

Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft

Athenäum 7. Jahrgang

Jahrbuch für Romantik

Schöningh
Paderborn [u.a.]
1997

ATHENÄUM

Jahrbuch für Romantik

ATHENÄUM

Jahrbuch für Romantik

7. Jahrgang 1997

Herausgegeben von

Ernst Behler † (Seattle) · Manfred Frank (Tübingen)
Jochen Hörisch (Mannheim) · Günter Oesterle (Gießen)

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

PA 5871

Beirat: Alexander von Bormann (Literaturwissenschaft), Okko Behrends (Rechts- und Staatswissenschaft), Rolf Breuer (Anglistik), Wolfgang Frühwald (Literaturwissenschaft), Gerhard R. Kaiser (Komparatistik), Reinhardt Koselleck (Geschichte), Odo Marquard (Philosophie), Kurt Mueller-Vollmer (Sprachwissenschaft), Christian M. Schmidt (Musikwissenschaft), Hartmut Steinecke (Literaturwissenschaft)

Redaktion: Dr. Hans J. Jacobs

Titelbild:

Karl Friedrich Schinkel: Felsentor 1818



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Athenäum: Jahrbuch für Romantik. – Paderborn; München;
Wien; Zürich: Schöningh.
Erscheint jährlich. – Aufnahme nach Jg. 1. 1991
ISSN 0940-516X

Jg. 1. 1991 –

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Regensburg

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier © ISO 9706

© 1997 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind
urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den
gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung der
Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany. Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISSN 0940-516X
ISBN 3-506-70957-7

ZK - 10.2.98

Inhaltsverzeichnis

Editorial Manfred Frank. 7

Nachruf. 9

Abhandlungen

Guido Naschert: Friedrich Schlegel über Wechselerweis
und Ironie (Teil 2). 11

Friederike Rese: Republikanismus, Geselligkeit und
Bildung. Zu Friedrich Schlegels „Versuch über den
Begriff des Republikanismus“ 37

Hermann Beisler: Friedrich Schlegels Begriff der
natürlichen Philosophie 73

Claudia Becker: „Naturgeschichte der Kunst“ – Aspekte
eines Programms von August Wilhelm Schlegel 95

Howard Pollack: Novalis and Mathematics Revisited:
Paradoxes of the Infinite in the Allgemeine Broullion 113

Manfred Frank: Wie reaktionär war eigentlich die
Frühromantik? 141

Géza von Molnár: Goethes Einsicht in die
„Wissenschaftslehre“ 167

Volker Kaiser: Der Haken der Auslegung 193

Christian Moser: „Dull Nothing replies“: Mary Shelleys
Defigurierung des romantischen Konzepts autonomer
Schöpfung. 211

Buchbesprechungen

Jochen Hörisch: Abschied, Barbarei, Ironie: Eine
romantische Bücher-Revue. 237

Manfred Frank: Florian Roder: Novalis. Die Verwandlung des Menschen	245
Birgit Rehme-Iffert: Zur Aktualität von Romantik – Ernst Behler: Ironie und literarische Moderne	250
Jörn Steigerwald: Claudia Liebrand: Aporie des Kunstmythos.	255
Marion Schmaus: Meike Sophia Baader: Die romantische Idee des Kindes und der Kindheit.	259

Ideenzirkulation

Stéphane Michaud: Inhaltsverzeichnis von „Romantisme“ No. 91 – 94.	262
Anschriften der Mitarbeiter	266
In eigener Sache	267

Editorial (Manfred Frank)

Vor ziemlich genau zweihundert Jahren faßten die Brüder Schlegel den Plan zu einem „Journal“: „von uns beiden nicht bloß ediert, sondern *ganz allein* geschrieben, ohne alle regelmäßige Mitarbeiter, wo *weder Form noch Stoff näher bestimmt* wäre“ (KA XXIV, 31). Und so hieß das Journal denn auch: „Athenäum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel“. Den Brüdern gibt heute ein ungleich minder ambitioniertes und – Gottlob! – von den Editoren nicht allein verfaßtes Parallelunternehmen die vorrangige Ehre. Hatte nicht Friedrich den Plan unseres Jahrbuchs ins Auge gefaßt, als er im Pariser Juli 1802 beiläufig notierte: „Künftig noch einmal ein *neues* Athenäum“ (KA XVIII, 430, Nr. 49)? Wilhelms Poetik, ohne deren geistesmächtige Stoffaufarbeitung und -durchdringung weder Schellings noch Hegels Kunstphilosophien existierten, wird nach langer Zeit erstmals zusammenhängend charakterisiert. Und Friedrichs philosophische Grundoperation mit dem ‚Wechselerweis‘ kann mit der zweiten Hälfte des ihr gewidmeten Beitrags nunmehr für weitgehend aufgeklärt gelten. Friedrichs großartiger Republikanismus-Essay wird genau durchleuchtet, sein Konzept einer philologischen Hermeneutik aus der Nähe betrachtet. Von der Schlegelschen Zelle aus bildet dieser Band immer weitere Ringe. Sie reichen von zerstreuten Gedanken zur politischen Position der sogenannten frühromantischen Autor(inn)en – gerade auch der Schlegels – über die mathematischen Intuitionen des Novalis, Goethes Randbemerkungen und Meinungen zur *Wissenschaftslehre* und Kleists außersemantischen *Démarchen* der Bedeutungssteigerung bis in die englische Romantik der Mary Wollstonecraft-Shelley.

Die Herausgeber haben sich vorgenommen, das *Athenäum* würdiger als bisher zu einem Rezensionsorgan mit Charakterisierungen wesentlicher Forschungsliteratur zur Romantik auszuweiten. Dieser Jahrgang ist dahin erst auf dem Weg; ein solcher Entschluß bedarf länger vorauslaufender Planung. Aber wir hoffen, dem Ziel im nächsten Jahr nähergekommen zu sein.

Zum Tod von Ernst Behler (am 16. September 1997)

Nach Redaktionsschluß kam die böse Nachricht – sie traf uns wie ein Blitz. Gewiß war der Himmel nicht mehr heiter, aus dem er hervorzuckte: Ernst Behler hatte sich im vergangenen Jahr einer mehrfachen Herzklappen-Operation unterziehen müssen. Ein angeborener Schade, der sich in der Folge zurückentwickelt zu haben schien, hatte ihm schon die letzten Jahre beschwert, bis ein Zusammenbruch alle Zweifel am Ernst der Lage vernichtete. Doch sah die Runde der Redakteure Ernst Behler Anfang Mai diesen Jahres in alter Form.

Voll Kraft und guter Laune belud er sich mit Arbeiten verschiedener Art, darunter Rezensionen zum *Athenäum*, die nun nicht mehr erscheinen werden. Er reiste durch die Welt wie in der alten Zeit, warb aufklärend für die Sache der Frühromantik und Friedrich Schlegels insbesondere auf Vorträgen und bei Kongressen, spendete nach rechts und links aus dem Vorrat seiner unversieglischen Großherzigkeit Hilfe und Unterstützung zumal für den wissenschaftlichen Nachwuchs und plante nicht nur, sondern machte sich an neue Buchprojekte: eines (in dialogischer Form zusammen mit einem Kollegen) über die skeptizistische Diskussion im Jenaer Kontext der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts.

Die großgewachsene, mächtige Gestalt, vital, unermüdlich, aktiv, sportlich, mit dem strahlendsten Lachen, aber auch zum ernstesten und persönlichen Gespräch aufgelegt, ungemein belastbar – es fällt schwer zu glauben, daß ihr Herz – eines der gutmütigsten, das ich kennenlernen durfte – nicht mehr schlägt. Mag die Plötzlichkeit dieses Todes Ernst Behler ein langes, qualvolles Ende, das so schlecht zum ihm gepaßt hätte, erspart haben, den Hinterbliebenen und seinen vielen Freunden ist es umso schwerer verkraftbar. Was bleibt: eine der ganz großen Forschungsleistungen im Gebiete der Frühromantik, die uns diese vermutlich anregendste Epoche deutschen Geistes als brandaktuell hat erfahren lassen, bedeutende Beiträge zur französischen und angelsächsischen Dichtung und Philosophie, meist der romantischen Epoche, eine fast vollendete Schlegel-Ausgabe, die nicht nur archivarisch interessiert, sondern in Philosophie und Literaturtheorie eingegriffen hat wie kaum das Werk irgendeines unserer Zeitgenossen, wichtige

Beiträge zur mittelalterlichen (auch arabischen und jüdischen) Philosophie, zu Nietzsche, zuletzt zu Derrida, in dessen Denken Ernst Behler Familienähnlichkeiten zum Schlegelschen zu erkennen glaubte. Über allem aber steht nach wie vor die Schlegel-Edition, deren ungemein gründliche und kenntnisreiche Einleitungen zum Besten gehören, ja das einzig Gute ausmachen, das es über diesen Autor in der ganzen Weite seiner Produktion gibt: Dafür zu allerst haben wir Ernst Behler zu danken.

Ernst Behler ist 1928 in Essen geboren und studierte Philosophie und Literaturwissenschaften in Mainz, München, Paris (Sorbonne) und Bonn. Nach seiner Promotion 1951 ging er zu Alois Dempf nach München, der den entscheidenden Anstoß zur Friedrich Schlegel-Edition gab. 1961 habilitierte er mit einer Arbeit über den Gedanken der Ewigkeit der Welt in der scholastischen Philosophie und war – vielfach geehrt und mit Rufangeboten belagert – seit mehr als 20 Jahren Chairman des Department of Comparative Literature der Washington-Universität in Seattle. Wir sind ihm dankbar. Wir haben ihn geliebt. Wir werden ihn nicht vergessen.

· Für die Herausgeber: Manfred Frank, am 30. September 1997

Guido Naschert (Gießen)

Friedrich Schlegel über Wechselweis und Ironie (Teil 2)

VII. Das Faktum des Symphilosophierens

Als Friedrich Schlegel im August 1796 in das Netz der philosophischen Beziehungen um Johann Gottlieb Fichte eintrat, so geschah dies zu einem Zeitpunkt, da die Wissenschaftslehre bereits seit zwei Jahren kritisch beurteilt worden war. An skeptischen Einflüssen mangelte es daher nicht, und wenn Schlegel nicht schon zuvor durch die Beiträge des „Philosophischen Journals“, den Aufsätzen eines Niethammer, Weißhuhn, Feuerbach oder Schelling, auf die Aporie eines allumfassenden, ersten Deduktionsprinzips der theoretischen Vernunft aufmerksam geworden war, so geschah es dem Anschein nach binnen weniger Wochen in Jena. Denn trotz der Bewunderung und des Respekts, die man Fichte entgegenbrachte, blieben doch die meisten in seinem Umkreis auf Distanz. Ironisch gefärbt und bereits aus der Berliner Rückschau notiert, faßt Schlegel seine Erfahrung mit den Jenaer Verhältnissen in den Worten zusammen: „Ich habe noch niemand gefunden, der an Fichte glaubte. Viele die ihn bewundern, einige die ihn kennen, einen oder den andern, der ihn versteht.“ (18, 32, 138)¹

¹ Zitatangaben werden nach folgenden Ausgaben nachgewiesen und abgekürzt: Die *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, hg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Paderborn, Darmstadt, Zürich 1958ff. wird in runden Klammern und einfacher Zahlenangabe zitiert, und zwar in der Reihenfolge: Band, Seite und ggf. Nummer. In den Fußnoten mit Zusatz der Sigle „KFS“.

Fichte = J. G. Fichte: Werke. Hg. von I. H. Fichte. Berlin 1971.

Fichte-K = J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99. Hg. und eingel. v. E. Fuchs. Hamburg 1994.

PhJ = Philosophisches Journal eine Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Hg. v. Fr. I. Niethammer. Jena, Neu Strelitz 1795ff.

Schelling = Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Historisch-Kritische Ausgabe. Hg. v. H. M. Baumgartner u. a.. Stuttgart 1976ff.

Im folgenden soll die argumentative Struktur des Schlegelschen „Wechselerweises“ und ihre Beziehung zum Ironiebegriff weiter verfolgt werden. Dabei steht die Besprechung des „Philosophischen Journals“ im Mittelpunkt, an der Schlegel seit dem Winter 1796 gearbeitet hat und die im März 1797 in der „Allgemeinen Literatur Zeitung“ an exponierter Stelle erschien (VII.). Das Kernstück der Rezension bildet die Auseinandersetzung mit Friedrich Immanuel Niethammer, in deren Verlauf Schlegel erneut auf den „Wechselgrund“ zu sprechen kommt (VIII.). Die Kommentierung der Journal-Stelle führt auf den Zusammenhang von Willkür, Gesetzmäßigkeit und Selbstbeschränkung (IX.), von dem aus sich weitere Vermutungen über den Weg anstellen lassen, den Schlegel von der „Grundlehre“ bis zur „unentbehrlichen Ironie“ (2, 148, 7) beschritten hat. Eine kurze Kommentierung des „Lyceum“-Fragments Nr. 37 (X.) soll den vorläufigen Abschluß dieser Untersuchung bilden.

Während seiner Dresdner Jahre (1794-1796) hatte Schlegel nach einer „Ergänzung, Berichtigung und Vollendung der Kantischen Philosophie“ (23, 226) gesucht, die ihm schließlich ab Herbst 1795 auf der Basis des „Grundleger[s] Fichte“ (23, 281) erreichbar schien. Bereits im Sommer 1796 regen sich jedoch Zweifel am Projekt einer Philosophie aus erstem Grundsatz, die schließlich in Jena zur Ausarbeitung einer selbstständigen „Grundlehre“ führen.² Dabei ist Schlegel von vornherein an einer gruppierenden und verallgemeinernden Kritikführung gegen dogmatische Formen des Philosophierens interessiert (vgl. Teil 1, Kap. IV.) und richtete sich unter anderem auch gegen Schellings Frühschriften. An ihnen kritisiert er den Übergang vom Erkenntniswillen zum unbedingten Anfangspunkt einer Systembildung. Daß das bloße Systemwollen bereits zur Annahme eines gewissen, theoretischen Grundsatzes zwingt, findet er „auffallend unwahr“ (18, 513, 79). Das Verhältnis zwischen Schelling und Schlegel ist jedoch nicht einfach negierender Art, scheint Schlegel doch nicht nur gegen Schelling, sondern vor allem auch *mit* Schelling gegen Schelling über Schelling hinaus zu gehen. So läßt er sich zur Kritik an Schellings Frühschriften von dessen „Briefen über Dogma-

² Während der Begriff der „Grundwissenschaft“ mehrfach in den ersten Heften der „Philosophischen Lehrjahre“ und ihren „Beilagen I, II“ auftaucht (vgl. KFSa 18, 7, 34; 8, 45; 518, 16), findet sich für „Grundlehre“ nur ein einziger Beleg (vgl. KFSa 18, 517, 2). Schlegel legte jedoch 1797 ein eigenes Heft „Zur Grundlehre“ an (vgl. KFSa 11, XVII), womit er dem Begriff eine übergeordnete Stellung zuweist.

tismus und Kritizismus“³ anregen: „*Schwache Vernunft* aber ist nicht die, die keinen Gott erkennt, sondern die einen erkennen will.“ (Schelling 3, 56) Andererseits aber gibt er sich in der Frage der Interpersonalität weder mit den „Briefen“ noch mit der auf sie folgenden „Neuen Deduktion des Naturrechts“ zufrieden. Seine Besprechung der ersten vier Bände des Niethammerschen „Philosophischen Journals einer Gesellschaft deutscher Gelehrten“ gibt hierüber weitere Auskunft. Sie erschien in zwei Teilen am 21. und 22. März 1797 in der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ und schließt damit zeitlich an die Fragmente der ‚Beilage II‘⁴ an:

„Die eigentliche Grundlage der sehr reichhaltigen *Neuen Deduktion des Naturrecht*“, heißt es dort, „ist die Voraussetzung, S. 181, § 15, daß der Mensch „in einem Reich moralischer Wesen“ sei. Diese Voraussetzung wäre also vor allen Dingen zu deduzieren gewesen, welches hier aber eben so wenig geschehen ist, als in *Schaumanns Versuche* im XI. Heft S. 56.“ (8, 22)

Es zeigte sich bereits, wie sehr Schlegel gegenüber den Dogmatismen eine intersubjektive, überpersönliche Fundierung des Philosophierens zu verteidigen sucht. Auch der Sinn seines höchsten Grundsatzes „Das Ich soll sein“ scheint davon betroffen, wenn er gegen Fichte bemerkt: „Das *Transcendentale Ich* ist nicht verschieden von d[em] *transcendental[en] Wir*. Es ist kein persönliches.“ (18, 31, 135) Diese Notiz ist von größter Bedeutung. Belegt sie doch den Stellenwert, der der Kritik an Schellings Deduktion der Intersubjektivität zukommt. Sie ist zugleich eine der ersten Belegstellen der deutschen Philosophie vor 1800, in der in Richtung auf ein apriorisches Wechselverhältnis von Objektivität, Subjektivität und Intersubjektivität gedacht wird. Die Kritik an Schelling wird jedoch nicht weiter erklärt und muß daher indirekt rekonstruiert werden. Der § 15 von Schellings „Deduction des Naturrecht“ liefert dazu einige Hinweise:

³ Der erste direkte Hinweis auf eine Lektüre der „Briefe“ ist folgender Eintrag: „Wenn Spinoza *ganz* konsequent und Schellings Lehre vom Gegensatz des Kritizismus und Dogmatismus durchaus wahr ist: so müßten s.[ich] auch die moral.[ischen] Propos.[itionen] im 5ten Buche der Ethik umkehren lassen.“ (KFSa 18, 516, 109) Zur Bedeutung der „Briefe“ vgl. Reinhard Lauth: Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797. In: ZfphF 21.3, 1967, 341-67; Birgit Sandkaulen-Bock: Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings. Göttingen 1990.

⁴ In Teil I dieser Untersuchung, Athenäum 6, 1996, 86, wurden fünf Zweitschriften belegt. Es sei hier auf zwei überarbeitete Stellen hingewiesen: 6. KFSa 18, 515, 96 entspricht 18, 519,19; 7. KFSa 18, 10, 65 entspricht teilweise 18, 519, 19.

„Indem ich meine Freiheit beschränkt fühle, erkenne ich, daß ich nicht allein bin in der moralischen Welt, und mannichfaltige Erfahrungen beschränkter Freiheit lehren mich, daß ich in einem Reich moralischer Wesen bin, denen allen dieselbe unbeschränkte Freiheit zukömmt.“ (Schelling 3, 144)

Schelling leitet diesen Gedanken über die Unbeschränktheit des Willens her. Zu Beginn heißt es:

„Was ich theoretisch nicht realisieren kann, soll ich praktisch realisieren. Nun ist das Unbedingte, dem die Vernunft entgegenstrebt, durch theoretische Vernunft unerreichbar, denn es kann nie *Object* für mich werden. Indem ich es als *Object* festhalten will, tritt es in die Schranken der Bedingtheit zurück. Was *Object* für mich ist, kann nur *erscheinen*; sobald es mehr als *Erscheinung* für mich ist, ist meine Freiheit vernichtet.“ (ebd. 139)

Das theoretisch unerreichbare Unbedingte könne nur als Gegenstand einer praktischen Forderung aufhören, die Freiheit einzuschränken: „§. 3. *Sei!* im höchsten Sinne des Worts: höre auf, *selbst* Erscheinung zu sein: strebe, ein *Wesen an sich* zu werden! – dies ist die höchste Forderung aller praktischen Philosophie.“ (ebd.) Der Grad, in dem sich das einzelne Freiheitsstreben verwirklichen *kann*, sei ihm durch die Natur festgesetzt, wie weit es sich aber realisieren *darf*, diese Grenze wird ihm erst durch den Widerstand eines fremden „*Ich will nicht!*“ (ebd. 144, Anm. B.) gezogen. Dieser moralische Widerstand führe zur Annahme eines fremden Subjekts und lehre den einzelnen, daß er sich „in einem Reich moralischer Wesen“ befinde. Offensichtlich hat Friedrich Schlegel diese Herleitung der Intersubjektivität nicht überzeugt. Seine eigene beruht nicht auf der Erfahrung negativer Begrenzung des Willens, sondern wird, wie in Teil 1 plausibel gemacht werden sollte, durch die in der Mit-Teilung bereits vollzogene Unterstellung des Anderen als eines anderen Subjekts begründet. Es ist dieses *Faktum des (enthusiastischen) Symphilosophierens*, durch das Schlegel seine „Grundlehre“ nach dem Bekanntwerden mit der Jenaer Grundsatzkritik zu stützen versucht.⁵ Der dritte Weg zwischen Skeptizismus und Ausgang von einem Unbedingten

⁵ In einer späteren Bemerkung heißt es resümierend: „Aus dem gänzlichen absoluten Skeptizismus (theoretisch und moralisch) – war das einzige, woran ich mich damals festhielt, die intellektuelle Begeisterung, als das göttlich Positive des geistigen Lebens, was demselben allein positiven Wert verleihen könnte; und welches ich in der Kunst und dem klassischen Altertum besonders noch in dem Ideale einer intellektuellen Freundschaft erblickte.“ (KFSa 23, 403, Anm.).

wird in einem zwar nicht theoretisch letztbegründeten, aber praktisch unverzichtbaren Mitteilungszusammenhang gesehen, der ein Restfundament vernünftigen Handelns bildet, welches jede Kritik *durch die Tat einstweilen auf ewig* bereits in Anspruch genommen hat. Damit deutet sich ein weitreichender Methodenwandel an, der auf eine Überwindung des Deduktionsparadigmas hinausläuft: Die „Grundlehre“ läßt sich als den Versuch einer *Explikation* dessen verstehen, was von den Symphilosophierenden *implizit* bereits an gleichsam natur- bzw. vernunftrechtlichen Verpflichtungen in Anspruch genommen worden ist: „Das *Gegebne* womit d[er] φσ[Philosoph] anfängt, ist; *Ich strebe nach Allheit d[es] Wissens.*“ (18, 5, 18) Der „Urquell des Wissens ist weder eine Sache noch ein Begriff, sondern eine *Handlung*. Der *Grundsatz, die Grundlehre ist der begriffmäßige Ausdruck dieser Handlung.*“ (18, 517, 2)

An der Art und Weise dieser Explikation des philosophischen Faktum fällt zweierlei auf, was im folgenden zwar nicht näher ausgeführt werden kann, aber auch bei der Rekonstruktion der abstrakten Gedankengänge der Transzendentalphilosophie im Auge behalten werden muß:

1. betrachtet Schlegel die philosophische Mitteilung ebenfalls in ihrer rhetorisch-stilistischen Dimension. Das Ringen nach einer philosophischen Grundlegung gilt daher zugleich der Ausarbeitung einer neuen philosophischen Kunstsprache, die den transzendentalen Bedingungen von Welt, Bewußtsein und Gemeinschaft angemessen ist. Nicht zufällig plant er einen Essay über „Kants Schreibart“ (23, 356), notiert sich Beobachtungen zum Stil einzelner Schriften und versucht in seinen eigenen, neuartige Darstellungsformen zu entwickeln. Hier wird einer künftigen Kritik des philosophischen Sprachgebrauchs vorgearbeitet: „Eine κ[Kritik] der φσ[philosophischen] Sprache ist jetzt noch nicht möglich – in der π[Poesie] ist es etwas andres, da haben wir Classiker.“ (18, 19, 9) Unter den Texten des Jahres 1797 bemühen sich vor allem die Essays zu Lessing und Forster um die Ausarbeitung einer transzendentalphilosophischen Kunstprosa. So wird im Revolutionär und Weltreisenden, Wissenschaftler und Stilisten Georg Forster ein Ideal des philosophischen Schriftstellers entworfen, in welchem eine Art neuzeitlicher Sokrates in Erscheinung tritt, ein Sokrates der entstehenden bürgerlichen Öffentlichkeit:

„Wenn aufrichtige und warme Wahrheits- und Wissenschaftslicbe, freier Forschungsgeist und stete Erhebung zu Ideen; wenn ein großer Reichtum

der verschiedenartigsten Sachkenntnisse, die vielseitige Empfänglichkeit und rückwirkende Selbsttätigkeit eines hellen Verstandes, feine Beobachtungsgabe, Entwicklungsfertigkeit, gesunde Vernunft, ein nicht bloß kühn, sondern auch treffend verbindender Witz, bei einem hohen Maß geistiger Mitteilungsfähigkeit; kurz, wenn die wesentlichen Vorzüge der echten Lebensweisheit auf diesen schönen Namen hinreichende Ansprüche geben: so war Forster ein *Philosoph*.“ (2, 97)

2. ist nicht nur der stilistische, sondern auch der polemische und agonale Charakter der Schlegelschen Explikation des Symphilosophierens wesentlich. Die Notiz, „Deduktion der polemischen Totalität aus der Annahme der Mitteilbarkeit als regulativer Idee“ (18, 515, 98), weist darauf hin, daß das Philosophieren gerade auch ein wechselseitiges Widerstreiten ist: „Jede *verschiedne* Meinung ist in der Philosophie eine *entgegengesetzte*.“ (18, 515, 101) Deswegen gilt, daß die „Philosophen welche nicht gegeneinander sind, [...] gewöhnlich nur Sympathie, nicht Symphilosophie [verbindet].“ (2, 181, 112)

Wie kann aber eine Philosophie zugleich in und über dem Streit stehen? Wie kann sie *den Widerstreit im Widerstreit reflektieren*?⁶ In seiner Besprechung des Journals wollte Schlegel keine Inhaltsangabe der Beiträge geben, sondern „das Wesentlichste“ (8, 12) auf eine Art charakterisieren, die eine „allgemeinere Übersicht“ (ebd.) erleichtern sollte. Besondere Aufmerksamkeit widmete er dabei den Beiträgen Niethammers, Weißhuhns, Erhards, Maimons, Schellings und Fichtes. Thematische Schwerpunkte bilden die Gebiete der Religionsphilosophie, der Naturrechtsproblematik und Wissenschaftslehre. Am Ende läuft der Text in einer selbstreferentiellen Betrachtung aus, in der der Rezensent sich noch einmal über sich selbst hinwegsetzt und die Art und Weise seiner Rezension gewissermaßen selbst rezensiert: „Jede philosophische Rezension sollte zugleich Philosophie der Rezension sein,“ (2, 171, 44) bemerkt Schlegel in diesem Sinne im „Athenäum“.

⁶ Eine ähnliche Formulierung findet sich in August Ludwig Hülsens: Prüfung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgestellten Preisfrage: Was hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolff für Progressen gemacht? Altona 1796, 139. Hülsens Schrift hat sowohl Friedrich Schlegel als auch Novalis Anfang 1797 stark beeinflußt, obgleich diese Zusammenhänge noch fast unerforscht geblieben sind. Vgl. zu Hülsen neuerdings Christoph Jamme: Geselligkeit und Absolutes Sein. Weisen des Anschlusses an Fichte im Umkreis der „Freien Männer“. In: Henk Oosterling, Frans De Jong (Hgg.): Denken Unterwegs. Philosophie im Kräftefeld sozialen und politischen Engagements. FS für Heinz Kimmerle zu seinem 60. Geburtstag. Amsterdam 1990, 87-108.

Diese *Philosophie der Rezension*, die eine Art Kritik der rezensierenden Urteilskraft enthält, gründet auf dem skeptischen Gedanken, daß in der Philosophie überhaupt keine endgültige Beurteilung möglich sei (vgl. 2, 30). Der scheinbare Selbstwiderspruch dieser Behauptung ist dem mit performativen Argumentationsweisen vertrauten Verfasser nicht entgangen, und er weist ihn daher sogleich von sich. Er strebe „keineswegs nach dem ächt philosophischen Genuß, die Unmöglichkeit der Bewegung im besten Spazierengehn zu demonstrieren“ (8, 30). Vielmehr ist die paradoxe Unmöglichkeit einer philosophischen Rezension auf die Unmöglichkeit eines „festen Punkts“ der Beurteilung gegründet: „Wie sollte es ein Wissenschaftsurteil geben, wo es noch keine Wissenschaft gibt?“ (ebd.) Ohne den archimedischen Standpunkt eines theoretischen Grundsatzes läßt sich der endgültige Wert einer philosophischen Behauptung nicht ermitteln: „Es giebt keine $\phi\sigma$ [philosophischen] Irrtümer.“ (18, 36, 183) Nur wenn der Wert – wie im Falle der Dogmatismen – wirklich null sei, könne man die Schrift polemisch annihilieren, was aber nutzlos sei (vgl. 8, 31). Selbst ins polemische Streben nach Allwissenheit involviert kann der Rezensent daher nur versuchen, den „philosophische[n] Wert einer Schrift durch den Grad ihrer Fortrückung zum Ziel der Philosophie“ (ebd.) anzugeben. Da er dies aber nun ebenfalls nicht von einem externen Standpunkt aus betreiben kann, bedarf es dazu einer wechselseitigen Bestätigung von historischer Perspektivierung und systematischer Betrachtung.

Da ein zentraler „Wechselerweis“-Beleg im Zusammenhang derartiger Überlegungen notiert wurde, drängt sich ein kurzer Exkurs auf:

„Wenn ich mich in diesen Blättern so oft auf die *Bestätigung der Erfahrung* berufe: so rasonnire ich dann nicht bloß *philosophisch*, sondern *logisch*. Die Logik und Historie sind abgeleitete Wissenschaften eines Stammes. Zwischen ihnen findet *Bestätigung – Wechselerweis* Statt. Sie dürfen *Lehrsätze* von einander borgen. – Bestimmung aller Wissenschaften, wo dieß erlaubt ist. – *In der Wissenschaftslehre* giebt es EINEN *Wechselerweis*, weil das Ganze ein in s.[ich] vollendeter Kreislauf ist; in den abgeleiteten Wissenschaften *Vielheit* der Wechselerweise und im System *Allheit* der Wechselerweise.“ (18, 505, 2)

Der Begriff des „Wechselerweises“ wird hier gleichgesetzt mit dem der wechselseitigen Rechtfertigung. Lehrsätze werden aus der einen Wissenschaft in die andere übertragen, um dort erkenntniserweiternd angewendet zu werden, und umgekehrt. Der holistische Charakter ist für das Wissenschaftsprojekt konstitutiv:

„Nichts ist unwichtig, denn nichts ist einzeln.“ (1, 398) Nun wird aber der Wissenschaftslehre ein einziger „Wechselerweis“ vorbehalten, weil, wie es heißt, ihr Ganzes ein in sich vollendeter Kreislauf sei. Wie verhält sich diese Begründung zum „Wechselerweis“ aus „logischem Enthusiasmus“ und „Das Ich soll sein“? Schon bei der Rechtfertigung des systematischen Anfangs waren, mit Fichte vergleichbar, bestimmte logische Voraussetzungen in Anspruch genommen worden, für die zu Beginn nur eine vorläufige Rechtfertigung gegeben werden konnte, weil ihre direkte Gültigkeit letztlich vom Grundsatz abhängt, den sie aufzufinden erst helfen sollen. Nur deswegen ist ja der philosophische Enthusiasmus ein „logischer“, weil seine Äußerungen bereits von bestimmten Rationalitätsbedingungen abhängig sind (Widerspruchsfreiheit, zureichende Begründung, Mittelbarkeit). Gleichzeitig aber ist die prinzipielle Voraussetzung des Schlegelschen Systems nicht durch die praktische Unverzichtbarkeit theoretisch bewiesen, sondern bewährt sich als solche *auf ewig durch die Tat*. Die zitierte Kreisbewegung ist also erneut die der methodischen Systemkonstruktion „in der Mitte“: „Es ist ein Ganzes, und der Weg es zu erkennen ist also keine grade Linie, sondern ein Kreis.“ (18, 518, 16) Auch die Philosophie der Rezension gründet auf dieser wechselseitigen Angewiesenheit von historischer Tendenzkunde und logisch-systematischer Argumentation, die eine Folge der schwachen Vernunft und eine Konsequenz dessen ist, daß sich Wissen und Wollen wechselweise voraussetzen.

Doch obgleich der Schlußteil der Journal-Besprechung noch einmal Schlegels Nähe zur Jenaer Grundsatzkepsis betont und zugleich Andeutungen liefert für eine mittlerweile ausgefeiltere Version von Philosophiegeschichtsphilosophie, lassen sich die expliziten Spuren des „Wechselerweises“ nur schwer erkennen und sind zum Teil sehr raffiniert in die einzelnen Kommentare verstreut. Das Verständnis wird noch dadurch erschwert, daß sich Schlegel in seinem Text sehr bestimmt an einzelne Adressaten zu richten scheint. Selbst Hardenberg bereitete diese Mehrfachadressierung Schwierigkeiten. In einem Brief vom Mai 1797 schreibt er ihm:

„Deine Recension von Nieth.[ammers] Journ[al] hat den gewöhnlichen Fehler Deiner Schriften – sie reizt, ohne zu befriedigen – Sie bricht ab, wo wir nun grade aufs Beste gefaßt sind – Andeutungen – Versprechungen ohne Zahl – kurz man kehrt von der Lesung zurück, wie vom Anhören einer schönen Musik, die viel in uns erregt zu haben scheint, und am Ende ohne etwas Bleibendes zu hinterlassen – verschwindet. Augen haben Deine Schriften genug – helle, seelenvolle, keimende Stellen – aber

gieb uns auch endlich, wenn Du anders nicht ganz Künstler werden willst – wo nicht etwas Brauchbares, doch etwas Ganzes wo man kein Glied mehr suppliren muß.“ (23, 360)

Daß Novalis die Ironie der Rezension mißverstehen konnte, erscheint seltsam. Hatte nicht Schlegel in seinem zur Jahreswende 1796/97 veröffentlichten Aufsatz „Über das Studium der griechischen Poesie“ Gleiches über den Zustand der modernen Dichtkunst geschrieben: daß ihr Ganzes keine Einheit mehr habe, daß sie das Gemüt vereinige, „nur um es schmerzlicher wieder zu zerreißen“ (1, 217)? Und nun sollte es möglich sein, seine eigene Modernitätskritik zu einem Zeitpunkt gegen ihn selbst auszuspielen, an dem er bemüht war, die „Petrefizierung“ (23, 332) durch die Antike zu überwinden? Schlegels Antwortbrief zeugt von amüsiertem Befremden und liefert rechtfertigend einige Hinweise für das Verständnis der gesamten Besprechung:

„Was die Rec.[ension] in der A. L. Z. betrifft: so glaubte ich bloß, sie müßte Dich insofern unterhalten, als Du allein sie ganz verstehn kannst. Indessen rechnete ich freylich dabei zu sehr auf die *Hefte*“, und er fährt fort: „In der *Stimmung*, wo Du vorigen Winter meine Sächelchen oft zu partheiisch lasest, hätte sie Dir doch auch wohl *Spaß* gemacht, wegen der leisen vafrities, die so durchhin geht. Hast Du sie *ernstlich* genommen, lieber Freund: so erlaube mir immer zu sagen, das Unrecht sey auf Deiner Seite; wiewohl es eben kein großes Unrecht seyn mag. Indessen scheint es mir doch ganz unter der *Würde* der Philosophie, sie *ernstlich* zu treiben, oder gar etwas Brauchbares und Ganzes dabey zu beabsichtigen.“ (ebd., 362)

Der einzige, der die Anspielungen und den „philosophischen Mimus“ (ebd., 363) hätte verstehen können, war in der Tat Hardenberg, da er über die Kenntnis der Notizhefte und ihrer philosophischen Argumentationslinien verfügte. Die Reaktionen der übrigen Leser hatte Schlegel dagegen von vornherein kalkuliert:

„*Ich* bin zufrieden mit der Rec.[ension] des Nieth.[ammerschen] Journ.[als] nicht weil sie gelobt wird, sondern weil ich *meine* innerste Absicht *vollkommen* dabey erreicht. Das wollte ich eben: Nieth.[ammer] sollte mich verstehn, Fichte aber nicht. H[err] Jedermann sollte es vollkommen verstehn, aber ein jeder anders. Ganz klar und doch unergründlich tief.“ (ebd., 362f.)

Es mag persönliche Gründe gegeben haben, warum Schlegel sich bei seinem Debut nicht vollständig zu erkennen geben wollte. Der eigene Systemansatz befand sich noch in einem Anfangsstadium,

und Fichte war – denkt man beispielsweise an das Schicksal Johann Friedrich Herbart⁷ – kein ergebnisoffener Gesprächspartner. Anders verhält es sich mit Friedrich Immanuel Niethammer, der eventuell durch vorangegangene Gespräche (vgl. 24, 12) auch besser dazu in der Lage gewesen sein könnte. Die an Niethammer gerichteten Ausführungen erweisen sich jedenfalls als aufschlußreich. So bemerkt Schlegel scheinbar beiläufig in einer Lob und Tadel mischenden Ironie, daß Niethammer „bis jetzt zu den Schriftstellern gehör[e], deren letzte Schrift immer auch die beste ist.“ (8, 14) Diese Bemerkung ist durchaus ernst gemeint. Interpretiert man sie buchstäblich, so muß den Niethammerschen „Briefen über den Religions-Indifferentismus“ die größte Bedeutung zukommen, was sich tatsächlich mit einer Anspielung auf den Zusammenhang von individuellem Willen und absolutem Grund bestätigen läßt. Sie zählt mit zu den ausführlichsten Stellen über die Wechselgrund-Problematik, die uns aus dem Jahr 1797 erhalten geblieben sind. Nur dieser Abschnitt sei hier kommentiert, zuvor jedoch der Inhalt und die Position der Niethammerschen Briefe kurz angegeben.

VIII. Schlegels Kritik an Niethammers Praxisbegriff

Die „Briefe über den Religions-Indifferentismus“⁸ setzen Niethammers Auseinandersetzung mit Theologie und kritischer Philosophie fort. Im Tübinger Stift hatte ihn seine Beschäftigung mit Kant in eine theologische Krise gestürzt und 1790 nach Jena getrieben, um sie durch die Philosophie wieder zu überwinden.⁹ Auch dies hatte ihn zwar im Laufe der Auseinandersetzungen mit seinem Lehrer Reinhold und Kollegen Fichte zu einem Grundsatz-

⁷ Vgl. Walter Asmus: Johann Friedrich Herbart. Eine pädagogische Biographie, Bd. 1: Der Denker 1776-1809. Heidelberg 1968, 88ff.

⁸ Friedrich Immanuel Niethammer: Briefe über den Religions-Indifferentismus und einige damit verwandte Begriffe. In: PhJ 4. Bd., 1. H. (1796), 1-80, und in: PhJ 4. Bd., 2. H. (1796), 93-184. Im folgenden zitiert als „Niethammer 1, bzw. 2“.

⁹ Vgl. Dieter Henrich: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795). Stuttgart 1991, 176; Hans-Peter Nowitzki: „Geh hin und predige das Neue Evangelium.“ Friedrich Philipp Immanuel Niethammers Weg von der Nostrifikation zur Renuntiation als außerordentlicher Professor der Philosophie in Jena. In: Friedrich Strack (Hg.): Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte. Stuttgart 1994, 94-123.

skeptiker werden lassen, nichts desto trotz arbeitete er weiterhin an der Begründung einer rationalen Theologie. Wie läßt sich beides vereinen? Wie kann man gleichzeitig in der Philosophie ein Skeptiker und in der Theologie ein Rationalist sein? Den scheinbaren Widerspruch löste Niethammer in Nachfolge Kants über einen Gottesbegriff, der diesen als etwas Praktisches, als kategorischen Imperativ begreift. So kann Niethammer in seinen Briefen einerseits so weit gehen, den „Glauben an das *wirkliche Dasein*“ Gottes als überflüssigen Wunsch (Niethammer 1, 80) zu bezeichnen und andererseits versuchen, einen Beweis dafür zu führen, daß Religion Pflicht sei. Das Paradox löst sich also dadurch auf, daß Niethammer in der Nachfolge Kants den Glauben der Offenbarungsreligionen auf ein Hilfsmittel für die Religion der praktischen Vernunft reduziert. Eine zentrale Rolle spielt dabei das Motiv, den von Schiller akzentuierten Konflikt zwischen Pflicht und Neigung nicht durch die Kunst, sondern die Religion zu schlichten. Trotz seines Formalismus hatte Kant als motivierende „Triebfeder“ das Gefühl der „Achtung fürs moralische *Gesetz*“ (Kant, KpV A 139) angeführt. Zur dauerhaften Kultivierung dieses Gefühls möchte Niethammer nun den Kultus der Religion als bestgeeignetes Hilfsmittel nachweisen. *Pflicht* ist sie gleichwohl nur hypothetisch, also nur für den, der ihrer bedarf. Gehöre man zu diesen, und Niethammers Lebenserfahrungen zeigen, daß er zu ihnen gehörte, könne sie gleichwohl nicht gleichgültig sein, weil sie „dem Gesetz selbst einen Zusatz von Würde erteilt, wodurch sie diesem einen stärkeren Eindruck auf das Gefühl verschafft“; und zweitens

„den Act der Pflichtbetrachtung, den der rationale Religionsindifferentismus selbst als nothwendig erkennt, um die Achtung für das Gesetz in sich zu erzeugen und zu beleben, nicht nur wirksamer, sondern auch die willkürliche Hervorbringung dieses so nothwendigen Actes leichter macht, und, ihn möglich zu machen, oft allein in den Stand setzt.“ (Niethammer 2, 165f.)

Die rationale Religion müsse sich deswegen des Kultus der Religionen bedienen, um zum Beispiel Momente des Erhabenen (vgl. ebd. 168) jederzeit hervorrufen zu können. Welche Religion man dafür wähle, dies stehe jedem offen. Die „Briefe“ enden mit einem Plädoyer für die Toleranz.

Dies sind in etwa die Leitgedanken, die in skeptischer Virtuosität – Karneades vergleichbar – einmal pro und einmal contra argumentieren. Gleichsam nebenbei enthalten sie allerdings auch eine Spitze gegen die Fichtesche Philosophie, da sie den „Hauptsitz

des Religionsindifferentismus“ in der „Schwärmerei“ (ebd. 145) der neueren kritischen Philosophen vermuten, die in illegitimer Weise über Kant hinaus gegangen seien. Ihre Philosophie fasse den Begriff des reinen Ich unrichtig auf, da sie „das reine Ich sogar zur Gottheit selbst“ (ebd. 144) machten.

„Wenn die Kritik von einer Autonomie des Willens, oder von einer *absoluten Selbstbestimmung der Vernunft* als von dem eigenthümlichen Charakter der *praktischen Vernunft* spricht, so hat sie dies weder von einem *empirischen*, in der Zeit vorgehenden, *Act der Selbstbestimmung*, noch von der *Vernunft* als einem Theil des *empirischen Subjects* verstanden wissen wollen.“ (ebd. 141)

Die kritische Philosophie, die Niethammer nicht mit ihrer Kantischen Darstellungsform gleichsetzt, habe vielmehr alle Notwendigkeit und Freiheit allein dem transzendentalen Subjekt, „dem *Subject* wiewern es außer aller Zeitbedingung nach seinem intelligiblen Seyn gedacht wird“ (ebd. 143) zugeschrieben, das mit der Vernunft identisch sei.

„Die Vernunft – wiewerne man darunter nichts anders versteht als, das Ich inwieferne es in dem höchsten Act des empirischen Selbstbewußtseins, nicht das Object, sondern das Subject ist – kann auch nicht anders als mit absoluter Nothwendigkeit und mit absoluter Freiheit gedacht werden, weil auf diesem höchsten Standpunkt der Reflexion keine Schranken (auf welche man erst im Heruntersteigen zu einem niedrigeren Standpunkte stößt) denkbar sind. Diese Schranken, welche man an dem empirischen Subject allererst gewahr wird, hat die Kritik unter dem Namen der *Sinnlichkeit* vorgestellt, und nach dieser Vorstellung hätte die *Vernunft* im Praktischen die Aufgabe, durch ihre *absolute Freiheit* die Schranken der *Sinnlichkeit* aufzuheben.“ (ebd. 143)

Dies heißt aber auch, daß die Spontaneität und Freiheit allein dem transzendentalen Ich zukommt, während das empirische Ich in den Grenzen der Sinnlichkeit befangen bleibt:

„Dieses Ich, dessen wir uns in diesem Act des Selbstbewußtseins als Object bewußt werden, ist das *empirische Subject*. In ihm ist nichts absolut; es ist, wie alles was Object ist, in der Zeit, und sein Dasein kann nicht anders, als in eine Reihe einander stetig folgender Zeitmomente getheilt, gedacht werden. Alles in demselben, selbst die *Selbstthätigkeit* ist beschränkt: sie ist, bei dem ersten Erwachen zu diesem empirischen Selbstbewußtsein nicht absolut, nicht unendlich; sie ist nichts mehr als gleichsam der Keim zu einer unendlichen Kraft, der erst durch allmähliche Entwicklung einer fortschreitenden Erweiterung ins Unendliche fähig ist.“ (ebd. 151f.)

Beim Problem der individuellen Freiheit setzt der entscheidende Abschnitt von Schlegels Journal-Besprechung ein:

„Wenn, wie er [sc. Niethammer] behauptet, nur dem transzendentalen Subjekt absolute Freiheit beigelegt werden kann, die er dem empirischen mit dem vollsten Recht und den bündigsten Beweisen abspricht; wenn die praktische Selbstbestimmung durchaus nur mittelbar sein kann: so gibt es überall keine *Praxis*, d. h. Bestimmung des Empirischen durchs Absolute. Eine durchaus nur mittelbare Selbstbestimmung enthält schon einen innern Widerspruch: es wäre gar keine Selbstbestimmung, und kein Selbst.“ (8, 16)

Es ist leicht zu sehen, daß Schlegel hier eine fundamentale Kritik an Niethammers Praxisbegriff formuliert, ja sogar bestreitet, daß es nach Niethammers Darstellung der Kantischen Konzeption überhaupt ein autonomes Handeln geben könne. Indem Niethammer allein dem transzendentalen Subjekt Freiheit und Notwendigkeit zuschreibt und es vom Akt der individuellen Selbstbestimmung gänzlich trennt, reißt er eine Kluft zwischen intelligibler und sinnlicher Welt, die jedes autonome Handeln zerstört. Natürlich gibt Schlegel Niethammers skeptischen Vorbehalten gegen die theoretische Vernunft Recht:

„Alle Vermittlungen sind empirisch: man kommt dem Absoluten dadurch um nichts näher, und bleibt immer in den Schranken. Daraus würde folgen, daß die Schranken absolut wären, das Ich aber relativ. So ist es im theoretischen Gebiet.“ (8, 16) Oder wie es bereits früher hieß: „*Erkennen* bezeichnet schon ein *bedingtes* Wissen. Die Nichterkennbarkeit des Absoluten ist also eine identische Trivialität.“ (18, 511, 64)

Im Gegensatz zur theoretischen Vernunft aber, die auf Anschauungen angewiesen bleibt, geht die praktische Vernunft mit ihren normativen Zwecksetzungen über die Faktizität hinaus:

„Gibt es ein praktisches Gebiet, und eine praktische Aufgabe, die nicht an das reine Ich ergehen kann (S. 152): so muß es auch ein praktisches Ich geben: denn von dem empirischen Subjekt, als solchen, dessen Selbsttätigkeit durch Naturgesetze beschränkt ist, gänzliche Vernichtung aller Schranken absolut zu fordern, wäre widersprechend.“ (8, 16)

Die praktische Aufgabe, auf die hier angespielt wird, ist die „Selbstbestimmung durch Vernunft“, die nicht an das reine Ich ergehen kann, „weil eine *Aufgabe* für das reine Ich, undenkbar ist“ (Niethammer 2, 152). Nicht das Wissen, sondern das individuelle Wollen bildet schließlich den Adressaten normativer Forderungen:

„Da nun die Aufgabe *unendlich*, eine *beschränkte* Selbstthätigkeit also ihr nicht gewachsen ist; so kann die Aufgabe für das empirische Subject nur so gedacht werden: daß es durch eine ins Unendliche fortschreitende Erweiterung seiner (empirischen) Selbstthätigkeit sich ihr angemessen machen soll.“ (ebd. 152f.)

Diese Erweiterung ist für Niethammer gleichbedeutend mit einer Bildung und Übung aller menschlichen Eigenschaften und Kräfte, deren besonderes Hilfsmittel die Religion darstellt.

Im Gegensatz zu Niethammer begreift Schlegel das überindividuell gedachte, praktische Ich mit dem endlichen Individuum in einer Wechselbeziehung; ein Begriff der zwar in der Besprechung nicht fällt, auf den er aber geschickt anspielt: „*Das praktische Ich ist das absolute, insofern es das empirische bestimmt, oder umgekehrt.*“ (8, 16; Herv. v. Vf.) In dem „oder umgekehrt“ wird das Wechselverhältnis angedeutet. Das empirische Ich ist absolut, *insofern* es sich vom praktischen Ich bestimmen läßt, und das praktische Ich absolut, *insofern* es das empirische bestimmt, so könnte eine weitere Paraphrase des Schlegelschen Grundgedankens lauten. Doch was bedeutet sie in bezug auf das Wechselverhältnis von „logischem Enthusiasmus“ und „Das Ich soll sein“ als den beiden bislang rekonstruierten Wechselgrundmomenten?

„Die Möglichkeit dieser Bestimmung, die nur unmittelbar sein kann, worauf es hier eigentlich ankommt, folgt von selbst, wenn das reine Ich, wie der Vf. (S. 142, 143, 152) zugibt, absolut ist. Es gibt dann keine Schranken als die es sich selbst gesetzt hat, also auch wieder durch sich selbst muß aufheben können. Wird von der Zeit abstrahiert, wie in praktischer Rücksicht davon abstrahiert werden muß und soll: so ist die Macht des Willens unendlich. Ein einziger synthetischer Entschluß kann als erstes Glied einer unendlichen Progression von steten Freiheitserweiterungen die Ursache der gänzlichen Vernichtung aller Schranken sein. Wie könnte die Kraft beschränkt sein, deren Produkt absolut ist? Freilich aber darf man nicht, wie so häufig geschieht, was nur fürs praktische gilt, auch aufs empirische Subjekt übertragen. Der Vf. hat es ins hellste Licht gesetzt, daß in diesem nichts absolut ist (S. 151), und daß wir uns nicht, wie mit einem Schwertstreich, heilig machen können. Es gibt gewiß keinen größeren Unsinn, als zu sagen: „So eben habe ich mich durch reine Vernunft selbst bestimmt.“ Selbst bei der Würdigung eines empirischen Subjekts darf daher die Freiheit nicht als Erklärungsgrund vorausgesetzt werden: d. h. die Zurechnung ist in der Geschichte und in der Beurteilung sittlicher Phänomene ganz unstatthaft. Die Reue ist als seinsollende Einsicht, daß wir anders hätten handeln können, zwar auch eine bloße Täuschung; läßt sich jedoch, als praktisches Gefühl verteidigen. Die Bedingung ihrer Sittlichkeit, wie aller Gefühle, ist die Schönheit.“ (8, 16)

Wenig später kommt Schlegel auf den absoluten, unmittelbaren Akt einer Wechselbestimmung zwischen praktischem und endlichem Ich noch ein zweites Mal zu sprechen:

„Um das Sittengesetz zu erfüllen, weil es Gesetz ist, muß der Handelnde sich dasselbe als Gesetz im strengen Gegensatz gegen die Wünsche und Einfälle seiner Willkür, d. h. als Gebot eines allmächtigen, allgerechten und allwissenden Gesetzgebers denken; welches ein einziger unteilbarer Akt ist. Soll diese Vorstellung den Menschen nicht zermalmen, und in tugendtötende Geistesknechtschaft stürzen: so muß er in dem Maße selbstständig sein, daß er seine Menschheit auch gegen eine feindliche Allmacht kämpfend behaupten könnte. Soll das Freiheitsgesetz nicht zum Naturgesetz für ihn werden, so muß seine Natur schon frei sein.“ (8, 17f.)

Nicht das gesetzmäßige, praktische Ich allein, das Ich, das *sein soll*, bildet das Absolutum der Grundlehre, sondern ein Wechselverhältnis aus praktischem und empirischem Ich, und zwar ein solches, das die *natürliche* Freiheit des Individuums erklärt. Die Macht des Willens sei unendlich, heißt es, weil die Kraft, deren Produkt unendlich ist, nicht beschränkt sein kann. Dieser Gedanke läßt sich leicht mit den bisherigen Überlegungen in Verbindung bringen: Wer alles wissen will, der kann in der Reflexion auf diesen Willen erkennen, daß er prinzipiell unendlich ist. Diese enthusiastische Einsicht ist durchaus faustisch. Als Leipziger Student zitierte Schlegel gerne aus Goethes „Urfaust“:

„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt!
Auf! Schüler, bade unverdroßen
Die irdsche Brust in Morgenroth.“ (23, 10)

Schlegels Wahlspruch klingt noch in Hegels späteren Worten nach: „das verschlossene Wesen des Universums *hat keine Kraft in sich*, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auf tun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.“¹⁰ Doch diesem faustischen Streben wird die Spitze gebrochen, und es ist gerade

¹⁰ G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes, mit den mündlichen Zusätzen (= Werke, Bd. 10). Frankfurt a. M. 1970, 404.

dieser ironische Bruch des Faustischen, der die moderne Sokratik der Schlegelschen Philosophie überhaupt erst begründet: Denn zur geforderten Selbstüberwindung soll das Individuum – im Gegensatz zu Niethammer – selbständig und seiner Natur nach frei gedacht werden, damit ihm nicht das unendliche Wollen-Sollen als feindliche Allmacht entgegentritt. Dies ist eine Zurücknahme des Totalitätsstrebens, die der bisherigen Rekonstruktion ein weiteres Moment hinzufügt und verstehen läßt, wieso die faustische Voraussetzung des „logischen Enthusiasmus“ zu einem Widerstreit führt, der über den der „polemischen Totalität“ hinausgeht und diesen wahrscheinlich sogar begründet. Erst die hier angedeutete Wechselbestimmung von praktischem und empirischem Ich, „ein einziger unteilbarer Akt“, dessen Explikation als „Wechselerweis“ die Grundlehre fundiert, erläutert die bekannten Formulierungen der Schlegelschen Ironie. Es ist, wie im folgenden zu zeigen versucht wird, diese Struktur, die zugleich erklärt, warum „in der *Bildungslehre* [...] die Principien dieser freyen Nothwendigkeit und nothwendigen Freyheit; und zugleich die Principien der Individualität“ liegen (18, 34, 167).

IX. Selbstbeschränkung und Ironie

(1) *Die Paradoxie der Vollendung*: Die Annahme einer Grenze des Wollens widerspricht der Reflexion auf die Grenzenlosigkeit des durch die Tat bereits vorausgesetzten Wissenwollens. Als Handelnde, die alles wissen wollen sollen, weil wir nicht nicht alles wissen wollen können, müssen wir allerdings eine für uns unbestimmbare Ganzheit erreichen wollen, die uns, wäre sie erreichbar, als Handelnde zugleich aufheben würde. Es ist wohl Fichte gewesen, der derartige Aporien am entschiedensten formuliert hat. In der ersten seiner „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ heißt es z. B.:

„Es liegt im Begriffe des Menschen, dass sein letztes Ziel unerreichbar, sein Weg zu demselben unendlich seyn muss. Mithin ist es nicht die Bestimmung des Menschen, dieses Ziel zu erreichen. Aber er kann und soll diesem Ziele immer näher können: und daher ist die *Annäherung ins unendliche zu diesem Ziele* seine wahre Bestimmung als *Mensch*, d. i. als vernünftiges, aber endliches, als sinnliches, aber freies Wesen. – Nennt man nun jene völlige Uebereinstimmung mit sich selbst Vollkommenheit, in der höchsten Bedeutung des Wortes, wie man sie allerdings nennen kann: so

ist Vollkommenheit das höchste unerreichbare Ziel des Menschen; *Vervollkommnung ins unendliche* aber ist seine Bestimmung.“ (Fichte 6, 300)

Formulierungen dieser Art haftet allerdings eine gewisse Widersprüchlichkeit an, insofern sie zugleich behaupten, daß das Ziel des menschlichen Strebens prinzipiell erreichbar und nicht erreichbar ist. Was der Subjektivität im allgemeinen möglich ist, bleibt für das individuelle Subjekt unerreichbar. Gleichzeitig aber besteht ein normativer Zusammenhang zwischen beiden Aussagen. Das Individuum soll sich seiner allgemeinen Menschennatur immer weiter angleichen und in einem steten Prozeß der Vervollkommnung die Widersprüche seines Denkens und Handelns beseitigen. Der Zustand der Vollendung erscheint daher paradox und in sich selbst widersprüchlich. Die vollendete Konkretisierung des Allgemeinen führt zur Aufhebung des Einzelnen. Die besonders subtilen Stellen der Schlegelschen Schriften sind in diesem Sinne formuliert. Einige Beispiele:

–: „Ein großes Unglück wäre es, wenn *Gott* pp sich wissen ließe, dann ginge die reine Wissenschaftsliebe verlohren.“ (18, 280, 1025)

–: „Zwar in einem gewissen Sinne, der wohl der eigentliche und ursprüngliche sein mag, haben alle Europäer keine klassischen Schriftsteller zu befürchten. Ich sage, befürchten: denn schlechthin unübertreffliche Urbilder beweisen unübersteigliche Grenzen der Vervollkommnung. In dieser Rücksicht könnte man wohl sagen: der Himmel behüte uns vor ewigen Werken.“ (2, 79f.)

–: „Wahrlich, es würde euch bange werden, wenn die ganze Welt, wie ihr es fordert, einmal im Ernst durchaus verständlich würde.“ (2, 367)

Die Einsicht in die gleichermaßen notwendige wie unmögliche Vervollkommnung führt zur Krisenerfahrung von Wollen- und Entsagen-Müssen:

„Bald auf diesen bald auf jenen Teil seines Wesens frei Verzicht tun, und sich auf einen andern ganz beschränken; jetzt in diesem, jetzt in jenem Individuum sein Eins und Alles suchen und finden, und alle übrigen absichtlich vergessen: das kann nur ein Geist, der gleichsam eine Mehrheit von Geistern, und ein ganzes System von Personen in sich enthält, und in dessen Innerm das Universum, welches, wie man sagt, in jeder Monade keimen soll, ausgewachsen, und reif geworden ist.“ (2, 185, 121)

(2) *Freiheit, Gesetz und Willkür*: Der Widerstreit der Vervollkommnung stellt also die Freiheit des Individuums in Frage.

Denn die Einsicht in die Unerreichbarkeit des Ziels bedroht die Autonomie des Subjekts, da nur schwer einsehbar ist, warum *ich mir selbst* ein Ziel setzen wollen sollte, das ich niemals erreichen kann. Anders formuliert: Wenn es so ist, daß der *unbestimmte* Wille, dessen Voraussetzung durch Reflexion auf den Wissenstrieb als notwendig gerechtfertigt wurde, ebenso notwendig nur als ein *bestimmter* zu Bewußtsein kommen kann („Wer etwas Unendliches will, der weiß nicht was er will. Aber umkehren läßt sich dieser Satz nicht.“ 2, 153, 47), die prinzipielle Unbegrenztheit also mit der Begrenzung vermittelt werden muß, dann liegt es zunächst nahe, beide nach dem Modell einer *abstrakten, unendlichen Annäherung* zu vermitteln. Doch auch die Abhängigkeit von einer unendlichen Forderung zur Vervollkommnung, deren letzte Erfüllung nie erreicht werden kann, wäre für das endliche Subjekt eine Fremdbestimmung „tugendtötender Geistesknechtschaft“, gleichsam ein Hunde-Rennen nach einem stets davonrückenden Ziel. Es ist jedoch nicht Friedrich Schlegels Ansicht gewesen, daß wir ewig sollen, was wir ewig nicht können. So beschrieben wird das zentrale Fundament seines Ironiebegriff, das Wollen, übersehen. Es ist vielmehr die Pointe seines Arguments, daß der *Überschreitungs-zwang zur Fremdbestimmung* führt: „Soll das Freiheitsgesetz nicht zum Naturgesetz für ihn werden, so muß seine Natur schon frei sein.“ (8, 17)

Denn das Individuum kann die Freiheit seines unbestimmten Willens nur erhalten, wenn es die notwendige Beschränkung des möglichen Wollens im Rahmen seiner individuellen Grenzen selbst will: „Nur die Beschränkung, die man sich selbst und freiwillig gesetzt hat, ist tadellos.“ (18, 23, 61) Für diese konkrete *Selbstbeschränkung* gibt es jedoch keine apriori bestimmbar, kontextlosen Regeln mehr, sondern – von einem transzendentalen Standpunkt gesehen – herrscht hier eine *apriorische Willkür*. Die Ironie des autonomen Regelvorgangs kann daher auch so umschrieben werden, daß Regelgebung einerseits einen Akt freier Notwendigkeit darstellt, daß aber zweitens die konkrete Regelanwendung notwendig frei (willkürlich) ist, es also zahllose Weisen der Regelbefolgung gibt. Über ihre Gültigkeit kann apriori nur auf negativem Wege geurteilt werden, sobald eine konkrete Regelbefolgung dem Prinzip des autonomen Regelgebens selbst widerstreitet. Diese wechselseitige Bedingung von Gesetzmäßigkeit (praktisches Ich) und Willkür (endliches Ich) wird im „Athenäum“ z.B. am Freitod erläutert:

„Der Selbstmord ist gewöhnlich nur eine Begebenheit, selten eine Handlung. Ist es das erste, so hat der Täter immer Unrecht, wie ein Kind, das sich emanzipieren will. Ist es aber eine Handlung, so kann vom Recht gar nicht die Frage sein, sondern nur von der Schicklichkeit. Denn dieser allein ist die Willkür unterworfen, welche alles bestimmen soll, was in den reinen Gesetzen nicht bestimmt werden kann, wie das Jetzt, und das Hier, und alles bestimmen darf, was nicht die Willkür anderer, und dadurch sie selbst vernichtet. Es ist nie unrecht, freiwillig zu sterben, aber oft unanständig, länger zu leben.“ (2, 167, 15)

Die Freiheit zur Selbstbeschränkung ist positiv gesehen unterbestimmt. Es kann keine bestimmte Selbstbeschränkung gefordert werden. Nur negativ betrachtet unterliegt sie gewissen Einschränkungen, nämlich der Schicklichkeit (*decorum*) und der Achtung vor dem Anderen. Jede gewollte Selbstbestimmung ist also auch legitim, sofern sie den genannten Bedingungen nicht widerspricht.

(3) *Ironie der rationalen Selbstüberwindung*. Der spontane Entschluß zur Selbstbeschränkung ist in vielen Fällen ebenso spontan revidierbar. Eine Revision setzt aber die Fähigkeit zur Selbst-Distanzierung, zum stets neuen Anerkennen oder Verwerfen früherer Selbstbeschränkungen voraus, die daher ebenfalls zu einer Bedingung individueller Freiheit wird. Denn auch die Selbstbeschränkung, z. B. eine bestimmte Überzeugung zu haben, kann zur Unfreiheit führen, wenn sich diese Überzeugung im Prozeß der gemeinschaftlichen Argumentation als unbegründet herausstellt: „Strenge gegen sich selbst, soll er [sc. der Forscher] immer bereit sein, der Wahrheit auch die liebste und eigenste Meinung aufzuopfern.“ (1, 398) In diesem Sinne dürfte auch der Gedanke der Selbstannihilation zu verstehen sein: „Alles was sich nicht selbst annihilirt, ist nicht frei und nichts werth.“ (18, 82, 628) Alle drei Momente der Wechselbestimmung zwischen dem praktischen und endlichen Ich sind also gleich notwendig: Im Wechsel aus enthusiastischer *Selbstschöpfung* und skeptischer *Selbstvernichtung* kommt der individuellen, ironischen *Selbstbegrenzung* die eigentlich synthetische Stellung zu, im Sinne einer immer wieder neu zu leistenden, prozessualen Vermittlung.¹¹ Diese Selbstbeschränkung ist ironisch: Denn in

¹¹ Vgl. die Herleitung der Schlegelschen Selbstbeschränkung aus der Dialektik der Wechselbestimmung der „Wissenschaftslehre“ (1794/95) bei Rüdiger Bubner: Zur dialektischen Bedeutung romantischer Ironie, in: Die Aktualität der Frühromantik. Hg. v. Ernst Behler und Jochen Hörisch. Paderborn, München,

ihrer Mitteilung wissen die Individuen um ihre beständige Freiheit zur rationalen Selbstüberwindung, um ihren, wie Schlegel es im Forster-Essay nennt, „Geist freier Fortschreitung“ (2, 81).

