in der Neuzeit entwickelten Gegebenheiten des historischen Bewußtseins und der personalen Erfahrung orientiert und auf dieser Basis eine neue Stufe philosophischer Weltorientierung herbeiführen will." (KSA 10, S. XLI)

[876] Was Schlegel unter dem Begriff einer Theorie meint, ist am besten seiner Transzendental-philosophie (vgl. KSA 12, S. 27) zu entnehmen. So ist neben der Empirie die Theorie ein Element des Wissens, das nur auf Ideen aus ist und nach einem Prinzip verfährt.

[877] Vgl. KSA 12, S. 14 (Anm. 2). Für Kant selbst bedeutet der Dogmatismus „das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, *ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens*." (Vorrede zur zweiten Auflage der KrV, BXXXV)

[878] KSA 12, S. 102.

[879] Ebd.

[880] Ebd.

Wahrheit heißt unter diesen Bedingungen verstehen, wie Objekte, Fakten und Phänomene miteinander zusammenhängen, und Verstehen präsupponiert Darstellung. Es beinhaltet ein Mitteilen der Art und Weise der Entstehung oder Entwicklung von Gegebenem. Darstellung ist das, was im *Gespräch über die Poesie* als „Sache der Kunst" bezeichnet wird: Ein Hervorbringen und insofern ein Dichten, d.h. „mit sichern Werkzeugen zu bestimmten Zwecken auf beliebige Weise zu verfahren"[881]. Verstehen, so könnte man in diesem Zusammenhang sagen, ist Kunst, deren Vorgehen genetisch oder historisch ist. Natur und Kunst stimmen hier in ihrem Prinzip des Hervorbringens überein. Wie eine Welle, die sich dem Wasser mitteilt und dieses selbst zu einer anderen Welle macht, die sich weiter mitteilt, so ist die Darstellung, als Medium zwischen dem einen und dem anderen Geist, das, „wodurch das in dem andern produzirt wird, was derjenige in sich hat, der darstellt"[882]. Eine Einschränkung wird hier jedoch formuliert. Nur unter der Voraussetzung der Einheit, z.B. dass die sich Mitteilenden dieselbe begriffliche Wirklichkeit, z.B. dieselbe Sprache teilen, ist Verstehen möglich. Wenn „nur das Gleiche das Gleiche versteht", so ist beim Mitteilen für den Idealisten Vorsicht geboten. Dieser, so behauptet Schlegel in seiner *Transzendentalphilosophie*,

> muß behutsam seyn, wenn er sich mittheilen will. Er muß sehen, ob diejenigen, denen er sich mittheilen will, denselben Begriff haben, wie er. Erkennen sie beyde die Realität, so wollen sie dasselbe, sey auch der Unterschied in den Worten noch so groß. Dieser wird sich auch bescheiden, den andern nie ganz verstehen zu wollen. Es ist unmöglich, daß sie einander absolut verstehen.[883]

Diese Idee einer – wenn auch am Anfang nur partiellen – Verständlichkeit, allerdings unter der Voraussetzung der Einheit, ist ein kennzeichnendes Element auch von Schlegels Spätphilosophie, wo der Autor in seinem letzten Vorlesungszyklus *Über die Philosophie der Sprache und des Wortes* (1828/1829) sich dem „ganz vollendete[n] und vollkommne[n] Verstehen" [884] begrifflich zu nähern versucht.

Was bedeutet aber „Verstehen"? Zunächst bestimmt Schlegel den Begriff des *Verstehens* als einen Begriff mit einem größeren Umfang als jenen des *Begreifens*.[885] Das wahre Verstehen ist, wie Behler Schlegels Verstehenskonzept (allerdings mit

[881] KSA 2, S. 306.
[882] KSA 12, S. 102f.
[883] Ebd.
[884] KSA 10, S. 534. Vgl. 9. und 10. Vorlesung.
[885] KSA 19, Fg. Nr. 220, S. 331: „Das *Verstehen* hat einen viel weiteren Umfang als das *Begreifen*".

Bezug auf den frühen Schlegel) kommentiert und auch von jenem Schleiermachers[886] ausdrücklich differenziert, „die schwierigere, nie zu bewältigende Aufgabe“[887]. Diese Position hält Schlegel jedoch nicht davon ab, mit Ausdauer über die Natur des Verstehens nachzudenken, denn: „Daß ein Mensch den andren versteht, ist philosophisch unbegreiflich, wohl aber magisch. Es ist das Geheimniß der Gottwerdung; die Blüthe des Einen wird Saame für den andren.“[888] So hat ihn die Dekodierung dieses „Geheimnisses“ über Jahre hinweg bis in seine letzten Texte hinein verfolgt, wo weiterhin Anläufe zur Bestimmung dieses Begriffs gemacht werden. So behauptete er 1815 diesbezüglich: „Verstehen heißt den *Geist* in den Dingen wahrnehmen“[889]. Mehr als ein Jahrzehnt später, in seinen Vorlesungen über die *Philosophie des Lebens*, wird dann die Frage nach dem Verstehen zusammenhängender und weniger fragmentarisch beantwortet. Neben der früher artikulierten Unmöglichkeit einer absoluten Wahrheit wird jetzt die Position einer „ewigen Wahrheit“ vertreten, die „Gott selbst“ oder die Liebe ist und in der „das volle Gefühl der Gegenwart“[890] herrscht.

In der dritten Vorlesung über die *Philosophie des Lebens* von 1827/1828, wo es Schlegel mehr um Gotteserlebnis als um Gotteserkenntnis geht und der Begriff der Mystik (in einer positiven Dimension verstanden) von Bedeutung wird, hebt Schlegel hervor, was „Verstehen“ heißt. Dabei weist er auf die Prozesshaftigkeit des Verstehens, auf dessen „Stufen und Grade“ hin und betont zwei Verstehensarten, von denen die zweite ein poetisches Moment, wie ich es nenne, erkennen lässt:

> Wie die Fantasie ein Auffassen oder Ergreifen des Gegenstandes ist, die Vernunft ein Verknüpfen und Unterscheiden; so ist das Verstehen ein Durchdringen desselben, wovon die höchste Stufe das klare Durchschauen ist. Wir *verstehen* [m.H.] eine Erscheinung, eine Anschauung, einen Gegenstand alsdann, wenn wir den innern Sinn, den eigentümlichen Charakter, die eigentliche Bedeutung desselben gefunden haben; ebenso ist es auch, wenn dieser Gegenstand eine an uns gerichtete Mitteilung und Rede ist, ein uns zum Verstehen gegebenes Wort oder Gespräch; wenn wir die Absicht, die darin liegt, erkennen, wie es eigentlich gemeint ist und wo es hin will, so haben wir diese Eröffnung verstanden, gesetzt auch, daß im Ausdruck einige Umstände übrig blieben, die uns nicht so deutlich wären, die wir, weil sie nicht wesentlich zum Ganzen gehören, unbeachtet zur Seite liegen lassen. Es gibt daher auch viele Stufen und Grade im Verstehen; sehr verschiedene und mannigfaltige Seiten und Arten desselben.[891]

[886] Zum Konzept der Hermeneutik bei Schleiermacher vgl. Helmuth Vetter: Philosophische Hermeneutik. Unterwegs zu Heidegger und Gadamer. Frankfurt am Main u. a. 2007, S. 32-41.
[887] Ernst Behler: Frühromantik, S. 273. Vgl. hierzu auch Jure Zovko: Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.
[888] KSA 18, Fg. Nr. 713, S. 253.
[889] KSA 19, Fg. Nr. 160, S. 319.
[890] KSA 10, S. 486.
[891] KSA 10, S. 50.

Die erste Art des Verstehens veranschaulicht Schlegel mit Hilfe des Beispiels eines Naturhistorikers, der die Merkmale einer noch unbekannten Pflanze beobachtet und urteilt, dass diese zu einer ganz bestimmten höheren botanischen Gattung gehört, wo sie eventuell eine Nebenart oder Ausnahme bildet. Aufgrund der Untersuchung anderer Merkmale derselben Pflanze werden dagegen der Chemiker und der Arzt andere Urteile fällen, so z.B., dass sie aus bestimmten Grundstoffen besteht, oder dass sie vielleicht als Heilmittel dienen kann. Werden die Annahmen des Chemikers und des Arztes auch durch den Versuch und die Erfahrung bestätigt, dann haben alle drei Forscher „die Pflanze verstanden, und den innern Charakter derselben, jeder von seiner Seite erkannt und begriffen.“[892] Die erste Art des Verstehens bezieht sich demnach darauf, etwas Unbekanntes nach bestimmten Merkmalen zu überprüfen und es unter einem Allgemeinen einzuordnen. Dieses nennt Schlegel Urteilen. Fernerhin wird davon eine andere Art des Verstehens unterschieden, die im Vergleich zur ersten nur „langsam, stufenweise und allmählich“[893] geschieht. Es könnte „das Verstehen als Prozess“ genannt werden. Das Verstehen, das immer einen vorhergehenden Zustand des Nichtverstehens voraussetzt, ist der „Uebergang aus der Unkenntniß in die Einsicht“.[894] Angeführt wird zu diesem Zweck das Beispiel einer völlig fremden, alten Sprache, oder das Beispiel des Entzifferns einer Schrift oder Inschrift, deren Alphabet noch nicht ganz bekannt ist.[895] Es handelt sich in diesem Fall um einen Entwicklungsgang des Verstehens. Es ist „ein geistiges Durchblicken, ein lebendiges Durchschauen seines Gegenstandes“, worauf der Verstand beruht.[896] Hin und wieder kann dieser Übergang „mit einemmale“[897] erfolgen, dann wird „Offenbarung“ als Anschauung bedeutsam. „Mit einem Male“, so erklärt Schlegel, „durch irgend ein hinzugekommenes Licht“, wird der wahre Sinn „glücklich gefunden“[898]. Doch es ist das Dichtungsvermögen, die Dichtungskraft, die in Schlegels Ansicht mit der inneren, geistigen Anschauung, dem Sinn in Verbindung steht. Es kann auch gesagt werden, dass dieser hier beschriebene Aspekt ein Moment des Poetischen, so wie Schlegel diesen Begriff in seiner dreiteiligen

[892] KSA 10, S. 50.
[893] KSA 10, S. 50.
[894] KSA 10, S. 519.
[895] KSA 10, S. 50f.
[896] KSA 10, S. 202.
[897] KSA 10, S. 519.
[898] KSA 10, S. 51.

Zusammenfassung von Erinnerung, Darstellung und Begeisterung festhält, darstellt und den Prozess des Verstehens kennzeichnet.

Ein weiterer Aspekt des Poetischen – unter der Form der Begeisterung – wird auch in der Einbindung der Liebe in den Prozess des Verstehens identifiziert. „Kein Verstehen ohne Liebe möglich“[899], so Schlegels Ansicht, wobei hier noch einmal erinnert werden soll, dass der Begriff „Liebe“ als „Sinn für alles“ interpretiert wird. Nur in der Liebe, die das ganze Sein des Menschen betrifft, ist der Geist des Ganzen zu verstehen.[900] Das Phänomen des Verstehens wird vor dem Hintergrund einer erotisch-philosophischen Sprachterminologie, die eine „Verschmelzung“ und „Berührung“ des Anschauenden mit dem Angeschauten anstrebt, in Analogie zum physiologischen Liebesakt gesehen:

> Bei uns wird in der Berührung, Durchdringung und Vermischung der beiden Geister nicht Stoff erzeugt, sondern ein Geist wird erzeugt im Stoffe, in der Auflösung und dies Selbst ist Geist. Dies Rätselhafte im schöpferischen Momente der Berührung, wo beide Geister eins werden ist Geist. Diese Entstehungsart eines Dritten aus der Vermählung von zweien Geistern in der Anschauung ist völlig ähnlich und gleich derjenigen, wie Naturwesen entstehen, durch tätige Vereinigung, Durchdringung und gänzliche Verschmelzung, nämlich zweier Kräfte in einer flüssigen Auflösung.[901]

Die rhetorische Figur der Liebe und der Sehnsucht ist insofern von Bedeutung, als sie das für das Verstehen notwendige „Versetzen“ ermöglicht. In der Abhandlung *Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde* (1808), enthalten im zweiten Buch mit dem Titel „Von der Philosophie“, geht es um die Möglichkeit der Darstellung der orientalischen Denkart aufgrund ältester asiatischer Denkmale und geschichtlicher Tatsachen.[902] Eine Bedingung dieser Möglichkeit ist, dass „alles und jedes in seiner ganzen Eigentümlichkeit nach Zeit und Ort aufgegriffen werden“ muss, jedoch mit dem Verweis, dass hier „selbst die geringste Verschiedenheit […] wichtig“[903] ist. Der Gedanke liegt nahe, dass sich da der poetische Moment in der Liebe bzw. Aufmerksamkeit für das Detail, ja für das nur Nebensächliche, kundtut; eine außerordentliche Beobachtungsgabe und ein geschulter Blick – was Künstler auszeichnet[904] – ist dazu erforderlich.

---

[899] KSA 10, S. 554, Beilagen.
[900] Vgl. KSA 12, S. 364.
[901] KSA 12, S. 376.
[902] KSA 8, S. 193.
[903] KSA 8, S. 195.
[904] Vgl. Robert Cumming: Kunst. Übersetzung aus dem Englischen von Birgit Lamerz-Beckschäfer, Ulli Nickel. Starnberg 2006 [Originaltitel: Art. London 2005]. S. 47.

Schlegels Versuch, „eine ausführliche Darstellung des Ganzen […] nach allen seinen Einzelheiten […]“[905] zu geben, also die Bildung eines Begriffs des Ganzen (hier z.B. des orientalischen Denkmodus, ausgehend von der Berücksichtigung vieler Tatsachen und Quellen) zu ermöglichen, unterliegt auch anderen, nicht unwesentlicheren Verstehensbedingungen. So lässt sich ein Begriff des Ganzen nur dann bilden, „wenn man es nur versteht, sich in die alte Denkart zu versetzen“, denn dann „ordnen sich die Tatsachen […] von selbst zur vollkommenen Deutlichkeit“[906]. Über den Begriff des „Versetzens“ als Voraussetzung des Verstehens sprach Schlegel schon in seinen Kölner Vorlesungen von 1804-1806, als er diesen Akt mit Bezug auf den Begriff der geistigen Anschauung festhielt. Hier charakterisierte er die geistige Anschauung als „ein unmittelbares Versetzen in den andern, wo das *Ich* zum *Du* wird“. Die geistige Anschauung bezeichnete er damals als „das einzige Schöpferische im Bewußtsein“. Sie ist Bestand des Dichtens, weil: „Ohne ein geistiges Gefühl und die Schöpfung derselben wird […] kein Dichten gelten können“[907]. Zum Verstehen ist geistige Anschauung notwendig, die das Versetzen, den Perspektivenwechsel ermöglicht. Ohne die Verbundenheit, die „Liebe“ des Anschauenden zum Angeschauten ist Erkenntnis nicht denkbar. Erkenntnis bzw. Verstehen ist „Berührung“. Hat sich der Anschauende in das Angeschaute „versetzt“, dann werden die Tatsachen spontan („von selbst“) deutlich, allerdings „wenn sie nur rein aufgefaßt werden“. Schlegel scheint mit diesem Konditionalsatz eine weitere Bedingung des Verstehens aufzählen zu wollen, der er weiter jedoch keine Aufmerksamkeit mehr schenkt. Sie dürfte aber auch zur Erklärung der ersten behaupteten Bedingung („wenn man es nur versteht, sich in die alte Denkart zu versetzen“) dienen, und zwar im Sinne eines gelingenden Versetzens, das auch eine Art Wissen darstellt. Sich in etwas zu versetzen versteht man erst dann, wenn Tatsachen rein aufgefasst werden. Erst dann „ordnen sich die Tatsachen […] von selbst zur vollkommenen Deutlichkeit“, und gerade dies heißt für Schlegel „Verstehen“. Dann „sieht“ der Anschauende, metaphorisch ausgedrückt, im oder mit dem Geist; es ist eine (wenn auch nicht vollendete, wie ich meine) Erkenntnis in der geistigen Anschauung, die Schlegel dem Philosophen in einem emphatischen Sinne nicht vorenthalten will. Von Bedeutung ist hier der Begriff „Verstandesgefühl“, auch

[905] KSA 8, S. 195.
[906] Ebd., S. 197.
[907] KSA 12, S. 375.

„intelligentes Gefühl“ genannt, womit nicht so sehr die Vollständigkeit des Verstehens, sondern vielmehr der sichere, richtige, treffende Blick angestrebt wird.

Die Momente oder Aspekte des Poetischen im Schlegelschen Konzept des Verstehens sind auf der Ebene einer inneren Wahrnehmung (eines, wie Schlegel sagt, unmittelbaren Urteils, das verschieden vom logischen Urteil ist), d.h. im inneren Gefühl, in dem Versuch, die Welt mehr als nur zu denken, zu verankern.

## 5.2. Auf metaphysisch-ästhetischer Ebene: Gott als Dichter, Welt als Kunstwerk

Im § 59, betitelt „Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit“, der KdU wird hervorgehoben, dass zur Realität empirischer Begriffe die Anschauungen als Beispiele gehören. Die reinen Verstandesbegriffe erfordern Schemata. Die objektive Realität der Ideen oder der Vernunftbegriffe (z.B. Gottes) kann aber nicht dargetan werden, weil den Ideen keine angemessenen Anschauungen gegeben sind. Jede Hypotypose (Darstellung) ist entweder schematisch oder symbolisch. Die symbolische Vorstellungsart ist nur eine Art der intuitiven. Alle unsere Erkenntnis von Gott, sagt Kant, ist bloß symbolisch, „und der, welcher sie mit den Eigenschaften Verstand, Wille, usw., die allein an Weltwesen ihre objektive Realität beweisen, für schematisch nimmt, gerät in den Anthropomorphism, so wie, wenn er alles Intuitive wegläßt, in den Deism, wodurch überall nichts, auch nicht in praktischer Absicht, erkannt wird“[908].

Nicht besonders beeindruckt von Kants Gottesüberlegungen, zumal Kants Gottesidee Schlegel als „nichts recht reales“, sondern bloß als „eine mathematische Figur“[909] galt, scheint dieser einen Anthropomorphismus oder auch eine sogenannte poetische Theologie zu bevorzugen. Zur poetischen Theologie gehört, wie in einem Fragment von 1797 angeführt wird, „auch die künstlerische Ansicht Gottes als eines Dichters“ und „der Welt als eines Kunstwerks.“[910] So teilt er Gott in seiner philosophischen Partitur die Rolle eines handelnden Akteurs und dem Verhältnis des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen, der wirklichen Gott-Mensch-Gemeinschaft, eine wesentliche Bedeutung zu. Ähnlich einem Dichter hat Gott die

[908] KdU, B257/258.
[909] KSA 18, Fg. Nr. 810, S. 96.
[910] KSA 18, Fg. Nr. 749, S. 91.

Welt hervorgebracht. Die Natur selbst ist „das Buch Gottes", sie ist ein „symbolisches Wesen"[911], welches gedeutet zu werden hat. Die Natur ist das Kunstwerk dieses höchsten Dichters, während die Individuen seine Signatur sind. Diese sind da, um „das Ganze darzustellen"[912]. Die Welt ist die Selbstdarstellung Gottes. Oder auch: „*Die Welt ist ein Gedicht der Liebe*"[913]. Gott hat die Welt hervorgebracht, um sich selbst darzustellen, heißt es in Schlegels Transzendentalphilosophie von 1800-1801.

In diesem Zusammenhang wird die Idee Gottes personifiziert. Die unendliche Substanz wird als „Quelle aller Form", „als Bewußtseyn, als ein Geist" gedacht. Weil aber das Unendliche, das dieser höchste Dichter darstellen soll, unendlich ist, bleibt auch das Individuum unendlich. Gott ist ein Geist und „jene höhere und geistige Welt kann überall in diesen irdischen Stoff eingehüllt sein, und aus ihm hervorschimmern", so Schlegel in seiner *Geschichte der alten und neuen Literatur* von 1812-14[914]. Das ist ein Satz, mit dem Schlegel über Kant hinauszugehen oder hinter ihn zurückzufallen scheint, indem den, wenn auch „im ganzen nicht geradezu" darzustellenden Elementen, wie „übersinnliche Welt, […] Gottheit, und […] reine Geister", eine Existenz zugeschrieben und deren Möglichkeit, folglich erfahren zu werden, nicht ausgeschlossen wird. Der „milde Widerschein der Gottheit im Menschen" ist auch „der zündende Funken aller Poesie", der Funke des Enthusiasmus, der „in Werke ausbricht"[915]. Für Kant ist Gott kein Verstandesbegriff, das Sein Gottes kein reales Prädikat (KrV, A599/B626), die spezielle Metaphysik als Wissenschaft nicht möglich. Kant hatte allerdings nicht vor, das Gottesideal zu demontieren, sondern es nur dahingehend zu erforschen, ob eine theoretische Erkenntnis von Gott möglich sei.

Als Dichter, als kreatives Wesen, das in Schlegels Sicht jeder Mensch ist, ist ihm die poetisch-allegorische Sprechweise über Gott, d.h. eine sinnbildliche Sprache mit Wirkungspotential (mythisch-magische Sprache), angemessen[916]. Daraus

[911] KSA 10, S. 126.
[912] KSA 12, S. 39.
[913] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 120, S. 95.
[914] KSA 6, S. 276. Hier scheint Schlegel in gewisser Weise eine beim Religionswissenschaftler Mircea Eliade ausgeführte Idee des Zusammenhangs des Heiligen und Profanen zu antizipieren.
[915] KSA 2, S. 318.
[916] Vgl. dazu auch KSA 10, S. 387: „Was ist denn überhaupt Metaphysik und was heißt metaphysisch, als das was über die gewöhnliche Natur und ganz irdisch beschränkte Sinnenwelt hinaus geht? Wenn aber der Mensch nun nicht alle Hoffnungen und nicht alle Aussichten in die Ewigkeit, überhaupt auch nicht alle Gedanken, welche über diese engen Schranken zum Theil wenigstens hinausgehen, ganz von sich weisen und sie für immer aufgeben kann; er mußte es denn zugleich ‹und überhaupt› auch aufgeben wollen, ein Mensch ‹im höheren,› wahren, vollen

erwächst dann auch für die Philosophie die Aufgabe, die Welt selbst mit den Augen der Poesie im Zeichen von Schlegels Ausspruch vom Frühjahr 1804 – „Metaphysik ist Poesie“[917] – zu betrachten.

### *5.2.1. Mythologie – „älteste Poesie“*

Der Ort von Vorstellungen wie jene bereits erwähnten von Gott als Dichter und Welt als Kunstwerk ist der der Mythologie. Zu ihr als ältester Poesie ist der Ursprung der Dichtung als Wahrheit zurückzuverfolgen. Schlegel anerkennt die „symbolische Grundlage der alten Mythologie“ und meint damit „den in jenen Dichtungen verborgen liegenden, innern Lebensfaden der höhern Wahrheit“, von der sie ursprünglich ausgegangen sind.[918]

Was Schlegel unter dem Begriff „Mythologie“ versteht, hebt er zunächst in seinem *Grundriss der Literatur* von 1802-1803[919] und sodann in seinen Pariser Vorlesungen von 1803-1804 am deutlichsten hervor. Seine Versuche einer Definition reichen jedoch bis in seine frühen Aufsätze (ab 1794) zurück.

Die „älteste Poesie“ wird von Schlegel als „*Mythologie*“ bezeichnet, und diese ist „*Poesie, Philosophie und Historie* [m.H.] zugleich. Sie enthält einesteils viele historische Sagen, dann hat sie auch allegorische Bilder und Darstellungen, die, abgesondert betrachtet, als eine Art von Naturphilosophie anzusehen sind.“[920] So

---

Sinne des Worts zu seyn: so scheint mir, daß so oft ein Versuch oder ein Gedankenausflug in jene höhere Region einmal gewagt werden soll, als denn auch die Worte und Ausdrücke über den gewöhnlichen Sinn und Sprachgebrauch hinaus gehen müßten. Das heißt nicht etwa, daß die Sprache der Philosophie in der Bezeichnung der übersinnlichen Dinge und Begriffe ängstlich furchtsam alles Lebendige und jeden Schein von Leben fliehen [sollte], was doch ‹streng genommen› nie ‹möglich noch› ganz erreichbar ist und nur in die abstracte Nichtigkeit führen würde. Es sind vielmehr die lebendigsten und kühnsten, das scheinbar Wiedersprechende bildlich seltsam Verknüpfenden Wendungen oder Formen des Ausdrucks hier oft grade die richtig bezeichnendsten ‹und› glücklich treffendsten. Ich würde die biblischen Ausdrücke, oder doch sehr viele und eine große Anzahl derselben zur Bestätigung oder zum Belege dafür anführen; denn diese würden uns grade, wo es ‹die› unsichtbare Welt, ‹und› übersinnliche Regionen oder die metaphysischen Dinge betrifft, als die allerkühnsten vor allen andern erscheinen, wenn wir noch den ersten frischen Eindruck davon haben könnten; so wie sie aber durch den vielen Gebrauch abgenutzt und nun alltäglich geworden sind, müssen wir erst sehr genau und scharf ins Auge fassen, um ihren ursprünglichen Sinn in der eigentlichen Bedeutung von neuem wieder zu finden.“

[917] KSA 19, Fg. Nr. 272. S. 112.

[918] KSA 10, S. 509.

[919] Vgl. Friedrich Schlegel: II. Beilagen, in: KSA 15 (Zweite Abteilung, Schriften aus dem Nachlaß), S. 145-240.

[920] Vgl. KSA 11, S. 14. Zu den Begriffen „Mythos“, „Mythologie“, „Philosophie der Mythologie“ vgl.: F.W.J. Schelling: Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842. Herausgegeben von Klaus Vieweg und Christian Danz unter Mitwirkung von Georgia Apostolopoulou. München 1996; Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter

stellt die Mythologie das Fundament der Poesie der alten Griechen dar, die im Unterschied zum Fragmentarischen der Poesie der Modernen ein Ganzes bildet. Die Mythologie als „älteste Poesie“ ist aber nicht eine Darstellung der Menschen, sondern der Götter. Sie ist „Religion und Funke von oben, rein darstellbar nur in der Elegie“[921]. Erst durch ihre Vereinzelung, durch den Verlust des großen Ganzen der ursprünglichen Poesie, wurde die Darstellung zu einer der Menschen und des menschlichen Lebens. Den griechischen Mythos definierte Schlegel bereits in seinem frühen Studium-Aufsatz von 1795-97 als

> die bestimmteste und zarteste Bildersprache für alle ewigen Wünsche des menschlichen Gemüts mit allen seinen so wunderbaren als notwendigen Widersprüchen; eine kleine vollendete Welt der schönsten Ahndungen der kindlich dichtenden Vernunft. Dichtung, Gesang, Tanz und Geselligkeit – *festliche Freude* war das holde Band der Gemeinschaft, welches Menschen und Götter verknüpfte. Und in der Tat war auch der Sinn ihrer Sage, Gebräuche und besonders ihrer Feste, der Gegenstand ihrer Verehrung das echte Göttliche: die *reinste Menschheit*. In lieblichen Bildern haben die Griechen freie Fülle, selbständige Kraft, und gesetzmäßige Eintracht angebetet.[922]

Der Mythos als Sprache von Bildern bildet auch den Ursprung für die Poesie, deren Aufgabe es ist, „nicht das Zufällige sondern das Wesentliche und Notwendige darzustellen, nicht nach dem Einzelnen sondern nach dem Allgemeinen zu streben“[923]. Die griechische Poesie unterteilt Schlegel in epische, lyrische und dramatische Poesie. Die epische Poesie, zu der die Werke von Homer und Hesiod gehören, ist auch die älteste und ist „Poesie der Ansicht“, „Einheit in der Allheit“. Diese Einheit ist aber keine leere Einheit, sondern eine des Vielfältigen, des organisch Ganzen, ähnlich jener, die in organischen Körpern, in Pflanzen und Tieren anzutreffen ist. Die lyrische Poesie dagegen ist „Poesie des Gefühls“ und durch einen „totalen Mangel an Ganzheit“ gekennzeichnet. Ihr Zweck ist aber auch „die direkte Darstellung des Gefühls“. Die dritte Art der alten griechischen Poesie ist die dramatische, die das Gefühl nur indirekt anzuregen sucht. Während für die Tragödie die Darstellung unendlichen Gefühls und unendlicher Leidenschaft zählt, ist die

---

Teil. Das mythische Denken. Hamburg 2002 (1. Auflage 1925); Mircea Eliade: Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr. Aus dem Französischen von Günter Spaltmann. 1. Auflage 2007 (Originaltitel: Le mythe de l’éternel retour: Archétypes et répétition, Paris, 1949); Ders.: Mythos und Wirklichkeit. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. 1. Auflage 1988 (Originaltitel: Aspects du mythe, Paris 1963); weiter auch: Christoph Jamme: Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 2: Neuzeit und Gegenwart. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1991; Lothar Pikulik: Frühromantik, München 1992. (hier insbesondere V. Kap. „Erneuerung des Mythos“, S. 168-210.)