(4) *Das Rätsel der Ankunft*. Erste Spuren dieser Freiheitslehre finden sich rückblickend bereits in Dresdner Texten, wenngleich noch ohne den Anspruch und Rahmen einer „Grundlehre“. In einer Fußnote zum unveröffentlichten Aufsatz „Vom Wert des Studiums der Griechen und der Römer“ (1795) heißt es in einer Paraphrase Fichtes:

„Wenn nun aber in der Zeit die Freiheit nicht ohne Natur, d. h. Schranken sein kann, ja wenn das Ich ein Nicht-Ich notwendig setzt (s. Fichtes GRUNDLAGE DER WISSENSCHAFTSLEHRE), so kann, wenn ihr Freiheit ohne Schranken als Bestimmung der Menschheit aufstellt, dieselbe weder von der Gattung noch von den einzelnen vollständig erreicht werden, welches nur durch eine vollendete Annäherung zum Unendlichen möglich sein würde.“ (1, 640, Anm.)

Darauf folgt jedoch eine eigene Alternative:

„Setzt ihr aber für die Bestimmung eines jeden freien Wesens und einer jeden Gattung solcher Wesen Freiheit nach dem Maße seiner Schranken, so kann jeder ohne Ausnahme seine Bestimmung erreichen, und in der Tat erfüllt auch jede noch so beschränkte Wirksamkeit der Freiheit ein positives moralisches Infinitum, und gewährt Genuß der Ewigkeit.“ (ebd.)

Nicht die Totalität, die von keinem einzelnen erreicht werden kann, sondern die beschränkte, individuelle Freiheitserweiterung erfüllt durch ihren Beitrag zum gemeinsamen Ganzen einen in sich vollendeten Wert. Das Moment der qualitativ-erfüllten Ankunft ist daher innerhalb der unendlichen Annäherung erreichbar. „Das Ideal des Sapiens muß ganz erreichbar sein; man kan ein ϕ (Philosoph) im vollsten Sinne d(es) Wortes sein.“ (18, 281, 1035) Es ist die transzendentalphilosophische Einsicht in die Unhintergebarkeit des Symphilosophierens selbst, die die dynamische Ruhe einer Ankunft in der Perfektibilität ermöglicht. Aus dem Formalismus dieses Bildungsbegriffs folgt die Anerkennung des Pluralismus widerstreitender Bildungswege und Lebensgestaltungen („polemische Totalität“), deren Kontingenz nur noch durch eine kontextsensible Ethik

Wien, Zürich 1987, 92f. Demgegenüber wird hier nahegelegt, daß sich die Schlegelsche Selbstbeschränkung nicht so sehr aus dem Fichteschen Teilbarkeitstheorem, als vielmehr aus der Strebenslehre und praktischen Philosophie erklären läßt und zeitlich den Zusammenhängen der Fichteschen „Wissenschaftslehre nova methodo“ (vgl. z.B. Fichte-K 169ff.) zuzuordnen ist. Dies muß jedoch noch eingehender belegt werden.

des Angemessenen und Schicklichen (*decorum*) bewältigt werden kann. Kantianismus und Rhetorik greifen hier ineinander.

(5) *Willkür und Detranszendentalisierung*: Auch der Vorwurf einer schlechten Unendlichkeit gegen Schlegels Approximationsmodell bleibt nur insofern berechtigt, als Schlegel die konkreten Inhalte des Strebens nicht aus den apriorischen Gesetzmäßigkeiten des Bewußtseins selbst zu deduzieren versucht, sondern zu einer Sache der individuellen Entscheidung werden läßt. Persönlichen Entschlüssen aber wird nicht die Deduktion, sondern die Interpretation und Geschichtsschreibung gerecht. Indem die Transzendentalphilosophie die Grenzen der Deduktion aufzeigt und den Raum der Willkür bestimmt, indem sie im Bildungsbegriff den wechselseitigen Zusammenhang von notwendiger Freiheit und freier Notwendigkeit grundlegt, weist sie daher der Philologie und Geschichtswissenschaft einen neuen Ort zu. Dadurch wird eine Detranszendentalisierung der „Wissenschaftslehre“ vollzogen, die in eine psychologische und interpretationsphilosophische Richtung weist. Friedrich Schlegel erscheint unter dieser Perspektive als Übergangsgestalt, deren hybrider Systemaufbau und deren anfängliches Festhalten am Vokabular der Grundsatz-Philosophie nicht darüber hinwegtäuschen sollte, daß seine „Grundlehre“ einen ersten und wohl immer noch aktuellen Versuch unternimmt, die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Wissens ohne letzte Fundamente zu bedenken: „Der Philosoph hat nur *den Glauben an sich selbst*.“ (12, 24)

X. Nachbemerkungen

Im 37. „Lyceum“-Fragment, einem Hauptplatz der Ironie-Diskussion, wird eine allgemeine Dialektik des Selbstbewußtseins angedeutet, die sowohl eine des praktischen Selbstverhältnisses als auch der urbanen Mitteilung ist. In der Terminologie „Erstes“, „Letztes“, „Notwendigstes“ und „Höchstes“ sind deutliche Spuren der „Grundlehre“ auszumachen:

„So lange der Künstler erfindet und begeistert ist, befindet er sich für die Mitteilung wenigstens in einem illiberalen Zustande. Er wird dann alles sagen wollen; welches eine falsche Tendenz junger Genies, oder ein richtiges Vorurteil alter Stümper ist. Dadurch verkennt er den Wert und die Würde der Selbstbeschränkung, die doch für den Künstler wie für den Menschen das Erste und das Letzte, das Notwendigste und das Höchste ist. Das Notwendigste; denn überall, wo man sich nicht selbst beschränkt, beschränkt einen die Welt; wodurch man ein Knecht wird. Das Höchste: denn man kann sich nur in den Punkten und an den Seiten selbst beschränken, wo

man unendliche Kraft hat, Selbstschöpfung und Selbstvernichtung. Selbst ein freundschaftliches Gespräch, was nicht in jedem Augenblick frei abbrechen kann, aus unbedingter Willkür, hat etwas Illiberales. Ein Schriftsteller, der sich rein ausreden will und kann, der nichts für sich behält und alles sagen mag, was er weiß, ist sehr zu beklagen.“ (2, 151, 37)

Was für den Künstler gilt, gilt auch für das alltägliche Gespräch. Es beruht auf einem freien Einklang von allgemeinem Mitteilungswillen und individueller, willkürlicher Konkretisierung. Erst der abgeklärte Enthusiasmus aber und die Gelassenheit stehen in einem freien Verhältnis zu ihrem Gegenstand. Das Fragment fährt fort:

„Vor drei Fehlern habe man sich zu hüten: Was unbedingte Willkür, und sonach Unvernunft oder Übervernunft scheint und scheinen soll, muß dennoch im Grunde auch wieder schlechthin und vernünftig sein; sonst wird die Laune Eigensinn, es entsteht Illiberalität, und aus Selbstbeschränkung wird Selbstvernichtung. Zweitens: man muß mit der Selbstbeschränkung nicht zu sehr eilen, und erst der Selbstschöpfung, der Erfindung und Begeisterung Raum lassen, bis sie fertig ist. Drittens: man muß die Selbstbeschränkung nicht übertreiben.“ (2, 151, 37)

Die Spontaneität des Ichs (absolute Willkür) tritt sowohl regellos (Unvernunft) wie genialisch (Übervernunft) in Erscheinung. *Vernünftig* – nicht launisch oder eigensinnig – ist sie dort, wo sie das will, was sie nicht nicht wollen kann.¹² Doch auch das an sich Vernünftige kann *unschicklich* erscheinen, wenn die Beschränkung zu früh oder die Aufhebung der Beschränkung zu spät erfolgt. In diesem Sinne heißt es an anderer Stelle:

„Nur die Beschränkung, die man sich selbst und freiwillig gesetzt hat, ist tadellos; aber auch ganz, oft grade d[ie] Meistersinger d[er] Vollendung.“ (18, 23, 61) Oder: „Es giebt *weite* Menschen wie große. Selbst gewöhnlich geistvolle und gebildete Menschen haben oft eine ganz außerordent[liche], oft nicht gleich sichtbare *Weite*. – Aber Bildung ist gewissermaßen Beschränkung. Je ungebildeter, je weiter.“ (18, 23, 57)

¹² „Transzendental ist, was in der Höhe ist, sein soll und kann: transzendent ist, was in die Höhe will, und nicht kann oder nicht soll. Es wäre Lästerung und Unsinn zu glauben, die Menschheit könne ihren Zweck überschreiten, ihre Kräfte überspringen, oder die Philosophie dürfe irgend etwas nicht, *was sie will und also soll*.“ (2, 237f., 388) [Herv. v. Vf.]. Dies ist nur eines von zahlreichen Fragmenten des „Lyceum“ und „Athenäum“, in denen Schlegel mit den zentralen Begriffen seiner Grundlehre, den Begriffen des Wollens, Sollens und Könnens spielt: vgl. *Lyceum-Fragmente*: Nr. 33, 37, 42, 47, 69, 84, 86, 92, 96, 98, 102, 108, 112, 123; *Athenäum-Fragmente*: Nr. 15, 23, 30, 32, 54, 95, 114, 116, 121, 164, 226, 252, 264, 388, 417. 419, 441.

Trotz der faustischen Voraussetzung seines Philosophie- und Enthusiasmusbegriffs spricht sich hier ein deutlicher Skeptizismus gegenüber dem faustischen Streben aus. Die Gefährdung des Subjekts, sich in den Möglichkeiten seines Wollens zu verlieren, wird ebenso gesehen, wie der Wille zur unendlichen Perfektibilität und Selbstüberwindung anerkannt. Es ist dieser prekäre Widerstreit des Wollens, den Schlegel als Charakteristikum der Moderne diagnostiziert. Wer sich des Grundwiderspruchs allen Handelns bewußt ist und die subjektphilosophischen (nicht argumentationstheoretischen) Grenzen der Widerspruchsfreiheit kennt, der verfügt aber über eine Einsicht, die ihn im Handeln zugleich über dem Handeln stehen läßt. Als Individuen, die beim Symphilosophieren auf etwas bezogen bleiben, das uns übersteigt, stehen wir in einem bleibenden Widerspruch zu unserem gemeinsamen Vernunftwollen:

„Hat man nun einmal die Liebhaberei fürs Absolute und kann nicht davon lassen: so bleibt einem kein Ausweg, als sich selbst immer wieder zu widersprechen, und entgegengesetzte Extreme zu verbinden. Um den Satz des Widerspruchs ist es doch unvermeidlich geschehen, und man hat nur die Wahl, ob man sich dabei leidend verhalten will, oder ob man die Notwendigkeit durch Anerkennung zur freien Handlung adeln will.“ (2, 164, 20)

Die Anerkennung des notwendigen Widerstreits vollendet also die Autonomie des einzelnen. Denn sie schafft das Bewußtsein für den zugleich notwendigen und willkürlichen Akt der Selbstbeschränkung. In dieser Anerkennung will der einzelne ausdrücklich, was er implizit immer schon wollte, weil er es nicht nicht wollen konnte, und will also, was er wollen soll.

Es wäre eine weitere Untersuchung, diese Argumentationen nun in ihren Einzelheiten mit den stilistischen Idealen Schlegels zusammenzuführen. Bereits kurz vor seinem Eintreffen in Jena, im Sommer 1796, notierte er in den Fußnoten seiner Übersetzung eines Epitaphs des griechischen Rhetors Lysias:

„Auch das gemeine Leben, und der Umgang haben ihre Kunstsprache; wer diese mit der gesetzlichen Freiheit, und freien Gesetzmäßigkeit der gegenseitigen Mitteilung, welche das Wesen der *guten Gesellschaft*, und der *großen Welt* ausmacht, mit der Sprache des Dichters, Denkers und Redners geschickt zu mischen weiß, der besitzt die *große Kunst des urbanen Ausdrucks*, über deren Geheimnisse sich im Cicero, der hier als Kenner und als Künstler gleich groß ist, die fruchtbarsten Winke finden.“ (1, 153)

Er deutet damit eine Verknüpfung des rhetorischen *urbanitas*-Begriffs mit einer Fichteschen Geselligkeitskonzeption an. In den ersten Wochen seines Jena-Aufenthalts geht er daran, dieses Ideal

gegen den angeblichen „Mystizismus“ Fichtes zu verteidigen und in ihm den Kern eines kritischen Philosophierens zu umschreiben. Insofern impliziert sein Mitteilungsbegriff von vornherein zweierlei: eine Apriorisierung der Intersubjektivität gegen die Subjektphilosophie Fichtes, und zweitens ein aus antiken, rhetorischen Traditionen stammendes Stilideal, das nun mit dem modernen Freiheitsbewußtsein vermittelt werden soll. Es ist diese *urbanitas*, ihr Schweben zwischen Rätsel und Klarheit, ihre indirekte und humorvolle, weder die Antinomien der Philosophie noch die Wortironie und den Witz scheuende Mitteilungsform, die als Ausdrucksmöglichkeit für ein modernes, sich seiner verbleibenden Widersprüche und seiner Regellosigkeit bewußtes Selbstverhältnis angemessen ist; ein Selbstverhältnis, dessen fehlende theoretische Gewißheit nur durch ein trotz alledem unablässiges und gemeinschaftliches Wissenwollen und Gründe-Geben ausgeglichen werden kann.

Für die Zusammenhänge zwischen Schlegels Philosophie- und Systembegriff, seiner Bildungskonzeption und urban-ironischen Kunstprosa scheint die Antinomie des praktischen Selbstverhältnisses und das mit ihr in Zusammenhang stehende Modell einer Wechselbestimmung zwischen praktischem und empirischen Ich als Deutung des „Wechselgrundes“ und „Wechselerweises“ ein einheitliches Erklärungsmuster anzubieten. Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß sich ein lückenloser Deduktionszusammenhang konstruieren läßt. Ein in den wichtigsten Quellen nur bruchstückhaft überliefertes und selbst im Entstehen begriffenes System dürfte sich kaum zur Folgerungskette zusammenreihen lassen. Auch liegt, wenn man danach sucht, die Stärke der Schlegelschen Philosophie wohl nicht in ihrer begrifflichen Präzision. Aber der Grundgedanke erlaubt es, ein einheitliches Zentrum der Argumentationsbewegung zu umschreiben, in dessen offenem Zusammenhang sich die Bedeutungen der Notizen besser einordnen lassen und sich die esoterische Tendenz, die hinter den exoterischen Fragmentsammlungen und Essays wirksam war, besser erfassen läßt. Dieser Streifzug durch die Texte und Fragmente des ersten Jenaer Aufenthalts 1796-97 mußte in vielen Punkten lückenhaft und erklärungsbedürftig bleiben und möchte deswegen als Anregung verstanden werden, die Schlegelsche Ironie aus ihrem transzendentalphilosophischen Zusammenhang heraus zu begreifen. Auf eine Kritik an den ungenügenden Argumentationsformen der Schlegelschen Philosophie wurde im Verlauf der Darstellung verzichtet. Es scheint noch zu früh, ein Urteil über den Philosophen Friedrich Schlegel zu fällen.

Anhang

Friedrich Schlegels Schriften und Studien der Jahre 1796/97 (Auswahl)

Die Kursivierung hebt die veröffentlichten Texte hervor.

Die Griechen und Römer. Historische und kritische Versuche über das Klassische Alterthum, Neustrelitz 1797 (1, 203-367; 70-115; 45-69)

Dresden, Januar bis Juli 1796

Von der Schönheit in der Dichtkunst. III (16, 5-14)

Von der Schönheit in der Dichtkunst (16, 17-31; Reinschrift, Frühjahr 1796)

Versuch über den Begriff des Republikanismus veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden, in: Deutschland, 3. Bd., 7. St., Nr. II (abgefaßt vor Ende April 1796; 7,11-25)

Über die Homerische Poesie. Mit Rücksicht auf die Wolfischen Untersuchungen, in: Deutschland, 4. Bd., 11. St., Nr. II (1, 116-132)

Der Epitaphios des Lysias, in: Attisches Museum, I. Bd., 2. H. (1, 133-168)

Kunsturteil des Dionysios über den Isokrates, in: Attisches Museum, I. Bd., 2. H. (1, 169-199)

Jena, August bis Dezember 1796

Philosophische Fragmente. Erste Epoche. I.

1. (ohne Überschrift) (18, 3-4)

2. Zur Wissenschaftslehre 1796 (4-14)

3. Zur Philosophie. 1796 (14-15)

4. Zur Philosophie [verschollen, vgl. 18, XLIV]

Jacobis Woldemar, in: Deutschland, 3. Bd., 8. St., Nr. IX (Oktober 1797; 2, 57-77)

[Beilage I. Philosophische Fragmente 1796] (18, 505-516)

[Beilage II.] Aus der ersten Epoche. Zur Logik und Philosophie. 1796 (in Jena) (18, 517-521)

Jena, Dezember 1796 bis Mitte Juli 1797

[Rezension der vier ersten Bände von F. J. Niethammers *Philosophischem Journal*], in: Allgemeine Literatur-Zeitung (21./22. März 1797; 8, 12-32)

Georg Forster. *Fragment einer Charakteristik der deutschen Klassiker*, in: Lyceum, 1. Bd., 1. T. (Mai 1797; 2, 78-99)

Philosophische Fragmente. Erste Epoche. II.

Kant. (Noch in Jena.) 1796-1797 (18, 19-23)

Gedanken (1797. – auf der Reise nach Berlin, in Weißenfels.) (3. bis 15. Juli 1797; 18, 23-30)

Form der Kantischen Philosophie (18, 59-67)

Scholien zu Kants Tugendlehre (60-61)

Kants kleine Schriften (61-65)

Zur Kritik der reinen Vernunft (65)

Scholien (65-67)

4 Hefte Zur Philosophie. 1797 [verschollen]

Zur Grundlehre. 1797 [verschollen]

Berlin, Mitte Juli bis Dezember 1797

Geist der Fichtischen Wissenschaftslehre <1797-1798> (18, 31-39)

7. Kritik der Philosophie. 1797 (40-41)

Philosophische Satiren. 1797 (54-56)

Historische Ansichten der Philosophie (56-58)

<Zur Philosophie. b. 1797.> Ende der ersten und Uebergang zur moralischen Epoche (18, 79-117)

Zur Philologie. I (16, 33-56)

Zur Philologie. II (16, 57-81)

Über Lessing, in: Lyceum, 1. Bd., 2. T. (Oktober 1797; 2, 100-125)

Kritische Fragmente, in: Lyceum, 1. Bd., 2. T. (Oktober 1797; 2, 147-163)

Friederike Rese (Tübingen)

Republikanismus, Geselligkeit und Bildung. Zu Friedrich Schlegels „Versuch über den Begriff des Republikanismus“¹

I. Vorüberlegungen

Friedrich Schlegel reagiert mit seinem Aufsatz *Versuch über den Begriff des Republikanismus* (1796) auf Immanuel Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795).² In ihm möchte er jedoch nicht bloß Kants Schrift rezensieren, sondern vor allem eigene Gedanken formulieren. In seiner Auseinandersetzung mit Kants Definition des republikanischen Staates vermißt Schlegel vor allem eine Begründung, warum ein Staat die Freiheit des einzelnen und die Gleichheit aller gewährleisten soll. Im Gegenzug zu Kant versucht er selbst eine „Deduktion des Republikanismus“ (14), deren Ausgangspunkt der Satz „Das Ich soll sein“ darstellt. In ihm ist die Aufgabe des Menschen formuliert, sich zu bilden. Was für diese bildungstheoretische Interpretation des genannten Satzes spricht

¹ Da die folgenden Überlegungen durch die Tübinger Seminare von Herrn Prof. Manfred Frank „Ausgewählte Lektüren aus Niethammers Philosophischem Journal“ (WS 1994/95) und „Friedrich Schlegel als Philosoph“ (SS 1995) zahlreiche Anregungen erhielten, möchte ich Herrn Prof. Frank und den Seminarteilnehmern danken, Herrn Prof. Frank besonders auch für weiterführende Gespräche. Guido Naschert sei gedankt für Gespräche und seine Magisterarbeit zu Friedrich Schlegel. Ebenso danke ich: Dirk Hoffmann, Birgit Rehme-Iffert und Ulrike Pfannkuche.

² Friedrich Schlegel: Versuch über den Begriff des Republikanismus veranlaßt durch Kants Schrift *Zum ewigen Frieden*. In: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. Paderborn, Darmstadt, Zürich 1958ff., Bd. VII, S. 11-25. Zitate aus dem Republikanismusaufsatz sind mit Seitenzahlen in runden Klammern gekennzeichnet, andere Zitate Schlegels mit der Sigle KFSa sowie der Angabe von Band, Seite, ggf. Nummer. Der Republikanismusaufsatz erschien Ende September 1796 in Johann Friedrich Reichardts Zeitschrift „Deutschland“ (3. Band, 7. Stück, Nr. II). Aus verschiedenen Briefen Friedrich Schlegels an seinen Bruder August Wilhelm Schlegel, Friedrich Niethammer und Reichardt, kann man schließen, daß er den Republikanismusaufsatz in der Zeit zwischen Januar 1796 und Juli 1796 verfaßt und mehrfach überarbeitet hat. Vgl. Ernst Behler, Einleitung, KFSa VII, XXVII-XXIX.

und was Schlegel unter Bildung versteht, wird der zweite Teil meiner Ausführungen zeigen. Doch damit der einzelne sich bilden kann, bedarf er des gemeinschaftlichen Zusammenlebens und des geselligen Austauschs. Ein solches geselliges Zusammenleben ist aber nur unter den politischen Rahmenbedingungen möglich, die der „Republikanismusaufsatz“ vorstellt und denen ich mich deshalb im dritten Teil zuwenden möchte: Es müssen durch den republikanischen Staat die Freiheit des einzelnen und die Gleichheit aller gewährleistet sein. Darüberhinaus ist ein universeller Republikanismus vonnöten, damit der Friede nicht nur in, sondern auch zwischen den Staaten garantiert ist. Als Ermöglichungsbedingungen einer Gesellschaft, in der sich der einzelne im geselligen Austausch bilden und auf diese Weise die im Imperativ „Das Ich soll sein“ formulierte Aufgabe verwirklichen kann, sind der Republikanismus des Einzelstaates und der universelle Republikanismus politisch notwendig. Hiermit ist schon der Grundzug der Deduktion des Republikanismus angezeigt, die in diesem Teil meiner Ausführungen im Vordergrund steht. Nachdem die beiden genannten Teile das Ziel der Bildung des einzelnen und die politischen Rahmenbedingungen, unter denen es erreichbar wird, vor Augen gestellt haben, wendet sich der vierte Teil der Frage zu, wie sich Schlegel den Weg zu dem angegebenen Ziel vorgestellt hat, das heißt aber, wie er sich die Bildung des einzelnen im geselligen Austausch und die Entstehung des republikanischen Staates gedacht hat. Hier wird das bisher nur Geforderte und Gedachte um die Achse der Zeit ergänzt und nach der Möglichkeit seiner Verwirklichung im Laufe der Geschichte der Menschheit gefragt. Die politischen Verhältnisse, wie sie Schlegel im Republikanismusaufsatz vorstellt, geben aber nicht nur die Rahmenbedingungen für die Bildung des einzelnen im geselligen Austausch ab, sondern auch für Schlegels Konzept eines gemeinschaftlichen Philosophierens, so daß am Ende zu fragen ist, wie sich Bildung und Symphilosophie zueinander verhalten. Weil Schlegel seine Gedanken in der Auseinandersetzung mit Kants Staats- und Gesellschaftsphilosophie entwickelt hat, werde ich an entscheidenden Stellen Kants Überlegungen als Kontrastfolie heranziehen.

II. Bildung

Ein erstes Verständnis dessen, was der Satz „Das Ich soll sein“ meinen könnte, läßt sich schon durch einen Blick auf seine Struk-

zur Gewinnung. Es ist eine Forderung, die mit Hilfe des Modalverbs „sollen“ formuliert ist. Das Sollen fordert nach einem Sein. Etwas, das sein soll, ist noch nicht, oder: es ist noch nicht vollkommen. Nun gewährt der Kontext, in dem Schlegel den Satz im Republikanismusaufsatz verwendet, immerhin etwas Aufschluß über das, was sein soll: So bezieht sich der „reine praktische Imperativ“ auf das „gesamte menschliche Vermögen“ (14), denn er läßt sich offensichtlich „mit dem theoretischen Datum des Umfangs und der Arten des menschlichen Vermögens“ verknüpfen und erhält dadurch „so viel spezifisch verschiedene Modifikationen, als das gesamte menschliche Vermögen spezifisch verschiedene Vermögen in sich enthält“ (14). Der „reine praktische Imperativ“ fordert die *Entwicklung der menschlichen Vermögen*. Er ist sowohl an die menschliche Gattung als auch an das Individuum gerichtet, denn „das Ich [soll] nicht bloß im Verhältnis aller Individuen, sondern auch in jedem einzelnen Individuo sein“ (15). Daß der „reine praktische Imperativ“ auch an jedes einzelne Individuum gerichtet ist, ist für die Begründung des republikanischen Staates entscheidend. Denn die Forderung der Entwicklung der Vermögen jedes einzelnen kann „nur unter der Bedingung absoluter Unabhängigkeit des Willens“ (15) des einzelnen verwirklicht werden, welche ihrerseits nur bei der Freiheit des einzelnen und der Gleichheit aller gewährleistet ist (vgl. 15). Weil diese Erläuterungen, die sich zu der Forderung „Das Ich soll sein“ aus dem Republikanismus-Aufsatz gewinnen lassen, noch etwas dürftig sind, ist es notwendig, auf die Texte zurückzugreifen, die Schlegel bei der Prägung dieses Satzes inspiriert oder in ihr bestätigt haben. Dies sind Fichtes „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“³ und Hülsens „Preisschrift“⁴, die Schlegel beide begeistert gelesen hat. Sie sollen in den für Schlegel relevanten Gedankengängen kurz dargestellt werden. Anhand zweier antikenwissenschaftlicher Studien aus derselben Zeit läßt sich dann zeigen, wie Schlegel die Gedanken Fichtes und Hülsens aufgenommen hat.

³ Johann Gottlieb Fichte: Über die Bestimmung des Gelehrten. In: Fichtes Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1971. Bd. VI. S. 291-346. Künftig zitiert mit der Sigle W. Von Fichtes Vorlesungen „Über die Bestimmung des Gelehrten“ (1794) berichtet Schlegel schon am 17. August 1795 in einem Brief an seinen Bruder August Wilhelm Schlegel, KFSa XXIII, 248.

⁴ August Ludewig Hülsen: Prüfung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgestellten Preisfrage: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht? Altona 1796. Künftig zitiert mit der Sigle PS. Auf diese

In Fichtes „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ findet sich die Herleitung eines Satzes, der dem „Das Ich soll sein“ sehr ähnlich ist, nämlich: „Der Mensch soll seyn“ (W VI, 296, im Original kursiv). Der Kontext der Herleitung dieses Satzes ist die Differenz zwischen reinem und empirischem Ich. Als rein vernünftiges Wesen gäbe es für den Menschen kein Sollen, weil er immer so wäre, wie er sein sollte. Da der Mensch als empirisches Wesen aber nicht nur ein vernünftiges, sondern auch ein sinnliches Wesen ist, „wandelt sich der obige Satz: der Mensch ist, weil er ist, in den folgenden: *Der Mensch soll seyn, was er ist, schlechthin darum, weil er ist*, d. h. alles, was er ist, soll auf sein reines Ich, auf seine blossе Ichheit bezogen werden; alles, was er ist, soll er schlechthin darum seyn, weil er ein Ich ist [...]“ (W VI, 296). Das „reine Ich“ steht für das „geistige im Menschen“ (W VI, 294); es ist als Gegenteil des „Nicht-Ich“, welches durch „Mannigfaltigkeit“ charakterisiert wird, durch „absolute Einerleiheit“ gekennzeichnet (vgl. W VI, 296). Es kann nicht im Widerspruch mit sich selbst stehen, bezeichnet also die „völlige Übereinstimmung mit sich selbst“ (W VI, 297). „Der Mensch soll stets einig mit sich selbst seyn“ (W VI, 296), denn wenn er sich widerspricht, ist er fremdbestimmt. Aber „er soll sich selbst bestimmen und nie durch etwas fremdes sich bestimmen lassen; er soll seyn, was er ist, weil er es seyn will, und wollen soll. Das empirische Ich soll so gestimmt werden, wie es ewig gestimmt seyn könnte“ (W VI, 297). Das empirische Ich ist als Ich des Menschen, der ein Leben führt, den konkreten Bedingungen seines Lebens unterworfen. Das reine Ich hingegen stellt die Möglichkeit des empirischen Ichs dar: so wie es sein könnte, wenn es frei von äußerem Einfluß sich selbst bestimmte. Da sich die äußeren oder auch die sinnlichen Einflüsse aber nie ganz ausblenden lassen, kann der Mensch, so wie er als empirisches Ich ist, sich dem reinen Ich, das er sein soll, nur annähern:

Es liegt im Begriffe des Menschen, dass sein letztes Ziel unerreichbar, sein Weg zu demselben unendlich seyn muss. Mithin ist es nicht die Be-

Schrift hat mich Manfred Frank besonders hingewiesen. Hülsens „Preisschrift“ erschien im April 1796, denn sie war am 16. April 1796 in der Allgemeinen Literaturzeitung angezeigt. Schlegel hätte sie also zur Zeit der Abfassung seines Republikanismusaufsatzes kennen können. Er erwähnt sie allerdings zum ersten Mal in einem Brief an Novalis vom 10. März 1797, vgl. KFSa XXIII, 349-350.

stimmung des Menschen, dieses Ziel zu erreichen. Aber er kann und soll diesem Ziel immer näher kommen: und daher ist die *Annäherung ins unendliche zu diesem Ziele* seine wahre Bestimmung als *Mensch*, d. i. als vernünftiges, aber endliches, als sinnliches, aber freies Wesen. [...] so ist *Vollkommenheit* das höchste unerreichbare Ziel des Menschen; *Vervollkommnung ins unendliche* aber ist seine Bestimmung. (W VI, 300)

August Ludewig Hülsens „Preisschrift“ liest sich in manchen Passagen wie ein Kommentar zu Fichtes „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“⁵, so daß es nicht erstaunlich ist, daß wahrscheinlich Fichte selbst sie Schlegel zur Lektüre empfohlen hat.⁶ Bevor Hülsen beginnt, die von der Akademie gestellte Preisfrage zu beantworten, fragt er sich, was es eigentlich heißt, eine Aufgabe gestellt zu bekommen und ob sich eine recht verstandene Aufgabe nicht eigentlich jeder Gelehrte nur selbst stellen könnte (vgl. PS 47-69). Im Zuge dieser Überlegungen zeigt Hülsen, daß es nur *eine* „höchste Aufgabe“ gibt, auf die alle anderen Aufgaben bezogen sein müssen, wenn sie „nothwendige“ Aufgaben sein wollen (vgl. PS 52-53, 63-69). Die „höchste Aufgabe“, den „Punkt“, „an dem wir alles zu knüpfen haben“, formuliert Hülsen nun folgendermaßen: „*Wir selbst* nemlich sind es in unserm *reinen Wesen*, und die Aufgabe heißt daher: *Uns Selbst in diesem reinen Wesen empirisch zu erreichen*“ (PS 52).

Ebenso wie Fichte leitet Hülsen aus der Differenz zwischen reinem und empirischen Ich die Aufforderung ab, das reine Ich empirisch anzustreben. Diese Bewegung in Richtung auf das „reine Wesen“ wird angetrieben durch eine „Schätzung des Wirklichen gegen das Ideal alles Wirklichen, und also ein Ueberschlag des schon Errungenen mit dem noch Zuerringenden“ (PS 56). Gegenüber Fichte hebt Hülsen besonders hervor, daß die Bewegung

⁵ Hülsen war ein begeisterter Schüler Fichtes, wegen dem er 1794 nach Jena ging, wo er bis 1797 blieb. Vgl. Allgemeine Deutsche Biographie. Hg. von der historischen Commission bei der Königlichen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1969 (1881). Bd. 13. S.333. Neben Fichtes „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ diente Hülsen vor allem Fichtes „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ (1794) als Vorlage, denn er schreibt über die Entgegensetzung von „Ich“ und „Nicht-Ich“, in der er die Aufgabe begründet sieht, alles „Nicht-Ich“ dem „Ich“ gleichzusetzen, was aber unmöglich sei und insofern eine „unendliche Aufgabe“. Diese Auseinandersetzung mit Fichtes „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ bleibt hier ausgeklammert.

⁶ Es ist Fichtes Exemplar von Hülsens „Preisschrift“, das Schlegel seinem Freund Novalis leiht. Vgl. KFSa XXIII, 350.

in der Zeit verläuft (vgl. PS 64-65). Auch Hülsen sieht in der Einlösung der Aufgabe die Bewegung einer unendlichen Vervollkommnung (vgl. PS 3, 56, 66).

Die Unterscheidung zwischen reinem und empirischem Ich sowie die Figur der unendlichen Annäherung an das reine Ich nimmt Schlegel in zwei Studien zur Antike auf⁷, spricht statt vom empirischen Ich aber vom „zusammengesetzten Menschen“:

[...] der Mensch selbst ist, insoweit er erscheint, nichts anderes als das zusammengesetzte Resultat der Freiheit und der Natur: er ist kein reines Wesen, er kann nur auf Veranlassung einer fremden Kraft, und in dem, was er nicht selbst ist, zum Bewußtsein und Dasein gelangen, er muß sich selbst erobern, und *was seine reine Natur war, wird Gesetz für sein gemischtes Leben.* (KFSA I, 627, Wertaufsatz, Hervorhebung von F.R.)

Daß das *Gute* oder dasjenige, was schlechthin sein soll, der reine Gegenstand des freien Triebes, *das reine Ich nicht als theoretisches Vermögen, sondern als praktisches Gebot* [...] in der Wirklichkeit nur beschränkt vorhanden sein kann, darf ich als evident voraussetzen: *denn der zusammengesetzte Mensch kann im gemischten Leben sich seiner reinen Natur nur ins Unendliche nähern, ohne sie je völlig zu erreichen.* (KFSA I, 289-290, Studiumsaufsatz, Hervorhebungen von F.R.)

Das „reine Ich“ identifiziert Schlegel dabei mit der „reinen Natur“ des Menschen, die in seinem Leben als „zusammengesetzter Mensch“ zum „Gesetz“ beziehungsweise zum „praktischen Gebot“ wird. Nichts anderes formuliert der „reine praktische Imperativ“: „Das Ich soll sein“. Als empirisch bestimmter Mensch kann sich der einzelne seiner „reinen Natur“ aber nur annähern, die Aufgabe, die der „reine praktische Imperativ“ stellt, nie vollständig einlösen. Da das empirische Ich immer nur ein Stück des reinen Ich darstellt, ist es lebenslänglich vor die Aufgabe gestellt, seine reine Natur anzustreben, sich zu vervollkommen (vgl. KFSA XVIII, 506, Nr. 9). In der Differenz zwischen dem reinen und dem empirischen Ich liegt der Auftrag begründet, sich zu bilden:

Alles – selbst Leiden – kann d.[er] Mensch eher ertragen als Wahrheit. Man lebt nicht um glücklich zu sein, auch nicht um s.[eine] Pflicht zu thun sondern *um sich zu bilden.*— (KFSA XVIII, 87, Nr. 697)

⁷ „Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer“ (1795-96, aus dem Nachlaß, KFSA I, 621-642) und „Die Griechen und Römer. Historische und kritische Versuche über das Klassische Altertum“ (1795-97, KFSA I, 203-367), bekannt als Studiumsaufsatz, wobei der Wertaufsatz die Kurzfassung des Studiumsaufsatzes darstellt.

Der Mensch bildet sich, indem er seine „reine Natur“ erkennt und diese in seinem konkreten Leben zu erreichen versucht. Hat Schlegel diesen Gedanken auch von Fichte und Hülsen übernommen, so modifiziert er ihn doch an einer wichtigen Stelle, nämlich in dem, was er unter der „reinen Natur“ des Menschen versteht. Schlegel hat bei der „reinen Natur“ des Menschen ihn nicht nur als vernünftiges Wesen, sondern als „ganzen Menschen“ im Blick. Den „ganzen Menschen“ charakterisieren neben seiner „Vernunft“ auch seine „Einbildungskraft“ und sein „Gefühl“.⁸ Eine Bildung, die den „ganzen Menschen“ berücksichtigt, sieht Schlegel vor allem in der antiken Bildung gegeben⁹, die für ihn deshalb auch das Ideal der Bildung darstellt. Im „Wertaufsatz“ betont Schlegel, daß die Bildung nicht nur auf die Ausbildung des Erkenntnisvermögens zielen soll, sondern auch auf die des „tätigen und empfindenden Vermögens“. Dem Erkenntnisvermögen kommt aber ein Vorrang vor den anderen Vermögen des Menschen zu, da es die Bildung zu steuern vermag.¹⁰ Die Orientierung an der antiken Lebenshaltung dient als ausgleichende Korrektur von modernen Zerstückelungstendenzen.¹¹ Jedoch fordert Schlegel nicht zu einer bloßen Kopie auf, sondern zu „echter Nachahmung“, die, weil sie vom Eigenen ausgehend das Fremde nachahmt, zu einer selbständigen „Zueignung des Geistes, des Wahren und Schönen und Guten in Liebe, Einsicht und tätiger Kraft“ (KFSa I, 638) werden kann. Schlegel empfahl zur Zeit seiner antikenwissenschaftlichen Studien die Orientierung an der Antike ebenso wie in der Dichtkunst und der Lebensführung des einzelnen auch im gesellschaftlichen Leben und in der Staatsorganisation.¹²

⁸ Vgl. Georg Forster. Fragment einer Charakteristik der deutschen Klassiker. KFSa II, 78-99, hier: S.82.

⁹ „Die griechische Bildung [...] mehr auf einen alten Naturbegriff gegründet, als nach dem innern Sittengesetz eingerichtet, erstreckte sich über das ganze Leben in seiner freiesten Entwicklung und umfaßte alle Seiten der menschlichen Natur.“ KFSa I, 74-75; aus: Über die Diotima, 1795.

¹⁰ Vgl. Wertaufsatz, KFSa I, 627. Hier steht wohl Platons Lehre von den drei Seelenteilen im Hintergrund (Politeia, Buch IV, 435b1-444e6). Den drei Seelenteilen λογιστικόν (das Vernünftige), θυμοειδής (das Mutartige), ἐπιθυμητικόν (das Begehrliche), ordnet Schlegel Erkennen, Tun und Genießen zu, wobei er wie Platon das Vernünftige (λογιστικόν) als das steuernde Vermögen ansieht.

¹¹ Vgl. Wertaufsatz, KFSa I, 639 und besonders ein Fragment von 1797: KFSa XVIII, 24, Nr. 66. Ähnlich stellt Schlegel schon im „Studiumsaufsatz“ der modernen Dichtkunst die antike Dichtkunst gegenüber, deren Gestaltprinzipien einer „neuen Poesie“ in kritisiert Form als Leitbild dienen sollten.

¹² Hierfür sprechen nicht nur die Bemerkungen im Republikanismusaufsatz (vgl. KFSa VII, 18) und im Studiumsaufsatz (vgl. KFSa I, 286), sondern auch

Der Satz „Das Ich soll sein“ formuliert also die Aufgabe des Menschen, sich zu bilden. Diese Aufgabe entspringt aus der Differenz zwischen reinem und empirischem Ich, denn sie fordert das empirische Ich auf, die Differenz zum reinen Ich durch die Tat zu überwinden. Das empirische Ich soll alle Vermögen des Menschen entwickeln, wobei das Erkenntnisvermögen eine ausgezeichnete Stellung innehat, weil es dem empirischen Ich erlaubt, seine reine Natur zu erkennen und sie anzustreben. In den altertumswissenschaftlichen Studien gilt Schlegel die antike Lebenshaltung als das Urbild der menschlichen Bildung, das der Moderne unter den heutigen Bedingungen in eigenständiger Zueignung in sein Leben abbilden soll. Dem Ideal der Bildung, dem „ganzen Menschen“, vermag er sich als unter historischen Bedingungen jedoch nur anzunähern.¹³ Für die Bildung des einzelnen ist die Begegnung mit anderen Menschen und insbesondere das Gespräch unerlässlich. Doch kann es eine Gesellschaft, in der ein solche Begegnung und ein solches Gespräch möglich sind, nur unter den politischen Rahmenbedingungen geben, die der Republikanismusaufsatz vorstellt.

seine verschollene Abhandlung „Über antiken und modernen Republikanismus“, die ebenso wie der Republikanismus-Aufsatz einen Teil des von Schlegel geplanten, aber nie durchgeführten dreibändigen Werkes über „Alte Politik“ darstellen sollte, vgl. Ernst Behler, Einleitung, KFSa VII, S. XIX-XXI.

¹³ Nun ist der Satz „Das Ich soll sein“ einer der beiden Sätze des in jüngster Zeit vieldiskutierten „Wechselgrundsatzes“. Vgl. Manfred Frank: „Wechselgrundsatz“. Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt. In: ZfphF Bd.50, 1996, S.26-50. Ernst Behler: Friedrich Schlegel's Theory of an Alternating Principle Prior To His Arrival in Jena (6. August 1796). In: Revue internationale de philosophie. Numéro spécial: Le Premier Romantisme Allemand (1796), Bd. 50, Nr. 3/1996, S. 383-402. Guido Naschert: Friedrich Schlegel über Wechselweis und Ironie. Teil 1 und 2. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik Bd. 6/7, 1996/1997, S. 47-90/S. 11-35. Im Republikanismusaufsatz läßt sich aufgrund des Kontextes die Interpretation des Satzes „Das Ich soll sein“ als einer Aufforderung zu Selbstbestimmung und Bildung sehr wahrscheinlich machen. Deshalb könnte man unter anderem vom Republikanismusaufsatz ausgehen, um die Bedeutung der beiden Sätze des „Wechselgrundsatzes“ (vgl. z.B. KFSa XVIII, 36, Nr. 193) aufzuklären, mit denen in grundsatzphilosophischer Hinsicht eine Wende gegeben ist (vgl. Frank: „Wechselgrundsatz“, S.29-31). Da sich der Satz „Das Ich soll sein“ bis in Schlegels altertumswissenschaftliche Studien zurückverfolgen läßt, stellt sich hinsichtlich des „Wechselgrundsatzes“ die Frage, ob er einen bildungstheoretischen Gedanken artikuliert, den Schlegel schon vor der grundsatzphilosophischen Wende hatte.

III. Republikanismus als Bedingung der Möglichkeit von Bildung im geselligen Austausch

Da sich schon in Schlegels Kritik an Kants Definition und Deduktion des Republikanismus charakteristische Strukturen seines eigenen Deduktionsprogrammes zeigen, soll sie zunächst betrachtet werden:

Immanuel Kant zufolge ist eine Staatsverfassung nur dann republikanisch zu nennen, wenn sie „erstlich nach Principien der *Freiheit* der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen), zweitens nach Grundsätzen der *Abhängigkeit* aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Unterthanen) und drittens [...] nach dem Gesetz der *Gleichheit* derselben (als Staatsbürger)“ (AA VIII, 349-350)¹⁴ eingerichtet ist. Mit dem Argument, daß die rechtliche Abhängigkeit bei jeder Staatsverfassung gegeben ist, worauf auch Kant selbst hinweist (AA VIII, 350 Anm.), streicht Schlegel die zweite Bestimmung in Kants Definition als eine, die nicht für den Republikanismus „spezifisch“ ist. Als charakteristische Merkmale des Republikanismus bleiben dann noch Freiheit und Gleichheit. Was gewährleistet aber, daß mit ihnen der Begriff des Republikanismus vollständig erfaßt ist? Diese Frage stellt sich Schlegel angesichts der Kantischen Definition. Er vermißt bei Kant „eine Einteilung der Staatsverfassung überhaupt in ihre Arten“ (I 1), die die Vollständigkeit dieser Bestimmung des Republikanismus garantieren könnte.¹⁵ In dieser Einteilung zeigte sich nämlich, warum gerade diese beiden Merkmale dem Republikanismus zukämen, weil in ihr der positive Grund benannt werden müßte, der den Republikanismus vom Despotismus unterscheidet; Despotismus und Republikanismus sind die beiden Arten von Staatsverfassungen, wie sich später herausstellt.

Die Merkmale Freiheit und Gleichheit sind nach Schlegel „nichts Positives, sondern Negationen. Da nun jede Negation eine Position, *jede Bedingung etwas Bedingtes voraussetzt*, so muß ein Merkmal (und zwar das

¹⁴ Die Schriften von Immanuel Kant zitiere ich mit der Sigle AA nach: Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck von „Kants gesammelten Schriften“. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften“, Berlin 1968.

¹⁵ Entgegen Schlegels Behauptung findet sich in Kants Aufsatz „Zum ewigen Frieden“ eine solche Einteilung sehr wohl, und der allgemeine Wille als positives Merkmal des Republikanismus ist zumindest angedeutet. Vgl. die Kantische Unterscheidung zwischen Regierungsart und Herrschaftsform, AA VIII, 352, auf die ich noch zurückkomme.

wichtigste, welches den Grund der beiden andern enthält) in der Definition fehlen“ (11, Hervorhebung von F.R.).

Freiheit und Gleichheit sieht Schlegel als Negationen einer Position und als Bedingungen für etwas Bedingtes. Normalerweise sagt man: Das Bedingte setzt bestimmte Bedingungen voraus: Es ist nur dann, wenn diese Bedingungen gegeben sind. Hier wird es genau andersherum formuliert. Die Bedingungen setzen das Bedingte voraus: Damit man überhaupt sinnvoll von Bedingungen sprechen kann, muß es etwas geben, das nur unter diesen Bedingungen existieren kann: das Bedingte. Hier sind die Bedingungen bekannt: Freiheit und Gleichheit. Das Bedingte ist gesucht. In dieser Kritik an Kant kündigt sich schon Schlegels Programm einer Deduktion der Merkmale des Republikanismus an, einer Begründung, die eben den Grund benennt, den er bei Kant vermißt: das durch die Bedingungen von Freiheit und Gleichheit Bedingte. Wenn Schlegel hier nach dem Grund für Freiheit und Gleichheit fragt, dann steht dahinter die Frage: Warum soll ein Staat überhaupt die Freiheit des einzelnen und die Gleichheit aller zu ermöglichen versuchen?

Kant scheint eine Antwort auf diese Frage schuldig zu bleiben, denn er begründet die Forderung nach einer republikanischen Staatsordnung damit, daß sie die einzige ist, die aus der Idee des ursprünglichen Vertrages hervorgeht (vgl. AA VIII, 350). Schlegel sieht hierin eine Deduktion „angedeutet“, die ihn ebensowenig wie die Definition zufriedenstellt, weil er in ihr einen Zirkel vermutet (vgl. 12). Um den „Zirkel“ zu sehen, muß man sich vergegenwärtigen, was Kant mit der Idee des ursprünglichen Vertrages meint: Dies führt er zwar nicht in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ aus, dafür aber in seiner Abhandlung „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (1793). Der Zweck des ursprünglichen Vertrages ist „das *Recht* des Menschen *unter öffentlichen Zwangsgesetzen*, durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Anderen Eingriff gesichert werden kann“ (AA VIII, 289). Es handelt sich um einen Vertrag vor aller speziellen Gesetzgebung, in dem sich die einzelnen zu einem Staat zusammenschließen. Ein solcher Zusammenschluß ist dann gegeben, wenn die einzelnen bereit sind, ihre privaten Willen dem allgemeinen Willen unterzuordnen (vgl. AA VIII, 297). Hiermit übernimmt Kant den zentralen Gedanken von Jean-Jacques Rousseaus „Contract Social“ (1762), der den Gesellschaftsvertrag als den „Zusammenschluß einer Summe von Kräften“ definiert, die sonst gegeneinander wirken. An die Stelle der natürlichen Frei-

heit des einzelnen tritt durch den Gesellschaftsvertrag die „auf Vertrag beruhende Freiheit“.¹⁶ Der Gesellschaftsvertrag schafft „unter den Bürgern eine Gleichheit von der Art [...], daß sie sich alle unter den gleichen Bedingungen verpflichten und sich der gleichen Rechte erfreuen dürfen“.¹⁷ Er sichert also die Freiheit des einzelnen und die Gleichheit aller. Bei dem ursprünglichen Vertrag handelt es sich aber weder bei Rousseau noch bei Kant um ein historisches Faktum, das in der Vergangenheit eines Staates zu suchen wäre, sondern um eine *Idee*, die aller Gesetzgebung zugrundeliegt.¹⁸ Ein Gesetz, das der Idee des ursprünglichen Vertrages entspricht, ist eines, dem die Mehrheit der Bürger zustimmen würde. Da in seine Entstehung die freiwillige Unterordnung des einzelnen unter dieses Gesetz bei dem gleichen Gewicht aller Einzelstimmen eingingen, garantierte es die Freiheit des einzelnen und die Gleichheit aller.¹⁹

Wenn Kant die Merkmale des republikanischen Staates aus der Idee des ursprünglichen Vertrages ableitet, so geht das zu Begründende – die Freiheit des einzelnen und die Gleichheit aller – als Voraussetzung in die Begründung ein, da schon die Idee des ursprünglichen Vertrages an der Freiheit des einzelnen und der Gleichheit aller orientiert ist. Insofern liegt in Kants Herleitung ein Zirkel vor, der die Frage danach, warum überhaupt Freiheit und Gleichheit herrschen sollen, unbeantwortet läßt.

In den folgenden Sätzen charakterisiert Schlegel, ohne es ausdrücklich zu sagen, das Programm seiner eigenen *Deduktion des Republikanismus*, – einer Deduktion, die den von ihm bei Kant diagnostizierten „Zirkel“ zu sprengen vermag:

Alle Negationen sind die Schranken einer Position, und die Deduktion ihrer Gültigkeit ist der Beweis, daß die höhere Position, von welcher die durch

¹⁶ Vgl. Jean-Jacques Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Übersetzt und hg. von Eva Pietzcker und Hans Brockard. Reclam: Stuttgart 1986, S. 16-17.

¹⁷ Rousseau: Gesellschaftsvertrag, S. 35.

¹⁸ Vgl. Rousseau: Gesellschaftsvertrag, S. 17. Kant: Über den Gemeinspruch. AA VIII, 297.

¹⁹ So kann die Idee des ursprünglichen Vertrages zum Maßstab für alle konkrete Gesetzgebung werden. Deshalb sieht Wolfgang Kersting in ihr das „staatsrechtliche Gegenstück zum kategorischen Imperativ, als staatsrechtliches Universalisierungsprinzip. Wie der kategorische Imperativ als Moralprinzip die Gesetzmäßigkeit der Maximen zu beurteilen gestattet, so vermag der ursprüngliche Kontrakt als Prinzip der öffentlichen Gesetzmäßigkeit die Rechtmäßigkeit positiver Gesetze zu bestimmen“. Wolfgang Kersting: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt 1994, S.200.

sie limitierte Position abgeleitet ist, ohne diese Bedingung sich selbst aufheben würde. Die praktische Notwendigkeit der Freiheit und Gleichheit muß also aus der höhern praktischen Position, von welcher das positive Merkmal des Republikanismus abgeleitet ist, deduziert werden. (12)

In diesen Sätzen geht es Schlegel um die Deduktion der „Gültigkeit“ der Negationen, hier: Freiheit und Gleichheit. Es soll ihr Anspruch, als die wesentlichen Merkmale einer Staatsverfassung zu gelten, gerechtfertigt werden.

Der erste Satz des obigen Zitats definiert das Verhältnis von Negation und Position, welches für den dann folgenden Beweis vorausgesetzt wird. Lateinisch „positio“ heißt Setzung. Dem entspricht das griechische Wort „Thesis“, das Schlegel bei der genaueren Darlegung der Deduktion (14-15) anstelle von „Position“ verwendet. Da die Negationen als „Schranken einer Position“ bezeichnet werden, scheinen sie das einzuschränken, was die Position setzt. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß Schlegel im folgenden Satz von einer „limitierten Position“ spricht, die von der „höheren Position“ abgeleitet ist. Der Beweis funktioniert nun folgendermaßen: Ohne die Einschränkung durch die Negationen würde die „höhere Position“ „sich selbst aufheben“. Die „höhere Position“ kann überhaupt nur als „limitierte Position“ wirklich werden. Damit das, was gesetzt wird, bestehen kann, oder besser gesagt: damit der Akt der Setzung fortlaufend stattfinden kann, bedarf es der Einschränkungen, die die Setzung zwar beschränken, aber in ihrer Beschränkung erst fortdauernd ermöglichen. Diese Einschränkungen werden zu „Negationen“ der „höheren Position“, da sie ihre uneingeschränkte Verwirklichung negieren. In diesem Zusammenhang ersetzt Schlegel nun selbst die Rede von der Negation durch die Rede von der „Bedingung“. „Negation“ und „Bedingung“ sowie „Position“ und „Bedingtes“ hatte er schon in der Kritik von Kants Republikanismus-Definition gleichgesetzt. Der Gedanke lautete dort folgendermaßen: Nur unter der Bedingung dessen, was die Negationen bezeichnen, kann das Bedingte/die Position überhaupt sein. Dort fungierten die Negationen als *Ermöglichungsbedingungen* der Position. Hier wird diese Aussage noch differenziert: Die Negationen ermöglichen die Realisierung der „höheren Position“ als „limitierte Position“, indem sie die „höhere Position“ einschränken. So sieht abstrakt die Beweisstruktur aus.

Aus dem folgenden Satz kann man schließen, daß die Freiheit des einzelnen und die Gleichheit aller die Ermöglichungsbedingungen der Verwirklichung der „höhern praktischen Position“ sind, indem sie diese einschränken. Die „höhere praktische Posi-

tion“ identifiziert Schlegel aber in seiner genaueren Darlegung der Deduktion (14-15) mit dem „reine[n] praktische[n] Imperativ“ (14): „Das Ich soll sein“ (15). Dieser Satz stellt also den Ausgangspunkt der Deduktion dar. Deshalb habe ich im vorangehenden Abschnitt versucht, sein Bedeutungsfeld aufzuhellen: Er formuliert eine Aufforderung, die an den einzelnen schon mit dem Vorhandensein seines Willens ergeht und ihn dazu auffordert, sich zu bilden – das heißt, alle seine Vermögen zu entwickeln –, selbstbestimmt zu handeln und das zu verfolgen, was er/sie will.

Nun folgt Schlegel in seiner genaueren Darstellung der Deduktion aber nicht dem in der Einleitung vorgestellten Gang. Denn statt auf die Gefahr hinzuweisen, daß die Forderung „Das Ich soll sein“ ohne Einschränkung sich selbst aufheben würde, um hieraus dann Freiheit und Gleichheit als die einschränkenden Bedingungen herzuleiten, leitet er hier vielmehr den „politischen Imperativ“ aus dem „reinen praktischen Imperativ“ ab, indem er den „reinen praktischen Imperativ“ mit dem menschlichen „Vermögen der Mitteilung“ verknüpft (vgl. 14). Der „politische Imperativ“ lautet dementsprechend: „Gemeinschaft der Menschheit soll sein, oder das Ich soll mitgeteilt werden“ (15, im Original kursiv). Stimmt das Ableitungsverfahren zwar nicht mit der abstrakten Beweisstruktur überein, so weist Schlegel doch auf diese zurück. Denn er bemerkt, daß der „reine praktische Imperativ“ ohne die Bedingung der „politischen Freiheit“ „sich selbst aufheben“ würde (15). In der abstrakten Vorstellung des Beweises wurden die Bedingungen der Möglichkeit zur Verwirklichung der „höhern praktischen Position“ aber auch dadurch gefunden, daß ohne sie die „höhere praktische Position“ sich selbst aufheben würde. Deshalb möchte ich nun versuchen, den Gang der Deduktion der Merkmale des Republikanismus: Freiheit des einzelnen und Gleichheit aller, anhand der abstrakten Beweisstruktur der Einleitung zu rekonstruieren:

Ohne Einschränkung würde der „reine praktische Imperativ [...] sich selbst aufheben“ (15). Diese Rede wird verständlicher, wenn man überlegt, was passiert, wenn man die Forderung „Das Ich soll sein“ verabsolutiert: In diesem Fall würde jeder tun, was er will, ohne auf die anderen Rücksicht zu nehmen, und dies führte, da die Aufforderung an alle ergeht, zu einem „Krieg eines jeden gegen jeden“, in dem nur die Stärksten das tun könnten, was sie wollen.²⁰ So ließe sich die Aufforderung zu Bildung und Selbstbestimmung

²⁰ Vgl. Thomas Hobbes' Schilderung des Naturzustandes, Thomas Hobbes: *Leviathan*. Hg. von Hermann Klemmer. Meiner: Hamburg 1996, S. 102-107. In

nur bei einer geringen Anzahl der Mitglieder einer Gesellschaft verwirklichen. Und selbst dies ist fraglich, da, wie der vierte Teil meiner Ausführungen zeigen wird, für die Bildung des einzelnen die Gemeinschaft mit anderen vorausgesetzt werden muß, denn nur sie ermöglicht es dem einzelnen, seine beschränkte Perspektive zu überwinden. Das bedeutete aber, daß selbst die Stärkeren ihre Vermögen nicht entwickeln könnten. Auf diese Weise führt eine Verabsolutierung der Forderung nach Selbstbestimmung und Bildung des einzelnen dazu, daß sich die Forderung gerade nicht verwirklichen läßt, sie in diesem Sinne „sich selbst aufhebt“.

Damit alle Mitglieder einer Gesellschaft selbstbestimmt handeln, ihre Vermögen entwickeln und sich bilden können, bedarf es der Einschränkung des Handlungsspielraumes der einzelnen: Er darf nur insoweit tun, was er will, inwieweit er niemandes anderen Entwicklung damit gefährdet. An die Stelle der Willkürfreiheit, die ein Reflex des uneingeschränkten, „reinen praktischen Imperativs“ ist, muß die „politische Freiheit“ treten, die die anderen und die Gleichheit schon im Blick hat. Begrenzen die „politische Freiheit und Gleichheit“ auch die Willkürfreiheit des einzelnen, so ermöglichen sie es doch erst, daß sich die Forderung nach Selbstbestimmung und Bildung des einzelnen verwirklichen läßt. Vom Despotismus sagt Schlegel, daß er die Negationen der Freiheit und Gleichheit nicht kennt: In ihm herrscht der Privatwille uneingeschränkt (vgl. 13-14, 15). Im Republikanismus hingegen kann zwar keiner mehr tun und lassen, was er will, sondern er ist in seinen Handlungen durch Gesetze gebunden. Doch sichern diese Gesetze gerade den Handlungsspielraum aller Menschen. Sie garantieren die Freiheit des einzelnen und die Gleichheit aller, wenn sie dem „allgemeinen Willen“ entsprechen (vgl. 15).

Deshalb bezeichnet Schlegel den „allgemeinen Willen“ als das positive Merkmal des republikanisch-regierten Staates (vgl. 15). Die Idee des „allgemeinen Willens“ steht für das, was alle wollen würden, wenn eine Abstimmung über ein Gesetz stattfände. Da dabei die Stimme jedes einzelnen eingehen würde, könnte jeder einzelne sein Anliegen geltend machen und würde sich somit nur

dieser Situation herrscht das ‚Recht‘ des Stärkeren. Sie wird auch von Jean-Jacques Rousseau im „Contract Social“ beschrieben, wobei er den Rechtsbegriff problematisiert, weil es ein Recht nur dann geben kann, wenn zuvor ein Gesetz beschlossen ist, dem alle zugestimmt haben, und an das zu halten, sie sich damit verpflichtet haben. Dem Stärkeren zu weichen, ist aber keine Pflicht, die man sich freiwillig auferlegt hat, sondern eine unumgängliche Notwendigkeit. Vgl. Rousseau: Gesellschaftsvertrag. 1. Buch, 3. Kapitel.; zum Gesetz siehe auch: 2. Buch, 6. Kapitel.

einem Gesetz unterordnen, das er selbst mitbestimmt hat. Nun könnte man einwenden, daß dann doch jeder, nur an sich selbst denkend, vielleicht gar nicht im Sinne des Wohles aller stimmt. Dieser Einwand kam auch schon Rousseau, der, um ihn zu formulieren, zwischen dem „allgemeinen Willen“ (*volonté générale*) und dem „Willen aller“ (*volonté de tous*) unterscheidet:

Es gibt oft einen beträchtlichen Unterschied zwischen dem Gesamtwillen und dem Gemeinwillen, dieser sieht nur auf das Gemeininteresse, jener auf das Privatinteresse und ist nichts anderes als eine Summe von Sonderwillen [...].²¹

Die optimistische Lösung dieses Problems formuliert er im direkt anschließenden Satz: „aber nimm von ebendiesen das Mehr und das Weniger weg, das sich gegenseitig aufhebt, so bleibt als Summe der Unterschiede der Gemeinwille.“²²

Die Herrschaft des „allgemeinen Willens“ stellt aber nur die positive Kehrseite der Einschränkung des Privatwillens durch die „politische Freiheit“ und die „politische Gleichheit“ dar. In einem solchen Staat, in dem Freiheit und Gleichheit herrschen, läßt sich der „politische Imperativ“: „Gemeinschaft der Menschheit soll sein, oder: Das Ich soll mitgeteilt werden“ (15, im Original kursiv) verwirklichen, denn unter diesen Bedingungen ist eine „Gemeinschaft“ möglich, in der die Menschen einander wechselseitig bilden. In einer solchen „Gemeinschaft“ läßt sich die Forderung nach der Bildung des einzelnen, der „reine praktische Imperativ“: „Das Ich soll sein“ realisieren. Da erst die politische Freiheit und die politische Gleichheit eine solche Gemeinschaft ermöglichen, sind sie um der Realisierbarkeit des „reinen praktischen Imperativs“ willen als Merkmale des Staates zu fordern. Auf diese Weise hat Schlegel die Merkmale des republikanischen Staates aus der Forderung „Das Ich soll sein“ deduziert.

Schon am Anfang seines Aufsatzes hat Schlegel zu erkennen gegeben, daß er unter einer Deduktion der Merkmale des republikanischen Staates die Rechtfertigung ihres Geltungsanspruchs versteht (vgl. 12). Auch wenn Schlegel in seiner Deduktion vom „reinen praktischen Imperativ“ ausgeht, scheint er ebenso wie

²¹ Rousseau: Gesellschaftsvertrag, S.31.

²² Rousseau: Gesellschaftsvertrag, S.31. Im Unterschied zu Rousseau sieht Schlegel, daß in einer faktischen Abstimmung, in die eine große Zahl von Sonderwillen eingehen, sich diese nicht notwendig zum allgemeinen Willen neutralisieren müssen.

schon Immanuel Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ (A 84/B116) an ein juristisches Verständnis von Deduktion als einer Rechtfertigung von Geltungsansprüchen anzuknüpfen.²³ Denn Schlegel begründet die beiden Merkmale des republikanischen Staates: Freiheit und Gleichheit, nicht, indem er sie aus einem höheren und wie auch immer gewissen Prinzip ableitet, sondern indem er sie als die Bedingungen erweist, die die Verwirklichung der Aufgabe des Menschen, ein selbstbestimmtes Leben zu führen und sich zu bilden, erst ermöglichen. Diese Aufgabe selbst bleibt allerdings unhinterfragt. Weil Freiheit und Gleichheit hier als Ermöglichungsbedingungen hergeleitet sind, könnte man auch von einer *transzendentalen Deduktion* sprechen.²⁴

Hatte sich eben gezeigt, daß die Bedingungen der Möglichkeit von Bildung des einzelnen in der Gemeinschaft: die Freiheit des einzelnen und die Gleichheit aller, nur gewährleistet sind, wenn der allgemeine Wille herrscht, so stellt sich nun die Frage: Wie

²³ Kant übernimmt diesen Begriff von Deduktion aus dem juristischen Bereich, in dem es seit dem vierzehnten Jahrhundert üblich war „Deduktionsschriften“ zu verfassen, mit Hilfe derer die Regierung eines Landes, einer Stadt oder ein Regierender versuchte, den jeweils eigenen Rechtsanspruch gegenüber einer anderen Partei (der Regierung eines Landes, einer Stadt, oder einem Regierenden) zu rechtfertigen. Vgl. Dieter Henrich: Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*. In: Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum, hg. von Eckart Förster. Stanford 1989, S.47-68, hier: S.30-33.

²⁴ Nun könnte man sich fragen, ob eine solche transzendente Deduktion nicht schon dem Kantischen Gedankengang zugrundeliegt. Denn auch bei Kant scheint der Staat, der die Freiheit des einzelnen und die Gleichheit aller gewährleistet, als Ermöglichungsbedingung zu fungieren. Auf diese Weise versucht zumindest Volker Gerhardt der Kantischen Argumentation auf den Grund zu gehen: „Der Staat schützt die wechselseitigen Handlungsansprüche vernünftiger Subjekte. Er schafft den Raum, in dem selbständige Personen unbeschadet nebeneinander bestehen können. [...] Der Staat ist die Bedingung der Möglichkeit vernünftigen Handelns auch unter gesellschaftlichen Bedingungen“ (S.40). „Will man aber das Wesentliche der kritischen Staatskonstruktion nicht einfach übergehen, dann hat man, wohl oder übel, den *transzendentalen Grundgedanken* – Kants bis heute noch nicht hinreichend aufgearbeitete Begründung des Rechts, des Staates und der Politik aus dem Handlungsanspruch selbständiger Subjekte – zu beachten. Denn nur vor diesem Hintergrund läßt sich verstehen, warum Kant die drei Prinzipien der republikanischen Verfassung – *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit* – so nachhaltig betont [...]“ (S.41). Volker Gerhardt: Die republikanische Verfassung. Kants Staatstheorie vor dem Hintergrund der Französischen Revolution. In: Deutscher Idealismus und Französische Revolution. Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier. Trier 1988, S. 24-48.

kann eine Herrschaft des allgemeinen Willens verwirklicht werden (vgl. 16-17)? Schlegel weist selbst darauf hin, daß der allgemeine Wille nur eine Idee ist, daß es kaum einmal einstimmige Abstimmungen geben wird. Doch wie läßt sich die Idee der Herrschaft des allgemeinen Willens dann dennoch realisieren? Schlegels Antwort lautet: Indem man sich in der historischen Wirklichkeit mit einem Ersatz für die unerreichbare Idee zufriedengibt: mit dem Willen der Mehrheit als „Surrogat des allgemeinen Willens“ (17).

Es bleibt hier nichts übrig, als durch eine *Fiktion* einen empirischen Willen als *Surrogat* des a priori gedachten absolut allgemeinen Willens gelten zu lassen; und da die reine Auflösung des politischen Problems unmöglich ist, sich mit der *Approximation* dieses praktischen x zu begnügen. (16)

Da eine Abstimmung immer nur eine Summe von Einzelwillen zählen kann, müßte man sich mit der Annäherung an die Idee, an das Allgemeine, zufriedengeben. Und diese Annäherung besteht eben in der Mehrheit der Stimmen. Weil Schlegel erkannt hat, daß eine faktische Mehrheit der Stimmen dem allgemeinen Willen zuwiderlaufen kann, fügt er einschränkend hinzu, diese Stimmenmehrheit sei „nur in dem Fall gültig, wenn sie dem politischen Imperativ (der das Fundament ihrer Ansprüche ist) und dessen wesentlichen Bedingungen nicht widerspricht“ (16).²⁵ Mit der Orientierung am Willen der Mehrheit ist aber über die Staatsform noch nichts gesagt. Denn auch ein Monarch könnte im Sinne der Mehrheit der Staatsbürger Gesetze geben. Und doch fragt sich, welche Staatsform dieser Forderung nach der Herrschaft des Willens der Mehrheit am ehesten gerecht wird.

Es bleibt das Problem der *politischen Repräsentation*, denn daß „die Volksmehrheit *in Person* politisch wirke, ist in vielen Fällen unmöglich, und fast in allen äußerst nachteilig. Es kann auch sehr füglich durch Deputierte und Kommissarien geschehen“ (17). Wird der Wille der Mehrheit von gewählten Volksvertretern vertreten, so handelt es sich um eine Demokratie. Wird er hingegen von einer Gruppe von Leuten vertreten, die aber ebenfalls vom Volk bestimmt ist,

²⁵ Dieses Argument hat Manfred Frank in seiner Rede vom 9. November 1991 „Nachdenken über Deutschland. Aus Anlaß der Kommemoriation der Reichstagsprogromnacht vom 9. November 1938“ aufgenommen und als einen Einwand gegen die das Asylrecht betreffende Grundgesetzänderung geltend gemacht. In: Politik ohne Projekt? Nachdenken über Deutschland, hg. v. Siegfried Unseld. Frankfurt a.M. 1993, S.250-282, hierzu besonders: S.266-278.

so liegt eine Aristokratie vor. Wenn das Volk nur einen beauftragt, von dem es annimmt, daß er sich in seinen Entscheidungen dem allgemeinen Willen annähert, handelt es sich um eine Monarchie. Auch die Aristokratie und die Monarchie sind also Staatsformen, bei denen eine republikanische Regierungsweise denkbar ist. Doch betont Schlegel in beiden Fällen, daß das Volk die Entscheidungsgewalt der Gruppe oder dem Einen übertragen haben muß und daß dies nur als vorübergehender Zustand denkbar ist, „denn die Souveränität kann nicht zediert werden“ (17, vgl. auch 18-19).

Entscheidend dafür, ob ein Staat republikanisch regiert wird oder despotisch, ist nicht die Anzahl der Regierenden, sondern die Frage, ob die Regierenden den Willen der Mehrheit vertreten oder den eigenen Willen geltend machen. Um dies zu verdeutlichen, unterscheidet Schlegel zwischen der „*Konstitution*“ als dem „Inbegriff der permanenten Verhältnisse der politischen Macht“ und der „*Regierung*“ als dem „Inbegriff aller transitorischen Kraftäußerungen der politischen Macht“ (18). Hiermit übernimmt er aber die *Kantische Unterscheidung zwischen Regierungsart und Herrschaftsform*.²⁶ Der Despotismus und der Republikanismus sind zwei verschiedene Regierungsarten, wobei im Despotismus der Privatwille der Regierenden, im Republikanismus der allgemeine Wille herrscht. Deshalb ist es auch nur bei republikanisch-regierten Staaten sinnvoll, von politischer Repräsentation, eben der Repräsentation des allgemeinen Willens, zu sprechen. Die Herrschaftsform hingegen meint die Anzahl der Personen, die republikanisch oder despotisch herrschen. Wenn sich ein einzelner oder eine Gruppe am allgemeinen Willen orientieren, so ist die Zahl der Repräsentanten eigentlich irrelevant. Relevant ist sie aber, wenn die Regierenden nicht das Interesse der Regierten vertreten, sondern in ihrem eigenen Interesse herrschen. Weil dies im Despotismus der Fall ist, lassen sich die despotischen Staatsformen nach der Anzahl der Regierenden einteilen (vgl. 19): Die despotische Form der Alleinherrschaft heißt Tyrannei, die despotische Form der Herrschaft einer Gruppe Oligarchie und die des Volkes Ochlokratie (vgl. 19).²⁷

²⁶ Vgl. AA VIII, 352 und Wolfgang Kersting: „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein“. In: Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden, hg. von Otfried Höffe. Berlin 1995, S. 87-108, hier: S.99-104.

²⁷ So unterscheidet schon Aristoteles zwischen drei richtigen Verfassungen und deren drei Ausartungen, in denen die Herrschenden nur zu ihrem eigenen Vorteil regieren. Er nennt die richtigen Verfassungen allerdings Königtum, Aristokratie und Politie, die Ausartungen: Tyrannis, Oligarchie und Demokratie. Vgl. Aristoteles: Politik III 7, 1279a22-b10.

Ist die Herrschaftsform bei einer republikanischen Staatsführung eigentlich irrelevant, so finden sich bei Kant und Schlegel jedoch eindeutige und einander entgegengesetzte Stellungnahmen dazu, welche Staatsform sich am meisten dazu eignet, die republikanische Regierungsart zu verwirklichen. Hier liegt sogar Kants Hauptmotiv für die Unterscheidung zwischen Regierungsart und Herrschaftsform, denn im „Ewigen Frieden“ möchte er durch diese Unterscheidung verhindern, daß Republikanismus und Demokratie unhinterfragt gleichgesetzt werden. Liegt der Gedanke, daß sich in der Demokratie am besten der allgemeine Wille vertreten läßt, auch nahe, so befürchtet Kant bei dieser Herrschaftsform, daß die Mehrheit des Volkes gerade nicht im Sinne des allgemeinen Willens entscheiden wird. Er fürchtet die Diktatur des Masse. Zu Recht weist Schlegel daraufhin, daß Kant hier statt von der Demokratie eigentlich von der Ochlokratie spricht (vgl. 19). Außerdem hat Schlegel ein gutes Argument dafür, weshalb er die Demokratie der Aristokratie und der Monarchie vorzieht: Weil „jeder empirische Wille (nach Heraklits Ausdrücke) *in stetem Flusse* ist, absolute Allgemeinheit in *keinem* angetroffen wird“ (16), kann ein einzelner oder eine Gruppe von Leuten sich dem allgemeinen Willen nur schwerlich annähern. Kommen allerdings viele Stimmen zusammen, wie es bei einer Abstimmung der Staatsbürger der Fall ist, – so könnte man Schlegels Argument ergänzen – so kann man hoffen, daß sich die Abweichungen vom allgemeinen Willen, die jeden einzelnen Willen kennzeichnen, gegenseitig aufheben. „*Der Republikanismus ist also notwendig demokratisch*“ (17).

Vom einzelnen Staat ist der Blick auf die politische Ordnung der Welt und das Verhältnis der Staaten zueinander zu erweitern:

Bisher war nur vom *partiellen* Republikanismus eines einzelnen Staats und Volks die Rede. Aber nur durch einen *universellen* Republikanismus kann der politische Imperativ vollendet werden. Dieser Begriff ist also kein Hirngespinnst träumender Schwärmer, sondern praktisch notwendig, wie der politische Imperativ selbst. (22)

Ohne daß alle Staaten republikanisch sind und ohne daß die Freiheit des Einzelstaates („Autonomie“, 22) und die Gleichheit aller („Isonomie“, 22) gewährleistet sind, kann auch in einem Einzelstaat der „politische Imperativ“ nicht sicher verwirklicht werden, denn die republikanische Staatsordnung des Einzelstaates ist durch (kriegerische) Einmischungen anderer Staaten gefährdet. Erst der universelle Republikanismus gewährleistet den Frieden zwischen

den Staaten und die Autonomie des Einzelstaates. Dies hat sowohl den innenpolitischen Grund, daß republikanische Staaten ihrer Natur nach eine „friedliche Tendenz“ (22) haben, als auch den außenpolitischen Grund, daß im universellen Republikanismus die Verhältnisse zwischen den Staaten geregelt sind. Republikanische Staaten sind von Natur aus ‚friedensfreundlicher‘, weil in ihnen bei der Entscheidung über Krieg und Frieden die Bürger befragt werden müssen: Diese werden aber aufgrund der Widrigkeiten, unter denen sie in einem Krieg leiden müßten, eher gegen einen Krieg stimmen, als ein Monarch, der, unbeeinträchtigt von den Kriegswirren, weiterhin ein vergnügliches Leben führen kann (vgl. AA VIII, 351). Im universellen Republikanismus ist der Einzelstaat vor den Übergriffen anderer Staaten geschützt, weil die Verhältnisse zwischen den Staaten durch Gesetze geregelt sind. So wie die Menschen bei der Entstehung eines republikanischen Staates vom kriegerischen Naturzustand in den gesetzlich-geregelten und damit friedlichen Zustand übergetreten sind, haben auf der Ebene der Staaten diese den kriegerischen Naturzustand verlassen und sich in ein gesetzlich-geregeltes und damit friedliches Verhältnis begeben (Vgl. AA VIII, 357). Nun ist auch deutlich, warum Schlegel im ewigen Frieden und im universellen Republikanismus „unzerrennliche Wechselbegriffe“ (23) sehen kann: Sobald ein universeller Republikanismus gegeben ist, herrscht auch ewiger Friede.

Dann fragt sich aber, ob Kant und Schlegel angenommen haben, daß der universelle Republikanismus und der ewige Friede je erreicht werden können. Kant hält statt „der positiven Idee einer Weltrepublik [...] nur, das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer ausbreitenden Bundes“ (AA VIII, 357), einen „Föderalismus freier Staaten“ (AA VIII, 354) für möglich. Weil er bezweifelt, ob die Idee der Weltrepublik je wirklich werden kann, geht er auch nur von einer unendlichen Annäherung an die Idee des ewigen Friedens aus (vgl. AA VIII, 386). Schlegel fordert den „universellen Republikanismus“ (22), die „Weltrepublik“ (13), und beansprucht dabei, Kant zu überbieten. Gleichzeitig sieht er in Kants Definitivartikeln zum ewigen Frieden lediglich „Präliminarartikeln“, das heißt Bestimmungen, die den ewigen Frieden nur vorbereiten, die aber nicht hinreichend sind, um ihn auch zu gewährleisten (vgl. 22). Schlegel scheint dabei übersehen zu haben, daß Kant seine Analyse des Zusammenhangs von Weltrepublik und ewigem Frieden teilt und nur aus weiser Vorsicht die vollkommene Verwirklichung der Idee einer Weltrepublik bezweifelt.

Mit dem universellen Republikanismus und dem Republikanismus des einzelnen Staates sind die politischen Bedingungen beschrieben, unter denen es möglich wird, die Forderung nach Bildung des einzelnen in der Gemeinschaft in die Tat umzusetzen. Können sie aber je wirklich werden? Was gewährleistet es, daß das Ganze nicht nur ein ‚schöner Traum‘, „ein Hirngespinnst träumerischer Schwärmer“ (22), ist? Um diese Frage beantworten zu können, muß die Ebene der bloß gedachten Bedingungsverhältnisse verlassen und die Geschichte der Menschheit betrachtet werden. Denn wirklich werden kann das Gedachte nur im Laufe der Zeit. Deshalb richten sowohl Schlegel als auch Kant ihren Blick auf die Geschichte der Menschheit.

IV. Die Vervollkommnung der Menschheit im Laufe der Geschichte

1. *Geschichtsphilosophie.* Friedrich Schlegel kritisiert Kant sowohl hinsichtlich seines Vorgehens bei der Geschichtsbetrachtung als auch in seinem Geschichtsverständnis. Er wirft Kant vor, bei der Geschichtsbetrachtung nicht von den „(wirklichen) *notwendigen Gesetze[n] der Erfahrung*“ ausgegangen zu sein, sondern von einer von der Betrachtung aller konkreten Geschichte abstrahierenden Vorannahme: der „(gedachte[n]) *Zweckmäßigkeit der Natur*“ (vgl. 23). Die Frage nach dem Weg der Erkenntnis angesichts der Historie wird weder im Republikanismusaufsatz noch im „Ewigen Frieden“ reflektiert, dafür aber in Schlegels „Condorcet-Rezension“²⁸ und Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“²⁹. Doch weichen Kant und Schlegel in diesen beiden Texten in ihrem Zugang zur Geschichte gar nicht so sehr voneinander ab, wie man aufgrund von Schlegels Kritik an Kant vielleicht vermuten könnte. Sie stimmen vielmehr darin

²⁸ Die Rezension trägt den Titel des rezensierten Werkes: „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Ouvrage posthume de Condorcet“. KFSa VII, 3-10. Ernst Behler weist in „Unendliche Perfektibilität“ in einem eigenen Kapitel auf Condorcets Bedeutung für Schlegels Geschichtssicht hin und stellt dabei heraus, daß Schlegel Condorcets Idee der unendlichen Perfektibilität zwar aufnimmt, ihr jedoch auch die Brüche und Diskontinuitäten des Geschichtsverlaufs entgegenhält. Vgl. Ernst Behler: *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*. Paderborn, München, Wien, Zürich 1989. (Künfig zitiert: Behler: *Unendliche Perfektibilität*), S. 265-280.

²⁹ AA VIII, 15-32.

überein, daß sie für eine philosophische Betrachtung der Geschichte eine „Idee“ vom Geschichtsverlauf³⁰ sowie genaue Geschichtskennntnisse³¹ voraussetzen. Sie unterscheiden sich aber darin, was sie jeweils als die Idee ansehen, nach der die Geschichte zu betrachten ist:

Kant geht von der Idee einer in der Geschichte waltenden natürlichen Teleologie aus. In seinen „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ schlägt er vor, „die Geschichte der Menschgattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur“ (AA VIII, 27) anzusehen. Der Plan der Natur sei dabei an einem Ziel, einem Zweck ausgerichtet, auf den die Geschichte zusteure: die Entwicklung aller menschlichen Anlagen. Zu diesem Zwecke würde die Natur im Laufe der Geschichte „eine innerlich- und [...] auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande“ (AA VIII, 27) bringen. Um ihr Ziel zu erreichen, ‚bedient sich die Natur‘ des Mechanismus der einander entgegengesetzten Neigungen der Menschen. Auf diesen Zusammenhang verweist im „Ewigen Frieden“ die Rede von der „Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt“ (AA VIII, 17).³² Eben diese Darstellung, die auf dem Hintergrund von Kants gesellschaftstheoretischen Überlegungen noch deutlicher werden wird, kritisiert Schlegel als ‚äußerlich‘, denn sie bringt es mit sich, daß auch die Entstehung des republikanischen Staates als Teil des historischen Prozesses eher durch die „äußeren Veranlassungen des Schicksals“ als durch die „innere Entwicklung der Menschheit“ erklärt wird. Damit wird sie aber politischen Prozessen, die sich im Bereich des Menschlichen abspielen, nicht gerecht. In einem Fragment von 1796 bringt Schlegel diese Kritik auf den Punkt:

³⁰ AA VIII, 29 und KFSa VII, 6-8.

³¹ Diesen Aspekt der historischen Sachkenntnis, den Kant noch einklammert (AA VIII, 30), streicht Schlegel dann besonders heraus (KFSa VII, 8-9).

³² Den Gedanken der „Zweckmäßigkeit“ hat Kant im zweiten Teil der „Kritik der Urteilskraft“ vor allem im Hinblick auf das Reich der Natur entwickelt. Hier betont er, daß es sich bei der Zweckmäßigkeit nur um eine Idee handelt, deren theoretische Erkenntnis „überschwenglich“, das heißt: jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung, wäre, die wir uns aber gleichwohl hinzudenken können und müssen, nicht nur um eine systematischere Betrachtung der Natur zu ermöglichen, sondern auch um die Welt als einen Ort für ein vernünftig handelndes Wesen denken zu können. Aber schon hier wendet Kant den Grundsatz der Teleologie nicht nur auf die Natur, sondern auch auf die Geschichte und die Entstehung der Kultur an, das heißt: er betrachtet diese so, als ob sie zweckmäßig, zielgerichtet verliefen. Vgl. Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, § 83.

Die *Historie* theilt sich in d[ie] *Zwecklehre* und in d[ie] *Bildungslehre*. Den Technism d[er] Natur muß man nicht auf d[as] Menschengeschlecht übertragen – oder vielmehr auch er gehört in d[ie] *Zwecklehre*. (KFSa XVIII, 11, Nr. 79)

Für eine Idee, die dem Verlauf der menschlichen Geschichte angemessener wäre, hält Schlegel die Idee der „unendlichen Perfektibilität“ (KFSa VII, 8), der „steten Vervollkommnung der Menschheit“.³³ Mit der Rede von der Vervollkommnung der Menschheit meint Schlegel zum einen die fortschreitende Veränderung der politischen Bildungen, in denen die Menschen leben (vgl. 24), zum anderen – und dieser Aspekt ist hier wichtiger – die innere Entwicklung des einzelnen in der Gemeinschaft. Dies zeigt sich daran, daß er im Gegensatz zu Kant für die Entstehung eines republikanischen Staates ein Minimum von moralischer Bildung der Staatsbürger voraussetzt, die dann durch die republikanische Staatsordnung weiter befördert werden kann. Auch wenn erst der republikanische Staat ein gemeinschaftliches Zusammenleben ermöglicht, das die Voraussetzung für die Bildung des einzelnen ist, so wird er doch mit einer fortschreitenden Bildung der einzelnen vollkommener, erst wahrhaft republikanisch (vgl. 21-22).

Nun könnte man einwenden, daß doch auch Kant, wenn er von der Entwicklung der menschlichen Anlagen spricht, die Vervollkommnung der Menschheit im Auge hat.³⁴ Dem ist auch zuzustimmen. Nur daß sich Kant und Schlegel sehr darin unterscheiden, wie sie sich den Prozeß der Vervollkommnung der Menschheit vorstellen. Deshalb sollen nun die beiden Vorstellungen vom Prozeß der Vervollkommnung der Menschheit dargestellt werden. Dabei wird gleichzeitig deutlich, welches Bild Kant und Schlegel vom gesellschaftlichen Zusammenleben haben, denn dies ist der Ort, an dem die Vervollkommnung des einzelnen und der Ge-

³³ Dem Gedanken der Vervollkommnung ist Schlegel schon in Fichtes „Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten“ begegnet. Außerdem fühlt er sich in dieser Sicht der Geschichte von Condorcet bestätigt, wie sich an seiner Condorcet-Rezension ablesen läßt, vgl. KFSa VII, 3 und 7.

³⁴ Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ ist einer der klassischen Texte der Vervollkommnungstheorie der deutschen Aufklärung, die die Vervollkommnung als eine „Erziehung des Menschengeschlechts“, eine „Bildung der Menschheit“ ansieht. Da die Perfektibilität hier auf ein Ziel ausgerichtet ist, nämlich die Entwicklung der menschlichen Anlagen, ist sie im strengen Sinne gar nicht unendlich. Vgl. Behler: Unendliche Perfektibilität. S. 81-94, besonders S. 85f., S.91.

sellschaft statthat. Außerdem zeigt sich, wie sie sich die Entstehung des republikanischen Staates denken. So verschieden die Beschreibungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens bei beiden sind, so verschieden sind auch ihre Überlegungen zur Genese und Funktion des Staates.

2. Kant denkt das menschliche Zusammenleben als eine „*ungesellige* Geselligkeit“ (AA VIII, 20, meine Hervorhebung). Mit dieser Wendung charakterisiert er zunächst einen inneren Zwiespalt, in dem sich der einzelne befindet, nämlich im Konflikt zwischen der „Neigung sich zu *vergesellschaften*“ und dem „Hang sich zu *vereinzeln*“ (AA VIII, 20, 21). Doch kommt dieser innere Zwiespalt auch im gesellschaftlichen Zusammenleben zum Tragen: Aufgrund seiner geselligen Anlage begibt sich der Mensch in Gesellschaft, in der sich seine ungesellige Anlage nun so auswirkt, daß er „alles nach seinem Sinne zu richten“ (AA VIII, 21) versucht. Weil dies bei allen Menschen der Fall ist, kommt es zum Widerstreit der einander entgegengesetzten Neigungen. Da in diesem Widerstreit jeder einzelne den anderen zu übertreffen sucht, kann er die Entwicklung der menschlichen Anlagen befördern. Diese Vorstellung des gesellschaftlichen Zusammenlebens versinnbildlicht Kant im fünften Satz der „Ideen“ mit dem Bild der Bäume, die sich gegenseitig das Licht nehmen und übereinander hinauswachsen wollen (vgl. AA VIII, 22): Es ist geprägt von Konkurrenz, in der sich die einzelnen gegenseitig zu übertreffen streben.

Der Antagonismus der Neigungen wirkt sich jedoch nur unter bestimmten gesellschaftlich-politischen Rahmenbedingungen günstig aus: Ohne eine Disziplinierung und Einschränkung, ohne einen Schutz des einen gegen den anderen, können einzelne bei der Durchsetzung ihrer selbstsüchtigen Neigungen andere so in Mitleidenschaft ziehen, daß diese ihre Neigungen nicht mehr verwirklichen können. Die in einem solchen Zustand herrschende „Not“ treibt die Menschen dazu, den Naturzustand, in dem die Neigungen ungebunden einander entgegenstehen, zu verlassen, und eine republikanische Staatsordnung zu errichten, die die Freiheit des einzelnen gegenüber der Freiheit des anderen sichert, indem sie sie „unter äußere Gesetze“ (AA VIII, 22) stellt. Der Staat dient bei Kant also als „Gehege“ (AA VIII, 22), in dem die einander entgegengesetzten Neigungen der Menschen ‚gebändigt‘ werden und in dieser Form die Entwicklung der Naturanlagen aller und nicht nur der stärksten Mitglieder vorantreiben können.

Weil allein schon das Eigeninteresse die Mitglieder einer Gesellschaft nötigt, sich mit anderen in einer gesetzlich geregelten Ordnung zusammenzuschließen, setzt die Errichtung eines republikanischen Staates keine moralisch-guten Menschen voraus, sondern ist selbst einem „Volk von Teufeln“ (AA VIII, 366) möglich. Und weil allein schon der Antagonismus der Neigungen zur Entstehung des republikanischen Staates führt, die Neigungen aber der sinnlich-natürlichen Seite des Menschen zugehören, kann Kant auch sagen, hier sei ein „Mechanismus der Natur“³⁵ am Werke. Kant sieht im „Mechanismus der Natur“ eine „Garantie des ewigen Friedens“ (AA VIII, 360), eine Gewähr dafür, daß sich die Menschheit in die Richtung des ewigen Friedens bewegt, selbst wenn sie moralisch noch so schlecht wäre. Für Schlegel jedoch bildet er den Anlaß, Kants Überlegungen als die „innere Entwicklung der Menschheit“ vernachlässigend zu kritisieren (vgl. 23).

Tatsächlich scheint eine den Mechanismen der Natur unterworfenen Geschichte der Freiheit menschlichen Handelns zu widersprechen. Doch hat Kant dieses Problem selbst gesehen³⁶ – und gelöst, oder eher: auf seine anthropologischen Wurzeln zurückgeführt, indem er darauf hinweist, daß der Mensch als sinnliches Wesen der Naturnotwendigkeit unterworfen ist, aber als vernünftiges Wesen seine Handlungen frei bestimmen kann.³⁷ Daß Kant auch im „Ewigen Frieden“ davon ausgeht, daß der Mensch dem Naturmechanismus nur mit einem Teil seines Wesens unterworfen ist, stellt er dort selbst klar: Wenn es keine „Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz“ gäbe, so wäre alle Politik „ein sachleerer Gedanke“ (AA VIII, 372). Der „Naturmechanismus“ soll von der Politik lediglich in den Dienst genommen werden, um den Staat derart einzurichten, daß sich die Menschen mit ihren ei-

³⁵ Kant erläutert ihn schon im vierten und fünften Satz der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (vgl. AA VIII, 20-22). Ausdrücklich spricht er von ihm erst im ersten Zusatz des „Ewigen Friedens“ (vgl. AA VIII, Anm. 361, 365-367).

³⁶ Schon in der dritten Antinomie der „Kritik der reinen Vernunft“ hat Kant den Widerspruch einer Kausalität aus Naturnotwendigkeit und einer Kausalität aus Freiheit thematisiert (A444/ B472 – A452/ B480). Hier gewinnt er aber nur den bloß negativen Begriff der Freiheit als Spontanität, i.e. Freiheit von der Naturkausalität, aufgrund dessen der positive Begriff der Freiheit als Autonomie, wie ihn die „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ und die „Kritik der praktischen Vernunft“ entwickeln, erst denkbar wird.

³⁷ In der „Kritik der praktischen Vernunft“ (AA V, 94-103), auch schon in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (AA IV, 450-457).

gennützigen Neigungen nicht schaden, sondern die Entwicklung der Gattung befördern (vgl. AA VIII, 366-367).

3. Schlegel charakterisiert das gesellschaftliche Zusammenleben mit dem Begriff der *Geselligkeit*. Im geselligen Austausch sieht er eher als in der Konkurrenz den Faktor, der die Entwicklung des einzelnen und der Gattung vorantreibt. Daß er das gesellschaftliche Zusammenleben für die Bildung des einzelnen voraussetzt, zeigt sich schon in der Condorcet-Rezension, denn bei Condorcet bemerkt er „mit Vergnügen [...] wenigstens einen Keim des wichtigen Begriffs der *Wechselwirkung* der Bildung“ (KFS A VII, 9). Diese Formulierung weist zudem auf die Quelle hin, aus der sich Schlegels Ansichten zum gesellschaftlichen Zusammenleben speisen: Es sind Fichtes „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“. Dort findet sich in einem ganz ähnlichen Kontext, der Bildung des einzelnen und der Vervollkommnung der menschlichen Gattung, der Begriff der „Wechselwirkung“. Unter der „Wechselwirkung“ versteht Fichte den wechselseitigen Einfluß, den die Glieder einer Gesellschaft aufeinander nehmen und der zur gleichförmigen Entwicklung der Anlagen aller Mitglieder der Gesellschaft führt (vgl. W VI, 314). Weil Schlegel in diesem Punkt besonders von Fichte geprägt ist, soll dessen Modell einer „Wechselwirkung“ zwischen den Gliedern einer Gesellschaft zunächst vorgestellt werden.

Fichte präsentiert sein Modell der „Wechselwirkung“ in den folgenden Sätzen:

Der gesellschaftliche Trieb, oder der Trieb, sich in Wechselwirkung mit freien vernünftigen Wesen – als solchen – zu setzen, fasst unter sich folgende beiden Triebe: den *Mittheilungstrieb*, d. i. den Trieb, jemanden von derjenigen Seite auszubilden, von der *wir* vorzüglich ausgebildet sind, den Trieb, jeden anderen Uns selbst, dem besseren Selbst in uns, soviel als möglich, gleich zu machen und dann – *den Trieb zu empfangen*, d. i. den Trieb, sich von jedem von derjenigen Seite ausbilden zu lassen, von welcher er vorzüglich ausgebildet und wir vorzüglich ungebildet sind. (W VI, 315)

Hier beschreibt Fichte den fruchtbaren Austausch zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft, durch den sie sich gegenseitig vervollkommen, von ihm durch zwei „Triebe“ gekennzeichnet: den „Mittheilungstrieb“ und den „Trieb zu empfangen“. Von Natur aus sind den Menschen verschiedene Stärken und Schwächen zuteil geworden. In der intersubjektiven Begegnung können die einzelnen an den Stärken der anderen teilhaben und so ihre Schwächen zu überwinden versuchen. Die (beiden) an der Interaktion betei-

ligten Subjekte wirken dabei wechselseitig aufeinander ein, nicht einseitig, wie der Mensch auf die Körperwelt einwirkt (vgl. WVI, 308).

Voraussetzung für die gegenseitige Vervollkommnung ist die wechselseitige Anerkennung³⁸ als freie und vernünftige Wesen. Damit eine wechselseitige Bildung stattfinden kann, darf kein Herrschaftsverhältnis zwischen den beiden an der Interaktion beteiligten Subjekten bestehen, in dem einseitig der eine über den anderen dominierte, sondern beide müssen sich gegenseitig als freie Wesen anerkennen. Deshalb kann ein Staat, der die Existenz des einzelnen als eines freien Wesens garantiert und damit die „Wechselwirkung durch Freiheit“ (W VI, 307) ermöglicht, auch als „Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft“ (W VI, 306) dienen. Implizit fordert Fichte hier also einen auf Freiheit und Gleichheit basierenden, einen republikanischen Staat. Ebenso wie später bei Schlegel taucht auch bei ihm der Gedanke auf, daß der Staat überflüssig wird, wenn „die bloße Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt seyn wird“ (W VI, 306). Doch da sich die Gesellschaft so wie der einzelne nur in einem unendlichen Prozeß der Vervollkommnung befindet, die Vollkommenheit aber das unerreichbare Ziel darstellt, zeigt die Überflüssigkeit des Staates bloß einen fiktiven Endpunkt der Entwicklung an.

Die Vermutung, daß dieses Fichtesche Modell der „Wechselwirkung“ auch im „Republikanismusaufsatz“ im Hintergrund steht, läßt sich dadurch erhärten, daß Schlegel hier ebenso wie Fichte den Begriff der Mitteilung verwendet. Fichtes „Mitteilungstrieb“ nennt Schlegel zwar das „Vermögen der Mitteilung“, aber ebenso wie bei Fichte ist für Schlegel die Struktur der Mitteilung ein Charakteristikum der „Gemeinschaft“. So leitet Schlegel aus dem

³⁸ Der Begriff der Anerkennung, der in der „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ (1796) zu einem der zentralen Begriffe von Fichtes Rechtsphilosophie wird, wird von ihm in dieser frühen Vorlesung noch nicht verwandt, ist aber der Sache nach schon in dem hier Gesagten enthalten, so zum Beispiel in dem Plädoyer für ein gleichberechtigtes Verhältnis zwischen den Menschen: Der Mensch als freies und vernünftiges Wesen möchte ebensolchen freien und vernünftigen Wesen begegnen. Versucht er einen anderen Menschen zu beherrschen, ihn „wider seinen Willen tugendhaft oder weise oder glücklich“ zu machen, so sieht er ihn als Mittel, nicht als Zweck, und raubt ihm seine Freiheit. Damit widerspricht er aber sich selbst, denn sein Gegenüber wäre dann kein freies Wesen mehr, nach dem er doch, wenn er selbst ein freies Wesen ist, suchen müßte. Vgl. W VI, 308-309, und im „Naturrecht“ §3-4: W III, 30-56.

„Vermögen der Mitteilung“ die staatsbegründende Forderung, den „politischen Imperativ“ ab: „Gemeinschaft soll sein oder das Ich soll mitgeteilt werden“. Der republikanische Staat, in dem die Freiheit des einzelnen und die Gleichheit aller gewährleistet sind, ermöglicht es, daß die politische Forderung in die Tat umgesetzt werden kann: In ihm ist ein geselliger Austausch zwischen freien und gleichberechtigten Mitgliedern der Gesellschaft möglich. Hatte der Staat bei Kant die Funktion, die einander entgegengesetzten Neigungen zu bändigen, so dient der Staat bei Schlegel eher dem geselligen Miteinander der Freien und Gleichen.

4. *Geselligkeit, Symphilosophie und Bildung*. Im Republikanismusaufsatz scheint Schlegel das „Vermögen der Mitteilung“, das Zusammenleben der Menschen, in dem sie sich wechselseitig beeinflussen, in erster Linie als naturgegeben anzusehen (vgl. 14). Blickt man über den Republikanismusaufsatz hinaus, so zeigt sich, daß Schlegel Geselligkeit und gemeinschaftlichen Austausch nicht nur als eine unumgängliche Notwendigkeit menschlichen Daseins ansieht, sondern daß er sie mit einem positiven Wert belegt: Sowohl die Bildung des einzelnen als auch der Vollzug des Philosophierens sind für Schlegel ohne den geselligen Austausch undenkbar. Die positive Einschätzung des geselligen Austauschs bestimmt also sein Verständnis von Bildung wie von Philosophie.

Wenn Schlegel von Bildung spricht, hat er, wie oben gezeigt, den „ganzen Menschen“ im Sinn. Es geht ihm nicht um eine einseitige Bildung des Geistes, wie sie etwa durch Lektüre von philosophischen und poetischen Schriften befördert werden könnte. Die lebendige Begegnung mit Menschen und mit der Welt sind für die Bildung und Vervollkommnung des einzelnen in seinen Augen mindestens ebenso wichtig.³⁹ In seiner Schrift „Über die Philosophie. An Dorothea“⁴⁰ (1798/99) greift Schlegel die alte sokratisch-platonische Frage auf, ob die Tugend lehrbar sei. Seine Antwort ist bejahend: Lehrbar sei sie, jedoch nicht, indem ein Mensch dem anderen philosophische Dogmen über gutes Handeln „verkauft“,⁴¹ sondern nur in der konkreten Begegnung:

³⁹ So bewundert er Georg Forsters „freien Geist“, sein „freies Streben“, seinen „weiten Blick“ und mutmaßt, daß dessen Weltumsegelung mit Cook wohl das einschneidenste Ereignis seines Lebens war. Vgl. KFSa II, 81-82.

⁴⁰ KFSa VIII, 41-62.

⁴¹ In der Beilage II schreibt Schlegel: „Σοφιστής ist, wer mit der Wissenschaft ein Gewerbe treibt, Wahrheitsverkäufer.“ Vom „Meister der Philosophie“ hingegen verlangt Schlegel, „daß er jenen unbestimmten Wissenstrieb in seinen Schülern entwickelte“ (KFSa XVIII, 521).

Wenn man aber jemand *zum Menschen* bilden will, das kömmt mir grade so vor, als wenn einer sagte, er gebe Stunden in der Gottähnlichkeit. Die Menschheit läßt sich nicht inokulieren, und die Tugend läßt sich nicht lehren und lernen, außer durch Freundschaft und Liebe mit tüchtigen und wahren Menschen und durch Umgang mit uns selbst, mit den Göttern in uns. (KFSÄ VIII, 44-45)

Entscheidend für die Bildung des einzelnen ist die Begegnung mit anderen Menschen, mit der „*Gesellschaft* [...], die den Geist biegsam, und den Witz leicht erhält, [...]. Denn Geselligkeit ist das wahre Element für alle Bildung, die den ganzen Menschen zum Ziele hat, und also auch für das Studium der Philosophie, von dem wir reden.“ (KFSÄ VIII, 54-55). Doch ist nicht jede Art von Geselligkeit der Bildung des einzelnen zuträglich, sondern nur eine Geselligkeit, in der „mehrere Menschen [wirklich] beisammen“ sind. Schlegel unterscheidet diese besondere Art von Geselligkeit vom „gewöhnlichen Beisammensein“, denn „gewiß ist das gewöhnliche Beisammensein ein wahres Alleinsein, und alles andre pflegen die Menschen [dort] eher zu sein, nur keine Menschen“ (KFSÄ VIII, 55).

Eine ausgezeichnete Möglichkeit der Begegnung mit anderen Menschen ist das *Gespräch*. Das Gespräch ist aber nicht nur ein Ort der Bildung des einzelnen, sondern vor allem auch der Ort der Philosophie, denn Schlegel denkt die Philosophie nicht als ein abgeschlossenes System, sondern als einen Vollzug des Philosophierens, das sich einem System höchstens annähern kann. Diese Art des Philosophierens bewirkt aber zugleich eine fortschreitende Bildung des einzelnen, so daß Bildung und Philosophie nicht zu trennen sind. Sehr aufschlußreich für das Verhältnis von Philosophie und Bildung sind die folgenden beiden Sätze, mit denen Schlegel ein Fragment von 1797 beschließt, nachdem er zuvor die Stärken und Schwächen seiner Freunde, des Kreises der Frühromantiker, genannt hat: „Zur $\sigma\upsilon\mu\phi$ [Symphilosophie] *da* fehlt's allen. Ohne $\phi\sigma$ [Philosophie] wird kein Mensch von Anlage und Bildung mit sich Eins“ (KFSÄ XVIII, 87, Nr. 688).

Die Rede vom „mit sich Eins“-Werden erinnert an Fichtes Forderung nach der „Übereinstimmung mit sich selbst“ (W VI, 297), bei der das empirische Ich mit dem reinen Ich übereinstimmen soll, das Ziel der Bildung, zu der im Republikanismusaufsatz der Imperativ „Das Ich soll sein“ aufforderte. Nach dem obigen Zitat hilft dabei aber die Philosophie, und in besonderer Weise: die Symphilosophie. Wieso sieht Schlegel aber im Gespräch eine dem Philosophieren so angemessene Form? Und wie stellt er sich

ein gemeinschaftliches Philosophieren vor? Was haben Gespräch und Philosophie schließlich mit der Bildung des einzelnen zu tun?

Am ausdrücklichsten reflektiert Schlegel die Möglichkeiten des Gesprächs im „Gespräch über die Poesie“ (1800)⁴². Außerdem gibt es einige aufschlußreiche Fragmente. Zu Beginn des „Gesprächs über die Poesie“ verdeutlicht Schlegel, was die Menschen eigentlich zum Gespräch miteinander treibt. Dies ist die Einsicht in die Begrenztheit des eigenen Standpunktes:

Die Ansicht eines jeden von ihr [der Poesie] ist wahr und gut, insofern sie selbst Poesie ist. Da nun aber seine Poesie, eben weil es die seine ist, beschränkt sein muß, so kann auch seine Ansicht der Poesie nicht anders als *beschränkt* sein. Dieses kann der Geist nicht ertragen, ohne Zweifel weil er, ohne es zu wissen, es dennoch weiß, *daß kein Mensch schlechthin nur ein Mensch ist, sondern zugleich auch die ganze Menschheit wirklich und in Wahrheit sein kann und soll*. Darum geht der Mensch, sicher sich selbst immer wieder zu finden, immer von neuem aus sich heraus, um die Ergänzung seines innersten Wesens in der Tiefe eines fremden zu suchen und zu finden. Das *Spiel der Mitteilung* und der Annäherung ist das Geschäft und die Kraft des Lebens, absolute Vollendung ist nur im Tode. (KFSa II, 285-286, Hervorhebungen von F.R.)

Der einzelne gewahrt neben der Einsicht in die Begrenztheit seines eigenen Standpunktes seinen Auftrag, sich zur ganzen Menschheit zu bilden. Im „Gespräch über die Poesie“ wird also die im Republikanismusaufsatz mit dem Satz „Das Ich soll sein“ formulierte Aufforderung des Menschen, sich zu bilden, wiederaufgenommen. Diese Kombination von eigener Begrenztheit und dem Auftrag, die ‚reine Natur‘ des Menschen anzustreben, nötigt den einzelnen, die eigenen Grenzen zu transzendieren und nach Ergänzung im Gespräch mit anderen zu suchen. So beginnt das „Spiel der Mitteilung“, in dem die begrenzten Standpunkte eine positive Bedeutung bekommen, da sie dieselbe Sache aus verschiedenen Perspektiven beleuchten (vgl. KFSa II, 286). Schon in der Forster-Rezension lobt Schlegel dessen „Vielseitigkeit“, seine „Mannichfaltigkeit der Ansichten“ (KFSa II, 87). Schon hier hat er diesen Perspektivismus aber noch weiter spezifiziert, denn die Ansichten stehen zueinander im Verhältnis des *Widerspruchs*. Den Widerspruch wertet Schlegel positiv, denn er sieht in ihm ein „Kennzeichen aufrichtiger Wahrheitsliebe“ (KA II, 87).

⁴² KFSa II, 284-362.

Wenn man nicht gar leugnen will, daß es für einige Gegenstände verschiedene Gesichtspunkte gebe: so muß man auch zugeben, daß ein redlicher Forscher solche Gegenstände absichtlich aus *entgegengesetzten Standorten* betrachten dürfe. (KFSa II, 89, Hervorhebung von F.R.).

Im „Gespräch über die Poesie“ schlägt Amalia vor, daß jeder der Freunde seine Meinung zur Poesie schriftlich fassen sollte. So soll ein „Streit“ entfacht werden als der Voraussetzung eines „ewigen Friedens“ (KFSa II, 287). Die im Gespräch vertretenen Perspektiven sollen einander entgegengesetzt sein und miteinander im Streit liegen. Dabei ist es für das Gespräch wahrscheinlich nicht nebensächlich, daß es unter Freunden stattfindet (vgl. KFSa II, 286), denn das Einander-Wohlgesonnensein ist gerade in einem Gespräch, in dem einander entgegengesetzte Standpunkte vertreten werden, die Voraussetzung für sein Gelingen. Besonders in einem Gespräch unter Freunden ist es möglich, dem anderen zu widersprechen, denn über die Entgegensetzungen hinweg trägt die gemeinsame Begeisterung, oder, wie Ludoviko es im „Gespräch über die Poesie“ formuliert: „[...] ich fühle den geistigen Hauch wehen in der Mitte der Freunde [...]“ (KFSa II, 310).

Doch warum Schlegel im Gespräch, und besonders im philosophischen Gespräch, die Entgegensetzung der Meinungen so wichtig ist, wird erst deutlich, wenn man die Aussagen des „Gesprächs über die Poesie“ im Kontext von Schlegels Philosophiebegriff liest, wie er sich in den Fragmenten der Beilagen I und II von 1796⁴³ und der Sammlung „Zur Philosophie b, 1797“⁴⁴ abzeichnet: Diese Fragmente zeigen nämlich, daß die Entgegensetzung der Meinungen konstitutiv ist für ein gemeinschaftliches Philosophieren, die Symphilosophie. Nur fragt sich zunächst: Warum überhaupt Symphilosophie? Was treibt den ‚einsamen Denker‘ zum Gespräch mit anderen? Hier findet sich nun dieselbe Figur, wie ich sie zu Beginn des „Gesprächs über die Poesie“ aufgezeigt habe: Die Diskrepanz zwischen dem reinen Ich und dem empirischen Ich findet sich auch im Bereich des Wissens. Der *einzelne* strebt nach der Allheit des Wissens.⁴⁵ Weil er aber alleine nicht zu ihr gelangen kann⁴⁶, ist er genötigt, sich ins Gespräch mit anderen zu begeben und die Allwissenheit gemeinschaftlich zu su-

⁴³ KFSa XVIII, 505-521.

⁴⁴ KFSa XVIII, 79-119.

⁴⁵ Vgl. KFSa XVIII, 519, Nr. 19.

⁴⁶ Vgl. KFSa XVIII, 506, Nr. 9.

chen.⁴⁷ Der Begriff der „Allwissenheit“ bezeichnet eine Ganzheit, eine Vollständigkeit im Wissen. Zu dieser Vollständigkeit, einem wahren „System“, kann man aber nur auf dem Wege der „Symphilosophie“ gelangen, die Schlegel als einen „Streit“ versteht⁴⁸, in dem verschiedene Meinungen einander entgegengesetzt werden. Nur über ein „Widerlegen aller anderen“ läßt sich das wahre „System“ erreichen: Die „polemische Totalität nothwendige Bedingung der Methode, und Kriterium des Systems“.⁴⁹ Neben dem „Widerlegen aller anderen“ erwähnt Schlegel als zweites Kriterium des Systems seinen „vollendete[n] innere[n] Zusammenhang“.⁵⁰ Dies weist auf eine Kohärenztheorie der Wahrheit hin: Erst innerhalb des Systems ist die einzelne Aussage als Teil des Ganzen wahr.⁵¹ Dabei läßt sich der Zusammenhang des Systems beständig verfeinern, so daß die Suche nach der Wahrheit nie an ein Ende gelangt. Philosophie denkt sich Schlegel also nicht als ein abgeschlossenes System, sondern als einen Prozeß der Wahrheitssuche, in dem gerade die Entgegensetzung der Meinungen eine annähernde Vollständigkeit gewährleistet. Angesichts dieses Philosophiebegriffs wird nun auch verständlich, warum Schlegel das Gespräch so hoch schätzt: Die Form des Gesprächs vereinigt nämlich genau die Momente in sich, die auch seine Auffassung von Philosophie charakterisieren, denn das Gespräch ermöglicht Widerspruch und Progression und ist theoretisch unendlich fortsetzbar.

Diese Art des Philosophierens bewirkt aber zugleich eine fortschreitende Bildung des einzelnen. Denn der Vorgang der Entgegensetzung findet nicht nur im Gespräch, sondern auch im Individuum statt. Und gerade dieser Vorgang macht die Bildung aus:

Bildung ist eine antithetische Synthesis, und Vollendung bis zur Ironie. – Bei einem Menschen, der eine gewisse Höhe und Universalität d[er] Bil-

⁴⁷ Vgl. KFSa XVIII, 515, Nr. 97.

⁴⁸ Vgl. KFSa XVIII, 104, Nr. 897 und Nr. 898.

⁴⁹ KFSa XVIII, 515, Nr. 101 (= KFSa XVIII, 517, Nr. 7).

⁵⁰ Vgl. KFSa XVIII, 520, Nr. 21. Mit diesen beiden Kriterien übernimmt Schlegel die positiven Momente zweier von ihm zurückgewiesener Philosophietypen: des Skeptizismus und des Mystizismus. Vgl. Guido Naschert: Friedrich Schlegel über Wechselerweis und Ironie (Teil 1). In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik, Bd. 6, 1996, S. 77.

⁵¹ Vgl. Manfred Frank: „Alle Wahrheit ist relativ, alles Wissen ist symbolisch.“ Motive der Grundsatz-Skepsis in der frühen Jenaer Romantik (1796). In: *Revue internationale de philosophie. Le premier Romantisme Allemand* (1796), Bd. 50, Nr. 3/1996, S. 403-436, bes. S.426ff.

derung erreicht hat, ist sein Innres eine fortgehende Kette der ungeheuersten Revolutionen. (KFSa XVIII, 82-83, Nr.637).

Wenn nun eine solche Entgegensetzung im Individuum statthat, läßt sich dann überhaupt noch von einem Individuum, einem „Ungeteilten“ sprechen? Dies läßt sich nur dann, wenn ein Mensch es tatsächlich schafft, sich zu bilden, das heißt, wenn er die einander entgegengesetzten Ansichten nicht unverbunden nebeneinander stehen läßt, sondern zu einer „antithetischen Synthesis“ zu vereinen vermag. Auf diese Weise gelangt ein Individuum dann zu einer Annäherung an ein „System von Prinzipien“.⁵²

Weil ein Mensch vor allem im Gespräch mit entgegengesetzten Ansichten konfrontiert wird, kann es eine bildende Wirkung haben. Dadurch daß der Bildungsprozeß und das philosophische Gespräch strukturanalog verlaufen, kann besonders das philosophische Gespräch bildend wirken. Es hat sich also gezeigt, daß Philosophie und Bildung in Wahrheit nicht zu trennen sind.

V. Resümee

Der Satz „Das Ich soll sein“, die Aufgabe, sich zum Menschen zu bilden, entspringt aus der Differenz zwischen reinem und empirischem Ich, denn sie fordert das empirische Ich dazu auf, seine reine Natur anzustreben, seiner Bestimmung als Mensch gerecht zu werden. Unter den konkreten Bedingungen des Lebens kann sich das empirische Ich seiner reinen Natur allerdings nur annähern. Die Bildung des Menschen ist jedoch nur unter Menschen möglich, denn nur in der Gemeinschaft, im intersubjektiven Austausch kann der einzelne seine Grenzen überschreiten. Vor allem im Gespräch, in dem er mit entgegengesetzten Perspektiven konfrontiert wird, kann der einzelne sich zum Menschen bilden, denn Bildung versteht Schlegel als „antithetische Synthesis“, als eine Überwindung von Entgegensetzungen. Schlegel beschreibt den Bildungsprozeß des Menschen dabei strukturanalog zur philosophischen Wahrheitssuche, in der die Entgegensetzung der Meinungen eine „polemische Totalität“, die Annäherung an ein System ermöglicht. Da Bildungsprozeß und philosophische Wahrheitssuche einander strukturell entsprechen, befördert die Wahrheitssuche, das philo-

⁵² „Ohne Principien kein System und umgekehrt. Ein gebildeter und sich bildender Mensch ist wenigstens eine Approximation zu einem $\sigma\upsilon\varsigma$ [System] hat also Principien.“ (KFSa XVIII, 88, Nr. 709).

sophische Gespräch, die Bildung des Menschen. Auch schon ohne die Symphilosophie trägt die Geselligkeit zur Bildung des einzelnen bei, da es nur so zur wechselseitigen „Mitteilung“ der Vermögen kommen kann, die Schlegel sich im Sinne von Fichtes Konzept der „Wechselwirkung“ zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft denkt.

Doch ein solches Philosophieren, eine solche „Wechselwirkung“ und eine solche Bildung des einzelnen sind nur möglich, wenn in der Gesellschaft bestimmte Bedingungen herrschen, nämlich dann, wenn man sie als Gemeinschaft bezeichnen kann, das heißt als eine Gruppe von Menschen, die sich wechselseitig anerkennen. Wechselseitige Anerkennung setzt aber die Freiheit des einzelnen und die Gleichheit aller voraus. So mündet die Gesellschaftstheorie in die Staatstheorie, die erst auf dem Hintergrund dieser Gesellschaftstheorie wirklich verständlich wird.

Weil die politische Freiheit und die politische Gleichheit die Gemeinschaft und damit die Bildung des einzelnen ermöglichen, habe ich ihre Ableitung aus dem Satz „Das Ich soll sein“ als eine transzendente Deduktion bezeichnet. Die Freiheit des einzelnen und die Gleichheit aller sind aber nur dann gewährleistet, wenn die Entscheidungen im Staat dem allgemeinen Willen entsprechen. Weil es in der historischen Wirklichkeit keinen Fall geben wird, in dem einstimmig alle dasselbe wollen, muß man sich in ihr mit einem Ersatz für die unerreichbare Idee des allgemeinen Willens zufriedengeben: mit dem Willen der Mehrheit. Schlegel plädiert gegen Kant für die Demokratie als die Staatsform, in der sich die republikanische Regierungsart, das heißt: die Herrschaft des Willens der Mehrheit, am ehesten verwirklichen läßt. Denn in den Abstimmungen des Volkes können sich die empirisch bedingten Abweichungen der Einzelwillen vom Allgemeinwillen gegenseitig neutralisieren. Doch muß, über den Republikanismus des Einzelstaates hinausgehend, ein universeller Republikanismus gefordert werden. Denn, auch wenn Kant und etwas verhaltener auch Schlegel bezweifeln, daß ein universeller Republikanismus und der ewige Friede je vollkommen wirklich werden können, hätte selbst eine unendliche Annäherung an einen solchen Zustand rückwirkend bessere innerstaatliche Bedingungen zur Folge, da die republikanische Ordnung einzelner Staaten und damit die Bedingung der Möglichkeit von Bildung im intersubjektiven Austausch dann nicht mehr gefährdet wäre. Wie kann sich die Menschheit dann wenigstens in die Richtung eines universellen Republikanismus und damit auch des ewigen Friedens fortent-

wickeln? Kant vertraut hier auf den „Mechanism der Natur“, der von der Politik nur in den Dienst genommen werden müßte. Mit dem Mechanismus der Natur meint er die eigennützigen, einander entgegengesetzten Neigungen der einzelnen Menschen sowie der einzelnen Staaten. Schlegel hingegen setzt auf die „innere Entwicklung der Menschheit“, die (sittliche) Vervollkommnung des einzelnen im gesellschaftlichen Zusammenleben. Sie führt dazu, daß dem einzelnen die Freiheit des anderen genauso wichtig wird wie die seine, da er nur so dem anderen als Mensch begegnen und nur in der Begegnung mit einem solchen anderen zum Menschen werden kann.

Hermann Beisler Hochschulort

Friedrich Schlegels Begriff der natürlichen Philosophie

1. Die Entdeckung des Vorverständnisses zählt nicht nur zu Friedrich Schlegels bedeutendsten Leistungen auf dem Gebiet der Hermeneutik, sie war ebenso folgenschwer für die Theorie der menschlichen Erkenntnis, wie für die Grundlagen der Philosophie überhaupt. Er machte sie bei der Untersuchung des Verstehensprozesses in seinem ersten Berliner Jahr (Sommer 1797 bis Sommer 1798), deren Ergebnisse im Brief-Essay „Über die Philosophie. An Dorothea“ vom August 1798 teilweise ihren Niederschlag fanden. Dort zeigte er, wie durch ein Vorverständnis die Verstehensleistung allererst ermöglicht wird. Verstehen ist bei Schlegel nicht mehr bloß der rezeptive Teil von Wissensübermittlung, bei der es nur auf die Intelligenzhöhe ankommt, nicht ein Anfüllen von Informationen, sondern ein produktiver Vorgang. In dem Modell der Verstehenssituation, das in diesem Essay vorgeführt wird, handelt es sich um ein Vermitteln zwischen zwei Polen: dem Vorverständnis und der zu verstehenden Theorie, ganz allgemein dem zu verstehenden Sachverhalt. Der Ausgangspunkt ist das Vorverständnis, zu ihm kehrt das Verstehen immer wieder zurück in mehrmaliger Wiederholung dieser Pendelbewegung. So kann das Vorverständnis, von seinen Ausflügen jedesmal reicher zurückkommend, sich allmählich zum Verständnis entwickeln.

In diesem Hin- und Herbewegen hatte Schlegel die eigentümliche Vorgehensweise der Philologie erkannt. Er hatte sie in seinen Berliner Heften „Zur Philologie“ vom Spätsommer und Herbst 1797, in denen es ihm um das Wesen der Philologie ging und er ihre „eigne spezifisch verschiedne“ Methode¹ herauszuarbeiten suchte, „Cyklisazion“² oder „cyklische Methode“³ genannt. Damit war in erster Linie das Verstehen des Einzelnen aus dem Ganzen

¹ Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. v. Ernst Behler u.a., Paderborn/München/Wien 1958 ff. XVI, 66, Nr. 61. Hinfort zitiert mit KA.

² KA XVI, 68, Nr. 84. Dazu Willy Michel, *Ästhetische Hermeneutik und frühromantische Kritik*, Göttingen 1982, S. 67.

³ KA XVI, 66, Nr. 61, 62 und 65.

gemeint, sei es der einzelnen Stelle aus dem Kontext oder dem ganzen Werk, oder eines einzelnen Werks aus dem Gesamtoeuvre eines Autors, oder des Autors aus seiner Zeit. Es ist dies der später so berühmt gewordene hermeneutische Zirkel: das Einzelne kann nicht verstanden werden ohne Kenntnis des Ganzen, was aber das Ganze ist, kann man erst wissen, wenn man alles Einzelne kennt. Schlegel gebraucht in diesem Zusammenhang – beim Verstehen des Einzelnen aus dem Ganzen – nicht das Wort Zirkel, das taten erst sein Schüler Friedrich Ast und sein Freund Schleiermacher⁴. Für ihn ist dieser *circulus* nicht *vitiosus*, den man meiden müßte, sein Anliegen ist, diese Kreisbewegung des Verstehens als solche zu erkennen und sie richtig zu vollziehen. Sie geht vom Vorverständnis des Ganzen aus, wendet sich dem Einzelnen zu, um mit neuen Kenntnissen zum Verstehen des Ganzen zurückzukehren, es zu modifizieren, was wieder die Voraussetzung zum noch besseren Verständnis des Einzelnen bildet.

Diese zyklische Methode hat Schlegel nicht nur in seinen philologischen und literaturkritischen Arbeiten angewandt, sondern sich eben auch über dieses Vorgehen Rechenschaft abzulegen bemüht. Er hat damit den Anstoß zu den Reflexionen über dieses zentrale hermeneutische Problem in der Romantik gegeben.⁵ An sich ist die Lehre, daß das Einzelne aus dem Ganzen, das Ganze aber aus dem Einzelnen verstanden werden muß, nicht neu. Sie geht auf die reformatorische Hermeneutik zurück, die ihrerseits diese Regel von der antiken Rhetorik auf die Auslegungskunst übertragen hatte.⁶ Sie blieb – nicht unangefochten – Bestandteil der theologischen Hermeneutik bis ins 18. Jahrhundert. Das Neue von Schlegel liegt erstens in der Übertragung von der Bibelauslegung auf die Interpretation der profanen Texte der Antike, in der Anwendung auf die Literaturwissenschaft ganz allgemein, auch

⁴ Fr. Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut 1808, 178. Von Schleiermacher thematisiert in seiner zweiten Akademierede über die Hermeneutik vom 22. Oktober 1829 (Fr.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, hg. v. Heinz Kimmerle, Heidelberg 1959, S. 141 ff.).

⁵ Zu F. Schlegel: Hans Eichner, *Friedrich Schlegels Theorie der Literaturkritik*. In: *Z. f. dt. Philol.* Bd. 88, Sonderheft 1969, S. 18; Hans Dierkes, *Literaturgeschichte als Kritik*, Tübingen 1980, S. 20 ff.; Gerrit Walther, „Le Shakespeare de la prose greque“, *Platon et sa philosophie dans la „critique“ de Friedrich Schlegel* in: *La naissance du paradigme hermeneutique*, hg. v. André Laks u. Ada Neschke, Lille 1990, S. 197 f.

⁶ Siehe Hans-Georg Gadamer, *Vom Zirkel des Verstehens*. In: *Festschr. f. M. Heidegger zum 70. Geburtstag*, Pfullingen 1959, jetzt in: *Ges. Werke*, Tübingen 1986 ff. Bd. II, S. 57 ff.; vgl. *Ges. Werke* I, S. 179.

auf die Literaturkritik. Er hat zweitens dieses hermeneutische Prinzip auf das Verhältnis eines einzelnen Textes zum Gesamt-oeuvre eines Autors ausgedehnt und dann weiter auf den historischen Zusammenhang, in dem ein Werk steht. Er hat drittens das statisch gesehene Spannungsverhältnis in die Bewegung des Erkennens aufgelöst, welche in zyklischer Weise immer wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt.

In dieser „zyklischen Methode“ hat Schlegel, wie gesagt, das Spezifikum des philologischen Vorgehens gesehen. Doch er bleibt bei diesem Wechselspiel zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen nicht stehen. Während Ast und Schleiermacher diese ursprüngliche Erkenntnis Schlegels zur Theorie des hermeneutischen Zirkels ausbauen, ging er selbst über seine erste Konzeption hinaus. Es muß ihm wohl der Gedanke gekommen sein, daß jedem Verstehen noch in einem tieferen Sinn eine „Zyklisierung“ zugrundeliegt. Er sagt das zwar nie *expressis verbis*, aber die Auswirkungen davon sind deutlich zu spüren. Sie zeigen sich in seiner Lesetheorie, seinem Bildungsgedanken und in seinem Brief *An Dorothea*.

Mit der Erweiterung seiner Theorie des Leseprozesses um das Phänomen des Mehrfachlesens⁷ hat er das Verhältnis Einzelnes-Ganzes, das sonst in seinen Betrachtungen über das Lesen eine wichtige Rolle spielte, bereits verlassen; das gilt noch nicht unbedingt beim zweiten Lesen, wohl aber bei weiterer Lektüre. Das zweite Lesen ist ja dadurch gekennzeichnet, daß ich jetzt zum ersten Mal mit der Kenntnis des Ganzen lese. So spielt das Verhältnis Einzelnes – Ganzes bei der Zweitlektüre noch eine große Rolle. Anders ist es aber bei einem dritten oder vierten Lesen. Wenn ich nun einen Text besser verstehe als bei einer früheren Lektüre, ist das nicht mehr auf ein übergeordnetes Ganzes zurückzuführen. Dieser unzweifelhafte Tatbestand fasziniert Schlegel. Was passiert beim Wiederlesen, besonderes wenn es sich um einen längeren Zeitraum zwischen beiden Lesevorgängen handelt? Er hat das sehr genau beschrieben und in Zusammenhang mit dem Problem der Bildung gebracht. Er schreibt: „So lange wir noch an Bildung wachsen, besteht ja ein Teil, und gewiß nicht der unwesentlichste, unseres Fortschreitens eben darin, daß wir immer wieder zu den alten Gegenständen, die es wert sind, zurückkehren, und alles

⁷ Vgl. Michel (Anm. 2), S. 200 ff. Michel gibt in seinem Buch eine detailgenaue Darstellung von F. Schlegels Theorie des Leseprozesses, die er von Stufe zu Stufe in den einzelnen Schriften verfolgt, a.a.O., *passim*.

Neue, was wir mehr sind oder mehr wissen, auf sie anwenden, die vorigen Gesichtspunkte und Resultate berichtigen, und uns neue Aussichten eröffnen.“ (KA II, 100/01). Der Verständniszuwachs liegt also an uns, unserem Wissen und an dem, „was wir mehr sind“, Persönlichkeit und Bildung kommen hier mit ins Spiel, sowie die Tatsache, daß Verstehen immer den ganzen Menschen betrifft. Wir bringen mehr mit, wenn wir ein weiteres Mal an dieses Bildungsgut – sagen wir einen Text – gehen. Und das Verständnis minus die frühere Lektüre geht zu Lasten unseres damaligen Vorwissens und unserer Vorbildung. Das Textverstehen hängt von unserer Vorbildung ab, umgekehrt wird diese wieder durch das Textverstehen bereichert. Es wird also wieder eine zyklische Bewegung sichtbar, nun aber nicht mehr zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen, sondern zwischen der Vorbildung und dem Textverständnis.⁸

Diese Vorbildung beinhaltet ein Vorverständnis, freilich ein solches von anderer Art als dasjenige, das beim Wechselspiel zwischen Einzelem und Ganzem zu Tage trat. Es ist ein habituelles Vorverständnis im Gegensatz zu dem Ad-hoc-Vorverständnis, das sich nur auf die zu verstehende Sache bezieht. F. Kümmel hat auf den Unterschied beider Arten von Vorverständnis hingewiesen und von einem „mitgebrachten“ und einem „antizipierenden Vorverständnis“ gesprochen.⁹ Um dieses mitgebrachte Vorverständnis geht es ausschließlich, als sich Schlegel in seinem Brief „An Dorothea“ daranmachte, das Verstehen zu verstehen. Dies war auch gemeint, als von der Entdeckung des Vorverständnisses durch Schlegel die Rede war.¹⁰

In den Berliner Heften *Zur Philologie* findet sich eine Eintragung über: „Verschiedene Art zu lesen“.¹¹ Schlegel erwähnt das

⁸ Vgl. dazu auch Otto Pöggeler in seiner Einführung zum Sammelband *Hermeneutische Philosophie* (Hg. O. Pöggeler), München 1972, S. 24 (über Heidegger).