[921] KSA 16, Fg. Nr. 486, S. 293.

[922] KSA 1, S. 277f.

[923] KSA 1, S. 277.

Komödie der Ort einer unendlichen Fülle des Witzes[924], einer Fülle, die „in der höchsten Freiheit und Gesetzlosigkeit, in der unumschränkten Willkürlichkeit, Ungebundenheit der Phantasie und Fülle der Erfindung“ besteht. Gemäß dem Dreistufenmodell der Entwicklung der griechischen Tragödie stellt Äschylus ihren Anfang, Sophokles den Höhepunkt und Euripides ihren Niedergang dar. Euripides ist nach Schlegel als „Versuch einer Synthese von Poesie und Philosophie“[925] zu betrachten. Die dramatische Poesie hat einen bestimmten pragmatischen Zweck, nämlich „die Menschen, denen es an poetischem Sinn fehlt, durch mächtigen Eindruck aufzuregen und zur Poesie zu bilden“[926]. Erinnert sei daran, dass „poetischer Geist“ Schlegel als Bedingung für die Fortentwicklung der Philosophie als höhere Spekulation gilt. Ohne die Poesie, so seine Ansicht vom Jahr 1807, „kann keine Philosophie gedeihen, wo poetischer Geist, Denkart gänzlich erloschen [sind,] kann keine geistige Anschauung statt haben, fehlt also eigentlich das Organ der Philosophie – denn höhere Speculation gründet sich allein auf das höhere Gefühl und die g.[eistige] A.[nschauung]“[927].

Aus seinen eigenen Untersuchungen zur griechischen Mythologie kommt Schlegel schließlich zur Überzeugung, dass die griechische Mythologie „nie ein befriedigendes und übereinstimmendes Ganzes gewesen, sondern immer nur ein Chaos von schönen mythischen Bruchstücken geblieben [ist], die in den Mysterien zwar den Keim zu einer höheren Ansicht als in den Homerischen Gedichten enthielten, aber hauptsächlich eine ganz einseitige materialistische Tendenz hatten“.[928] Diese Tendenz bestünde in der „Annahme und Verehrung der produktiven[929] Naturkraft mit Leugnung oder Unkenntnis eines höchsten unendlichen Geistes“. Ein pantheistischer Zug wird der griechischen Mythologie zuerkannt, wenn Schlegel meint, diese sei nur bei der Naturkraft stehen geblieben und habe das unendliche Wesen in beträchtlicher Weise „als unendliche Natur und Lebenskraft, nicht als Geist davon, als unendliches Ich“[930] aufgefasst. Hingegen soll die Mythologie in Schlegels Ansicht „vor allen Dingen universell sein“, wobei er

[924] KSA 11, S. 92.
[925] KSA 16, Fg. Nr. 718, S. 314.
[926] KSA 11, S. 92.
[927] KSA 15, S. 139.
[928] KSA 11, S. 27.
[929] Ebd.
[930] KSA 11, S. 26.

hier als Exempel die indische Mythologie anführt. Diese vereinige „das Sinnlichste der griechischen Ansicht mit dem Geistigsten der Philosophie“[931].

In dem Buch *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (1808) – dem Resultat seiner Forschungen über die Literatur und Kultur des Orients an der Bibliothèque Nationale während seines Pariser Aufenthaltes von 1803-1804 – im Kapitel „Vom Ursprung der Poesie“ wird die Poesie auf Naturverehrungen und -feierlichkeiten zurückgeführt. Der Kern der Mythologie ist die Natur. Indem er die indische und die ältere griechische Poesie kontrastiv betrachtet, bemerkt er, dass im Grunde die Differenzen zwischen ihnen nicht bedeutend sind. Allerdings meint er, dass die indische Poesie ihr eigentliches Wesen „nach einem noch größern Maße darbietet, indem teils die ursprünglich zum Grunde liegende Fabel ungeheurer und wilder, teils aber auch die spätere Milderung noch geistig sanfter und lieblicher, noch sinnlich und sittlich schöner ist als selbst in der Anmut des Pindar und Sophokles“[932]. Hier wird der Begriff der Mythologie noch einmal auf den Punkt gebracht: „Mythologie ist das verflochtenste Gebilde des menschlichen Geistes; unendlich reich, aber auch höchst veränderlich in seiner Bedeutung, die doch allein das Wesentliche ist“[933]. Die Funktion des Mythos ist es zu bedeuten – ein Aspekt, den der Mythos mit der Kunst teilt. „Der Zweck der Kunst ist das äußre Leben göttlich zu machen, lebendige Darstellung der Religion – Mythologie – eingreifend in die Geschichte“[934].

Der Idealismus, die Philosophie des Geistes, dessen Wesen es ist, sich selbst zu bestimmen, sich selbst das Gesetz zu geben, aus sich herauszugehen und in sich zurückzukehren, das „große[n] Phänomen des Zeitalters“[935], das in jedem Individuum eine andere Gestalt annimmt, hat nach Schlegel auch die Poesie – gemeint ist der engere Sinn davon, die Mythologie – von Grund auf zu erneuern. In Schlegels „Rede über die Mythologie“ aus dem *Gespräch über die Poesie* von 1800 wird nach einer solchen neuen Mythologie verlangt, deren Aufgabe darin bestünde, der Menschheit zu ihrem Zentrum zu verhelfen. Diese „muß wie die Sachen, stehn, untergehn oder sich verjüngen“[936]. Aus dem Idealismus hat sich „ein neuer ebenso grenzenloser Realismus [zu] erheben“, ein Realismus „auf idealischem Grund“, der aber nicht mehr in der Gestalt der Philosophie, sondern als Poesie erscheinen wird

[931] Ebd.
[932] KSA 10, S. 263.
[933] KSA 8, S. 195.
[934] KSA 18, Fg. Nr. 999, S. 404.
[935] KSA 2, S. 313.
[936] Ebd., S. 314.

müssen. Die Mythologie macht als „hieroglyphischer Ausdruck der umgebenden Natur in d[ies]er Verklärung von Fantasie und Liebe“ ein „sinnlich geistiges“ Schauen möglich. „In ihrem Gewebe ist das Höchste wirklich gebildet; alles ist Beziehung und Verwandlung, angebildet und umgebildet, und dieses Anbilden und Umbilden eben ihr eigentümliches Verfahren, ihr innres Leben, ihre Methode […].“[937] „Aus der Orgie der Fantasie und Mystik der Allegorie vereint geht *Mythologie* hervor.“[938] Eine Mythologie könnte aber nicht bestehen ohne „ein erstes Ursprüngliches und Unnachahmliches, was schlechthin unauflöslich ist, was nach allen Umbildungen noch die alte Natur und Kraft durchschimmern läßt“[939]. Dieses erste Ursprüngliche ist aber „das ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur“, dessen Symbol „das bunte Gewimmel der alten Götter“[940] darstellt. Die Schlegelsche Idee, die sich hier artikuliert, ist, dass Gott („die Götter“, „die Gottheit“, „das Göttliche“), die reale Idee des Unendlichen, in der ältesten Poesie ausgesprochen wird. Die neue Mythologie, von der hier die Rede ist, soll aber wieder die Idee des Unendlichen darstellen, die die Philosophen aufgegeben zu haben scheinen, wie Schlegel z.B. bei Kant zu erkennen glaubte.[941] Das Augenmerk fällt dabei auf den Künstler, dessen Schaffensprozess ohne die Voraussetzung der Sehnsucht nach dem Unendlichen nicht zu denken wäre. Von dieser Sehnsucht nach dem Unendlichen ergriffen, lebt und webt der Dichter in einem begeisterten Zustand, d.h. wie oben bereits erwähnt, gemäß des Geistes, der aus sich herausgeht und in sich zurückkehrt.[942] Jedes Gedicht, jeder Roman soll „eine *festliche Verschwendung* sein, eine aristophanische Komödie, und ein *Glücksspiel* wie Tragödie“[943], oder ein ewiger Wechsel von Enthusiasmus und Ironie, „der selbst in den kleinsten Gliedern des Ganzen lebt“[944]. Chaos und Epos zählen in Schlegels Literaturtheorie zu den

[937] Ebd. S. 318.
[938] KSA 16, Fg. Nr. 283, S. 277.
[939] KSA 2, S. 319.
[940] Ebd.
[941] Dass dies jedoch nicht der Fall ist vgl.: Herta Nagl-Docekal: Ist die Konzeption des ‚Herzenskündigers’ obsolet geworden? In: Philosophisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft hrsg. von Thomas Buchheim u.a. Jg. 117. 2. Halbband. München. 2010. S. 319-338. Weiter: Fischer, Norbert; Forschner, Maximilian: Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants. Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2010 (Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte, 10)
[942] Zum von Schlegel gezeichneten Bild vom Dichter und seiner Aufgabe vgl. auch: „An die Dichter“, „An Viele“ (KSA 5, S. 297), „Kunst-Orakel“ (KSA 5, S. 318f.), „Würde der Dichtkunst“ (KSA 5, S. 342).
[943] KSA 16, Fg. Nr. 155, S. 266.
[944] KSA 2, S. 319.

definitorischen Merkmalen des Romantischen.[945] Anders ausgedrückt: Die Sehnsucht nach dem Unendlichen verbindet sich mit der Poesie über die Kategorie des Romantischen und dessen Anspruch auf „ewige Jugend“[946], auf Realität und Allegorie.

Sicher lässt sich hier fragen, wozu eine neue Mythologie von Nutzen wäre. Der Schluss des Vortrags von Ludoviko in der „Rede über die Mythologie“ (1800) ist in dieser Hinsicht erhellend:

> Alles Denken ist ein Divinieren, aber der Mensch fängt erst eben an, sich seiner divinatorischen Kraft bewußt zu werden. Welche unermeßliche Erweiterungen wird sie noch erfahren; und eben jetzt. Mich däucht wer das Zeitalter, das heißt jenen großen Prozeß allgemeiner Verjüngung, jene Prinzipien der ewigen Revolution verstünde, dem müßte es gelingen können, die Pole der Menschheit zu ergreifen und das Tun der ersten Menschen, wie den Charakter der goldnen Zeit die noch kommen wird, zu erkennen und zu wissen. Dann würde das Geschwätz aufhören, und der Mensch inne werden, was er ist, und würde die Erde verstehn und die Sonne.[947]

Erkennen, Wissen und Verstehen des Höchsten: das ist der Zweck der neuen Mythologie. Die Themen Divination, Anfang und Ende der Geschichte der Menschheit bleiben aber Konstanten auch in Schlegels späterem Denken. Es ist nicht zu übersehen, dass Schlegel hier eine Vision der Renaissance, mit deren künstlerischen Produkten er nur allzu gut vertraut war (z.B. mit Raffael und Dante[948]), teilt, nämlich die einer vorbildlichen Verbindung des Menschlichen mit dem Göttlichen.

### *5.2.2. Allegorie, Symbol, Personifikation*

Der Mythos – in allen epischen Gedichten aller Nationen zu finden – spricht indirekt von der Wahrheit des Menschen, von dem, was in ihm „ewig“ ist; Kunst bzw. Allegorie als Ausdruck des Mythos *bedeutet* das Innere des Menschen, dessen Unendlichkeit. Eine Darstellung ist allegorisch, wenn „der einzelne Mensch Sinnbild

[945] KSA 16, Fg. Nr. 226, S. 272. Vgl. auch Fg. Nr. 774, S. 318: „Alle romantische Poesie im engern Sinn chaotisch.“

[946] KSA 16, Fg. Nr. 24, S. 206.

[947] KSA 2, S. 322.

[948] Für Friedrich Schlegel ist Dante, welcher in seinem poetischen Werk Religion und Poesie zu verbinden sucht, „der heilige Stifter und Vater der modernen Poesie.“ In seiner *Göttlichen Komödie* „umfaßte er mit starken Armen seine Nation und sein Zeitalter, die Kirche und das Kaisertum, die Weisheit und die Offenbarung, die Natur und das Reich Gottes. […] alles treu und wahrhaftig im Sichtbaren und voll geheimer Bedeutung und Beziehung aufs Unsichtbare.“ (KSA 2, S. 297.)

des menschlichen Geistes und der Natur und die einzelne Begebenheit Sinnbild des menschlichen Lebens ist“[949]. Allegorien sind Mittel, um Totalitäten in Einzelnen darzustellen, setzen also ein Verhältnis zwischen dem Teil und seinem Ganzen voraus. Der Teil soll das Ganze, das Endliche das Unendliche darlegen, im Menschen soll Gott verkündet werden. Das in der und durch die Allegorie Geschilderte soll sich gleichzeitig auf etwas Anderes, Höheres beziehen können. So ist Don Quixote, wie Schlegel ausführt, „nicht bloß ein Individuum sondern er stellt alle Menschen der Art vor.“[950] Die Allegorie bestimmt Schlegel in einem anderen Kontext als „Vereinigung von Philosophie und Poesie und von Historischer Philologie“[951]. In seiner Jenaer Transzendentalphilosophie von 1800-1801 versteht er diesen Begriff als Mittelbegriff zwischen Einheit und Vielheit.[952] Wenn wir uns den Übergang von der Einheit zur Vielheit erklären wollen, dann geschieht das durch die Einfügung eines Begriffs, nämlich jenes „des Bildes oder Darstellung, Allegorie (eikon)“[953]. Aus dieser Perspektive ist das Individuum „ein Bild der einen unendlichen Substanz“. Es ist nach Schlegel die Unvollkommenheit der Form des Wissens, aus der das Bedürfnis der Allegorie hervorgeht. Schlegel drückt das auch anders aus, indem er sagt: „Das Hohle des Idealismus führt zur Poesie“, wobei er hier als Beispiel auf Novalis zurückgreift. Nur bleibt es nicht dabei, denn von der Poesie führt der Weg zurück zur Philosophie. Zwischen Anschauen und Darstellen einerseits und der Erkenntnis des Unendlichen andererseits gibt es eine Wechselwirkung.

Es ist nicht auszuschließen, dass Schlegel sich eines christlichen Bildbegriffs bedient, zumal er die Allegorie als *eikon* – Ikone – bestimmt. Schlegels Begegnung mit der Literatur der Kirchenväter nach 1801 (vor allem intensiver ab seiner Kölner Zeit mit den griechischen Kirchenvätern wie Irenäus, Clemens von Alexandria oder Origenes) ist in diesem Zusammenhang Rechnung zu tragen. Bonaventura gilt Schlegel als jener Kirchenvater, in dem „die gewünschte Vereinigung der Poesie und Philosophie“ stattfand. So sei Bonaventura „*der Urkern der romantischen*

[949] KSA 15, S. 78.
[950] Ebd.
[951] KSA 18, Fg. Nr. 621, S. 81. Zum Begriff der Allegorie vgl. auch Gerhard Kurz: Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen. 6. Auflage 2009 (1. Auflage 1982), S. 30-69.
[952] KSA 12, S. 41.
[953] Vgl. G.B. Ladner: Artikel „Eikon“, in: Theodor Klauser (Hrsg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Bd. IV. Stuttgart, 1959. Spp. 771-786.

*Bildlichkeit und Allegorie*“[954]. Über Gott kann nur allegorisch gesprochen werden. Der Logos hat Bildcharakter, Christus ist das Bild Gottes. Durch ihn und in ihm wird der Mensch zur Gottebenbildlichkeit erneuert. Bildhaftigkeit und substantielle Gleichheit sind in Christus innerhalb des formulierten Trinitätsdogmas miteinander kompatibel.[955] Die Lehre von den Allegorien gehört daher nach Schlegel zur Mystik, unter der er eine Wissenschaft versteht, „in der das Vermögen und Organ der Erkenntniß erst mit dieser selbst entsteht, und dieses Organ allererst durch die *Weihe mitgetheilt* wird“[956]. So ist die Allegorie „ein künstlicher mystischer philosophischer progressiver Mythus“, ein „mystisches Kunstwerk“. Damit wird aber nicht „eine *bloße Unbegreiflichkeit*“ bezeichnet, die sich „*auf alles* ausdehnen läßt, sondern ein *Geheimniß*, was ewig Geheimniß bleiben muß, dem aber die Seele sich nähert“[957]. Im Mythos, den der Religionswissenschaftler Mircea Eliade von der Fabel und dem Märchen unterscheidet und als eine wahre Geschichte bestimmt[958], soll festgehalten werden, dass das Absolute, das sich theoretisch nicht begreifen lässt, im Leben des Menschen nach einer positiven Bestimmung, z.B. durch das Ritual, im Gebet, etc. verlangt. Es ist ein bestimmbares Unbestimmtes. Die Vielheit der Mythen dürfte so als das ästhetische Resultat des Bedürfnisses unserer praktischen Vernunft nach Sinngebung in Lebenskontexten gedeutet werden.

Gerhard Kurz weist in seiner Studie über *Metapher, Allegorie und Symbol* (2009, 6. Auflage) darauf hin, dass die Grenzen zwischen der Allegorie und dem Symbol in der Romantik fließend sind. So ist es oft schwer zu bestimmen, „ob der

[954] KSA 19, Fg. Nr. 432, S. 133.
[955] Vgl. G.B. Ladner: Artikel „Eikon“, in: Theodor Klauser (Hrsg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Bd. IV. Stuttgart, 1959. Spp. 771-786; hier Sp. 774.
[956] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 175, S. 323.
[957] Ebd.
[958] Vgl. Mircea Eliade: Mythos und Wirklichkeit. Übersetzung aus dem Französischen von Eva Moldauer. Frankfurt am Main 1988 (Originaltitel: Aspects du mythe, Paris 1963): „Der Mythos erzählt eine heilige Geschichte; er berichtet von einem Ereignis, das in der primordialen Zeit, der märchenhaften Zeit der »Anfänge« stattgefunden hat. Anders gesagt: der Mythos erzählt, auf welche Weise dank den Taten der übernatürlichen Wesen eine Realität zur Existenz gelangt ist – sei es nun die totale Realität, der Kosmos, oder nur ein Teil von ihr: eine Insel, eine Pflanzenart, ein menschliches Verhalten, eine Institution. Es handelt sich also immer um die Erzählung einer »Schöpfung«: es wird berichtet, wie etwas erzeugt worden ist und begonnen hat, zu *sein*. Der Mythos spricht nur von dem, was *wirklich* geschehen ist, von dem, was sich voll und ganz manifestiert hat. Die Personen des Mythos sind übernatürliche Wesen. […] Kurz, die Mythen beschreiben die verschiedenen und zuweilen dramatischen Einbrüche des Heiligen (oder des »Übernatürlichen«) in die Welt.“ (S. 15f.)

Begriff Symbol als Gegenbegriff verwendet wird oder als Synonym für Allegorie“[959].

Schlegel unterscheidet sich interessanterweise in seiner Allegorieauffassung von jener Hegels. Dieser erörtert den Begriff der Allegorie im 2. Teil seiner *Vorlesungen über die Ästhetik* im Rahmen der symbolischen Kunstform bewusst in Abgrenzung zum Schlegelschen Allegoriebegriff.[960] Während Schlegel der Allegorie das Prädikat der Sinnbildlichkeit prinzipiell zuschreibt, wird es für Hegel wichtig, die Allegorie vom Symbol zu unterscheiden. So liest man diesbezüglich bei Hegel: „Was *wir* […] Allegorie genannt haben, ist eine im Inhalt wie in der Form untergeordnete, dem Begriff der Kunst nur unvollkommen entsprechende Darstellungsweise.“[961] So ist Allegorie „frostig und kahl“, „mehr eine Sache des Verstandes als der konkreten Anschauung und Gemütstiefe“ und schließt Individualität aus.[962] Es kann gesagt werden, dass für Hegel die Allegorie den Status eines Zeichens hat, das seine Deutung in einem bestimmten Rahmen findet, während für Schlegel Zeichen Symbolcharakter haben, d.h., dass eine natürliche Beziehung zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten angenommen wird. In einem philosophischen Fragment charakterisiert Schlegel das Symbol als „Zeichen, Repräsentanten der Elemente die nie an sich darstellbar sind“[963]. Das „symbolische Leben“ ist „der Anfang der *Wiederherstellung des ursprünglichen* (paradiesischen) *Menschenlebens*“, da die ursprüngliche Bestimmung des Menschen darin bestand, „durch ein symbolisches Leben die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren.“[964] So befinde sich der Mensch in einer natürlichen Beziehung zu Gott, dessen Ausdruck er ist und dessen Ähnlichkeit mit ihm er anstrebt.

Der Terminus „Hieroglyphe“, ein Synonym des Symbols, erscheint mit einer gewissen Dominanz in Schlegels späten Vorlesungen über die Philosophie des Lebens, eine Philosophie der menschlichen Zwiespalte und deren Überwindungsversuche durch die Einschaltung der Philosophie. So ist die Kunst, über deren

[959] Gerhard Kurz: Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen. 6. Auflage 2009 (1. Auflage: 1982). S. 57. Vgl. hierzu auch: Ernst Behler: Symbol und Allegorie in der frühromantischen Theorie, in: Ders.: Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie Bd.2, Paderborn, München, Wien, Zürich 1993, S. 249-263.

[960] Vgl. G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik, 3. Bde., (Suhrkamp-Edition). Bd. 1. S. 513: „Herr Friedrich von Schlegel hat zwar […] geäußert: jedes Kunstwerk müsse eine Allegorie sein; dieser Ausspruch ist jedoch nur wahr, wenn es nichts anders heißen soll, als das jedes Kunstwerk eine allgemeine Idee und in sich selbst wahrhafte Bedeutung enthalten müsse.“

[961] Ebd.

[962] Ebd., S. 512.

[963] KSA 18, Fg. Nr. 1197, S. 420.

[964] KSA 19, Fg. Nr. 174, S. 322.

Stellung für seine Zeit Schlegel nicht aufhört nachzudenken, eine Hieroglyphe der ewigen Hoffnung[965], ein Symbol einer in der Wahrheit wurzelnden und begründeten neuen Zeit, oder, bildlich ausgedrückt, „der erste Schönheitsstrahl der begeisterten Verkündigung“[966].

Eine Form der Allegorie ist die Personifikation. Sie ist eine „verkürzte Form der Allegorie“[967] und dient als wichtiges Mittel „in Erbauungs- und Unterweisungsbüchern, in Märchen und Comics, in der Reklame“[968]. Poesie selbst ist „eine Personification des ewigen Menschen“, heißt es in einem philosophischen Fragment von 1799.[969] Gott und seine Handlungsweise werden in Schlegels späten Vorlesungen personifiziert, wobei ein erstes Merkmal dieser Personifikation die Großschreibung des Personalpronomens zur Gottesbezeichnung ist. So ist die Welt „zur immer höher steigenden Annäherung und endlich ‹vollkommnen› Vereinigung mit Ihm“[970] erschaffen.

Schlegel ordnet der allegorischen Sprechweise eine gewisse Sachhaltigkeit, z.B. jene des Einwirkens und Wirkens, zu. Eine Anwendung der Gottesallegorie, die für Schlegel Wahrheitswert besitzt, ist pragmatischer Natur. So erteilt der barmherzige und seine Schöpfung liebende Gott jedem einzelnen Menschen die Möglichkeit zur Erlösung, zu seiner „Seligkeit“, dem „letzte[n] Ziel aller Entwicklung und Bildung“[971], dadurch dass er durch seine eigentümliche Tätigkeit, die der Natur entgegengesetzt ist, die Entwicklung aufhält, sie beschränkt, „damit allen einzelnen Individuen Zeit gelassen werde, sich auszubilden“[972].

Anders als bei Fichte, für den die Natur eine ichrelationale Größe ohne Selbständigkeit ist, erhält diese bei Schlegel einen umfangreicheren Status, denn sie wird in allegorischer, d.h. zweifacher Sicht behandelt. Sie erscheint einerseits als eine lebendige Kraft mit dem Vermögen eigener Entwicklung, andererseits aber als sich auf den Schöpfer der Welt beziehend. Die Natur selbst ist „ein symbolisches Wesen“, daher kann sie auch, „wo von ihrem innern Leben und von ihrem Geiste, oder ihrer Bedeutung im ganzen die Rede ist, d.h. wo nicht sie bloß physisch, sondern auch philosophisch erkannt und verstanden werden soll, mehrenteils nur

[965] KSA 10, S. 445
[966] KSA 10, S. 442.
[967] Kurz: Metapher, Allegorie, Symbol. Göttingen. 6. Auflage 2009, S. 57.
[968] Ebd., S. 63.
[969] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 509, S. 235.
[970] KSA 10, S. 522.
[971] KSA 13, S. 91.
[972] KSA 13, S. 82.

symbolisch aufgefaßt und in wissenschaftlichen Gleichnissen und lebendigen Symbolen darüber gesprochen werden."[973]

Um das Verhältnis von Gott und Mensch sinnbildlich darstellen zu können, appelliert Schlegel nicht selten an ein seiner Erfahrungswelt entommenes Bild von mütterlicher Liebe. Ob Schlegel hier vielleicht das seit 1787 im Louvre ausgestellte Gemälde *Madame Vigée-Le Brun et sa fille 1786* vor Augen hatte? Auf dem Bild bietet die Mutter dem Kind sicheren Schutz in ihren Armen, und der Blick der Tochter verrät Zufriedenheit und Wohlsein.[974] Diesen Aspekt berücksichtigend kann man in der 6. Vorlesung seiner *Philosophie des Lebens* lesen:

> Es ist damit ungefähr, wie wenn eine Mutter ihr Kind will gehen lernen: sie wird es erst sorgsam und gut stellen, auch den Boden vorher untersuchen, ob er nicht zu hart ist, und das Kind, wenn es etwa doch fallen sollte, allzu großen Schaden nehmen könnte. Sie wird es noch eine Weile halten, aber endlich läßt sie es doch los, und tritt einige Schritte zurück, ob das Kind wohl schon auf eignen Füßen zu ihr kommen wird. Daß sie auch jetzt noch aufmerksam besorgt zusieht und gleich herbei eilen würde, sobald das Kind wirklich doch fallen sollte, ist überflüssig hinzuzufügen. Dieses ungefähr oder doch ganz ein ähnliches und eben so einfaches ist das Verhältnis Gottes nicht bloß zu dem einzelnen Menschen, sondern auch zu dem Menschengeschlechte im ganzen genommen; […]"[975]

Die Personifikation wird als Form der Allegorie nicht nur auf die Ebene der Natur, sondern auch auf jene des Wissens angewandt. Auf der höchsten Stufe des wahren Wissens (als Gegensatz zum so genannten unbedingten Vernunftwissen – anscheinend dem absoluten Vernunftwissen Hegels) haben wir bereits mit Personifizierungen und also mit dem Poetischen zu tun. Das wahre Wissen wäre, so Schlegel in seiner vorletzten Vorlesung seiner in Dresden im Herbst 1828 gehaltenen *Philosophie der Sprache und des Wortes,* „ein Herausfühlen der latenten Allgegenwart Gottes aus den Gegenständen, wodurch zugleich das innere wahre Wesen derselben ergriffen wird."[976] An diesem geistigen Herausfühlen unterscheidet Schlegel nun drei Stufen des wahren Wissens: 1) die Wahrnehmung, 2) das Empfinden und 3) das geistige Anschauen. Nicht wir sind es, so Schlegel, die auf dieser dritten Stufe, „sich zu der göttlichen Idee erheben", sondern es ist „vielmehr diese […], welche uns ergreift, uns mitgetheilt wird und in uns wirkt."[977] Anklänge

[973] KSA 10, S. 126.
[974] Vgl. Richard Hamann: Geschichte der Kunst von der altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart. Berlin 1935. S. 752, Abb. 944.
[975] KSA 10, S. 105f.
[976] KSA 10, S. 525.
[977] KSA 10, S. 526.

an Jakob Böhme lassen sich da beobachten.[978] Jakob Böhme gilt Schlegel als derjenige, der die Poesie erfunden hat, und gemäß dem sich die ganze Welt in Allegorie verwandelt. So ist der Zweck alles Daseins „*Offenbarung* und DARSTELLUNG“[979]. Die göttliche Idee wird hier als eine handelnde, in uns wirkende beschrieben. „Eine Philosophie“, schreibt Schlegel mit Bezug auf Böhme, die „das Urprinzip als Liebe und Sehnen, als Streben auffaßt, wird selbst Leben und Stoff hervorbringen. Sie wird mit produktiver magischer Kraft neue Kräfte im Bewußtsein hervorrufen, da sie das Bewußtsein selbst in der höchsten Quelle, in der ursprünglichsten, lebendigsten Kraft aufgefaßt hat.“[980]

Der Imperativ, der der Allegorie als Bestimmung der Kunst zugrunde liegt, ist: „Alles Geistige zu versinnlichen“[981]. Sicher kann hier beanstandet werden, dass es sich um bloße Wortspiele handelt. Aber auch diese gehören zum Allegorischen, denn sie „sind eine allegorische Drapperie – symbolische Manieren – personificirte Verzierungen“, so dass die Frage berechtigt ist, ob es überhaupt noch einen Ausweg aus der Allegorie gibt. Allegorie ist „Musik von architektonisirten Plasmen“[982], Musik ist aber unter der Kunst, „was die Religion in der Welt, und die Algebra in der Mathematik“ ist, nämlich „*nichts und Alles* [m.H.], Mittelpunkt und Umkreis, das höchste Schöne und die Willkühr“[983]. D.h. Allegorie ist eine paradoxe Figur, eine Konjunktion von Gegensätzen, die nicht in eine höhere Einheit aufgelöst werden kann, ein Vexierbild, könnte man sagen.