⁹ Friedrich Kümmel, *Verständnis und Vorverständnis. Subjektive Voraussetzungen und objektiver Anspruch des Verstehens. Neue pädagogische Bemühungen* I. 22., Essen 1965, S. 36 ff. Vgl. dazu Otto Friedrich Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*, Stuttgart 1970, S. 104 ff.

¹⁰ Beim Wort Vorverständnis handelt es sich um eine begriffliche Neubildung des 20. Jahrhunderts, die allem Anschein nach Rudolf Bultmann zu verdanken ist. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1929, S. 125. Hinweis auf Bultmann bei Klaus Weimar, *Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik*, Tübingen 1975, S. 135.

¹¹ KA XVI, 87 Nr. 25.

Lesen des Philosophen, des Philologen, des Historikers, das logisch rigoristische Lesen, die ästhetische, kritische, politische Art zu lesen, lesen ist nicht gleich lesen. Jeder liest auf seine Weise, in einer bestimmten Hinsicht, nach einem bestimmten Interesse. Lesen ist bei Schlegel nicht die eindeutige Aufnahme eines eindeutigen Inhalts, es ist vor allem kein passiver Vorgang, in dem das Gehirn des Lesers mit Informationen angefüllt wird. Man muß etwas mitbringen zum Lesen, erst dann sagt der Text einem etwas. Genau das ist das mitgebrachte Vorverständnis. Was für eine Bewandnis hat es nun mit diesem?

2. Als sich Friedrich Schlegel daranmachte, das Verstehen zu untersuchen, tat er das nicht am Verstehen einer Dichtung, eines Kunstwerks, eines x-beliebigen Textes – er studierte den Prozeß des Verstehens am Verstehen von Philosophie, wie es sich ergibt, wenn ein Laie in die Philosophie eingeführt werden möchte. Das war keine abseitige Idee, sondern ein äußerst fruchtbarer Gedanke. Auch das Verstehen von Philosophie geht von einem Vorverständnis aus, das den Aufhänger für jenes bildet. Jeder Mensch hat ja, bevor er mit der Philosophie in Berührung kommt, seine eigentümlichen Ansichten, Lieblingsideen, vorgefaßten Meinungen, Präferenzen. Diese natürliche Weltansicht bildet den Ausgangspunkt für das Eindringen in die Philosophie, und Schlegel läßt in seinem Brief-Essay die Verstehensbewegung immer wieder zu diesen eigentümlichen Ansichten zurückkehren und einen erneuten Anfang machen. Das Verstehen von Philosophie vollzieht sich im Entwickeln, Modifizieren und Klären des in der natürlichen Weltansicht gegebenen Vorverständnisses.

Schlegel entdeckte dabei einen Bereich des „Wissens“, der vorher von der Philosophie überhaupt nicht beachtet worden war. Es ist dies die Domäne der „natürlichen Denkart“¹², wie sie jedem Menschen vor jeglicher Kenntnis von Philosophie und Wissenschaft gegeben ist. Und insofern diese natürliche Denkart immer ein Weltverständnis und damit eine Weltdeutung enthält, heißt sie bei Schlegel „Naturphilosophie“¹³ oder „natürliche Philosophie“¹⁴. Auch das Ergebnis des „bloß natürlichen“ Denkens¹⁵ ist schon eine – vorwissenschaftliche – Philosophie. Dabei reicht die

¹² KA XVIII, 304, Nr. 1325.

¹³ Passim, z.B. KA VIII, 41, 56.

¹⁴ KA VIII, 54.

¹⁵ KA VIII, 57.

Skala dieses natürlichen Weltbilds von der fundierten Weltanschauung bis zu der „Ansicht eines einfachen Menschen [...], der nur so denkt, wie er lebt und ist“¹⁶. Auch schon im elementarsten Lebensverständnis steckt ein Wissen.

Schlegels Begriff der Naturphilosophie hat einen Gegenpol, ihre Konzeption einen Hintergrund, von dem sie sich abheben will. Der Gegenbegriff zur Naturphilosophie ist die Kunstphilosophie; der Begriff der „natürlichen Denkart“ steht im Gegensatz zur „künstlichen der reinen Vernunft“¹⁷. Schlegel will damit keineswegs die wissenschaftliche Philosophie oder den Standpunkt der reinen Vernunft bekämpfen, ganz im Gegenteil: er ist nicht nur von ihrer Berechtigung, sondern auch von ihrer Bedeutung vollständig überzeugt. Er sagt: „Die Abstraktion ist ein künstlicher Zustand. Dies ist kein Grund gegen sie, denn es ist dem Menschen gewiß natürlich, sich dann und wann auch in künstliche Zustände zu versetzen“¹⁸. Nur muß man sich dessen bewußt bleiben, daß es sich um eine Abstraktion handelt. Die künstliche Denkart der reinen Vernunft abstrahiert von allen Welt- und Lebensbezügen. Sie lag der neueren Philosophie und Erkenntnistheorie zugrunde, wie dies Dilthey in seinem berühmten Satz so plastisch ausgedrückt hat: „In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit.“¹⁹ Es ist darüber hinaus aber überhaupt die Idee des weltenthobenen reinen Denkens, die von Schlegel in ihrer naiven Selbstverständlichkeit erschüttert wurde. Diese Idee beherrschte ja maßgeblich die gesamte abendländische Denktradition, seitdem sie zum ersten Mal in der klassischen griechischen Philosophie schulübergreifend im Begriff der von allen Schlacken des In-der-Welt-Seins gereinigten Episteme ans Licht getreten war. So sagt Husserl mit Recht, daß die Philosophie und Wissenschaft des Abendlandes die vorwissenschaftliche Lebenswelt vergessen und übersprungen habe.²⁰

Mit der Namensgebung eines „natürlichen“ Denkens betont Schlegel das Elementare und Ursprüngliche gegenüber dem künstlichen Denken der reinen Vernunft. Es ist das Primäre, das

¹⁶ KA VIII, 57.

¹⁷ KA XVIII, 304, Nr. 1325.

¹⁸ KA VIII, 57.

¹⁹ Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Vorwort. Ges.Schr. Leipzig und Berlin 1921 ff., Bd. I, S. XVIII.

²⁰ Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI, Den Haag 1962, S. 48 ff., 123 ff.

der wissenschaftlichen Erkenntnis vorausliegt. In der natürlichen Philosophie gibt es auch noch keine Entfremdung des Wissens vom Leben, ihre Welt hat den Charakter der Vertrautheit und Heimatlichkeit, wie das der Brief-Essay *Über die Philosophie* herausstellt. Schlegel kennt noch nicht das Wort „Lebenswelt“, das erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts geprägt worden sein dürfte.²¹ Er muß mit dem Terminus „Leben“ auskommen, wenn er den Bereich bezeichnen will, in dem das von ihm der Vergessenheit entrissene natürliche Denken herrscht.

Daß diese Entdeckung Friedrich Schlegel im Alleingang gelungen ist, wäre freilich eine unhistorische Vorstellung. Anregungen dafür empfangen hat er möglicherweise von Fichte, sicher aber von Kant und Herder, die – jeweils von einer anderen Seite aus – sich dem Phänomen des natürlichen Weltbilds näherten. Darüber hinaus wurde Schlegels Entdeckung auf vielfältige Weise im Denken des letzten Drittels des 18. Jahrhunderts vorbereitet, besonders durch das Interesse an den „Wilden“, an der Mentalität der Primitiven, oder durch die Begeisterung für die mythische Frühzeit der Menschheitsgeschichte, wie sie vor allem im Homer-Enthusiasmus zum Ausdruck kam. Auch in den alten Gesängen, die am Anfang jeglicher Literatur standen, sprach sich ein urtümliches Lebens- und Weltverständnis aus, vor jeder bewußten Kunst und Wissenschaft. Herder nannte sie „Naturpoesie“, weil sie wie die Sprache ohne Verfasser gleichsam von selbst gewachsen war. Diese „Naturpoesie“ dürfte bei Schlegels Bildung des Begriffs Naturphilosophie Pate gestanden haben. Er nennt „Naturphilosophie und Naturpoesie“ in einem Atemzug und setzt sie in Parallele zueinander (KA XVIII, 115, Nr. 1036). Auch er hat Sinn für „jene liebliche Naturpoesie, welche vielmehr ein freies Gewächs, als ein absichtliches Kunstwerk ist“ (KA II, 80). Die Naturphilosophie verhält sich also zur Kunstphilosophie wie „jene zarte Pflanze“,

²¹ Erstmals bezeugt im Stuttgarter Morgenblatt 1847, S. 367 (Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch Bd. VI v. Moriz Heyne, Lpz. 1885, Sp. 457). Als Inbegriff des elementaren Lebensverständnisses wird das Wort um die Jahrhundertwende in der Neoromantik und Lebensphilosophie verwendet. So spricht Hofmannsthal in seiner Einleitung zu Tausendundeiner Nacht von der Lebenswelt, aus der diese Gedichte hervorstiegen (Insel-Ausg. 1908; Hugo v. Hofmannsthal, Gesammelte Werke, Berlin 1924, Bd. III, S. 106). Rudolf Eucken setzt ‚Lebenswelt‘ der ‚Daseinswelt‘ entgegen (R. Eucken, Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens, Lpz. 1918, S. 429). Husserl hat Eucken 1927 gewürdigt. Vgl. Ferdinand Fellmann, Gelebte Philosophie in Deutschland, Freiburg/München 1983, S. 67 ff.; 120 Anm. Dort weitere Belege für den Begriff Lebenswelt.

die „nicht auf jedem Boden wild wachsen, noch die Verpflanzung ertragen“ kann (ebda.), zum bewußt geschaffenen Kunstwerk. Auch die Naturphilosophie entsteht gleichsam von selbst, ohne Absicht und weitgehend unbewußt. Inwieweit auch die anderen Bestimmungen der Naturpoesie auf sie zutreffen, muß dahingestellt bleiben. Auf alle Fälle ist sie nicht wie diese hauptsächlich auf die Frühzeit der Menschheit beschränkt, sie bedeutet vorphilosophische Weltansicht überhaupt.

Bei der Suche nach Vorarbeiten für Schlegels Entdeckung der Naturphilosophie stößt man auf sehr ähnlich lautende Formulierungen Fichtes: Auch er spricht von der „natürlichen Denkart“, dem „natürlichen und gemeinen“ „Standpunkte des Denkens“, auch er kennt eine „natürliche Ansicht der Dinge“, die er von dem „Standpunkte der Spekulation“ abhebt. Angesichts des Lehrer-Schüler-Verhältnisses beider Philosophen erhebt sich die Frage, ob hier nicht die Quelle von Schlegels Begriff des natürlichen Denkens zu suchen ist. Überhaupt scheint es sich dabei um eine recht erhebliche Verwandtschaft in den Anschauungen zu handeln, die es erforderlich macht, etwas näher auf sie einzugehen.

Wenn man als erstes die Terminologie studiert, kann man eine begriffliche Entwicklung von den früheren zu den späteren Äußerungen feststellen. 1796 spricht Fichte vom „Gesichtspunkt der gemeinen Erfahrung“ und dem „Gesichtspunkt der Philosophie“.²² In der zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre von 1797 heißt es: „Der erstere Standpunkt ist der rein spekulative, der letztere der des Lebens und der Wissenschaft“ (SW I, 455). Im System der Sittenlehre (1798) ist wieder, ähnlich wie 1796, nur etwas variiert, von dem „Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins“ die Rede (SW IV, 17 u. 92). Doch die Formulierung des nächsten Jahres läßt aufhorchen: In einem Brief an Reinhold schreibt er: „Es gibt zwei sehr verschiedene Standpunkte des Denkens; den des natürlichen und gemeinen [...], und den des vorzugsweise sogenannten künstlichen“.²³ Wenn Fichte „sogenannt“ sagt, heißt das, daß er einen fremden Terminus übernimmt. Und wenn er vom künstlichen Standpunkt des Denkens spricht, dann klingt das ganz nach Friedrich Schlegel. Das gilt besonders auch vom Gegensatz künstlich-natürlich, denn erst jetzt taucht zum erstenmal bei Fich-

²² Grundlage des Naturrechts, Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845/46, III, 2. Anm. Orthographie modernisiert. Fortan mit SW zitiert.

²³ Am 22. April 1799. Fichte, Briefwechsel, hg. v. Hans Schulz, Leipzig 1925 II, 85; SW V, 339.

te die Bezeichnung *natürlicher* Standpunkt des Denkens auf. Gibt es hier eine Abhängigkeit Fichtes von Schlegel?

Das ist höchst wahrscheinlich. Schlegel schrieb seinen Essay *Über die Philosophie. An Dorothea*, in dem er seine These des natürlichen und künstlichen Denkens vorstellte und darin behauptete, daß Fichte „das künstliche Denken vielleicht mehr in seiner Gewalt hat, als irgend einer seiner Vorgänger“ (KA VIII, 57), im Sommer 1798 in Dresden, wo sich der Kreis der Frühromantiker traf, um dort einige Wochen im Gedankenaustausch, im Symphilosophieren und im gemeinsamen Natur- und Kunstgenuß zu verbringen. Zu diesem Romantikertreffen kam besuchsweise auch Fichte, und es ist geradezu ausgeschlossen, daß Friedrich Schlegel von seinen damaligen Arbeiten nichts erzählt hat. Wir dürfen also den Wandel von Fichtes Terminologie in Richtung Lebenswelt und natürlichem Denken, wie er nach diesem Zusammentreffen feststellbar ist, auf das Konto Schlegels buchen. Das gilt dann besonders von den Ausführungen in seiner zweiten großen Rechtfertigungsschrift gegen den Atheismusvorwurf, in der er die Probleme der natürlichen Denkart thematisierte. Sie hatte den Titel: *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen*. Sie entstand nach dem Erscheinen des Brief-Essays *An Dorothea* in Berlin 1801, als Fichte ein enges Verhältnis zu Schlegel hatte. In ihr spricht Fichte dann von der „natürlichen Denkart“ und gebraucht Formulierungen wie „natürliche Ansicht der Dinge“ (SW II, 325; 324).

Aber so sehr sich Fichte auch in immer stärkerem Maß dem Phänomen des natürlichen Denkens zuwandte, so sehr er seine Ausführungen auch an die Schlegelsche Terminologie anglich, sein Interesse blieb doch ein völlig anderes und damit auch seine Auffassung dieser sogenannten natürlichen Denkart.²⁴ Er bezeichnete damit einen mehr oder weniger naiven Realismus, dem er seinen eigenen Standpunkt des transzendentalen Idealismus ent-

²⁴ Wolfgang Müller-Lauter hat jüngst diese Gedanken in seinem Aufsatz: „Über die Standpunkte des Lebens und der Spekulation“ bei Fichte und Jacobi (1799 – 1813) untersucht. Auch er kommt zum Ergebnis, daß bei Fichte der Standpunkt des Lebens eine Scheinwelt der Unwahrheit vertritt, die Schatten- und Nebelwelt, in die wir hineingeboren sind. In: *Idealismus mit Folgen*, Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler, hg. v. Hans-Jürgen Gawoll u. Christoph Jamme, München 1994, S. 63/64. Das Fichte-Zitat in dessen Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 3. Mai 1810 (J.G. Fichte, Briefwechsel, hg. v. Hans Schulz, 2. Bd. Lpz. 1925, S. 548).

gegenstellte. Das natürliche Denken war also inhaltlich fixiert, und Fichte konnte darunter so Heterogenes verstehen wie den naiv realistischen Standpunkt des Lebens, den nicht hinterfragten erkenntnistheoretischen Realismus der (exakten Natur-)Wissenschaft, wie auch die dogmatische Metaphysik Christian Wolffs und Alexander Baumgartens.²⁵ Schlegel verstand darunter keinerlei bestimmten Standpunkt, keinen -ismus, sondern das natürliche Weltverständnis, das jeglicher Wissenschaft, Theorie und Philosophie vorauslag, und das sich bei jedem Menschen anders in seinen „eigentümlichsten Ansichten und Meinungen“ (KA VIII, 60) zeigte – partielle Gleichheit der Ansichten natürlich nicht ausgeschlossen. Bei Fichte beinhaltet das natürliche Denken auch in keiner Weise ein Vorverständnis: Es ist erstens kein Vorverständnis, das uns ermöglicht, in die professionelle Philosophie hineinzugelangen, indem es in zyklischer Bewegung durch ständiges „Berichtigen“ der „vorigen Gesichtspunkte und Resultate“ sich zum Verständnis erhebt. Es ist zweitens kein Vorverständnis der eigentlich strengen Philosophie in der Weise, daß es das Fundament für diese bildet, den festen Grund und Boden, auf dem sich ihr Bau erheben kann. Fichte hätte auch niemals sagen können, daß die natürliche Philosophie und die Einsicht des künstlichsten und gelehrtesten Denkens „bloß dem Grade nach verschieden“ sei (KA VIII, 59). Für ihn ist und bleibt sie der falsche Gesichtspunkt des gemeinen Bewußtseins, von dem aus man nur durch einen Sprung in den spekulativen Standpunkt gelangen kann. Das natürliche Denken ist nicht Fundament, sondern nur Sprungbrett für das künstliche Denken. Und so sehr Fichte auch beteuert, daß gerade seine Philosophie auch den Standpunkt des natürlichen Denkens berücksichtigt, ja sogar dem gemeinen Menschenverstand wohlwollend gesinnt ist und dessen Rechte sichert (SW II, 395), so bildet er immer nur den Ausgangspunkt, den sie so schnell wie möglich zu verlassen hat. Sein Eingehen auf die Schlegelsche Position, daß das künstliche Denken der Philosophie auf dem Boden des natürlichen steht, ist folglich recht äußerlich. So kommt es zu so gewundenen Formulierungen wie dieser: „Die wissenschaftliche Philosophie, ohnerachtet sie über die natürliche Ansicht der

²⁵ „Das unmittelbar vor Kant herrschende Wolffisch-Baumgartensche System stellte sich mit seinem guten Bewußtsein in den Standpunkt des gemeinen Denkens, und hatte nichts Geringeres zur Absicht, als die Sphäre desselben zu erweitern, und durch die Kraft seiner Syllogismen neue Objekte des natürlichen Denkens zu erschaffen.“ An Reinhold, 22. April 1799, Fichte Briefwechsel II, 85; SW V, 339/40.

Dinge, und über den gemeinen Menschenverstand sich erhebt, steht denn doch mit ihrem Fuße im Gebiete des letzteren fest, und gehet von ihm aus, ohnerachtet sie ihn weiterhin freilich verläßt“ (SW II, 324/25).

Bei aller Verschiedenheit der Auffassungen bleibt aber doch ein Restbestand von Gemeinsamkeit. Was dabei eine mögliche Abhängigkeit Schlegels von Fichte betrifft, reduziert sie sich allerdings auf die frühen Belege vor 1798, in denen noch nicht von natürlicher Ansicht und natürlichem Standpunkt des Denkens die Rede war. Aber immerhin: die Unterscheidung zweier Standpunkte oder Gesichtspunkte, den der gemeinen Erfahrung und den der Philosophie, mag Schlegel zu seiner Konzeption einer Naturphilosophie im Gegensatz zur Kunstphilosophie angeregt haben.²⁶

3. Der Terminus Naturphilosophie taucht bei Schlegel in der zweiten Jahreshälfte 1797 erstmals auf. Das ist die Zeit, in der er an seinen Heften *Zur Philologie* arbeitete. Anfang Dezember berichtet er seinem Bruder August Wilhelm von einem *Brief über die Naturphilosophie an Wolf*, den er für ihre geplante gemeinsame Zeitschrift *Athenäum* beisteuern wollte.²⁷ Freilich ist aus diesem Projekt nichts geworden, aber man kann in ihm sicherlich die Keimzelle für den Brief *Über die Philosophie. An Dorothea* sehen, wenngleich die Thematik erweitert wurde. Das dortige Ergebnis, die natürliche Weltansicht, stand also längst vorher fest. Merkwürdig ist der Titel der ursprünglichen Arbeit, in der Schlegel dieses neuentdeckte Phänomen darstellen wollte, besonders der Adressat im Titel: der Aufsatz sollte in einen Brief an Friedrich August Wolf gekleidet werden. Wieso ausgerechnet an den großen Philologen? Sollte es hier eine direkte Verbindung von der „natürlichen Denkart“ zur Philologie geben, näher und kürzer als

²⁶ Es sei darauf hingewiesen, daß es bei Schlegel zwei Begriffe der Naturphilosophie gibt, einen weiteren und einen engeren (abgesehen von Naturphilosophie als Philosophie der Natur). Der weitere umfaßt jede nicht professionelle Philosophie, mit Schlegels Worten „die freieren Produktionen und Resultate des bloß natürlichen philosophischen Geistes“ im Gegensatz zur „streng wissenschaftlichen Methode der Philosophie“ (KA III, 47). In diesem Sinn ist von der Naturphilosophie Rousseaus, Lessings, Georg Forsters und Goethes die Rede. Der engere Begriff ist der des natürlichen Denkens, dem die gegenwärtige Untersuchung gewidmet ist; es ist die Naturphilosophie im Sinn der natürlichen Weltansicht, der „natürlichen Denkart“, des vorphilosophischen natürlichen Weltverständnisses. Zum Begriff Naturphilosophie bei Schlegel vgl. Hans Eichner, Kommentar zu F. Schlegel KA XVI, 552.

²⁷ Brief an A.W. Schlegel, ca. 1. Dez. 1797; KA XXIV, 52.

über den Umweg: Verstehen – Vorverständnis; Verstehen der Philosophie – Vorverständnis der Philosophie – natürliche Philosophie?

Um hier zu greifbaren Ergebnissen zu kommen, ist es nötig, Schlegels Gedanken über Eigenart und Bedeutung der Philologie etwas näher zu betrachten. In den beiden Heften *Zur Philologie* versuchte er deren eigentümliche Methode herauszuarbeiten, das spezifische Vorgehen des Philologen zu charakterisieren und so das Wesen der Philologie zu bestimmen. Er fand es in Kritik und Hermeneutik. Sie bilden die Bestandteile der Philologie. Die Hermeneutik ist das Interpretieren eines Textes, die Kritik zerfällt in die niedere und höhere Kritik: bei der niederen geht es um die Echtheit eines Textes oder einer Textstelle, die höhere befaßt sich mit der literarischen Wertung. Kritik und Hermeneutik gehören untrennbar zusammen, jede von ihnen repräsentiert das Wesen der Philologie. Schlegel ist bemüht, ihre gegenseitige Abhängigkeit herauszustellen. Die Tätigkeit der Hermeneutik, das Interpretieren, ist „gleichsam das gewöhnliche Element, das beständige Geschäft“ der Philologie.²⁸ Die Kritik faßt Schlegel ganz im Sinne von κρινειν = urteilen; Kritik ist „eine urtheilende Kunst“²⁹. Hier kommt zum Auslegen noch ein Moment der Entscheidung hinzu, wie es im Werturteil über eine Dichtung zum Ausdruck kommt. Das ist das Höchste der Philologie. Jedes Urteil basiert aber auf dem Verstehen, jedes Werturteil enthält eine Interpretation.

Interpretieren und urteilen: das ist die eigentümliche Vorgehensweise der philologischen Kunst, in der sie sich von den anderen Disziplinen, Künsten und Wissenschaften unterscheidet. Sie bildet das einheitsstiftende Moment für diverse gelehrte Bemühungen, die als „klassische Studien“ vom Renaissance-Humanismus überkommen waren. Schlegels Ziel war eine Grundlegung der Philologie, die Bestimmung ihres Wesens, ihrer Methode, ihres Grundes und Zweckes. Er suchte ihre Bedeutung klarzustellen, die unter gelehrtem Kram und mancher Schulfuchserie nicht mehr sichtbar war. Es ging ihm vor allem darum, sie so tief wie möglich im Grundsätzlichen zu verankern. Darauf lief auch der Plan einer Deduktion der Philologie hinaus.

Was Schlegel über diesen Gedanken veröffentlichte, ist freilich äußerst spärlich, abgerissen und fragmentarisch, auf orakelhafte Andeutungen beschränkt. Doch beschäftigten sich immerhin einige

²⁸ KA XVI, 38, Nr. 40.

²⁹ KA XVI, 62, Nr. 35.

seiner Fragmente im „Athenäum“ mit der Philologie.³⁰ So konnte, wer es lesen wollte, dort in des ersten Bandes zweitem Stück (Anfang Juni 1798) folgende Bemerkung über den Beruf des Philologen lesen: „Sich ausschließlich der Entwicklung eines ursprünglichen Triebes zu widmen, ist so würdig und so weise, wie das Beste und Höchste, was der Mensch nur immer zum Geschäft seines Lebens wählen kann“.³¹ Dieser Satz zeigt sich zunächst im Zusammenhang einer Apologie der Philologie, deren Bedeutung unterschätzt, deren Leistung überhaupt nicht erkannt worden war. Befremdlich ist allerdings die Begründung: der philologische Beruf sei deshalb so wichtig, weil man sich hierbei der Entwicklung eines ursprünglichen Triebes widmen kann. Was ist das für ein Trieb? Wir folgen zunächst den Hinweisen, die Schlegel im Athenäumfragment 404, dessen Schlußsatz oben zitiert wurde, gegeben hat, ergänzt durch parallele Notizen in seinen Arbeitsheften. Er erinnert daran, daß Philologie im eigentlichen Wortsinn eine Gefühlsregung bedeutet (Philo-logie = Liebe zum Wort, aber auch Liebe zum Sinn). Er bietet dafür eine ganze Reihe von Übersetzungsvarianten an. Philologie heißt „grammatisches Interesse“³², „Bildungsliebe“, „Urtheilsinteresse“³³ oder „historischer Enthusiasmus“³⁴, „Philologie ist ein logischer Affekt“³⁵, wobei der Akzent wieder auf der Bedeutung Logos = Wort bzw. Sinn liegt. All das bezeichnet eine bestimmte Neigung, ein Interesse, eine Vorliebe, die den Philologen kennzeichnet. „Es gibt keinen Philologen ohne Philologie in der ursprünglichsten Bedeutung des Worts“. Das heißt aber auch: sie ist die Voraussetzung für die Philologie als Kunst und als Wissenschaft. „Das subjektive Fundament der Philologie ist die Philologie d.h. historischer Enthusiasmus.“ (KA XVI, 39 Nr. 52).

Ist nun diese Neigung, oder stärker, dieser Enthusiasmus mit dem oben genannten ursprünglichen Trieb gleichzusetzen? Das kann mit Bestimmtheit verneint werden; aber sie hängen natürlich zusammen. Der ursprüngliche Trieb ist die Basis, auf der eine solche Neigung entstehen und sich in ihren vielfältigen Schattierungen entwickeln kann. Wenn man näher bestimmen will, was mit diesem Trieb gemeint ist, muß man im Athenäum zwei Seiten zurückblättern. Dort taucht im Fragment 391 der Begriff philolo-

³⁰ Ath.-Fr. 93, 147, 231, 255, 321, insbesondere 404, Ath.-Id. 119.

³¹ Ath.-Fr. 404, KA II, 242.

³² KA II, 241, Nr. 404.

³³ KA XVI, 68, Nr. 87.

³⁴ KA XVI, 39, Nr. 52.

³⁵ KA II, 241, Nr. 404.

gischer Trieb auf. Er wird im Zusammenhang mit der Lesetheorie eingeführt. Schlegel sagt: „Lesen heißt den philologischen Trieb befriedigen [...]“ (KA II, 239). Es gibt im Menschen einen Trieb zu verstehen, besonders Texte zu verstehen, der sich im Lesen ausleben kann. Dabei ist in Rechnung zu stellen, welche große Bedeutung dem produktiven, interpretatorischen Moment in Schlegels Lesebegriff zukommt. Verstehen geschieht nur durch Interpretieren. Der philologische Trieb wäre somit der Trieb zum Interpretieren, speziell der Trieb, Texte zu entschlüsseln.

Wir kehren zurück zum Schlußsatz des *Athenäum*-fragments 404. Es ist der Beruf des Philologen, sich „der Entwicklung eines ursprünglichen Triebes zu widmen“. Das Geschäft des Philologen ist Hermeneutik und Kritik. Seine Aufgabe ist: interpretieren und urteilen. Er entwickelt damit einen Trieb, der ursprünglich schon im Menschen vorhanden ist: der Trieb, zu interpretieren und zu urteilen. Die Ebene des Interesses, der Neigung und der Vorliebe ist hier verlassen, der ursprüngliche Trieb zum Interpretieren liegt dem allen noch zugrunde.

Schlegel hat diesen Gedanken auch schon in seinen Berliner Hefen *Zur Philologie* in etwas veränderter Form zu Papier gebracht. Beide Texte ergänzen einander und erhellen sich gegenseitig. Die Notiz in den Arbeitsheften lautet: „Ein großer, wichtiger Nutzen der Philologie besteht darin, daß sie die kritische Anlage des Menschen kunstmäßig ausbildet“ (KA XVI, 64, Nr. 51; der gesamte Nebensatz ist unterstrichen). Gegenüber der gedruckten Fassung fallen drei Unterschiede ins Auge: 1. Es ist nicht von einem Trieb, sondern von einer Anlage die Rede; 2. Die Philologie wird – wie übrigens öfter in den Berliner Hefen – als Kritik gefaßt, als urteilende Kunst, die Hermeneutik wird also in diesen größeren Rahmen eingefügt; der 3. Punkt bringt die entscheidende Änderung: es ist von einer Anlage *des* Menschen, also von einem allgemeinschlichen Tatbestand die Rede. Das Verfahren der Philologie ist die kunstmäßige Ausbildung einer Anlage, die jeder Mensch hat. In der Kritik und Hermeneutik, den beiden „Bestandteilen“ der Philologie wird das zur hohen Kunst erhoben und zur Methode entwickelt, was jedem Menschen eignet: die Anlage, zu urteilen und zu interpretieren. Der Mensch urteilt und interpretiert immer schon aus Naturanlage: ja noch mehr, er kann gar nicht anders, in ihm steckt ein Trieb zum Interpretieren, über den er gar nicht verfügen kann. Dieser Trieb kommt zwanghaft über ihn, er muß interpretieren; es treibt ihn eine Macht dazu, die außerhalb seines Willens und womöglich auch seines Wissens steht. Und dieser Trieb zum Inter-

pretieren ist ein *ursprünglicher* Trieb, er liegt den Handlungen und dem Wissen des Menschen voraus. Im eigentlichen Sinn *hat* der Mensch jeweils immer schon ausgelegt, gedeutet, interpretiert. Dieses Interpretieren geschieht niemals wertfrei, immer ist damit ein Werturteil verbunden. Das Urteilen ist wie das Deuten eine Anlage im Menschen. Beide bilden eine untrennbare Einheit.

Wenn Schlegel von Trieb und Anlage spricht, darf das nicht psychologisch mißverstanden werden. Mit dem Trieb zu interpretieren wollte er nicht die Theorie der Triebstruktur komplettieren; Trieb ist hier sicherlich nur im übertragenen Sinn gebraucht, um die Zwanghaftigkeit dieses Vorgangs zu unterstreichen. Mit der Zurückführung der Kunst der Interpretation und der Urteilskraft auf einen ursprünglichen Trieb und eine Anlage des Menschen war eine anthropologische Verankerung der Philologie erreicht. Aber Schlegel hatte dabei nichts Psychologisches im Sinn. Er wollte nur sagen: Interpretieren ist eine Grundtatsache des Menschseins. Der Mensch ist das interpretierende Wesen.

Die nächstliegende Frage ist natürlich: Was ist das Ergebnis dieses ursprünglichen Interpretierens, das zur Seinsverfassung des Menschen gehört, welcherart ist diese Interpretation? Sie ist eben die von Schlegel entdeckte natürliche Philosophie, die jedem Menschen eignet, die „Naturphilosophie“, die keines Philosophen bedarf. Es ist das natürliche Weltverständnis, das sich ein ursprünglicher Trieb zum Interpretieren vor allem Willen und bewußtem Wissen geschaffen hat. Es ist das mitgebrachte Vorverständnis, das allen intellektuellen Operationen vorausliegt. Nun wird auch endlich die Verbindung dieser natürlichen Philosophie mit der Philologie deutlich. Nun wird verständlich, weshalb Schlegel seinen geplanten Aufsatz über die Naturphilosophie in einem Brief an den Philologen F.A. Wolf kleiden wollte.

Der ursprüngliche Trieb zu interpretieren und zu urteilen, der sich im natürlichen Weltbild, in der natürlichen Philosophie manifestiert, diese Anlage des Menschen ist es, die dann in der Philologie kunstmäßig ausgebildet und zur Methode entwickelt wird. Und dies macht in den Augen Schlegels die Würde der Philologie aus, daß ihre Methode eine Grundtatsache des Menschseins weiter ausbildet und entwickelt. Es macht ihre Bedeutung aus, daß ihr Verfahren auf dem ursprünglichen Weltverhältnis des Menschen beruht und somit viel fundamentaler ist, als die Methoden der mathematischen Naturwissenschaft und der herkömmlichen Philosophie.

Der Weg, den Schlegel gegangen ist, führte nicht vom natürlichen Weltverständnis, vom Interpretationstrieb des Menschen zur

philologischen Methode, sondern umgekehrt von der fachlichen Hermeneutik zur allgemeinen Hermeneutik, vom spezifischen Verfahren der Philologie zu der Einsicht, daß jeder Mensch, auch der einfachste, der nur so denkt wie er lebt und ist, in seinem natürlichen Weltbild, seiner natürlichen Philosophie immer schon die Welt interpretiert hat.

Als Schlegel Ende Juli 1797 in Berlin eintraf, war es sein erstes Anliegen, Gedanken zu einer Grundlegung der unter dem Sammelbegriff „Klassische Studien“ firmierenden Fächer zusammenzutragen. Er suchte, wie gesagt, ihre Einheit und ihre Eigentümlichkeit in der Methode der Hermeneutik und Kritik. Die Kunst des Interpretierens und die Urteilskunst war ihre eigenständige Leistung, in der sie sich von den anderen Fächern unterschied. Die Gedanken zu diesen Themen, die er in einer Reihe von Aufsätzen behandeln wollte, legte er in kunterbunter Reihenfolge, wie sie ihm gerade kamen, in den beiden Heften *Zur Philologie* nieder, deren erstes Anfang August begonnen worden war. Es ist nun erstaunlich zu sehen, in welch kurzer Zeit er den Schritt von der Methode der Philologie zur allgemeinen Hermeneutik tat. Der entscheidende Gedanke, nämlich im Vorgehen der Philologie, im Interpretieren und im Urteilen, die kunstmäßige Ausbildung einer Anlage des Menschen zu sehen, steht am Ende des ersten Viertels des zweiten Heftes; er ist also noch vor dem 26. September 1797 geschrieben worden.³⁶ Der bedeutendste Schritt in der Geschichte der Hermeneutik, ihre Generalisierung und Fundamentalisierung, läßt sich also genau datieren.

4. Der ursprüngliche Trieb zum Interpretieren, der im Menschen steckt, und seine Naturanlage, ständig Werturteile zu fällen, bilden ebenso eine untrennbare Einheit wie ihre kunstmäßige Ausbildung in der Philologie: die der Hermeneutik und der Kritik. Sie sind gleichursprünglich im Menschen angelegt, ob nun vom „ursprünglichen Trieb“ oder von der „Anlage des Menschen“ die Rede ist. Sie werden, so dürfen wir hinzufügen, in einem Akt vollzogen; jedes ursprüngliche Weltverständnis, wie es in der natürlichen Philosophie gegeben ist, steckt voller Werturteile, Präferenzen, Vorlieben und Ablehnungen. Der Mensch hat nicht nur jeweils immer schon verstanden, er hat auch immer schon geurteilt. Dem Vorverständnis entspricht das Vorurteil.

³⁶ Zur Datierung Vittorio Santolis Einleitung zu F. Schlegel, *Frammenti critici e scritti di estetica*, Florenz 1937, S. 3 ff.

Damit ist ein Begriff ins Spiel gebracht, der im Lauf des 18. Jahrhunderts einen äußerst negativen Klang bekommen hatte.³⁷ Das Vorurteil war der Gegenbegriff der Aufklärung schlechthin; deren Geschäft bestand – ihrem Selbstverständnis nach – in der Befreiung von den Vorurteilen. Durch die Verbindung dieser Gedanken mit der Idee der autonomen Bildung und ihrer weiten Verbreitung in der Spätaufklärung hatte der ursprünglich aus der römischen Rechtssprache stammende Begriff weitgehend alle positive Bedeutung eingebüßt. Er war dezidiert negativ besetzt.

Wenn nun Schlegel das Vorverständnis entdeckt hat, wenn er im Trieb zum Interpretieren und zum Urteilen eine Grundtatsache des Menschseins gesehen hat, mußte er zum Vorurteilsbegriff der Aufklärung eine sehr kritische Stellung einnehmen. Ja, man kann darin geradezu einen Probestein sehen, ob diese Schlegelschen Gedanken nur momentane Einfälle ohne weitere Konsequenzen waren, oder ob es sich dabei um Einsichten handelte, die sein ganzes Denken bestimmten.

Nun ist vorauszuschicken, daß der Vorurteilsbegriff selbst am Ende des Jahrhunderts eine Entwicklung durchmachte. Dabei schiebt sich von den beiden Arten des *praejudicium auctoritatis* und *praecipitantiæ*³⁸ das Vorurteil der Autorität immer mehr in den Hintergrund, so daß sich die Bedeutung zunehmend auf das Vorurteil aus Übereilung konzentriert. So kommt der ursprüngliche Sinn der Vorläufigkeit wieder mehr zur Geltung. Wenn wir uns nun Schlegel zuwenden, kann es sich dabei natürlich nicht um eine Untersuchung seines Begriffes > Vorurteil < in ganzer Breite handeln, das wäre Aufgabe einer eigenen Monographie. In unserem Zusammenhang ist in erster Linie seine Stellungnahme zum Vorurteilsbegriff der Aufklärung interessant.

Dazu bietet sich sein Aufsatz über Georg Forster an, in dem er sich für diesen Anhänger der Französischen Revolution und Mitbegründer der Mainzer Republik eingesetzt hatte.³⁹ Schlegel wollte dem Frühverstorbenen ein Denkmal setzen, nicht seiner Politik,

³⁷ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, S. 256 ff; Art. Vorurteil von Rudolf Meißner im Deutschen Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. XII, Abt. II, Leipzig 1951, Sp. 1856 ff. Fritz Schalk, *Præjudicium im Romanischen*, Frankfurt 1971; Werner Schneider, *Aufklärung und Vorurteilkritik: Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart 1983, dort weitere Literatur.

³⁸ vgl. H.-G. Gadamer (Anm. 37), S. 256.

³⁹ Georg Forster, *Fragment einer Charakteristik der deutschen Klassiker*. In: *Lycæum der schönen Künste*. Bd. I, Tl. 1, Berlin 1797. Jetzt in KA II, S. 78-99.

sondern seinem Geist. Er sah in ihm einen „klassischen Schriftsteller“, er bewunderte seinen Scharfsinn, den großen Blick, die rührende Herzlichkeit des Ausdrucks und die unerschütterliche Rechtlichkeit und Redlichkeit seiner Denkart (KA II, 86); seine Schriften atmeten freie, frische Luft, „Fesseln, Mauern und Dämme waren nicht für diesen freien Geist“ (KA II, 81). – Das ist das Vokabular der deutschen Klassik, die, vom Autonomiegedanken Kants geprägt, in ihrem Persönlichkeitsideal die Freiheits-, Individualitäts- und Humanitätsidee der Aufklärung rezipiert hatte. In dieses Bild paßt auch, was über das Vorurteil gesagt wird; Schlegel referiert die Ansicht Forsters: „Auch das Vorurteil sollte nicht mit Gewalt bekämpft werden“ (ebda.). Das klingt nach Ablehnung der groben Auswüchse im Kampf der Aufklärung gegen das Vorurteil, während dieses selbst nicht in Frage gestellt zu werden scheint. Doch das ist nur ein Schein. Die Fortsetzung des obigen Satzes wird deutlicher: „Mit edlem, männlichem Eifer widersetzte er sich in der köstlichen Schrift über Proselytenmacherei der verfolgungssüchtigen Beschränktheit handwerksmäßiger Aufklärer, welche selbst in der Dämmerung tappen“ (ebda.). Nun ist der Spieß umgedreht. Die Aufklärer, die das Licht bringen wollten, tappen selbst in der Dämmerung. Schwerer wiegt noch der Vorwurf der Beschränktheit. War es doch das Ziel der Aufklärung, die Menschen von der Beschränktheit der Vorurteile zu befreien. Doch in der Einseitigkeit, alles Heil in der Befreiung von den Vorurteilen zu erwarten, liegt selbst eine Enge. Das zeugt nicht vom großen Blick, den Schlegel bei Forster bewunderte. Hier zeigt sich die Beschränktheit der Aufklärung. Die Aufklärung ist selbst Ideologie. Der Kampf gegen das Vorurteil entspringt selbst einem Vorurteil.

Daß diese Interpretation nicht zu weit gegriffen ist, zeigt die letzte Eintragung in ein philosophisches Arbeitsheft mit dem Titel *Zur Philosophie b. 1797*.⁴⁰ Sie ist insofern interessant, als Schlegel hier ausschließlich den Vorurteilsbegriff der französischen Aufklärung behandelt. Die Notiz ist sehr kurz, sie lautet: „Das französische Schimpfen auf die Prejugés war selbst ein Prejugé.“ (KA XVIII, 117, Nr. 1066). Es war eine Voreingenommenheit gegen die Autorität und Tradition, von der sich die Aufklärer leiten ließen. Die Aufklärung selbst ist dem Vorurteil des

⁴⁰ Das „b.“ heißt sicherlich „begonnen“ und nicht „bis“ oder „beendet“ in Analogie zu mehreren anderen Heften, bei denen auch der Beginn vermerkt wird. Der Eintrag dürfte aus dem Jahr 1798 stammen.

Vorurteils aufgesessen. – Erstaunlich ist, wie früh es Schlegel möglich war, die Vorurteilskritik der Aufklärung aus kritischem Abstand zu hinterfragen: 1798, das war immerhin noch etwa sechs Jahre vor der nationalen, konservativen und traditionalistischen Wende der deutschen Romantik.

Hat diese Rehabilitierung des Vorurteilsbegriffs, oder vorsichtiger ausgedrückt, diese Aufhebung seiner Diskreditierung durch die Aufklärung mit Schlegels Entdeckung der vorweg-interpretierenden und vorweg-urteilenden Anlage des Menschen zu tun? Daß hier Zusammenhänge bestehen, scheint keinem Zweifel zu unterliegen. Inwieweit sie zu konkretisieren sind, ist eine andere Frage. Doch da hilft eine Aufzeichnung weiter, die allerdings aus einer etwas späteren Zeit stammt (1800/01). Sie bildet in gewissem Sinn Schlegels *Résumé* zum Thema Vorurteil. Dabei ist unverkennbar, daß er ein Publikum voraussetzt, das von einem negativen Vorurteilsbegriff bestimmt wird. Es ist noch nötig, die Vorurteile zu verteidigen. Er sagt: „Daß wir Vorurtheile haben müssen, folgt schon daraus, daß wir eher handeln als denken.“ (KA XVIII, 408, Nr. 1051). Wir, das sind wir Menschen, die immer schon vorweg urteilen und deuten. Mit dieser Grundsituation ist mitgegeben, daß wir Vorurteile haben, ja haben müssen. In diesem „müssen“ steckt noch eine leichte Entschuldigung, vor allem aber bringt es die Zwangsläufigkeit zum Ausdruck, die sich aus dieser Befindlichkeit des Menschen ergibt. Das ist der erste Schritt, der bei Schlegels Notiz stillschweigend vorausgesetzt wird. Das Hauptanliegen dieser Eintragung ist aber ein zweiter Schritt: Die Notwendigkeit der Vorurteile ergibt sich noch aus einem anderen Grund, und zwar einem näherliegenden – das besagt das „schon“ –, nämlich daß wir eher handeln als denken.

Dies ist der erwünschte Nachweis, daß Schlegels Lehre von der Naturanlage des Interpretierensmüssens auch seinen Begriff und seine Auffassung vom Vorurteil bestimmt. Diese Lehre erfährt nun aber auch eine Befestigung und Erweiterung. Das Vorverständnis und das Vorurteil folgt aus dem Vorwegsein des Handelns gegenüber dem Denken. Damit ist eine Handlungstheorie in nuce gegeben. Sie steht in vollem Gegensatz zur traditionellen Auffassung, die von der reinen Betrachtung ausgeht, in der die Grundsätze festgelegt wurden, die das Handeln leiten sollen. Nach ihr kommt zuerst die Theorie, dann die Praxis, erst die Erkenntnis, dann das Handeln. Bei Schlegel gibt es dabei eine weitere stillschweigende Voraussetzung: Mit dem Handeln ist immer schon ein Deuten und Beurteilen, ein unmittelbares Lebensverständnis mitgegeben. Es

gibt kein Handeln, ohne daß wir Stellung genommen hätten, unsere Meinung gebildet hätten – wenn auch in noch so rudimentärer und wenig bewußter Form. Wir haben aber nicht nur immer schon vorweg geurteilt und interpretiert, wenn wir handeln: wir brauchen auch das Vorurteil und die Vorinterpretation zum Handeln. Wir haben zum Handeln Weltorientierung nötig. Auf den Punkt gebracht: wir können nicht orientierungslos handeln.

Damit gewinnt Schlegels Lehre von der natürlichen Philosophie eine neue Dimension: sie hängt aufs innigste mit dem menschlichen Handeln zusammen. Der Zwang, der uns triebhaft zum Urteilen und Interpretieren treibt, „folgt daraus“, daß wir ohne diese Leistung nicht handeln können. Zugespitzt ausgedrückt: Daß der Mensch ein interpretierendes Wesen ist, beruht darauf, daß er ein handelndes Wesen ist. Durch Schlegels Handlungstheorie in nuce wird aber nicht nur die praktische Dimension von Hermeneutik und Urteilskunst, sondern damit zugleich auch die hermeneutische Implikation der Praxis freigelegt.

5. Vorverständnis und Vorurteil bieten dem Menschen Orientierung für sein Handeln. Er schafft sich durch sie den Raum, in dem sein Handeln möglich wird. Er lebt – laut Schlegel, bevor er zu denken anfängt – in einer Welt der Vorurteile. Er hat seine Meinung vorweg gefaßt. Er hat im allgemeinen (mitgebrachten) Vorverständnis schon die Welt interpretiert.

Hat er wirklich die Welt interpretiert, oder hat er nur seine Situation eingeschätzt? Ist dieses Vorverständnis wirklich Naturphilosophie, wie Schlegel sagt? Ich kann ja über alle möglichen Dinge und Verhältnisse meine Meinung haben – muß das denn gleich Philosophie sein? Mehr noch: ich kann in den primitivsten Angelegenheiten meine Vorurteile haben, die auch bei großzügiger Fassung des Begriffs mit Philosophie nichts mehr zu tun haben. Auf die Terminologie Schlegels angewandt: trifft sein Begriff Naturphilosophie tatsächlich den von ihm entdeckten Tatbestand des Vorverständnisses, der soeben mit dem altbekannten Tatbestand des Vorurteils in Verbindung gebracht worden war? Ist das nur eine „Philosophie“ in Anführungszeichen? Oder gibt es, wenn Schlegel mit Naturphilosophie tatsächlich etwas spezifisch Philosophisches meint, wie es allem Anschein nach der Fall ist, bei ihm andere Begriffe, mit denen er die Fähigkeit des Vorweginterpretierens und -urteilens zutreffender beschrieben hätte? Für den mit der Schlegelschen Begriffsbildung einigermaßen Vertrauten drängen sich hier Worte wie Naturphilologie, Naturhermeneutik oder

Naturkritik (für die Naturanlage zum Urteilen) auf. Nun muß man feststellen: das Wort Naturhermeneutik gibt es bei Schlegel nicht, wohl aber Naturphilologie und Naturkritik. Aber die bezeichnen etwas anderes. Naturphilologie ist bei Schlegel jede nicht zunftmäßig ausgeübte Philologie, die den Standard der nach allen Regeln der Kunst vorgehenden Disziplin noch nicht erreicht hat. Das gleiche gilt für die Naturkritik. Daß die Begriffe Naturhermeneutik und Naturkritik analog zur Naturphilosophie fehlen, ist kein Zufall. Schlegel hat sich darüber Gedanken gemacht und kommt zu folgendem Ergebnis: „Eine Naturkritik giebt's nicht, wie eine Naturphilosophie und Naturpoesie“ (KA XVIII, 115, Nr. 1036). Die Naturkritik wird hier wie die Naturphilosophie und Naturpoesie nicht als Tätigkeit oder Vermögen, sondern als Ergebnis dieser Tätigkeit gefaßt. Es gibt bei Schlegel aus dem Grund keine Naturkritik (oder Naturhermeneutik), weil das Ergebnis der natürlichen Anlage des Menschen eben doch die Naturphilosophie ist. Und zwar eine natürliche Philosophie im emphatischen Sinn. Sie ist sogar noch mehr als bloße Philosophie. Sie ist Metaphysik, Schlegel spricht von der „natürlichen Metaphysik des menschlichen Verstandes“ (KA XVIII, 265, Nr. 848). Der Verstand ist das Vermögen des Verstehens; wenn vom menschlichen Verstand die Rede ist, soll auf die Grundtatsache des Menschseins hingewiesen werden: die Anlage zum Deuten. Das Ergebnis ist die natürliche Metaphysik, die natürliche Weltdeutung, das heißt eine Weltdeutung, die ohne Zutun immer schon da ist, wenn der Mensch interpretierend versteht. Wenn Schlegel jetzt von der natürlichen Metaphysik statt der natürlichen Philosophie spricht, konkretisiert er seine Lehre. Metaphysik ist „Konstruktion des Universums“ (KA XVIII, 137, Nr. 189), mit unseren Worten: Totalerklärung der Welt. Auch die natürliche Metaphysik ist schon Gesamtdeutung der Welt aus einem Guß.

Das bedeutet im Einzelnen: 1.) Das Vorverständnis, das der Mensch braucht, um handeln zu können, ist kein partikulares, es ist immer ein totales Weltverständnis. Alle seine Stellungnahmen, Meinungen, Vorurteile kommen aus einem Grundverständnis der Welt, sind weltanschaulich geprägt, haben ihre metaphysische Tiefendimension. 2.) So wie nach Schlegel beim Verstehen eines Textes am Anfang ein antizipierendes Verständnis des Ganzen steht, so hat auch die natürliche Interpretationsanlage des Menschen die Welt immer schon im Ganzen verstanden im Vorweg-Weltentwurf seiner natürlichen Metaphysik. Damit hängt 3.) zusammen, daß diese natürliche Philosophie in sich völlig

einheitlich ist. Der vorwegnehmende Totalentwurf bringt ein geschlossenes Weltbild hervor, das sich bis in die entlegensten Äußerungen in seiner Einheitlichkeit zeigt. Insofern die Naturphilosophie aus einem Guß ist, ist sie natürliche Metaphysik.

Der Mensch schafft sich mit seiner Naturanlage zum Interpretieren jeweils Gesamtdeutungen der Welt. Das meint Schlegel, wenn er sagt: „Wir sind alle gebohrne Metaphysiker“ (KA XVIII, 266, Nr. 856). Dieser Satz erinnert an Kant, der auch von der „Naturanlage zur Metaphysik“ (KrV B 22) gesprochen hat. Neben der Metaphysik als Wissenschaft (wenn auch mit der damit verbundenen Problematik) gibt es eine Metaphysik „als Naturanlage (metaphysica naturalis)“. Es „ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgendeine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben.“ (KrV B 21). Schlegel hat diesen Gedanken aus der Einleitung der Kritik der reinen Vernunft, der in den Prolegomena ähnlich wieder aufgegriffen wird⁴¹, natürlich gekannt. Daß die Idee einer Naturanlage zur Metaphysik ihn beeinflusste, dürfte keinem Zweifel unterliegen. Doch er hat etwas anderes daraus gemacht. Bei Kant ist die *metaphysica naturalis* von wesentlich entwickelterer Art. Sie entsteht erst, wenn sich die Vernunft zur Spekulation erweitert hat, und nur bei den Menschen, die dazu fähig sind. Sie steht der traditionellen dogmatischen Metaphysik näher, als der Naturphilosophie im Schlegelschen Sinn. So behandelt sie beispielsweise solche von Kant so genannte „natürlichen Fragen“, „ob die Welt einen Anfang habe, oder von Ewigkeit her sei, usw.“ (KrV B 22). Das sind schon recht fortgeschrittene Fragen der Metaphysik im traditionellen Sinn. Schlegels natürliche Metaphysik des menschlichen Verstandes setzt nicht erst dann ein, wenn sich die Vernunft zur Spekulation erweitert hat, noch mehr: sie ist vor aller Vernunft. Sie liegt aller philosophischen Erkenntnis voraus. Sie ist die fundamentale Voraussetzung alles menschlichen Erkennens.

⁴¹ Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 60; Akademie-Ausg. V, 1. Abt., IV, 302. Hier ist die Rede von der „Metaphysik, wie sie wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben ist“.

Claudia Becker (Paderborn)

„Naturgeschichte der Kunst“ – Aspekte eines Programms von August Wilhelm Schlegel¹

Friedrich Schlegels 1795/96 verfaßter Aufsatz *Über das Studium der Griechischen Poesie*, der Ursprungstext der romantischen Literaturtheorie, gilt gemeinsam mit Schillers zeitgleich entstandener Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung* bekanntlich als deutsche Antwort auf die Querelle des Anciens et des Modernes.² Beide Schriften markieren – im Gefolge von Herder und Winckelmann – den Einzug des Historismus in die Kunst- bzw. Literaturbetrachtung und den damit einhergehenden allmählichen Abbau klassizistisch-normativer Positionen. Sie stellen zugleich den Versuch dar, die beiden unterschiedlichen Epochen Antike/Moderne bzw. Klassik/Romantik sowohl in ihrer tiefgreifenden kulturgeschichtlichen Gegensätzlichkeit zu begründen und zu beschreiben als auch und vor allem ihre Gleichwertigkeit – vorrangig in Hinsicht auf ihre ästhetischen Hervorbringungen – herauszustellen und damit ihren vermeintlichen Antagonismus in „Eintracht“ (F.Schlegel in der nachträglichen „Vorrede“) zu überführen.³

Friedrich entwickelt gerade in diesem Zusammenhang den Gedanken, daß es eine übergeordnete „objektive ästhetische Theorie“ geben müsse, welche für alle Zeiten „die Natur der Kunst und ih-

¹ Es handelt sich im folgenden um ein „Destillat“ meiner in Kürze im Fink-Verlag erscheinenden Studie „Naturgeschichte der Kunst. August Wilhelm Schlegels ästhetischer Ansatz im Schnittpunkt zwischen Aufklärung, Klassik und Frühromantik“. Der Text wurde in vorliegender Form bereits im Oktober 1995 in Warschau auf der Tagung „Natur, Kunst, Freiheit. Deutsche Klassik und Romantik aus gegenwärtiger Sicht“ vorgetragen.

² Vgl. hierzu immer noch grundlegend Hans Robert Jauss: Schlegels und Schillers Replik auf die Querelle des Anciens et des Modernes. – In: H.R.J.: Literaturgeschichte als Provokation. Frankfurt a.M. 1979, S.67ff; vgl. auch Peter Szondi: Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit. In: P.S.: Poetik und Geschichtsphilosophie I. Frankfurt a.M. 1974, S.11-265.

³ Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe (KFSa), Bd.1, Paderborn 1979, S.217-367 (Studium-Aufsatz), 205-216 (Vorrede von 1797).

rer Arten“ verbindlich lehren könne. Als Voraussetzung für eine solche Theorie bedürfe es allerdings eines vollkommenen – und zwar aus der „Erfahrung“ gewonnenen – „höchsten ästhetischen Urbildes“, an dessen partikularer Geschichte dann zugleich „die allgemeine Naturgeschichte der Kunst“ ablesbar sei. Einen solchen Vorbildcharakter attestiert er ausschließlich der griechischen Poesie, deren Geschichte „eine allgemeine Naturgeschichte der Dichtkunst“ und somit „eine vollkommene und gesetzgebende Anschauung“ gewesen sei, und als solche wegweisend auch für folgende Dichtergenerationen. Dies zeige noch und gerade Goethes Stil, den man „nicht bestimmter, anschaulicher und kürzer erklären [könne], als wenn man sagt, er sei aus dem Stil des Homerus, des Euripides und des Aristophanes gemischt“.

Die Idee einer – Antike und Moderne gleichwertig umfassenden – „allgemeinen Naturgeschichte der Kunst“ wird jedoch nicht bei Friedrich Schlegel realisiert, der diese nur im Ansatz umreißt und in bezug auf die Dichtkunst verfolgt, sondern geht als übergreifendes Projekt in die Vorlesungsreihen seines Bruders August Wilhelm Schlegel ein.⁴ Daß der Begriff „Naturgeschichte“ jetzt im ästhetischen Kontext begegnet, setzt zwei verschiedene – wenn auch miteinander zusammenhängende – um 1800 einsetzende Traditionen voraus: die Dynamisierung der Natur sowie die Temporalisierung der Kunstgeschichte. Diese Vorgeschichte sei im folgenden kurz skizziert.⁵

I.

Der Terminus ‚Naturgeschichte‘ bezeichnet seit Aristoteles die Beschreibung der Gesamtheit der Naturerscheinungen und bestimmt auch noch das Konzept sowie das katalogisierende und deskripti-

⁴ Gemeint sind vor allem die *Vorlesungen über philosophische Kunstlehre* (Jena 1798-99) und die *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* (Berlin 1801-1804). In: August Wilhelm Schlegel. Kritische Ausgabe der Vorlesungen, Bd. 1. Hg.v. E.Behler in Zus.arbeit mit F.Jolles. Paderborn/München/Wien/Zürich 1989 (Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe).

⁵ Vgl. zum folgenden vor allem Wolfgang Lepenies: *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts.* München/ Wien 1976; vgl. auch Jörg Zimmermann: *Die Geschichte des ästhetischen Naturbegriffs.* In: J.Z. (Hrsg.), *Das Naturbild des Menschen.* München 1982, S.118-133.

ve Verfahren der aufklärerischen Naturhistorie, die – als Teil der großen französischen Enzyklopädie – eine vollkommen transparente Ordnung der Dinge intendierte. Mit Geschichte im modernen entwicklungsgeschichtlichen Verständnis hat diese Sicht der Welt nichts zu tun; den unhistorischen Charakter der Naturgeschichte, die nur im uneigentlichen Sinne als Geschichte bezeichnet werden könne, betonen in Frankreich Voltaire in seinem Artikel „Histoire“, sowie in Deutschland Adelung in seinem Wörterbuch.

Mit Buffons 44 -bändiger *Histoire naturelle* (1749-1789) – einem der Hauptwerke der modernen Naturwissenschaften im 18. Jahrhundert – wie auch mit dessen Werk *Epoques de la Nature* (1756) zeichnet sich zwar bereits jene Verzeitlichung der Natur ab, die der traditionellen Naturgeschichte bisher fremd war, der eigentliche Entwicklungscharakter jedoch blieb bei ihm wie auch bei seinem – Naturgeschichte als Gedächtniskunst betreibenden – Zeitgenossen Linné (etwa in dessen *Philosophia botanica*[1751]) unberücksichtigt. Immerhin trug Buffon dem dynamischen Prinzip der ständig sich wandelnden Naturerscheinungen Rechnung und konnte so noch bis in Goethes Metamorphosenlehre weiterwirken. Seine Sichtweise der Natur blieb jedoch weitgehend klassifikatorisch und unhistorisch, insofern er einen durchgängigen Referenzcharakter aller Naturobjekte aufgrund einer einzigen materiellen Ursache voraussetzte, und war somit weit davon entfernt, Naturgeschichte als Geschichte der Natur zu verstehen. Erst Kant hat in verschiedenen Zusammenhängen (ausgerechnet am Beispiel von Linnés Erdtheorien) gefordert⁶, daß Naturwissenschaft und historische Naturlehre zu trennen seien. Im Anschluß an Kant hat dann Schelling in seinen – auch für die Kunstanschauungen der Goethezeit so einflußreichen – naturphilosophischen Schriften den Begriff der Naturgeschichte ernst genommen und dessen historischen – und damit ‚unendlich progressiven‘ – Gehalt hervorgehoben. In seinem *System des transcendentalen Idealismus* (1800)⁷ plädiert er ausdrücklich für ein

⁶ Etwa in seinem Aufsatz: Von den verschiedenen Rassen der Menschen (1775) spricht Kant von einer „Naturgeschichte, an der es uns fast noch gänzlich fehlt“ und welche u.a. „die Veränderung der Erdgestalt“ lehren würde. Kant-Studien-Ausgabe. Darmstadt 1968. Bd.VI, S.18.

⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Sämtliche Werke. Hg.v. K.F.A.Schelling. Stuttgart/Augsburg 1856-61. (WW) Bd.I/3, S.588. Vgl.hierzu etwa Steffen Dietzsch: Geschichtsphilosophische Dimensionen der Naturphilosophie Schellings. In: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings. Frankfurt a.M.1984, S.241-258.

Verständnis von Naturgeschichte „im eigentlichen Sinn des Worts“. Dann nämlich „müßte man sich die Natur vorstellen, als ob sie, in ihren Produktionen scheinbar frei, die ganze Mannichfaltigkeit derselben durch stetige Abweichungen von Einem ursprünglichen Original allmählich hervorgebracht hätte, welches alsdann eine Geschichte nicht der *Naturobjekte* (welche eigentlich Naturbeschreibung ist), sondern der hervorbringenden *Natur selbst* wäre.“ Die Natur (*natura naturans*) wird zum produktiven, sukzessive – in der Geschichte – sich realisierenden Subjekt erhoben. Als Ausdruck eines geistigen Prinzips wird die Natur historisiert, d.h. nicht länger als statisches Ordnungsgefüge begriffen, so wie die Geschichte ihrerseits naturalisiert wird, insofern sie – als Evolution des menschlichen Geistes, als Geschichte der Ideen in der Zeit – nach teleologisch ausgerichteten natürlichen Gesetzen verläuft.

Genau dieser um 1800 hergestellte Zusammenhang zwischen einem neuen – von Herder und Goethe wesentlich lancierten – spinozistisch eingefärbten Verständnisses der Natur als eines lebendigen Organismus und der Einsicht in die grundsätzliche Historizität allen Geschehens spielt eine entscheidende Rolle bei der bewußt paradoxen Begriffsbildung einer „Naturgeschichte der Kunst“, welche analog zur Geschichtlichkeit, zum Prozessualen in der Natur, auch der Kunst eine Entwicklungsgeschichte unterlegt.

Diese „Verzeitlichung der Geschichte der Künste“⁸ hatte erstmalig Winckelmann mit seiner stilgeschichtlichen Betrachtungsweise in der – von den Brüdern Schlegel hochgeschätzten – *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764) geleistet. Während jedoch Winckelmann seine geschichtliche Perspektive noch durchaus mit der Wahrung normativer Momente verbunden hatte, gelangt erst Herder – vor allem im Bereich der Dichtkunst – zu einer Relativierung eines absoluten ästhetischen Ideals, wie es das Griechentum für Winckelmann und letztlich auch noch für Friedrich Schlegel (in seinem Studium-Aufsatz) darstellte.

Bei Herder finden sich bereits jene „Aspekte einer Naturgeschichte der Kunst“⁹, die sich bei August Wilhelm Schlegel wiederkehren sollten. Mit seiner – vor allem durch Herder vermittelten – Einsicht in die Historizität der Künste will Schlegel nicht nur –

⁸ Hans Robert Jauß: *Geschichte der Kunst und Historie*. In: Jauß (Anm.2), S. 208-251.

⁹ Ebd., S. 214.

wie Winckelmann – die Erscheinungen der Kunstwelt in ihrer historischen Entwicklung er- und begründen, also Ursprung, Wachstum und Verfall der Künste in der Geschichte verfolgen, sondern sie in ihrem Erscheinungsreichtum als ein großes organisches Ganzes verstehen, das nach bestimmten „Naturgesetzen der Bildung“ (189) verläuft – eben analog zur Natur und ihrer Eigengesetzlichkeit. In diesem notwendigen (organischen) Gang der Kunstgeschichte „nach gewissen Gesetzen“ (263) erscheint der historisch sich unterschiedlich entwickelnde Epochen-*Stil* als eine „notwendige Stufe in der Entwicklung der Kunst“(ebd.).¹⁰ Bei der Zuordnung bestimmter Stile zu historisch unterschiedenen Bildungsepochen stand vor allem die stilgeschichtliche Betrachtungsweise Winckelmanns Pate. Mit dem wertfreien – für alle Künste geltenden – stilistischen Oppositionspaar „plastisch“ vs. „pittoresk“ gelingt es Schlegel ebenso, die klassisch-antike Kunst von der romantisch-modernen epochal abzugrenzen, wie zugleich ihre Gleichberechtigung zu dokumentieren – und in dieser Hinsicht über Winckelmann hinauszugehen. Die alte Musik etwa war sukzessiv-rhythmisch, d.h. geprägt von dem, „was in den übrigen Künsten: das plastische, rein classische, streng begränzende“ war (367), das Vorherrschen der Harmonie in der neueren (Instrumental-) Musik vertritt dagegen – analog zur Malerei – das simultane – d.h. „pittoreske, romantische“ Prinzip, welches „die Unendlichkeit in dem untheilbaren Momente sucht“ (380). Entgegen Rousseaus Ansicht, daß jede Abweichung vom „Naturprinzip“ der antiken Musik als „lokale und nationale Ausartung des Geschmacks“ abzuwerten sei, plädiert Schlegel dafür, „auch in der Musik keine gegen die andre herabzusetzen, sondern die Bedeutung ihres Gegensatzes zu verstehen [zu] suchen“ (367).

Noch in den bekannten „Wiener Vorlesungen“ (1808)¹¹ wird deutlich, daß sowohl diese epochale – geschichtlich gewachsene wie bedingte – Gegensätzlichkeit der Künste als auch ihre Äquivalenz und Kompatibilität, um die es ihm wie seinem Bruder zu tun ist, in der Natur selbst ihr Modell hat, ist doch auch in dieser keine „Grundkraft ... auf solche Weise einfach, daß sie sich nicht in sich selbst spalten und in entgegengesetzte Richtungen auseinandergehen könnte.“ Mit diesem Gedanken sei zugleich „der wahre

¹⁰ Vgl. hierzu demnächst ausführlich Verf.: Naturgeschichte der Kunst (Anm.1).

¹¹ Vgl. August Wilhelm Schlegel's sämtliche Werke. Hg.v. Eduard Böcking. 12 Bde. Leipzig 1946, Bd.V u.VI.

Schlüssel zur alten und neuen Geschichte der Poesie und der schönen Künste gefunden.“¹²

Deutlich wird, daß die Teilsubjekte Natur, Geschichte und Kunst – im Zuge des deutschen Idealismus – sich gegenseitig durchdringen und spiegeln können. Naturales, historisches und ästhetisches Denken werden in einen engsten, unauflösbaren Zusammenhang gebracht. Kunstverständnis ist ohne eine bestimmte (transzendental-philosophische) Konzeption von Geschichte und Natur nicht mehr zu denken – alle diese Sphären werden in einer Naturgeschichte der Kunst aufeinander bezogen und in ihrer Einheit terminologisch zusammengeführt. „Naturgeschichte der Kunst“ meint mithin ein Zweifaches: einmal, daß alle Kunst, als auf einem natürlichen Medium aufruhend, eine der Natur analoge Entwicklungsgeschichte aufweist, zum anderen, daß sich die Kunst in all ihren Erscheinungsformen wie die Naturerscheinungen (bei Buffon) aufgrund ihres teleologisch ausgerichteten, gesetzmäßigen Verlaufs klassifizieren und systematisieren läßt. Genau dieser Zusammenhang läßt sich bei August Wilhelm Schlegel in all seinen theoretischen Schriften mit allerdings unterschiedlicher Akzentuierung und verschiedensten Modifikationen nachvollziehen.

II.

In den Jenaer Vorlesungen (1798) heißt es apodiktisch und einschränkend: „Eine Naturgeschichte kann es nur von solchen Künsten geben, deren Medium der Darstellung den Menschen natürlich ist. Dergleichen können solche Handlungen sein, wodurch sich das Innere äußerlich offenbart: Worte, Töne, Gebärden. Also erstreckt sich die Naturgeschichte der Kunst auf Poesie, Vokalmusik und mimische Tanzkunst“ (4). Aus diesen „drey natürlichen Künsten“, die zusammen die „Ur-Kunst“ (272) ausmachen, leitet Schlegel dann in Berlin (1802/04) die Entstehung und Entwicklung aller Künste ab, die er systematisch und historisch in ein Beziehungsgefüge gegenseitiger Beeinflussung und Vernetzung bringt. Dabei kommt er zu höchst eigenwilligen Relationen, wenn er etwa die Plastik als Tochter der Tanzkunst ableitet (272). Die „Naturgeschichte der Kunst“ soll vor allem hier ihren eminent komparatistischen Kern voll entfalten.

¹² Ebd. Bd.V, S.7.

Schlegels Programm geht zurück auf Überlegungen, die er bereits in den – zur gleichen Zeit wie Friedrichs Studium-Aufsatz entstandenen – *Briefe[n] über Poesie, Silbenmaaß und Sprache*¹³ angestellt hatte, in denen er die Notwendigkeit der Versifikation mit der rhythmischen Struktur von Dichtung seit ihren Anfängen begründet. Diese wiederum führt er zurück auf die gemeinsame Entstehung von Musik, Tanz und Poesie, die ein „untheilbares Ganzes“ ausgemacht hätten und deren „sinnliches Band der Vereinigung“ das Silbenmaß gewesen sei. Die *Briefe* zeigen bereits den signifikanten Unterschied zu F.Schlegels – wesentlich an der griechischen Dichtung entwickelten – Naturgeschichte der Poesie, insofern August Wilhelm eine solche nicht aus einer bestimmten historisch situierbaren Dichtkunst herleitet, sondern aus der Sprache selbst und zwar einer – historisch nicht nachweisbaren – Ursprache, die zugleich eminent poetisch gewesen sei, wie bereits Herder und Rousseau in ihren Sprachursprungsschriften¹⁴ gezeigt hatten, auf die Schlegel sich hier – neben Hemsterhuis – im wesentlichen bezieht. Ursprache und Urpoesie sind mithin identisch, die Sprache selbst ist „das große nie vollendete Gedicht“. Sein ‚höchstes ästhetisches Urbild‘ ist – um mit Friedrich zu sprechen – nicht aus der Erfahrung gewonnen¹⁵; vielmehr argumentiert August Wilhelm hier ganz rousseauistisch und entsprechend heuristisch mit der (unentfremdeten) Natur des (vorgesellschaftlichen) Menschen, dessen erste improvisierte Gesänge als Ausdruck von Empfindung bereits eine rhythmische, ergo versifizierte Struktur aufgewiesen hätten, zu der man nun mittels metrischer Gesetze zurückkehren müsse. Sein Diktum: „indem man erklärt wie die Kunst wurde, zeigt man zugleich auf das einleuchtendste was sie sein soll“ ist nicht nur fundierend für seine Poetik, sondern nimmt zugleich bereits die zentrale These der notwendigen Einheit von Theorie, Geschichte und Kritik vorweg, die er in dem methodischen Vorspann zu den Berliner Vorlesungen (181ff.) ausführlich entwickelt.

¹³ Ebd. Bd.VII, 98-154; vgl. hierzu Verf.: Sprachen der Kunst. Prolegomena zu August Wilhelm Schlegels ästhetischem Programm. In: Hans Jürgen Gawoll u. Christoph Jamme (Hgg.), Idealismus mit Folgen, München 1994, S.97-106.

¹⁴ Jean Jacques Rousseau: Essai sur l'origine des langues. 1781 (posthum); Johann Gottfried Herder: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Berlin 1772.

¹⁵ Vgl. Schlegel (Anm.4): „Die Naturgeschichte der Kunst darf nicht aus Erfahrung geschöpft werden.(...) Sie kann aber ihre Sätze durch Erfahrung belegen(...)“(4).

Die These von der Poetizität der Ursprache wird in den Jenaer Vorlesungen weiterentwickelt und schließlich zur Basis für sein grundlegendes ästhetisches Konzept, das er jetzt als „philosophische Kunstlehre“ vorstellt. Ging es ihm in den *Briefen* noch um eine ‚Naturgeschichte der Poesie‘ – ausgehend vom Verständnis der Sprachentwicklung als eines natürlichen Prozesses –, so überträgt Schlegel diesen Ansatz jetzt auf sein weitaus umfassenderes Programm einer – hier erstmals so benannten – „Naturgeschichte der Kunst“, die er als „Darlegung und Erklärung des notwendigen Ursprungs der Kunst aus dem eigentümlichen Dasein und den natürlichen Umgebungen des Menschen“ (4) definiert. Mit seinem Hauptanliegen, den „wissenschaftlichen Beweis“ dafür zu erbringen, daß im Menschen eine „ursprüngliche und allgemeine Anlage zur Kunst sei“, will er dazu beitragen, die „Natur des menschlichen Geistes“ und mit dieser die „Geschichte der Menschheit“ zu erhellen. Unter dem Einfluß Fichtes und Schillers kommt er zu einem neuen Verständnis von Natur, in erster Linie der Natur des Menschen, mit dessen „Selbsttätigkeit“ (6) er nun den als anthropologische Konstante bestimmten Kunsttrieb in Zusammenhang bringt. Vor allem die Rückführung der Poesie auf ihr Medium zeigt jetzt deutlich die Abwendung von Rousseau. In der Sprache wie in der Poesie kommt vorrangig das selbsttätige, geistige Prinzip des Menschen zum Tragen, m.a.W.: sprechen heißt „ein erstes Losreißen von der Natur“ (5).

Unter dem Einfluß der Natur- und Identitätsphilosophie Schellings zeichnet sich dann in Berlin eine Abwendung von der Ich-Philosophie Fichtes und eine entsprechende synthetisierende Tendenz in Schlegels Denken ab, die eine entscheidende Erweiterung und Modifikation für sein Programm einer „Naturgeschichte der Kunst“ mit sich bringt. Insgesamt gelangt Schlegel zu einer grundsätzlich symbolistischen Kunstauffassung, die sich zugleich als konsequente Weiterentwicklung seines sprachtheoretischen Ansatzes erweist. Hatte Schlegel schon in den *Briefen* grundsätzlich alles als Sprache bezeichnet, „wodurch sich das Innre im Außen offenbart“, so wurde bereits rudimentär jener dialektische und alle natürlichen Künste umfassende Sprachbegriff entwickelt, der jetzt sowohl die Kunst als auch die Natur in ihrer Symbolstruktur aufeinander verweist.

Den von Schelling bereits in seiner Naturphilosophie entwickelten und dann auf seine Definition von Schönheit übertragenen Grundgedanken der „Darstellung des Unendlichen im Endli-

chen“¹⁶ nimmt Schlegel zustimmend auf, erweitert dessen Gleichung jedoch in signifikanter Weise zu „Das Schöne ist eine *symbolische* Darstellung des Unendlichen“, weil erst so deutlich werde, „wie das Unendliche im Endlichen zur Erscheinung kommen kann“, nämlich nur „symbolisch, in Bildern und Zeichen“ (248f., Hervorh. C.B.). Damit überträgt Schlegel Schellings – von Goethes Symbolbegriff wesentlich geprägte – natursymbolische Ansicht auf dessen eigene Kunstanschauung, um sie so als umfassende Symboltheorie für seine „Poetik“ (d.h. seine Auffassung von der Sprache, der Dichtkunst als Paradigma der anderen Künste und der Mythologie) fruchtbar zu machen. „Dichten (im weitesten Sinne für das poetische allen Künsten zum Grunde liegende genommen) ist nichts anderes als ein ewiges symbolisieren: wir suchen entweder für etwas Geistiges eine äußere Hülle, oder wir beziehen ein Äußres auf ein unsichtbares Inneres.“ (249) Dichten und Symbolisieren werden als Synonyme verwandt, die sich nicht in ihrer ästhetischen resp. poetologischen Funktion erschöpfen. Vielmehr wird hier besonders deutlich, daß es Schlegel um eine neue Wirklichkeitssicht geht, die das Hintergründige und die Symbolstruktur der oberflächlichen Erscheinungswelt erfaßt, und dann in einem zweiten Schritt um die Materialisierung dieser „poetischen Ansicht“ im Kunstwerk. Weil das menschliche Erkennen an sich symbolisch strukturiert ist (251), sichert das Symbol nicht nur die Einheit von Dichtung und Wissenschaft, sondern Symbolisieren und Dichten können gleichgesetzt werden als zwei wesentlich durch die Phantasie vermittelte Prozesse der Weltaneignung und zugleich der bestimmten künstlerischen Gestaltung. Impliziert ist wiederum zugleich ein neues, auf mystische Traditionen zurückgehendes Verständnis der Natur, die als Offenbarung eines geistigen Prinzips gelesen und gedeutet wird. Schlegels Symboltheorie verarbeitet sowohl Herders um 1800 entwickelte Theorie des „Natursymbols“ (*Kalligone*) wie die (dieser verwandten) klassizistischen, repräsentativen Symboltheorien von Goethe und Moritz.¹⁷ An diesen drei Autoren wird bereits sinnfällig, wie ein neues – nämlich symbolisches – Verständnis der Natur Grundlage und Voraussetzung für ein neues

¹⁶ Schelling (Anm.7), S.14; vgl. auch WW, Bd.V, S.423, 430, 447ff.

¹⁷ Vgl. hierzu Bengt A. Sörensen: Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik. Kopenhagen 1963; vgl. auch Götz Pochat: Der Symbolbegriff in der Ästhetik und Kunstwissenschaft. Köln 1983.

Verständnis von Kunst wird. Im engen Zusammenhang mit deren Organismusästhetik steht bezeichnenderweise die Naturphilosophie Schellings, nach der – im Gefolge Spinozas – die Natur als schaffender geistiger Organismus begriffen wird. Die – im Gegensatz zur „todte[n] und empirische[n]“ – philosophische Ansicht der Welt (258) vermag die Natur in ihrer „würdigsten Bedeutung“, d.h. „nicht als eine Masse von Hervorbringungen, sondern als das Hervorbringende selbst“ zu erkennen. In Abkehr von dem aristotelischen Nachahmungsbegriff und im Anschluß an Moritz' Schrift *Über die bildende Nachahmung des Schönen* (1788) postuliert Schlegel mit dem Schellingschen Naturbegriff, daß eine symbolische Kunst sich nicht durch „bloßes Nachmachen, Kopiren“ auszeichnen, sondern „wie die Natur selbständig schaffend, organisirt und organisirend, lebendige Werke bilden“ (258) soll. Erst in diesem Sinne kann der Grundsatz der Nachahmung anerkannt und beibehalten werden. ‚Organisch‘ aber heißt – im Anschluß an Schelling – zugleich ‚symbolisch‘, weil der (natürliche wie künstliche) Organismus als Emanation des Geistes gedeutet wird. In diesem Sinne bildet die Kunst die Natur nicht mimetisch ab, sondern macht vielmehr deren (symbolische) Bildungsgesetze transparent. An anderer Stelle heißt es: „Die Natur schafft durchaus sinnbildlich, sie offenbart immer das Innere durch das Aeußere“.¹⁸ In dieser Hinsicht reproduziert die Symbolik des Kunstwerks („alle Kunst soll sinnbildlich sein“) strukturell die Symbolik der Natur.

Das (symbolische) Kunstwerk spiegelt nicht nur eine natura loquitur und hält ihr eine poetische bzw. ästhetische Antwort entgegen. Auch die einzelnen Kunstwerke treten durch ihre symbolische Verweisstruktur in ein Beziehungsgefüge zueinander, sie werden – durch die Rückführung auf ein ihnen zugrundeliegendes (geistiges) Prinzip – kompatibel und untereinander kommunikativ. Es ist genau diese Vernetzung aller – historisch unterschiedlich sich äussernden – Kunsterscheinungen, die jetzt ebenfalls die „Naturgeschichte der Kunst“ bestimmen. War in Jena – nach der abgehandelten Poesie – nur additiv von den „anderen schönen Künsten“ die Rede, so widmet sich Schlegel jetzt ausführlich den einzelnen bisher vernachlässigten Gattungen wie etwa der Tanzkunst und der (Landschafts-)Malerei, die ebenfalls aufgrund ihrer Symbolstruktur (als Sprache der Gebärde und Kunst des Scheins) eine Aufwertung erfahren.

¹⁸ Schlegel (Anm. 11), Bd. XII, S.346.

Im Zentrum aber und zugleich im Hintergrund aller anderen Kunstgattungen bleibt nach wie vor die Poesie und die Bestimmung ihres Wesens aus ihrem Medium, der Sprache.

III.

Das grundsätzlich symbolisierende Vermögen des Menschen¹⁹, in Berlin konstitutives Axiom der „Naturgeschichte der Kunst“, bildet „die Poesie zur eigentlichen schönen Kunst“ und ist für A.W. Schlegel identisch mit dem, „welches bereits der Sprache ihren Ursprung“ gegeben hatte (251) und bis heute ihr (poetisches) Wesen bestimmt. Deshalb erläutert er insgesamt seine Theorie der Kunst und der Dichtung am Beispiel der Sprache und ihrer Entwicklung. Dabei geht es ihm weniger um eine zunehmende theoretische Erhellung des Wesens der Sprache, seine linguistischen Reflexionen dienen vielmehr als Mittel zum Zwecke einer umfassenden poetischen Revolution, die sich auf alle Künste erstrecken soll.

Eine Erneuerung der Poesie durch Rekurs auf ihr Medium zielt jetzt vor allem auf die (künstliche und bewußte) Wiederherstellung ihrer verlorenen ursprünglich synthetisierenden Qualität, derzufolge „Name und Sache“ bzw. „Zeichen und das Bezeichnete“ (394) eine Einheit bildeten. Schlegels bereits in den *Briefen* lanciertes formelhaftes Programm „Poesie [der Ursprache] und Rückkehr dazu“ (412) wird in den Berliner Vorlesungen entsprechend fortgesetzt und erweitert. Zum einen besteht es weiterhin in der Wiederbelebung der rhythmischen Strukturen durch das Silbenmaß, zum zweiten aber wird es jetzt ergänzt um das Postulat einer Restitution der tropischen Elemente, in denen sich „jene Symbolik, jener allgemeine Schematismus der Fantasie“ artikuliert, welche dann den „strengeren, aber toten Bestimmungen des Verstandes“ hat weichen müssen (404).

Seiner Sprachtheorie und der aus dieser hervorgehenden Poetik stellt Schlegel ein sie fundierendes triadisches Geschichtsverständnis zur Seite, demzufolge die ursprüngliche Poetizität der Sprache durch aufklärerische Entfremdung zerstört worden sei, weshalb sie heute einer – nunmehr willkürlich herbeigeführten – Repoetisierung bedürfe.

¹⁹ Dieser Gedanke soll konstitutiv für Cassirers Bestimmung des Menschen als ‚animal symbolicum‘ (Essay on Man [1944]) werden; vgl. E. Cassirer: Versuch über den Menschen. Übers. v. R.Kaiser. Hamburg 1996, 47ff.

Schlegel beschreibt die Entwicklung der Sprache als die einer zunehmenden Verarmung. Bestand die als Elementarpoesie ausgewiesene Ursprache ausschließlich aus „natürlichen Zeichen“, d.h. aus solchen, die in einem „wesentlichen Zusammenhang mit dem Bezeichneten stehen“ (399)²⁰, so wird die stufenweise Degeneration eingeleitet mit dem Einzug des Prosaischen in die Sprache, indem der Verstand sich der Zeichen, welche „ursprünglich die Einbildungskraft erschaffen hat“, bemächtigt und aus Bildern Begriffe werden, die arbiträr und konventionalisierbar sind. Der Verstand setze, so Schlegels These, „die Ähnlichkeit des Zeichens mit dem Bezeichneten gänzlich aus den Augen, so wohl was die Beschaffenheit des Klanges, als die Bildlichkeit der Wörter von übertragener Bedeutung“ angehe. Damit verwandle sich die Sprache aus einer „Einheit lebendiger Bezeichnung in eine Sammlung willkürlicher conventioneller Zeichen“ (404). Diesem Verfall durch die „Verstandes-Behandlung“ setzt Schlegel nun die „künstlerisch[e] Behandlung“ entgegen. Der „Zweck der Sprache“ soll wieder in diese selbst „zurückverlegt“ werden, indem ihre „darstellende Anlage“ wiederhergestellt wird; die Rückkehr zur „Anschaulichkeit, Belebtheit und Bildlichkeit der Ursprache“ soll erfolgen durch Stilmittel wie „Epitheta“ (408), „Vergleichungen“ (409) und schließlich und vor allem durch die „schönste und für die Poesie wichtigste Art von Tropen“: die Metapher (410).

Die Stilfigur der Metapher nimmt einen prominenten Platz in Schlegels Sprach- und Dichtungstheorie ein. Mit der Betonung ihrer synthetischen Leistung erweist sie sich als dichtungspraktisches Derivat von Schlegels umfassender Symboltheorie. In ihrer Doppelnatur vermag sie nicht nur die Leitidee der grundsätzlich „symbolischen Natur des Schönen“ zu veranschaulichen, sondern zugleich jene naturmystische Lehre zu offenbaren, derzufolge alles miteinander verknüpft und aufeinander bezogen ist, liegt doch in den „schrackenlosen Übertragungen des poetischen Styls [...] die große Wahrheit, daß eins alles und alles eins ist“ (251). Das Vermögen der Metapher, zwischen „Sinnenwelt“ und „unsinnlichen Anschauungen“ zu vermitteln (402), begründet ihr erkenntnistheoretisches bzw. philosophisches Potential und ihre ästhetische Berechtigung. Schlegels Plädoyer selbst für die extremste, barocke Metaphorik übertrifft die ohnehin positive Einstellung zur

²⁰ Vgl. zu der im 18./19. Jahrhundert lebhaft geführten Diskussion der schon in der Antike vorhandenen Unterscheidung zwischen „natürlichen“ und „willkürlichen“ Zeichen u.a. Sörensen (Anm.17), S.32ff.

Bildlichkeit in den Metapherntheorien des 18. Jahrhunderts, weil „der poetische Styl aus höheren Prinzipien beurtheilt werden“ müsse (411). Als Repräsentationsmedium der Einheit von Natur und Geist partizipiert die Metapher nicht länger am Bestand einer uneigentlichen Formensprache der Rhetorik, vielmehr wird sie zu einer das Eigentliche erfassenden Denkform überhöht, womit Schlegel bedeutsam auf Theorien des 20. Jahrhunderts vorausweist.²¹

Auch im Zusammenhang einer metaphernreichen Kunstpoesie bildet das Ideal der Ursprache einen wesentlichen Bezugspunkt: „Nach der einen großen Metapher, welche schon in der ursprünglichen Bildung der Sprache liegt, da nämlich das Sinnliche das zu bezeichnende Geistige vertreten muß [...], kann eigentlich der Dichter nichts kühneres mehr wagen“ (411). Im Unterschied zur Elementarpoesie der Ursprache betont Schlegel jedoch bei der Verwendung tropischer Ausdrücke in der Kunstpoesie das Moment der Willkür bzw. Bewußtheit. Erst die Kunstpoesie, welche im freien Spiel zur ursprünglichen „Bildlichkeit der Sprachen“ zurückkehrt, verdient als „eigentliche Poesie“ gewürdigt zu werden, insofern sich hier „erst das volle Bewußtsein des symbolisierenden Vermögens in uns“ hervortue, der Geist mit und in ihr zu seiner „höchsten Anschauung“ gelangt. Wie bei Schelling und Hegel erreicht der Bewußtwerdungsprozeß des (kreativen) Geistes in der Selbstbetrachtung seine höchste Stufe. Die Metapher avanciert für Schlegel zum poetischen ‚Dokument und Organon zugleich‘ dieser – durch die wiederhergestellte Einheit des „Zeichens mit dem Bezeichneten“ (250) bewirkten – Selbstreflexion.

Verbindet sich in der Metapher das formal-ästhetische Element der Darstellung (hiermit verknüpft sind Anschaulichkeit, Phantasie, Bildlichkeit [407]) mit dem inhaltlichen der Spiegelung der „Identität aller Dinge“ (401), so ist die Sprache – als Garant und Modell dieser Metaphorizität – das eigentliche Band zwischen Form und Inhalt, zwischen Bild und Idee. In ihrem ursprünglichen Zeichencharakter (funktional) wie in ihrer figurativen Qualität (ästhetisch) vermag sie der zukünftigen Dichtkunst jenen Weg zu weisen, der sie in sich vollendet und bedeutsam zugleich sein läßt.

²¹ Vgl. die Einleitung von Anselm Haverkamp in: A.H. (Hrsg.): Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, (vgl. auch Nachwort zur Neuauflage, Darmstadt 1995); vgl. neuerdings: Bernhard Debatin: Die Rationalität der Metapher: eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung. Berlin/N.Y. 1996.

Die Revolution der Dichtkunst ist bei Schlegel letztlich eine „Revolution“ (428f.) mit und in der Sprache, deren Ressourcen noch lange nicht erschöpft sind und die sich „nach allen Seiten hin noch ins unendliche poetisieren kann“, vorausgesetzt allerdings, man habe „sich der ächten Idee der Poesie bemächtigt“ (429).

IV.

Mit Schlegels sprachtheoretischen Überlegungen und der aus ihnen hervorgehenden Theorie des Symbols und der Metapher entsteht ein Amalgam romantischer und klassizistischer Anschauungen, das nicht ohne weiteres als eklektizistisches „Sammelbecken“ (Sörensen) abgewertet werden kann. Durch die Rückführung der Kunst auf eine ästhetische Sprachkonzeption macht Schlegel vielmehr den Versuch, objektive und vor allem überindividuelle Strukturen mit subjektiven zu vermitteln, weshalb auch der Mythos als Kollektivprodukt an Wichtigkeit gewinnt.

Vor allem am Beispiel der mythologischen Dichtung in ihren verschiedenen historischen Ausprägungen entwickelt Schlegel seine These von der ursprünglichen Symbolstruktur und Bildhaftigkeit der Sprache, die er ebenso anthropologisch wie natur- und geschichtsphilosophisch begründet. Zum einen ist sie Dokument für die „Grundkraft des menschlichen Geistes: die Fantasie“, zum anderen für ein spezifisches (nämlich ungebrochenes) Verhältnis des Menschen zur Natur.²²

Es nimmt nicht wunder, daß die Mythologie in Berlin einen weitaus größeren Raum einnimmt als in Jena, kann Schlegel doch gerade an der einheitsstiftenden Sprache des Mythos – im Gefolge Schellings – seine identitätsphilosophischen Ziele demonstrieren. Wie für die gesamte Goethezeit, so stellt auch für Schlegel der antike Mythos ein uneinholbares (poetisches) Ideal vor, insofern seine „Bilder“ [!] (446) auf die in seiner Entstehungszeit noch vorherrschende Einheit von Natur und Geist, Phantasie und Verstand, Endlichem und Unendlichem, schließlich von Poesie und Wissen verweisen, weshalb er als Paradigma ganzheitlicher Weltansicht fungieren kann. Mit der jetzt verstärkten Akzentuierung

²² Analog zur Figur der Metapher basiert somit auch die Symbolsprache des Mythos auf ihrer Erkenntnisfunktion: „sie wollte das Universum begreiflich machen“ (452).

des Symbolischen der (Ur-)Sprache (im Vergleich zu Jena, wo der Rhythmus noch ihr wesentliches Element bildete), muß vor allem die Metaphorizität des Mythos einen ungleich größeren Stellenwert einnehmen. So beschäftigt sich Schlegel ausführlich mit den Stilmitteln der Personifikation, Metapher u.a., um zu zeigen, daß schon „in der mythischen Bezeichnung, ebensowohl wie in denen der Ursprache, die Tropen gelten“ und daß „durch diese in der Mythologie sehr weit verbreiteten Übertragungen des Sinnlichen auf das Geistige (...) gleich Anfangs der Grund zu ihrer künftigen Vieldeutigkeit, und einer Bildsamkeit“ gelegt wird, die sie als Material für die („selbständige“) Kunstpoesie verwertbar macht. „Wie die Mythologie eine Umschaffung der Natur ist, so ist sie selbst ins unendliche poetischer Umschaffungen empfänglich.“ (446) Mit dieser (im Poetischen verbleibenden) Position aber stellt sich August Wilhelm ausdrücklich in Gegensatz zu jenen Forderungen nach einer „Neuen Mythologie“²³, wie sie etwa Friedrich und Schelling erhoben; diese (verstanden als Renaissance der gemeinschafts- und religionsstiftenden Funktion der antiken Mythologie) verwirft er, weil sie nur ‚partial‘ sein könne und nicht das leiste, was eigentlich den antiken Mythos ausgemacht hatte; jener nämlich war „universell“ und vermochte „eine vollständige Weltansicht“ zu geben, weshalb er „Grundlage der Philosophie“ (452) gewesen sei. Schlegel bestreitet überdies – im Gegensatz zu Schelling, der etwa in Dante den „neuen Homeros“ pries –, daß ein einzelner Dichter „eine gültige Mythologie willkürlich zu stiften [vermag], da diese nur eine unabsichtliche allmähliche Dichtung einer Nation, eines Zeitalters seyn kann.“ (630)

Die Stufe mythischer Welterschließung ist für Schlegel spätestens mit dem Auftreten des Christentums eine endgültig historisch vergangene, die nicht künstlich wieder hergestellt werden kann. Daß jedoch das der Mythologie zugrundeliegende mythopoetische symbolisierende Vermögen (und Bedürfnis) des Menschen auch in der nach-mythologischen Phase als anthropologische Konstante präsent bleibt, zeigt deutlich das Christentum, das aus der katholischen Kultreligion „eine Art von Mythologie“ (457) habe bilden können. Habe schon die Reformation die „Vernichtung der christlichen Mythologie“ eingeleitet, so habe

²³ Vgl. zum idealistisch-frühromantischen Projekt einer „Neuen Mythologie“ Manfred Frank: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt a.M. 1982; zum Partialitätsvorwurf vgl. ders.: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Frankfurt a.M. 1989.

schließlich die Aufklärung, die vollends „alle religiöse Mystik für Aberglauben“ erklärte, endgültig die „Kunst und Poesie zur bloßen Verstandesprosa“ (510) degradiert. „Die Quellen aller Fiction versiegt indem man die Mythologie unter die Rubrik des Aberglaubens verwies und aus der Natur die Symbolik verschwand.“ (536)

Durch die christliche Religion war bereits ein neues Verhältnis des Menschen zur Natur initiiert worden. Mit ihr „verloren die alten Götter ihre Kraft“ und „die schöne Kunstwelt Griechenlands“ zerfiel. Mit der Entgötterung der Natur tritt auch der Mensch aus ihr heraus, und er „mußte eine höhere geistige Heimath suchen. Es erfolgte eine gänzliche Umkehrung der Ideen, die merkwürdigste Revolution des menschlichen Geistes.“ (455) Während Hegel in diesem geschichtlichen Stadium das ‚Ende der Kunst‘ beschwört, rät Schlegel – mit den Worten seines jüngeren Bruders – dem Dichter seiner Gegenwart zum Bündnis mit dem transzendentalen Idealismus; wer ihn „zu brauchen versteht“, dem sei „der Zauberstab in die Hand gegeben, mit Leichtigkeit den Geist zu verkörpern, und das Materielle zu vergeistigen“, hatte doch die Naturphilosophie Schellings die symbolische Naturansicht und seine Mythoskonzeption die Notwendigkeit einer sinnlich-bildlichen Umkleidung des Absoluten nachgewiesen. Da „die Poesie ja eben zwischen der sinnlichen und intellectuellen Welt sich schwebend erhalten muß“ (542), bedürfe sie folglich einer „mythologische[n] Naturgeschichte“ (459, 516, 719), der im Gegensatz zur exakten Naturwissenschaft (die sich in die „Zergliederung der Naturproducte vertieft“ [515]) „eine symbolische Ansicht der Natur zum Grunde liegt, ohne Rücksicht auf wahr oder unwahr.“ (459f.). Selbst in der neueren Physik sieht er die Möglichkeit – zumindest „nach Vervollkommnung der empirischen Kenntnisse“ – einer „Rückkehr zum Naturganzen“, die auch für die Poesie fruchtbar werden kann (542f.): „Die neuen Wahrnehmungen ... dürften in der Mythologie Herberge suchen, diese neu allegorisieren und beseelen.“ Hier wird deutlich, daß Schlegel die antike Mythologie in seinen formalistischen Ansatz integriert; ihr Bilderreichtum gerinnt zur rein ästhetischen Behausung („Herberge“) (vgl. 453). Wenn es ihm vor allem darum geht, die poetischen Elemente für eine selbstbewußte Kunstpoesie fruchtbar zu machen und der Mythos somit zum Arsenal schöner Bilder wird, so erweist er sich einmal mehr als Aufklärer, der die Mythologie höchstens als Stoff-Quelle für die Künste gelten läßt. Diese rein artistische Sehweise führt Schlegel zwangsläufig zur

Einsicht in den grundlegenden Unterschied zwischen Mythologie und Poesie: machte der Wahrheitsgehalt des antiken Mythos (seine Produkte besitzen eine „ideelle Realität“ [441]) seinen wirklichkeitsstiftenden Charakter aus, so weist die symbolische Kunst dagegen einen hohen Grad an Selbstreflexivität und ein damit verbundenes Bewußtsein ihrer Artifizialität auf. Die selbstbewußte Phantasie „ist in Ansehung ihrer Produkte rein ideell, d.h. sie macht keine Ansprüche auf Wirklichkeit“ (441), weshalb sie auch als ästhetisch autonome Gegenwelt zu dieser fungieren kann.

Die Restitution der rhetorischen Stilfigur der Metapher und die Wiederbelebung der antiken Mythologie bzw. der „alten mythischen Bilder“ [453] sollen keine Grundlage für eine „Neue Mythologie“ – als Statthalterin von Religiosität – schaffen; als ästhetische Maßnahmen sind sie für August Wilhelm Schlegel weniger das Ziel als vielmehr Stationen auf dem Weg zu einer (symbolischen) Kunstpoesie, in der die Poesie der Ursprache strukturell reproduziert werden soll. In dieser wird zugleich die Symbolik der Natur und die des antiken Mythos transparent; als Bild und im Bild wird so jene Ganzheit re-präsentiert und mit ihr die „Botschaft des Heilen“ (Gadamer) transportiert, die eine „Neue Mythologie“ nur annäherungsweise und idealiter erreicht hätte. Schlegels Alternative verbleibt im Ästhetischen, ohne jedoch der ethischen Verbindlichkeit zu entbehren: „Ächte Poesie wird von selbst zugleich philosophisch, moralisch und religiös seyn: gleichsam eine sinnbildliche Philosophie, eine losgesprochne freye Sittlichkeit und eine weltlich gewordne Mystik.“ (507) Wenn Friedrich Schlegel die Geschichte der Kunst schon längst als Heilsgeschichte interpretiert, bleibt sich August Wilhelm Schlegels Konzept einer „Naturgeschichte der Kunst“ auch nach Berlin insofern treu, als dieses dem Übernatürlichen keinen Raum gibt.

Howard Pollack (Indiana University)

Novalis and Mathematics Revisited: Paradoxes of the Infinite in the *Allgemeine Brouillon*

Since Käte Hamburger's pioneering study *Novalis und die Mathematik* (1929, republished 1966), little work has been done on the relevance of Novalis's extensive comments about calculus to his philosophical conception of the infinite.¹ Recent contributions in the history of mathematics² as well as important advances in the understanding of Kant's philosophy of mathematics³ make it possible to examine Novalis's theories about calculus in the context of the problems of mathematics and philosophy of his time. In my examination of the texts of Novalis, specifically the many notes from the *Allgemeine Brouillon* which refer to calculus, I will show that Hamburger's strictly neo-Kantian interpretation of No-

¹ Novalis's mathematical work is treated briefly in the following works: Theodor Haering: *Novalis als Philosoph*. Stuttgart 1954; John Neubauer: *Symbolismus und symbolische Logik*. Munich 1978; Ulrich Gaier: *Krumme Regel: Novalis' „Konstruktionslehre des schaffenden Geistes“ und ihre Tradition*. Tübingen 1970; Johannes Hegener: *Die Poetisierung der Wissenschaften bei Novalis*. Bonn 1975; and more extensively in Martin Dyck: *Novalis and Mathematics*. Chapel Hill 1960. However, none of these authors discusses in any detail Hamburger's claims or addresses specifically notions of infinity taken from Novalis's work with calculus. Erk Hansen (*Wissenschaftswahrnehmung und -umsetzung im Kontext der deutschen Frühromantik: Zeitgenössische Naturwissenschaft und Philosophie im Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis)*. Frankfurt a.M. 1992.) comes closest to my thesis with his claim of a special priority of mathematics for the structure of the encyclopedia (pp. 393ff.). But his repeated claims that Novalis's analogous use of mathematics was independent of the mathematical research of his day (so that „die Mathematik hier also ausschließlich als Symbol benutzt wird, dessen Aussagekraft mit der Mathematik als Wissenschaftsdisziplin nichts zu tun hat,“ p. 396) ignores what I shall establish below: the question of the meaning of mathematics as a symbolic language was precisely the area of technical mathematical research which most interested Novalis.

² Such as Ivor Grattan-Guinness: *The Development of the Foundations of Mathematical Analysis from Euler to Riemann*. Cambridge 1970; and Judith Grabiner: *The Origins of Cauchy's Rigorous Calculus*. Cambridge 1981.

³ Above all, the book by Michael Friedman: *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge 1992.

valis's notes on calculus and their relevance for his "Weltanschauung" represents only one of a variety of perspectives which Novalis took from the greatest mathematical problems of his age.

In particular, I argue that Novalis's view of the infinite is more complex than a mere anticipation of the theories of the Marburg neo-Kantian School (Hermann Cohen, Paul Natorp, and Ernst Cassirer) and that this complexity is firmly based in the mathematical and philosophical debates of his time. Second, I examine how Novalis uses these debates as a source of analogy for investigations in other fields of inquiry and for the structure of knowledge as a whole in the context of his theory of the encyclopedia in the *Allgemeine Brouillon*. More precisely, in keeping with recent approaches to Novalis, I demonstrate that it is his attempts to synthesize the clashing perspectives on the meaning of calculus and to explore their complementarity, rather than to exploit the particular results of any one approach to calculus, which lead him to consider the mathematical theory of the infinite to be relevant in non-mathematical realms.

My basic disagreement with Hamburger can be summarized as a difference of interpretation of a single note from the *Allgemeine Brouillon*, namely: "Alle Vereinigung des *Heterogéne*n führt auf ∞ " (III, 448). As I shall discuss in detail below, Hamburger takes the reference to the infinite in this note as proof of Novalis's use of the mathematical concept of the infinitely small and its power to comprehend difference by means of continuity, which is closely identified with the synthetic activity of the mind in the Kantian sense. I see the reference to the infinite, however, as oscillating in ambiguity between the infinitely small and the infinitely large, the latter representing the infinitely extended task of overcoming the irreducible discontinuity of the heterogeneous.

I begin with a critical discussion of Hamburger's article and its interpretation of Novalis. In a second section, I show what, in particular, interests Novalis in the mathematics of his day by re-reading certain notes from the *Allgemeine Brouillon* in the context of the different theories of calculus at the end of the eighteenth century. In my final section, I demonstrate by means of a particular theme — the infinite series — the significance of this multiplicity of mathematical systems for the *Brouillon* project as a whole.

My treatment emphasizes the importance of understanding earlier theories of mathematics on their own terms and with regard to their own problems. Most of these problems have been "solved"

using methods developed later. Though the retrospective approach can illuminate the underlying nature of the difficulties under consideration from the perspective of later theories, it should not necessarily be considered to be an authoritative one. In particular, I do not seek adumbrations of later developments in mathematics and physics (or even semiotics) in Novalis's writings.⁴

I. Hamburger's Interpretation of Novalis and Mathematics

To better understand Hamburger's argument, it is first necessary to mention the context in which she was writing in 1929. The principle task of her article was to defend Novalis against the accusations of Haym and Dilthey that his mathematical work represented the efforts of a dilettante and was thus not to be taken seriously. In addition, she was arguing against Heinrich Simon's interpretation of Novalis under the rubric of "magical idealism" (1906), attempting rather to incorporate him into the so-called "critical idealism" of the neo-Kantians. In part, this task was accomplished by strictly differentiating Novalis from his Romantic colleagues, such as Friedrich Schlegel, who are mentioned at several points in the article as taking a vague, unrigorous approach to the question of the infinite as opposed to the "methodical" mathematical approach taken by Novalis.⁵ At certain points in her argument, it is also necessary for Hamburger to differentiate between two ways in which Novalis uses the concept of the infinite, one his mathematical, "methodical" use, the other his literary, metaphorical use.⁶ Such a strategy leads Hamburger to attempt a reduction of certain statements to their "Sinn und Ursprung" and to

⁴ In this, I follow many others, including Peter Kapitza (*Die frühromantische Theorie der Mischung*. Munich 1968.) See also Michael Friedman who sees the usefulness of his investigation of Kant's theory of the sciences precisely in elucidating the logical problems he was trying to solve in the context of the science of his time, not in the context of our science (pp. xii, 56). However, there are also many examples of the opposite approach; compare, for example, Joyce Walker's article „Romantic Chaos: The Dynamic Paradigm in Novalis's *Heinrich von Ofterdingen* and Contemporary Science.“ In: *The German Quarterly* 66.1, 1993, 43-59. Thus, when I talk of contemporary science in this article, I refer to science contemporary to Novalis.

⁵ For example, Schlegel is accused once of „schwärmen“ in reference to the infinite. Käte Hamburger: „Novalis und die Mathematik.“ In: *Philosophie der Dichter*. Stuttgart 1966, 30.

⁶ Hamburger, p. 57.

hermeneutic claims of the form "it is only possible to understand this note using this particular interpretation."⁷

For example, the first of the three sections of Hamburger's article attempts to reinterpret generally the significance of mathematics for Novalis. In particular, it attempts to strip the so-called "Hymnen auf die Mathematik"⁸ of their religious flavor by establishing precise equivalents for terms which seem to suggest a mixture of contexts. For example, she claims that for Novalis the term "magic" was merely a technical abbreviation for Kantian "synthesis"; similarly, "Gott steht bei Novalis häufig für den Begriff des Unendlichgroßen."⁹

However, this method of reading tends to suppress the richness of Novalis's analogical thinking. In using a word taken from one realm of inquiry in the discussion of another, Novalis is not falling prey to a Romantic vagueness which arbitrarily ignores boundaries, but is rather pointing out underlying similarities and even, as we shall see below, creating a method for work between disciplines. Novalis himself identifies one of his tasks as the study of a new science: "Analogistik. Die Analogie — als Werkzeug, beschrieben und ihren mannichfaltigen Gebrauch gezeigt."¹⁰ Such a task cannot be adequately understood by means of the reductions of meaning which Hamburger suggests. To examine the consequences of Hamburger's strategy, I will now turn to the second part of her article, in which she attempts to link Novalis's specific comments on calculus to the framework of the neo-Kantian theory of the infinitesimal.¹¹

Hamburger proceeds by analyzing the use in Novalis of the three fundamental terms of neo-Kantian mathematical philosophy: function, infinitesimal, and continuity. It is difficult to isolate precisely the logical relationship Hamburger posits between these three concepts, because she tends to cite remarks by Cohen, Natorp, and Cassirer in the same breath, whereas their theories differ

⁷ Hamburger, pp. 18; 40, 50.

⁸ III, 593; the name comes from Dilthey.

⁹ Hamburger, p. 78.

¹⁰ Novalis: *Schriften*. Ed. Paul Kluckhohn and Richard Samuel. Stuttgart 1977, III, 121.

¹¹ The final section of Hamburger's article is devoted to an analysis of the claim that Novalis, in his notes, anticipates later developments in mathematics and physics, in particular the theories of non-Euclidean geometry and relativity. As I have mentioned above, these claims do not fall within the scope of this paper. In addition, there can be no question of any actual influence.

precisely in this point.¹² In general, she claims that the function concept is only fully defined and brought to its complete development via the concept of continuity, which in turn depends on the notions of the infinitesimal calculus; this insistence on the unbreakable link between these three concepts forms a crucial part of her interpretation of Novalis and is also its greatest limitation. In order to present Hamburger's argument more fully, it is necessary here to explain briefly the basic notions of calculus along with their meaning in Hermann Cohen's theory of the infinitesimal (which has fallen into even more obscurity than other neo-Kantian theories).

The basic problem in calculus is that of describing in the form of a rule the relationship between two variable quantities whose assumption of a series of values can be correlated with each other. Thus, in describing the behavior of an object falling in the earth's gravitational field, one can measure for a variety of different time intervals how far the object has fallen in each, and then attempt to find a rule by which these two quantities (time and distance) can be correlated (the mathematical name for "rule" is, of course, function). It was axiomatic for the Marburg neo-Kantian school that this line of investigation constituted the fundamentally new method of modern physical science in contrast to Aristotelian models, and that Kant's philosophy, to a large extent, was the necessary response to and proper explanation of the realm of nature defined by such science.¹³

Calculus was invented at the end of the seventeenth century simultaneously in two different forms: Newton's method of fluxions and Leibniz's method of infinitesimals. In Newton's formulation, the more intuitive of the two, the basic concept of calculus is that of the rate of change of one quantity with respect to another, and its two basic procedures consist in finding this change, given the

¹² The lack of unanimity within the „Marburg school“ is not discussed by Hamburger. In particular, Hermann Cohen criticized Cassirer's *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Berlin 1910) for privileging the idea of the relation above that of the infinitesimal as the source of the „idealization of all materiality.“ See Dmitri Gawronsky: „Ernst Cassirer: His Life and His Work.“ In: *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. Paul Schilpp. Evanston 1949, 21. The inadequacy of the neo-Kantian formulation for the standard modern conceptualization of calculus had been pointed out some years earlier by Bertrand Russell in his work *The Principles of Mathematics*.

¹³ For the standard work on the differences between these two means of studying nature, see the aforementioned work by Ernst Cassirer.

law of correlation of the variables (differentiation), and given the rate of change, to find the law of correlation (integration). For example, given the law of gravitation (which indicates the acceleration), one can find the orbits of the planets and vice versa. Newton developed algorithms for these two procedures, and one of the major theoretical advances of calculus was to see that these two precisely inverse operations could be correlated with other pairs of mathematical operations. For instance, the operations of difference and summation in arithmetic¹⁴ correspond to differentiation and integration, and, more impressively, so do the geometrical operations of finding the line tangent to a curve and finding the area under a curve. In other words, these algorithms could be used for a vast number of problems which were heretofore seen as unrelated.

Now what separates calculus, in the form in which it was developed, from other forms of mathematics is its use of the concepts of the infinitely small and the infinitely many (hence one of its names in the eighteenth century, the "analysis of the infinite"). Rates of change are not calculated over finite time intervals, but at a particular instant; the slope is defined not only for a line as a whole, but also at any particular point of a curve. Similarly, areas are found not only under straight lines (such areas can easily be broken up into simple rectangles and triangles), but also under curves and for curved surfaces (which seem to call for a division into infinitely many rectangles). Newton explains these problematical concepts by means of an appeal to our normal intuition of moving objects, but must also use such unclear concepts as, say, the speed of an arrow at a particular moment of its trajectory. In the approach of Leibniz, the notion of an infinitely small change is used to determine such quantities. For example, the speed of an object calculated at a particular moment of time is conceived as its speed as it moves an infinitesimal distance in a single instant. The question is then how to quantify such infinitely small periods of time. If the time is taken to be exactly zero, there is no motion at all; if we take only an extremely small amount of time, then the calculation is a mere approximation to one performed in a single instant. Thus, although both procedures, in practice, give rise to equiva-

¹⁴ Stated simply: Start with a list of numbers; if you sum them progressively (i.e., the first, then the first two, the first three, etc.) and then take the difference of these sums, you will return to the original list; if you take the successive differences (the first minus 0, the second minus the first, the third minus the second, etc.) and add them together, this will also reconstitute the list.

lent and undeniably valuable results, neither Newton nor Leibniz is able to produce rigorous proofs that their algorithms yield the correct results. Such was the status of calculus even into the early nineteenth century: a set of procedures which could successfully solve problems, but only through the use of concepts which apparently could not be fully understood.

Hermann Cohen (1842-1918), some years later, returns to this crisis (as a philosopher) and reinterprets it in terms of the Kantian theory of consciousness, following certain of Kant's successors, most notably Salomon Maimon. Kant, who in his philosophy of mathematics seldom ventures beyond the theories of Euclid, is said by Cohen to speak of the modern conceptions of function and calculus in one single passage in the First Critique, namely, in the "Anticipations of Perception." Here, Kant claims that sensation, up to this point the last refuge of the unanalyzable, can also be quantified, in terms of its degree or intensive magnitude (Kant has in mind here the dynamic theory of matter, which defines the latter as an effect of repulsive and attractive forces which could vary continuously). Cohen interprets this claim to mean that reality — which he takes as a technical term for what we might call the scientifically constructed world — is created by the (scientific) mind by means of the method of the infinitesimal, the latter being its ideal element. Specifically, the degree of intensive reality in any particular sensation is equated with the infinitesimal, which is then integrated (read, synthesized) by the mind to produce the phenomena of mathematical physics. As an example, the mind produces the orbits of the planets as a function of time by showing how their motion is "generated" by the speed at each instant of the planets according to the law of gravitation (synthesis is needed, for the motion is never entirely present in one instant and hence does not exist as a unity outside of the synthesizing consciousness).¹⁵ In other words, and this is Cohen's primary claim, the infinitesimal is one of the fundamental "categories" of scientific understanding through which (scientific) reality is produced. As he was fond of saying, "Die Sterne sind nicht am Himmel sondern in den Lehrbüchern der Astronomen."

To return to Hamburger, her claim is that mathematics was important for Novalis because he had discovered Cohen's theory of the infinitesimal and found in it a rigorous model by means of

¹⁵ For this particular example, which is also used by Hamburger, see Paul Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig 1910, 208-213.

which he could conceptualize the Romantic belief in the creative nature of the mind's functioning. Mathematics, for Novalis, becomes the "Beweis und Abschluß" of transcendental idealism. Central for Novalis, on this view, is the function concept of neo-Kantianism, which Hamburger defines as serving the following purpose: "durch stetigen Übergang begriffsverschiedene Elemente unter einem Begriff zu vereinigen."¹⁶ An example of this procedure (given by Hamburger and mentioned in Novalis: III, 422) is the mathematical understanding of the different conic sections (e.g., circle, ellipse, parabola) as being different cases of the same fundamental concept: by varying a parameter (the eccentricity) continuously, one can pass from a circle to an ellipse to a parabola (say, by starting with an ellipse in which the two foci coincide, i.e. a circle, and successively moving one focus to get larger and larger ellipses, which, in the limiting case of a focus at infinity, produces a parabola). This procedure stands in contrast to the Aristotelian notion whereby each geometrical shape is a separate concept abstracted from experience. Hamburger here follows Cohen (and not Cassirer) in insisting that continuity is only guaranteed by a reference to the infinite, in the form of the infinitesimal through which changes in a parameter are linked to and indeed produce the variety of geometric figures.

Hamburger then identifies these concepts taken from neo-Kantianism with the Romantic "Weltanschauung", particularly in its conception of the relationship between mind and nature and the correspondingly functional as opposed to substantial nature of its ontology. For example, the Schlegelian notion of *progressive Universalpoesie*, in its unification of all genres and sciences, is taken as exemplifying this concept of function. The generative property of the infinitesimal is thus identified with the creative power of the spirit in Romanticism. The flaw, however, in using Cohen's interpretation of calculus to describe the analogical procedure of Novalis lies precisely in Cohen's insistence on continuity and his corresponding reduction of the infinite to the infinitesimal. As I will show below in the third section, such an insistence ignores the crucial Romantic process of analogizing or, under another name, *Witz*. Thus, different fields of inquiry are connected by Novalis, not through a continuous progression of concepts, but rather through homonymity, the possibility of an infinite dispersal of meaning in a single term.

¹⁶ Hamburger, pp. 24, 26.

The weakest points in Hamburger's arguments are accordingly those moments when she tries to connect the discussions of the infinite in Novalis specifically to Cohen's theory of the infinitesimal. She attempts this by using notes from the *Allgemeine Brouillon* whose meaning she is forced to twist (sometimes by herself reading a term in Novalis as meaning the same thing as a homonymic term in Cohen), often by ignoring the contexts and resonances of the words involved (even to the point of only partially quoting the notes). Thus, when she tries to connect Novalis to the theory of the intensive magnitude as the differential of reality, she resorts to a note which seems to suggest the notion of degrees of reality in Novalis's use of terms such as "Graderhöhung". However, in the context of other notes,¹⁷ it becomes clear that this term has to do with the degree of organization of a structure (in a sense deriving from Herder). Similarly the term "function" is often used by Novalis with biological reference (as in the function of an organ) rather than in its mathematical meaning.

As another example, consider Hamburger's reading of note 933,¹⁸ where she elides a critical part of the note, namely, the last line printed here:

Die *Beweise* von Gott gelten vielleicht in *Masse* etwas – als Methode – Gott ist hier etwas, wie ∞ in der Mathematik – oder 0^∞ . (*Nullgrade*) (Philosophie der 0.)

(Gott ist bald $1 \cdot \infty$ – bald $1/\infty$ – bald 0).

She sees this note, particularly the reference to the "Philosophie der 0", as confirmation that Novalis has understood Cohen's philosophy of the infinitesimal (which Cohen describes thus, "Auf dem Umweg des Nichts stellt das Urteil den Ursprung des Etwas dar"¹⁹). This it is, perhaps, in part (Novalis could have read the "Anticipations of Perception" and Maimon). But it is also at the same time an acceptance of other approaches to the infinite as well (hence the reference to taking the proofs of God not individually, but together). The many references in Novalis to the use of 0 in mathematics and philosophy presumably allude not (only) to Cohen, but (also) to the controversial theory of Leonhard Euler and his followers that Leibniz's infinitesimals were actually zeroes. Lazarus Bendavid went so far as to claim that not only in-

¹⁷ Hamburger, pp. 39–40. She refers to note 554 (III, 362); my reference here is to note 633 (III, 381).

¹⁸ III, 448; in Hamburger's article, p. 31.

¹⁹ Hermann Cohen: *Logik der reinen Erkenntniss*. Berlin 1902, 69.

finitely small quantities were zero, considered arithmetically, but also infinitely large ones as well.²⁰ The meaning of the last line of the note is that calculus consists not of one particular, true method, but rather of a variety of approaches, and one must at times change between the perspective of the infinitely large and the infinitely small. The indeterminacy of the last line also argues against Hamburger's claim that "Gott" merely stands in for the infinitely large as does the explicitly analogical word "wie". We must therefore turn elsewhere in order to understand these aspects of the mathematical thought of Novalis, especially those which specifically relate to the project of the *Allgemeine Brouillon*, which he undertook during the period of his active study of mathematics.

II. The Basis of Novalis's Interest in the "Analysis of the Infinite"

Tremendous progress had been made in expanding the areas of application of calculus in the hundred years since Newton and Leibniz. It was a pardonable exaggeration for the author of a calculus textbook (in "Year VI," i.e., 1798) to write:

De toutes les découvertes qui honorent l'esprit humain, l'analyse des infiniment petits, ou la méthode des fluxions, est peut-être la plus remarquable, soit par le caractère de l'invention, soit par la variété et l'importance de ses usages.²¹

Yet, the hesitation in the very definition of calculus, marked in the above quotation through the term "ou" (Newton or Leibniz), indicated that certain questions remained unresolved. As another indication of this same uncertainty, consider the prize question proposed in 1784 by the Berlin Academy. The text of the question reads, in part:

... de grands Analystes modernes avouent que les termes *grandeur infinie* sont contradictoire. L'Académie souhaite donc qu'on explique comment on a déduit tant de théorèmes vrais d'une supposition *contradictoire*, et qu'on indique un principe sûr, clair, en un mot vraiment mathématique, propre à être substitué à l'*Infinie*.²²

²⁰ Lazarus Bendavid: *Versuch einer logischen Auseinandersetzung des mathematischen Unendlichen*. Berlin 1796, X.

²¹ Charles Bossut: *Traité de calcul différentiel et de calcul intégral*. Paris 1798, i.

²² Johann Schultz: *Versuch einer genauen Theorie des Unendlichen*. Königsberg 1788, 65-66.

In exploring why such questions would seem crucial after an entire century of successful mathematical practice, Grabiner points to the changing nature of post-secondary educational institutions and the corresponding need for textbooks as an impetus to treat these concerns within mathematics itself, rather than as solely philosophical questions.²³

There is abundant evidence that Novalis came into contact with a variety of these textbooks (hence, theories) of calculus. In addition to private tutoring sessions with a fellow student during his time at the Freiberg Mining Academy (see the letter to his father, IV, 259), he had a substantial number of mathematics books in his possession.²⁴ These included both standard works in the field, such as the *Anfangsgründe der Analysis des Unendlichen* by the Göttingen mathematician and poet Abraham Gotthelf Kästner (1761), as well as contemporary attempts to fully re-systematize calculus, such as the *Theorie der analytischen Funktionen*, a text by the French mathematician Joseph Louis Lagrange (1797; German translation, 1798).

In order to determine more precisely the particular region of Novalis's interests, we can turn to the only surviving reading notes (III, 115-124) from mathematics textbooks (dating from the same time as the beginning of the *Allgemeine Brouillon*). These notes are based on Charles Bossut's *Traité de calcul différentiel et de calcul intégral* (1798) and Friedrich Murhard's more theoretical work *System der Elemente der allgemeinen Größenlehre* (1798). The excerpts from Bossut, after a brief quotation from the historical introduction, are taken exclusively from the introductory sections of the first four chapters, the sections entitled "notions générale," "principes généraux," etc., with no excerpts from the intervening text. This manner of selection shows that Novalis was far more interested in the basic definitions and principles of calculus than in its actual results (which, of course, are identical in all of the textbooks). This interest is confirmed by the excerpts from Murhard's book, which mainly concern disciplinary divisions within mathematics as well as general questions of method. Murhard's text consists in large part of plagiarized passages from other books, including works by Johann Schultz (mentioned once specifically by

²³ Judith Grabiner: „Lagrange and Analysis in the Eighteenth and Nineteenth Centuries.“ In: *Epistemological and Social Problems of the Sciences in the Early Nineteenth Century*, ed. Hans Jahnke and Michael Otte. Dordrecht 1981, 315.

²⁴ Listed in Dyck (note 1), p. 46; see also IV, 699.

Novalis), the friend of Kant and author of the work *Versuch einer genauen Theorie des Unendlichen* (1788). Novalis was thus interested in a variety of approaches to the problems of the foundations of calculus, i.e. methods of defining fundamental concepts and the systematic structure of mathematics as a whole, and also in attempts to link these approaches with the philosophy of Kant.

Indeed, another factor which led Novalis to this particular focus was the Kantian theory of mathematics itself. Kant and his followers define mathematics to be poetic (in the Greek sense of creative) rather than merely analytic²⁵ and are therefore much more interested in mathematical operations than mathematical objects, in constructions rather than abstractions. In this vein, Novalis writes:

Allgemeiner Begriff der Multiplication – nicht bloß der Mathematischen – so der Division, Addition, etc.

Vorzüglich interessant ist diese philosophische Betrachtung der bisher bloß mathematischen Begriffe und Operationen – bei den Potenzen, Wurzeln, Differentialen, Integralen, Reihen.²⁶

To determine the reason for this special interest in mathematical foundations, it is necessary to consider the context of the *Allgemeine Brouillon*, which is a series of notes for a projected encyclopedia. Unlike the encyclopedias of the French Enlightenment, which were meant to be practical compendia of all of human knowledge (Novalis was well acquainted with D'Alembert's "Discours préliminaire"), Novalis saw his project, in agreement with Leibniz's idea of a *scientia generalis*, as an attempt to sketch the connections and analogies between different disciplines; the theory of such interdisciplinary connections he entitled "Encyclopaedistik." That he was interested specifically in disciplinary boundaries and their transgressions is evident from the fact that after several months of work on the *Allgemeine Brouillon*, he went back over his notes and classified them according to the "Wissenschaften" to which they belonged.

In one note (later classified as belonging to "Encyclopaedistik"), he writes, "Eine Wissenschaft gewinnt durch Fressen – durch Assimiliren anderer Wissenschaften etc. So die Mathematik z.B. durch den gefressenen Begriff des Unendlichen."²⁷ Besides itself being an example of an interdisciplinary statement – the

²⁵ The *locus classicus* of this view is the description of Thales in the preface to the second edition of the *Kritik der reinen Vernunft* (B xi-xii).

²⁶ III, 260.

²⁷ III, 268.

term "Assimiliren" is an allusion to the theory of nutrition in contemporary biology which referred to the process by which an organism is able to produce more of its own matter out of heterogeneous material —, this note refers to the process by which a science takes a concept from another and assimilates it, i.e., makes it homologous to itself by situating the new concept within its own system of concepts. Below I will give an example from the Swiss mathematician Leonhard Euler which will illustrate this hypothesis. Here, what seems to be particularly important for Novalis is how the same term changes in meaning from one discipline or context to another. This consideration is the basis for the theory of *Analogistik* mentioned above.

Another question which this theory investigates is that of the conditions under which such exchange of concepts can occur; one might call this the historical part of the theory (as in many other fields, the end of the eighteenth century saw the first modern histories of mathematics, including one written by Bossut). In other words, the question is what makes a certain part of one science suggestive for another, either in calling for an interpretation from outside of the discipline itself or suggesting its use as a model for another discipline. The answer given by Novalis is that such exchange occurs most readily by means of a paradox; a paradox in one science, that is, a result which cannot be explained within the science itself or two mutually contradictory procedures which cannot be reconciled within the science, makes the science available for metaphorical appropriation. Novalis expresses this thought in the following note, "Die Verwandtschaft der Geometrie und Mechanik mit den höchsten Problemen des menschlichen Geistes überhaupt leuchtet aus dem atomistischen und Dynamischen Sektenstreit hervor."²⁸

Hence, we see why Novalis's primary interest in calculus is in the question of foundations of calculus, the choice of basic concepts and the justification of basic procedures, rather than its extraordinary results. In his time, the latter were no longer considered to be paradoxical (for example, the question of "squaring" the circle had been solved by means of redefining the term "quadrieren" in terms of the procedure of integration). Novalis's view of interdisciplinarity led him to stress the unanswered questions in mathematics, which, according to his theory, were those relevant to other fields of inquiry.

²⁸ III, 387.

This perspective leads us to a somewhat different interpretation of the mathematical notes in the *Allgemeine Brouillon* from that given by Hamburger. I shall consider three different types of notes resulting from this point of view. First, Novalis frequently attempts to encapsulate the procedures of calculus in a single definition, almost always involving paradox. Thus, “Die Grundformel des Infinitesimal Calcüls $a/\infty \cdot \infty = a$ ”²⁹, which, in expressing the correlation and inverse nature of differentiation and integration, also contains the paradox of an infinite division of a quantity, which is then reconstituted through an infinite combination (an unmistakable reference to the question, going back to Zeno, of whether or not the continuum is made up out of points). In note 645, Novalis describes Leibniz’s version of calculus as the measurement of the unmeasurable and the analysis of the indivisible. Hamburger downplays the paradoxical nature of such statements, saying of this note, “Hier ist es – ein wenig paradox – ausgedrückt,”³⁰ but the paradox is exactly the point. Finally, Novalis writes in note 981:

Der Differentialcalcül scheint mir die *allgemeine Methode* das Unregelmäßige auf das Regelmäßige zu reduciren – es durch eine Funktion des Regelmäßigen auszudrücken – es mit dem Regelmäßigen zu verbinden ... – es mit demselben zu *logarithmisiren*.