### *5.2.3. Witz, Ironie*

Ohne Witz sind die Wissenschaften und besonders die Philosophie „trocken, dürre und leer“, d.h. arm an Ideen, Bildern, unempfindlich, ohne kombinatorischen Geist. Zum Thema „Witz“, das für die Entwicklung hauptsächlich im Bereich der

[978] Zu diesem Aspekt vgl. Jakob Böhmes Schrift *Aurora*, die von Schlegel gern gelesen und in seinen Aufzeichnungen und Fragmenten oft erwähnt wurde. Hier heißt es im 6. Abschnitt des 18. Kapitels, betitelt „Von der Schöpfung Himmels und Erden und des ersten Tages“: „Ob aber vielleicht der Teufel Spötter und Verächter erwecken möchte, die da würden sagen, es gezieme mir nicht, also hoch in die Gottheit zu steigen und darinnen zu grübeln. Denen allen gebe ich zur Antwort, dass ich nicht in die Gottheit bin gestiegen, sondern *die Gottheit ist in mich gestiegen* [m.H.], und ist mir solches aus seiner Liebe offenbar, welches ich in meiner halbtoten fleischlichen Geburt sonst wohl würde müssen bleiben lassen.“ (S. 339.)

[979] KSA 19, Fg. Nr. 457, S. 136.

[980] KSA 11, S. 124.

[981] KSA 16, Fg. Nr. 221, S. 103.

[982] KSA 16, Fg. Nr. 118, S. 213.

[983] KSA 16, Fg. Nr. 119, S. 213.

Psychoanalyse später von wesentlicher Bedeutung werden wird[984], äußert sich Schlegel immer wieder[985]. Selbst die Spätvorlesungen enthalten bezeichnende Passagen über den Witz.

Der Fantasie, der „Synthese der Natur und der Liebe“[986], lässt Schlegel als menschliches Vermögen eine bedeutende Funktion zukommen, die jener des Verstandes gleichwertig ist. „Wer Fantasie hat, muß Poesie lernen können; es muß noch dahin kommen, daß jeder Philosoph einen Roman schreibt.“[987] Schon in seinem früheren Text *Über das Studium der griechischen Poesie* wird die Fantasie als „das schönste und flüchtigste Geschenk der Natur“ bezeichnet und als das Organ für die Gottheit verstanden. Der Mangel an Fantasie hat durch einen Schwung an Freiheit beseitigt zu werden. In seinen späten philosophischen Vorlesungen hebt Schlegel dann die Fantasie als „die charakteristischste Eigenschaft des Menschen, die ihn vor allen andern geistigen Wesen auszeichnet“ [988], hervor.

Mit der Fantasie „unzertrennlich“ verbunden ist der Witz, der „seine Heimath ganz in der Poesie“[989] hat. Der Witz ist nur der Ausdruck der Fantasie in der Welt der Erscheinungen. Er „erheitert und belebt“[990], seiner unendlichen Fülle ist in der Komödie zu begegnen.[991] „Die alte Komödie ist eine *reine* Komödie, ganz durch und durch Poesie des Witzes […]“[992].

Für Kant ist der Verstand das Vermögen zu urteilen und zu denken (vgl. KrV, B94). Zwar identifiziert Schlegel den Witz nicht mit dem Verstand, dem Urteil oder dem gesunden Menschenverstand, aber er bringt ihn in dessen Nähe. Der Verstand als Beurteilungskraft ist eine Voraussetzung des Witzes, aber während der Verstand „mit den Gedanken nach Zweck und Absicht“ arbeitet und also einen „zweckmäßiger[n] Gebrauch von Gedanken“ impliziert, ist der Witz „ein bloßes Gedankenspiel“, „spielendes Denken“. D.h. der Witz ist „ein willkürlicher Gebrauch von Gedanken“, dessen wesentliches Merkmal, wie Schlegel ausführt, die Freiheit, „das freie Bewegen eines gegebenen Stoffes“[993] ist. Schlegel unterscheidet in diesem

[984] Sigmund Freud. Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. Der Humor. Einleitung von Peter Gay. Frankfurt am Main. 7. unveränderte Auflage 2004 (1. Auflage 1992).
[985] Vgl. hierzu die Studie von Marina Foschi Albert: Friedrich Schlegels Theorie des Witzes und sein Roman *Lucinde*, New York, 1995.
[986] KSA 16, Fg. Nr. 486, S. 293.
[987] KSA 18, Fg. Nr. 107, S. 94.
[988] KSA 10, S. 97.
[989] KSA 16, Fg. Nr. 122, S. 263.
[990] KSA 11, S. 91.
[991] KSA 11, S. 92.
[992] KSA 11, S. 93.
[993] KSA 11, S. 92.

Kontext offensichtlich nicht zwischen Willkür und Freiheit (als negatives Prinzip) wie Kant[994], das ist hier aber auch nicht weiter relevant. „Die Agenten der Philosophie sind Verstand und Willkühr", heißt es in einem Fragment[995]. In der Poesie müssen sie „chaotisiert" werden. Diese Willkür vollzieht sich im Witz aber auf zwei Arten, einerseits in der *Anordnung und Kombination* und andererseits in der *Erfindung*. Der Vollzug dieser beiden Arten scheint ein gleichzeitiger zu sein, denn der Witz „erfindet […] zugleich da, wo er anordnet und kombiniert"[996]. „Eben wegen der *Erfindung*", in der „das Unendliche des Witzes" besteht, ist, so Schlegel, die Verwendung des Wortes „Witz" vor einigen Generationen „bei allegorischen, wenn auch nicht scherzhaften, sondern selbst ernsthaften Werken sehr richtig gewesen und jetzt mit Unrecht abgekommen"[997]. Der Witz ist nichts anderes als „*die Rückkehr zur Poesie*", d.h. „zum ursprüngliche[n] Zustand des Menschen", „zur höchsten Moral", denn nur durch Poesie „kann ein Mensch sein Dasein zum Dasein der Menschheit erweitern" [998].

In Schlegels Bewusstseinstheorie aus seiner Kölner Vorlesung wird der Witz als menschliches Vermögen charakterisiert, das einen Mangel zu beheben hat, nämlich jenen von der Ungleichheit von Einheit und Fülle, von Erinnerung und Ahnung mit Bezug auf sichere Erkenntnis.[999] Hier wird der Witz nicht nur zum Prinzip der geistigen Anschauung, sondern auch zum Prinzip des Wissens deklariert. In den späten Vorlesungen, wo die Darstellung des Begriffs des Bewusstseins aus einer psychologisch-metaphysischen Perspektive erörtert wird, kommt Schlegel noch einmal auf den Witz und dessen Differenzierung zum Urteil zu sprechen. So erwähnt er das Unbewusste als jene Dimension, die den Witz vom Urteil unterscheidet. Das „genialische Unbewußtseyn" demonstriert die Verwandtschaft des Witzes mit dem Genie, allerdings ist der Witz „kein vollständiges Produktionsvermögen", sondern er ist „nur als einzelnes Element den schöpferischen Hervorbringungen der Fantasie, oder allen andern Äußerungsarten und Geisteswerken einer genialischen und produktiven Denkkraft, als die letzte geistige Würze zugegeben"[1000].

---

[994] Zum Terminus *Willkür* bei Kant vgl. MS (Einleitung I); hier auch der Unterschied zwischen negativem (Freiheit der Willkür) und positivem Begriff der Freiheit. Im theoretischen Gebrauch der Vernunft ist der Freiheitsbegriff ein regulatives Prinzip, im praktischen jedoch erreicht er Wirklichkeit durch praktische Grundgesetze.
[995] KSA 16, Fg. Nr. 122, S. 263.
[996] KSA 11, S. 92.
[997] Ebd.
[998] KSA 16, Fg. Nr. 252, S. 274.
[999] KSA 12, S. 403.
[1000] KSA 10, S. 432.

Welche Rolle spielt nun der Witz für die Philosophie in Schlegels Sicht? Die Stelle, die der Witz in der Philosophie einnimmt, ist eine „nicht ganz unwichtige", nämlich Bestandteil der Ironie zu sein; „als beygemischte Ingredienz ‹der Ironie›", als „Biegsamkeit, sich jedem Gegenstande oder andern Geistesproduktion anzuschmiegen und beyzumischen"[1001]. Die Ironie ist zwar eine Redefigur in der Rhetorik, Schlegel bezieht sich hier jedoch speziell mit diesem Begriff auf die Sokratische Philosophie – zu der er im späten Alter zurückkehrt –, in der die Ironie sich eines bestimmten Ansehens erfreut und eine eigentümliche Bedeutung erfüllt. Sokrates bedient sich der Ironie, wenn er gesteht, dass er nichts wisse, und dass seine Weisheit gerade darin bestehe, seine Unwissenheit deutlich zu erkennen. Damit, so interpretiert Schlegel, wollte Sokrates „auf die unendliche Größe und Erhabenheit, die nie zu erschöpfende Fülle und Mannigfaltigkeit der höchsten Gegenstände der Erkenntnis aufmerksam machen, und allen Wahrheitsforschern die ihnen so notwendige Gesinnung der Bescheidenheit einprägen"[1002]. Dieser Aspekt der bescheidenen Gesinnung ist ein Charakteristikum des Schlegelschen Denkens, das er bereits in seinen frühen Briefen zum Ausdruck gebracht hat. Ironisch sein heißt, so Schlegel in seinem Brief vom 15. Januar 1792 an seinen Bruder August Wilhelm, „in dem Bewußtsein seiner unendlichen Kraft von dem Gefühl seiner Geringfügigkeit durchdrungen zu sein"[1003].

In der zweiten Vorlesung seines letzten philosophischen Vorlesungszyklus zum Thema *Philosophie der Sprache und des Wortes* von 1828-1829 lehnt Schlegel den modernen Sprachgebrauch des Terminus „Ironie" im Sinne des ausschließenden gewöhnlichen Spottes ab und erinnert nochmals an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, die für ihn die allein adäquate ist. So heißt es da:

> In jenem ursprünglichen Sokratischen Sinne aber, und so wie sie in den Platonischen Werken gemeynt und entwickelt ‹ist›, und auch in dem ‹ganzen› Gedankengange und der innern Struktur dieser Werke im vollkommensten Maße ‹und Ebenmaaße› gefunden wird, bedeutet die Ironie ‹eben› nichts andres, als dieses Erstaunen des denkenden Geistes über sich selbst, was sich so oft in ein leises Lächeln auflöst; und wiederum auch dieses Lächeln des Geistes, was aber dennoch einen tief liegenden Sinn, eine andre, höhere

[1001] KSA 10, S. 432.
[1002] KSA 13, S. 207. Zum Begriff der Ironie bei Schlegel, vgl. auch Ernst Behler: Ironie und literarische Moderne. Paderborn, München, Wien, Zürich 1997; Bärbel Frischmann: Ironistische Philosophie bei Schlegel und Nietzsche, In: Klaus Vieweg (Hrsg.): Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche. Transzendentalpoesie oder Dichtkunst mit Begriffen. Paderborn, München, Wien, Zürich 2009, S. 57-69.
[1003] KSA 23, S. 38.

> Bedeutung, nicht selten auch den erhabensten Ernst unter der heitern Oberfläche verbirgt und in sich einschließt.[1004]

Die „wahre" Ironie, von der Schlegel die „falsche" (den frechen, gemeinen Spott) unterscheidet, ist „die Ironie der Liebe"[1005]. Diese entsteht „aus dem Gefühl der Endlichkeit und der eignen Beschränkung, und dem scheinbaren Widerspruch dieses Gefühls mit der in jeder wahren Liebe mit eingeschlossenen Idee eines Unendlichen"[1006]. Nur hat diese Liebe als Grundlage der Philosophie des Lebens bei Schlegel eine Tatsache, d.h. „eine selbst erlebte, oder ‹innerlich› gefühlte und der Begriff derselben ein aus dem eignen Gefühl und dieser Gefühls Erfahrung geschöpfter"[1007] zu sein. Erst unter diesen Umständen – der Wahrheit des Gefühls[1008] – kann der „in der liebevollen Ironie hervorgehobene Schein des Widerspruchs keine Störung mehr in dem höhern Gefühl verursachen"[1009], so dass die Ironie nur noch als „ein leises Lächeln"[1010] des Geistes zurückbleibt.

### 5.3. Auf praktischer Ebene: eine ästhetische Moral

Die Form der Kantischen Moral charakterisiert Schlegel als „juristisch", während die Materie „historisch" [1011] ist. Das Juristische ist aber „der eigentliche Sitz des Rigorismus"[1012]. Kant behandle, so Schlegel, die Moral mehr nach den Pflichten als nach den Tugenden, gehe dadurch „mehr auf die einzelnen Fälle und artet am Ende in Kasuistik aus", die eigentlich zur Rechtslehre gehöre.[1013] Worauf es aber ankomme, sei die Sittlichkeit „im ganzen darzustellen", sie „nach dem ganzen der Gesinnung und des Lebens zu beurteilen"[1014]. Da Schlegel augenscheinlich den Unterschied in der Kantischen Ethik zwischen Maximen und Handlungen missachtet, kritisiert er an Kant, dass dieser mit seinem Moralbegriff im Grunde doch den

[1004] KSA 10, S. 353.
[1005] KSA 10, S. 357.
[1006] Ebd.
[1007] Ebd.
[1008] Vgl. KSA 12, S. 404f., wo Schlegel über seine Philosophie in diesem Sinne die Bemerkung macht, dass „unsere Philosophie […] das Gefühl, das sie aller menschlichen Erkenntnis zugrunde legt, als das Reelle" in den Vordergrund stellt, so dass „*die Form* […] *ihr nur* das *Untergeordnete*" ist.
[1009] KSA 10, S. 357.
[1010] KSA 10, S. 353.
[1011] Vgl. KSA 18, S. 90.
[1012] KSA 18, Fg. Nr. 712, S. 89.
[1013] KSA 13, S. 90.
[1014] Ebd.

äußeren Menschen und dessen Leben in Anspruch nehme.[1015] „Die Praxis bezieht sich auf den äußern Menschen“[1016] behauptet er schon in seiner Transzendentalphilosophie. Kant erklärt aber in seiner Einleitung zur Tugendlehre in der *Metaphysik der Sitten* (1797), dass die Ethik „nicht Gesetze für die Handlungen (denn das thut das Ius), sondern nur für die *Maximen* der Handlungen“[1017] vorgibt. Indem dieser Aspekt offensichtlich ignoriert wird, unterscheidet Schlegel vom Leben des äußeren Menschen oder der Praxis „ein *höheres Leben des innern Menschen*“. Die Philosophie des innern Menschen ist aber nach ihm „*die Religion*, oder Religionsphilosophie“[1018]. Für die Erörterung und das Verständnis des Begriffs einer ästhetischen Moral[1019] bei Schlegel ist daher dessen Thematisierung des Begriffs der Religion von Bedeutung. Für Schlegel ist die Religion unabdingbar, denn ohne sie „kann man nie zu einer Moralphilosophie gelangen“[1020].

### *5.3.1. Die Thematisierung der Religion*

Erinnert sei daran, dass bei Kant die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott außerhalb der Grenzen der reinen Moralphilosophie liegt.[1021] Was Kant allerdings zur philosophischen Moral zählt, ist nur das Formale der Religion als „der Inbegriff aller Pflichten als (*instar*) göttlicher Gebote“[1022], „indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die *Idee* von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird“[1023]. Schlegel, für den „Gott“ nicht nur ein bloßer Vernunftbegriff sein kann, aber auch mehr als nur ein Postulat sein soll, will wissen, worin das Sittengesetz, von dem Kant sagt, es sei unerweislich, begründet ist und wie es auch wirklich realisiert werden kann. In der Beantwortung dieser Frage sieht Schlegel die

[1015] Zum Verhältnis von Moral und Recht bei Kant vgl. Herta Nagl-Docekal: Autonomie zwischen Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung oder Warum es sich lohnen könnte dem Verhältnis von Moral und Recht bei Kant erneut nachzugehen. In: (Hg.) Pauer-Studer, Herlinde; Nagl-Docekal, Herta; Freiheit, Gleichheit und Autonomie. Wien 2003. S. 296-326. (Wiener Reihe. Themen der Philosophie, Bd. 11). S. 96-326, insbesondere S. 311 und die folgenden.
[1016] KSA 12, S. 48.
[1017] Kant, Die Metaphysik der Sitten, AA 6, S. 388.
[1018] KSA 12, S. 48.
[1019] Den Begriff „ästhetische Moral“ verwendet Schlegel in seinen philosophischen Fragmenten mit Bezug auf den holländischen Philosophen Franz Hemsterhuis, mit dessen Werken er, wie sein früher Briefwechsel zeigt, über Novalis bekannt wurde. Hemsterhuis hat, so Schlegel, den Begriff des Schönen auf die sokratische Philosophie und das goldene Zeitalter angewandt.
[1020] KSA 13, S. 65.
[1021] Kant, MS, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. In: AA 6, S. 486f.
[1022] Ebd., S. 487.
[1023] Ebd.

Möglichkeit der Verbindung von Moral und Religion gegeben, denn der Mensch könne „die Sittlichkeit nicht ganz aus sich selbst erzeugen“[1024]. „Ohne die Gnade“ wäre der Mensch in Schlegels Sicht nicht imstande, Sittlichkeit zu haben. Zur Sittlichkeit benötige er eine „göttliche Mithilfe“[1025]. Für Kant stellt aber diese Gnade die Vernunft des Menschen dar.

Was genau heißt aber Religion, die Kant als Inbegriff aller Pflichten als göttliche Gebote versteht, für Schlegel? Während die Philosophie ein Versuch ist, das Unendliche zu wissen und die Poesie ein Streben, es anzuschauen und anzudeuten, ist die Religion für Schlegel der Versuch, das Unendliche, auf das, wie er behauptet, Kant verzichtet haben soll[1026], „wiederherzuführen, mit dem Menschen zu verbinden, d.h. Glauben“[1027]. Das Unendliche gilt Schlegel als „das absolut rein Gute und Schöne, die Gottheit, Welt, Natur, Menschheit“[1028]. In Schlegels Pariser Vorlesungen von 1803-1804 heißt es in einer fast mystischen Formulierung über die „wahre Religion“ und ihren Zweck:

> Die wahre Religion, abgesehen von allen speziellen Meinungen, hat keinen anderen Zweck als *Wiedervereinigung des gesunkenen Menschen mit der Gottheit*. Der Glaube an einen göttlichen Ursprung, der hier zugrunde liegt, ist nicht ganz erloschen, aber unterdrückt und gesunken. Dies führt auf das Bedürfnis der Philosophie als ein Streben, die Kenntnis Gottes wiederzuerlangen.[1029]

Religion als Glaube ist ein Denkakt besonderer Art. Diese Besonderheit besteht für Schlegel darin, dass der Glaube nicht dem Wissen, sondern dem Zweifel entgegengesetzt wird. In diesem Sinn sind die Bemühungen des späten Schlegel zu betonen, die Zusammengehörigkeit von Wissen und Glauben hervorzuheben. So ist der Glaube, wie es in der *Philosophie der Sprache und des Wortes* heißt, „ein Act des Geistes durch welchen das höhere Gefühl, unterschieden und von allem Unwesentlichen gesondert, reiner ‹und geistiger erfaßt› als intelligentes Gefühl, mithin zugleich als Urtheil festgestellt […] wird.“ Dieses höhere Gefühl bezieht sich aber auf die Liebe, welche „die Richtung oder die Hinwendung der ganzen Seele auf das Höhere ‹und Göttliche, ja auf Gott selbst›“[1030] ist. Die Religion bemüht sich darum, den Menschen „zum ersten Prinzip seines Daseins, zum göttlichen

[1024] KSA 13, S. 93.
[1025] Ebd.
[1026] Vgl. Fußnote 160 auf S. 50.
[1027] KSA 11, S. 108.
[1028] KSA 11, S. 8.
[1029] KSA 11, S. 9.
[1030] KSA 10, S. 468.

Unendlichen zurückzuführen.“[1031] Dies vollzieht sich in der Weise, „daß es in sein ganzes Leben eingreife“[1032]. Es findet in Form eines Aufrufes zur genuinen Lebensführung statt: „Alles, was ihn [den Menschen – C.E.] umgibt, muß ihn mit Andeutungen und Erinnerungen ansprechen, die ihn auf diesem Weg halten, damit er nicht in das Gemeine zurückfalle.“ [1033]

Um das Sittengesetz zu realisieren, bedarf der Mensch nach Schlegel „einer göttlichen Mithilfe“ – bei Kant ist es die Vernunft –, nämlich der Liebe Gottes. Das Reich Gottes stellt für Schlegel das Reich der Liebe dar. Liebe ist Anfang und Ende.[1034] Selbst das Sittengesetz ist ein Zeichen dieser Liebe; es ist „der Ausdruck der eigentümlichen Tätigkeit Gottes, welche eine beharrende Tätigkeit ist“, „damit allen einzelnen Individuen Zeit gelassen werde, sich auszubilden“[1035]. Schlegel geht

[1031] KSA 11, S. 108.
[1032] Ebd.
[1033] Ebd.
[1034] Jakob Böhme wird in diesem Kontext von Schlegel geschätzt, weil er die Liebe an den Ursprung aller Dinge setzt. In seinem späteren Text „Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus [1819]. Ein Nachtrag zu dem heiligen Bernhardus“ ist es die Liebe allein, die „zu einer positiven, oder um es nicht in abstrakter sondern in lebendiger Sprache zu sagen, zu einer lebendigen Erkenntnis Gottes und der Fülle des Lebens und der Liebe in ihm“ führt (KSA 8, S. 539). Es sei erwähnt, dass Gott für Schlegel kein Begriff stricto sensu ist; er bezeichnet hier „den lebendigen Gedanken des Unbegreiflichen in seiner Klarheit“ (S. 530). Die vier Stufen der Liebe zu Gott nach dem christlichen Autor Bernhard von Clairvaux, an denen Schlegel sein Interesse zeigt, sind: Die erste Stufe ist „das Gefühl der Ehrfurcht und Bewunderung Gottes“, ein Zustand der Ergriffenheit und Hingerissenheit, der noch nicht Liebe ist, aber den Menschen darauf vorbereitet. Die zweite Stufe, auf der Gott nicht nur als Schöpfer verehrt, sondern auch wegen seiner karitativen Dimension („der besonderen Wohltaten“) geliebt wird, ist die der dankbaren Liebe. Kindliche Ergebenheit und heldenmütiges Vertrauen auf Gott in allen Kämpfen des äußeren und inneren Lebens beschreibt die förderlichste Einstellung des Menschen in Schlegels Interpretation. Auf dieser Stufe befindet sich „der kirchliche Unterricht und der fromme Eifer der christlichen Prediger“. Dies wird damit argumentiert, dass es dem Menschen nicht möglich ist, sich plötzlich zur Vollkommenheit einer freien und reinen Liebe zu erheben. Die dritte und höhere Stufe bezeichnet die Liebe zu Gott bei einer unvollkommenen Erleuchtung als „nie versiegende, nie befriedigte oder ersättigte, tiefe, innere, unendliche Sehnsucht“. Ist diese Erleuchtung jedoch vollkommen (wie etwa im Christentum, so Schlegel), so handelt es sich um „die inbrünstige Liebe“, über die auch die Mystiker geschrieben haben, und die das Leben aller kontemplativen Heiligen charakterisiert. Die vierte Stufe der Liebe zu Gott ist die selige, vollendete Liebe. Klarheit und Stille, innere und äußere Milde, vollkommener Gleichmut, innere Gleichheit sind ihre Kennzeichen. Aber es handelt sich dennoch nur um ein „Vorgefühl der Seligkeit“. Die vollendete Liebe ist aber „eben die, welche in der *Fülle* Gottes und in aller Herrlichkeit seiner Offenbarungen selig ist“ (S. 534). Indem Schlegel auf die Sprache der Salomonischen Sinnbilder verweist, vergleicht er „die Fülle Gottes“ mit einem Strom. Auf dieser vierten Stufe liebe sich der Mensch selbst nur Gottes wegen, „weil der Mensch in diesem Zustande sich selbst gar nicht mehr als getrennt und abgesondert von Gott betrachtet und empfindet, sondern als schon ganz in ihn aufgenommen, verklärt und völlig Eins mit ihm“ (S. 539). Aber nicht nur sich selbst, sondern auch den Nächsten liebt der Mensch bloß um Gottes willen, „d.h. gereinigt von allem irdischen Beisatz.“ Schlegel zitiert Bernhard von Clairvaux mit dem Satz: „Glücklich derjenige, der da würdig ward, bis zum vierten Grade sich zu erheben, in welchem der Mensch sich selbst nur ob Gott den Herrn liebt“ (S. 538). Die Entwicklung der Liebe zu Gott über alle vier Stufen wendet Schlegel auf die Entwicklung des inneren Lebens des Menschen in der Geschichte des Alten und Neuen Testaments an.
[1035] KSA 13, S. 82.

es, wie festgestellt werden kann, nicht um die Erarbeitung einer reinen moralischen Religion. Kant versteht die Religionspflicht als Pflicht des Menschen gegen sich selbst in einem praktischen Sinn. Es ist Pflicht, die Idee Gottes, die aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht und sich „unumgänglich" der Vernunft darbietet, „auf das moralische Gesetz in uns, wo es von der größten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden."[1036] Für Schlegel hat die Religion jedoch eine mystische[1037] und magische Dimension. Ohne Symbol und Geheimnis, ohne das Beten (die energische Art des Denkens) als das größte aller Geheimnisse der Religion wäre das Christentum keine Religion, sondern nur „eine philosophische Ansicht und Meinung, höchstens eine Schule der Art", und auch das Studium der Bibel würde „nichts mehr sein, als eine gelehrte Liebhaberei, wie jede andre antiquarisch merkwürdige Untersuchung"[1038]. Das Mystische und Magische der Religion in Schlegels Sicht zeigt sich allerdings darin, dass das enge Verhältnis, die Freundschaft, ja die Vereinigung des Menschen mit Gott zum Desiderat gemacht wird.

So unterscheidet Schlegel „zwischen einem räsonnirten Vertrauen aus vernünftigen Gründen, und einem persönlichen Glauben aus eigner Erfahrung und lebendiger Ueberzeugung"[1039]. In Sinne dieses letzteren wäre auch seine eigene Konversion zum Katholizismus und sein Bemühen um die „*Wiederherstellung* der Vernunft ins *Göttliche*", um „*den Umschwung im Bewußtseyn*", der mit der Aufhebung der Trennung zwischen Vernunft und Fantasie und der Beseitigung des

[1036] Vgl. Kant, MS, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. In: AA 6, S. 444; Vgl. zum Thema Religion bei Kant, auch: I. Kant: „Pars I: Generalis. Cap. I: Religio", In: Werner Stark (Hrsg.): Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie. Berlin, New York, 2004, S. 115-168.

[1037] Schlegel differenziert zwischen einem negativen und einem positiven Begriff von Mystik. Der spekulative Mystizismus ist „durchaus gar keine verwerfliche Art von Philosophie", vielmehr ist der „berichtigte Mystizismus" ein wesentlicher Bestandteil der „wahren, vollkommenen Philosophie", „der göttliche Anfang und das göttliche Prinzip derselben" (vgl. Anhang zur Logik, KSA 13, S. 369). Schlegel vertritt die Ansicht, dass der wahre Begriff der Gottheit dem Menschen nur durch Offenbarung mitgeteilt worden sei, weil „weder die Vernunft [oder auch: „die Vernunft *allein* (m.H.)", KSA 13, S. 370] noch die Sinnenwelt imstande ist, diesen Begriff in ihm zu erzeugen" (ebd.). Worauf es allerdings bei der Bestimmung dieses Begriffes ankommt, ist „vor allem die Idee der unendlichen Fülle, der positiven göttlichen Allmacht und Liebe", von der man aufgrund von Religionslehre, geschichtlichen Zeugnissen und Tradition annehmen kann, dass sie aus einer höheren Offenbarung entsprang. Der wahre Begriff des göttlichen Wesens sei dem Menschen unmittelbar von diesem selbst mitgeteilt worden (KSA 13, S. 370). Unter Berücksichtigung dieser Prämisse erklärt Schlegel das System der Emanation oder der ältesten orientalischen Philosophie als „mißverstandene Offenbarung" und als, wenn auch misslungener, „ältester Versuch, den offenbarten Begriff eines allmächtigen, allweisen göttlichen Wesens mit der Erscheinung der Welt in Übereinstimmung zu bringen und sich beide begreiflich zu machen" (ebd.).

[1038] KSA 10, S. 241.