Hamburger sees this note as an illustration of Cohen’s claim that the infinitesimal serves to connect the generically different, but Novalis’s claim goes beyond this: the infinitesimal joins the contradictory. Calculus reduces that which is not governed by a rule to that which is – and, thus, paradoxically is itself a rule for that which has none. Note that two of the metaphors (if they are metaphors!) used for this connection are themselves mathematical terms, “Funktion” and “logarithmisiren.”

Connected to these notes about calculus are others in which Novalis discusses the two fundamental forms in which calculus was developed and discussed in the eighteenth century (as we have seen in the Bossut selection above). This topic is most evident in note 645:

Die Verschiedenheit der Leibnitzischen und Neutonschen Vorstellungen von der Rechnung des Unendlichen beruht auf demselben Grunde als die Verschiedenheit der atomistischen und Vibrations oder Aetherischen

²⁹ III, 66. The following Novalis references in this paragraph are to III, 386 and III, 454.

³⁰ Hamburger, 32.

Theorie. Die Fluxion und das Differential sind die entgegengesetzten Anschauungen des mathematischen Elements – beyde zusammen machen die mathematische Substanz aus.

Here, Novalis creates an analogy between the two original elaborations of calculus and the two competing Newtonian theories of the eighteenth century – certainly not the customary link seen between mathematics and physics.³¹ Earlier, in note 634, Novalis mentions these mechanical theories and declares that “Beyde Systeme erklären sich gegenseitig”; following the conclusion of the later note, we might say that the most adequate explanation is the coincidence of opposing perspectives: one phenomenon requires two different and contradictory principles for its explanation (in note 634, this situation is compared to the “Geheimniß der Transsubstantiation”). Thus, in note 722: “(Doppelte), accidentelle mathematische Systeme – ihre Vereinigung im Infinitesimalcalcül. (Synthetische und Analytische Methode).” It is clear that this note again refers to Newton and Leibniz, first because it repeats the substance/accident distinction and second, because in note 646, Novalis identifies Newton’s presentation with the synthetic method. The necessity of the conjunction of the synthetic and analytic methods refers to a tradition, ultimately deriving from Plato and reaching through Fichte, that true philosophical procedure consists of both analysis and synthesis. Here, then, the paradox lies not in one particular definition of calculus, but rather in the claim that two contradictory perspectives are necessary to fully illuminate its essence.

Such a link of perspectives is related to the emphasis given by Novalis in the *Allgemeine Brouillon* to the manner of presentation of theories (related to a more general theory of representation). For example, Novalis writes, “Der Vortrag der Mathematik muß selbst mathematisch seyn. / Mathematik der Mathematik.”³² In one sense, this note can be interpreted with regard to the self-referentiality of mathematics as a discipline as suggested by the last three words; consider the example above where the procedures of

³¹ III, 386. Here, the differentials of Leibniz are identified with atoms, the fluxions of Newton with the vibrations of ether. Novalis may have been led to this comment by Kant’s discussions in the *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, where he comes to the conclusion that both hypotheses, atomism and the ether, are logically consistent and hence the decision between the two cannot be made a priori; see Friedman, 218-19. The reference to Kant allows me to resist the formidable temptation to see here an anticipation of the wave-particle dualism of quantum mechanics.

³² III, 245.

mathematics are described via metaphors taken from mathematics itself. Here, however, I will suggest another interpretation in keeping with the mathematical debates of the late 1790s, specifically related to Grabiner's claim that the manner of presentation of calculus conveyed at the same time the theory of its foundation. One criticism of Newton's fluxions which had been repeated throughout the eighteenth century was that they depended upon the concept of motion, which was foreign to mathematics.³³ The infinitesimals of Leibniz seemed also to be outside the domain of mathematics. Hence, the demand that mathematics be presented mathematically can be read as a demand to find secure foundations for calculus within mathematics itself. This is a perfect description of the book by Lagrange, whose principles were, according to the subtitle, "dégagés de toute considération d'infiniment petits, d'évanouissans, de limites et de fluxions, et réduits à l'analyse algébrique des quantités finies."

Such an approach to calculus is indicated by a series of notes in which Novalis defines pure mathematics as a "Bezeichnungslehre". A similar line of thought is evident in his repeated insistence that differentiation is akin to philosophical abstraction („Der Abstractions Calcül der Philosophie ist vollkommen dem Infinitesimalcalcül zu vergleichen" (III, 427); see also note 775).³⁴ Hamburger wishes to underplay this side of Novalis, because it places him on the wrong side of the division made by Cassirer, who links philosophical abstraction to an ontology of substances and Aristotelian logic as opposed to the modern scientific use of the function. But this side of Novalis is directly linked to Lagrange's theory of calculus as the formal manipulation of infinite power series. Lagrange attempted to avoid the "metaphysical" problems of such theories of calculus based on the notions of limits, infinitesimals, fluxions, etc., by reducing it to a series of purely formal rules of operations with symbols. Connected to this attempt was the Combinatorial School of German mathematicians (founded by Karl Friedrich Hindenburg, whose book Novalis owned and to whose methods there are frequent references in the *Allgemeine Brouillon*), whose members constructed a whole series of formulas, often arranged in tables, to describe the results of abstract operations such as the

³³ E.g., „Introduire le mouvement dans un calcul qui n'a que des quantités algébriques pour objet, c'est y introduire une idée étrangère." Joseph Louis de Lagrange: *Theorie des fonctions analytiques*. Paris 1881, 17.

³⁴ III, 571; III, 427; III, 418.

multiplication of two infinite series.³⁵ In the work of Lagrange and these other mathematicians, variables were not seen as continuous and constructive, but rather in their symbolic, representative nature.

Thus, on the one hand, calculus is defined as a closed formal system of rules for the manipulation of expressions – the sort of system Novalis refers to as the goal of language in both the “Monolog” and the discussion of Sanskrit in *Die Lehrlinge zu Sais* – on the other hand, through the (post-)Kantian philosophy of calculus as *poiesis* discussed above, this creation of the mind has applicability a priori in that it constructs reality (as in the “Monolog,” where the very closedness of the system of language magnifies its expressiveness). Here, the paradoxical implication is that by removing all reference to the outside of mathematics we obtain a theory which forms an isolated system, but in its very isolation is all the more strongly linked to reality as a whole. In the words of Novalis (here, paradox is replaced by “Wunder“):

Alles aus Nichts erschaffne Reale, wie z.B. die Zahlen und die abstracten Ausdrücke – hat eine wunderbare Verwandtschaft mit Dingen einer andern Welt – mit unendlichen Reihen sonderbarer Combinationen und Verhältnissen – gleichsam mit einer mathematischen und abstracten Welt an sich – mit einer poetischen mathematischen und abstracten Welt.³⁶

Thus, common to all three types of notes, involving attempted definitions of calculus, the necessary complementarity of the approaches of Leibniz and Newton, and mathematics in its abstract, purely symbolic wholeness, is an emphasis on the paradoxes involved in the very foundations of calculus. This emphasis forms the basis of Novalis’s interest in the subject.

III. A Case Study: Novalis and the Infinite Series

After having considered Novalis’s discussion of what might be called the formal aspects of the state of calculus in the late 1790s,

³⁵ The connection between the work of Lagrange and the Combinatorial School is especially well developed in the article by Hans Jahnke: „A Structuralist View of Lagrange’s Algebraic Analysis and the German Combinatorial School.“ In: *The Space of Mathematics: Philosophical, Epistemological, and Historical Explorations*, ed. Javier Echeverria et al. Berlin 1992. The work of the latter school was so limited in its merely formal abstraction and so confused by its introduction of non-intuitive symbols that it made no permanent mark in the later progress of mathematics.

³⁶ III, 440-41.

I shall now move to a specific matter of content within calculus, namely the question of the infinite series, as Novalis applies it to non-mathematical themes in the *Allgemeine Brouillon*. According to the model presented above, such an application presupposes that some paradox will be found within the mathematical discussion itself; hence, it is necessary first to discuss the problems associated with the infinite series.

Returning to the beginning of the eighteenth century, in 1703 the Italian monk and mathematician Guido Grandi (1671-1742) published a work on the geometrical squaring of the circle in which he exhibited the following argument³⁷:

First, we start with the infinite series:

$$1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + \dots$$

As can be easily justified³⁸, the sum of this series must be 2.

This result can be formally generalized (via an infinite long division) to yield the result:³⁹

$$1/(1-x) = 1 + x + x^2 + \dots,$$

which yields the previous equation, if we set x equal to $1/2$. If we set x equal to -1 , however, we arrive at the result:

$$1/2 = 1/(1 - (-1)) = 1 + (-1) + (-1)^2 + \dots = 1 - 1 + 1 - 1 + \dots$$

Grandi regrouped the terms on the right hand side to arrive at:

$$1/2 = 1 - 1 + 1 - 1 + \dots = (1 - 1) + (1 - 1) + \dots = 0 + 0 + \dots = 0.$$

This leaves us with the paradoxical conclusion that $1/2 = 0$ (which Grandi, in turn, used as a symbol for another paradox, the *creatio ex nihilo*).⁴⁰

Most mathematicians were, of course, loathe to accept such a result, and many tried to resolve the seeming paradox (I will dis-

³⁷ My discussion relies on Moritz Cantor: *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*. Vol. 3. Leipzig 1901, 365-6.

³⁸ Picture a number line. The first term represents starting at 1. Each additional term covers half of the remaining distance between your location and 2. Note that this is a mathematical version of Zeno's famous „dichotomy“: in order for an arrow to move from point A to point B, it first must cover $1/2$ the distance, then $1/2$ of the remaining distance, and so on.

³⁹ This series also appears in notes taken by Novalis from a book by Abraham Gotthelf Kästner. See Hans-Joachim Mähl, „Zwei unveröffentlichte Handschriften aus der Berufstätigkeit Friedrich von Hardenbergs (Novalis).“ In: *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts*, 1990, 131.

⁴⁰ Thus, we have an example of Novalis's claim above, that the paradoxical results of mathematics both demand and suggest analogy.

cuss below, in a different context, the response of Leibniz). The problem remained a source of dispute, when Euler (in his *Institutiones Calculi Differentialis* of 1755) suggested what he took to be a definitive solution: the infinite series should be regarded as being equal *by definition* to the expression from which it is derived (thus, the sum of Grandi's series is defined to be $1/2$). In other words, Grandi's problem was merely one of terminology, which is easily solved, "wenn wir dem Worte Summe eine andere Bedeutung geben, als es gewöhnlich zu haben pflegt."⁴¹ In one sense, this new definition is a retrospective justification of another of Euler's works, the famous *Introductio in Analysis Infinitorum* (1748), in which he derived remarkable formulas for infinite sums using a variety of formal manipulations of equally questionable expressions. In the terms I have discussed above, the re-definition represents a shift in interest from the particular results of mathematics (which can henceforth be used without fear of contradiction) to its foundational definitions and principles (which, in turn, will call for grounding). With its emphasis on the formal generation of a series through expansion of given terms, it is closely connected to the notion used by Novalis of the "Constructionsformel" of a series: "Wenige Bekannte Glieder, durch die man in Stand gesetzt wird eine unendliche Menge unbekannter Glieder zu finden – machen die Constructionsformel der Reihe aus."⁴² The conception of a (known) part of a series generating the rule for the whole is crucial for Novalis; and the notion of an infinite series generated by a function was the basis for Lagrange's attempt to re-systematize calculus.

However, from a later point of view, Euler's definition represents an avoidance of the problem rather than a solution, since it merely shifts it onto the new terms "convergent" and "divergent," which remain to be suitably defined; as Euler writes: "Wenn also die Reihe eine convergierende Reihe ist, so stimmt dieser neue Begriff der Summe mit dem gewöhnlichen überein."⁴³ Within mathematics, the problem of the infinite series appeared to be solved with regard to calculations with particular series; the primary concern was the practical one of how fast a series converged in order

⁴¹ Leonhard Euler: *Vollständige Anleitung zur Differential-Rechnung*. Trans. Johann Michelsen. Wiesbaden 1981, p. 100. Dyck (note 1), p. 50, suggests that Novalis had access to this translation, originally published in Berlin in 1790.

⁴² III, 68.

⁴³ Euler, p. 100.

to find a reasonable approximation to its limit, in order, say, feasibly to calculate the value of π to a certain number of decimal places.⁴⁴ However, in the naive use of the term “convergent”, one can still recognize a nagging question, going back to Bishop Berkeley’s objections to the doctrine of fluxions (1734), namely whether an infinite series ever reaches its sum.⁴⁵ D’Alembert, for example, in an important discussion in the *Encyclopédie* (the article on the concept of limit), claimed that a variable approaches its limit without ever being able to reach it. Euler’s definition circumvented this problem, though his use of the word convergent tacitly re-introduced it; for instance, it cannot be said that Grandi’s series approaches its sum or its “sum” in the technical sense. Eventually this problem would be solved, by again proposing a definition which would make it irrelevant (as was done by the French mathematician Augustin-Louis Cauchy in the 1820s, according to whose definition Grandi’s series has no sum at all), but at the time of Novalis, it was still an open question, especially for those interested in the “metaphysics” of mathematics.

In particular, the Kantian theory of mathematics had rather severe difficulties with infinite series and limit operations in general. As an example, consider the discussion of the square root of 2. For Kant, this quantity has no determinate ratio to 1 (i.e., it is an incommensurable) and thus cannot be fully given by a “number-concept” but only by means of a rule of approximation. To show that such a quantity actually exists, it is necessary that it be given to intuition in some form (in this case, in the construction of the diagonal of a square with side 1): “Only geometry can show the real possibility of the concept of $\sqrt{2}$.”⁴⁶ Thus, an infinite series is of the form of a regulative concept, a rule for finding ever closer approximations to a quantity without ever being able to fully determine it. One might point here to a remark from Bossut’s book which Novalis excerpted: “Unendliche Reihen, die man nicht summiren kann, oder die nicht summirbar sind, nennt man ... transcendente Größen.”⁴⁷

⁴⁴ For example, Euler derived a series for π which enabled one to reach an approximate value far more quickly than by using Leibniz’s famous series, which required a calculation of 10^{50} terms in order to reach one hundred decimal places; see Cantor, p. 668.

⁴⁵ On this whole problem see Grabiner (note 2), p. 84-87.

⁴⁶ Friedman, p. 118. For this section in general, I rely on Friedman, pp. 71-80, 111-112, 117-120.

⁴⁷ III, 115.

Kant's approach to the larger question of limits appeals to intuition as well, in this case the pure intuition of motion. Found only in the "Anticipations of Perception" (explaining why Cohen also used this particular section of the text), Kant's discussion uses the vocabulary of Newton's theory of fluxions, in which convergence to a limit can only be conceptualized in terms of a point continuously approaching its limit: "That the limit of a convergent sequence exists is expressed by the idea that any such process of temporal generation has a terminal outcome."⁴⁸ Besides the lack of a consistent procedure to construct such limits (each of them must be visualized individually), Friedman points to the other major defect of this model, in that it cannot explain functions which are continuous but not differentiable, that is functions with sharp corners (such functions, and whether they occurred in nature, were already matters of dispute within mathematics at the time of Euler). The extreme cases of such functions are the self-similar fractal constructions of modern mathematics, which have, so to speak, sharp corners at every point; these functions are, in a way, infinitely concentrated generalizations of Grandi's series which changes direction at every term. The key point is that the Kantian notion of limit (or sum of a series) is based on a particular definition of continuity which excludes, precisely, changes of direction, or, in the language of Novalis, analogical discreteness. In particular, this Kantian-Newtonian approach can only explain the limit when it is actually reached in, say, a geometrical intuition (e.g., the infinitesimal generation of a curve), but cannot explain the algebraic operations with infinite quantities of modern calculus (such as the infinite generation of an algebraic series).

Käte Hamburger's treatment of the infinite series in Novalis remains within strictly Kantian parameters. In her view, the infinite series only attains its full meaning when it is combined with the notions of continuity and the infinitesimal and hence becomes the function: "das Reihenprinzip setzt sich vollends durch im Begriff der Funktion, die den Prozeßcharakter der Reihe erst zum prägnanten Ausdruck bringt."⁴⁹ It is in this discussion that Hamburger cites the first sentence of note 935 (here given in its entirety):

Alle Vereinigung des *Heterogéne*n führt auf ∞ . Theorie der Wahrscheinlichkeit – WahrscheinlichkeitsBeweise und Calcül – Quadratur des Unendlichen etc.

⁴⁸ Friedman, p. 74.

⁴⁹ Hamburger, p. 52, referring to III, 448.

Hamburger claims that the only possible interpretation of this note („erst unter diesem Gesichtspunkt erschließt sich auch die Bedeutung eines zunächst sinnlosen Satzes“) relies directly on the neo-Kantian notion of continuity, which is the mind's ability in the unity of consciousness, “begriffsverschiedene Größen unter einem Begriff zu vereinigen, sie dadurch erst zu bestimmen.”⁵⁰ However, she suppresses the ensuing connection to probability theory. Skipping over the semantic field of the overdetermined term “Heterogéenen” (which is used by a variety of authors of the time, e.g. Hemsterhuis, Kant, and Schelling, as well as in texts on chemistry and galvanism), I would like to propose an alternate reading of the fragment based on a link drawn by Leibniz between probability and, strangely enough, Grandi's series.

Leibniz's response to Grandi's argument runs as follows: the partial sums of the series $1 - 1 + 1 - 1 + \dots$ alternate between 0 (if an even number of terms is taken) and 1 (for an odd number of terms). As there is no sufficient reason why the infinite sum should contain either an odd or an even number of terms, another principle must be employed here to arrive at a result, and that is the metaphysical principle of continuity. As nature is essentially continuous, when the series is expanded to infinity, the sum becomes the average between the zero and the one. In other words, in the infinite, the fundamental mathematical dualisms of Western metaphysics (the heterogeneous as such: from the odd/even of the Pythagoreans to the zero/one of the binary system) are reconciled. Leibniz gave a variety of explanations to justify the incursion of a metaphysical principle into a purely mathematical question, one of them being an analogy with probability:

Wie die Wahrscheinlichkeitsrechnung vorschreibe, man habe das arithmetische Mittel, d.h. die Hälfte der Summe gleich leicht erreichbarer Größen in Rechnung zu ziehen, so beobachte hier die Natur der Dinge das gleiche Gesetz der Gerechtigkeit.⁵¹

Thus, the “ ∞ ” in Novalis's note seems not to refer to the infinitely small as the basis of the mind's ability to connect different phenomena, but rather to the infinitely large, the regulative idea of the never-ending progression, which in its very unendingness can transform the discrete into the continuous (as in Leibniz's theory of physical extension, where the infinite complexity of the mo-

⁵⁰ Hamburger, p. 50.

⁵¹ Cantor, p. 367.

nads is perceived by us confusedly as continuous repetition of the same). That is, to invert Cohen's formula, the way to the infinitely small (continuity) is through the infinitely large. The connection to probability – which links expectation to the projected statistical average of an infinite number of trials – has remained unremarked by most of Novalis's commentators, including Dyck. There is no need to interpret this connection specifically with reference to Leibniz, since there is evidence (see notes 796, 798 of the *Allgemeine Brouillon*) that Novalis was familiar with the work of Condorcet on calculus and probability as well as the work of Laplace.⁵²

Certainly the infinite referred to here is not reducible to that which dominates Hamburger's essay, invariably an infinitely small quantity related to continuity (e.g., "Das Unendliche des Bewußtseins, des Ich, wird nicht als eine quantitative, bis ins Unendliche ausgedehnte Größe aufgefaßt, sondern als eine intensive Erzeugungseinheit im Sinne des Differentials"⁵³). Here, in contrast, we arrive at the infinitely small (continuity) by means of the infinitely complex process of overcoming heterogeneity. The means of this overcoming of the heterogeneous for Novalis is exactly the process of analogy. Indeed, several remarks of Novalis specifically link the discontinuity of nature with the discontinuity of thought, e.g. note 776 and note 183:

Die Natur verändert sich sprungweise./ Folgerungen daraus. Synthetische Operationen sind Sprünge – (Einfälle – Entschlüsse.) Regelmäßigkeit des Genies – des Springers par Excellence.⁵⁴

More precisely, in other notes Novalis attempts to link the concept of the infinitely large and the infinitely small in a relation of "Wechsel," not of priority of one over the other. In note 290, Novalis writes:

Die Unendlichkeiten verhalten sich wie die Endlichkeiten, mit denen sie *im Wechsel stehen*. Die Endlichkeit ist das *Integral* der Einen (Kleinen.) Unendlichkeit – und das Differential der andern (Großen) Unendlichkeit.

This theme is related to the notion of different orders of infinity and hence the pure relativity of the infinite and infinitesimal, com-

⁵² III, 425f.; III, 69-71. The series $1 - 1 + 1 - \dots$ is also used in a different context by Friedrich Schelling in the „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ of 1799.

⁵³ Hamburger, p. 41.

⁵⁴ III, 273. The following references are to III, 291; III, 292.

mon in eighteenth century calculus (e.g., Kästner's description of a typical paradox of calculus: "Unendlich grosse Dinge die in Vergleichung mit andern Nichts, und unendlich kleine die in Vergleichung mit andern unendlich groß sind"⁵⁵). The locus of transformation between these different infinities is the human, which forms, in terms reminiscent of Protagoras, "das Maaß aller Dinge ... das Organ ihres Contacts," the analogical center.

I will now present an example of Novalis's application of the "Wechsel" concept of the infinite in his analysis of the concept of infinite progression. As a starting point, I use note 447, which does not fit easily into Hamburger's interpretation and which she specifically labels as the exception which proves the rule.⁵⁶ For in this note, Hamburger claims, Novalis refers to the "method of exhaustion," i.e. the ancient equivalent of the limit approach, which avoids using the infinitesimal. However, in context, this note also allows for a different reading. It follows (and explicitly refers back to) a note involving the various notions of the term "solution" (chemical as well as logical). Novalis discusses a difficult problem and states that it is so difficult that its solution could only be envisioned "successive und Stückweise, d.h. in unendlichen Raum und in unendlicher Zeit." The key to progress is in its division. This leads to a reference to a passage in Kant's *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* about chemical solution (Auflösung). In this passage, Kant discusses the possibility of a completed process of solution which would involve full inter-penetration of two chemical substances. Kant concludes that the idea of such a total solution is not self-contradictory, although it is beyond our understanding in the same way as the continuum is (cf. the second antinomy of the *Kritik der reinen Vernunft*):

Gegen die Möglichkeit dieser vollkommenen Auflösung und also der chemischen Durchdringung ist schwerlich etwas einzuwenden, obgleich sie eine vollendete Teilung ins Unendliche enthält, die in diesem Falle doch keinen Widerspruch in sich faßt, weil die Auflösung eine Zeit hindurch kontinuierlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Acceleration geschieht, überdem durch die Teilung die Summe der Oberflächen der noch zu teilenden Materien wachsen, und, da die auflösende Kraft kontinuierlich wirkt, die gänzliche Auflösung in einer anzeigenden Zeit vollendet werden kann. Die Unbegreiflichkeit einer sol-

⁵⁵ Abraham Gotthelf Kästner: *Anfangsgründe der Analysis des Unendlichen*. Göttingen 1761, ii.

⁵⁶ III, 329; Hamburger, p. 32.

chen chemischen Durchdringung zweier Materien ist auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Teilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu schreiben.⁵⁷

Note the analogy to the Romantic concept of "Potenzierung" in this discussion; the result of each stage of dissolution is an increase in the rate of dissolution itself, which thus causes an exponential acceleration of the process. In the next note, Novalis talks about the application of this train of thought to the squaring of the circle; the problem can only be solved through an infinite approximation of the circle by polygons. The point is, in the symbolism of calculus, the inconceivable (because infinite) approximation is actually completed. Hence, we are suspended between two versions of the infinite series; in the first, it can only be completed through an infinite succession of steps, in the second, it is completed, though in an inconceivable, but mathematically operative manner. This process is analogous to Leibniz's description of the summing of the infinite series, which, by passing through the infinite, acquires a definite sum.

Thus, the meaning of calculus for Novalis, the paradox in which it lives, is precisely its ability to bridge the two models of unification: continuity based on the transition generated by the infinitely small and analogy which goes on to infinity. Calculus, in addition to representing "die Diskretion als Diskretion des Kontinuums",⁵⁸ is also "das Kontinuum als Kontinuum der Diskreten" (as mentioned, but not truly enacted by Hamburger) in the infinity of heterogeneity. Thus, in several notes, he speaks of the infinite as the ideal, the "Soll", the Fichtean aim of mathematics.⁵⁹ Yet, in the aptly numbered note 314 (the note talks of measuring the circle), he states (using the terms "Auflösung" and again, despite Hamburger's claim, "Approximationsprincipe") as regards the obstacles to the solution of these tasks:

Es liegt nur an der mangelhaften Natur, an den unvollkommenen Verhältnissen der gewählten *Constructionselemente* der Gegenstände dieser Aufgaben, (Elemente sind *Accidenzen*) daß sie nicht gelöst werden.

The term "Accidenzen" takes us back to note 722 where Novalis uses it to describe the two systems of calculus developed by New-

⁵⁷ Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Vol. IV of *Kants Schriften*. Berlin 1902, pp. 530-31. For the relation of this problem to the chemical discourse of „Auflösung“ at the time, see Kapitza (note 4), pp. 103-4.

⁵⁸ Hamburger, 58.

⁵⁹ III, 66; III, 296.

ton and Leibniz (as two attributes of mathematical "substance"); calculus itself, as we saw in the second section, is also subject to the same problem whereby the proper "accident" is lacking to fully ground it, yet its procedures function nonetheless.

In order to demonstrate this meaning of calculus in its full analogical splendor, let us now consider how Novalis uses the infinite series in the theory of the encyclopedia, i.e., of the unity of the sciences. For Hamburger, "gerade im Zusammenhang seiner Gedanken über Mathematik denkt er die Begriffe des Infinitesimalen, der Stetigkeit und der Funktion zu Ende bis zur Konzeption des Systems." However, again her argument for the "funktionale [...] Auffassung des Systems" is based on a partial reading; the note she refers to as the confirmation of the functional nature of the system⁶⁰ („Jede Wissenschaft kann durch reine Potenzierung in eine höhere, die philosophische, Reihe, als Glied und Function übergehen“) complicates the reference to "Glieder" and "Funktionen" by also using them in the biological sense in addition to the purely mathematical. She also fails to cite the first part of the note where again it is analogy which works against continuity:

Philosophie einer Wissenschaft entsteht durch Selbstcritik und Selbstsystem der Wissenschaft. (Eine Wissenschaft wird angewandt, wenn sie, als analoges Muster und Reitz einer spezifischen Selbst(Nach)entwicklung einer andern Wissenschaft dient.)

Here, in addition, the idea of self-reference is related to the discrete, recursive nature of the infinite series, an infinite recursion which Hamburger acknowledges, but ultimately suppresses in favor of its dialectical opposite, the continuous generation of synthesis.

In turn, this self-referential recursive structure also governs the unification of sciences posited in the *Allgemeine Brouillon*. For, as Novalis writes in several passages, it is the task of any science to apply to, indeed to absorb all of the sciences, including itself:

Doppelte Universalität jeder wahrhaften Wissenschaft – Eine entsteht, wenn ich alle andern Wissenschaften zur Ausbildung der Besondern benutze. – Die Andre, wenn ich sie zur Universalwissenschaft mache und sie selbst unter sich ordne – alle andre Wissenschaften, als ihre Modificationen betrachte.⁶¹

Novalis thus makes an analogy between the seemingly paradoxical phenomenon of the infinite series, that is an infinite pro-

⁶⁰ Hamburger, p. 62, 64, referring to III, 346.

⁶¹ III, 269. The following reference is to III, 68.

gression which is generated by and, in a certain sense, contained in a part of itself („Wenige Bekannte Glieder, durch die man in Stand gesetzt wird eine unendliche Menge unbekannter Glieder zu finden“), and the claim that each science, as a sort of “Constructionsformel,” must incorporate every other science, therefore the entire universe, as well as explaining its own conditions of possibility. As an example of this process, consider the sequel of the note just quoted: “ReihenFormel einer ReihenFormelreihe.“

Thus, the unification of the sciences can only occur via an infinite series of discrete analogies, yet must at the same time be conceived of as a continuous system. It is this simultaneity of perspectives, this clash of viewpoints, which itself provides the analogy between *Encyclopaedistik* and the mathematics of the infinite series. As opposed to Descartes and Leibniz, for whom mathematics became a model for science because of its clarity and self-evidence, for Novalis it is precisely the mysterious ability of mathematics to function even in realms in which it must call upon a variety of seemingly incompatible methods to justify itself (because it involves a reference to the infinite) which makes it an appropriate model of knowledge as a whole.

As a final twist, let me note briefly that the mathematical version of this paradox (the part containing the whole) has itself been “resolved” by means of a new definition. The mathematical infinite (not as a quantity, but as the size of an aggregate) is now defined as that whose part is equal to the whole; in other words, the definition of infinity is precisely in the form of such traditional paradoxes as the question: are there more days or weeks in eternity. Yet, as if to preserve the open-endedness which I have discussed, the theory upon which this definition is based, set theory, has its own further paradoxes.

Thus, the infinite series and its paradoxes are a metaphor for the seemingly contradictory thought of an end to an infinite progress, of an infinitely large which stands “in Wechsel” with the infinitely small. The philosophical interchangeability of these two forms of the infinite has a long tradition (e.g., in Boethius, the identification of eternity and the moment); here, Novalis uses the various models of mathematics in his day to express it, in accordance with his theory of representation. Many other analogies to this double conception of the infinite can be found in Novalis’s writings, nowhere more paradoxically than in his balancing of the notions of the infinite perfectibility of humanity and of the golden age. Novalis speaks of the former on the occasion of his excerpt from

Bossut: "Jede Größe läßt sich, ohne Aufhören vermehren und vermindern," to which he notes: "Indication der unermesslichen Progressionsfähigkeit des Menschen – der Sinne, der Kräfte, etc."⁶² But, as we recall, calculus is the science which measures the immeasurable. Similarly, the infinite progression of the *Roman* is comprehended in the simultaneity of the *Märchen*.

⁶² III, 118.

Manfred Frank (Tübingen)

Wie reaktionär war eigentlich die Frühromantik?

(Elemente zur Aufstörung der Meinungsbildung)

Über die deutsche Frühromantik traut sich – wenigstens im Bereich der sogenannten Geistesgeschichte – jeder ein Urteil zu. Sei's, daß man in ihr einen Höhepunkt europäischer Kultur sieht, dessen Kraft und Produktivität auf den vielfältigsten Feldern allenfalls mit dem klassischen Athen zu vergleichen wären;¹ sei's, daß man in ihr den Inbegriff des ‚deutschen Sonderwegs‘ im Gang der Moderne identifiziert und von ihr wohl gar eine Verhängnisgeschichte datiert, die ‚von Schelling bis Hitler‘ reicht.²

In Wahrheit ist die Frühromantik, besonders die philosophische,³ die Unbekannte schlechthin in den Archiven der Geistesge-

¹ So Dieter Henrich in seinem Bericht über das von ihm geleitete ‚Forschungsprogramm zur Entstehung der klassischen deutschen Philosophie nach Kant in Jena 1789-1795‘: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart 1991, S. 217 f. Ähnlich August Ludwig Hülsen in seiner *Prüfung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgestellten Preisfrage: Was hat die Metaphysik seit Leibnitz und Wolf für Progressen gemacht?*, Altona 1796: bei J. F. Hammerich: „Ohne Zweifel hebt sie [sc.: die Metaphysik in ihrem gegenwärtigen Zustand] uns auch aus dieser Geschichte [der Philosophie] den gerade interessantesten Zeitraum heraus, den von Leibnitz und Wolf bis zu uns herauf: einen Zeitraum, dem kein einziger der ganzen Vergangenheit, selbst nicht der glänzendste der griechischen Philosophie, an aufgebotenen Kräften und sichtbarem Erfolge gleich gesetzt werden kann“ (76,₁). Einen etwas verhalteneren, aber in der Tendenz nicht unähnlichen Vergleich der nach-Leibnizschen Philosophie mit „den Griechen“ des antiken Athen (freilich mit dem umgekehrten Akzent auf den Errungenschaften der Wolffschen Schule) stellt auch Johann Christoph Schwab an in seiner *Preisschrift über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht? [...]*, Berlin 1796, 4 f.

² So Georg Lukács im Untertitel seiner Studie *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin/DDR 1954.

³ Zu der ich aus Gründen struktureller und entstehungsgeschichtlicher Ähnlichkeit auch das philosophische Werk Hölderlins und seines Kreises zähle. Das gilt – wohlbemerkt – durchaus auch für den Entwicklungsgang der politischen Überzeugungen der Frühromantiker und Hölderlins/Sinclair's. Zu dem vielen

schichte, und nicht einmal nur der ‚offiziellen‘. Das zeigt sich daran, daß die meisten Vorurteile rasch zusammenbrechen, wenn sie mit den Textbefunden konfrontiert werden. Machen wir zur Probe einige Stichproben an dem gängigen politisch-religiösen Vorurteil gegen die Romantik im allgemeinen und gegen die Frühromantik im besonderen.

Am Anfang der Romantik stand die Revolution. An ihrem Ende, soweit sie überhaupt ein Ende hat, steht die zähe, rückwärtsgewandte Bequemlichkeit, das Beharrungsvermögen der Gefühligten, der Rufer nach der guten alten Zeit.

So will es das Klischee, das an Zähigkeit dasjenige der rückwärtsgewandten Bequemlichkeit vorgeblicher Romantiker noch übertrifft und sich vor allem unter Germanisten – die selten revolutionär waren oder sind – wohlig eingerichtet hat. Einen von ihnen, Walter Widmer, habe ich eben zitiert; ziemlich aufs Geratewohl eine der zahlreichen Sammlungen von *Meistererzählungen der Romantik*⁴ aufschlagend, denen das Nachwort dann, nach getaner politisch-moralischer Pflicht, entzückt bestätigt, wir träten nun ein in „eine der schillerndsten, lebendigsten und zugleich heterogensten Kunstepochen der Menschheit“.⁵ So, als sei das selige Leuchten der Schönheit der Preis, den Dichter für politisches Desengagement oder auch für fundamentalistische Gesinnung erbringen müßten.

In diesem Genre hat niemand erfolgreicher gearbeitet als Heinrich Heine. Die Schriften *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834) und *Die romantische Schule* (1836)

Unsinn, den zumal die Literaturwissenschaft zur Entflechtung der Hölderlinschen und der frühromantischen Grundinspiration verbreitet hat, gehört das Vorurteil, Hölderlin sei wegen seiner lebenslangen Orientierung an den Griechen eher zur Klassik zu schlagen, während sich die Romantik am Mittelalter orientiert habe. Erstens hat Hölderlin spätestens in seinen Briefen an Böhlendorff dieselbe ‚Wendung ins Nationale‘ vollzogen wie Novalis und die Schlegels. Und zweitens war es doch gerade Friedrich Schlegel, dessen Denken in für seine Epoche grundlegenden Werken zur Antike im allgemeinen und zur antiken Kunst im besonderen wurzelt; es war mit Bezug auf Schlegel, daß – ich glaube, es war Karl Philipp Moritz – den auch von Schiller benutzten Spott-Titel der ‚Gräkomanie‘ erfunden hat. Also auch hier besteht, genau besehen, gar kein wesentlicher Unterschied, sondern ein strenger Parallelismus. – Zur Konstellation der philosophischen Frühromantik vgl. jetzt Manfred Frank, „Unendliche Annäherung.“ *Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt/M. 1997 (stw 1328).

⁴ Walter Widmer, *Nachwort zu Meistererzählungen der Romantik*, Stuttgart 1961, 751.

⁵ L. c.

sind so zwiespältig, wie sie's von ihrem Gegenstand behaupten: Einerseits greifen sie in alle Register vulgärromantischer *sensibilité*, um ihren Leser(inne)n den Duft der blauen Blume recht in die Nase zu treiben. Des Novalis Muse, heißt es etwa, „war ein schlankes, weißes Mädchen mit ernsthaft blauen Augen, goldnen Hyazinthlocken, lächelnden Lippen und einem kleinen roten Muttermal an der linken Seite des Kinns“.⁶ Mit ihr bekannt geworden sei der Verfasser durch das Fräulein Sophia, die immer ein blaues Kleid trug, die Schwindsucht hatte und ihren *Ofterdingen* in rotem Maroquin mit Goldschnitt mit sich herumtrug. Die Schwindsucht hatte sie sich aus dem *Ofterdingen* „herausgelesen und sah aus wie ein leuchtender Schatten“.

Aber sie war jetzt von einer geistigen Schönheit, deren Anblick mich aufs schmerzlichste bewegte. Ich nahm ihre beiden blassen, mageren Hände und sah ihr tief in die blauen Augen und fragte sie endlich: „Mademoiselle Sophia, wie befinden Sie sich?“ – „Ich befinde mich gut“, antwortete sie, „und bald noch besser!“, und sie zeigte zum Fenster hinaus nach dem neuen Kirchhof, einem kleinen Hügel, unfern des Hauses. Auf diesem kahlen Hügel stand eine einzige schmale, dürre Pappel, woran nur noch wenige Blätter hingen, und das bewegte sich im Herbstwind, nicht wie ein lebender Baum, sondern wie das Gespenst eines Baumes.

Unter dieser Pappel liegt jetzt Mademoiselle Sophia, und ihr hinterlassenes Andenken, das Buch in rotem Maroquin mit Goldschnitt, der „Heinrich von Ofterdingen“ des Novalis, liegt eben jetzt vor mir auf dem Schreibtisch, und ich benutze es bei der Abfassung dieses Kapitels.⁷

Man merkt das auch ohne den Hinweis – aber der wirkliche *Heinrich von Ofterdingen* mag ein anderes Werk gewesen sein als das, welche die blasse Demoiselle Sophia so liebte, und es gab von ihm auch keine Maroquin-Goldschnitt-Ausgabe. Sie hätte nicht gepaßt zu dem unpopulären, weil schwierigen Romanautor, der eine seiner Hauptfiguren sprechen läßt, die Poesie wolle vorzüglich als strenge Kunst getrieben werden. „Als bloßer Genuß hört sie auf Poesie zu seyn. Der Dichter muß nicht den ganzen Tag müßig herumlaufen, und auf Bilder und Gefühle Jagd machen. Das ist der ganz verkehrte Weg.“ „Der Dichter ist [vielmehr] reiner Stahl, eben so empfindlich, wie ein zerbrechlicher Glasfaden, und eben so hart, wie ein ungeschmeidiger Kiesel.“⁸

⁶ Heinrich Heine, *Beiträge zur deutschen Ideologie*, hg. von Hans Mayer, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1971, 185.

⁷ L. c., 187.

⁸ Novalis, *Schriften*. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart 1960 ff (hinfort zit.: *NS*), I, 282 und 281.

Mit diesem Kriterium tut Heines eigene Dichtung sich schwer – und sie rächt sich an den ‚silberlichtumfluteten‘ Texten einer imaginären Romantik (so Emil Staiger), indem sie ihr den Vorwurf des katholischen Finsternännertums, antirevolutionärer Gesinnung und schlimmen Vernunftnegativtums um die Ohren haut – etwa dem armen Friedrich Schlegel, der sich aus Todesangst vor dem Fortschritt „in die zitternden Ruinen der katholischen Kirche“ geflüchtet habe.⁹

Und bei allem, was Schlegel sagt, hört man die [...] Glocken läuten; manchmal hört man sogar die Turmraben krächzen, die ihn umflattern. Mir ist, als dufte der Weihrauch des Hochamts aus [seinen] Bücher[n] und als sähe ich aus den schönsten Stellen de[r]selben lauter tonsurierte Gedanken hervorlauschen.¹⁰

Und den ehemaligen „Lichtmenschen“ und Revolutionär Schelling will Heine in Münchener Wintersemester 1827/28 (von Hegel, seinem Majordomus) entthront und geschoren gesehen haben: „wie ein armseliges Mönchlein [...] gespenstisch herumschwanke mit seinen großen, blassen Augen und seinem niedergedrückten, abgestumpften Gesichte, ein jammervolles Bild heruntergekommener Herrlichkeit.“¹¹

Nun gut: Das ist immerhin vergnüglich, und ich liebe meinen Heine; aber die These ist grundfalsch. Sie hatte indes ungeheuren Einfluß auf die Romantik-Rezeption bis heute und kann sich so gut nur halten, weil die Romantik überraschenderweise „cette inconnue“ der deutschen Literatur – geschweige der Philosophie – schlechthin geblieben ist. Ich denke nicht an die populäre Spätromantik mit ihren Eichendorff, Arnim, Hoffmann und Brentano – noch weniger ihren Franzosenfressern Kleist, Görres, Arndt oder Schenkendorf, sondern an die Frühromantik, deren philosophisch-literarische Produktion uns erst jetzt langsam in kritischen Ausgaben und in ihrem ganzen Umfang zugänglich wird. Wenige können sich rühmen, des Novalis sogenannte Fragmente wirklich zu kennen oder Friedrich Schlegels fünfunddreißigbändige Werkausgabe mit Verstand gelesen zu haben. Beide (von dem weitgehend inediten Schleiermacher oder Tieck zu schweigen) bieten indes so viele neue Texte und Quellen, daß eine Revision bisheriger (Vor-)Urteile dringend ansteht.

⁹ Heine, l. c., 157.

¹⁰ L. c., 158.

¹¹ L. c., 104 und 106.

Ich habe anderswo im *Détail* die folgende These begründet,¹² daß die Frühromantik in ihren Anfängen nicht eigentlich revolutionär war im Sinne etwa des Jakobinismus. Ihr politisches Engagement entsprang einem Affekt gegen das Bürgertum, dem die Frühromantiker zuerst die Attribute des ‚Biedermännischen‘, ‚Teutschgesinnten‘, ‚Philiströsen‘ oder ‚Spießigen‘ angehängt haben. Nun kann dieser Affekt doppelt instrumentiert werden: Er kann sich den altständisch-adeligen Bedenken gegen das Aufsteigen des Bürgertums anschließen (wie bei Friedrich von Gentz oder Adam Müller); oder er kann mit den fortschrittlichen Kräften fraternisieren, die übers Bürgertum hinaus nach der ‚Menschheitsklasse‘ ohne extrinsisch auferlegte Schranken trachten (wie bei Johann Friedrich Reichardt, in dessen Hauskreis Tieck zu politischem Bewußtsein erwachte,¹³ beim frühen Friedrich Schlegel und seiner Frau Dorothea, deren Romanfragment *Florentin* [1801], wie wenige wissen, in einer Verherrlichung der nordamerikanischen Revolution und im Plan einer Auswanderung dorthin gipfelt, bei Lorenz Oken und den mit Recht so genannten romantischen Sozialisten¹⁴). So ließ sich erwarten, daß die reaktionäre Option und das Liebäugeln mit dem Katholizismus naheliegende Verführungen darstellten – vor allem in den kritischen Jahren der napoleonischen Okkupation, die bei den Schlegels und bei Tiecks nicht zufällig mit schweren Lebenskrisen zusammenfielen. Aber die Weiche war doch von Beginn so gestellt, daß der Zug keineswegs durchgängig oder gar notwendig in Reaktion und Katholizismus enden mußte. Vielmehr hat gerade auch Marxens Rede von der Menschheitsklasse und sein Aufweis der

¹² *Anti-bourgeoise Anarchie und Revolutions-Kritik. Von der zwiespältigen Haltung der Frühromantik zur Französischen Revolution*, in: Henning Krauß (Hg.), *Folgen der Französischen Revolution*, Frankfurt/M. 1989, 221-244.

¹³ Reichardt, seit 1774 Hofkapellmeister in Berlin, aber wegen revolutionärer Gesinnung 1794 entlassen, gab die rebublikanische Zeitschrift *Deutschland* heraus, in der Friedrich Schlegels *Versuch über den Begriff des Republikanismus* erschien (Dritter Band, Berlin 1796, Siebentes Stück, Nr. II, 10-41). In seinem Haus in Berlin, später auf dem Giebichenstein, ging der junge Tieck aus und ein. Eingeführt worden war er in diesen Kreis durch seinen Klassenkameraden Wilhelm Hensler, der Reichardts Stiefsohn war und sich 1792 der Revolution in Paris angeschlossen hatte. Als Offizier der französischen Armee wird er seinem Stiefvater später in Sandow – diesmal als Mitglied der napoleonischen Okkupationstruppen – wiederbegegnet.

¹⁴ Vgl. D. O. Evans, *Le socialisme romantique. Pierre Leroux et ses contemporains*, Paris 1948. Ferner Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. Teil I*, Frankfurt/M. 1986 (6. neue durchgesehene und verbesserte Auflage 1995), 8. Vorlesung, 217/9 ff.

Nicht-Universalität der Werte des Bürgertums eine romantische Vorgeschichte – etwa in Schellings wahre ‚Öffentlichkeit‘ stiftender, universalistischer Menschheits-Mythologie als einer ‚allgemeinen‘, und nicht, wie Religionen es bisher waren, ‚partikulären Symbolik‘.¹⁵

Einen sehr eindrucksvollen Beleg gegen die Notwendigkeit der Konsequenz des Katholisch- (oder Reaktionär-)Werdens liefert die Lebensgeschichte August Ludwig Hülsens, den Friedrich Schlegel als einen ihm sehr nahe stehenden Menschen und Autor entdeckte, als solchen seinem Freunde Novalis erfolgreich ans Herz legte und schließlich für die Mitarbeit am *Athenäum* gewann. Friedrich Schlegel erwähnt ihn – als Autor der Preisschrift über die Progressen der Philosophie seit Leibniz und Wolff¹⁶ – verschiedentlich in seinen Fragmenten zwischen 1797 und 1800.¹⁷ Der enge Kontakt zu den Brüdern Schlegel konnte Hülsens Aufmerksamkeit freilich nicht beeinflussen; und so hat er Wilhelm in einem eindrucksvollen Brief vom 18. Dezember 1803 – nach der Lektüre von dessen Berliner *Vorlesungen über schöne Literatur*

¹⁵ Vgl. etwa Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, I. Abteilung Bde 1-10; II. Abteilung Bde 1-4, Stuttgart 1856-61 (die römische Zahl verweist auf die Abtl., die arabische auf die Seitenzahl; hinfort zit.: *SW*), I/6, 569 ff. – Weitere Belege für diese These in: Manfred Frank, *Der kommende Gott. 7. Vorlesung*, 188 ff.

¹⁶ Im Vorwort, dessen Abschluß Hülsen mit „Oculi 1796“ (dem 4. vorösterlichen Sonntag des Kirchenjahrs) angibt, schreibt er, er habe erst nach Vollendung seiner Arbeit erfahren, daß die Akademie die (zuerst 1792 ausgeschriebene) Preisfrage schon entschieden und die Preise an Schwab, Abicht und Reinhold ex aequo vergeben habe (IX). Vgl. die Kurzcharakterisierung dieser Schrift und ihren Vergleich mit Schlegels Grundüberzeugungen in Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe seiner Werke*, hg. von Ernst Behler, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1958 ff. (hinfort zit: *KA*) VIII, LXXX f.

¹⁷ Im *Lyceum* (1797 [*KA* II, 160, Nr. 108]) wird Hülsen als besonders herausragender Ironiker im sokratischen Geiste beschrieben, dessen Ironie aus „Philosophie der Philosophie“ entspringe und diejenige Lessings und Hemsterhuis' damit weit übertreffe. Vgl. *Athenäum* (1798), I. c., 214 f., Nr. 295, wo Hülsens Preisschrift als sokratische Antwort auf die gestellte Frage und als ein „Stück, an dialektischer Virtuosität das nächste an Fichte“, gerühmt wird. In den *Ideen* (von 1800 [I. c., 266 f., Nr. 107]) gibt es ein hohes Lob der Hülsenschen Muse. In den *Philosophischen Lehrjahren* finden sich die frühesten Aufzeichnungen über Hülsen, manchmal Vorstufen der publizierten Fragmente, meist stilistische und komparative Beobachtungen, ebenfalls nicht vor 1797 (vgl. das Register in *KA* XIX, 599). Im Briefwechsel-Band, der die *Athenäums*-Phase spiegelt (ab Juli 1797), kommt Hülsens Name häufiger vor, vielfach gerühmt und als Mitarbeiter des *Philosophischen Journals* und des *Athenäum* (vgl. Register *KA* XXIV, 481).

und Kunst – sehr deutlich seine Meinung gesagt über die neu-christlichen, ja katholisierenden und vernunftfeindlichen Tendenzen, die er in der neuesten Wendung der Schlegels sah.¹⁸ Körner schreibt dazu, die Entwicklung der Frühromantik in den Katholizismus und ins Reaktionäre sei „[f]olgerichtig, darum doch nicht notwendig“ gewesen:

die großartigen Briefe Hülsens, vornehmlich der vom 18. Dezember 1803 mit seiner unbedingten Ablehnung des Christentums und jeglicher Schranke des Individualismus, zeigen, daß in der romantischen Generation auch das Gegenteil angelegt war und die Schule sich unter andern Geschichtsumständen in umgekehrter Richtung hätte entwickeln können, in eine demokratisch-sozialistische, die erst das Junge Deutschland bewußt (und im feindlichen Gegensatz zur Spätromantik) einschlug – statt in die konservativ-aristokratische (I, XIII, Fußnote; vgl. auch III, 49).

Hülsen nennt in dem Brief, auf den Körner anspielt, das Christentum ideenarm und seinem innersten Wesen nach mit der menschlichen Freiheit, ja mit „allem Großen und Wahren“ unvereinbar. Diese Religion habe Verderben und „die gänzliche Erschlaffung über die Menschen gebracht“. Sie bleibe ein zeitbedingtes, partikuläres und letztlich nicht gültiges Phänomen, „bloße Meynung“, „wenn man einmal die Ansicht des Unendlichen ergriffen hat, und diese durch keine Fichtesche und Schellingsche Inkonsequenz da, wo es darauf ankommt, wieder fahren läßt“. Niemand könne „von ganzem Gemüthe ein Christ“ sein, da er – wie etwa der katholisierende Tieck¹⁹ – zuvörderst er selbst sei.

¹⁸ Brief Nr. 42, *Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegelkreis*, hg. von Josef Körner, Bern und München ²1969, Bd. I, 55 ff.; vgl. dazu den Kommentar Körnners III, 48ff.

¹⁹ Über Tieck urteilt Hülsen ausführlicher in seinem Brief an Schleiermacher vom 15. Januar 1800 (*Briefe August Ludwig Hülsens [...] an Schleiermacher*, in: Neue Folge der *Mitteilungen aus dem Literaturarchive in Berlin*, 8., Berlin 1913, 15): „Kennen Sie L. Tieck? Ich lese des Mannes Schriften mit großem Vergnügen, und möchte seine persönliche Bekanntschaft machen. Seine Lieder rühren mich, daß ich nicht sagen kann wie, Aber könnte ich nur begreifen, warum er gerade diese hohe Unschuld und Liebenswürdigeit in christlichen Schwärmereien, wie z. B. in Franz Sternbalds Wanderungen, aufstellt. Hätte er ein Zeitalter der griechischen Künstler gewählt, so könnte alles vermieden werden, was dem Ideale widerspricht, und darum auch eine Störung in unserm Gefühl ist. [...] Wenn ich ihn spräche, würde ich schon Aufschluß erhalten. Dann wollte ich ihn aber bei dem großen Apoll beschwören, daß er doch den Satan und die heiligen Engel und das ganze Christum aus seinen herrlichen Dichtungen verbannen wolle.“

Jeder offenbart sein eignes Gemüth, und es kann nie im Geist und in der Wahrheit A n h ä n g e r von einem andern geben, so wie man irriger Weise wol von Kantianern, Fichtianern u. s. w. spricht . Der Irrthum kann daher überall nur im Urtheile liegen, während der Gegenstand selbst doch ist was er ist. Dies Urtheil hingegen wird dadurch sehr bedeutend, daß es Einfluß auch auf unsre Gesinnungen und Handlungen haben kann. Dies lehrt uns leider die Geschichte aller Zeiten.²⁰

Folgt eine differenzierte Zurückweisung von Wilhelms (in den *Vorlesungen* geäußerten) Ansichten zu Katholizismus und Protestantismus, wozu Hülsen bemerkt, daß, wenn, was wir Aufklärung nennen, sei, „was sich über die Stupidität eines dumpfen Bewußtseyns erhebt“, er noch am ehesten die Position des Protestantismus ergreifen würde gegen den allgemeinen Trend der Zeit. „Was Du über die kalte todte Betrachtung des Protestantismus sagst, gründet sich auf die lebendige Ansicht der Welt, und ist wahr und herrlich. Dies liegt aber gar nicht im Protestantismus, sondern in der todten Ansicht überhaupt.“²¹ Die Vergangenheitsverherrlichung der Schlegels betreffend, urteilt Hülsen:

Höheres kenne ich nichts für die richtige Beurtheilung des Menschen, als daß wir ihn, wie er es ist, im Unendlichen vor Augen behalten. Jede gegebne Zeit ist nur das Verhältniß seiner Handlungen, und die gerühmtesten Epoken in der Geschichte bezeichnen leicht nur eine Einseitigkeit, die nach tausend und tausend Jahren, oder was eben so viel heißt, im nächsten Augenblicke vergessen ist. Der Gewin jedes Einzelnen kann für ihn selbst übrigens groß seyn, nur für den Zweck des Ganzen glaube Niemand mehr zu thun als jeder andere. Und das lehre uns bescheiden seyn, und billig und gerecht. So viel hoffe ich indeß mit Zuversicht, es naht eine beßre Zeit des Lebens, die an Wahrheit und innrer Fülle die uns bekannte Vergangenheit verdunkeln wird. Nur behüte uns der Himmel, daß die alten Burgen nicht wieder aufgebaut werden, Sagt mir, lieben Freunde, wie soll ich Euch darin begreifen. Ich weiß es nicht. Denn was ich Euch antworten muß, paßt gar nicht auf Euch. Ich rede zu erleuchteten Männern, und finde gleichwohl Behauptungen [wie die über die Wiederherstellenswürdigkeit des Ritterwesens], die Ihr selbst im Gebiethe des Wissens nur Einfälle nennen würdet [...] / [...] Viel lieber möchte man [...] wünschen, daß der große Haufe, den wir Volk nennen, uns Gelehrte und Ritter sämmtlich auf den Kopf schlüge, weil wir unsre Größe und Vorzüge auf sein Elend allein gründen können. Armenhäuser, Zuchthäuser, Zeughäuser und Waisenhäuser stehen neben den Tempeln, in welchen wir die Gottheit verehren wollen. „Nachdem man diese liebliche Erde Got-

²⁰ L. c., III, 57 f.

²¹ L. c., 57.

tes, sagt der Verfaßer der *Archimetrie*,²² in ein Staatsgewühl von geheiligtem Raub und Elend verwandelt hat; so glaubt man das Böse gut machen zu können, durch die Bettlergröße, genannt Allmose; durch dies Lächeln eines Fluches.“ So ist es allerdings. Man muß den Menschen erst vergessen, wenn man in Rittern und Herren noch eine Größe finden will. Nenne mir immer nur die Tugenden jenes Zeitalters, und gründe auf ihnen den Wunsch, daß es zurückkehren möge.²³

Für den zweiten Teil meiner These gebe ich hier nur ein paar wenige, aber repräsentative Belege. Der Ausdruck „das ist ja zum Katholischwerden“ stammt aus Tiecks Märchenkomödie *Prinz Zerbino* (1796/98) – und ergießt seinen Spott über das ästhetizistische Katholisieren, dem freilich im Jahre 1800 der Graf Friedrich Leopold von Stolberg,²⁴ Tiecks Schwägerin, die Malerin Maria Alberti,²⁵ der Kunsthistoriker Carl Friedrich von Rumohr und die ihm nahstehenden Malergeschwister Riepenhausen, auch Adam H. Müller²⁶, aber kein Frühromantiker aus dem Jenenser Kreis erliegen wird. ‚Etwas bis zur Religion treiben‘, war eine beliebte Spottrede im Jenaer Kreis. So schreibt Caroline: Als Wilhelm erfahren habe, daß man ihm „nicht so viel Heiligkeit und Innigkeit“ zutraue, wie Friedrich sie in den Brief *Über die Philosophie. An Dorothea* investiert habe. habe er „gedroht, wenn wir ihn lange schören, würde er sich auf die Religion legen“.²⁷ Und Tieck konfrontiert in seiner Satire *Der Autor* die Titelfigur mit einem schwärmerischen Bewunderer, der Clemens Brentano ähnelt und in seinem Fanatismus alles bis zur Religion treibt: erst das Verlachen der Welt, dann das Verstehen, das Zuhören, endlich das Abschiednehmen.²⁸

²² Thomas Thorhild, *Maximum seu Archimetria* (1799), gegen Kant gerichtete Schrift.

²³ L. c., 59 f.

²⁴ Vgl. Jürgen Behrens, *Streitschriften über Stolbergs Konversion*, Bern 1973.

²⁵ Vgl. dazu *Briefe aus dem Stolberg- und Novalis-Kreis. Nebst Lebensbild und ungedruckten Briefen von Tiecks Schwägerin, der Malerin und Ordensoberin Maria Alberti*. Mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Heinz Jansen, Nachwort von Siegfried Sudhof, Münster 1932 (Nachdruck 1969: Veröffentl. d. Hist. Kommission Westfalens 19, *Westfälische Briefwechsel*, Bd. 2); ferner Ernst Rudorff, *Aus den Tagen der Romantik. Bildnis einer deutschen Familie*. Aus dem Nachlaß hg. von Elisabeth Rudorff, Leipzig 1938.

²⁶ Und des Novalis Brüder Karl und Anton von Hardenberg: Sie alle standen in Verbindung zu dem Kreis um Stolberg in Münster. Und selbst Friedrich und Dorothea Schlegels spätere Konversion mag durch ihren Dresdener Aufenthalt 1802 im Tieck- und Alberti-Kreis mit angestoßen worden sein.

²⁷ Zit. *KA* VIII, CLVII.

²⁸ Ludvig Tieck, *Schriften*, Bd. 13, Berlin 1828, 307 ff(f).

BEWUNDERER: Man muß jeden Vorsatz zur Religion machen,
So kann man über die ganze Welt lachen,
Und das Lachen muß wieder Religion werden,
Dazu die Natur, die wir haben auf Erden,
Und dies mit göttlicher Liebe verbunden,
Einge Blumen noch hineingewunden,
Und alles in Poesie verschmolzen,
Macht einen ziemlich zu einem Stolzen.

AUTOR: Mein Herr, ich versteh' Sie nicht./

BEWUNDERER: Haben Sie das Verstehen nie bis zur Religion getrieben?

Friedrich Schlegel und seine Frau waren die einzigen eminenten Konvertiten dieser Gruppe, und ihre Konversion geschah nicht aus dem Geist von Jena, sondern im Bruch mit ihm – und entsprechend heftig waren die Reaktionen der Freunde. Übrigens zögerte Dorothea lange, ob sie nicht lieber vom jüdischen zum protestantischen Glauben übertreten wolle. So schreibt sie im November 1802 an Schleiermacher, sie finde „das protestantische Christentum doch reiner und dem katholischen weit vorzuziehen“²⁹. Tatsächlich wurde Friedrichs und Dorotheas Ehe am 6. April zunächst protestantisch getraut. Die spätere, eine Weile geheime Konversion beider zum Katholizismus (am 16. April 1808 unter dem Mutter-Gottes-Altar im Kölner Dom) erregte, wie Sulziz Boisserée schrieb, „das widerwärtigste Ärgernis“, da man sie im Blick auf Schlegel Anstellung im katholisch-reaktionären Wien Metternichs als opportunistische Anbiederung auslegte.³⁰ Vor der Familie, etwa dem Superintendenten Karl Schlegel, verleugnete es Schlegel gar. Als es offenbar wurde, mochte Schlegels alte Mutter, Repräsentantin einer der angesehensten protestantischen Pastorenfamilien, das Geschehnis als einen „entsetzliche[n] Vorgang“ empfinden, wie Dorothea selbst formuliert.³¹ Bei der geliebten Schwe-

²⁹ Das Zitat fährt fort: „Im Herzen bin ich ganz, soviel ich aus der Bibel verstehen kann, Protestantin; das öffentliche Bekenntnis davon halte ich nach meinem Glauben gar nicht für nötig, denn sogar in diesem öffentlichen Bekenntnis liegt nur eine katholische Ostentation, Herrschsucht und Eitelkeit“ (KA VIII, CXVIII). – Die Umstände der Konversion und die Reaktion der Zeitgenossen darauf sind ausführlich ausgebreitet in Ernst Behlers Einleitung zu KA VIII („Studien zur Philosophie und Theologie“), CXVII-CXXX.

³⁰ Vgl. *Krisenjahre* III, 317; KA VIII, CXXV.

³¹ *Krisenjahre* I, 563. Zur Familiengeschichte der Schlegels vgl. A Russel Slagle, *The Slagle Family in America descended from the Schlegel von Gottleben Family in Germany*, Baltimore 1967.

ster, Charlotte Ernst, bei seinem Bruder Wilhelm und bei Schleiermacher bewirkt die Nachricht einen schweren Schock und noch größeres Befremden.³² Goethe nennt es im Brief an den Grafen Karl Reinhard (vom 22. Juni 1808) ein höchst merkwürdiges Zeichen der Zeit, „daß im höchsten Lichte der Vernunft, des Verstandes, der Weltübersicht ein vorzügliches und höchstausgebildetes Talent verleitet wird, sich zu verhüllen.“³³ Auch Friedrichs spätere Entwicklung wurde vom heftigen Protest seines Bruders Wilhelm und Tiecks begleitet. Selbst die Pietät, die Friedrich Schlegels unversehener Tod durch Schlagfluß bei seinem Besuch in Dresden im Herbst 1828 erforderte, hinderte Tieck in seinem Kondolenzschreiben an Wilhelm nicht an folgender Klage:

So wie ehemals in der Philosophie, war er jetzt Dicator im Christenthum, und zwar in einem solchen, daß weder ich noch Du, oder Solger und Raumer, oder wer es sei, der ihm widersprach, auch nur die kleinste Ahndung vom Christenthum hatten. Apokalypse, jüngster Tag, Magnetismus, Prophezeien, das ging alles so wunderlich durcheinander, daß nicht allein ich, sondern auch andre Freunde, denen er sich mehr als billig entdeckte, oft eine Verstandeszerrüttung zu erkennen glaubten. Mit solcher kühlen Sicherheit sprach er von Dingen, die uns als Aberwitz erschienen. – Welch ein Genius hat sich zerstört!³⁴

Was Schelling und Tieck³⁵ selbst betrifft, die rechte Protestanten waren und blieben, hat Heine die Konversion zu Unrecht nur be-

³² KA VIII, CXXVII.

³³ *Gedenkausgabe*, Bd. 19, 543.

³⁴ Brief vom 15. November 1828 (in: Edgar Lohner, Hg., *Tieck und die Brüder Schlegel. Briefe*, München 1972, 191).