[1039] KSA 10, S. 464.

„zersplitterten Bewußtseyns“[1040] zum Zweck der Vollendung der Menschen und der ganzen Schöpfung einhergeht, zu betrachten:

> Ohne Religion zu leben, ist so traurig als unglücklich. – Die katholische ist die einzige die man ergreifen kann, unstreitig wenigstens die bessre. Die todte Erstorbenheit und Erschlaffung die auch in der katholischen Welt sich jetzt sehen läßt, keineswegs ein Grund nicht überzutreten, sondern im Gegentheil, zur Hoffnung, sie werde durch die Neubekehrten neu belebt werden, wie dieß mit so manchem Kirchenvater der Fall war.[1041]

Im philosophischen Sinn gibt es für Schlegel „nur drei christliche Secten“, die „Manichäer“ (dazu zählt Schlegel Schelling), „Katholiken“ (keiner wird hier angeführt, aber Schlegel selbst dürfte sich wohl dazu rechnen, und vielleicht auch Novalis, angesichts der positiven Beurteilung der altkatholischen Kirche in seinen philosophischen Fragmenten) und „Socinianer“, wobei sich Schlegel hier auf Schleiermacher und Fichte, aber auch auf Lessing bezieht.[1042]

Von Bedeutung aus heutiger Perspektive ist gewiss die Art und Weise, wie Schlegel den Terminus „katholisch“ benutzt, der in Ausdrücken wie „katholischer Glauben“, „katholische Kirche“ oder „katholische Philosophie“ in seinen Texten erscheint. Daher sei hier eine kurze Einführung in die Geschichte des Worts „katholisch“ gegeben. Der Terminus *katholisch* stammt aus dem Griechischen *kath' ólou* und heißt *im allgemeinen*; *katholikós* = das Ganze betreffend.[1043] Er wurde von den griechischen Gelehrten und Philosophen (Aristoteles, Polybius u.a.) verwendet. Die Assoziation der Worte „katholische Kirche“ (*he katholike ekklesia*) datiert aus dem Jahr 110 n. Ch. und wurde zum ersten Mal von Ignatius von Antiochien in seiner Epistel an die Kirche von Smyrna verwendet. So heißt es hier in 8, 2: „[…] wo Jesus Christus ist, [ist] auch die katholische Kirche“[1044]. Der Ausdruck wurde dann von den Kirchenvätern aufgenommen, und die beste Erklärung gab dazu Cyrillus von Jerusalem:

> Die Kirche heißt katholisch, weil sie auf dem ganzen Erdkreis, von dem einen Ende bis zum anderen ausgebreitet ist, weil sie allgemein und ohne Unterlaß all das lehrt, was der Mensch von dem Sichtbaren und Unsichtbaren, von dem Himmlischen und Irdischen wissen muß, weil sie das ganze Menschengeschlecht, Herrscher und Untertanen,

[1040] KSA 22, S. 197.
[1041] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 184, S. 223.
[1042] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 369, S. 249f.
[1043] Vgl. Artikel „katholisch“, in: Taschenlexikon. Religion und Theologie. Herausgegeben von Erwin Fahlbusch. Bd. 3. Vierte, stark erweiterte und überarbeitete Auflage. Göttingen 1983, S. 39-41.
[1044] Vgl. Die sieben Briefe des Ignatius von Antiochien. In: Die Apostolischen Väter. Aus dem Griechischen übersetzt von Franz Zeller. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 35, München 1918, S. 150.

> Gebildete und Ungebildete, zur Gottesverehrung führt, weil sie allgemein jede Art von Sünden, die mit der Seele und dem Leibe begangen werden, behandelt und heilt, endlich weil sie in sich jede Art von Tugend, die es gibt, besitzt, mag sich dieselbe in Werken oder Worten oder in irgendwelchen Gnadengaben offenbaren.[1045]

Schlegel selbst verwendet das Wort oft in der ursprünglichen Bedeutung *Gesamtkirche*, was für heutige Leserinnen und Leser aus der Distanz einer zweihundert Jahre alten Kirchengeschichte, in der weitere Konzile (Vatikanum I, Vatikanum II) stattfanden, durchaus verwirrend sein könnte. „Das neue Christentum", heißt es in einem Fragment von 1799 – offensichtlich anlässlich der Rezeption der unpublizierten, aber im Jenaer Kreis heiß umstrittenene Schrift von Novalis *Die Christenheit oder Europa* – „muß ohne Umstände das *katholische* seyn, aber altkatholisch nicht Pabstum."[1046] Das heißt, wie er 1806 behauptet, nicht, dass eine neue Religion entstehen wird, sondern, dass die katholische – im bereits angeführten Sinne des Universellen oder Allgemeinen – sich „mit neuer Glorie" erheben und „auferstehen" wird. Katholisch werden heißt also „nicht Religion verändern, sondern überhaupt nur, sie anerkennen"[1047]. Aus dieser Perspektive sind auch Schlegels Überlegungen zur Idee der Vereinigung westlichen und östlichen Christentums zu verstehen.[1048]

Philosophisch gesehen, ist das Christentum für Schlegel der höchste Idealismus, während Christus den höchsten Idealisten[1049] und Philosophen, den „Bekämpfer und Besieger des bösen Princips"[1050], darstellt. Christus als Idee existiert aber „vor und außer dem Christentum", genauer schon bei den Griechen und alten Ägyptern.[1051] Dieser Gedanke von 1816 wird später in seiner *Philosophie der Sprache und des Wortes* erneut aufgenommen:

---

[1045] Cyrillus von Jerusalem: XVIII. Katechese an die Täuflinge: Über die Worte: „und an e i n e heilige, katholische Kirche, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben", In: Des heiligen Cyrillus Bischofs von Jerusalem Katechesen. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Philipp Haeuser. Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 41, Kempten; München 1922, S. 352. (Eine lateinische Übersetzung der Katechesen fertigte 1564 Johann Grodeck an. 1608 entstand die erste vollständige Edition des griechischen Textes der Katechesen durch Johannes Prevotius. Eine weitere Ausgabe erschien 1720 in Paris und wurde 1763 in Venedig nachgedruckt. Die erste deutsche vollständige Übersetzung stammt 1786 von Joh. Mich. Feder.)

[1046] KSA 18, Fg. Nr. 925, S. 398.

[1047] KSA 19, Fg. Nr. 236, S. 230.

[1048] Vgl. hierzu Schlegels Vorwort zu Hermann Joseph Schmitts *Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche. Ein Entwurf zur Vereinigung beider Kirchen* (1824), in: KSA 8, S. 617-624.

[1049] KSA 19, Fg. Nr. 303, S. 240.

[1050] KSA 19, Fg. Nr. 71, S. 162.

[1051] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 189, S. 325.

> Ja wenn es erlaubt ist, die einfache Religion der ersten Menschen und großen Heiligen der Urwelt, da doch die wahre ‹Religion› ursprünglich nur eine gewesen seyn kann, Christentum zu nennen; so kann ‹und› darf man wohl sagen, daß ein Faden von ‹Christentum und von› wahrer Gotteserkenntniß in allem Heidenthum und den verschiednen Mysterien desselben sich immer noch sichtbar hindurchschlingt; […].[1052]

Dabei handle es sich um „ein Christentum im voraus oder in aufsteigender Linie […] bis zum Gipfel der Vollendung in der sichtbar wirklichen Erscheinung“[1053].

Das besondere Interesse an der katholischen Religion begründet Schlegel mit dem Gedanken der Möglichkeit einer ganz individuellen Bildung zur Religion. Darin findet man „grade das am meisten, daß man sich ganz individuell zur Religion bildet, und jeder unendliche Fortschritte darin machen kann, von Stufe zu Stufe, wie in der Kunst“[1054]. Ob ihm selbst ein solches Bild vor Augen schwebte, als er im April 1808 mit seiner Frau Dorothea in Köln zum Katholizismus übertrat? Die universelle Religion erschafft „eine neue Welt der Fantasie um den Menschen“[1055]. Insofern vermag auch die Poesie als Bild und Wort an ihr beteiligt zu sein. Ihr wird dadurch eine ästhetische Seite, genauer eine moralische Schönheit zuerkannt, die durch „Mythisches“, d.h. auch durch „heidnische Festlichkeit“ (wie z.B. Rituale) wahrnehmbar wird. „*Verwandlung*“ und „*Wiedergeburth*“ des Menschen werden zur praktischen Probe der Religion. Dafür ist jedoch das Gefühl des Unendlichen allein nicht mehr hinreichend. Die Anspielung Schlegels geschieht hier klarerweise mit Bezug auf Schleiermacher, für den das Wesen der Religion „weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“[1056], „eine Anschauung des Unendlichen im Endlichen“[1057] darstellt. Der öffentliche Charakter der Messe stellt nach Schlegel „ein Bedürfniß des poetischen Sinnes und die höchste Befriedigung desselben“[1058] dar. Insofern wird die Ansicht vertreten, dass die Mythologie eine existentielle Notwendigkeit des Menschen ist und es womöglich schädlich wäre, sie ihm zu

---

[1052] KSA 10, S. 510.

[1053] Ebd. Das ist eine interessante These, die sich in der Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts bei einem Forscher wie Mircea Eliade wiederfinden lässt, vgl. Mircea Eliade: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Aus dem Französischen von M. Rassem und I. Köck, Frankfurt am Main u. Leipzig 1998 (Originalausgabe, Paris 1949), S. 56. So schlägt hier der Autor vor, die Manifestationen des Sakralen, oder die heidnischen Hierophanien, als „Versuche einer Vorausdarstellung des Inkarnationsmysteriums“ zu interpretieren.

[1054] KSA 19, Fg. Nr. 281, S. 235.

[1055] Vgl. auch KSA 19, Fg. Nr. 64, S. 161: „Nur in der katholischen Religion geschehen Wunder – freylich durch die *Fantasie*, d.h. durch die Kraft des Glaubens. Aber was ist denn die Fantasie? Sind wir es selbst; nein, sondern die produktive Kraft, die Gottheit.“

[1056] Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Reclam-Ausgabe Stuttgart 1997, S. 35.

[1057] Ebd., S. 189.

[1058] KSA 19, Fg. Nr. 13, S. 265.

entreißen, zumal sie der poetischen Natur des Menschen entspricht. Dieser Aspekt zeigt sich auch darin, dass eine religiöse Schrift, so Schlegel 1806, „auch religiös" zu lesen sei, d.h. dass die kritisch-philologische Exegese zurückgewiesen werden soll: „Das innere, erleuchtete, mystische Verständnis der Bibel hängt daher nothwendig mit dem katholischen Glauben zusammen"[1059].

Schlegel behauptet, dass die Kirche als Gemeinschaft das „*Gefäß*" für die christliche Heilslehre sei. Den Papst sieht der Chiliast Schlegel in der Rolle eines „allgemeiner[n] Schiedsrichter[s] und Oberherr[n]" – offensichtlich nach frühchristlichem Vorbild (möglicherweise Clemens der Römer) –, der die „schönste und natürlichste Verfassung für Europa" zu ermöglichen und dadurch die Notwendigkeit „förmlichen[r] Staaten" zu beseitigen in der Lage wäre, denn es würde die größte Freiheit geben, und jedes kleine Land und jede Stadt würde sich selber regieren.[1060]

Die universelle Kirche, deren Bild sich Schlegel durch seine Begegnung mit der Literatur der Kirchenväter und -schriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte gewissermaßen in konkreten Zügen ausmalt, bezeichnet er als die „wahre Kirche", deren eigentliches Kennzeichen, ähnlich dem als geistiges Wesen verstandenen Menschen, die „*Lebendigkeit*" ist. Diese Lebendigkeit zeigt sich für ihn „in Missionen, in Verbreitung einer eigenthümlichen christlichen *Kunst*, *Philosophie* und christlichen *Staatseinrichtung*", woraus aber, so Schlegel, auch deren „größere Corruptibilität" folgt.[1061]

Gott wird nicht durch Vernunft erkannt, sondern erfahren, wobei der Verstand das Organ dieser Erkenntnis ist. Auch ist Schlegel der Meinung, dass der Sprachgebrauch „göttliche Vernunft" ein falscher sei, weil „bei keinem der großen Philosophen und Lehrer der Vorzeit, von einer Vernunft Gottes die Rede ist, überall nur der Verstand, der allwissende Verstand ihm beigelegt wird"[1062]. Zwar sei Gott der Urheber der Vernunft, diese aber nicht selbst. Zum eigentlichen Gottes-Sinn im Menschen bestimmt Schlegel schließlich den Willen, „insofern hier durch die eigene

[1059] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 286, S. 236.
[1060] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 397, S. 254. Einem weiteren kirchlichen Konzil wäre Schlegel gewiss nicht wohlgesonnen gewesen, auch nicht dem Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes. Übrigens ist sein Schüler, Anton Günther, 1857 als „Semirationalist" indiziert worden. Vgl. dazu näher: Eduard Winter: Ketzerschicksale. Christliche Denker aus neun Jahrhunderten, Zürich u.a. 1980, S. 345.
[1061] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 16, S. 297.
[1062] KSA 10, S. 55.

Erfahrung Gott unmittelbar erkannt wird“[1063]. Der Wille ist auf Gott gerichtet, ist mit ihm vereinigt.[1064]

Das, was Kant das transzendentale Objekt nennt, ist für Schlegel in seiner Ganzheit, Wirklichkeit und Wahrheit gegeben. Kunst bzw. Poesie ist das Medium zwischen Mensch und Gott: dem Gott, der sich den Menschen mitteilt, und den Menschen, die Gott suchen. Die Sehnsucht nach Gott ist das Suchen Gottes. Liebe ist Erinnerung und Erahnung Gottes als unendliche Erinnerung und unendliche Fülle. Die Sehnsucht nach dem Unendlichen als Prinzip verwandelt sich beim späten Schlegel in eine Gottessuche, wobei die Kunst eine Form oder eine Weise dieser Suche zum Ausdruck zu bringen hat. Kunst hat als Gegenstand die Offenbarung[1065], ihr Zweck besteht darin, auszudrücken. Sie soll die unendliche Fülle vom Leben im Inneren des Menschen bedeuten. Gott suchen heißt nach Schlegel die Suche nach unserem besseren Selbst, dem Modell, dem Ideal in uns, d.h., religiös ausgedrückt, nach Christus selbst, dem höchsten Ideal aller Praxis.

### *5.3.2. Moral und Poesie*

Für Schlegel ist die Originalität (oder auch die Eigentümlichkeit) – eine ästhetische Kategorie[1066] – und nicht die Universalisierbarkeit der Maxime die sittliche Kontrollinstanz. Alle Originalität ist moralisch, denn: „Alle Selbständigkeit ist ursprünglich […]. Ohne sie keine Energie der Vernunft und keine Schönheit des Gemüts“[1067]. Dennoch ist Schlegels Originalitätsgedanke nicht Kants Autonomie-Begriff. Letzterer ist bei Kant oberstes Prinzip der Sittlichkeit Das Prinzip der Autonomie ist eine praktische Regel, ein synthetischer Satz a priori, der apodiktisch gebietet und Folgendes besagt: „[…] nicht anders zu wählen als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien“[1068]. Das moralische Gesetz bei Kant drückt also „nichts anderes aus als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Freiheit.“[1069]

[1063] KSA 10, S. 59.
[1064] Vgl. KSA 10, S. 241.
[1065] KSA 13, S. 174.
[1066] KSA 18, Fg. Nr. 142, S. 208.
[1067] KSA 2, Fg. Nr. 153, S. 272.
[1068] Kant, GMS, AA 4, S. 440.
[1069] Kant, KpV, AA 5, S. 33.

Moral ist für den Schlegel der *Philosophischen Fragmente* von 1799[1070] Kunst, sie ist „universelle Musik", d.h. eine Art allgemeine Fühlbarkeit. Man könnte sagen, der größte Einwand, den Schlegel gegen die Kantische Moral erhebt, ist, dass Kant die Moral in eine „Jurisprudenz" – eine äußere Moral – verwandelt habe und zwar dadurch, wie Schlegel in diesem Punkt Kant interpretiert, dass der kategorische Imperativ ein „strenges, unerbittliches Sittengesetz" ist, nach dem alle unsere Handlungen bemessen werden sollen.[1071] Doch bei Kant werden nicht die Handlungen, sondern ihre Maximen mit dem kategorischen Imperativ näher der Analyse unterzogen. Außerdem ist der kategorische Imperativ uns nicht von außen aufgetragen.

„Es gibt gewiß keinen größeren Unsinn", hebt Schlegel anderenorts hervor, „als zu sagen: 'So eben habe ich mich durch reine Vernunft selbst bestimmt.'"[1072], und bezieht sich damit notwendig auf Kants KpV, insbesondere auf das Kapitel „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" (Erster Teil, Erstes Buch, Drittes Hauptstück), wo Kant hervorhebt, dass das Wesentliche des sittlichen Werts der Handlungen darin besteht, „*daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme*."[1073] Die Willensbestimmung erfolgt im Kantischen Verständnis durch das Gesetz allein, d.h. ohne einen anderen Bestimmungsgrund – eine Sichtweise, der Schlegel offensichtlich nicht zustimmen kann oder will. Er drückte seine Unzufriedenheit damit schon früher in dem bereits angeführten Brief an den Bruder Wilhelm August aus. Die reine Vernunft erscheint Schlegel nicht glaubwürdig genug, nachdem Kant ihre Dialektik aufgezeigt hat und Schlegel selbst infolgedessen sie mit dem Attribut „skeptisch" gekennzeichnet hat. Schlegel will ferner wissen, woher das Sittengesetz kommt, von dem Kant sagt, es sei unerweislich. Hier ist für ihn die Möglichkeit der Verbindung von Moral und Religion gegeben. Unter diesen Bedingungen erwächst für ihn das Bedürfnis nach einer ästhetischen Moral, in der auch Gefühle ihren Platz finden können.

---

[1070] KSA 18, Fg. Nr. 1502, S. 317.

[1071] Der kategorische Imperativ ist, wie Herta Nagl-Docekal in ihrer Studie „Moral und Religion aus der Optik der heutigen rechtsphilosophischen Debatte" (DZPh, Berlin 56, 2008, S. 843-855; hier S. 848) hervorhebt, „als Anweisung zur *Selbst*prüfung zu verstehen […]; bereits die sprachliche Ausdrucksform der persönlichen Anrede – ‚Handle nur nach der Maxime …' – bringt dies klar zum Ausdruck."

[1072] KSA 8, S. 16. Zum Begriff der Autonomie als Selbstgesetzgebung vgl. Herta Nagl-Docekal: Autonomie zwischen Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung oder Warum es sich lohnen könnte, dem Verhältnis von Moral und Recht bei Kant erneut nachzugehen. In: (Hg.) Nagl-Docekal, Herta; Freiheit, Gleichheit und Autonomie, 2003. S. 296-326. Insbesondere S. 303 und die folgenden.

[1073] Kant, KpV, AA 5, S. 71.

Das moralische Gesetz, welches bei Kant ein formales praktisches Prinzip und kategorisch ist, unabhängig vom Objekt des Begehrungsvermögens (der Materie des Wollens), will also Schlegel durch Einbeziehung der Gefühle – „Nicht allein die zweckmäßig gedachten Handlungen, sondern auch jene, wo wir durch Gefühle bestimmt werden, gehören zur Sittlichkeit.“[1074] – erweitern, mit dem Ziel der Steigerung der Ausführbarkeit des Sittengesetzes. Kant habe, so Schlegel, gar keine Mittel und Wege angegeben, das Sittengesetz zu realisieren. Es lassen sich hier zwei Aspekte differenzieren:

Zum einen ist es aus Schlegelscher Perspektive das Problem, das Sittengesetz als das sich selbst gegebene Gesetz zu verstehen und damit dessen Ort in der praktischen Vernunft anzuerkennen. Schlegel hat jedoch keine Einsicht in den Zusammenhang von Kants theoretischer und praktischer Vernunft. Auf eine reine Vernunft, die sich in Widersprüche begibt und sich dadurch selbst zerstört, sei nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Hinsicht kein Verlass.[1075] Daraus entsteht aber für ihn die Notwendigkeit einer Rückkoppelung der Moral an die Religion und an den Glauben an einen göttlichen Urheber des Sittengesetzes – Gott als Liebe – als Garantie seiner Unbezweifelbarkeit. In der idealistischen Ansicht, so Schlegel, ist der Begriff der Gottheit positiv, als das Befreiende, die ergänzende Fülle, verstanden. In der realistischen Ansicht jedoch ist die Gottheit bloße Einheit. Das Streben nach unendlicher Fülle bezeichnet aber das „höchste Gesetz“ aller geistigen Freiheit, allerdings unter der Bedingung, „daß die unendliche Einheit dabei nicht verlorengehe“[1076]. D.h., dass unter dem Sittengesetz, „bei der Wiedervereinigung mit der Gottheit“, die „wahre Individualität“ oder „die Blüte der Individualität“ nicht verloren geht, sondern sich zur „höchsten Schönheit“ entfaltet. In den Augen Gottes ist jeder Mensch ein Dichter[1077], ein geborener Künstler, der jedem Menschen zu seiner Vollendung, zu seiner Schönheit verhilft. So sind wir

[1074] KSA 13, S. 83.
[1075] Die Autonomie als Grundbegriff der Kantischen Ethik, ist, so Cassirers Kommentar, „jene Bindung der theoretischen wie der sittlichen Vernunft, in der diese sich selbst als des Bindenden bewußt wird. Der Wille unterliegt in ihr keiner anderen Regel, als derjenigen, die er selbst als allgemeine Norm aufstellt und vor sich hinstellt. Wo immer diese Form erreicht wird, wo das individuelle Begehren und Wünschen sich einem für alle ethischen Subjekte ausnahmslos gültigen Gesetz zugehörig und unterworfen weiß, und wo es auf der anderen Seite dieses Gesetz doch als das »eigene« versteht und bejaht: da erst stehen wir im Problemgebiet des Ethischen.“ Vgl. Ernst Cassirer: Der Aufbau der kritischen Ethik. In: Ders.: Kants Leben und Lehre. Berlin 1921. S. 247-288. Hier: S. 259f.
[1076] KSA 13, S. 16.
[1077] KSA 16, Fg. Nr. 268, S. 106.

Gottes „Gehülfen“[1078], denn die Welt ist unvollendet. Mit Schlegels Worten: Der Mensch ist einem Kunstwerk ähnlich – ein unendliches Endliches. Kein wesentlicher Unterschied besteht mehr zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Das Endliche ist *extensiv* zwar begrenzt, aber *intensiv* – durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit – immer unendlich. So sind Endliches und Unendliches nur dem Grade nach verschieden.

Zum anderen ist es die Frage nach der Steigerung der Ausführbarkeit des so missverstandenen Kantischen Sittengesetzes durch die Erweiterung seines Fundaments, indem (auch) Gefühl(e) als Bestimmungsgrund moralischer Handlungen in Betracht gezogen werden sollen. In der Tat lassen sich aus Kants ausgearbeitetem Fundament sittlichen Handelns keine inhaltlich bestimmten Anweisungen für unser Handeln ableiten. Kants Intention war aber auch nicht jene der Anfertigung eines Inventars von moralischen Vorschriften. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die formale Allgemeingültigkeit dieses Fundamentes seiner Moral. Es ist aber genau dieser Aspekt, den Schlegel hinterfragt, da er selbst der Vernunft im Kantischen Sinne keine bevorzugte Stellung zu verleihen vermag. Jede Moral, die, so Schlegel, „bloß auf Vernunftprinzipien gegründet wird, ist an und für sich verwerflich, da die Vernunft, ja das Niedere, das Untergeordnete im menschlichen Bewußtsein ist, aus dem das Höhere [die Freiheit – C.E.] sich unmöglich ableiten läßt.“[1079] Die Bedingung des moralischen Gesetzes ist bei Kant die Idee der Freiheit als Idee der spekulativen Vernunft, welche sich durchs moralische Gesetz „offenbart“, wie Kant sagt (vgl. KpV, AA 5, S. 4), und nicht „abgeleitet“ wird, wie Schlegel glaubt. Schlegel sieht sich hier aber erneut mit der Idee der kritischen Philosophie, genauer mit dem Kantischen formalen Idealismus konfrontiert. Wie Manfred Kühn behauptet, sollte Kants gesamte kritische Philosophie „einen Beitrag zum formalen Aspekt von Wissenschaft leisten“, worin Kants Moralphilosophie keine Ausnahme bildet.[1080] Kants Interesse galt also den formalen Aspekten der Sittlichkeit und nicht den empirischen Inhalten, die vielmehr in die Anthropologie einbezogen werden müssen. In der *Grundlegung* liefert Kant einen „Leitfaden“ und die „oberste Norm“ zur Beurteilung unserer Sitten.[1081] Diese

[1078] KSA 18, Fg. Nr. 1222, S. 421.
[1079] KSA 13, S. 65f.
[1080] Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. Ungekürzte Ausgabe. München 2007, S. 327.
[1081] Kant: Grundlegung, AA 4, S. 390.

oberste Norm ist das sittliche Gesetz, das in „seiner Reinigkeit und Echtheit“[1082] in einer reinen Philosophie zu suchen ist. Der Begriff der Moral stellt also bei Kant den rationalen Teil der Ethik dar[1083], d.h., mit anderen Worten, dass der Grund der Moral a priori nur in den Begriffen der reinen Vernunft und nicht in der Natur des Menschen zu suchen sei. Es ist aber genau dieser Aspekt, den Friedrich Schlegel offensichtlich missverstanden hat. Denn wenn er meint, dass jede Moral, die bloß auf Vernunftprinzipien gegründet ist, „an und für sich verwerflich ist“, dann argumentiert er dies in seiner Konzeption mit dem untergeordneten Status der Vernunft im menschlichen Bewusstsein und der Notwendigkeit einer ganzheitlichen Betrachtung des Menschen, d.h. in der Gesamtheit seiner Vermögen und der jeweils einzelnen Konkretheit. Gemäß Schlegel soll jede kritische Philosophie „ein bestimmtes Objekt“ haben, nämlich „*Individuum*“[1084]. „Ein Mensch, der seine Handlungen ganz streng nach dem Kantischen und Fichtischen Moralprinzip einrichtete, würde eine vollkommene Vernunftmaschine sein“[1085]. Schlegel spricht diesbezüglich auch von der „starren Kantischen Sittenlehre“, die dem „inneren Menschen“ nicht genügt und in vielen Fällen „ganz unanwendbar ist“[1086]. In der Moral, so Schlegel,

> muß die Philosophie sich Rat erholen bei der Geschichte, wenigstens für die Anwendung ihrer Grundsätze in dem wirklichen Leben. […] Auch darf er [der Philosoph – C.E.] nicht auf das ihm zunächst Liegende, die individuelle und lokale Bildung seiner Nation und seines Zeitalters einzig und allein Rücksicht nehmen, sondern auf die ganze sittliche Geschichte des Menschen, soweit ihm diese offenliegt, auf die bei allen Nationen und in allen Zeitaltern herrschenden sittlichen Begriffe.[1087]

Schlegels Plädoyer für eine ästhetische Moral anhand einer Erweiterung des Sittengesetzes durch die Dimension des Gefühls ist unter der Voraussetzung seines Projektes einer Philosophie des ganzen, d.h. lebendig-konkreten Menschen zu verstehen. Bei dem Gefühl, um welches das Kantische Fundament der Moral, das Sittengesetz, von Schlegel erweitert werden soll, handelt es sich jedoch nicht um

---

[1082] Ebd.
[1083] In seiner Vorrede unterscheidet Kant zwischen empirischer und reiner Philosophie. Die empirische Philosophie basiert auf Gründen der Erfahrung, die reine ausschließlich auf Prinzipien a priori. Die reine Philosophie wird in Logik (formale Philosophie) und Metaphysik unterteilt. Kant differenziert zwischen einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten. Der empirische Teil der Ethik heißt praktische Anthropologie, der rationale Teil aber Moral. (Grundlegung, AA 4, S. 388.)
[1084] KSA 18, S. 86.
[1085] KSA 13, S. 85.
[1086] KSA 6, S. 398.
[1087] KSA 13, S. 78f.

mehrere oder irgendwelche Gefühle, sondern um „ein wirklich und wahrhaft höheres, auf das unendliche Göttliche sich beziehendes Gefühl“[1088]. Ein solches Gefühl ist für Schlegel „im ganzen“[1089] die Liebe. Die Liebe, von der hier aber die Rede ist, ist der „eigentlich sittliche Trieb“. Dieser ist auf das Unendliche, Göttliche, genauer auf „das reelle, positive Unendliche“ gerichtet. Dieser höhere Trieb ist es, der dem Sittengesetz seinen Inhalt verleiht. Aber auch Kant hatte gezeigt, dass die moralische Forderung des Sittengesetzes realisiert werden kann, und zwar durch eine tugendhafte Haltung (vgl. Tugendlehre), die in der Arbeit an sich selbst über die Zeit hin bestehen soll, indem die Tugendpflichten erfüllt werden.[1090] Nach Schlegel besteht die Tugend „in dem ganzen Umfange aller Fähigkeiten und Kräfte des Menschen, die gleichmäßig von ihr umfaßt und geordnet werden“[1091]. Als Ganzes kann sie aber nicht gelehrt werden, denn sie ist etwas Göttliches.[1092] In seiner *Tugendlehre* zählt Kant die Liebe (als „Liebe des Nächsten“ oder „Menschenliebe“) zu den ästhetischen Vorbegriffen der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe, ohne welche „es auch keine Pflicht geben kann sich in ihren Besitz zu setzen“[1093]. Diese, wie moralisches Gefühl (Lust und Unlust), Gewissen, Liebe des Nächsten, Achtung für sich selbst, sind Prädispositionen oder Anlagen des Gemüts, die jeder Mensch als moralisches Wesen ursprünglich in sich hat und vermöge derer er verpflichtet werden kann[1094]. Diese Anlagen gilt es zu pflegen, z.B. ist es Pflicht, sein Gewissen zu kultivieren, d.h. „die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren

[1088] KSA 13, S. 71.
[1089] Ebd.
[1090] Tugend bedeutet nach Kant „die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht“ (AA 6, S. 394). Gemäß dem obersten Prinzip der Tugendlehre – „Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann“ (AA 6, S. 395) – wird es zur Pflicht des Menschen, sich selbst und den anderen zum Zwecke zu machen. In der *Metaphysik der Sitten*, im zweiten Teil der *Tugendlehre,* genauer in der „Ethischen Methodenlehre“, in den §§ 51 und 52, spricht Kant von einem „moralischen Katechismus“, dem „erste[n] und nothwendigste[n] doctrinale[n] Instrument der Tugendlehre“ (AA 6, S. 479). Als Grundlehre der Tugendpflichten (gegenüber sich selbst – als eigene Vollkommenheit – und gegenüber anderen – als fremde Glückseligkeit) kann nach Kant ein rein moralischer Katechismus aus der gemeinen Menschenvernunft entwickelt werden. Das Verfahren dafür sieht er in der so genannten katechetischen Lehrart begründet, die sich sowohl von der dogmatischen als auch von der dialogischen unterscheidet. Das dort unter „Anmerkung“ angeführte „Bruckstück eines moralischen Katechism“ (AA 6, S. 480) veranschaulicht hinreichend diese Lehrart. Schlegels Notizen zu Kants Tugendlehre sind jedoch in diesem Zusammenhang eher spärlich (vgl. KSA 18, S. 60-61).
[1091] KSA 13, S. 92.
[1092] KSA 13, S. 93.
[1093] Kant, AA 6, S. 482.
[1094] Ebd.

Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden, […] um ihm Gehör zu verschaffen."[1095]

Der Begriff der Liebe impliziert bei Schlegel aber gleichermaßen die Liebe Gottes, die er in seiner philosophischen Konzeption am Werdeprogramm des Menschen – Gott als Vollender – teilhaben lässt, wobei er sich dabei grundlegend auf die Heilige Schrift berufen kann.[1096] Das Sittengesetz wird daher im höheren Gefühl der Liebe, einer Trinität der Liebe („une trinité d'amour, de sentiment"[1097]) verankert. Bei Kant ist jedoch Gott (neben der Unsterblichkeit) keine Bedingung des moralischen Gesetzes, sondern nur eine des bloß praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft. Der Charakter des so verstandenen Sittengesetzes durch Schlegel ist „ein Ruhen, nicht aus Trägheit [...], sondern aus Fülle, aus überflüssiger, lebendiger Kraft, aus unbeschränkter, unendlicher Freiheit und Liebe"[1098]. Wenn der Mensch das Prinzip der Liebe anerkennt, d.h. in Bezug auf das Höchste oder das Göttliche sich zu bestimmen sucht, oder anders ausgedrückt, seine Gemeinschaft mit Gott (der Mensch ist „*in Gott* und *mit Gott*" eins gewesen[1099]) als Maxime für seine Handlungen berücksichtigt, dann ist dadurch auch die Voraussetzung für moralisch gutes Handeln gegeben. Der Schlegelsche Gott erscheint in diesem Zusammenhang metaphorisch gesehen als ein Dach über dem Kopf des Menschen, der nicht nur Schutz, sondern auch ein Zu-Ende-Kommen bietet. Gott ist mit Bezug auf die Moral „nur insofern als Schöpfer anzusehen [...], als er das Göttliche und Ideale im Menschen bestimmt, als er Wesen vollendet, das Reelle in ihnen zur Reife bringt, sie ihrem Ideale getreu macht"[1100]. Als „Stifter" des Sittengesetzes „lenkt und leitet, beherrscht [er] die höhere Bildung und Vollendung der Geister", behauptet Schlegel in seinen Kölner Vorlesungen.[1101] In den späten Vorlesungen über die *Philosophie*

---

[1095] Kant, AA 6, S. 485.

[1096] Schlegel war, wie die meisten Gelehrten und Philosophen jener Zeit, ein äußerst guter Kenner der Bibel, sowohl des Alten als auch des Neuen Testamentes. Bestimmte Wortassoziationen, einzelne Worte und Redewendungen (wie z.B. „das Schwert des Geistes", vgl. Schlegels Vorlesung: „Von dem zwiefachen Geiste der Wahrheit und des Irrtums in der Wissenschaft; und von dem Kampfe des Glaubens mit dem Unglauben", in: KSA 10, S. 207) in seinen letzten philosophischen Vorlesungszyklen erschließen die von Schlegel gelesenen Textstellen in der Bibel (hier Epheser 6, 17; Hebräer 4, 12). Zu den Kantischen Überlegungen bezüglich der philosophischen Grundsätze der Bibelexegese vgl. I. Kant: Der Streit der Fakultäten. Erster Abschnitt, AA 7, insbesondere S. 38-48.

[1097] F. Schlegel, Skizze zu einem Vortrag über Philosophie für Frau von Stael, Winter 1806-1807, in: KSA 13, S. 403.

[1098] KSA 13, S. 63.

[1099] KSA 12, S. 381.

[1100] KSA 13, S. 63.

[1101] Ebd.

*des Lebens* ist dann die Rede von Gott als einem Schlussstein[1102] des menschlichen Bewusstseins. So wie in der Architektur der Schlussstein zum Träger der Konstruktion wird, wird Gott bei Schlegel als Endpunkt des Menschen gesehen. Ohne ihn wäre das Leben kein wahres zu nennen. Sein Fernbleiben im menschlichen Leben weise auf ein „entgeistetes Leben" hin und führe zum „Atheismus des Lebens"[1103]. Dadurch ist dem Leben seine höhere geistige Bedeutung entzogen, und es herrscht der Zwiespalt „zwischen dem Glauben überhaupt und dem öffentlichen und gesellschaftlichen Leben", „zwischen dem Wissen und dem Leben". In dieser Hinsicht wird die Entwicklung und Erörterung der These von der Einheit „des höhern Wissens mit dem göttlichen Glauben" für den späten Schlegel Priorität haben. So ist Gott die Wahrheit, die „nur Eine, und überall dieselbe ist". Aus dieser Einheit ergeben sich dann „von selbst" die weiteren Folgen für das Leben, die sich, wie Schlegel im übertragenen Sinne festhält, „in vollen Strömen über das gesamte Gebiet, und alle Verhältnisse desselben, dann immer weiter ausbreiten"[1104].

Schlegel nähert sich also dem Begriff der Moral von der Religion her, die den Übergang zur Moral herstellt. Bei Kant hingegen ist es die Moral, die zum Begriff der Religion führt. Keine Religion ist für ihn ohne Moralität möglich.[1105] Dass die Idee Gottes aber auch für einen Kant, wie Herta-Nagl Docekal zeigt, moralphilosophische Relevanz hat, scheint Friedrich Schlegel nicht besonders zur Kenntnis genommen zu haben.[1106]

Das Sittengesetz sieht Schlegel als den Willen Gottes an. Das Sittengesetz, von dem sich die auf dem Werden beruhenden Naturgesetze unterscheiden, ist „ein ruhiges Beharren", „ein freiwilliges Anhalten, eine Selbstbeschränkung aus unendlicher Liebe." Als metaphysisch-ästhetische Instanz, als Schöpfer aus einem „Überfluß aus Liebe" will Gott allen einzelnen Wesen ihre Vollendung ermöglichen,

---

[1102] Der sprachliche Ausdruck „Schlussstein" beschreibt ursprünglich ein Element in der Baukunst. Auch Scheitelstein genannt, ist es „der Stein am Scheitelpunkt eines Bogens oder am Hauptknotenpunkt der Rippen eines Gewölbes". Siehe Nikolaus Pevsner, Hugh Honour, John Fleming (Hrsg.): Lexikon der Weltarchitektur. Dritte, aktualisierte und erweiterte Auflage. München 1992, S. 562. Auch Kant ist dieser Terminus geläufig. In seiner Vorrede zur *Kritik der praktischen Vernunft* erwähnt er den Begriff der Freiheit als „*Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft", wobei Ideen wie Gott und Unsterblichkeit sich nun an ihn fügen und durch ihn „Bestand und objective Realität" (KpV, AA 5, 3f.) bekommen.

[1103] KSA 10, S. 300.

[1104] KSA 10, S. 283.

[1105] Kant, Vorlesung zur Moralphilosophie (hrsg. von Werner Stark) S. 115.

[1106] Vgl. Herta Nagl-Docekal: „Ist die Konzeption des ‚Herzenskündigers' obsolet geworden". In: Philosophisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Thomas Buchheim u.a. Jg. 117, 2. Halbband. München. 2010. S. 319-338. Hier S. 319.

„das Ideal in ihnen zur Reife“[1107] bringen. So erklärt Schlegel das menschliche Gewissen zu einem Gefühl, dem Verhältnisgefühl des Menschen zum Willen Gottes, „der als eine Stimme im Busen spricht“[1108]. Das Gewissen zieht uns auf „unsere Person und Individuum zurück, […] auf das *allgemeine Individuelle*“[1109]. Das bedeutet aber nicht, dass der sittliche Mensch, dem die Wahrheit als Tugend gilt, alles Individuelle, seine Eigentümlichkeit, in sich zu beseitigen habe: „Jeder Mensch ist eine Welt im kleinen; je vielseitiger er also seine Eigentümlichkeit entwickelt in höherer Hinsicht, desto mehr wird der Zweck der Welt, die unendliche Fülle, erreicht.“[1110]

Die Moral ist für Schlegel „eigentliche Kunstphilosophie“[1111], ihr „Quell“ und „Grund“ ist Poesie, aber auch „Ende und Ziel der Poesie.“[1112] Die höchste Moral wird ihm zur Poesie, die ihm als der ursprünglichen und auch der letzte Zustand des Menschen gilt. Nur durch Poesie, also durch das Gefühl, nämlich jenes der Liebe, „kann ein Mensch sein Dasein zum Dasein der Menschheit erweitern. Nur in ihr sind Alle Mittel jedes Einen“[1113]. Moral wird somit zu „eine[r] Wissenschaft des Lebens, des Menschlichen des Göttlichen“ deklariert, daher, so die Schlussfolgerung, „soll die gesamte Philosophie *Moral* werden und sie will es auch – wie Plato, Spinosa und Fichte zeigen.“[1114]

Das Sittengesetz, so Schlegel, „umfaßt das ganze formlose Bewußtsein“, mit der Begründung, dass es viele wichtige Bestimmungsgründe unserer Handlungen gibt, die „gar nicht gedacht werden“[1115]: „Wenn sonach von Bestimmungsgründen der Sittlichkeit die Rede ist, müssen diese nicht allein in überdachten Maximen, sondern auch in Gefühlen gesucht werden, in einem der Form nach unbestimmten Bewußtsein des Sittlichen“. Ein solches sittliches Bewusstsein nennt Schlegel „Gesinnung“, die „sowohl Gedanken als Gefühle umfaßt und alle Tätigkeiten des Menschen begleitet“[1116].

Ähnlich wie poetische Werke nicht nach einem allgemeinen Ideal geprüft werden, sondern in jedem Fall das *individuelle* Ideal – oder das innere Bild, könnte

[1107] KSA 13, S. 50f.
[1108] KSA 12, S. 397.
[1109] Ebd.
[1110] KSA 13, S. 101.
[1111] KSA 18, Fg. Nr. 507, S. 235.
[1112] KSA 16, Fg. Nr. 288, S. 257.
[1113] Vgl. KSA 16, Fg. Nr. 252, S. 274.
[1114] KSA 18, Fg. Nr. 594, S. 242.
[1115] KSA 13, S. 84.
[1116] KSA 13, S. 92.

auch gesagt werden – des einzelnen Werkes gesucht wird[1117], kann, darf und soll jede und jeder sich in ihrer bzw. seiner eigenen unendlichen Idealität und Individualität wahrnehmen, beurteilen und handeln. In diesem Sinne hat eine Philosophie des Lebens, wie Schlegel sie in späteren Jahren entwickelt, jeder einzelnen Person das Bewusstsein der Suche nach dem eigenen individuellen Ideal nahezubringen.

In dem ganzen Leben, dem Denken und Handeln, in einer inneren Ganzheit, könnte man sagen, beruht für Schlegel die Sittlichkeit des Menschen. Schlegels Moralvorstellung ist ästhetisch in dem Sinne, dass für ihn das Gefühl der Liebe, das mit dem Unendlichen gedacht wird und für die Geschichte des Ich als reines Wollen unabdingbar ist, mit dem geistigen Gefühl der Schönheit als „Verbindung der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle“[1118] zusammenfällt. Eine Handlung aus Liebe zum „Sinn für alles Ideale“ ist eine notwendig schöne, d.h. gute Handlung.

Ästhetische Moral ist eine innere Moral – Moral beschreibt Schlegel ja als innere Kraft –, eine Moral des Herzens in das die Vernunft hinabgestiegen ist. Durch sie soll das Innere des Menschen[1119] entwickelt werden. Schlegel verwendet dafür den Terminus *Verstandesgefühl* oder auch *intelligentes Gefühl*. Damit bezeichnet er eine Art Urteil, eine „höhere Beurteilungskraft“, nicht gleichzusetzen mit dem logischen Urteil, welches trotzdem den Verstand (als „angebohrnes Naturtalent für das besondre Gebiet“ und als „in mannichfacher Erfahrung viel geübte[r] und sicher gewordne[r] Verstand“[1120]) voraussetzt, aber dennoch ein Gefühl bleibt[1121]. Die „unmittelbare Wahrnehmung des Rechten und Richtigen“[1122] wird somit zur Entscheidungsinstanz in Schlegels Philosophie des Lebens[1123].

---

[1117] Vgl. auch KSA 18, Fg. Nr. 299, S. 48: „Jemanden kritisiren heißt – seine Fragmente und seine Projekte bestimmen.“

[1118] KSA 12, S. 388.

[1119] Mit dem Thema der Innerlichkeit mag sich Schlegel über die Lektüre der Kirchenväter bekannt gemacht haben. „So erklären Origenes und Ambrosius übereinstimmend“, schreibt Theo Kobusch, „daß der innere Mensch der eigentliche Gegenstand der Sorge und Wachsamkeit, der Hut und der Pflege sein muß und nicht vernachlässigt werden darf, andernfalls sinkt der Mensch auf das Niveau des Tieres herab.“ (Kobusch, 2006, S. 69.) Für Origenes, dessen Schrift – *Peri Arhon* – Schlegel bekannt gewesen sein muss, ist Gott dem menschlichen Geist immanent, daher auch erkennbar. Die Tiefen des menschlichen Herzens werden mit Gott identifiziert. Erkennt sich der Mensch selbst, dann erkennt er Gott. Auch mag Schlegel die patristische Tradition der Apokastasis-Lehre nicht unbekannt geblieben sein.

[1120] KSA 10, S. 423.

[1121] Vgl. dazu auch Fg. Nr. 359 aus dem Jahr 1806, in: KSA 19, S. 197: „*Urtheilen* ist nicht bloß Subsumiren der Anschauung unter einen Begriff – sondern es heißt unter *mehren ja sehr vielen* möglichen Bestimmungen eines Begriffs grade den *rechten* treffen und wählen.“

[1122] KSA 10, S. 424.

[1123] Vgl. auch KSA 10, S. 149: „Die Kraft des Urteils ist etwas anderes Höheres, als dieses bloße Verknüpfen von irgend einem besondern a mit einem allgemeinen b; das Verstehen ist das Erkennen eines Geistes, und das von ihm Ausgesprochene, das Urteil, ist die Entscheidung zwischen zweien Verstandenen, oder die Unterscheidung der Geister.“

### 5.3.2.1. Der poetische Idealismus und die Philosophie des Lebens

Schlegels Auseinandersetzung mit der Philosophie im Allgemeinen und mit der seiner Zeit im Speziellen, wobei einer ihrer Vertreter, nämlich Kant – mit dessen Philosophie Schlegel regelrecht gerungen hat –, präsentiert wurde, hat ihm den Weg eines „freundschaftlichen Wechsels" von der Philosophie zur Poesie eröffnet. Es ist die Idee des Unendlichen, auf die Kant in Schlegels Sicht – womöglich auf Grund eines produktiv zu nennenden Missverständnisses – verzichtet habe[1124], und auf welche sich das Interesse von Schlegel außerordentlich konzentriert, die ihm den Weg der Philosophie zur Poesie bahnt. Sie erringt eine solche Bedeutung, dass die Sehnsucht nach dem Unendlichen – in einer der vielen Definitionsversuche des Terminus „Philosophie" – als deren Wesen bezeichnet wird. Eine „gründliche Kritik der Vernunft", so äußert Schlegel in einem philosophischen Fragment,

> dürfte grade auf das entgegengesetzte Resultat führen als die Kantische, nicht daß die transcendente *Idee* ein Schein sei, der aus der Natur der menschlichen Vernunft entspringe, sondern daß sie als über die menschliche Vernunft hinausgehend, ihr durch *Offenbarung* mitgetheilt, von ihr aber sehr bald mißverstanden sei.[1125]

Es ist ohne weiteres verständlich, dass Schlegel mit einer solchen Äußerung Tür und Tor der Mystik öffnet, jenem subjektiven Erleben des Einzelnen, das nicht übertragbar ist, und womit ein Kant sich theoretisch überfordert gefühlt hätte. Ob Schlegel hier in „schwärmerische Vision" gerät, die „der Tod aller Philosophie" ist?[1126] Der spekulative Mystizismus stellt für Schlegel jedenfalls „gar keine verwerfliche Art von Philosophie" dar. Der „berichtigte Mystizismus, so wie der gemäßigte Skeptizismus" ist in der Sicht des Romantikers „ein wesentlicher Bestandteil der wahren, vollkommenen Philosophie", denn so „wie der auf seine

---

[1124] Zur „Unfähigkeit der Vernunft zum Übersinnlichen" vgl. auch KSA 10, S. 15.

[1125] KSA 19, Fg. Nr. 49, S. 46. Der christlichen Philosophie zufolge unterscheidet der späte Schlegel drei Arten von Offenbarung: „Die erste ist die allgemeine, vermöge welcher Gott sich in der gesammten Schöpfung und in allen Creaturen verherrlicht; indem nach der Idee der Dreyeinigkeit das *ewige* Wort durch welches alle Dinge erschaffen sind, als eine Selbstoffenbarung und Manifestation der Gottheit betrachtet wird. […]
Die zweyte Art der Offenbarung ist die *innere*, welche man auch die moralische nennen könnte, die sich in der Stimme des Gewissens und im *sittlichen Gefühl* kund giebt. […]
Die dritte Art der Offenbarung [...] ist die *positive*, im Christenthum *gegebene*; [...] diejenige, welche durch den Erlöser der Menschheit zugetheilt, und durch die vom Geiste Gottes beseelten Propheten und Apostel in Schrift und Rede verkündigt worden ist, und in der Kirche aufbewahrt, verbreitet und fortgepflanzt wurde und wird." (Körner, N.p.S. S. 265f.)

[1126] Vgl. Kant, AA 8, S. 405.

wahre Bedeutung zurückgeführte Skeptizismus der natürliche Anfang der wahren Philosophie ist, so ist der berichtigte Mystizismus der göttliche Anfang und das göttliche Prinzip derselben“[1127]. Schlegel sucht sozusagen nicht nur den Blick von unten nach oben, sondern auch den von oben, von der Idee, vom Geist her, nach unten zu richten, denn in der Mystik erhofft er die Grundlage der Transzendentalphilosophie zu entdecken. Schlegel spricht zwar von Gott als einem Gegenstand, allerdings ist es ein Gegenstand der inneren Erfahrung (bei Kant ist Gott ein transzendentaler Gegenstand). Damit sucht Schlegel den Ort Gottes in der Metaphysik zu belassen, jedoch versteht er Metaphysik als Wissenschaft von einer höheren, inneren Erfahrung mittels der inneren Wahrnehmung.[1128]

Kants „halber Idealismus ist unpoetisch“, äußert Schlegel. Dem Königsberger Philosophen sei es nicht gelungen, „das Reale der Realität“, d.h. die Wirklichkeit Gottes, nachzuweisen. „Der eigentliche Punkt, worauf es bei der Bestimmung des wahren Begriffes der Gottheit ankommt“, meint Schlegel, „ist, daß dieser außer der Idee der unendlichen Einheit vor allem die Idee der unendlichen Fülle in sich enthält.“ Diese Idee der unendlichen Fülle ist aber jene „der positiven göttlichen Allmacht und Liebe“, und diese lasse sich im Menschen „weder durch die Vernunft allein, noch durch Erfahrung und sinnliche Wahrnehmungen“ erzeugen.[1129]

Schlegel selbst schwebt ein „poetischer Idealismus“ vor, d.h. ein „vollendeter Idealismus“, der die Offenbarung zulässt und auf das Leben einwirken kann. Zwar erblicken wir Gott nicht, sagt Schlegel, „aber überall erblicken wir Göttliches; zunächst und am eigentlichsten jedoch in der Mitte eines sinnvollen Menschen, in der Tiefe eines lebendigen Menschenwerks. Die Natur, das Universum kannst du unmittelbar fühlen, unmittelbar denken; nicht also die Gottheit.“[1130] Die ideale Anschauung, die die Poesie liefert („Poesie ist der Idealismus der Anschauung, ein anschaulicher Idealismus.“[1131]) und welche in letzter Instanz die jedes einzelnen ist,

---

[1127] KSA 13, S. 369.

[1128] Vgl. dagegen Kant: „Wir vernehmen zwar ihre Simme [der verschleierten Göttin, des moralischen Gesetzes – C.E.] und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch diese seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht besser uns dieser Nachforschung gar zu überheben, da sie bloß speculativ ist, und, was uns zu thun obliegt (objectiv), immer dasselbe bleibt, man mag eines oder das andere Princip zum Grunde legen […]“ (Kant, AA 8, S. 405).

[1129] KSA 13, S. 370.

[1130] KSA 2, Ath.-Fg. 44, S. 260. Vgl. auch: KSA 18, Fg. Nr. 686, S. 377: „Nicht Gott aber Göttliches können wir erkennen und auch bilden […]“

[1131] KSA 18, Fg. Nr. 1175, S. 418.

insofern in jedem ein Dichter wohnt, ist durch ihr Wirkungsvermögen an die Umsetzung in der Realität gebunden. Gemeint ist damit die Realität des Geistes. Der poetische Idealismus ist somit Schlegels Antwort auf die Frage nach dem Realen, dem Geist im Leben des Menschen. Poesie kann auf symbolische Art und Weise die Tiefen des Bewusstseins an die Oberfläche befördern, denn ihr Ziel ist Darstellung des Unendlichen, das an sich nicht darstellbar ist. „Die große Aufgabe", die Schlegel für seine Zeit herausarbeitet, „ist, die alte Mythologie in Religion, und das Christentum in Mythologie zu verwandeln"[1132], d.h. Gott gegenwärtig werden zu lassen. Es kommt daher nicht von ungefähr, dass Schlegel in seinen späten Jahren mit der Ausarbeitung (s)einer Philosophie des Lebens beschäftigt war. Damit startet er den Versuch einer Rettung Gottes – Begriff der höchsten Liebe – im Leben des Menschen und implizit der menschlichen Individualität. Somit kehrt der Autor zu jenem „mythological element of Christianity"[1133] zurück, das durch Luther, wie er hervorhebt, verloren gegangen sei.

Bei der Erörterung des Begriffs „Leben" geht es Schlegel freilich nicht um die äußeren oder materiellen Aspekte des Lebens – er selbst führte ja in Wien, der „Wiege alles Guten und Schönen"[1134], kein opulentes Leben –, sondern um dessen geistige oder innere Dimension. Damit gemeint ist das „höhere" oder das „wahre Leben", dessen Hauptmerkmal „ein gewisser gesetzlich organisierter Wechsel zwischen Individualität und Universalität"[1135], ein „Wechsel *von Philosophie und Poesie, von Historie und Rhetorik*"[1136] sei. Es ist dieser Wechsel, der als „die erste Bedingung der sittlichen Gesundheit"[1137] zu gelten habe. Ein Leben nur um des Lebens willen ist „der eigentliche Quell der *Gemeinheit*", wobei alles gemein ist,

[1132] Vgl. KSA 18, Fg. Nr. 951, S. 400.
[1133] So schreibt E. M. Butler in ihrem Buch *The Tyranny of Greece over Germany. A study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the eighteenth, nineteenth and twentieth centuries*, Cambridge, 1935, S. 4f.: „By depriving the Germans of Roman Catholicism, Luther took from them a system which had nourished their mysticism and ministered to their sense of beauty whilst commanding their belief. In a word he destroyed the mythological element of Christianity, that poetical combination of beauty and truth for which they have ever since been seeking in Greek or Nordic mythologies or by reverting to the Catholic faith. Science and philosophy have profited incalculably by Luther's outstanding achievement, freedom of thought; the German poets have suffered for that act of liberation. Whether sceptics or not (and most of the great German poets have been sceptics), they found the Christianity he bequeathed to them barren of beauty and also lacking in that mystical profundity which philosophy supplied instead."
[1134] Vaterländische Blätter für den österreichischen Kaiserstaat, 4. August 1813, S. 371.
[1135] KSA 8, S. 49.
[1136] KSA 18, Fg. Nr. 1308, S. 303.
[1137] KSA 8, S. 49.

„was gar nichts hat vom Weltgeiste der Philosophie und der Poesie“[1138]. Poesie und Philosophie sind somit ein erforderlicher Teil gelungenen menschlichen Lebens, sie sind „Geist und Seele der Menschheit“[1139].

Den allgemeinen Gedanken des inneren Lebens entfaltet Schlegel schärfer als Begriff des menschlichen Bewusstseins nach seinen einzelnen Bestandteilen. In der Darstellung und Konstruktion des geistigen Menschen als einer „Vermählung“ von Seele und Geist werden Kunst und Poesie strategisch bemüht, und zwar aus dem Grund, weil sie „Grundgefühle“ im Menschen erwecken oder wieder erwecken können. Die Poesie ist in diesem Kontext „die transcendentale Erinnerung des Ewigen im menschlichen Geiste“[1140], während die Kunst „eine höhere geistige Natursprache“, „eine innere Hieroglyphenschrift und Ursprache der Seele“[1141].

Schlegels Begriff des Lebens ist als ein metaphysischer, psychologisch-spekulativer anzusehen, der mit einer bestimmten Modalität, Gott zu betrachten – Gott als Vollender des Bewusstseins des Menschen –, zusammenhängt. Als ein „geistiges Anschauen“ (und also mit dem Dichtungsvermögen eng verwandt) oder als eine „anschauende Erkenntnis“ erweist sich für Schlegel die letzte Stufe des wahren Wissens. Diese Erkenntnisart bezieht er auf die „innere Wahrnehmung“, deren Relevanz für die Erkenntnis des Höchsten, wie Schlegel andernorts meinte, für Kant nicht gegolten habe.[1142] Sie ist das unmittelbare Urteil, das so genannte intelligente Gefühl.

In der Philosophie des Lebens[1143], so meine These, ist der poetische Idealismus, die Schlegelsche Verbindung von Poesie und Philosophie, in den

[1138] KSA 8, S. 50.
[1139] KSA 8, S. 51.
[1140] KSA 10, S. 399.
[1141] KSA 10, S. 405.
[1142] Vgl. KSA 6, S. 398.
[1143] Vgl. hier auch Schlegels Äußerungen zum Thema „Philosophie des Lebens“ in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Deutsches Museum“ von 1812/1814. In seiner Vorrede zum dritten Band (1. Heft, 1813, S. 3-14), in dem der Anfang mit der Philosophie gemacht wird (S. 3), da von ihr aus „unstreitig alles übrige ausgehen“ muss, wird die Philosophie des Lebens, d.h. die Philosophie, die sich „auf das Leben beziehen müsse“, als „die wahre Philosophie“ beschrieben, die „jetzt nicht nur überall anerkannt und zugestanden, sondern sogar gefordert“ wird (S. 4f.). Auch eine Reihe von in dieser Zeitschrift enthaltenen philosophischen Essays im Umfeld dieser Fragestellung sind hier zu erwähnen: „Der Wert der positiven Offenbarung, aus der Unhaltbarkeit der bisherigen philosophischen Bemühungen“ (2. Bd., 12. Heft, S. 465-484), „Über die Erkenntnisquellen“ (3. Bd., 1. Heft, S. 15-32), „Der Philosoph Hamann“ (ebd., S. 33-52), „Der Wert der positiven Offenbarung, aus der Unhaltbarkeit der bisherigen philosophischen Bemühungen. III. Von der Wahrheit (ebd. 2. Heft, S. 89-108); „Der Wert der positiven Offenbarung, aus der Unhaltbarkeit der bisherigen philosophischen Bemühungen. IV. Von der Philosophie“, ebd. S. 451-467). Gewissermaßen gegen Kant gerichtet ist der Aufsatz in zwei Teilen: „Apologie des Krieges. Besonders gegen Kant. Von dem kön. sächs. Obersten Hrn. v. Rühl“ (3. Bd. 2. Heft, S. 158-173 und S. 177-192).

Zusammenhang von Geist und Seele – das wesentliche Kennzeichen des wiederhergestellten Bewusstseins des Menschen – übergegangen. Es ist aber auch nicht zu übersehen, dass Schlegels Spätkonzept dieser Verbindung auf einer erwähnenswerten Vertrautheit mit Texten östlicher Spiritualität basiert, darin ein geistiges Christentum sich meldet und die Poesie außerordentlich präsent ist.[1144] Der Spiritualismus, so Schlegel im Schlussteil der zweiten Fassung seines *Gespräch über die Poesie*, ist „die Lehre von der dreifachen Grundkraft des göttlichen und menschlichen Daseins, oder von dem vereinigten Wirken und Leben des Geistes und der Seele in Gott und seinem ewigen Worte."[1145]

Der poetische Idealismus oder die so genannte Transzendentalphilosophie Schlegels, d.h. sein Idealrealismus, da, wie er schon 1797 in einem Fragment erwähnte, im Transzendentalen Idealismus und Realismus nicht getrennt sind[1146], ist in die Philosophie des Lebens eingeflossen und darin inbegriffen. Schlegels philosophisches Bemühen, die Kluft zwischen Sein und Wissen, Realität und Idealität durch den Begriff des Symbols, der Allegorie oder des Mythos zu überwinden, kehrt in seinen späten philosophischen Vorlesungen wieder, wo nun dieses Vorhaben eben mit Hilfe des Begriffs „Leben" vollzogen werden soll. In seinem eigenen Leben habe aber der Mensch selbst zum Symbol, d.h. zu einem Darsteller der „Herrlichkeit Gottes"[1147] zu werden. Soll sich aber eine solche Konzeption mit der Kantischen Lehre vom moralischen Gesetz nicht vertragen können? Behält Kant nicht Recht, wenn er in seinem Aufsatz von 1796, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, der Schlegel nicht entgangen sein kann, meint, dass jeder Streit „zwischen zwei Parteien, die im Grunde eine und dieselbe gute Absicht haben, nämlich die Menschen weise und rechtschaffen zu machen", sinnlos sei? Und auf Shakespeare anspielend, und dadurch dem Poeten die Hand reichend – ist doch die Poesie eine Kunst, in der „alles ehrlich und aufrichtig" zugeht[1148] –, hält er Folgendes fest: „Es ist ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Mißverstande, bei der es *keiner Aussöhnung* [m.H.], sondern nur einer wechselseitigen Erklärung bedarf, um *einen Vertrag* [m.H.], der

[1144] Vgl. z.B. KSA 19, Fg. Nr. 256, S. 110: „Die *orthodoxe Theologie* ist zwar gar nicht philosophisch, aber doch poetisch sehr zu billigen, als Poesie, so wie Jakob Böhme's Theologie (Zur Aur[ora]? – Am meisten wohl zu Mährchen – und HYMNEN. –"
[1145] KSA 2, S. 360.
[1146] KSA 18, Fg. Nr. 743, S. 91.
[1147] Vgl. KSA 19, Fg. Nr. 174, S. 322.
[1148] Vgl. Kant, KdU, in: AA 5, S. 327.

die Eintracht fürs künftige noch inniglicher macht, zu schließen.“[1149] Sollte Schlegel durch seine behauptete These von der Verbindung von Philosophie und Poesie nicht eben auf die Erzeugung dieser Eintracht hingearbeitet haben?

[1149] Kant AA 8, S. 405.

# III. Schluss

## 1. Zur Interpretation der Beziehung von Philosophie und Poesie

Es ist nicht falsch zu behaupten, dass Schlegel den Begriff der Poesie in einem weiten Sinn gebraucht. Er umfasst alle literarischen Gattungen, aber auch historische oder philologische Texte. Was den Bezug der Poesie auf die Philosophie ermöglicht, ist ihr hoher Allgemeinheitsgrad. Laut Schlegel ist Poesie sogar allgemeiner als die Philosophie. Der Ausdruck „Poesie" stammt aus dem Griechischen „poiêsis" und bedeutet Machen, Tun, Schaffen, das lateinische Äquivalent dazu ist „actio". Poesie als Dichtungskraft ist das Vermögen schöpferischer Tätigkeit. Die Dichtungskraft ist somit produktive Tätigkeit. Poesie kann im Blickfeld des Wissens und Verstehens betrachtet werden, z.B. dann, wenn Schlegel den Verstand als tätige Vernunft mit der Aufgabe der Wiederherstellung des Bewusstseins betraut und die Poesie als produktives Vermögen betrachtet, das Sinn und lebendige Einheit erzeugt. Anders als für Aristoteles, der „poiêsis" von „praxis" unterscheidet[1150], ist für Schlegel das Dichten ein Handeln, Gestalten und Bilden. Wenn Schlegel die Verbindung von Philosophie mit der Poesie fordert, dann geht es ihm darum, der Philosophie eine handelnde, gestaltende, bildende, eine „lebendige" Dimension zuzuerkennen. Die Verbindung mit der romantischen Poesie, sprich mit der Liebe, dem Wahren, dem Erlebten als dem innerlich Erfahrenen, dem Realen, der Sprache des Göttlichen verweist auch auf ein Anliegen der Philosophie zu Schlegels Zeit: die Vereinigung von Theorie und Praxis, von Denken und Handeln, genauer die Frage nach der Realität oder auch der Wirklichkeit des Ideals als einer Synthese von Fantasie und Genie im Leben:

> Poesie ohne Philosophie wird leer und oberflächlich – Philosophie ohne Poesie bleibt ohne Einfluß wird barbarisch. […] Philosophie ist die allgemeine universelle Wissenschaft, Poesie die allgemeine Kunst. – Beide haben den Menschen zum vornehmsten Gegenstande. Beide wirken in dem gemeinen Organ aller Menschen, stehen also in der nächsten Beziehung aufs Leben.[1151]

[1150] Vgl. Christoph Horn und Christoph Rapp (Hg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. 2. überarb. Auflage. München 2008. S. 355.
[1151] KSA 15, S. 150.

Die Verbindung von Philosophie und Poesie funktioniert somit für Schlegel als eine Konstante menschlichen Bewusstseins und Lebens.

Auf zwei Weisen hat Schlegel den Begriff der Poesie für seine Verbindung mit der Philosophie zu rechtfertigen gesucht: zunächst als Form einer bestimmten Art von Philosophie – „positiver Idealismus", Kosmogonie – (bis 1804/1805) und dann (ab 1805) als Inhalt, als nicht ausschließliches Begründungselement der „wahren Philosophie". Ab diesem Zeitpunkt stellt er auch die Bezeichnung seiner Philosophie als „Idealismus" in Frage, zumal er Begriffe wie Liebe und Religion (Offenbarung) hinzuzählt und von antiken (Aristoteles) wie modernen (Fichte) idealistischen Konzeptionen bewusst distanziert.

Schlegels Antwort auf die Frage, ob Poesie ein Bedürfnis der Philosophie sei, ist ein greifbares „Ja", wenn er auch während seiner Schaffenszeit ebenso der Religion diese Rolle einzuräumen bereit ist. Die Notwendigkeit der Poesie leitet sich laut ihm aus einem Bedürfnis ab, welches auf eine „Hilfsbedürftigkeit", auf die „Unvollkommenheit der Form des Wissens" in der Philosophie, zurückzuführen ist, nämlich das Unendliche – den Gegenstand der Philosophie – darzustellen. Nebenbei sei gesagt, dass Hegel diesen von Schlegel erfassten Mangel ohne weiteres beanstanden wird, denn in seiner Sicht kann die Philosophie sehr wohl auf eigenständige Art und Weise ihrer wissenschaftlichen Aufgabe nachkommen. „Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein –"[1152], ist das, was zu Hegels philosophischem Programm gehört. Für ihn wird „die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft" zum Programm. Das Absolute habe begriffen und nicht gefühlt oder angeschaut zu werden. Daher muss die Philosophie „sich hüten, erbaulich sein zu wollen"[1153].

Vor allem in seinen 1803/04 in Paris wie 1805/07 in Köln in engen Kreisen gehaltenen philosophischen Vorlesungen sind Schlegels Ansätze zu einer theoretischen Betrachtung der Beziehung von Philosophie und Poesie vorwiegend vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie seiner Zeit – Kant und die deutschen Idealisten – zu erkennen. Schlegels Lösung, das Unendliche durch Sinnbilder anzudeuten und darzustellen[1154], wird aber in Hegel einen entschiedenen Gegner finden, denn bereits in der Anzeige seines Werks *Phänomenologie des*

[1152] G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 14.
[1153] Ebd., S. 17.
[1154] KSA 15, S. 72.

*Geistes* im Intelligenzblatt der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung vom 28. Oktober 1807 weist dieser auf „die Herabwürdigung" der Philosophie durch „den Unfug der philosophischen Formeln" seiner Zeit hin. Unschwer identifiziert man hier seine gegen die Romantik gerichtete Kritik, durch die er den wissenschaftlichen Status der Philosophie gefährdet sah, denn: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein."[1155]

Die Notwendigkeit der Poesie für die Philosophie erschließt sich in Schlegels Horizont aus der Einsicht, dass es unmöglich ist, „das Universum philosophisch auszusprechen oder in einen Begriff zu fassen"[1156]. Mit dem Terminus „Universum" ist hier das Unendliche gemeint, worunter aber Schlegel auch das Höchste oder Gott (ohne aber ein Gleichheitszeichen dazwischen zu setzen, was einen Pantheismus implizieren würde) versteht. Aus der Unmöglichkeit des Begreifens des Höchsten, aus unserer Endlichkeit heraus also, entsteht laut Schlegel „das Bedürfnis", es sinnbildlich „in einer weltumfassenden Allegorie" darzustellen.[1157] Schlegel drückt dies auch so aus: „Die unendliche Fülle der Welt lasse sich nicht ganz in Wörtern ausdrücken, woraus das Bedürfnis entstehe, sie durch Bilder und Sinnbilder darzustellen."[1158] Aus der „Unvollkommenheit" der Philosophie geht also die Notwendigkeit der Poesie hervor, deren eigentliches Wesen in der Bildlichkeit besteht. Anders gesagt: Die Bildlichkeit der Poesie ist eine „nothwendige Folgerung aus der Unbestimmbarkeit, Unerkennbarkeit des Unendlichen"[1159]. Realität gewinnt die Allegorie in einer genetischen Darstellungsweise. Das heißt, ihre Positivität erreicht sie durch den Mythos, die Fabel, die Geschichte.

Das Motiv einer für Schlegel notwendigen Verknüpfung von Poesie und Philosophie dürfte also in seiner Unendlichkeitsvorstellung verankert sein, handelt ja die Philosophie laut ihm vom Bewusstsein des Unendlichen.[1160] Der Mensch selbst besitzt ein solches Bewusstsein, das sich im Sehnen, in der „Sehnsucht nach dem Unendlichen" präsentiert. Diese Art Sehnsucht – womöglich mit Platons Erosbegriff aus dessen Dialog *Das Gastmahl* als das Streben nach wahrer Erkenntnis und der

---

[1155] G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 14.
[1156] KSA 15, S. 47.
[1157] KSA 15, S. 47. Diese Situation impliziert die Tatsache, dass die philosophische Sprache nicht mehr eine der Präzision und Exaktheit sein kann, sondern nur eine der Annäherung an das zu Beschreibende. Nicht auf das Wort, sondern auf das damit Gemeinte komme es an.
[1158] KSA 15, S. 31.
[1159] Ebd.
[1160] Zur näheren Charakterisierung des Unendlichen in Schlegels Jenaer *Transcendentalphilosophie* vgl. Markus Enders: Zum Begriff der Unendlichkeit im abendländischen Denken. Unendlichkeit Gottes und Unendlichkeit der Welt. Hamburg 2009, S. 162f.

Schau der Ideen zu vergleichen – bezeichnet Schlegel als „das Höchste im Menschen“[1161], sie ist die Verbindung zwischen einem bestimmten Gefühl und einem Streben. Das hier angesprochene Gefühl ist jenes des Erhabenen, während mit Streben jenes nach dem Ideal gemeint ist. Da das Gefühl des Erhabenen aber das Letzte, Ursprüngliche im Menschen ist, kann es nicht methodisch erklärt werden. Schlegel nähert sich ihm durch Beschreibungen: „Es ist das, was den Menschen von dem Tier unterscheidet und liegt nicht in dem Gegenstand.“[1162] Es ist – und hierbei erinnern Schlegels Ausführungen in gewisser Weise an Kants Analyse des Erhabenen in seiner *Kritik der Urteilskraft*[1163] – dieses Gefühl „plötzlich“ und „entsteht, wenn alle einzelnen, gleichsam kleinen Gefühle mit einem mal aufgehalten werden“[1164]. Es ist kein kultur-, sondern ein naturbedingtes Gefühl.[1165] Das Streben nach dem Ideal, das eine „Idee, d.h. ein Ganzes bezogen auf das Individuum“[1166] ist, hängt dagegen von der Kultur ab und ist „ganz individuell“. Die Sehnsucht nach dem Unendlichen unterscheidet sich aber gleichzeitig sowohl vom Gefühl des Erhabenen als auch vom Streben nach dem Ideal. Vom ersteren differenziert sie sich dadurch, dass sie „ruhig und ewig“ ist, vom letzteren aber durch das ihr innewohnende Unbestimmte. „Die Sehnsucht nach dem Unendlichen muß immer Sehnsucht bleiben“, denn „sie ist an kein Ideal gebunden und bleibt auch bei keinem stehen“[1167]. In seiner Kritik an Platon beschreibt Schlegel das reine Sehnen als „ein dunkles Vorgefühl eines unbekannten Gegenstandes“, als „das Streben in eine unermeßliche dunkle Ferne“[1168].

Aus der Tendenz der Philosophie zum Absoluten ergeben sich nun in Schlegels Sicht für die Philosophie zwei Artikel, von denen der erste in der Forderung besteht, „die Sehnsucht nach dem Unendlichen“ in allen Menschen zu

---

[1161] KSA 12, S. 7.
[1162] Ebd.
[1163] Vgl. KdU, LE/B77. Das Erhabene, so Kant, wird „durch ein Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkern Ergießung derselben“ erzeugt. Nicht der weite, durch Stürme empörte Ozean ist erhaben. Sein Anblick ist grässlich, sagt Kant. Wenn wir durch diese Anschauung zu einem Gefühl des Erhabenen gestimmt werden sollen, müssen wir die Sinnlichkeit verlassen oder, anders gesagt, durch die Sinnlichkeit uns angereizt fühlen, uns mit Ideen (der Vernunft) zu befassen, um auf diese Art und Weise uns als von der Natur unabhängig beurteilen zu können. „Unser Gemüt wird dabei wechselweise von dem Gegenstand angezogen und abgestoßen. Das Wohlgefallen am Erhabenen enthält Bewunderung oder Achtung (negative Lust). Den Grund des Erhabenen finden wir jedoch nur in uns, nicht in der Natur.
[1164] KSA 12, S. 7
[1165] Ebd.
[1166] KSA 12, S. 8.
[1167] Ebd.
[1168] KSA 11, S. 123.

entwickeln, der zweite aber in der Revolutionierung alles Wissens zum Zweck der Beseitigung des Scheins des Endlichen.[1169] Bezüglich der ersten Forderung wird auf Platons Dialog *Phaedon* und auf Schleiermachers *Reden über die Religion* verwiesen.[1170] Sie stehen repräsentativ für jene Schriften, die laut Schlegel geeignet sind, die „Sehnsucht nach dem Unendlichen" hervorzubringen.[1171]

Schlegel will, so könnte formuliert werden, mit Kant über Kant hinausgehen. *Mit Kant*, und zwar dann, wenn er sich an dem Kantischen Erkenntnisparadigma – Erkenntnis ist das Resultat einer Synthese von Anschauung und Begriff – auch bei seiner Frage nach dem Höchsten und dessen „Rettung" zu orientieren sucht. *Über Kant*, indem er eine Anschauung, allerdings keine sinnliche, sondern eine geistiger Natur, ins Spiel bringt. Geistige Anschauung, mit der sich Schlegel von jener Fichtes zu distanzieren sucht, setzt bei Schlegel immer Symproduktivität voraus. Diese bezieht sich auf die produktive Einbildungskraft, einerseits des Anschauenden und andererseits – was auch das Besondere an Schlegel ist und ihn von Fichte unterscheidet – des Angeschauten.

---

[1169] KSA 12, S. 8.

[1170] Die Schriften Platons eignen sich nach Schlegel „ganz vorzüglich […] das Nachdenken, den Tiefsinn zu erregen, die Urteilskraft zu schärfen, den Verstand zur Selbstbetrachtung und Prüfung aufzufordern, und somit den echten, wahren philosophischen Geist zu begründen" (KSA 13, S. 206).

[1171] Zur näheren Beschreibung von Platons Philosophiebegriff durch Schlegel vgl. KSA 11, S. 118-125. „Die Philosophie, ganz rein gedacht, hat keine eigene Form und keine eigene Sprache. […] Soll die Philosophie sich aber mitteilen, so muß sie Form und Sprache annehmen; die Philosophie, insofern sie alle Arten des menschlichen Wissens und der Kunst umfaßt, kann sich die Form, die Sprache und Terminologie jeder anderen Kunst und Wissenschaft aneignen. Allein, es ist nicht nötig, daß es eine förmliche, der Form nach vollendete Wissenschaft sei, die der Philosophie ihre Terminologie hergebe; auch das gemeine praktische Leben hat seine bestimmte Terminologie. Die Philosophie kann diese höher potenzieren, eine würdigere Bedeutung, einen höheren Sinn hineinlegen und sie dann zu ihrem Zweck gebrauchen. Dies hat nun vorzüglich Plato getan. Die ganze Form seiner philosophischen Werke beruht auf dem Prinzip der relativen Undarstellbarkeit des Höchsten. Das Höchste läßt sich aber nur darstellen, indem man es in ein anderes Gewand einkleidet. Plato versuchte dies in seinen verschiedenen Werken auf alle mögliche Weise, er benutzte jede damals bestehende Gattung von Kunst und Wissenschaft zu diesem Zwecke. Die Mysterien hatten bei den Griechen mit der Philosophie einen und denselben Zweck, die Nation, die in eine gar zu sinnliche und oberflächliche Religion und Mythologie versunken war, auf den ersten tiefen Urquell aller Wahrheit und Schönheit zurückzuführen; auch aus ihnen also schöpfte Plato manches. Im PHÄDON bedient er sich ganz der Sprache und des Gewandes dieser Mysterien; im PHÄDRUS, worin er seine Ideen über Erinnerung und Liebe – freilich mehr mythisch und poetisch als tief untersuchend und philosophisch – vorgetragen hat, der rhetorischen Form und Sprache; im PARMENIDES ist sie mehr dialektisch; im THEÄTET mathematisch, in der REPUBLIK politisch, im TIMÄUS, der nicht ganz fertig geworden, ist endlich die Behandlung poetisch und physikalisch, weil er sich darin mit Kosmogonie beschäftigt. (KSA 11, S. 124.) In den Vorlesungen zu seiner Spätphilosophie spricht Schlegel von der freien, lebendigen Form seiner Philosophie und erinnert noch einmal an das, was er selbst früher mit Bezug auf die Form der philosophischen Werke Platons behauptet hatte: „Die Philosophie des Lebens ist nicht an diese oder jene Form gebunden, sondern sie kann sie alle annehmen, wie es gerade sich fügt oder gut angemessen ist […]." (KSA 10, S. 320, Vorlesungen der Sprache und des Wortes.)

So basiert die Gotteserkenntnis in Schlegels Sicht – was jedoch Kant nicht zulassen würde – auf einer wenn auch unvollendeten Anschauung des Unendlichen, zu der wir uns allerdings – und das ist nun philosophisch gesehen das erste Paradox an Schlegels Theorie – nicht selbständig erheben, sondern vielmehr durch das Gefühl, die Liebe (Gottes), erhoben werden. Ein Aktives wird zum Passiven. Das zweite Paradox besteht nun darin, dass dieses Passive kein wahres ist, denn es handelt sich nicht um ein Sich-Verlieren, ein Aufgehen in dem Angeschauten, sondern um eine Begegnung zwischen dem Anschauenden und dem Angeschauten, dem seinerseits auch die Qualität des Subjekts, des Geistes zugeschrieben ist. Es ist die Präsenz des Gefühls der Liebe als „ein Hinstreben und Anneigen des Anschauenden zu dem Angeschauten", als „Berührung, Vermischung des Ichs mit dem Du in dem Gegenstande", als „ein mächtiges Streben nach Vermählung mit andern Geistern".[1172] Die produktive Tätigkeit des Ichs oder des Bewusstseins, die in das Gefühl oder die Liebe gesetzt ist, konstituiert die Dichtungskraft. Diese hat primär nicht eine Verschönerung des Lebens und auch nicht eine Flucht aus der Wirklichkeit oder die ästhetische Verzauberung des endlichen Lebens zum Zweck, sondern vielmehr wird durch sie der schöpferische Moment in unserem Bewusstsein als Verständnis unseres Selbst als Einzelne angepeilt und angesprochen. Sie zielt auf eine so genannte Erkenntnis im Geist, dabei handelt es sich im Grunde um ein produktives Verstehen. Der Gedanke liegt nahe, dass Schlegel hier bestrebt ist, das antike periagôgê, die Umwendung, die *conversio* der Seele, die Platon beispielsweise im Buch VII seiner *Politeia* darstellt, auf seine Art herbeizuzitieren. Es ist eine Erhebung, der komplizierte Aufstieg der Seele zu Gott als einem „Abyssus von Individualität"[1173]. „Wir fangen alle vom Schein des Endlichen, von dem Glauben an die Dinge an: die Philosophie soll uns zum Unendlichen führen"[1174]. Diese Philosophie selbst aber

> kann nur eine selbstgedachte und aus einem selbstgefühlten Bedürfniß ‹frei› hervorgegangene seyn, sonst ist sie überhaupt gar nicht vorhanden; alle Mittheilung in der Philosophie kann daher keinen andern Zweck haben, als nur eine lebendige Anregung zum rechten und richtigen Selbstdenken, höchstens mit einer Hindeutung auf den grade zum Ziel führenden Weg, zur Unterscheidung von den nebenher laufenden Abwegen. Jeder, der die Wahrheit ernstlich sucht, hat übrigens schon einen Anfang von Glauben, Hoffnung und Liebe im wissenschaftlichen Sinne in sich, in irgend einer Art oder Form.[1175]

[1172] KSA 12, S. 356.
[1173] KSA 2, Id.-Fg. 6, S. 257.
[1174] KSA 12, S. 335.
[1175] KSA 10, S. 475.

Das, wohin uns die Philosophie zu führen hat, ist die Erkenntnis, dass jeder Mensch „einen besonderen Beruf und eine eigentümliche Bestimmung“[1176] verlangt. „Wahre Individualität“ ist, so Schlegel, nur jene, „die sich unter der Bildung des Sittengesetzes“, welches der Autor als „Wille Gottes“ interpretiert, „zur höchsten Schönheit entfaltet“.[1177] Die positive Fülle der Gottheit ist im Handeln, Wirken und Mitteilen zu erreichen. Denn die Philosophie hat „ihr vorzügliches Wesen und Treiben“ im Leben selbst, „in der lebendigen Mitteilung und der lebendigen Wirksamkeit“.[1178]

So ließe sich Schlegel mit seiner Verbindung von Philosophie und Poesie auch in der Weise verstehen, dass jeder Mensch nicht nur ein Poet, sondern auch ein Philosoph ist, da das Unendliche die jedem eigene Sprache spricht, welche jeder einzelne selbst unentwegt zum Ausdruck zu bringen, zu verwirklichen habe.

Mit seinem Projekt, welches auch heute nicht an Aktualität eingebüßt hat, will Schlegel andererseits einen Weg beschreiten, gemäß dem die Erkenntnis des Höchsten als wirkliches Erlebnis und persönliche Erfahrung darzustellen sei. Schlegels philosophisches Bemühen gilt der „*Wiederherstellung* der Vernunft ins *Göttliche*“ mit dem Ziel der Realisierung eines „Umschwung[s] im Bewußtsein“[1179], worunter verstanden wird, dass „nun die Trennung zwischen Vernunft und Fantasie aufgehoben wird, und die *Seele* an die Stelle der getheilten Kräfte, und des zersplitterten Bewußtseyns tritt“[1180]. Es ist Schlegels Versuch, metaphysisches Erkennen als höhere Erfahrungserkenntnis zu argumentieren, ausgehend von der Möglichkeit einer immer raffinierter ausgearbeiteten Theorie des Bewusstseins. Mit ihr gerüstet kann die Philosophie die Wiederherstellung des zersplitterten Bewusstseins – die wesentliche Bedingung der Gotteserkenntnis bzw. des Gotteserlebnis – anstreben und verwirklichen. Demzufolge wird das Experiment, die Unerkennbarkeit des Unendlichen mittels des Begriffs des Symbols, der Allegorie oder des Mythos zu überwinden, um eine weitere Komponente, um die Dimension

[1176] KSA 10, S. 102. Vgl. hier auch seine Differenz zu Hegel anno 1817: „Nicht die Aufhebung eines Entgegengesetzten oder die *Verneinung* (nach *Hegel*) macht das Wesen des Geistes aus, sondern die göttliche *Sendung*. – Die Bestimmung des Menschen ist, *die Sendung seines Geistes zu erfassen, seinen Beruf zu erfüllen und seine Seele zu retten*, in welcher letzterer Hinsicht er selbst in gewissem Maaße die Stelle des Priesters, geistlichen Helfers und Retters an seiner eigenen Stelle vertritt und einnimmt.“ (KSA 19, S. 327.)
[1177] KSA 13, S. 16.
[1178] Friedrich Schlegel: Lessings Gedanken und Meinungen [1804], in: KSA 3, S. 100f.
[1179] KSA 22, S. 197.
[1180] Ebd.

des Lebens, erweitert, wobei dem Begriff „Gefühl“ als „höheres Gefühl“, „Verstandesgefühl“, „Empfindungen des Verstandes“, eine besondere Rolle zugemessen wird. Dabei ist hervorzuheben, dass Schlegel auch unter dem Begriff „Leben“ das „höhere Leben“ versteht, dessen Kennzeichen „ein gewisser gesetzlich organisierter Wechsel zwischen Individualität und Universalität“ ist, ein Wechsel, den der Autor als „den eigentlichen Pulsschlag des höheren Lebens und die erste Bedingung der sittlichen Gesundheit“ bezeichnet. Individuum und Welt befinden sich in einem wechselseitigen Verhältnis, denn „je vollständiger man ein Individuum lieben oder bilden kann, je mehr Harmonie findet man in der Welt: je mehr man von der Organisation des Universums versteht, je reicher, unendlicher und weltähnlicher wird uns jeder Gegenstand“[1181]. Der Mensch habe im Leben nach dem Geistigen zu streben. Ein so genanntes reines Leben nur um des Lebens willen sei nicht zu empfehlen. Schlegel betrachtet somit Poesie und Philosophie als einen notwendigen Teil des Lebens, als „Geist und Seele der Menschheit“[1182]. Das wahre Wesen des menschlichen Lebens darf nicht auf „ein gemeines Handwerk“ reduziert werden, denn es besteht eben „in der Ganzheit, Vollständigkeit und freien Tätigkeit aller Kräfte“[1183] des Menschen. Es sind dies laut Schlegel Kräfte, die die Philosophie erzeugen und bilden, die aber auch von dieser gebildet werden. Hierzu zählt er in erster Linie den Geist, den er auch Verstand nennt. Mit Bezug auf die Philosophie seiner Zeit behauptet er, dass diese den Verstand gegenüber der Vernunft herabsetze. Sein Plädoyer für den Verstand (die Epoche der Symbole) wird in diesem Zusammenhang erkennbar. Ohne irgendwelche Namen zu erwähnen, ist es für den Leser nicht schwer zu bemerken, dass Schlegel hier auf den von Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* hergestellten Unterschied zwischen Vernunft und Verstand anspielt. Diesen Unterschied ignorierend versteht Schlegel den Verstand in einem weiteren Sinn. Dieser ist „das, worauf es eigentlich ankommt, wenn von dem Geiste eines Menschen die Rede ist“[1184]. Vernunft ist Denken, während Denken nicht nur Vernunft ist. Vernünftigkeit steht, so Schlegel, dem sittlichen Menschen, Einbildungskraft hingegen dem Dichter am nächsten. „Verstand ist das Vermögen der *Gedanken*“[1185]. Der Gedanke ist aber eine Vorstellung,

[1181] KSA 8, S. 49.
[1182] KSA 8, S. 51.
[1183] KSA 8, S. 50.
[1184] KSA 8, S. 179.
[1185] KSA 8, S. 54.