³⁵ Freilich konvertierte Tiecks Frau Amalie zum Katholizismus und erzog auch ihre Töchter im katholischen Glauben – aber das war auch ein Ausdruck wachsender ehelicher Entfremdung. Tieck hat in den Jahren einer tiefen Lebenskrise (etwa zwischen 1800 und 1806), von der z. B. in seinem Brief an Friedrich Schlegel vom 16. Dez. 1803 die Rede ist, selbst eine solche Konversion erwogen, aber nicht nur nicht vollzogen, sondern sich später schroff gegen den Katholizismus (wie übrigens auch gegen den Lukasbund und die Nazarener) erklärt. Vgl. Roger Paulin, *Ludwig Tieck* (Sammlung Metzler, Bd. 185), Stuttgart 1987, 59 f. und derselbe, *Ludwig Tieck. Eine literarische Biographie*, München 1988, 125 f.; vgl. 36 ff.; 72 ff.; 82 f.; 93 ff.; 111 ff.; 156,₂; 179,₁; 187 (mit Anm. 134, S. 334.); 257; 270,₂; 301,₂. Zur Zerstreung der „Behauptung, Tieck sei zur katholischen Kirche übergetreten“, vgl. die zahlreichen Dokumente, die Rudolf Köpke im Anhang von *Ludwig Tieck. Erinnerungen aus dem Leben des Dichters nach dessen mündlichen und schriftlichen Mittheilungen*, II Bde., Leipzig 1855, II, 283 f. veröffentlicht hat; ferner *Ludwig Tieck. Erinnerungen eines alten Freundes aus den Jahren 1825-1841*, von Hermann Freiherrn von Friesen, 2 Bde., Wien 1871, II, 151-184 : „Genoveva (Mystik, katholisirende Richtung)“.

hauptet. Nach der bischöflichen Bedrohung seiner Würzburger Hörer mit der Strafe der Exkommunikation und dem Verbot der Lehre seiner Philosophie in Lyceen und Gymnasien³⁶ sollte Schelling auch in München vor der katholischen Kongregation keine Ruhe haben. Einer der Gründe für seine Neigung, den späten Ruf nach Berlin anzunehmen, war geradezu, den ständigen Behinderungen seiner Lehrfreiheit und den Sticheleien gegen seine Heterodoxie zu entkommen. „Alles, was mich umgibt“, schrieb er bereits am 29. 11. 1834, „trägt dazu bei, mir den Abschied von München und den wissenschaftlichen Anstalten Bayerns zu erleichtern.“³⁷ Seit 1838 war, unter dem ultramontanen Kultusministerium Abel, die Religionstoleranz gegen Protestanten weitgehend aufgehoben und ein staatlich rigide überwacht Verbot ausgesprochen worden, im philosophischen Fach religionsphilosophische Vorlesungen zu halten.³⁸ – Was Tieck betrifft: Gemäßigt hat er später und vielfach modifiziert, nie aber widerrufen den Ausdruck seiner ersten Eindrücke des katholischen Kults, wie er – der Berliner – ihn zuerst im Fränkischen kennenlernte. In dem langen Reisebericht, den er seiner Schwester am 2. Mai 1793 aus Erlangen schickt (und der übrigens von antiaristokratischen Bekenntnissen, Sympathie für die französischen Revolutionstruppen und Begeisterung für den „herrlichen Demokraten“ Reinhold überfließt) findet sich folgende denkwürdige Passage, die Religion überhaupt mit den systemerhaltenden Kräften assoziiert:

Wir gingen in eine andre kathol.[ische] Kirche, wo eben der Gottesdienst (ein abscheuliches Wort!) geschlossen ward, es erregte sonderbare Empfindungen, eine Menge armseeliger zu sehn, die aus Gewohnheit, aus Meinung (mir fehlen die Worte, selbst b l i n d e r I n s t i n k t ist hier wirklich noch zu viel) nach Maschinenart ihren Körper und Glieder wie am Draht zu leeren Ceremonien zogen, und doch scheint es mir wieder so schwer ganz genau die Gränze zwischen der bedeutungslosen und bedeutenden Ceremonie zu finden, – die kathol.[ische] hat wirklich so viel schönes, seelenerhebendes, – sie könnte auch auf g e b i l d e t e Geister noch immer viel wirken, – aber izt schlägt sie (wie unsre ganze Religion) alle Seelenkräfte, alle Erhabenheit nieder, gewöhnt zur Knechtschaft und ist die hassenswürdige Dienerinn des Despotismus unsrer Verfassungen,

³⁶ Vgl. die Quellen in: Manfred Frank, *Heine und Schelling*, in: *Der unendliche Mangel an Sein*, 2., stark erweiterte und überarbeitete Auflage, München: Fink, 1992, 375 ff.

³⁷ *Aus Schellings leben. In Briefen*, hg. von Gustav Plitt, Leipzig 1869/70, III, 101.

³⁸ Vgl. meine Einleitung zu Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, 3. neu durchges. und korrigierte Aufl. Frankfurt/M. 1993, 12 f.

durch sie ist die Menschheit mit gesunken, statt daß sie sich durch den [sic!] großen Ideal der reinen Christumoral hat erheben sollen.³⁹

Man vergißt oft, daß die *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (von 1797) weniger das katholische Franken als das protestantische Nürnberg verherrlichen und übrigens im VIII. Kapitel des Ersten Abschnitts „Ein paar Worte über Billigkeit, Mäßigkeit und Toleranz“ enthalten, die mit einem religiösen Fundamentalismus wie dem Papsttum ganz unvereinbar sind. Der Autor des größeren Teiles dieser Schrift, Wilhelm Heinrich Wackenroder, war zudem zeitlebens (freilich starb er schon mit 25 Jahren) ein glühender Anhänger der Französischen Revolution. Und wenige Leser trauen seiner mimosenhaften Zartheit Äußerungen wie die folgende zu:

Die Hinrichtung des Königs von Frankreich hat ganz Berlin von der Sache der Franzosen zurückgeschreckt; aber mich gerade nicht. Über ihre Sache denke ich wie sonst (an Tieck, 5. März 1793).

Ebenso Wackenroders und Tiecks Schul- und Studienkamerad und lebenslanger Gefährte, ja Mäzen Wilhelm von Burgsdorff, der sich übrigens, nicht zufrieden, Gleichheit nur zu predigen, im Frühling 1793 nach Straßburg aufgemacht hatte, um den großen politischen Wandel mit eigenen Augen zu sehen, ja sich ihm anzuschließen.⁴⁰

Auch die Tübinger Stiffler hatten kein Erbarmen mit dem guillotinierten König und der Königin,⁴¹ geschweige Reinholds Schüler wie der Baron von Herbert, Johann Benjamin Erhard oder

³⁹ *Tiecks Reise von Berlin nach Erlangen 1793, von ihm selbst erzählt*. Mitgeteilt von Gottlob Klee, in: *Forschungen zur deutschen Philologie*. Festgabe für R. Hildebrand, Leipzig 1894, 180-188, hier: 186.

⁴⁰ Das hätte ihn fast den Kopf gekostet, denn er wurde beim Versuch, sich den Passierschein fürs französische Gebiet zu besorgen, als Spion und Emigré verdächtigt und wegen seines Adelstitels vom General Custine (für den gleichzeitig Caroline Michaelis-Böhmer in Mainz schwärmte) persönlich und peinlich verhört, ja er mußte durch den alle Adligen treffenden Spießbrutenlauf, den die Rufe nach der Guillotine oder „A la lanterne“ begleiteten. Aus der Feste in Belfort konnte ihn nur sein Freund Tieck befreien, der es fertigbachte, von Erlangen aus den preußischen Gesandten in Den Haag über Burgsdorffs Notlage zu unterrichten. „Endlich befreit, kehrte er [Burgsdorff] nach Erlangen zurück, ein ebenso feuriger Revolutionär wie zuvor. General Custine war inzwischen der Guillotine zum Opfer gefallen“ (Roger Paulin, *Ludwig Tieck. Eine literarische Biographie*, München 1988, 39).

⁴¹ Vgl. *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hg. von Manfred Frank und Gerhard Kurz, Frankfurt/M. 1975, (hinfort zit.: *Mat.*), 175 f.

Friedrich Carl Forberg, alle drei Freunde des Novalis aus der gemeinsamen Studienzeit in Jena bei Reinhold. Forberg schreibt in seinem *Lebenslauf eines Verschollenen*⁴²: „Hinrichtung des Königs und der Königin war zu jener Zeit ein Gedanke, / der niemand empörte.“ In diesem Kreise freilich herrschte entschieden jakobinisches Engagement. Man hat darin einen Unterschied zur Einstellung der Frühromantiker sehen wollen. Aber wenn wir die Briefwechsel der Genannten über die Zeit verfolgen, müssen wir uns davon überzeugen, daß Forberg und besonders Erhard im Alter ebenso resigniert, ja verzweifelt und konservativ wurden wie einige gewesene Frühromantiker. Es ist eben schwer, eine große Utopie zu überleben, keinerlei Aussicht auf Veränderung zum Besseren in den bestehenden Zeitumständen zu erkennen und sich den Funken des Widerstandes dauernd im Herzen zu bewahren. (Bietet uns nicht die bundesrepublikanische Wirklichkeit die beste Anschauung für diesen verzweifelten Zustand?)

Doch zurück zu Tieck: Nach seinem Besuch in Rom und der ausdauernden Arbeit an mittelalterlichen Manuskripten in der Vatikanischen Bibliothek (1805) sagt Tieck zu Johann Heinrich Voß in Heidelberg:

Mein Hauptzweck war Forschung der römisch-katholischen Religion; sie s c h i e n mir ein fast erstorbener Baum, aus dessen Wurzel jedoch, wenn sie gepflegt würde, ein neuer Baum steigen könnte, mit ursprünglicher Kraft; ich h a b e g e f o r s c h t, und faul war die Wurzel bis zu den äußersten Fäserchen.⁴³

In den tagebuchartigen Notizen von 1805, die er aus gutem Grund viel später erst unter dem Titel *Reisegedichte eines Kranken* pu-

⁴² Hildrizhausen u. Meiningen 1840, 40 f.

⁴³ Rudolf Köpke, *Ludwig Tieck. Erinnerungen aus dem Leben des Dichters nach dessen mündlichen und schriftlichen Mittheilungen*, Leipzig 1855, Bd. II, 283 (nach des Anti-Katholiken Voß eigenem Zeugnis aus der Schrift *Bestätigung der Stolberg'schen Umtriebe*, 113). Vgl. Köpke Bd. I, 328 u. und Bd. II, 142: „Sein Standpunkt konnte kein anderer sein, als der evangelischer Freiheit, darum erhob er sich über den confessionellen Kampf. Allein aus einer echt protestantischen Ueberzeugung ging früher seine Anerkennung des Katholicismus hervor, welche ihm so oft die Anklage, daß er ein heimlicher Katholik sei, zugezogen hatte. Nichts war unwahrer, Geistige Freiheit und Selbstbestimmung vertheidigte er zu allen Zeiten, und vor allem im Heiligthum religiöser Ueberzeugung und des Glaubens. Die Herrschaft und amtliche Bevormundung durch Priester, die Verketterung und Verfolgungssucht war ihm als beschränkt und unchristlich in allen Gestalten zuwider. Das Höchste sah er in der christlichen Duldung, welche allein den Zwiespalt des Lebens thatsächlich auszugleichen vermag.“

bliziert, schildert er (in *Erster Anblick von Rom*) das erste Erlebnis der kalten, weltlichen Pracht des Vatikan als tränentreibende Enttäuschung eines dem Katholizismus schwärmerisch zugetanen Protestanten. In *Politik* „verwünscht“ er zwar „die dreifarbige Fahne der Weltbeherrscher“, der er beim täglichen Gang zur Vatikanischen Bibliothek sehen muß. Das geht zwar gegen den napoleonischen Imperialismus, aber wie der Kontext zeigt, profitiert nicht der Papst von diesem Wutausbruch. Zu diesem Eindruck stimmt ein spätes Brief-Bekenntnis, das von der Anwiderung erzählt, die er empfand beim Anblick des weltlichen Treibens im Vatikan und des sichtbaren Niedergangs seiner geistlichen Glaubwürdigkeit. Später, vom *Aufbruch in den Cevennen* bis in den *Hexen-Sabbath*, verfolgt Tieck „die große Blutwunde der ganzen Welt“⁴⁴, den religiösen und politischen Fanatismus aller Couleurs.⁴⁵ Altersbitter und urteilsblind warf er ihn bei der 48er Revolution⁴⁶ beiden Parteien vor: erst den Revolutionären, dann aber mit einer vielleicht noch gereizteren Stimme der nachfolgenden „übertriebene[n] Reaction und de[m] Ultramontanismus“⁴⁷ übr-

⁴⁴ Ludwig Tieck's *Schriften*, Berlin 1828-54, Bd. 26, 106.

⁴⁵ Auch von der protestantischen Seite, wie gerade *Der Aufbruch in den Cevennen*, aber auch die spätere Gesprächsäußerung gegenüber Köpke (II, 171) bezeugen: „Im religiösen Leben habe ich die sonderbarsten Erfahrungen gemacht. Es sind mir damals und auch später einseitige Eiferer vorgekommen, die, kann man wol sagen, voller protestantischen Aberglaubens und Fanatismus waren. Sie konnten von der katholischen Kirche nicht sprechen hören, ohne darauf zu schelten, und sie in ihren Reden zu verfolgen. Umsonst versuchte ich sie zu einer billigen und gerechtern Denkweise zu führen, und konnte ihnen kaum begreiflich machen, daß es doch wenigstens Anerkennung verdiene, daß der Catholicismus sich mit den Künste verbunden, und sie lange Zeit gepflegt und entwickelt habe. Dann plötzlich schlugen diese Leute um, wurden selbst katholisch, gingen weit über alles hinaus, was ich ihnen früher gesagt hatte, wollten mich bekehren, und verfolgten nun mit noch größerem Fanatismus alles was protestantisch hieß.“

⁴⁶ während der vor seinen Fenstern in der Friedrichstraße (in der Nacht vom 18. auf 19. März) Barrikaden errichtet wurden. Vgl. seinen Brief an Ida von Lüttichau vom 16. Juli 1848, in: *Ludwig Tieck und Ida von Lüttichau in ihren Briefen*. Texte hg. und erklärt von Otto Fiebiger, Dresden 1937, 29, 2.

⁴⁷ „Eigentlich ist es nirgend erfreulich, wohin man die Blicke wendet; alles geht einer allgemeinen Auflösung entgegen, und es ist keine unglaubliche Prophezeiung, wenn man einen nahen 30jährigen Krieg fürchtet. So weit hat es die übertriebene/ Reaction und der Ultramontanismus gebracht! Staatsmänner könnte man jetzt für Geldpräminien aufsuchen lassen“ (I. c., 37 f.) Freilich tat die offene Parteinahme seiner Gefährten Friedrich von Raumer und Eduard von Bülow für die Revolution der Freundschaft keinen Abbruch; Tieck gab Raumer sogar Recht in seiner „wackre[n] und unschuldige[n] Rede“ über Friedrich II.

gens auch ihrer Hinwendung zu einer streng dogmatischen und monarchistischen Kirche.

Was Sie mir neulich von den Neu-Katholiken⁴⁸ geschrieben ist sehr wahr. Und doch wünsche ich dieser Secte den besten Fortgang, um nur jenen schändlichen Uebergriffen despotisch-fanatischer Hierarchie und der Pfaffenherrschaft ein Gegengewicht zu setzen. Leider findet der Jesuitismus bei allen Herrschern, auch den protestantischen Vorschub, weil die alte Täuschung, daß diese Lüge die Legitimität fördere, wieder aufgewacht ist, da die Geschichte, die freilich für Herrscher nicht geschrieben ist, so klar das Gegentheil lehrt. Wir gehn einem Religions- und Bürgerkriege entgegen, wenn das Schicksal nicht, und Gott persönlich die so leicht getäuschten Deutschen noch einmal durch unvorhergesehene Begebenheiten erretten.⁴⁹

Die „Frommen“ werden ihm immer mehr „verdächtig und zweifelhaft“, der Glaube „verliehrt [...] seine Wirklichkeit“⁵⁰. Tieck klagt über die „leere Etikette“ „bei Hofe“, das auf ‚Langeweile und Nichtigkeit‘ gestützte Gefälle zwischen „den Herrschaften und uns Nicht-Herrschaften“.⁵¹ Und in der „wahren[n] Trostlosigkeit“ seiner Alterseinsamkeit zeichnet er folgende katastrophische Aussicht auf die soziale Zukunft Europas:

So wie die Naturforschung gedeiht und sich immer mehr entwickelt, wie Maschinen und Fabriken sich immer mehr ausbilden, Telegraphen bis zum Märchenhaften überhand nehmen, Feste und Lustbarkeit, Gesang und Virtuosität sich immer mehr ausbreiten, so wächst gegenüber Barbarei, Armuth, nothwendige und doch [...] unzulängliche Armenvereine,

mit ihrem Preis der Religions- und Gedankenfreiheit, die den König verdroß und Raumers Ausschluß aus der Akademie nach sich zog . „Wohin“, fragt er, „kommen wir auf diesem Wege? Raumer ist wie immer brav, tapfer, redlich, so daß ich diesen Freund in seiner ächten Männlichkeit immer mehr verehren muß. Aber die Akademiciens. — Ein Berliner Witz: Aca — Demi Chiens! Nicht unpassend. Das wollen Gelehrte sein, eine edle Corporation!“ (Berlin, den 14en März 1847 [22,2; vgl. 25,2; 52 f.). Als Raumer ins Paulskirchenparlament zieht, wünscht Tieck ihm Erfolg („ich hoffe mit Nutzen“ [Potsdam, den 16. Juli 1848, 29,2]).

⁴⁸ Fiebiger kommentiert: „Eine deutsch-katholische Gemeinde, ein Glied der von dem abgesetzten schlesischen Priester Johannes Ronge ins Leben gerufenen deutsch-katholischen Kirche, hatte sich am 15. Februar 1845 auch in Dresden gebildet. [...] Papst Pius VII. hatte durch das Breve vom 7. August 1814 die Wiederherstellung des Jesuitenordens verfügt. Er hatte eine gewaltige Machtsteigerung des Ordens zu Folge“ (l.c., 50, Anm. 39).

⁴⁹ An Ida von Lüttichau am 14. Mai 1846 (l. c., 19).

⁵⁰ Brief vom 9. September 1849, l.c., 30 u. Vgl. Brief vom 10. November 1852 (l.c., 38).

⁵¹ Brief vom 16. Juli 1848 (l.c., 29,5).

so entstehen für den Staat unendliche Ausgaben [sic!] und unzulängliche, sich widersprechende Ausgaben und Bedürfnisse, so daß ich mich in meiner kranken Einsamkeit oft fragen muß, wohin denn alle diese Uebelstände, die Noth, Unvernunft, Verschwendung und Geiz künftig einmal führen soll. Es wird in Europa ein so trostloser Zustand eintreten, wie er in Asien war und die gesegneten Länder dort verwüstete und Menschen arm machte.⁵²

Der herrenhutisch erzogene Novalis dachte im Traum nicht daran, seine Religion zu wechseln. Und Brentano war immer schon katholisch und ist es geblieben. Enzensberger hat ihn bündig als „politisch unzurechnungsfähig“ bezeichnet – auch da ist keine Entwicklung im Laufe seines Lebens zu beobachten. Und schließlich gehört er nicht zur Frühromantik. – Die herrliche Caroline hat sich bewußt 1792 der Mainzer Republik (und ihrem Führer, dem verehrten Georg Forster) angeschlossen und dafür, schwanger von einem geliebten und nie verleugneten französischen Revolutionsoffizier, Neffen eines Jakobiners, der 1800 von den preußischen Truppen getötet wurde, in der Festung Königstein, dann in Kronburg im Taunus unter demütigendsten Umständen büßen müssen. Anders als andere kurzfristig Begeisterte hat sie neben den politischen Aspekten auch die sozialen Motive der Revolution fest im Auge – das unterscheidet sie von fast allen deutschen Romantikern (außer von Schleiermacher und Bettine). An ihren Freund Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer, der voller Vorurteile über die Mainzer Republik ist, schreibt sie am 27. Oktober und am 17. Dezember 1792 aus Mainz:

⁵² An Ida von Lüttichau vom 3. Februar 1853, l.c., 39. Die Briefäußerung ist ein spätes Echo zu der pessimistischen Prophezeiung des alten Grubenbesitzers in Tiecks Novelle *Der Alte vom Berge*: „Das Ungeheuer der Kapitalvermehrung verschlingt und zehrt immerdar, unersättlich, nagt und knirscht am Gebeine Verschmachteteter und säuft ihre Thränen. Daß in London und Paris vor dem Pallast, in welchem ein Gastmahl tausend Goldstücke kostet, ein Armer verhungert, der mit dem hundertsten Theil eines Goldstückes gerettet wäre; daß Familien in wilder Verzeiflung untergehen, Selbstmord und Raserei im Zimmer, und zwei Schritt davon entfernt Spieler im Golde wüthen, daß jeder kaltblütig genug meint, es müsse so, es könne nicht anders seyn. Wie nähren die Staaten dieses Geldungeheuer auf, und richten es zum Wüthen ab. In manchen Gegenden kann nur noch oben das Geld wachsen, indem es unten die Armen noch mehr verarmt, bis denn der Verlauf der Zeit das trübselige Exempel einmal ausrechnen und das schreckliche Facit mit blutiger Feder durchstreichen wird.“ (*Schriften* 24, 176; vgl. 153, 175 f., 188)

Zu Tiecks Anklage der „himmelschreienden Übelstände“, die die politische Reaktion keineswegs zu beheben geeignet sei, vgl. auch Klaus Günzel, *König der Romantik. Das Leben des Dichters Ludwig Tieck in Briefen, Selbstzeugnissen und Berichten*, Berlin 1981, 439.

„Nach dem Frieden sprechen wir uns wieder“, heist das, ich soll Ihnen nicht schreiben, so lange wir [die Mainzer Republikaner] en état de guerre sind? So gehorch ich nicht – ich *will* schreiben – so wie ichs einrichte, können Sie keinen Nachtheil davon haben – und haben also Vortheil davon. Daß Sie uns en horreur haben, konnt ich vermuthen. Wer gibt aber Dir Pillgrim im Jammerthale das Recht zu spotten? *Sie* sind unter jedem Himmelsstrich frey, unter keinem glücklich. Allein können Sie im Ernst darüber lachen, wenn der arme Bauer, der drey Tage von vieren für seine Herrschaften den Schweiß seines Angesichts vergießt, und es am Abend mit Unwillen trocknet, fühlt, ihm könnte, ihm solte beßer seyn? Von diesem einfachen Gesichtspunkt gehn wir aus.

Ich kan Ihnen Forsters Betragen nicht genug rühmen – noch ist er bey keinem der Insitute – er macht seinen bisherigen Gesinnungen Ehre, und wird vielleicht mit der Zeit den Ausschlag zu ihrem Vortheil geben. Der Mittelstand wünscht freilich das Joch abzuschütteln – dem Bürger ist noch wohl, wenn ers nicht auf dem Nacken fühlt. Wie weit hat er noch bis zu dem Grad von Kenntniß und Selbstgefühl des geringsten sansculotte draußen im Lager.⁵³

Nie hat sie ihr Engagement für Selbstdenken, Aufklärung und Menschenrechte zurückgenommen. Und selbst als Schellings Frau hat sie nicht nur ironische Distanz zu allen neureligiösen Aufgeregtheiten bewahrt, sondern eine Position vertreten, die eher als Atheismus zu charakterisieren wäre. Leidenschaftlich stellt sie sich hinter Fichte, als dieser mit Goethes Billigung wegen Atheismus von der Universität Jena entfernt wurde. „Sehr schlimm“ sei das, schreibt sie am 24. April 1799 an Louise Gotter,

für alle Freunde eines ehrlichen und freymüthigen Betragens. Wie Du von der ersten Anklage, die von einem bigotten Fürsten und seinen theils catholischen theils herrenhuttischen Rathgebern herrührte, zu denken hast, wirst Du ungefähr einsehn. [...]/ [...] Alle Hofediener, alle die Professoren, die Fichte überglänzt hat – er hatte 400 Zuhörer in dem lezten Winter – schreyen nun über seine Dreistigkeit, seine Unbesonnenheit. Er wird verlassen, gemieden.⁵⁴

Überaus verwickelt ist die Entwicklung Friedrich Schlegels unter Metternich. Früher hatte er zusammen mit Fichte und Erhard auf einer Proskriptionsliste des preußischen Innenministeriums gegen gefährliche Jakobiner figurirt und in seinem *Republikanismus-*

⁵³ Caroline Schlegel-Schelling, „*Lieber Freund, ich komme weit her schon an diesem frühen Morgen.*“ *Briefe*, hg. und mit einem Essay eingeleitet von Sigrid Damm, Darmstadt: Luchterhand, 4. erweiterte und bearbeitete Auflage 1988, 154 und 152.

⁵⁴ L. c., 219 f.

Essay das Stimmrecht für Frauen gefordert (KA VII, 17). Altständisch-reaktionäre Optionen stehen nun neben Plädoyers für die Emanzipation der Juden, die nur in einem ökonomisch und politisch liberalen Staat denkbar wäre – und das betont Schlegel selbst (KA VII, 470-482). Den Nazi-Germanisten war Friedrich Schlegel nicht etwa nur kein Vorbild, sondern ein Greuel: der Archetyp des freischwebenden und zersetzenden Intellektuellen (als den ihn auch ein Emil Staiger noch gelegentlich in seinem *Schiller*-Buch⁵⁵ zeichnet). Seine Ehe mit einer Jüdin und sein enthusiastischer Verkehr in jüdischen Salons, z. B. bei Rahel Levin und Henriette Herz, wurden aber nicht nur ihm, sondern der ganzen Jenenser Frühromantik angekreidet. Nicht Geist-Feindschaft, sondern Weltbürgertum und Universalismus, Antimilitarismus (besonders bei Tieck)⁵⁶, Ironie und Unernst, Nest- und Vaterlandsbeschmutzung, überhaupt: zersetzende Gesinnung, dies unter den ungebildeten Verächtern des Geistes gängige Epitheton des jüdischen Geistes: das waren die Vorwürfe, die die Nazi-Germanistik an die Mitglieder des Jenaer Kreises richtete. Um sich vom Stereotyp der Frühromantik-Nazismus-Assoziation zu befreien, ist nichts nützlicher als die Lektüre folgender beider Artikel aus der ideologischen Hauspostille, dem Zentralorgan der Nazigermanistik, der *Zeitschrift für Deutschkunde* (die Titel allein sprechen für sich): Josef Veldtrup, *Friedrich Schlegel und die jüdische Geistigkeit*, 52 (1938), H. 7, 401-414, und Walther Linden, *Umwertung der deutschen Romantik*, 47 (1933), H. 2, 65-91. Es lohnt sich sogar, sich mit dem Ungeist dieser In-Bausch-und-Bogen-Verdammung gerade Tiecks und Friedrich Schlegels durch eine einzelne Probe des Wortlauts vertraut zu machen:

Erkannten wir Einflüsse jüdischer Art in der Schlegelschen Tendenz zur Entgrenzung, zur weichlichen Verwischung der Schranken, die wesensnotwendig zwischen den einzelnen Bezirken der Poesie und des Lebens sich erheben, so dürfte auch in jenem Kernbegriff seiner Lehre die Frage nach

⁵⁵ Emil Staiger, *Friedrich Schiller*, Zürich 1967, 58: „Damit leitet er [Fr. Schlegel] jenen übertriebenen Kult des Individuellen ein, der heute noch üblich ist und dazu führt, daß alle Kunst überhaupt nur als Ausdruck subjektiven, weiter nicht verbindlichen Daseins gilt. Je aparter, desto besser! So lautet, in metaphysischer Verbrämung, der frühromantische Rat, den, freilich ohne jede Metaphysik, so viele Dichter auch in unserm Jahrhundert, nachzuleben bemüht sind.“

⁵⁶ Vgl. z. B. meine Kommentare zum *Gestiefelten Kater*; zur *Verkehrten Welt* und zum *Däumchen*, in: Ludwig Tieck, *Phantasmus*, hg. von Manfred Frank, Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1985, 1391 ff., 1400 f., 1435 f., 1463 ff., 1470 ff.

jüdischem Einfluß nicht von der Hand zu weisen sein, den Schlegel immer wieder theoretisch umschrieben und als *conditio sine qua non* der Dichtung bezeichnet hat, der romantischen Ironie. Wenn M. Joachimi betont, daß für die auflösende Natur der Ironie sich kein Beleg finde, so liegt das wohl nur daran, daß Schlegel sich über den Begriff der Ironie immer nur theoretisch geäußert hat, daß er nie in die Verlegenheit gekommen ist, an einem eigenen dichterischen Werk zu veranschaulichen, was Ironie ist und wie sie sich in der Dichtung auswirkt. Tatsache ist jedenfalls, daß bei Brentano und Tieck, die sie in der Dichtung praktisch angewandt haben, ihre Wirkung auflösend gewesen ist. Nicht umsonst ist sie später von H. Heine als ein ihm gemäÙes Prinzip aufgenommen und kultiviert worden.⁵⁷

Schwierig ist auch das Urteil zu begründen über Schellings, des früheren Tübinger Freiheitsbaum-Pflanzers und Marseillaise-Übersetzers, Münchener und Berliner reaktionäre Option. Schelling hatte bei seinen Berufungsverhandlungen als Bedingung gefordert, daß die *Halleschen Jahrbücher* – das Organ der Linken in Deutschland – von der Zensur verschont werden müÙten.⁵⁸ Schelling nannte die Gruppe um Baader, Döllinger und Görres eine „ultramontane Fraktion“, sprach von ihren „falschen Grundsätzen“ und tritt Heines Unterstellungen mit den Worten entgegen, er habe mit jener „bis zum Wahnsinn fanatischen Partei“ nichts zu schaffen – wer anderes behaupte, sei „entweder schwachsinnig oder im höchstmöglichen Grade unaufrichtig“. Baader denunzierte Schelling in Regierungskreisen wegen seiner „geist- und ruchtlose[n] Neologie“;⁵⁹ und während seiner Würzburger Zeit hatte (wie gesagt) die Strafe der Exkommunikation auf den Besuch seiner Vorlesungen gestanden.⁶⁰ Noch früher, im Tübinger Stift und unter dem Einfluß des Repententen Immanuel Carl Diez, hatte

⁵⁷ Veldtrup, l.c., 409.

⁵⁸ Vgl. dazu meine Einleitung zu Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Frankfurt/M. 1977, neu durchgesehen und korrigiert ³1993, 9 ff., hier 12 und 21. Ruge fand ihn „überhaupt politisch und religiös freisinnig“ (l. c.); und der französische Frühsozialist Pierre Leroux sang revolutionär-spekulative Hymnen auf seine Berliner Auftritt (l. c., 24 ff.).

⁵⁹ Vgl. meine diese und andere Belege versammelnden und im Zusammenhang interpretierenden Aufsatz *Heine und Schelling*, in: *Internationaler Heine-KongreÙ 1972*, Hamburg 1973, 281-306, hier: 292-4; wiederabgedruckt in: Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, 2., stark erweiterte und überarbeitete Auflage 1992., 361-395, hier: 377-80.

⁶⁰ Über diese Verhältnisse informiert erschöpfend Horst Fuhrmans (in: Ders., *F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente*, Bd I: 1775-1809, Bonn 1962, 291 ff.; vgl. *Aus Schellings Leben. In Briefen*, hg. von G. L. Plitt, 3 Bde, 1869/70, II, 9).

Schelling das „Priesterthum, das neuerdings Vernunft heuchelt“, verurteilt.⁶¹ Er meinte die scheinheiligen Theologen im Stift, die Kant als Aufklärer und „Alleszermalmer“ so lange unterdrückt, ja verboten hatte, bis dieser angeblich in der zweiten *Kritik* durch einen praktischen Gottesbeweis sich wieder salonfähig gemacht hätte. Noch 1800, in dem Knittelversgedicht *Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens*, hat sich Schelling vom frömmelnden Liebäugeln mit Mittelalter und Religion, besonders bei Novalis, herb abgesetzt:

Drum hab' ich aller Religion entsagt,
Keine mir jetzt mehr behagt,
Geh weder zur Kirche noch zur Predigt,
Bin alles Glaubens rein erledigt.^{61a}

Der *Heinz Widerporst* muß auch als Einspruch gegen das ästhetische Katholisieren betrachtet werden,⁶² wie gerade des Novalis „Aufsatz über Katholicismus“⁶³ es – gewiß spielerisch – durchprobiert hatte. Daß den Novalis selbst sein Geist des ironischen Widerspruchs nicht verlassen hatte, zeigt sich daran, daß er den *Heinz Widerporst* mit Heiterkeit aufnahm und gar nichts gegen die Idee Schlegels hatte, ihn zusammen mit der *Europa*-Rede, gleichsam als deren Gegengift und aus „Philironie“, abzudrucken.⁶⁴ Friedrich Schlegel berichtet (in seinem Brief an Schleiermacher vom 16. November 1799), daß Schelling nach dem Vortrag der *Rede*, wie Novalis sie auch nannte, „einen neuen Anfall von sei-

⁶¹ *Mat.*, siehe Anm. 41 111; vgl. 118.

^{61a} L. e., 148.

⁶² Obwohl das Gedicht gerade auch die Sinnenfreudigkeit des Katholizismus rühmt, natürlich in ironischer Kontrafaktur zu des Novalis' Mittelalter-Preis: „Meine einzig Religion ist die,/ Daß ich liebe ein schönes Kniern,/ Volle Brust und schlanke Hüften,/ Dazu Blumen mit süßen Düften,/ Aller Lust volle Nahrung,/ Aller Liebe süße Gewährung./ Drum sollt's eine Religion noch geben,/ (Ob ich schon kann ohne solche leben)/ Könnte mir von den andren allen/ Nur die katholische gefallen,/ Wie sie war in den alten Zeiten,/ Da es gab nicht Zanken noch Streiten,/ Waren alle ein Mus und Kuchen,/ Tätens nicht in der Ferne suchen,/ Täten nicht nach dem Himmel gaffen,/ Hatten von Gott 'n lebend'gen Affen,/ Hielten die Erde fürs Zentrum der Welt,/ Zum Zentrum der Erde Rom bestellt,/ Darin der Statthalter residiert,/ Und der Weltteile Szepter führt,/ Und lebten die Laien und die Pfaffen/ Zusammen wie im Land der Schlarraffen./ Dazu sie im hohen Himmelhaus/ Selber lebten in Saus und Braus,/ War ein täglich Hochzeit halten/ Zwischen der Jungfrau und dem Alten;/ Dazu das Weib das Haus regiert/ Und wie hier unten Herrschaft führt“ (*Mat.* 147).

⁶³ So Friedrich Schlegel Anfang Oktober 1799 an Schleiermacher. Vgl. *NS* III, 498.

⁶⁴ Vgl. Richard Samuels Einleitung zu *Christenheit oder Europa* in *NS* III, 497 ff.

nem alten Enthusiasmus für die Irreligion“ bekommen habe, worin ihn Schlegel auch „aus allen Kräften“ unterstützt habe. Dessen Niederschlag sei eben der *Widerporst* gewesen. Hardenberg, wie gesagt, nahm den Spott mit Humor und schrieb am 31. Januar 1800 aus Weißenfels an Friedrich Schlegel:

Warum der Widerporst nicht gedruckt werden soll, kann ich nicht recht einsehen. Der Athëism [sic!] müßt es seyn? aber denkt doch nur an die Götter Griechenlands [von Schiller]? Schade wärs – (NS IV, 318, Z. 19 ff.).

Schlegels Idee, beide Texte wie Punkt und Kontrapunkt im *Athe-näum* zu drucken, erregte indes Bedenklichkeiten, die der zum Schiedsrichter aufgerufene Goethe teilte (vgl. Dorotheas Brief an Schleiermacher vom 9. Dezember 1799); und so wurde beides nicht gedruckt, zumal der Jenenser Kreis und auch Schleiermacher, wie Tieck berichtet,⁶⁵ „die ganze Abhandlung [des Novalis] schwach“ fand, eine Kritik, die Novalis ebenfalls gut aufnahm; ja er schickte sich an, Verbesserungen vorzunehmen. Novalis war aber auch sonst in Sachen Religion freisinnig, wie seine klare Entscheidung zugunsten von Fichte zeigt, als diesem der Atheismus-Prozeß gemacht wurde. An seinen Adoptivbruder Dietrich von Miltitz schreibt er am 6. Februar 1799 über Fichtes *Appellation ans Publicum*, er bitte ihn, diese Schrift

aufmerksam zu lesen. Es ist ein vortreffliches Schriftchen und macht Dich mit einem so sonderbaren *Geiste* und *Plane* unsrer *Regierungen* und *Pfaffen* bekannt, mit einem zum Theil in der Ausführung begriffenen Unterdrückungsplane der öffentlichen Meynung – daß es die Achtsamkeit jedes vernünftigen Menschen erfordert, diese Schritte zu verfolgen und einen bedeutenden Schluß aus diesen Prämissen zu ziehn NS IV, 277, Z. 20 ff.).

Eben darum träumt er – im Brief an Friedrich Schlegel vom 10. Dezember 1798 – von der *Errichtung eines litterairischen, republicanischen Ordens* – / der durchaus *mercantilisch* politisch ist – einer ächten Cosmopolitischen Loge“ mit eigener Buchdruckerei und Sitz in der freien Schweiz, und schließt: „Man hat lange genug von solchen Projecten *gesprochen*. Warum sollen wir nicht etwas ähnliches auszuführen suchen. Man muß in der Welt seyn, was man auf dem Papier ist – Ideenschöpfer“ (l. c., 268 f.).

⁶⁵ In der Vorrede zur 5. Auflage der *Schriften* (1837); NS III, 500. Tieck war die peinlich katholisierende Abhandlung so zuwider, daß er in der Veröffentlichung von 1826 bewußt unzutreffend dem ultrakatholischen Friedrich Schlegel die Verantwortung dafür zuschob. (Vgl. auch Roger Paulin, *Ludwig Tieck. Eine literarische Biographie*, l. c., 257.)

Nun gut: Novalis und Schelling waren alle beide unsichere Kantonisten in Sachen Religion und Republikanismus. Von solch uneindeutigen Fällen abgesehen, gibt es indes eine viel größere Zahl von sogenannten Romantikern, die zeitlebens – wie Tieck – liberal oder gar engagiert liberal gesinnt waren, und ihre Liste ist überraschenderweise erheblich umfangreicher als die der reaktionär und/oder katholisch gewordenen. Zwar war das ‚Vaterland‘ als Bezugsgröße hermeneutischer Explikation für Tieck stets ein wichtiger Faktor. Aber er dachte dabei weniger an das deutsche als etwa das elisabethanische Theater, wie sein Dresdener Gegner, der Trivialautor Theodor Winkler, sehr scharf sah, als er in seiner *Abend-Zeitung* folgende Spottverse einrückte:

Allein ihr mächtigen Streiter
Für Spanier und für Britten,
Ihr habt uns dafür leider
Die Deutschen abgestritten.⁶⁶

Friedrich Schlegel hatte schon 1797 die Selbstüberhebung ‚der‘ Deutschen als Kulturnation verspottet, als er im *Lyceum* notierte:

Die Deutschen, sagt man, sind, was Höhe des Kunstsinns und des wissenschaftlichen Geistes betrifft, das erste Volk der Welt. Gewiß; nur gibt es sehr wenige Deutsche (*KA* II, 161, Nr. 116).

Während Fichte, Arndt, Görres, Kleist und Hunderte namenloser Zeitgenossen während der napoleonischen Kriege vom vaterländischen Fieber ergriffen wurden und, wenn sie zur deutschen Nation sprachen, Schaum vor dem Mund hatten („Schlagt sie tot, das Weltgericht/ Fragt euch nach den Gründen nicht“), blieb Tieck ein nüchterner Beobachter, der in der brodelndsten Zeit nach Prag sich verzog und in seinem *Phantasmus* den Soldaten das Vaterlandslied nur unter Knüppelhieben von den Lippen gehen ließ: „O Vaterland! o Vaterland!/ Für dich nur kämpfen wir:/ Du bist der Stock!“⁶⁷ Als das nationale Fieber sich zu legen begann (oder nur in den Burschenschaften konserviert wurde), sprach Tieck vom religiösen und politischen Fanatismus nach 1812 als von „erbärmliche[n] Vapeurs und hypochondrische[n] Blähungen“⁶⁸.

⁶⁶ Roger Paulin, *Ludwig Tieck. Eine literarische Biographie*, I. c., 246.

⁶⁷ *Phantasmus*, I. c., 1435 f., vgl. 57.

⁶⁸ Brief an K. W. F. Solger vom 6. Januar 1816 (in: *Karl Wilhelm Ferdinand Solger. Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, hg. von Ludwig Tieck und Friedrich von Raumer, Leipzig 1826 [Faksimiledruck Heidelberg 1973], I, 333).

Erst recht wäre Friedrich Schleiermacher zu nennen, den die Zivilcourage gegenüber dem preußischen König, der seinem Volke, als Lohn für die Vertreibung der Napoleonischen Heere, eine Verfassung versprochen und nie gewährt hat, bis an die Grenze seiner Entlassung als Universitätslehrer führte, ihm ständige Bspitzelung im Gottesdienst einbrachte und zeitweise dazu führte, daß er sich unaufgefordert im 14-Tage-Rhythmus beim Berliner Polizeipräsidium zu präsentieren hatte.⁶⁹ Auch der Naturphilosoph Henrik Steffens gehört in diese Gruppe von Romantikern – mit seiner Frau Johanna, die den Ausbruch der 48er Revolution begrüßte, wird sich der alte Tieck darüber veruneinigen.⁷⁰ Der Schellingschüler Lorenz Oken wurde immer materialistischer. Als Doktorvater Georg Büchners näherte er sich im Schweizer Exil dem Kommunismus – unter welcher Etikette ja auch die späteren Publikationen Bettinas von der preußischen Zensur verfolgt wurden; und in Okens Fall kommt selbst Heine nicht umhin, in den Jubel auszubrechen, Oken sei „der geinaliste Denker und einer der größten Bürger Deutschlands“, ein Mann, der

neue Ideenwelten entdeckte und die deutsche Jugend für die Urrechte der Menschheit, für Freiheit und Gleichheit begeisterte, ach! zu derselben Zeit dozierte Adam Müller die Stallfütterung der Völker nach naturphilosophischen Prinzipien; zu derselben Zeit predigte Görres den Obskurantismus des Mittelalters.⁷¹

In der französischen Version der *Romantischen Schule* ist Heine noch ausführlicher und bezieht gar Baader mit ein unter die zu rühmenden Schüler Schelling:

Pour écarter toute erreur, il me faut indiquer, en passant, que MM. Oken et François Baader sont supérieurs à tous leurs condisciples vivants. Le premier, l'illustre Oken, est resté fidèle à la doctrine primitive de son maître; l'autre, M. Baader, a malheureusement trop donné dans le mysticisme; mais je doute qu'il se soit profondément abimé dans l'intrigue ultramontaine, comme on le prétend.⁷²

Zu erwähnen wären endlich die frommen Nazarener, die nicht nur mit feinem Silberstift zierliche Locken des Jesusknaben und sich

⁶⁹ Ich habe das reich dokumentiert in: *FUGEN. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik*, hg. von Manfred Frank, Friedrich A. Kittler und Samuel Weber, Olten und Friburg 1980, 252-265.

⁷⁰ Vgl. Brief vom 21. 12. 1848 (in: *Letters of Ludwig Tieck. Hitherto Unpublished 1792-1854*. Collected and edited by Edwin H. Zeydel, Percy Matenko, Robert Herndon Fife, New York-London 1937, 560 f.).

⁷¹ Heine, I. c., 106 f.

⁷² L. c., 182, Anm.

selbst in alteutscher Tracht zu zeichnen wußten, sondern patriotisch-demokratischere Gesinnungen verteidigten als etwa ihr Kritiker Goethe. Das gilt auch für Caspar David Friedrich, der nicht nur gegen Napoleons Gewaltherrschaft eintrat, sondern ebenfalls – wie Schleiermacher und Bettina – auf der Einlösung des Konstitutionsversprechens durch den König insistiert hat. Heine rühmt Ludwig Uhland als einen Mann von echter und lauterer „demokratischer und potestantischer Gesinnung“,⁷³ der sich durch seine bürgerlich-liberale Opposition im altwürttembergischen Verfassungsverstreit nicht nur den Dichterlorbeer, sondern als „ein eifriger Vertreter der Volksrechte, ein kühner Sprecher für Bürgergleichheit und Geistesfreiheit [...] auch [...] den Eichenkranz des Bürgertums“ erstritten habe.⁷⁴ Heine beschließt das schöne ihm gewidmete Kapitel der *Romantischen Schule* mit seinen (an der kursivierten Stelle von ihm selbst abgewandelten) Versen:

Vorwärts! fort und immerfort,
Frankreich rief das stolze Wort:
Vorwärts!

Die Brüder Jacob und Wilhelm Grimm haben uns nicht nur die *Kinder- und Hausmärchen*, die *Deutschen Sagen*, die *Deutsche Mythologie* und das *Deutsche Wörterbuch* beschert, sondern gehörten zu den wackeren Göttinger Sieben. Jacob war liberal gesinnt und saß mit Uhland als Abgeordneter im Frankfurter Paulskirchen-Parlament. Carl Maria von Weber mußte wegen einer Frechheit gegen den tyrannischen König von Württemberg eine Weile im Kerker schmachten; Lortzing war ein engagierter Vormärzdemokrat, seine Oper *Regina* (1848) bezieht sich parteinehmend auf die revolutionären Ereignisse in Deutschland. Und als Sechzig- bis Siebzigjährige ergreift Bettine in ihren Königsbüchern mit der ihr eigenen Verve das Wort zur sozialen Frage und wird von der preußischen Zensur (wir sagten es) als „Kommunistin“ verfolgt. Ihr Verleumder und Widersacher Varnhagen kommt nicht umhin, von ihr zu sagen: „Sie ist in dieser Zeit der eigentliche Held, die einzige wahrhafte und freie Stimme.“⁷⁵

Aber mit den letzten Stimmen, so eindrucksvoll sie immer noch klingen und so viel sich noch heute von ihnen lernen läßt, habe ich mich weit aus dem Dunstkreis der Frühromantik entfernt. Genauere Analysen müßten an die Seite meiner „höchst zerstreute[n]

⁷³ L. c., 221.

⁷⁴ L. c.

⁷⁵ Zit. nach Richard Benz, *Die deutsche Romantik*, Stuttgart 1956, 424.

Gedanken“⁷⁶ treten, die nur dazu anregen wollen, das im allgemeinen Vorurteil vielfach vorentschiedene Thema einmal so gründlich und so differenziert zu untersuchen, wie es die Sache erfordert. – Als Hölderlin mit Novalis und Fichte in Niethammers Hause zusammentraf und man „viel über Religion [...] und Offenbarung“ sprach, kam man zu dem enttäuschenden Schluß, „daß für die Philosophie noch viele offene Fragen bleiben“ (NS IV, 588). Das gilt auch und erst recht für unsere Kenntnis der politischen Einstellung der Frühromantiker(innen).

⁷⁶ Bekanntlich hat Johannes Kreislers boshafter Vetter vor den Titel von dessen Aufzeichnungen: „Zerstreute [Geadnken], das Wörtlein: Höchst!“ vorgesetzt (E. T. A. Hoffmann, *Fantasiestücke in Callot's Manier*, Werke 1814, Ausgabe des Deutschen Klassiker Verlags, hg. von Hartmut Steinecke unter Mitarbeit von Gerhard Allroggen und Wulf Segebrecht, Frankfurt/M. 1993, 62).

Géza von Molnár (Evanston, USA)

Goethes Einsicht in die „Wissenschaftslehre“

Am 26. Dezember 1793 notiert Geheimrat Voigt: „Ich habe Fichte ordentl. Honorarprofessur, 200 Thlr. Besoldung und Rathscharakter geboten, aber auch gesagt, daß dies alles ist, was er zu erwarten hat.“¹ So kam Fichte nach Jena, und obwohl es sich dabei um keine übermäßige Verausgabung handelte, war für die Verwaltung doch ein gewisses Risiko mit im Spiel, denn Fichte stand in dem Ruf eines revolutionären Denkers. Das war er nicht nur im Sinne der „kopernikanischen“ Revolution Kants, denn er galt als einer ihrer führenden Vertreter, sondern auch im Sinne der Französischen Revolution, der er gleiche Dienste zu erweisen im Begriff schien. Daher hatte er dann doch etwas mehr von Voigt zu erwarten, nämlich einen Hinweis, daß er seinen „Demokratismus“, wie der Geheimrat sich ausdrückt, etwas zu dämpfen habe.² Ähnlich wie Voigt war Goethe kaum Anhänger der Revolution, und doch hatte er etwas früher schon die Berufung von Karl Christian Erhard Schmid unterstützt, der ebenfalls eine gewisse Sympathie für die Ereignisse in Frankreich an den Tag gelegt hatte.

Dieselbe Einstellung vertrat Goethe Fichte gegenüber, denn auf ihn hatte er Voigt schon einige Monate vorher aufmerksam gemacht, indem er ihn als Reinholds möglichen Nachfolger nannte, falls dieser seinen Posten in Jena aufgeben würde. „Auf Magister Fichte haben Sie ja ein Auge. An Schmid haben wir einen vortrefflichen Mann“, meint Goethe in einem Schreiben vom 27. Juli³ und bezeugt somit sein Interesse, Fichte womöglich nach Jena zu bringen. In einflußreichen Kreisen spielte die Politik also eine sekundäre Rolle, wenn es darum ging, den Namen der Universität als eines der bedeutendsten und fortschrittlichsten der wissenschaftlichen Zentren zu sichern.

¹ „Fichte im Gespräch“, I, 78.

² Voigt schreibt an Hufeland, daß er über den Demokratismus mit ihm [Fichte] selbst reden werde („Fichte im Gespräch“, I, 77).

³ „Tag zu Tag“, III, 271.

Bei Goethe bestand aber gewiß auch eine private Überlegung, die ihn bewog, die Aussicht gutzuheißeln, Fichte in der Nähe zu wissen. Die „neuere Philosophie“ hatte ihn schon geraume Zeit beschäftigt, doch blieb für ihn dabei noch einiges, worüber er sich Klarheit verschaffen wollte, und es ist anzunehmen, daß er glaubte, ein Gesprächspartner wie Fichte könne diesem Verlangen auf das wünschenswerteste nachkommen. Eine solche Vermutung scheint nicht unberechtigt, da Goethe gleich bei Fichtes Übersiedlung nach Jena eben dieser Hoffnung in einem Brief an ihn Ausdruck verleiht.⁴ Welche bestimmten Erwartungen er mit dem Wunsch nach persönlicher Begegnung und Aussprache verfolgte, ist schwer festzustellen, da Einzelheiten weder an dieser Stelle noch später in der zu diesem Thema veröffentlichten Dokumentation darüber Aufschluß erteilen. Bezeugt wird, daß Goethe kurz zuvor Fichtes Einladungsschrift, „Über den Begriff der *Wissenschaftslehre*“, erhalten hatte und im Juni noch dazu „den ersten Bogen“ der „*Wissenschaftslehre*“ selbst. Was dabei bisher unveröffentlicht geblieben ist, sind die Spuren seines intensiven Studiums der Einladungsschrift,⁵ die fast auf jeder Seite An- oder Unterstreichungen aufweist und an kritischer Stelle sogar von zwei Randbemerkungen in Goethes Sinn abgeändert wird. Insgesamt lassen diese Eintragungen deutlich erkennen, daß Goethe für Fichtes Projekt eine rege Anteilnahme bekundet, und wenn man sie im einzelnen betrachtet, ergeben sich Richtlinien, die andeuten, wonach Goethes Interesse bei seiner Begegnung mit Fichte strebt.

Es scheint mir nicht verfehlt, Goethes Fichtelektüre als Fortsetzung seiner Kantstudien zu betrachten. Obgleich Kants Name in Verbindung mit Goethes sporadisch nach der Rückkunft aus Italien aufzutauchen beginnt, sind Studien im eigentlichen Sinne erst für den Herbst und Winter 1790/91 zu verzeichnen. Damals kam die „Kritik der Urteilskraft“ in seinen Besitz, der er ein genaueres Studium widmete, das auch die „Kritik der reinen Vernunft“ miteinbezog. In den Handexemplaren, mit denen er arbeitete, befinden sich ebenfalls zahlreiche Anstreichungen und vereinzelt Randbemerkungen, an denen sich ablesen läßt, was ihm bei der

⁴ „Tag zu Tag“, III, 316; Brief vom 21. Juni 1794.

⁵ Die einzige mir bekannte Veröffentlichung ist eine Dissertation (1904) von Robert Neumann, die ganz allgemein das Thema „Goethe und Fichte“ behandelt und kurz angibt, daß sich dieses Dokument im Archiv zu Weimar befindet, aber lediglich sehr oberflächlich einen begrenzten Teil der angestrichenen Stellen (nur doppelt angestrichene) ohne jegliche Analyse erwähnt.

Lektüre wichtig, fragwürdig, oder sonst bemerkenswert schien.⁶ Aus dieser Dokumentation geht hervor, daß Goethes Aufmerksamkeit sich auf Bereiche konzentrierte, die ganz allgemein das folgende Bild ergeben:

Die „Kritik der reinen Vernunft“ läßt fünf Hauptgruppen erkennen, in die sich die Mehrzahl der Anstreichungen einteilen läßt:

1) Kant kommt durchwegs Goethes „realistischer“ Tendenz entgegen, wenn er seinem Leser immer wieder versichert, daß das Erkenntnisvermögen zwar produktiv tätig ist, seine rechtmäßige Funktion aber nur mit Bezugnahme auf das im Anschauungsvermögen empirisch Gegebene auszuüben vermag; diese Versicherungen streicht Goethe sich, zur eigenen Versicherung, wie es scheint, bei den wichtigsten Stadien des fortschreitenden Arguments wiederholt an.

2) Kant definiert sein philosophisches Unternehmen als die Möglichkeit, einen Weg aus der Sackgasse des menschlichen Selbstverständnisses zu finden, in die das Denken Europas gelangt sei. Er charakterisiert diese Ausweglosigkeit, indem er Lockes Rationalismus und Humes skeptischen Empirismus zitiert, wobei er angibt, daß der eine den Boden unter den Füßen verloren und „der Schwärmerei Tür und Tor geöffnet“ habe, während der andere zwar dem Boden verhaftet geblieben sei, sich aber angemaßt habe, die Nichtigkeit dessen zu behaupten, was darüber, und somit über seiner Urteilsfähigkeit, hinausgeht. Es ist nun gerade Anliegen der ersten „Kritik“, die scheinbar absolut entgegengesetzten Ansprüche auf intellektuelle Spontaneität und empirische Gebundenheit, auf Idealität und Skepsis, in der ihnen eigentlich entsprechenden koordinierten Funktionalität aufzuweisen; das macht das intellektuelle Drama des kritischen Arguments aus, und dasselbe gilt für Faust, der seinen Weg zwischen Gott und Teufel, zwischen Idealität und Skepsis, finden muß. Goethe streicht sich bewußt die Ausführungen zu Locke und Hume an, und etliche der folgenden angestrichenen Stellen passen sehr gut dazu, was der Kontinuität dieser editorischen Annotationen fast den Anschein eines Schemas zu „Faust“ gibt.

3) Am offensichtlichsten fallen in diesem Sinn die Anstreichungen zum Thema „Meinen, Wissen und Glauben“ („Methodenlehre“)

⁶ „Goethes Kantstudien“.

ins Auge, wo der Übergang vom theoretischen zum praktischen Bereich im Begriff des Wettens angesprochen wird; dieser Komplex von Annotationen enthält nicht nur Lösungsmöglichkeiten für die für Goethe so lange bestehen bleibende „Lücke“ im Faustdrama und deutet die Richtung an, in der sie später ausgefüllt wird, sondern umschreibt vielmehr auch den ganzen Handlungsrahmen, in dem das Werk seine endgültige Gestalt annimmt.

4) Die eigentliche Verwurzelung des theoretischen Interesses im Praktischen, so wie Kant sie im Laufe des Arguments um die Dialektik und Antinomien der Vernunft enthüllt, ist von Interesse für Goethe und eröffnet weitere Perspektiven sowohl im Hinblick auf die Faustproblematik (Gelehrtentragödie—Wette—Eintritt ins aktive Leben) als auch auf die Wertherproblematik und deren Variante im „Meister“.

5) Der Grenzbegriff, wie Kant ihn in Hinsicht auf das Erkenntnisvermögen und ganz allgemein entwickelt, ist für Goethe ebenfalls von Bedeutung. Im Großen und Ganzen lassen sich die Themen, die Goethe ins Auge faßt, nicht nur als Anhaltspunkte zur Orientierung im fremden Denksystem gruppieren, sondern auch betont als Themen, die den eigenen intellektuellen Bereich ansprechen und somit Perspektiven auf das eigene Denken und Schaffen eröffnen.

Für die „Kritik der Urteilskraft“ lassen sich die Anstreichungen ebenfalls unter fünf Gesichtspunkte gruppieren:

1) Im Gegensatz zu Schiller konzentriert sich Goethes Interesse mehr auf den zweiten, teleologischen, naturwissenschaftlichen Teil, während der erste, ästhetische Teil weniger als ein Drittel der Anstreichungen aufweist.

2) Diese Anstreichungen und Randbemerkungen beziehen sich hauptsächlich auf Erläuterungen, die das Verhältnis von Moralität, in Kants Sinn zum Kunstwerk oder ganz allgemein Ästhetischen, erhellen. Hier stellt sich eine ansatzweise Gemeinsamkeit mit Schiller klar heraus.

3) Die Gegensätzlichkeit zu Schiller ist anhand von Goethes botanischen Studien gesehen worden (Urpflanzengespräch); aus der Perspektive der Anstreichungen und Randbemerkungen im „Teleologischen Teil“ gesehen, ergibt sich jedoch ein sehr anderes Bild als das, in dem Schillers Kantianismus gegen Goethes vermeintlichen Realismus ausgespielt wird.

4) Die naturwissenschaftlichen Themen, insbesondere das Thema der Organizität, ermöglichen einen weitreichenden Ausblick auf Goethes Denken und Schaffen in diesem Bereich selbst und auch auf dessen Verbindung mit dem dichterischen Werk. Vornehmlich handeln Kants Ausführungen zur Begrifflichkeit des Organischen von einem Kausalitätsbegriff, der das Endergebnis provisorisch als Leitfaden für die Einordnung einzelner Erfahrungen vorwegnimmt. Hier geht es bei Goethes Anstreichungen um wissenschaftliche Methodik innerhalb der Grenzen des Erfahrbaren und die Folgerungen, die sich daraus ergeben.

5) Zuletzt werden noch, im selben Zusammenhang, die Argumente angesprochen, die den Menschen zum Telos der Natur erklären, in welchem sie sich selbst ihre Grenze setzt, da sie ihn als freies moralisches Wesen aus ihrem Bedingungsbereich entläßt. Von hier, d.h. der Freiheit, aus läßt sich auch erst eine monotheistische Theologie entwickeln und nicht umgekehrt, wie allgemein behauptet, von der Theologie her ein moralisches Wesen. Eine Theologie aus der Perspektive der Unfreiheit, und das ist die vorkantische Theologie, ist lediglich eine Dämonologie. Goethe beachtet diese Ausführungen und versieht sie obendrein mit der Randbemerkung „optime“. Es handelt sich hierbei um das Verhältnis des tätigen Lebens zum metaphysischen Rahmen eines solchen Seins und diese Problematik klingt immer wieder in Goethes Schaffen an, besonders aber im Faustdrama.

Das wären einige der Hauptpunkte in Goethes Kantstudien, die auch auf Perspektiven hindeuten, aus deren Sicht Goethes Werk in präziserem, revidiertem oder gar neuem Licht erscheint. Sie sind es, die gewiß mit gemeint sind, wenn Goethe ungefähr dreißig Jahre später behauptet, daß er „gar manches zu [seinem] Hausgebrauch“ aus der „Kantischen Lehre“ gewonnen habe („Einwirkung der neueren Philosophie“). Im selben Aufsatz fühlt er sich jedoch zugleich veranlaßt, festzustellen, daß seine Auffassung von dieser Lehre bei den „Kantischen“, wie er sich ausdrückt, auf wenig Verständnis stieß, das ihm hätte „förderlich sein“ können, und daß er mitunter der Meinung begegnete, sie „sei freilich ein Analogon Kantischer Vorstellungsart, aber ein selsames“. Diese Art von Begegnung wird in ihm auch den Wunsch verstärkt haben, sich über das hinaus, was er sich selbständig hatte aneignen können, Klarheit zu verschaffen, und Fichte bot hierzu zweifelsohne eine willkommene Möglichkeit. Goethes Studium der ihm

von Fichte als eine Art Visitenkarte zugeschickten Einladungsschrift mag als Einführung zur Wahrnehmung dieser Möglichkeit gelten.

Das in Weimar befindliche Exemplar umfaßt siebenundsechzig Schriftseiten, von denen alle, mit Ausnahme von acht Seiten, Eintragungen aufweisen. Goethe hat also Fichtes Vortrag insgesamt bis ins Detail größte Aufmerksamkeit gewidmet und die Eintragungen geben Hinweise darauf, was Goethe weitergeholfen haben könnte, was ihm fragwürdig erschien und was ihn zur Abänderung des Textes herausforderte.

Ogleich es Goethe so vorgekommen sein mag, als liefen seine Versuche, sich mit der Denkweise Kants vertraut zu machen, ihre eigene Bahn, so werden doch die Schwierigkeiten, auf die er dabei stieß, so ungeteilt nicht gewesen sein. Unter seinen Zeitgenossen war er nicht der einzige, für den die kritische Philosophie problematische Aspekte enthielt. Fichte wendet sich in seiner „Vorrede“ selbst an dieses breite Publikum. Er gibt ihm zu verstehen, daß etwaige Unklarheiten, die weiterhin für viele bestehen und auf Skepsis stoßen, eigentlich Varianten ein und desselben Anliegens seien, welches er hier zum Thema wählt. Das hat sichtlich Goethes reges Interesse geweckt, denn er konnte glauben, daß die erwähnte Skepsis auch den „hartnäckigen Realismus“ betreffe, mit dem er sich in seinem Rückblick auf die Begegnung mit Schiller identifiziert, und der ihm die Kantianer, wenn auch nicht Kant, verleidet hatte. Daß es sich hierbei nicht um einen philosophisch unbekümmert naiven Realismus handelt, wie er innerhalb der Goetheliteratur so gern als Prinzip der Wahrung eines ungebrochenen Verhältnisses zur Welt angepriesen wird, ist offensichtlich. Goethe ist der Kritik eines vermeintlichen Verhältnisses solcher Art genauso ausgesetzt, wie alle, die die neue Wende im europäischen Denken wahrgenommen haben und daher befähigt sind, den verhältnismäßig hohen Ansprüchen eines Vortrags von Fichte zu genügen. Ein naiver Realist vom Schlage des herkömmlichen Goethebildes wäre wohl kaum darauf verfallen, bei Fichte Rat für sich zu suchen. Das aber gerade tut Goethe.

Zu Anfang wird er nicht enttäuscht worden sein, denn Fichte verweist eindeutig auf das Problem des Realitätsbegriffs bei Kant als den zentralen Streitpunkt aller möglichen Schwierigkeiten, die sich einer vorbehaltlosen Aufnahme der Kritik in den Weg stellen. Dieser zentrale Streitpunkt, wie Fichte in einer erläuternden Fußnote angibt, „dürfte wohl der über *den Zusammenhang unserer Erkenntniß mit einem Ding an sich seyn*“ (IV; so hervorgehoben). Aufgabe

der Wissenschaftslehre ist es, ihn auszuräumen, und soviel sagt Fichte schon im voraus, daß Gegenstände zwar ausschließlich als Erscheinungen vorgestellt, jedoch als „*Dinge an sich gefühlt*“ werden, und daher „ohne Gefühl gar keine Vorstellung möglich seyn würde“. Goethe unterstreicht diese Ausführungen verschiedentlich an den prägnantesten Stellen und wird, durch den Hinweis auf Gefühlsunmittelbarkeit in seinem eigenen Denken bestärkt, den festen Entschluß gefaßt haben, sich Fichte anzuvertrauen und unter seiner Leitung nun noch einmal „das Abenteuer der Vernunft, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt“⁷ mutig zu bestehen.

Sehr bald aber sah er sich bei diesem Unternehmen auf zunehmend abstrakten Höhen, doch er folgte unverdrossen, und seine Spuren lassen die Sorgfalt erkennen, mit der er jeden Schritt verzeichnete. Wir werden darauf verzichten, ihm hier im einzelnen nachzugehen. Es sei nur vermerkt, daß er hie und da vorübergehend einige Unsicherheit erkennen läßt, seinen Halt jedoch immer wiederzugewinnen scheint.