> die vollkommen für sich besteht, völlig ausgebildet ist, ganz, und innerhalb der Gränzen unendlich; das Göttlichste, was es im menschlichen Geiste gibt. In diesem Sinne ist Verstand nichts anders als die natürliche Philosophie selbst, und nicht viel weniger als das höchste Gut. Durch seine Allmacht wird der ganze Mensch innerlich heiter und klar. Er bildet alles was ihn umgibt und was er berührt. *Seine Empfindungen* [m.H.] werden ihm zu wirklichen Begebenheiten, und alles Äußerliche wird ihm unter der Hand zum Innerlichen. Auch die Widersprüche lösen sich in Harmonie auf; alles wird ihm bedeutend, er sieht alles recht und wahr, und die Natur, die Erde und das Leben stehen wieder in ihrer ursprünglichen Größe und Göttlichkeit freundlich vor ihm.[1186]

Das gesamte Leben und die gesamte Poesie haben „in Contact gesetzt" zu werden; die Poesie soll „popularisiert" und das ganze Leben „poetisirt" werden.[1187]

Kant hat die Gottesdiskussion aus dem theoretischen in den praktisch-philosophischen Bereich verlagert. Schlegel knüpft hingegen an Positionen an, die über Jakob Böhme, der Schlegel als Urheber romantischer Bildlichkeit und Allegorie gilt, und über zahlreiche Autoren der patristischen Literatur, sowohl aus dem Westen (erwähnt sei hier vor allem Lactantius, Hieronymus, aber auch Augustinus und Bonaventura, u.a.m.) als auch aus dem Osten (der Kappadozier Gregor von Nazianz) bis in die historischen Anfänge des Christentums hinein (z.B. zu Justinus, dem Philosophen, mit seinen beiden *Apologien*) zurückreichen. Wie aus dem *Streit der Fakultäten* zu ersehen ist, lehnte Kant einen solchen Diskurs ab.[1188] Die Beantwortung traditioneller metaphysischer Fragen ist mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* nicht mehr möglich. Während Kant Wissen und Glauben auseinander hielt, war Schlegel um deren Vereinigung bemüht. Nicht Wissen, sondern Zweifel ist für ihn das Gegenteil von Glauben.

Aus der Vereinigung von Philosophie und Poesie, von Vernunft und Fantasie, resultiert für Schlegel Religion, die mit Glauben identifiziert wird. An ihr, der Religion, ist eine ästhetische Dimension festzumachen, die mythische Züge aufweist. Die Mythologie ist, so Schlegel, aus dem Leben des Menschen nicht wegzudenken, sie deckt eine moralische Schönheit auf und entspricht dem poetischen Sinn des Menschen. Jeder Mensch ist ein Dichter, so Schlegel in einem Fragment aus dem Jahr 1797[1189], somit Autor seines eigenen Lebens, das der Romantiker als ein Kunstwerk versteht, dem Wahrheit, Sinn und Realität zu Grunde liegt. Das *Schöne*, von Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* vom Angenehmen, vom Guten und vom

[1186] KSA 8, S. 54.
[1187] KSA 16, Fg. Nr. 27, S. 206.
[1188] Vgl. Kants Anmerkung zum „Anhang von einer reinen Mystik in der Religion", in: Ders.: Der Streit der Fakultäten (Hrsg. Brandt/Giordanetti), Hamburg 2005, S. 79f.
[1189] KSA 16, Fg. Nr. 106, S. 268.

Wahren unterschieden, ist dagegen für Schlegel „eben so wohl angenehme Erscheinung des Wahren und des Rechtlich-Geselligen als des Guten“[1190], nicht nur Form, sondern auch Bedeutung, so dass jede und jeder, der die Welt aus dieser Perspektive – als eine harmonisch zusammengesetzte, organisch-lebendige Einheit – betrachtet, sich von dieser angesprochen fühlt. Diese Einheit kann jedoch nicht begrifflich gefasst, sondern nur allegorisch-symbolisch dargestellt werden. Über Gott kann man nur allegorisch reden. Allegorie ist der philosophische Begriff der Poesie. Die Spätvorlesungen nennen diese Rede analogisch. Metaphysik wird darin als eine „höhere Erfahrungswissenschaft“ deklariert, wobei als das Metaphysische die Prinzipien des Gefühls und der Einbildungskraft, das innere Erleben, bestimmt werden. Innere Erfahrung gilt Schlegel als Basis der Gotteserkenntnis.

Für Schlegel bedeutet Vollendung des Idealismus Poesie, das ist positiver Idealismus. Das Höchste sucht Schlegel in seiner Positivität zu bestimmen, der prädikatlosen eine in sich differenzierte Gottheit entgegenzusetzen. Zu diesem Zweck macht er Gebrauch von dem Begriff der organischen Einheit, einer dreieinigen Einheit, die bis zur Idee der Dreieinigkeit in der christlichen Religion und jener der Schöpfung reicht. Wie entsteht aus dem Einen das Viele? Ist das Viele in dem Einen bereits vorausgesetzt? Kommt in dem Vielen das Eine noch zum Vorschein? Schlegels Schlüsselbegriff hierzu ist jener des Bildes (des Symbols, der Allegorie, des Mythos). Das Vermögen dazu ist die Fantasie, die Einbildungskraft, die Schlegel der Vernunft entgegensetzt, jedoch, wohlgemerkt, aus dem Begriff einer harmonischen, lebendigen Struktur (Mensch, Epoche, Weltalter) nicht ausschließt. Vernunft und Fantasie haben so das Gleichgewicht zu halten – eine Balance als eine Bedingung für die Produktivität des Geistes, die aber auch allgemein eine Permanentisierung des Guten im Menschen zu ermöglichen habe. Die Philosophie ist „nichts als eine durch und durch moralische Poesie.“[1191] Philosophie soll mit Hilfe der Poesie das Bild Gottes im Menschen, das Göttliche in ihm – mit anderen Worten, das höhere Gefühl der Liebe – „retten“, es transparent machen und kultivieren – eine Konzeption, die der Schlegelschen Ansicht der Weltgeschichte entspricht. Um es mit einem Wort von Jakob Böhme, den Schlegel als den Erfinder der Poesie betrachtet, und demgemäß sich die ganze Welt in Allegorie verwandelt, zu formulieren:

[1190] KSA 16, Fg. Nr. 124, S. 95.
[1191] KSA 18, Fg. Nr. 841, S. 99.

> In mir selber wird das Paradeis seyn: alles was GOtt der Vater hat und ist, das soll in mir erscheinen, als eine Form oder Bild der Göttlichen Welt Wesen; alle Farben, Kraft und Tugenden seiner ewigen Weisheit, sollen in und an mir, als an seinem Ebenbilde offenbar seyn, ich soll die Offenbarung der geistlichen Göttlichen Welt seyn, und ein Werckzeug des Geistes GOttes, darinnen Er mit Ihme selber, mit diesem Halle, der ich selber bin, als mit seiner Signatur spielet: Ich soll sein Instrument und Saitenspiel seines ausgesprochenen Wortes und Halles seyn; und nicht alleine ich, sondern alle meine Mit-Glieder in dem herrlichen zugerichteten Instrument GOttes; wir sind alle Saiten in seinem Freudenspiel; der Geist seines Mundes ists, der unsere Saiten seiner Stimme schläget.[1192]

In einer Fußnote in seinem Aufsatz *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* weist Kant auf ein Gedicht von Heinrich Voß auf dem letzten Blatt der Berlinischen Monatsschrift vom November 1795 hin, das in seiner Sicht die Spannung zwischen dem Philosophierenden und dem „Vornehmen", der nur den Philosophen spielt, in Form sprechender Vögel (Hahn und Kauz) sehr gut zum Ausdruck bringt.[1193] Das Gedicht mit dem Untertitel „Keine Fabel" lautet folgendermaßen:

**Der Kauz und der Adler**

Ein Kauz, in düstern Synagogen
Des Ober-Uhus auferzogen,
Kam früh in grauer Dämmerung
Zum König Adler angeflogen.

»Treu«, krächzt' er, »treu der Huldigung,
Rüg ich den gellenden Trompeter
Der unglückschwangern Aufklärung,
Den Hahn, dir König, als Verräter.
Wann sanft dein wohlbeherrschter Staat
Noch schläft und träumet und verdauet
Und unser Lied, was wacht, erbauet;
Schnell kräht uns der Illuminat
Die Sonn empor, um aufzuklären
Und Ruh und Andacht uns zu stören.
Fink, Lerche, Schwalb und Meis empören
Gefild und Wald in freien Chören;
Man kann sein eigen Wort nicht hören.
Die tolle Rotte singt gar Hohn
Der mystischen Religion,
Die wir in heil'gem Dunkel lehren;
Und, König, strafst du nicht, so drohn
Aufruhr und Hochverrat dem Thron! –
Herr König, laß dir doch gefallen,
Wir Kauz' und Eulen flehn gesamt:

[1192] Jakob Böhme, Sämtliche Schriften. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, neu herausgegeben von Will-Erich-Penckert. Sechster Band. XIV. De signatura rerum, oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (1622), 12, 13. S. 169.
[1193] Kant: Von einem neuerdings erhobenen *vornehmen Ton* in der Philosophie. In: AA 8, S. 394.

Dem Hahn und seinen Schreiern allen
Zum Bändiger, im Zensoramt,
Den frommen Uhu zu bestallen!«

Der Adler tat, als hört' er nicht
Und sah ins junge Morgenlicht.

Zur Verteidigung Schlegels als Philosophen ist hier anzumerken, dass er, nicht anders als Kant, wenn auch auf andere – d.h. poetische – Weise, dem Hahn, „dem gellenden Trompeter", in der Fabel von Voss entspricht. Schlegel ist ein poetisch Philosophierender.

## 2. Schlussbemerkungen und Ausblick

Es ist hervorzuheben, dass sich die Verbindung von Poesie und Philosophie bei Friedrich Schlegel nicht so sehr in Form eines Vertrags zwischen zwei selbständigen Partnern zeigt – wie es z.B. ein Kant einfordert –, obwohl die Erziehung des Menschengeschlechts auch sein Anliegen ist, sondern als wechselseitige Unterstützung zur Verwirklichung der Identität der jeweils anderen, d.h. mit Schlegels Worten, die Vollendung der Aufgabe der Philosophie, nämlich der positiven Erkenntnis des Höchsten, wird angestrebt. Was nun die Identität der Philosophie anbelangt, so hat sie aus Schlegels Perspektive ihre poetische Dimension zu entdecken. In diesem Zusammenhang war Kant für Schlegel zu wenig Philologe. In dem Schlegelschen Identitätsmodell der Philosophie kommt es vielmehr auf Tiefsinn als auf Scharfsinn an; Tiefsinn ist aber „das Suchen Gottes". Lesen, nämlich die Philosophie poetisch lesen, hieße den im Buchstaben bzw. im Körper fixierten Geist zu befreien. Ohne poetischen Geist ist nach Schlegel keine effiziente Kritik der Philosophie möglich. „Philosophie läßt sich gar nicht kritisieren ohne Poesie." Poesie ist die „schönste Frucht" am Baum, dessen „Wurzel" die Philosophie ist. Ohne sie bleibt diese „ohne Einfluß und wird barbarisch".[1194]

Mit der vertikalen Verbindung von Philosophie und Poesie schreibt Schlegel der Philosophie die Aufgabe zu, den Menschen in seiner Geistigkeit bzw. Innerlichkeit, d.h. in seiner Ganzheit, Lebendigkeit und Geschichtlichkeit anzusprechen. Jedem einzelnen Menschen wird dadurch seine besondere Bestimmung, seine Individualität auf lebendige Art und Weise vor Augen geführt. Schlegels

[1194] Vgl. KSA 11, S. 10.

Botschaft an spätere Generationen ist die, dass der Mensch im Geist, d.h. in der harmonischen Verbindung von Vernunft und Fantasie, Verstand und Wille, zu leben habe, denn dieser ist wirklich.

Die rekonstruierte Argumentation Schlegels mit Bezug auf die Etablierung des Bedürfnisses der Philosophie nach einer Verknüpfung mit der Poesie verläuft folgendermaßen:

1. Philosophie ist der Versuch, das Unendliche zu wissen. Philosophie ist die Wissenschaft vom Unendlichen/Absoluten/Gott.
2. Theoretische Erkenntnis jenseits der in Raum und Zeit gegebenen Erfahrung ist nicht möglich. Die reine Vernunft verstrickt sich in Widersprüche – wird dialektisch –, wenn sie das Gebiet der Erfahrung verlässt.
3. Gott ist kein Gegenstand der Erfahrung, da nicht in Zeit und Raum gegeben.
4. Also ist Gott nicht erkennbar; Gott ist Gegenstand des Glaubens.
5. Unter diesen Voraussetzungen erfüllt die Philosophie ihre Aufgabe – Gotteserkenntnis zu sein – nicht. Die Form ihres Wissens ist unvollkommen, denn sie sucht zu erklären, was nicht erklärt werden kann.
6. Um ihrer Aufgabe jedoch nachkommen zu können, bedarf sie einer Ergänzung.
7. Zwar können wir nach Kant Gott nicht erkennen, aber wir können ihn denken. Wir haben die Vorstellung/die Idee von Gott, wir verfügen über ein inneres Wissen, so Schlegel.
8. Um dieses innere Wissen verständlich, d.h. mitteilbar zu machen, soll die Vorstellung von diesem Wissen nach außen befördert werden.
9. Das Mittel dazu ist aber die Darstellung.
10. Darstellung ist aber Sache der Kunst.
11. Poesie ist die höchste Kunst.
12. Daher ist die gesuchte Ergänzung für die Philosophie auf ihrem Weg zur Wahrheit die Poesie.

Problematisch ist Satz 7, weil das Denken Gottes bei Kant transzendental ist, während Schlegel es mit Hilfe der geistigen Anschauung und des Gefühls zu bestimmen sucht. Es stellt sich auch die Frage, ob es Schlegel mit einer solchen

Argumentation auch wirklich gelingen kann, die Philosophie auf diese Weise ihrem Ziel, eine Wissenschaft vom Unendlichen zu sein, näher zu bringen und Wirklichkeit zu erreichen. Das Subjekt verstrickt sich in Allegorien, die es verlassen kann, nur um in andere einzutauchen, ohne sie hierarchisieren zu können. Die Wirklichkeit ist als eine Kippfigur zu deuten. So lässt sich die höchste Realität für Schlegel nur indirekt, d.h. in symbolischer Form, im Bild und also poetisch ausdrücken. Was letztenendes angestrebt wird, ist die unendliche Fülle eines dichterischen Gottes. Ein brisantes Problem besteht natürlich darin, die „Wahrheit" des Bildes oder des symbolischen Diskurses zu begründen, wobei sich dann die konsequente Frage stellt, ob Schlegel tatsächlich einen Schritt über Kant hinaus gemacht hat, der die Ansicht vertrat, dass über Gott nur symbolisch gesprochen werden kann und eine theoretische Erkenntnis von Gott unmöglich ist. Doch das Symbol hat bei Schlegel Wahrheitswert. Diese Wahrheit ist jedoch im Leben der Einzelnen zu erreichen, so dass das Bedürfnis der Philosophie nach der Poesie bei Friedrich Schlegel im Rahmen dessen, was man eine Metaphysik des inneren Menschen nennen könnte, die der Autor in seinen spätphilosophischen Vorlesungen entwirft, zu verankern sei. Der Begriff des Poetischen (Erinnerung, Darstellung, Begeisterung) in seiner Applikation auf die Seele, auf das innere Leben des Menschen, spielt hier eine bedeutende Rolle und zeigt, dass Schlegel von seinen frühen Gedanken zum Thema Poesie und Moral als Philosophie des Lebens (vgl. seine Transzendentalphilosophie) auch im Alter nicht abgewichen ist. Metaphysik ist Poesie, allerdings unter der Bedingung der moralischen Reflexion. Sie ist ästhetische Moral. Gott als Idee des Unendlichen wird zu einem motivierenden Bild im irreduziblen Inneren[1195] des Menschen. Die Aufgabe der Literatur bestünde nach Schlegel daher eben darin, die geistig-lebendige Ausbildung des Menschen, die zu dessen allgemeinen Bestimmung gehört, in ihrer Realisierung zu unterstützen, denn gebildet werden soll der „innere Mensch"[1196]. Um das Gefühl des Unendlichen im Menschen zu entwickeln, schlug Schlegel bereits in seiner Transzendentalphilosophie Texte wie jene von Platon (*Phaedon*) oder von Schleiermacher (*Reden über die Religion*) zur Lektüre vor. Auch bei Novalis, vor allem in *Blütenstaub*, *Geistliche Lieder*, *Glaube und Liebe* und *Die Lehrlinge zu Sais* sah Schlegel den Übergang von Philosophie zu Poesie und also zu geistiger Übung, zu einer Metaphysik des inneren Menschen, gegeben. Kant hat eine solche Metaphysik nicht abgelehnt, nur glaubt Schlegel, dass Kants Moral, in der es um die

[1195] Zum Thema der Irreduzibilität des Inneren vgl. Kobusch, 2006, S. 18-25.
[1196] Friedrich Schlegel: Deutsches Museum. Bd. 2, 1812, S. 283.

innere Dimension unserer Handlungen geht, noch zu sehr in einem Außen des Inneren situiert sei.[1197]

Schlegel ist zwar an einer Philosophie des Geistes interessiert – diesen Aspekt teilt er mit den anderen Idealisten –, doch geht es ihm dabei um das Innerste des Inneren, denn: „Falsch ist […] die Philosophie des *Geistes* OHNE *Seele* […].“[1198] Dieses Statement, das Schlegel 1821 abgibt, stellt sein Credo dar, von dem er bis ans Ende seines Lebens, wie seine letzten philosophischen Vorlesungen uns zeigen, nicht abweicht. Philosophie ist für Schlegel höhere Spekulation, eine Philosophie des inneren Menschen, die ohne poetischen Geist, ohne die Möglichkeit einer geistigen, d.h. in seiner Sprache einer höheren Anschauung, die nicht auf „die Gegenwart“, sondern auf das „Ewige, Freie“ gerichtet ist, nicht Erfolg haben kann.

Die Philosophie des Lebens ist jeder und jedem anzusinnen, denn der Mensch hat als Individuum – als „wahrer Mikrokosmos“, wie Schlegel betont – „einen besondern Beruf und eine eigentümliche Bestimmung“[1199]. In diesem Sinne ist Gott selbst „ein Abgrund von Individualität“[1200]. Die Suche nach Gott bedeutet im Grunde die Suche nach dem „inneren Menschen“, nach der „wahren Individualität“ des einzelnen, die, wie Schlegel zu einem früheren Zeitpunkt seines Schaffens bemerkte, nur eine solche sein kann, „die sich unter der Bildung des Sittengesetzes zur höchsten Schönheit“[1201] als einer Wechselbeziehung des „Classischen“ und „Interessanten“ entfaltet. So wäre Schlegels Philosophie – poetisch gelesen: z.B. im Horizont der Ironie, verstanden als Selbstschöpfung und Selbstzerstörung – eine Philosophie *des Mutes*, um sich negieren, andererseits eine Philosophie *der Hoffnung*, um sich erneut gestalten zu können.

Eines der wichtigsten Forschungsergebnisse dieser Arbeit besteht darin, an der Auseinandersetzung Friedrich Schlegels mit Kant gezeigt zu haben, dass die in Szene gesetzte philosophische Sprache Schlegels einerseits auf Homonymie, andererseits auf Synonymie basiert. Termini, wie z.B. „Transzendentalphilosophie“, „Idee“, „Idealismus“, „Verstand“, „Vernunft“, „Gott“, „Freiheit“ etc., die sowohl im

[1197] Vgl. aber: Herta Nagl-Docekal: Ist die Konzeption des ‚Herzenskündigers‘ obsolet geworden? In: Philosophisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Thomas Buchheim u.a. Jg. 117. 2. Halbband. München. 2010. S. 319-338. 1820 erklärt Schlegel auf seine Weise, Kant habe „wenigstens die Notwendigkeit des Glaubens an das Übersinnliche und überirdische Güter gelehrt“ und mit Nachdruck „die Strenge eines unerbittlichen Sittengesetzes, allem gröbern und feinern Egoismus gerade entgegenstehend“ behauptet (KSA 8, S. 550).
[1198] KSA 21, Fg. Nr. 18, S. 69.
[1199] KSA 10, S. 102.
[1200] KSA 18, Fg. Nr. 1497. S. 317.
[1201] KSA 13, S. 16.

Kantischen wie im Schlegelschen Diskurs zu finden sind, sind zwar gleichlautend, tragen jedoch eine andere Bedeutung. So ist beispielsweise Kants Begriff „Transzendentalphilosophie“ nicht identisch mit dem transzendentalphilosophischen Konstrukt von Schlegel um 1800. Friedrich Schlegels „Verbesserungsvorschläge“ für Kants Transzendentalphilosophie, die schon vor der Jahrhundertwende zum 19. Jahrhundert in seinen Schriften und Fragmenten zu beobachten sind, stellen den Versuch dar, den von Kant geprägten philosophischen Begriffen, seinen „neuen Kunstwörtern“, wie Johann Schultz diese nannte, eigene Bedeutungen zu verleihen oder die bereits existierenden zu entziehen, wie z.B. im Fall von „Offenbarung“ („in einem gewissen Sinne ist alles Offenbarung“, KSA 19, Fg. Nr. 78, S. 90) oder des Terminus „Ding an sich“, welcher regelrecht denunziert und nicht zuletzt mit anderen, wie „Ding“, „Substanz“, „Sein“ synonym verwendet wird.

Die Praxis der Synonymie in Schlegels Philosophie fällt am leichtesten auf, wenn in von ihm selbst unternommenen Definitionen von diversen philosophischen Termini das Definiendum in immer wieder neuen Anläufen durch eine Vielzahl von unterschiedlichen Begriffen zu bestimmen versucht wird. Einer Inflation von Absichten erfreut sich beispielsweise der Terminus „Philosophie“ oder in bestimmter Hinsicht auch „Verstehen“ oder „Leben“. Es kann gesagt werden, dass, verglichen mit Kant, Schlegel, obwohl er die Bedeutung einer philosophischen Terminologie anerkennt – „der kühne Gedanke erfordert eine kühne Sprache“ (KSA 10, 527f.) –, dennoch kein eigentlicher Schöpfer neuer philosophischer Begriffe ist. Philosophie hat durch ihre Begrifflichkeiten jedoch nicht zu ver-, sondern zu entwirren, „uns selbst von der *angebornen Sophistik* zu befreien“ (KSA 19, Fg. Nr. 94, S. 307). Tut sie das aber auch wirklich angesichts der Produktion einer überbordenden Fülle von Bedeutungen, die sich wie musikalische Variationen zu einem bestimmten Thema interpretieren lassen? Schlegels Philosophie hat, wie er selbst in einem Fragment behauptet, letztlich „*unmittelbar einleuchtend* und *klar* [zu] seyn“ (KSA 19, Fg. Nr. 259, S. 185), er anerkennt jedoch die Schwierigkeit bei der Bezeichnung seines späten philosophischen Entwurfs, der Philosophie des Lebens. Aber schon 1805 und noch vor seiner Konversion zum Katholizismus merkt er an, dass seine Philosophie eigentlich nicht „Idealismus“ heißen kann, sondern vielmehr „evangelische Philosophie ‹vom Evangelium der Liebe› katholische Philosophie – (von der moralischen ‹religiösen› Objektivität) auch wohl *siebte* Philosophie – nach der Analogie der quinta essentia“ (KSA 19, Fg. Nr. 464, S. 137). Indem er sich des

symbolischen Charakters der Sprache immer mehr bewusst wird, plädiert der Philosoph der Liebe, wie ihn schon Dempf nannte, für eine fruchtbare Kommunikation zwischen Philosophie und Poesie bzw. Kunst einerseits, und, nach 1804, auch der Religion andererseits, mit dem Schlussergebnis der Bildung eines lebendigen, scharfsinnigen, ja witzigen Denkens im Gegensatz zum „gewöhnlichen wissenschaftlichen Denken“, das nicht „aus dem ganzen Wesen und mit der vollständigen Kraft des Menschen geschieht“ (KSA 19, Fg. Nr. 238, S. 334).

Die vorliegende Untersuchung der Verbindung der Philosophie mit der Poesie hat zur Herauskristallisierung einiger Probleme, die einer weiteren, vertieften Diskussion bedürften, geführt. Es handelt sich erstens um das Problem der „Wahrheit“ der Bilder, idealer Bilder, d.h. solcher Ideen, denen eine Gefühlskomponente zuerkannt werden kann. Zweitens ist der affirmierte Symbolcharakter von Sprache und Wirklichkeit und drittens die Wahrheit als Erzeugung oder Produktion weiter zu verfolgen. Damit zusammen hängt der Begriff der Liebe im Kontext der Formulierung einer ästhetischen Moral und deren Anwendung zur Gestaltung des Lebens in zwischenmenschlichen Beziehungen – schlegelsche Themen, die jeweils zu einer weiteren interessanten Untersuchung anstehen.

Die erbrachten Erkenntnisse dieser Untersuchung lassen auch die Formulierung einer meiner Ansicht nach wichtigen Aufgabe der zukünftigen Schlegel-Forschung zu, die den enzyklopädischen Charakter des hier behandelten Autors um einiges mehr hervorheben würde und auch im Sinne der von ihm praktizierten Synthese von Philosophie und Poesie zu verstehen wäre. Es handelt sich dabei um die Frage nach der Auseinandersetzung Friedrich Schlegels mit der östlichen Spiritualität, mit christlich-orientalischer Kultur – ein Aspekt, der sein Denken, vor allem sein spätes Denken, erheblich geprägt zu haben scheint.

# IV. Zusammenfassung der Arbeit

Die vorliegende Arbeit behandelt Schlegels Idee des Bedürfnisses der Philosophie nach der Poesie. Diese Idee wird in fünf Kapiteln rekonstruiert und interpretiert. Für die Rekonstruktion standen die Texte sowohl des jungen als auch des späten Schlegel in Form der *Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe* zur Verfügung. Schlegels philosophisches „Problem" – die sogenannte Hilfsbedürftigkeit der Philosophie –, dem sich der Hauptteil der Arbeit in seinen vielen Facetten widmet, wird in Verbindung mit seiner starken Reaktion auf die kritische Philosophie Kants analysiert.

Im *Kapitel 1*, das sich der Auseinandersetzung Schlegels mit Kants kritischer Philosophie annimmt, wird auch die Frage gestellt, ob Schlegel Kant missverstanden hat. Der subtile Zusammenhang zwischen reinem und empirischem Subjekt bei Kant scheint von Schlegel nicht konsequent durchdacht worden zu sein. Der transzendentale Ansatz verliert seine Bedeutung ohne das Empirische, daher liegt Schlegel nicht richtig, wenn er die Ansicht vertritt, Kant habe die Vernunft von der Erfahrung „getrennt". Es handelt sich dabei, so wäre Schlegel zu entgegnen, nicht um eine Trennung, sondern um ein Auseinanderhalten von Vernunft und Erfahrung. Das transzendentale Bewusstsein bedingt zwar das empirische, gleichzeitig bleibt es aber auf die Sinngegebenheiten des empirischen Bewusstseins angewiesen.

Im *Kapitel 2* der Arbeit wird Schlegels Problem näher charakterisiert und gezeigt, wie sich die „Unvollkommenheit" der Philosophie aus der Sicht des Romantikers manifestiert. Es wird zu diesem Zweck eine dreifache Ebene des Problems – unterteilt in je eine Ebene der Methode, der Theorie und der Praxis – beschrieben, wobei den Überlegungen zum komplexen Begriff der Philosophie Rechnung getragen wird. Der Gegenstand der Philosophie ist nach Schlegel das innere geistige Leben, und zwar in seiner ganzen Fülle, d.h. „das vollständige Bewusstsein", und nicht nur eine Seite desselben.

*Kapitel 3* der Arbeit bezieht sich auf Schlegels Schritt zur Lösung des Problems – der so genannten Hilfsbedürftigkeit der Philosophie –, wobei der hier eingeschlagene Weg von der Vernunft zum Bewusstsein/Geist, vom Teil zum Ganzen geht. Eine Theorie des Bewusstseins drängt sich bei Schlegel auf Grund

seiner Vernunftauffassung auf. Er lehnt die Vernunft als absolutes Erkenntnisvermögen mit dem Argument ab, dass diese, mit sich ewig im Streit, sich selbst zerstöre. Sie sei „ewig befangen in dem *Widerstreit der eignen Einerleiheit* oder der Ichheit und in der *Einerleiheit desselben Widerstreits*“. Dieses „Uebel“ soll dadurch behoben werden, „dass der wahre *Verstand* als eine *verklärte Vernunft* an die Stelle tritt“ und somit den „Sieg gegen die Vernunft vollendet“. Nichtsdestotrotz geht es hier nicht um eine Kampfansage an die Vernunft selbst, sondern vielmehr um eine bestimmte Vorstellung des Erkenntnisvermögens „Vernunft“, wie sie durch andere Philosophen geliefert wurde, und die Schlegel unter dem Begriff „Vernunftphilosophie“ diskutiert. „Vernunft-Philosophen“ nennt Schlegel jene, die dem menschlichen Wissen gewisse absolute Grenzen setzen, welche sie später dann selbst übertreten.

*Kapitel 4* der Arbeit erörtert die Elemente des Schlegelschen Lösungsversuchs. Schlegel mobilisiert zu diesem Zweck jene Idee, auf die Kant verzichtet haben soll: die Idee des Unendlichen, und zwar in jener Sphäre, die die Philosophie zu ihrem Ziel, einer objektiven Darstellung des Höchsten, hinführen könnte und sollte – die Sphäre der Kunst bzw. Poesie. Der Begriff der Kunst und der Poesie wird hier näher erörtert.

*Kapitel 5* führt einige Resonanzen der Verbindung von Philosophie und Poesie im Bereich der drei bereits skizzierten Ebenen des Schlegelschen Problems an. Sie sind methodologischer, metaphysischer und praktischer Natur. So geht es Schlegel zunächst um die Kristallisierung einer Theorie des Verstehens (Hauptbegriff: geistige Anschauung), um eine Weltsicht, versetzt mit kosmogonischen, mythologisch-symbolischen Elementen (Gott als Dichter, Welt als Kunstwerk) und um eine ästhetische Moral, in der die Originalität oder die Eigentümlichkeit – mit Bezug auf Gott als Liebe – als moralische Orientierung zu gelten habe.

Der *Schluss* der Arbeit liefert eine Interpretation, wobei auch die Frage gestellt wird, ob es Schlegel mit seiner Argumentation der Verbindung von Philosophie und Poesie auch wirklich gelungen ist, die Philosophie ihrem Ziel, eine Wissenschaft vom Unendlichen zu sein, näher zu bringen. Die höchste Realität lässt sich schließlich für Schlegel auch nur indirekt, d.h. in symbolischer Form, im Bild, erreichen.

In *Schlussbemerkung und Ausblick* wird festgehalten, dass das Bedürfnis der Philosophie nach der Poesie bei Friedrich Schlegel im Rahmen dessen am besten zu

beobachten ist, was man eine Metaphysik des inneren Menschen nennen könnte, welche der Autor in seinen spätphilosophischen Vorlesungen entwirft. Eine Philosophie des Lebens ist jeder und jedem anzusinnen, denn der Mensch hat als Individuum – als „wahrer Mikrokosmos“, wie Schlegel betont – „einen besondern Beruf und eine eigentümliche Bestimmung“. Die Suche nach Gott bedeutet im Grunde die Suche nach dem „inneren Menschen“, nach der „wahren Individualität“ des einzelnen, die, wie Schlegel zu einem früheren Zeitpunkt seines Schaffens bemerkte, nur eine solche sein kann, „die sich unter der Bildung des Sittengesetzes zur höchsten Schönheit“ in Form einer Wechselbeziehung des „Classischen“ und „Interessanten“ entfaltet. Die Aufgabe der Literatur besteht nach Schlegel eben darin, die geistig-lebendige Ausbildung des Menschen zu realisieren, denn gebildet werden soll der „innere Mensch“.

Einige Probleme und eine wichtige Aufgabe für die zukünftige Schlegel-Forschung werden zum Schluss formuliert.

## Abstract:

The focus of this dissertation is on Friedrich Schlegel’s idea of philosophy’s need for poetry. This idea is reconstructed and interpreted in five chapters. For the purpose of reconstruction, the author has selected texts representing both periods of Schlegel’s writing: the young and the old Schlegel, as published in the critical edition of his work (*Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe)*. Schlegel’s philosophical concern – the so-called vulnerability of philosophy –, which the greater part of his work is dealing with, is analyzed with reference to his strong response to Kant’s critical philosophy.
Considering the way in which Schlegel challenges Kant’s critical philosophy, *Chapter 1* raises the question whether Schlegel misunderstood Kant. The subtle relationship between pure and empirical subject in Kant seems not to have been thought through consistently by Schlegel. Since the transcendental approach loses its meaning if experience is not considered, Schlegel is not right in suggesting that Kant ‘separates’ reason from it. As the author of the dissertation contends, Kant’s claim is not to separate but to distinguish reason from experience; the transcendental consciousness determines the empirical one, but at the same time remains in dependence of the sensible data (*Sinngegebenheiten*) of the empirical consciousness.

In *Chapter 2* Schlegel's core concern is discussed in a more detailed form. One topic addressed here is how the 'imperfection' of philosophy manifests itself from the perspective of the Romantic author. Discussing this issue, the author distinguishes three levels: the levels of method, theory and practice, and assesses the complex concept of philosophy in Schlegel on the basis of this distinction. For Schlegel, the major object of philosophy is the inner spiritual life in all its fullness, i.e., the 'full consciousness', not just one side of it.

*Chapter 3* investigates Schlegel's attempt to solve the problem of the so-called vulnerability of philosophy by moving from reason to consciousness or *Geist*, from the part to the whole. A theory of consciousness imposes itself in consequence of Schlegel's understanding of reason. He rejects the conception of pure reason, arguing that pure reason destroys itself by being continuously in dispute with itself: reason is 'eternally caught up in the *conflict of its own sameness or selfhood* and in the *sameness of the same conflict*'. In order to resolve this 'evil', Schlegel suggests 'that the true *sense* as a *glorified sense* replaces it' and thus 'completes victory against the reason'. However, this is not about a challenge to reason itself, but rather to a certain idea of knowledge that was attached to 'reason' by previous philosophers, which Schlegel discusses under the term 'Vernunftphilosophie'. He calls those who set certain absolute limits to human knowledge, only to break them later on, 'reason-philosophers'.

*Chapter 4* analyzes the elements of Schlegel's attempted solution. Schlegel transfers the idea of the infinite – which, as he thinks, Kant has abandoned - to a sphere that could and should lead philosophy to its goal: an objective representation of the Supreme: the sphere of art, in particular the sphere of poetry. Schlegel's concept of poetry is discussed in detail in this chapter.

*Chapter 5* explains the impact which the connection between philosophy and poetry that Schlegel suggests has on the three levels distinguished before. This impact is of methodological, metaphysical and practical nature. Schlegel's aim is to achieve a crystallization of (1) a theory of understanding (main term: spiritual intuition), (2) a world view involving cosmogonist, mythological and symbolic elements (God as a poet, world as a work of art), and (3) an aesthetic morality which considers originality or individuality – with reference to God as love – as a moral criterion.

The *Conclusion* of the study provides an interpretation with regard to the question whether Schlegel, with the relation between philosophy and poetry that he suggests,

actually managed to bring philosophy closer to its goal of being a science of the infinite. For Schlegel the highest reality can ultimately be reached only indirectly, i.e., in symbolic form, in the image.

In *Conclusion and Outlook*, however, it is noted that Friedrich Schlegel's conception of philosophy's need for poetry may best be viewed in the context of what might be called 'metaphysics of the inner person', as elaborated in his late philosophical lectures. Here the concept of poetry with reference to the soul, the inner life of the person, plays a significant role. God, as the idea of the infinite, is considered a motivating image in the irreducible inside of the human being. Everybody is expected to develop a philosophy of life, since each individual – as a 'true microcosm', as Schlegel says – has 'a special mission and an own purpose'. In this context, God is 'an abyss of individuality'. The search for God basically means to search for the 'inner person', for the 'true individuality' of everyone, which, as Schlegel maintained at an earlier period of his work, can be unfolded only 'under the formation of the moral law in terms of the highest beauty', through a correlation of the 'classical' and the 'interesting'. According to Schlegel, the task of literature is to realize the spiritual-living formation of individuals, and to shape the 'inner person'.

Some open questions and an important task for future research are sketched at the end of this dissertation.

# V. Bibliographie

## A. Primärliteratur:

### 1. Zeitschriften:

Europa. Eine Zeitschrift. Herausgegeben von Friedrich Schlegel bei Friedrich Wilmans Frankfurt am Main 1803. Mit einem Nachwort zur Neuausgabe von Ernst Behler. Erster und zweiter Band. J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf. Stuttgart 1963.

Deutsches Museum. Herausgegeben von Friedrich Schlegel (Unveränderter reprographischer Nachdruck der Originalausgabe Wien: in der Camesinaschen Buchhandlung 1812, nach einem Exemplar der Landes und Hochschulbibliothek Darmstadt) 4 Bde. Mit einem Nachwort zur Neuausgabe von Ernst Behler. Darmstadt 1975.

Concordia. Eine Zeitschrift. Herausgegeben von Friedrich Schlegel. Mit einem Nachwort zur Neuausgabe von Ernst Behler. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1967.

### 2. Werke:

Fichte, Johann Gottlieb: Briefe. Herausgegeben von Manfred Buhr. Leipzig 1962.

Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Ästhetik. I, II, III. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.

Hegel, G. W. F: Ästhetik III. Die Poesie. Stuttgart: Reclam-Ausgabe 2003.

Hegel, G. W. F: Phänomenologie des Geistes. Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.

Schlegel, Friedrich: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, herausgegeben von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner sowie anderer Fachgelehrter, Paderborn u. a. 1958ff.

Ders.: Schriften zur kritischen Philosophie 1795-1805. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Andreas Arndt und Jure Zovko. Hamburg 2007.

Ders.: Lucinde. Ein Roman. Mit Radierungen von M. E. Philipp und einem Nachwort von Wolfgang Paulsen. Frankfurt am Main 1985.

Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften.

Körner, Josef (Hrsg.): Neue philosophische Schriften. Frankfurt am Main 1935.

Körner, Josef (Hrsg.): Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegelkreis. 3 Bde. I.: 1936. II. 1937 (Brünn, Wien, Leipzig), III. 1958 (Bern).

Lessing: Über die Erziehung des Menschengeschlechts. In: Sämtliche Schriften: Hrsg. v. Karl Lachmann und Franz Muncker. Bd. 13. Stuttgart. 1886. S. 171-264.

Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit. 1. Auflage. Würzburg 2004.

Platon. Sämtliche Werke in zwei Bänden. Essen. O.J.

## B. Sekundärliteratur

### 1. Wörterbücher und Lexika:

Eisler, Rudolf: Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß. 5., unveränderter Nachdruck (1. Aufl., 1930) Hildesheim. Zürich. New York 2002.

Horn, Christoph und Rapp, Christoph (Hrsg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. 2. überarbeitete Auflage. München 2008 ($^{1}$2002).

Vorländer, Karl: Lexikon der Philosophie vom Altertum bis zur Neuzeit. Überarbeitete Neuausgabe der „Geschichte der Philosophie“ nach der 5. Auflage 1919. Paderborn, o. J.

Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie

Ulfig, Alexander: Lexikon der philosophischen Begriffe, Köln 2003.

Klauser, Theodor u.a. (Hrsg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Stuttgart 1950f.

Melzer, Friso: Der christliche Wortschatz. Eine evangelische Darstellung. Lahr/Baden 1951.

Pluquet, François André Adrien: Ketzer-Lexikon oder geschichtliche Darstellung der Irrlehren, Spaltungen und sonderbaren Meinungen im Christentume. Aus dem französischen übersetzt, vielfach verbessert und sehr vermehrt von Peter Fritz. In drei Bänden. Würzburg 1829.

Johann Heinrich Zedler: Grosses vollständiges Universal-Lexikon. 2. vollständiger photomechanischer Nachdruck durch die Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1998.

## 2. Artikel, Aufsätze, Bücher

Artikel: „Einbildung“, „Einbildungskraft“. In: Joachim Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Darmstadt 1972, Sp. 346-358.

– „Geist“: In: Joachim Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt 1974, Sp. 154-204.

– „Idee“: In: Joachim Ritter (Hrsg.)Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, Spp. 55-134.

– „Offenbarung“: In: Joachim Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Darmstadt 1984, Sp. 1105-1130.

– „Wissenschaft“: In: Johann Heinrich Zedler, Grosses vollständiges Universal-Lexikon, Bd. 57 (2. vollständiger photomechanischer Nachdruck durch die Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1998), Spp. 1346-1395.

Anstett, Jean-Jacques: Mystisches und Okkultistisches in Friedrich Schlegels spätem Denken und Glauben, In: Zeitschrift für Deutsche Philologie, Bd. 88. Sonderheft „Friedrich Schlegel und die Romantik“, 1969. S. 132-150.

Arnold, Heinz Ludwig und Detering, Heinrich (Hrsg.): Grundzüge der Literaturwissenschaft, 5. Auflage, München 2002.

Baumgartner, Hans Michael: Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Anleitung zur Lektüre. 5. Auflage, Freiburg/München 2002.

Behler, Ernst: Frühromantik. Berlin, New York 1992.

Ders.: Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie. Paderborn u. a. 1988.

Ders.: „Friedrich Schlegels Vorlesungen über die Transzendentalphilosphie. Jena 1800-1801“. In: (Hg.) Walter Jaeschke: Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1897), Hamburg 1999, S. 52- 71.

Ders.: Ironie und literarische Moderne. Paderborn, Wien u.a. 1997.

Ders.: Einleitung in den Entwicklungsgang von Fr. Schlegels Philosophie. In: KSA 8, S. XV-CCXXXII.

Behler, Ernst und Hörisch, Jochen (Hrsg.): Die Aktualität der Frühromantik 1987. Paderborn, München, Wien, Zürich 1987.

Brauers, Claudia: Perspektiven des Unendlichen. Friedrich Schlegels ästhetische Vermittlungstheorie: Die freie Religion der Kunst und ihre Umformung in eine Traditionsgeschichte der Kirche. Berlin 1996.

Cassirer, Ernst: Kants Leben und Lehre. Berlin 1921.

Coşeriu, Eugen: Textlinguistik. Eine Einführung. 4. Auflage. Tübingen 2007. Darin insbesondere: Sprache und Dichtung. S. 146-150.

Cumming, Robert: Kunst. Übersetzung aus dem Englischen von Birgit Lamerz-Beckschäfer, Ulli Nickel. Starnberg 2006 [Originaltitel: Art. London 2005]

Dempf, Alois: „Der frühe und der späte Schlegel". In: Ders.: Weltordnung und Heilsgeschichte. Einsiedeln 1958. S. 79-107.

Dihle, Albrecht: Griechische Literaturgeschichte. Von Homer bis zum Hellenismus. München. 3. Auflage 1998.

Dürbeck, Gabriele: Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750. Tübingen 1998.

Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen. III/1. Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit. Aus dem Französischen übersetzt von Cl. Lanczkowski. Freiburg. Basel. Wien. 2. Auflage. 1983 (Titel der Originalausgabe: Histoire des croyances et des idées religieuses III. De Mahomet à l'âge des Réformes. Paris 1983)

Enders, Markus: Die Mythologie ist ein Kunstwerk der Natur. Zum Konzept einer neuen Mythologie bei Friedrich Schlegel, in Schellings *System des transzendentalen Idealismus* und im *Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus*, in: Jens Halfwassen, Markus Gabriel (Hrsg.): Kunst, Metaphysik und Mythologie, Heidelberg: Winter, 2008. S. 65-88.

Ders.: Das romantische Unendlichkeitsverständnis Friedrich Schlegels, In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 74 (2000), S. 44-83.

Eşianu, Cornelia: Hypostasen der Identität beim jungen Friedrich Schlegel. Eine Untersuchung von Leben und Werk aus identitätstheoretischer Sicht. Bukarest 2004 (GGR Beiträge zur Germanistik 13).

Foschi Albert, Marina: Friedrich Schlegels Theorie des Witzes und sein Roman *Lucinde*. New York; Bern; Berlin; Frankfurt am Main; Paris; Wien: Peter Lang-Verlag 1995 (Studies in modern German literature; Vol. 59).

Frank, Manfred: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen, Frankfurt am Main 1989.

Ders.: „Wechselgrundsatz". Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 50, Frankfurt am Main 1996, S. 26-50.

Ders.: „Unendliche Annäherung“. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt am Main 1997.

Ders.: Auswege aus dem Deutschen Idealismus. Frankfurt am Main 2007.

Frischmann, Bärbel: Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J.G. Fichte und Fr. Schlegel. Paderborn, München, Wien, Zürich 2005.

Frischmann, Bärbel, Millán-Zaibert, Elizabeth (Hg.): Das neue Licht der Frühromantik. Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie. Paderborn, München, Wien, Zürich 2009.

Furet, François (Hrsg.): Der Mensch der Romantik. Aus dem Französischen von Klaus Jöken und Bodo Schulze; aus dem Englischen und Italienischen von Andreas Simon. Frankfurt am Main 1998 (Originaltitel: L`uomo romantico. Roma-Bari 1995).

Görgemanns, Herwig: Platon. Heidelberg: Winter 1994.

Götze, Martin: Ironie und absolute Darstellung. Philosophie und Poetik in der Frühromantik. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 2001.

Grunnet, Sanne Elisa: Die Bewußtseinstheorie Friedrich Schlegels. Paderborn u.a. 1994.

Heidegger, Martin: „Platons Phaidros: Schönheit und Wahrheit in einem beglückenden Zwiespalt.“ In: Ders.: Nietzsche. Erster Band. 1. Auflage. Pfullingen 1961. S. 218-231.

Henrich, Dieter: Wolfgang Iser, (Hg.): Theorien der Kunst. Frankfurt am Main 1992.

Ders.: Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena 1790-1794. Zwei Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

Hoff, Ansgar Maria: Das Poetische der Philosophie: Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida. Bonn 2002.

Horstmann, Rolf-Peter: Die Grenzen der Vernunft: Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus. 3. Auflage, Frankfurt am Main 2004 (1. Auflage 1991).

Höffe, Otfried: Immanuel Kant. München 1983.

Hühn, Lore: „Das Schweben der Einbildungskraft. Zur frühromantischen Überbietung Fichtes“, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 70. Jahrgang, 1996 LXX. Band, S. 569-599.

Imle, F.: Friedrich von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus. Paderborn 1927.

Jamme, Christoph: Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 2: Neuzeit und Gegenwart. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991.

Kaiser, Gerhard: Literarische Romantik. Göttingen 2010.

Klein, Hans-Dieter: Metaphysik. Eine Einführung. 5. unveränderte Auflage. Wien 2005. (Insbesondere Kapitel IX: Gott, S. 97-102)

Kleinschmidt, Erich und Pethes, Nicolas (Hg.): Lektüren des Imaginären. Bildfunktionen in Literatur und Kultur. Köln, Weimar, Wien 1999.

Kluckhohn, Paul: Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik. 3., unveränderte Auflage. Tübingen 1966.

Kobusch, Theo: Christliche Philosophie: Das Christentum als Vollendung der antiken Philosophie. In: Ders.; Erler, Michael (Hrsg.): Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg. München. Leipzig 2002. S. 239-259.

Ders.: Universales Christentum. In: Bickmann, Claudia; Wirtz, Markus; Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Religion und Philosophie im Widerstreit? Internationaler Kongress an der Universität zu Köln, 13.-16. Juli. Nordhausen 2008. S. 465-490.

Koyré, Alexandre: Die Gotteslehre Jakob Boehmes. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung (Ergänzungsband: Husserl-Festschrift). Halle a.d. Saale. 1929. S. 225-281.

Kurz, Gerhard: Metapher, Allegorie, Symbol. 6. Auflage. Göttingen 2009.

Kutschera, von Franz: Ästhetik. 2., um ein Vorwort erweiterte Auflage. Berlin, New York 1998.

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. Ungekürzte Ausgabe. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2007.

Küng, Hans: Große christliche Denker. München 1994 (Darin insbesondere Kap. II: Origenes: Die große Synthese aus antikem und christlichem Geist. S. 45-78)

Küster, Bernd: Transzendentale Einbildungskraft und ästhetische Phantasie. Zum Verhältnis von philosophischem Idealismus und Romantik. Königstein 1979.

Lossky, Vladimir: Orthodox Theology: An Introduction, New York 1978.

Nagl-Docekal, Herta und Vetter, Helmut (Hrsg.): Tod des Subjekts? Wien u. a. 1987.

Nagl-Docekal, Herta: Moral und Religion aus der Optik der heutigen rechtsphilosophischen Debatte. In: DZPh, Berlin 56, 2008, S. 843-855.

Dies.: Autonomie zwischen Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung oder Warum es sich lohnen könnte, dem Verhältnis von Moral und Recht bei Kant erneut nachzugehen. In: (Hg.) Pauer-Studer, Herlinde; Nagl-Docekal, Herta; Freiheit,

Gleichheit und Autonomie. Wien 2003. S. 296-326. (Wiener Reihe. Themen der Philosophie, Bd. 11)

Dies.: Ist die Konzeption des ‚Herzenskündigers' obsolet geworden? In: Philosophisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft hrsg. von Thomas Buchheim u.a. Jg. 117. 2. Halbband. München. 2010. S. 319-338.

Nagl, Ludwig und Silverman, Hugh J.: Textualität der Philosophie: Philosophie und Literatur. Wien, München 1994 (Wiener Reihe. Themen der Philosphie, Bd.7).

Mennemeier, Franz Norbert: „Friedrich Schlegels frühromantisches Literatur-Programm", in: Christoph Jamme und Gerhard Kurz (Hg.): Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800. Stuttgart 1980, S. 283-295.

Pöggeler, Otto: Hegels Kritik der Romantik. München 1998.

Ders.: „Ist Hegel Schlegel? Friedrich Schlegel und Hölderlins Frankfurter Freundeskreis". In: Pöggeler, Otto und Jamme, Christoph (Hrsg.): „Frankfurt ist aber der Nabel dieser Erde". Das Schicksal einer Generation der Goethezeit. Stuttgart 1983 1983. S. 325-348.

Rehme-Iffert, Birgit: Skepsis und Enthusiasmus. Friedrich Schlegels philosophischer Grundgedanke zwischen 1796 und 1805. Würzburg 2001.

Gethmann-Siefert, Annenmarie: Einführung in die Ästhetik, München 1995.

Dies. (Hg.): Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Bd. 1 und Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstadt 1988.

Schubert, Gotthilf Heinrich von: Die Symbolik des Traumes. Mit einem Anhang: Die Sprache des Wachens. Ein Fragment. 4. Auflage. Leipzig 1862 (1. Auflage, Bamberg 1814).

Schulz, Walter: Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik. Pfullingen: Günther Neske Verlag 1985.

Schultz, Johann: Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft. Neue und verbesserte Auflage. Frankfurt und Leipzig 1791 (1. Auflage 1784).

Sciacchiano, Antonella: Wissenschaft als Hysterie. Das Subjekt der Wissenschaft von Descartes bis Freud und die Frage nach dem Unendlichen. Aus dem Italienischen von René Scheu. Wien 2002.

Srbik, Heinrich Ritter von: Metternich. Der Staatsmann und der Mensch. Graz 1979 (Unveränderter Nachdruck der 1925 bei F. Bruckmann in München erschienenen Ausgabe).

Staniloae, Dumitru: Ascetica si mistica bisericii ortodoxe. Bucuresti: Editura Institutului biblic si de misiune al bisericii ortodoxe romane 2002.

Stolzenberg, Jürgen: Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftlslehren von 1793/94 bis 1801/02. Stuttgart 1986.

Stourdza, Alexander von: Betrachtungen über die Lehre und den Geist der orthodoxen Kirche. Aus dem Französischen übersetzt von August von Kotzebue. Leipzig 1817 (Originaltitel: Considerátions sur la doctrine et l'esprit de l`Église orthodoxe, Stuttgart 1816).

Todorov, Tzvetan: Symboltheorien. Aus dem Französischen von Beat Gyger. Tübingen 1995. (Originaltitel: Théories du symbole, Éditions du Seuil, Paris 1977) Darin insbesondere: Kapitel 6. Die romantische Krise. S. 143-219.

Vieweg, Klaus und Grüning, Thomas: Wissen oder Ersehnen des Absoluten. Hegel contra Novalis und Friedrich Schlegel. In: Friedrich Strack (Hrsg.): Evolution des Geistes. Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte. S. 532-544.

Vieweg, Klaus (Hrsg.): Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche. Transzendentalpoesie oder Dichtkunst mit Begriffen. Paderborn, München, Wien, Zürich 2009.

Wehr, Gerhard: Die deutsche Mystik. Leben und Inspiration gottentflammter Menschen in Mittelalter und Neuzeit. Köln 2006 (Darin: Jakob Böhme – „Philosophus teutonicus". S. 242-262).

Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne. Berlin 1993.

Winter, Eduard: Ketzerschicksale. Christliche Denker aus neun Jahrhunderten. Berlin 1979.

Wolff, Erwin: Die Synonymie bei Shaftesbury. In: Bernard Fabian und Ulrich Suerbaum (Hrsg.): Festschrift für Edgar Mertner. München 1969, S. 201-212.

Zeuch, Ulrike: Das Unendliche – höchste Fülle oder Nichts? Zur Problematik von Friedrich Schlegels Geist-Begriff und dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen. Würzburg 1991.

Zima, Peter V: Literarische Ästhetik. 2. Auflage. Tübingen und Basel 1991.

Zimmermann, Harro: Friedrich Schlegel oder die Sehnsucht nach Deutschland. Paderborn, München, Wien, Zürich 2009.

Zovko, Jure: Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.

Ders.: Friedrich Schlegel als Philosoph. Paderborn, München, Wien, Zürich 2010.

# VI. Lebenslauf

Sept. 1984 – Juni 1988: Studium der Germanistik und Anglistik an der Alexandru-Ioan-Cuza-Universität, Jassy, Rumänien

Juni 1988: Diplomprüfung

Sept. 1991 – Juni 1997: Studium der Philosophie an der Alexandru-Ioan-Cuza-Universität

Juni 1997: Diplomprüfung

Ab Okt. 1997: Zulassung zur Promotion an der Alexandru-Ioan-Cuza-Universität im Fach Philologie. Titel der Dissertation: *Hypostasen der Identität beim jungen Friedrich Schlegel. Eine Untersuchung von Leben und Werk aus identitätstheoretischer Sicht*.

5. Mai 2003: Rigorosum an der Alexandru-Ioan-Cuza-Universität. Promoviert mit Auszeichnung „magna cum laude"

Sommersemester 2003: Beginn des Doktoratsstudiums der Philosophie an der Universität Wien.

Studien- und Forschungsaufenthalte in Göttingen 1993-1996, Wien 1999, Jena 2000. Teilnahme an Kongressen der Gesellschaft der Germanisten Rumäniens (Jassy 2000, Klausenburg 2009; Bukarest 2012) und des Mitteleuropäischen Germanisten-verbandes (Wien 2010); Teilnahme am 23. Weltkongress der Philosophie (Athen, 4.-10. August 2013).

Der 2012 bei der Bukarester Tagung gehaltene Vortrag wurde unter dem Titel: *„Gefühl ist alles": Das Goethe-Zitat bei Schlegel und Hegel* veröffentlicht in: Rumänisches Goethe-Jahrbuch/Anuarul Românesc Goethe 2/2012, S. 79-98.

Berufserfahrung:

Sept. 1988 – Juni 1990: Lehrerin für Deutsch und Englisch am Gymnasium in Feldru und am Lyzeum in Bistritz

Sept. 1990 – 1991: Assistentin für Deutsche Sprache am Lehrstuhl für Fremdsprachen, Institut für Polytechnikum, Jassy

Sept. 1991 – 2001: Universitätsassistentin am Lehrstuhl für Germanistik der Alexandru-Ioan-Cuza-Universität

2001 – 2010: Universitätslektorin am Lehrstuhl für Germanistik der Alexandru-Ioan-Cuza-Universität

Übersetzerin ins Rumänische von:

Henning Krauß: *Literatur zwischen Résistance und Collaboration*. Nachwort von Ioan Constantinescu. Iași: Junimea 1992.

Armin Heinen: *Die Legion „Erzengel Michael" in Rumänien*. *Soziale Bewegung und politische Organisation. Ein Beitrag zum internationalen Faschismus* (München: R. Oldenbourg-Verlag 1986). In Zusammenarbeit mit Delia Eşian. Bukarest: Humanitas 1999, 2006.

Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie.* In Zusammenarbeit mit Andrei-Corbea-Hoişie und Horaţiu Decuble, Bukarest: Paralela 45 2005.

Klaus Vieweg: Romantische Ironie als ästhetische Skepsis. Zu Hegels Kritik am Projekt einer »Transzendentalpoesie«. In: *Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"* din Iaşi (Serie Nouă), 2005/2006, S. 191-209.

Manfred Kühn: *Kant. Eine Biographie*. In Zusammenarbeit mit Delia Eşian. Iaşi: Polirom 2009.