Ganz allgemein gesprochen geht es Fichte darum, die Voraussetzungen einer Wissenschaftslehre darzustellen, deren Aufgabe es ist, einen Grundsatz aufzuweisen, für den Form und Inhalt in einem notwendigen Verhältnis stehen, und der so die Gewißheit dessen fundiert, was wir Erkenntnis oder gemeinhin Wissen nennen. Dabei tauchen für Goethe einige Fragen auf, jedenfalls setzt er vereinzelt ein Fragezeichen an den Rand. Die Fragwürdigkeit scheint jedoch nicht eine solche gewesen zu sein, die der Fortsetzung der Lektüre ernstlich Abbruch getan hätte. An einer der kritischsten Stellen, etwa zu Anfang des letzten Drittels der Schrift, fühlt Goethe sich letztlich aber dennoch veranlaßt, den Text betont in Frage zu stellen.

Am fragwürdigsten wird Goethe Fichtes Vortrag dann, wenn er unter §5 die Einzelwissenschaften als von der allgemeinen Wissenschaftslehre unterschieden darzustellen sucht. In beiden Fällen geht es um geistiges Handeln, das für Fichte Wissen bezeichnet, nur erfolgt es bei den Wissenschaften auf eine besondere Weise, die es aber aus der Wissenschaftslehre abzuleiten gilt. Fichte formuliert das etwas unglücklich, indem er angibt, es müsse bei den Wissenschaften etwas „hinzukommen“, und Goethe erscheint es rätselhaft, wie man sich das zu denken habe, wenn gleichzeitig behauptet wird, daß dieses hinzukommende, unterscheidende Merkmal doch wieder in der Wissenschaftslehre mitinbegriffen sein muß, da „in ihr alles mögliche menschliche Wissen *enthalten*

⁷ „Anschauende Urteilskraft“, H.A. 13; 31, 5-6.

[so hervorgehoben] ist.“ Er setzt zwei Fragezeichen an den Rand (40), die anzudeuten scheinen, daß er es als widersprüchlich empfindet, sich etwas dem Handeln Hinzukommendes zu denken, dem eigentlich keine eigene Herkunft zugesprochen werden darf.

Bei fortgesetzter Lektüre mag diese Schwierigkeit wohl etwas abgeschwächt worden sein, denn Goethe verfolgt mit sichtlichem Interesse die nachfolgenden Erläuterungen, anhand derer sich herausstellt, daß mit „Hinzukommen“ eher ein „Freistellen“ gemeint ist. Die Wissenschaftslehre soll den Grundsatz enthalten, worauf alles menschliche Wissen basiert, was bedeutet, daß durch sie sowohl Form als auch Inhalt, sowohl Handeln als auch Gegenstand des Wissens ihre Bestimmung erhalten, also das eine notwendig mit dem anderen gegeben und bestimmt wird; offen bleibt, „*sich* schlechthin ohne Zwang und Nöthigung zum Handeln überhaupt *zu bestimmen*“ (41; so hervorgehoben), was für die Wissenschaftslehre selbst, nämlich für die Fundierung allen Wissens, nicht zutrifft, bzw. zutreffen kann. Mit anderen Worten: es steht uns nicht frei, die Möglichkeit kognitiver Betätigung durch eine solche Betätigung verneinen zu wollen, jedoch bleibt es uns überlassen, diese Möglichkeit überhaupt und auf eine bestimmte Art zu verwirklichen.

Daß jegliche Einzelwissenschaft auf einer freien Handlung beruht, die sich bestimmen läßt, unterscheidet sie also von dem Bereich der Wissenschaftslehre, und Goethe streicht sich die entsprechenden Stellen, die zur Klärung dieses Grenzbegriffs beitragen, ohne weitere Zeichen noch zu berücksichtigender Fragwürdigkeit an. Sobald aber nun auch der Eigenbereich schärfer umrissen wird, den Fichte innerhalb dieses Verhältnisses der Wissenschaftslehre zugesteht, kommt es bei Goethe zu ausdrücklichem Protest. Die Ursache hierfür ergibt sich aus Fichtes sehr klar formulierter Zusammenfassung, in der er die Bereiche der Wissenschaftslehre und Einzelwissenschaften deutlich in ihren jeweiligen Besonderheiten herausstellt und aufeinander bezieht; sie lautet:

„Durch die Wissenschaftslehre sind ein von den Gesetzen der bloßen Vorstellung schlechthin unabhängiges Nicht-Ich, und die Gesetze nach denen es beobachtet werden soll und muss*), als nothwendig gegeben; aber die Urtheilskraft behält dabei ihre völlige Freiheit, diese Gesetze überhaupt anzuwenden oder nicht, oder bei der Mannigfaltigkeit der Gesetze so wohl als der Gegenstände, welches Gesetz sie will, auf einen beliebigen Gegenstand anzuwenden, z.B. den menschlichen Körper als rohe, oder organisirte, oder als animalisch belebte Materie zu betrachten.“⁸

⁸ „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre“, 43–44.

Auf Widerspruch seines Lesers stößt Fichte bei der Behauptung, daß durch die Wissenschaftslehre „ein von den Gesetzen der bloßen Vorstellung schlechthin *unabhängiges* [so hervorgehoben] Nicht-Ich [...] als notwendig gegeben“ sei. Diesen Satz verändert Goethe so, daß er nun heißt: „ein von den Gesetzen der bloßen Vorstellung schlechthin *unabhängiges*[,] aber mit derselben⁹ analoges in gewißem [sic] Verhältnis stehendes Nicht-Ich.“ Anders ausgedrückt: Goethe weigert sich, die Natur auf rein Gedachtes reduziert zu sehen, denn Vorstellungen, die sich auf ein von ihnen schlechthin *Unabhängiges* beziehen sollen, kann lediglich Eigenwert anhaften, so zumindest scheint Goethe es aufzufassen, wenn er glaubt, mit einem Hinweis auf Analogie die den Vorstellungen drohende Vereinsamung aufbrechen zu müssen.

Das Thema wird weiter verfolgt, denn Fichte ist klar, daß es „manchem Naturforscher [sonderbar] vorkommen möge“, sich in ein so ungewohntes Verhältnis zu seinem Gegenstand versetzt zu sehen. Um Naturforschern, und Goethe betrachtet sich bestimmt als solchen, den Umschwung zu erleichtern, fügt Fichte eine erläuternde Fußnote hinzu (43). In ihr erklärt er, daß es sich bei den Gesetzen der Vorstellungen, von denen er spricht, um solche handelt, die wir gewohnt sind, als „Gesetze der Natur“ aufzufassen. Die Umstellung, die er von seinen Lesern verlangt, ist nun die, den Glauben aufzugeben, daß der Natur *unabhängig* von aller Beobachtung solche Gesetze zukommen, denn ihrer rechtmäßigen Funktion gemäß werden sie an die Natur herangetragen und erst durch Beobachtung in sie „hineingelegt“.

Fichte meint also, wenn wir etwas über die Natur wissen können, dann nur, weil es als Wissen seinen in der Wissenschaftslehre noch aufzuweisenden eigenen Grundsatz hat, doch zugleich auch diese Eigenständigkeit im spezifischen Fall der Anwendung eigenständig, d.h. frei, auf seinen Gegenstand überträgt. Eine solche Übertragung erfolgt in Form von Gesetzen, die wir in die Natur als Gegenstand unseres Wissens heineinlegen und an diesem Gegenstand in unser Bewußtsein erheben. Daß die Gesetze der Natur vor aller Beobachtung „aus dem Grundsatz alles menschlichen Wissens“ ableitbar sein müssen, streicht Goethe sich am Rand an. Ferner nimmt er auch gewiß befriedigt zur Kenntnis, daß kein solches „Gesetz *zum Bewußtsein kommt* [so hervorgehoben], wenn nicht ein Gegenstand

⁹ Man könnte auch „denselben“ lesen und so die Beziehung auf „Gesetze“ statt „Vorstellung“ betonen. Der Sinn bleibt jedoch der, daß Goethe Vorstellung und Nicht-Ich ein analoges Verhältnis unterstellt.

gegeben wird, auf den es angewandt werden kann“. Danach hebt er noch durch einen Randstrich die Stelle hervor, in der Fichte das Verhältnis zwischen Gesetz und Gegenstand als ein solches kennzeichnet, in dem eine Übereinkunft beider zwar möglich, doch keineswegs notwendig oder gar vollständig bedingt ist. Eigentlich bleibt diese Übereinkunft ein Zu-fall, in dem der Gegenstand dem Gesetz so zu-fällt, als sei er von ihm bestimmt, aber weder muß dies, noch kann es restlos der Fall sein. Goethes Auffassung von einem analogen Verhältnisse ist daher dem Text nicht ganz so fremd, wie es zunächst scheint, wenigstens läßt der angestrichene Teil die Vermutung zu, daß Goethe sich von ihm eher angesprochen glauben konnte, als daß er seiner Auffassung widersprochen hätte.

Dennoch handelt es sich um zwei verschiedene Auffassungen dieses Verhältnisses. Für Fichte ist es letztlich ein negatives, eines, das auf Ausschließung der Natur beruht, die eben deshalb als Nicht-Ich bezeichnet wird. Das Verhältnis ist daher ein rein Ich-bezogenes und eine Übereinkunft des Ichs mit dem, was als ihm entfremdetes besteht, bleibt Denkakt bzw. Wissensakt, für den ein jeglicher Gegenstand Sein nur im Sinne von Nichtsein, also im Sinne von Gedachtem zu erhalten scheint. Solche oder ähnliche Überlegungen werden es gewesen sein, die Goethe veranlaßt haben mögen, den Text ein zweites Mal abzuändern, indem er zu Fichtes Konstatierung einer „von uns *unabhängige[n] Natur*“ [so hervorgehoben] hinzufügt: „aber doch mit uns *verbunden* [,] deren lebendige Theile wir sind und [...]“ (unterer Teil der Seite 43). Auch hier will Goethe die Unabhängigkeit der Natur nicht schlechthin gelten lassen, sondern er will das Verhältnis hervorheben, in welchen sich das Ich im Seinsprozeß mit der Natur verbindet. Die Analogie, die er in Fichtes Argument einschleibt, wäre demnach eine solche, die für ihn im Phänomen, in der Phänomenalität des Empirischen, wurzelt. Das ist keineswegs ganz unkantisch gedacht, denn die „Kritik“ versteht ja Erscheinung bzw. Phänomenalität als den Bereich, für den der Erfahrungsgehalt sich Denkformen gegenüber übereinkommensfähig verhält. Daß das so ist, bleibt bei Kant unbegründet und gehört zur Problematik, die dem Begriff des „Ding an sich“ anhaftet, welche Fichte mit seiner Schrift beheben will, indem er sich anschickt, die Begründung der Möglichkeit solcher Übereinstimmungsfähigkeit ins Ich zu verlagern. Es ist aber schon auf den bis zu diesem Zeitpunkt von Goethe gelesenen Seiten wiederholt klar geworden, daß Fichte es sich zur Aufgabe gemacht hat, einen Grundsatz für seine Wissenschaftslehre aufzuweisen, dessen Gewißheit für das Ich besteht,

weil durch ihn Dingbezogenheit auf Ichbezogenheit gegründet sein muß. Dieser Rückzug ins Ich gibt sich in seinen Konsequenzen vorerst, wie bereits angedeutet, als Seinsverlust zu erkennen, da dem Gegenstand des Wissens nur das Nicht-Ich entsprechen kann, nur das, was sich außerhalb der Ich-fundierten Bestimmungen des Wissens als negiert geben muß. Das „von den Gesetzen der bloßen Vorstellung schlechthin unabhängig gegebene Nicht-Ich“, welches mit dem Begriff einer „von uns unabhängigen Natur“ identisch ist, nimmt für Goethe daher vermutlich den Charakter eines Phantoms an, dem er mit seinen Emendationen wieder zur Phänomenalität verhelfen will.

Im Phänomen, so dürften Goethes Lesarten zusammengefaßt werden, besteht die Möglichkeit einer Analogie von Denkvorgängen und deren Gegenstand. Daß ließe sich noch ohne Schwierigkeit Fichtes Auffassung von den Einzelwissenschaften zuordnen, doch bliebe für Goethe ihre Zurückführung auf den von Fichte angestrebten Grundsatz einer Wissenschaft vorerst unter Vorbehalt.

Weit wichtiger scheint für ihn der Begriff des Experiments gewesen zu sein, den Fichte jetzt in diesem Zusammenhang mit Anspielung auf Kants dritte „Kritik“ entwickelt. Bereits in der Fußnote, als Teil des von Goethe erweiterten Satzes, gibt Fichte zu erkennen, daß Gesetze, welche wir durch Beobachtung aus der Natur zu gewinnen glauben, eigentlich nicht nur Gesetze sind, die wir „aller Beobachtung zum Grunde legen“, sondern die mehr noch als Selbstbestimmungen gelten müssen, „wie wir die Natur zu beobachten haben“. Es handelt sich hier um die freie Selbstbestimmung, die die Einzelwissenschaften von der allgemeinen Wissenschaftslehre unterscheidet. Für die Naturwissenschaft erfolgt aus einer solchen Bestimmung die grundsätzliche Regel, „einen bestimmten Gegenstand nach einem [ebenso frei] bestimmten Gesetze zu beobachten, um zu sehen, ob und in wie fern er mit demselben übereinkomme oder nicht“ (44).

Naturwissenschaft wird somit als die grundsätzliche Aufgabe bestimmt, „jeden in der Erfahrung gegebenen Gegenstand an jedes in unserm Geiste gegebenes Naturgesetz zu halten“ (44; so hervorgehoben und obendrein mit Randstrich versehen). Vereinfacht heißt das, daß Naturwissenschaft „durchgängig aus Experimenten“ besteht, die man sich, wie Goethe ausdrücklich vermerkt, „willkürlich aufgibt und denen die Natur entsprechen kann oder nicht“ (44). Was jeder mit Kant vertraute Leser ohnehin vermutet haben könnte, nämlich daß es sich bei dem Begriff des Experiments eher um reflektierende als bestimmende Urteile handelt,

hat Fichte schon zu Anfang seiner Schrift angedeutet, indem er die dritte „Kritik“ als Ausgangspunkt für seine Weiterführung des kantischen Ansatzes nennt. Daß er im Zusammenhang mit dieser „Kritik“, die Goethe wohl vertraut war, ein eigenes Argument liefert, welches der Methodik des Experiments eine zentrale Stelle zuweist, ist für Goethe bestimmt ein willkommener Fund gewesen. Er bestärkt Goethe nicht nur in seinem eigenen Denken und Tun, sondern bietet ihm auch die Möglichkeit, beides theoretisch zu fundieren und entsprechend weiterzuentwickeln.

Seine übrigen Anstreichungen zu diesem Abschnitt deuten darauf hin, daß der Begriff des Experiments genau zu seinem Analogiebegriff paßt. Jedenfalls erfährt Fichtes dritte und letzte Erwähnung eines „schlechthin unabhängigen Nicht-Ich[s]“ (44) keine abermalige Abänderung, sondern wird lediglich unterstrichen, und zwar mit Anerkennung. Anerkannt wird die Freiheit, die den jeweiligen Bereichen von Ich und Nicht-Ich, Geist und Gegenstand, nur durch die bisher anstößige, schlechthin gesetzte Unabhängigkeit zugesprochen werden kann. Ohne die Freiheit, sich willkürlich Gesetze aufzugeben, denen eine in ihrer Unabhängigkeit ebenso freie Natur entsprechen kann oder nicht, wäre das Experiment, so wie es hier definiert ist, nicht zu denken.

Das Experiment verläuft entlang der Parallellinien, die für uns, so müßte man mit Goethe hinzusetzen, am Phänomen entstehen, aber gerade daher auch wieder, bezogen auf jenes, die Möglichkeit ihrer Konvergenz enthalten. Daß dem so ist, wird Fichte letztlich im Ich begründen; Goethe fühlt sich aber hauptsächlich davon angesprochen, daß es so ist. In diesem Sinne streicht er sich zuletzt noch die Stelle an, durch die dem experimentellen Vorgehen überphänomenale Konvergenz genauso kategorisch abgesprochen wird, wie bei Kant dem teleologischen Denken die falsche Zwecksetzung. Daß er sich Klarheit über die letztere verschafft hat, erwähnt Goethe noch Jahre später mit Genugtuung („Einwirkung der neueren Philosophie“). Hier wird er ähnlich reagiert haben, denn er bezeugt spezifisches Interesse für Fichtes Versicherung, daß den Einzelwissenschaften kein teleologischer Abschluß möglich sei, denn bei einem in ihnen fundierten Wissen handelt es sich um einen Prozeß, um ein fortschreitendes Handeln, das jedoch „in Ewigkeit nicht endigen kann“ (45).

Um die für Goethe zentrale Bedeutung des Experiments bei dieser Lektüre entsprechend zu würdigen, wäre daran zu erinnern, daß er schon kurz zuvor, wenn auch nach seiner Beschäftigung mit Kant, dem Versuch oder Experiment eine Mittlerstelle zwischen

Subjekt und Objekt zugewiesen hatte. Ferner gehört zum selben Thema, daß er sich um dieselbe Zeit, seit Beginn der neunziger Jahre, intensiv mit optischen Studien befaßte, die ihn sein Leben lang beschäftigen sollten, auch nach Veröffentlichung der „Farbenlehre“. Mit den „Optischen Beyträgen“ war er zuvor an die Öffentlichkeit getreten, und es ist bemerkenswert, daß schon hier das experimentelle Verfahren auf ungewöhnliche Weise betont wird. Auf ihm gründet die Beweisführung seines Arguments dermaßen, daß er die notwendigen Materialien zu experimentellem Nachvollzug für die Leser miteinschließt. Seine Methodik ist also die, ganz am Phänomen orientiert zu bleiben und es nie in der Abstraktion aus dem Auge zu verlieren. Das sagt er auch später ausdrücklich im Hinblick auf die Philosophie, wenn er in der „Einleitung“ zur „Farbenlehre“ meint: „Vom Philosophen glauben wir Dank zu verdienen, daß wir gesucht, die Phänomene bis zu den Urquellen zu verfolgen, bis dorthin, wo sie bloß erscheinen und sind und wo sich nichts weiter an ihnen erklären läßt.“¹⁰

Dieser Hinweis erfolgt mehr von kantischer als von Fichtescher Warte und stimmt mit der Lesart überein, die er dem vorliegenden Text hat angedeihen lassen. Auf diesen Text bezüglich, wenn auch nicht spezifisch, so doch ganz gewiß in dessen Urhebers Sinn, ist es aber zu verstehen, daß Goethe sein Hauptanliegen in der „Farbenlehre“ so formuliert: „[...] daß zur Erzeugung der Farbe Licht und Finsternis [...] oder, wenn man sich einer allgemeineren Formel bedienen will, Licht und Nichtlicht gefordert werden.“¹¹

Diese Formel bringt das Grundgesetz der „Farbenlehre“ zum Ausdruck. Es ist dasselbe Gesetz, welches, noch nicht im Anklang an Fichte formuliert, schon als Grundsatz der „Optischen Beyträge“ hervortrat. Bei seiner Beschäftigung mit Fichte gewinnt Goethe theoretisch fundierte Einsicht in seine Betätigung als Naturwissenschaftler, denn hier ergibt sich für ihn die Erkenntnis, daß er genau nach dem Grundsatz verfährt, den Fichte im Rahmen seiner Philosophie zum Grundsatz naturwissenschaftlichen Verfahrens überhaupt erklärt: er hält „die in der Erfahrung gegebenen Gegenstände“ an ein in seinem Geiste gegebenes Naturgesetz, welches lautet, daß zur Erzeugung der Farbe Licht und Nichtlicht erforderlich seien. Mit anderen Worten, ebenfalls wieder fichteschen: er beobachtet die Natur nach diesem Gesetz und bringt es sich, welches so aus der Vielfalt seiner Erscheinungen hervortritt, zu Bewußtsein.

¹⁰ H.A. 13; 327, 11-17.

¹¹ H.A. 13; 326, 2-5.

Auch der Analogiebegriff, der im Laufe von Goethes Fichte-
lektüre betont zu Bewußtsein gelangt, spielt im Rahmen der opti-
schen Studien eine Rolle, denn das für die Entstehung der Farben
gültige Prinzip, wonach sich die ganze Natur dem Sinne des Au-
ges offenbart,¹² ist dem analog, wodurch die Erscheinungen für
unser Bewußtsein entstehen. In der Farbe offenbart sich Licht
durch Nichtlicht und Nichtlicht durch Licht der sinnlichen Wahr-
nehmung, und nur so, niemals rein; im Phänomen als Gegenstand
von Erkenntnis stehen Spontaneität und Gegebenheit, kurz: Ich
und Nicht-Ich, im selben Verhältnis. Mehr noch, das Ich selbst als
„lebendiger Teil der Natur“ gibt sich auch nur in seiner Phä-
nomalität, so, wie das Licht, zu erkennen. Wenn Goethe schon
beim Lesen von Fichtes Schrift auf Verbundenheit mit der Natur
besteht, „deren lebendige Theile wir sind“, dann ist leicht einzu-
sehen, wie er im „Vorwort“ zur „Farbenlehre“ darauf kommt, die
Phänomalität des Lichts ab völlig analog zu der des Menschen
aufzufassen. Weder Licht noch Mensch lassen sich ihrem Wesen
nach rein intellektuell erfassen, was er als Schriftsteller sprach-
zentriert verwendet, indem er dasselbe Erfassungsvermögen der
Sprache oder „Schilderung“ abspricht, insofern sie nicht, ganz im
Sinne des Experiments, an der Beobachtung des Phänomens ori-
entiert bleibt. Das naturwissenschaftliche Experiment ist auch
Sprachexperiment oder Literaturexperiment und umgekehrt. Er
behauptet nämlich, daß schon sehr „viel und mancherlei vom
Lichte gesagt“ worden sei, was das Phänomen selbst der Beach-
tung entrückt habe. Das wird kritisch konstatiert und erinnert
stark an Kants stets wiederholte, von Goethe immer wieder be-
achtete Aussage,¹³ daß unser Erkenntnisvermögen niemals zu Er-
kenntnissen gelangt, wenn es sich nicht auf Erfahrung bezieht.
„Denn“, nun wieder in Goethes Sinn, „eigentlich unternehmen
wir umsonst, das Wesen eines Dinges auszudrücken. Wirkungen
werden wir gewahr und eine vollständige Geschichte dieser Wir-
kungen umfaßte wohl allenfalls das Wesen jenes Dinges.“¹⁴ Ganz
genauso verhält es sich, wenn wir den naturwissenschaftlichen
Bereich mit dem der Wissenschaft vom Menschen vertauschen,
sagen wir ruhig mit dem, den auch die kritische Philosophie mit
einbezieht. Das Wesen des Menschen läßt sich auch nicht rein
selbst- und sprachbezogen ausdrücken, denn das charakteristisch

¹² H.A. 13; 323, 24-25.

¹³ „Goethes Kantstudien“.

¹⁴ H.A. 13; 315, 9-12.

Menschliche wird im Phänomen, im Wirkungsbereich der Menschen veranschaulicht, wo es Gegenstand der Beobachtung sein kann.

So gesehen liefert die Philosophie den Begriff der freien moralischen Selbstbestimmung nicht als Faktum der Vernunft und als Wesenbestimmung des Menschen schlechthin, sondern als Gesetz, nach dem der Schriftsteller seine Beobachtungen anstellt, und mit dem in ihrem Wirken Menschen übereinstimmen können oder nicht. Naturwissenschaft wie Wissenschaft vom Menschen lassen sich beide nur als „Geschichten“ vortragen, die Geschichten ihrer jeweiligen Phänomenalität. Das jedenfalls scheint aus dem Folgesatz hervorzugehen, in dem Goethe seine Gedanken über das Wesen des Dinges weiterentwickelt, denn da heißt es: „Vergebens bemühen wir uns den Charakter [= das Wesen] eines Menschen zu schildern; man stelle dagegen seine Handlungen, seine Taten zusammen, und ein Bild des Charakters wird uns entgegentreten“. Und ganz deutlich wird auf das analoge Verhältnis zwischen Mensch und Natur, Ich und Nicht-Ich, verwiesen, wenn Goethe gleich danach erklärt: „Die Farben sind“, das nun ganz im Anklang an Fichte, „Taten des Lichts, Taten und Leiden.“¹⁵

Um auf Fichtes Text zurückzukommen, so wurde die längere Erörterung zu Goethes Randbemerkungen eingeschoben, um aufzuweisen, daß sie mit den Anstreichungen zum selben Thema als Indizien dafür gelesen werden können, wie Goethe sich die kritische Philosophie angeeignet hat; daß es sich um einen Aneignungsvorgang gehandelt habe, betont er selbst noch 1817.¹⁶ Ferner erwähnt er auch um diese Zeit, daß ihm der Analogiebegriff für die Dauer im selben Zusammenhang entsteht. In „Bedenken und Ergebung“ heißt es nämlich: „Endlich finden wir, bei redlich fortgesetzten Bemühungen, daß der Philosoph wohl möchte recht haben, welcher behauptet, daß keine Idee der Erfahrung völlig kongruiere, aber wohl zugibt, daß Idee und Erfahrung analog sein können, ja müssen“. Diese Feststellung bezieht sich wahrscheinlich schon auf seine Lektüre von Kant, wobei das „Müssen“ eher seiner Art Aneignung zuzuschreiben ist.¹⁷

Wie die letzten Bemerkungen und auch schon der kurze Blick auf Optik und Farbenlehre bezeugen, kann dieser Aneignungsprozeß gewiß nicht im Sinne eines episodenhaften Unterfangens be-

¹⁵ H.A. 13; 315, 16.

¹⁶ „Einwirkung der neueren Philosophie“, H.A. 13; 25-29.

¹⁷ „Bedenken und Ergebung“, H.A. 13; 31, 25-29. Vermutlich um 1818 notiert.

trachtet werden. Hier in Fichtes Schrift lassen Goethes Lesespuren eine seiner aufschlußreichsten Stellen in Erscheinung treten und an ihnen ist zu beobachten, wie ausschlaggebend die Auseinandersetzung mit kritischem Denken sich auf das Entfalten von Goethes eigener theoretischer Grundlage auswirkt.

Aus dem in diesem Zusammenhang entwickelten Gesichtspunkt des experimentellen Verfahrens rückt Goethes literarisches Werk in ein neues Licht. Es ist Experiment und stellt die Forderung an seine Leser, den Versuch nachzuvollziehen, welchen Vorgang ich am Beispiel von „Faust“ kurz verfolgen möchte. Hier ergeht die Forderung an das Publikum ähnlich wie schon in den „Beyträgen“. Dort wird die Technik der Prismen beschrieben und zum Standort des Beobachters erklärt; hier geschieht ebenfalls beides, nur handelt es sich nicht um die Anfertigung von Prismen und ihren Gebrauch, sondern darum, Sprache im eigentlichen Sinne, kurz: Literatur, zum Prisma zu erklären, durch welches das Versuchsobjekt in Erscheinung tritt. So verstanden, hat das „Vorspiel auf dem Theater“ die Funktion, den Blickwinkel auszumessen, der dem zu beobachtenden Phänomen entspricht. Direktor und Poet, die sich widersprechenden Tendenzen des Dramatisch-Literarischen, formen das Äquivalent eines prismatischen Winkels in der dritten Person, dem Darsteller, der sich beiden im Spielen der Rolle lustig, besser noch ironisch, verbindet. Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die lustige Person das darstellende oder bezeichnende Moment charakterisiert, während Poet und Direktor jeweils die Bereiche des zu bezeichnenden Begrifflichen und des auf Dinglichkeit Verweisenden kennzeichnen, welche drei Momente die Prismatik des Literarischen ergeben.

Der Leser erfährt somit, daß seine Perspektive die des literarischen Kunstwerks ist, welches schon immer das ganze Welttheater vom Himmel bis zur Hölle ironisch distanziert, das heißt eben als Literatur, ausmißt. Nebenbei bemerkt ist, so gesehen, die Rolle der lustigen Person ganz falsch besetzt, wenn sie mit Mephistopheles gleichgesetzt wird. Der Schauspieler des Faust wäre ihr weitaus angemessener, denn Mephistopheles ist nur einseitig, indem er, vom Standpunkt reiner Verneinung aus, ironisiert, was weder auf die lustige Person, noch, wie sich herausstellen wird, auf Faust zutrifft, denn ihnen ist Ironie eben nicht nur scheidend-auflösendes, sondern zugleich verbindendes Moment. Die beiden letzteren Rollen stimmen deshalb auch darin überein, daß beide die Darstellungsfunktion beinhalten: die lustige Person steht für den Darsteller, also für das Rollenspiel, schlechthin, während

Faust den Darsteller mit dem Menschen oder eigentlich mit der Rolle, besser noch der Handlung „Mensch“ identifiziert.

Nachdem die Literatur als Prisma für das bevorstehende Experiment gekennzeichnet worden ist, muß auch das Feld der Untersuchung vom Prinzip der Untersuchung aus umrissen werden. Von daher erklärt sich auch, weshalb der Autor der eigentlichen Handlung noch ein zweites Vorspiel vorausschickt. Der „Prolog im Himmel“ kennzeichnet unmißverständlich Affirmation und Negation in Reinform als die Bezugsgrenzen für den gesamten Handlungsbereich, den Bereich der Phänomenalität allen Seins. Dieser Bereich erscheint als der des Lichts, dem durch keinerlei Modifikation Abbruch geschieht, und das als sanftes „Wandeln deines Tags“ ewig bestehen bleibt, während andererseits demselben Bereich das lichte oder bejahende Moment lediglich als Modifikation inhärenter Negation zuerkannt wird. Es stehen sich also Affirmation und Negation, Tag und Nicht-Tag, Licht und Nichtlicht als Grenzbegriffe gegenüber, und die Frage ist die, ob die Welt der Erscheinungen ganz für sich genommen bejahenswert sei, oder ob ein jegliches Ja, das ihr gesprochen würde, der ihr anhaftenden Nichtigkeit notwendig verfallen müßte. Es ist eine Streitfrage, die in der Wette gipfelt, deren Austragung dem Menschen anheimfällt. Allein auf sich gestellt in der Welt der Erscheinungen, doch selbstbewußt und lichverbunden durch Vernunft, soll er entscheiden, ob er dem Geist der Verneinung das Wort reden will, oder ob ihm der „Schein des Himmelslichts“ nicht nur zum Instrument eigener Vertierung gereichen möge. Es ist eine Wette, die scheinbar zwischen Gott und Teufel stattfindet, doch eigentlich geht der Leser auf sie ein, denn sie umschreibt das Prinzip, welches an das zu beobachtende Phänomen Mensch herangetragen wird. Sie ist Prinzip, und zwar Prinzip a priori, so wie Fichte es für ein Experiment verlangt, denn der Mensch ist bisher noch gar nicht in Erscheinung getreten.

Wenn das Prinzip in den „Beyträgen“, und später auch noch in der „Farbenlehre“, in der gegenseitigen Modifikation von Licht und Nichtlicht besteht, das an die Erscheinungswelt herangetragen wird, um sie zu beobachten und sich die Gesetze des Erscheinens bewußt zu machen, so ist das Prinzip im „Faust“ das gleiche, nur sind für die Termini Licht und Nichtlicht Ich und Nicht-Ich einzusetzen. Der „Urquell“ des menschlichen Geistes, von dem im Prolog die Rede ist (324), umschreibt die gleiche Spontaneität, auf die Fichtes Schrift, im Anschluß an Kant, alles geistige Handeln fundiert sein läßt; des Menschen „Geist“ von seinem „Urquell ab-

zuziehen“, welches Unternehmen Mephistos Aufgabe umschreibt, heißt, die Bedingtheit menschlichen Daseins in der Natur, „deren lebendige Teile wir sind“, für jenen „Urquell“ anzuerkennen. Das zu erreichen maß Mephisto sich an, und dem zu verfallen läuft jeder Mensch Gefahr, der sich ohne kritischen Vorbehalt dem Dinglichen ausgesetzt glauben muß.

Unter diesen Bedingungen verläuft das Experiment des nachfolgenden Dramas. In seinem Zentrum steht der Mensch, und für den Menschen steht Faust; noch ganz in jenem kritiklosen Glauben befangen, läuft er sogleich vergeblich gegen die Grenzen an, die menschenmöglichem Wissen gesetzt sind, und ruft sein verzweifelndes „Nein“ ins Weltall hinaus, woher ihm nur bestenfalls das Echo mephistophelischer Angebote entgeschallt. Sie reizen ihn zu einer weiteren Verneinung, die dazu angetan ist, das erste, theoretisch fundierte „Nein“ in einer Ausrichtung aufs Praktische aufzuheben. Abermals kommt es zu einer Wette, und die Einsätze sind die gleichen, nur diesmal wird sie bewußt von dem angeboten, der sie auszutragen hat. Das zu tun schickt er sich an, und die erste Erprobung eines vom „Wissensdrang“ freigesprochenen Handelns (1768) erfolgt in der Gretchenepisode.

Vom Wissenskegel taumelt Faust in die „Tiefen der Sinnlichkeit“ (1750), doch gerade diese Tiefen fordern auch den „Schein des Himmelslichts“ und bringen ihm sporadisch, wie beispielsweise in „Wald und Höhle“, die eigene Freiheit zu Bewußtsein. Der Mensch ist sich selbst Gegenstand in diesem Experiment, sei er das als Leser oder als Faust, der sich mit der Wette auf ein Experiment einläßt, wodurch menschlicher Eigenständigkeit oder ihrem Gegenteil der Beweis werden soll. Das vorläufige Ergebnis, mit dem der erste Teil abschließt, ist der Erweis, daß der Bedingtheit menschlichen Handelns wenigstens sporadisch eine Grenze gesetzt werden kann.

Mit der These von menschlich freier Bestimmungsfähigkeit wird der Rahmen einer vorkritischen Einstellung gesprengt und der Eintritt in die sich neu gestaltende nachkritische Erscheinungswelt ermöglicht. Sie erhält ihre Umrisse gleich zu Anfang des zweiten Teils, wo ihr Goethe im Farbenspiel des vom Licht erhellen Dunkels im Sinne seiner Optik Sichtbarkeit, das heißt Phänomenalität schlechthin, zuspricht.¹⁸ „Im farbigen Abglanz haben wir das Leben“ heißt, Leben ist für uns Erscheinung, und das ist die kritische Einsicht, die nachzuvollziehen dem Leser anheimgestellt wird, da sich des Dramas zweiter Teil innerhalb ihres Sicht-

¹⁸ Albrecht Schöne spricht hier sogar von Goethes Farbentheologie.

felds abspielt. Leben ist für unser Erkenntnisvermögen Erscheinung, und unter diesem Motto stehen die ersten drei Akte; ebenso haben wir das Leben aber auch als unser Leben, welches praktische Austragen eigenen Seins gleichfalls im „farbigen Abglanz“ des Phänomenalen Gestalt gewinnt, und aus dieser Sicht entfalten sich die letzten zwei Akte.

In den ersten drei Akten wird diese aus der vorkritischen Phase entstehende kritische These ausgespielt. Auch das erfolgt wieder unter der Fragestellung eines Experiments, und die zu erprobende These wird zu der Frage, inwiefern die Bezugswelt menschlichen Handelns sich nicht restlos bestimmend, sondern auch bestimmungsempfänglich verhalten möge. Wenn man von Goethes Analogiebegriff ausgeht, der für das Experiment grundlegend ist, so ergibt sich eine Perspektive, aus der die ersten drei Akte in folgendem Verhältnis gesichtet werden können: Wie die Welt als sichtbare Erscheinung nur im Spielfeld gegenseitiger Modifikationen von Licht und Nichtlicht entsteht, so entsteht die Welt unserer Vorstellungen im Bezugshorizont von Ich und Nicht-Ich, Ich-Identität (oder Ich an sich) und Ding an sich. Beide Pole fungieren hier jeweils als Grenzbegriffe, denn genauso wenig, wie Licht oder Nichtlicht dem Auge je rein erscheinen, erschließen sich Ding oder Ich je der Vorstellung.

Anders als im ersten Teil ist die Natur nun Phänomen und steht dem Ich nicht länger in dinghafter Bezuglosigkeit gegenüber, was ferner bedeutet, daß die Konstruktion der Dingwelt unter freier Beteiligung des Erkenntnisvermögens stattfindet. Diesen kritisch fundierten theoretischen Standpunkt gilt es zu erproben, und nach ihm richten sich die Experimente, in denen die Natur der Beobachtung unterzogen werden soll. Er ist es auch, der die Struktur der zu sichtenden Vorgänge bestimmt und dem Leser die drei Versuchskomplexe unterbreitet, die das Drama bis zum vierten Akt beinhaltet. In ihnen gestaltet sich die Welt als Phänomen für Faust und somit für uns schlechthin. Im ersten Akt erscheint sie als vorgestellte Natur, die nicht mit einem Ding an sich verwechselt werden darf, im zweiten als verkörperte Vorstellung klassischer Naturbeseelung und im dritten als reines Kunstprodukt, dem, in der auf die Romantik anspielenden Gestalt des Euphorion, die Gefahr entkörperter Verflüchtigung droht.

Wenn das Ergebnis dieser Akte mit dem Satz zusammengefaßt werden darf: Welt als Phänomen ist Vorstellung „für uns“, dann wäre für die letzten zwei Akte von dem Satz auszugehen, Vorstellung des Menschen als Phänomen ist Welt „für uns“. Wie das Ich

sich zum Wir des Menschseins verhält, inwiefern es bedingt oder frei sich dieses Wir setzt, steht am Schluß zur Debatte, und ihrer Zweiteiligkeit entsprechen die abschließenden Akte. Akt vier stellt eine Progression dar, die letztlich das Wir der Machtbefugnis des Ichs unterordnet und so den Bau realpolitischer Gesellschaft begründet, während Akt fünf die Progression in umgekehrter Richtung verfolgt, wobei das Ich vom Machtwillen ausgehend zur Einsicht freier Selbstbestimmung gelangt, auf der ein ethisch fundiertes Gemeinwesen beruht.

Die Einzelheiten zu verfolgen, die sich aus diesem Schema ergeben, möchte ich gern anderen überlassen. Hier war mir hauptsächlich daran gelegen, darauf aufmerksam zu machen, daß über Goethes bisher unbeachtet gebliebene Fichterezeption sein literarisches Schaffen an Dimensionen gewinnt, die dazu auffordern, das „Abenteuer“ des Lesens noch einmal zu bestehen.

Bibliographie

- Fichte, Johann Gottlieb. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie: als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*. Weimar: Im Verlage des Industrie Comptoirs, 1794.
- Fuchs, Erich et al., Hgg. *J. G. Fichte im Gespräch: Berichte der Zeitgenossen*. Bd. I,1. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann – Holzboog, 1978.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Werke*. Hamburger Ausgabe, Bd. 13. Hg. von Erich Trunz und Dorothea Kuhn. Hamburg: Christian Wegner Verlag, 1955.
- Molnár, Géza von. *Goethes Kantstudien*. „Schriften der Goethe-Gesellschaft,“ Bd. 64. Weimar: Verlag Herman Böhlau Nachfolger, 1994.
- Neumann, Robert. *Goethe und Fichte*. (Dissertation, Universität Jena). Berlin: Buchdruckerei von Edmund Mattig, Dömitz i. M., 1904.
- Schöne, Albrecht. *Goethes Farbentheologie*. München: C.H. Beck, 1987.
- Steiger, Robert, Hg. *Goethes Leben von Tag zu Tag: Eine dokumentarische Chronik*. Bd. 3. Zürich/München: Artemis Verlag, 1984.

APPENDIX

nur unter der Bedingung gelten sollte, daß derjenige, aus dem er folgt, gelte. Wer Lust dazu hat, mag immer untersuchen, was er wissen würde, wenn sein Ich nicht Ich wäre, d. i., wenn er nicht existirte, und kein Nicht-Ich von seinem Ich unterscheiden könnte.

§. 5. *Welches ist die Grenze, die die allgemeine Wissenschaftslehre von der besondern durch sie begründeten Wissenschaft scheidet?*

Wir fanden oben (§. 3.) daß ein und eben derselbe Satz nicht in dergleichen Beziehung ein Satz der allgemeinen Wissenschaftslehre und ein Grundsatz irgend einer besondern Wissenschaft seyn könne; sondern daß etwa noch etwas hinzukommen müsse, wenn er das letztere seyn soll. — Das, was hinzukommen muß, kann nirgend anders her, als aus der allgemeinen Wissenschaftslehre entlehnt seyn, da in ihr alles mögliche menschliche Wissen enthalten ist; aber es muß dort nicht in eben dem Satze liegen, der jetzt durch den Zusatz desselben zum Grundsatz einer Wissenschaftslehre erhoben werden soll, denn sonst wäre er schon dort Grundsatz, und wir hätten keine Grenze zwischen der besondern Wissenschaft, und den Theilen der allgemeinen Wissenschaftslehre. Es muß demnach etwa ein einzelner Satz der Wissenschaftslehre seyn, der mit dem Satze, der Grundsatz werden soll, vereinigt wird. Da wir hier nicht einen unmittelbaren aus den Begriffen der Wissenschaftslehre selbst entlehnten, sondern einen aus der Voraussetzung, daß es außer ihr wirklich noch andre von ihr getrennte Wissenschaften gebe, entspringenden Einwurf zu beantworten haben, so
 kön-

können wir ihn nicht anders, als gleichfalls durch eine Voraussetzung beantworten; und wir haben vor der Hand genug gethan, wenn wir nur irgend eine Möglichkeit der geforderten Begrenzung aufzeigen. Dafs sie die wahre Grenze angebe — ob es gleich wohl der Fall seyn dürfte — können und sollen wir hier nicht beweisen.

Man setze demnach, die Wissenschaftslehre enthalte diejenigen bestimmten Handlungen des menschlichen Geistes, die er alle, sei er nun bedingt oder unbedingt, gezwungen und nothwendig vollbringt; sie stelle aber dabei als höchsten Erklärungsgrund jener nothwendigen Handlungen überhaupt, ein Vermögen derselben auf, sich schlechthin ohne Zwang und Nöthigung zum handeln überhaupt zu bestimmen; so wäre durch die Wissenschaftslehre ein nothwendiges und ein nicht nothwendiges oder freyes Handeln gegeben. Die Handlungen des menschlichen Geistes, in so fern er nothwendig handelt, wären durch sie bestimmt, nicht aber in so fern er frey handelt. — Man setze ferner: auch die freien Handlungen sollten, aus irgend einem Grunde bestimmt werden, so könnte das nicht in der Wissenschaftslehre geschehen, müfste aber doch, da von *Bestimmung* die Rede ist, in *Wissenschaften*, und also in besondern Wissenschaften geschehen. Der Gegenstand dieser freien Handlungen könnte nun kein anderer seyn, als das durch die Wissenschaftslehre überhaupt gegebene Nothwendige, da nichts vorhanden ist, das sie nicht gegeben hätte, und sie überall nichts giebt, als das Nothwendige. Demnach müfste im Grundsätze einer besondern Wissenschaft eine Handlung, die die Wissenschafts-

42

lehre frei gelassen hätte, bestimmt werden: Die Wissenschaftslehre gäbe dem Grundsätze das Nothwendige und die Freiheit überhaupt; die besondro Wissenschaft aber gäbe der Freiheit ihre Bestimmung; und nun wäre die scharfe Grenzlinie gefunden, und so bald eine an sich freie Handlung eine bestimmte Richtung bekäme, schritten wir aus dem Gebiete der allgemeinen Wissenschaftslehre, auf das Feld einer besondern Wissenschaft hinüber. — Ich mache mich durch zwei Beispiele deutlich.

Die Wissenschaftslehre giebt als nothwendig den Raum und den Punkt als absolute Grenzen; aber sie läßt der Einbildungskraft die völlige Freiheit den Punkt zu setzen, wohin es ihr beliebt. Sobald diese Freiheit bestimmt wird, z. B. ihn gegen die Begrenzung des unbegrenzten Raumes fortzubewegen, und dadurch eine Linie *) zu ziehen, sind wir nicht mehr im Gebiete der Wissenschaftslehre, sondern auf dem Boden einer besondern Wissenschaft, welche Geometrie heißt. Die Auf-

*) Eine Frage an die Mathematiker! — Liegt nicht der Begriff des Geraden schon im Begriffe der Linie? Gibt es andre Linien als gerade? und ist die sogenannte krumme Linie etwas andres, als eine Zusammenreihung unendlich vieler, unendlich naher Punkte? Der Ursprung derselben, als Grenzlinie des unendlichen Raums (von dem Ich, als Mittelpunkt werden unendlich viele unendliche Radien gezogen, denen aber unsre eingeschränkte Einbildungskraft doch einen Endpunkt setzen muß; diese Endpunkte als eins gedacht, sind die ursprüngliche Kreislinie,) scheint mir dafür zu bürgen; und es wird daraus klar, daß, und warum die Aufgabe, sie durch eine gerade Linie zu messen, unendlich ist, und nur in einer vollendeten Annäherung zum Unendlichen erfüllt werden könnte. — Gleichfalls wird daraus klar, warum die gerade Linie sich nicht definiren läßt.

Aufgabe überhaupt, den Raum nach einer Regel zu begrenzen, oder die Konstruktion in demselben, ist Grundsatz der Geometrie, und sie ist dadurch von der Wissenschaftslehre scharf abge schnitten.

Durch die Wissenschaftslehre sind ein von den Gesetzen der bloßen Vorstellung schlechthin unabhängiges Nicht-Ich, und die Gesetze nach denen es beobachtet werden soll und muß *), als nothwendig gegeben; aber die Urtheilskraft behält dabei ihre völlige Freiheit, diese Gesetze überhaupt anzuwenden oder nicht, oder bei der Mannigfaltigkeit der Gesetze so wohl als der Gegenstände, welches Gesetz sie will, auf einen beliebigen Gegenstand anzuwenden, z. B. den menschlichen Körper als rohe, oder organisirte, oder als animalisch belebte

Matte-

aber mit
demselben
analoges
in gewissem
Ausmaß
abhängig.

- *) So sonderbar dies manchem Naturforscher vorkommen möge, so wird es sich doch zu seiner Zeit zeigen, daß es sich streng erweisen läßt: daß er selbst erst die Gesetze der Natur, die er durch Beobachtung von ihr zu lernen glaubt, in sie hineingelegt habe, und daß sie sich, das kleinste, wie das größte, der Bau des geringfügigsten Grashalms, wie die Bewegung der Himmelskörper, vor aller Beobachtung vorher aus dem Grundsatz alles menschlichen Wissens ableiten lassen. Es ist wahr, daß kein Naturgesetz und überhaupt kein Gesetz zum Bewusstsein kommt, wenn nicht ein Gegenstand gegeben wird, auf den es angewandt werden kann; es ist wahr, daß nicht alle Gegenstände nothwendig, und nicht alle in dem gleichen Grade damit übereinkommen müssen; es ist wahr, daß kein einziger ganz und völlig mit ihnen übereinkommt, noch übereinkommen kann: aber eben darum ist es wahr, daß wir sie nicht durch Beobachtung lernen, sondern sie aller Beobachtung zum Grunde legen, und daß es nicht so wohl Gesetze für die von uns unabhängige Natur, als Gesetze für uns selbst sind, wie wir die Natur zu beobachten haben.

aber auf mit sich verbunden davon h.
ausgehende Punkte sind sie

Materie zu betrachten. So bald aber die Urtheilskraft die Aufgabe erhält, einen bestimmten Gegenstand nach einem bestimmten Gesetze zu beobachten, um zu sehen, ob und in wie fern er mit demselben übereinkomme oder nicht, ist sie nicht mehr frei, sondern unter einer Regel; und wir sind demnach nicht mehr in der Wissenschaftslehre, sondern auf dem Felde einer andern Wissenschaft, welche die Naturwissenschaft heist. Die Aufgabe überhaupt, jeden in der Erfahrung gegebenen Gegenstand an jedes in unserm Geiste gegebenes Naturgesetz zu halten, ist Grundsatz der Naturwissenschaft: sie besteht durchgängig aus Experimenten, (nicht aber aus dem leidenden Verhalten gegen die regellosen Einwirkungen der Natur auf uns) die man sich willkürlich aufgiebt, und denen die Natur entsprechen kann oder nicht: und dadurch ist denn die Naturwissenschaft genugsam von der Wissenschaftslehre überhaupt geschieden.

Also sieht man schon hier — welches wir bloß im Vorbeygehen erinnern — warum bloß die Wissenschaftslehre absolute Totalität haben, alle besondere Wissenschaften aber unendlich seyn werden. Die Wissenschaftslehre enthält bloß das Nothwendige; ist dies in jeder Betrachtung nothwendig, so ist es dasselbe auch in Absicht der Quantität, d. h., es ist nothwendig begränzt. Alle übrigen Wissenschaften gehen auf die Freyheit, so wohl die unsers Geistes, als die des von uns schlechthin unabhängigen Nicht - Ich. Soll dieses wirkliche Freyheit seyn, und soll sie schlechthin unter keinem Gesetze stehen, so läßt sich ihr auch kein Wirkungskreis vorschreiben, welches ja durch ein Gesetz geschehen

müßte. Ihr Wirkungskreis ist demnach unendlich. — Man hat also von einer erschöpfenden Wissenschaftslehre keine Gefahr für die ins Unendliche fortgehenden Perfektibilität des menschlichen Geistes zu besorgen; sie wird dadurch gar nicht aufgehoben, sondern vielmehr völlig sicher und außer Zweifel gesetzt, und es wird ihr eine Aufgabe angewiesen, die sie in Ewigkeit nicht endigen kann.

§. 6. *Wie verhält sich die allgemeine Wissenschaftslehre insbesondere zur Logik?*

Die Wissenschaftslehre soll für alle möglichen Wissenschaften die Form aufstellen: nach der gewöhnlichen Meinung, an der wohl auch etwas Wahres seyn mag, thut die Logik das gleiche. Wie verhalten sich diese beiden Wissenschaften, und wie verhalten sie sich insbesondere in Absicht jenes Geschäfts, das beide sich aumaßsen? So bald man sich erinnert, daß die Logik allen möglichen Wissenschaften blos und allein die Form, die Wissenschaftslehre aber nicht die Form allein, sondern auch den Gehalt geben solle, so ist ein leichter Weg eröffnet, um in diese höchstwichtige Untersuchung einzudringen. In der Wissenschaftslehre ist die Form vom Gehalte, oder der Gehalt von der Form nie getrennt; in jedem ihrer Sätze ist beides auf das innigste vereinigt. Soll in den Sätzen der Logik die bloße Form der möglichen Wissenschaften, nicht aber der Gehalt liegen, so sind sie nicht zugleich Sätze der Wissenschaftslehre; sondern sie sind von ihnen verschieden; und folglich ist auch die ganze Wissenschaft, weder die Wissenschaftslehre selbst, noch etwa ein Theil von ihr; sie ist, so sonderbar dies auch bei der gegenwärtigen Ver-

fal-

Volker Kaiser (Charlottesville)

Der Haken der Auslegung.

Zur Lektüre von Kleists *Die Verlobung in St. Domingo*.

Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*. Es ist die gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszusetzen und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem kommt solches Wissen, ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle.

Hegel

Kleists Erzählungen, insbesondere auch die letzte von ihm vor seinem Selbstmord verfaßte, *Die Verlobung in St. Domingo*¹, verhandeln in der Erörterung von Bedingungen ihrer Lesbarkeit und Deutbarkeit jene oft tödlichen, wenn nicht gar (selbst-)mörderischen Effekte, die die „Wut des Verstehens“² und die Insistenz auf ungebrochene Lektüre verstörender Texte, Zeichen und Phänomene auslöst. Tod, Mord und Selbstmord sind dabei nicht nur Konsequenzen bestimmter Auslegungsstrategien der in die Erzählung verwickelten und in das Erzählen selbst verhakten Figuren, sondern zugleich auch deren Kritik. Kurz: Kleists Erzählungen bieten dem Leser hermeneutische Muster ihrer Auslegung an, die sie auf der narrativen Ebene der Darstellung dieser Muster kritisch unterlaufen, wobei diese Muster dabei durchaus im Konflikt miteinander stehen können.

¹ Kleists Erzählung wird sowohl nach der Hanser-Ausgabe von Helmut Sembdner als auch der neuen Berliner bzw. Brandenburger-Edition von Roland Reuß und Peter Staengele zitiert. Sämtliche Seitenangaben finden sich im fortlaufenden Text am Ende der Zitate, wobei die Referenzen auf die Berliner-Edition zusätzlich mit dem Kürzel BKA versehen sind.

² Zu diesem Ausdruck Schleiermachers aus seinen Reden *Über die Religion* von 1799 vgl. die gleichnamige Studie von Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens*. Frankfurt/Main 1988, insbesondere S. 50-56.

Wer freilich die Auslegungsangebote der Erzählungen unbesonnen übernimmt, der liest sich gewissermaßen um Kopf und Kragen, so wie etwa Gustav von der Ried, der lesende und erzählende Held in der *Verlobung in St. Domingo*, beinahe aus Unbesonnenheit der Guillotine zum Opfer gefallen wäre, hätte sich nicht seine ehemalige Verlobte, Mariane, als Substitut an seiner Statt für ihn geopfert. Der Unbesonnene begeht gleichsam Mord/Selbstmord an der Aufgabe des Lesens, die der Text ihm wie den lesenden Figuren Kleists stellt. Dabei kann der Leser unbesonnen genannt werden, weil er – paradoxerweise – durch sein Insistieren auf Lesbarkeit der Phänomene und Zeichen der Lektüre des Textes widersteht und sich so jegliche Einsicht in die unaufhebbare Ambiguität der Aufgabe des Lesens verstellt. Solche Ambiguität, aufgrund derer Lesen sich gleichsam erst in seiner Selbst-Aufgabe erfüllt, ist ihrerseits Effekt der in die textuellen Strukturen und Bewegungen verstrickten Zeichen und Figuren, in denen Text und Lektüre enggeführt werden, ohne deshalb irgend zur Deckung kommen zu können.

Dieser Sachverhalt markiert die ebenso zentrale wie kritische Stelle, auf welche die Erzählung *Die Verlobung in St. Domingo* eigens hinsteuert, um an und in dieser Stelle stattfinden zu lassen, was unter der Aufgabe des Lesens zu verstehen sei und zugleich vorzuschreiben, wie (sie) zu lesen sei. Darüberhinaus inszeniert sie, wie „Kleist“ durch seine Erzählung und die durch sie hindurch affizierte Funktion des Autors, die sich in dem Namen „Kleist“ bekundet, zu lesen sei. Bevor jedoch diese Funktionen der kritischen Stelle der Erzählung eigens entfaltet werden, möchte ich zunächst im Rückgriff auf das erzählte Geschehen auf eben jene kritische Stelle zusteuern, in der – für einen Augenblick, der den Blick verstellt – das Erzählen thematisch aus- und das Lesen paradox eingesetzt wird, so als könne es dieses ersetzen, darin etwa Mariane folgend, die, wo sie an die Stelle Gustavs von der Ried tritt, diese Stellvertretung mit ihrem Tode bezahlt. Darin vermag sich – aus Gustavs Sicht – bereits eine Lesart bekunden, die nicht weniger unbesonnen ist als jene Unbesonnenheit, die die Katastrophe – seine Verfolgung und den Tod seiner Verlobten – erst herbeiführte. Sie zeigt sich hier in dem, was man als das Opfer des Substituts und der Substitution bezeichnen könnte, welches Gustav als Medium seiner Rettung erkennt.

Kleists *Die Verlobung in St. Domingo*³ ist eine Erzählung, deren Geschehen eben den revolutionären Bedingungen ausgesetzt

³ Die Erzählung wird hier zitiert nach Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Helmut Sembdner, München 1977, Bd.2, S. 160-195.

wird, unter denen sie sich vollzieht. Sie rücken die Geschichte in Konstellationen, die die traditionellen Annahmen und Gewißheiten über das Verhältnis von Erzählung und Erzähltem, Darstellung und Dargestelltem, in Frage stellen, sofern das revolutionäre Geschehen auf die Erzählebene selbst durchschlägt und das Erzählen und seine Lektüre revolutioniert. Eben dies zu verhindern und die Gewalt/die Macht des Erzählens über die revolutionäre Gewalt in ihrer Thematisierung durchs Erzählen eigens zu demonstrieren, ist die Funktion des um die Rettung seiner selbst und seiner Familie bemühten Hermeneuten Gustav von der Ried. Bekanntlich gelangt er in stockfinsterner Nacht auf seiner Flucht nach Port au Prince an das Haus, das einst dem weißen Plantagenbesitzer, dem Herrn „Guillaume von Villeneuve“ gehörte, der freilich von seinem ehemaligen Sklaven namens Congo Hoango im Moment des Aufstands der Schwarzen gegen die weiße Herrschaft erschossen worden war, obwohl er ihm kurz zuvor – „auf einer Überfahrt nach Cuba“ – bei einem Schiffbruch das Leben gerettet hatte. Nun jedoch ist das Haus von Guillaume, das Congo Hoango in Besitz genommen hat, zum Instrument in jenem „Tumel der Rache“ geworden, das die einst versklavten Neger gegen ihre weißen Kolonialherren richten:

[...] und weil das Hauptgebäude der Pflanzung, das er jetzt bewohnte, einsam an der Landstrasse lag und sich häufig, während seiner Abwesenheit, weiße oder kreolische Flüchtlinge einfanden, welche darin Nahrung oder ein Unterkommen suchten, so unterrichtete er die Weiber, diese weißen Hunde, wie er sie nannte, mit Unterstützungen und *Gefälligkeiten* bis zu seiner Wiederkehr hinzuhalten. Babekan [sie wurde ihm „an Weibes Statt“ von Guillaume beigegeben, V.K.], welche in Folge einer grausamen Strafe, die sie in ihrer Jugend erhalten hatte, an der Schwindsucht litt, pflegte in solchen *Fällen* [also solchen, in denen *Gefälligkeiten* fällig werden, V.K.] die junge Toni, die, wegen ihrer ins Gelbliche gehenden Gesichtsfarbe, zu dieser *gräßlichen List* besonders brauchbar war, mit ihren besten Kleidern auszuputzen; sie ermunterte dieselbe, den Fremden keine Liebkosung zu *versagen*, bis auf die *letzte*, die ihr bei Todesstrafe verboten war: und wenn Congo Hoango [...] wiederkehrte, war unmittelbarer Tod das Los der Armen, die sich durch diese Künste hatten täuschen lassen. [161, meine Hervorhebungen, V.K.]

Mit diesem ausführlichen Zitat ist die Situation skizziert, in die Gustav bei seiner Ankunft und während seines Aufenthaltes im Hause Guillaume/Hoango gerät. Daß mit dieser Situation zugleich allegorisch die der Erzählung in ihrem Verhältnis zur Kunst der Täuschung überhaupt und das Verhältnis von Kunst und Täu-

schung artikuliert werden, darauf hat jüngst wieder Roland Reuß verwiesen.⁴ Dabei wäre hervorzuheben, daß diese Problematik bereits eingangs verknüpft wird mit der Logik der Substitution bzw. gar einer Substitution der Substitution⁵, die durch die (doppelte) Abwesenheit des Herrn (Guillaume ist tot, Congo Hoango abwesend) erst die Möglichkeit zum Spiel mit den täuschenden Künsten eröffnet. Daß sie zweischneidig sein können, erhellt schon aus dem Umstand, daß sie gleichzeitig den Tod herbeizuführen und hinauszuschieben vermögen. Jedenfalls läßt sich aus ihnen nicht mit Sicherheit darauf schließen, daß sie in der Tat⁶ jener „gräßlichen List“ dienen, die ihre Opfer ans Messer liefert.

Gustav freilich wird zu einem jener Fälle, in denen Tonis täuschende Gefälligkeiten – und hier ist einzig die *letzte* tabu – jenes Gefallen hervorrufen, das sich in eine Falle verstrickt, aus der, so scheint es, nur noch „unmittelbarer Tod“ befreit. Die täuschende Kunst der Gefälligkeiten – bis auf die letzte – bewirkt, daß, was als mögliche Rettung erscheint, der Vernichtung dient. Und umgekehrt: daß alle (An-)Zeichen der Vernichtung als solche, und nur als solche, gedeutet werden. Die Differenz zwischen Sein und Schein, welche die „gräßliche List“ erst ermöglicht, scheint von der Erzählung, die sich doch bis in ihre innerste Logik strukturell dieser Differenz verdankt, einer moralischen Wertung unterworfen zu werden, die ihre Auslegung auf eine Reduktion des Scheins (aufs Sein) und damit auf eine Auslöschung der Differenz selbst festzulegen sucht. Denn die Differenz zwischen Sein und Schein, die allererst der täuschende Schein eröffnet, so daß sie als Resultat einer Differenz im Schein selbst erscheint, wird zum eindeutigen Beweis einer gräßlichen List umgedeutet. Jedenfalls immer dann, wenn die Kunst dem moralisierenden Verdikt ihrer Protagonisten verfällt.

⁴ Roland Reuß, *Berliner Kleist-Blätter 1*. Frankfurt/Main 1988.

⁵ Ich spiele hier an auf Marianes Substitution, als sie an Gustavs Stelle enthaupet wird, wie auch auf die Substitution Marianes durch Toni. So wie Toni als Substitut eines Substituts fungiert, so wird auch Babekan Congo Hoango „an Weibes Statt“ beigegeben, wird sie also zum Substitut dessen, was sich je schon in der Position des Substituts bewegt: das „Weib“.

⁶ Übrigens handelt es sich bei dieser Formel um eine meines Wissens noch nicht angemessen untersuchte Lieblingsformel Kleists. Man vergleiche nur etwa ihr wiederholtes Auftreten in der Anekdote „Das Bettelweib von Locarno“. Für ihre angemessene Deutung in den Erzählungen Kleists wäre wohl auch ein Rekurs auf ihre unterschiedliche Verwendung bei Hegel hilfreich. Siehe Georg F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 1973, insbesondere S. 66.

Doch sollten Kleists Leser gegenüber solch naheliegender, verführerischer, von moralischen Urteilen gesteuerter Deutung zurückhaltend sein, zumal die Sprache des moralischen Urteils selbst suggestiver, weil nahegelegter Effekt einer täuschenden Erzählkunst sein könnte. Daß dem so ist, und daß aus den Verstrickungen täuschender Kunst, will man den unmittelbaren Tod oder auch Selbstmord umgehen, nichts herausführt als ein Sich-Einlassen auf und ein Durcharbeiten durch die Differenz zwischen Sein und Schein und Schein und Schein, dies führt Kleists Erzählung am Schicksal Gustavs und Tonis vor, oder besser: durch. Sie akzentuiert die Irreduzibilität, aber eben auch die immanente Differenzialität des Scheins in dem Maße, wie sie die auf Rettung angelegten Deutungsstrategien Gustavs ins Gegenteil des von ihm intendierten Rettungsplans umschlagen läßt. An ihrem Ende steht nicht mehr ein Mord, sondern vielmehr sein Selbstmord. Wie aber gestaltet der Text eine derartige, in den Wahn-Sinn führende Lese-Strategie?

In extremer Verkürzung ließe sich sagen, daß Gustavs Bemühungen um die Einschätzung der Situation, in der er sich befindet, darauf zielen, die für ihn beunruhigende, ihn verstörende, weil möglicherweise täuschende Phänomenalität der Zeichen so zu lesen und zu verstehen, daß er sie als bruchlose Darstellung eines ihnen transzendenten und vorgängigen Sinnes begreift. Dazu setzt er insbesondere auf Erfahrungen und Erzählungen, mit denen er sich davon zu überzeugen sucht, daß er Toni, seiner Gegen- und Mitspielerin, sein Vertrauen schenken und sie – trotz ihrer ihn verstörenden Gefälligkeiten und ihrer ihn betörenden Schönheit – als Garanten seiner Rettung betrachten kann. Um sie als Garanten unverbrüchlicher Treue jenseits ihrer phänomenalen Zwielfichtigkeit zu etablieren, bedarf es freilich des Rekurses auf weitere Garanten bzw. solche Erfahrungen, die denen der gegenwärtigen Situation Gustavs analog erscheinen. Von diesen vermeintlich analogen, aber durchaus gegenläufigen Erfahrungen – es handelt sich einmal um Verrat, das andere Mal um einen Treuebeweis – erzählt Gustav Toni in den Binnenerzählungen der *Verlobung in St. Domingo*. Sie haben den Effekt, den Text auf jene zentrale Stelle zugehen zu lassen, an der, so jedenfalls scheint es den meisten Lesern, Toni das ihr vorgeschriebene Tabu verletzt, indem sie Gustav jene letzte, ihr untersagte Gefälligkeit erweist.

Wie aber kommt es zum Bruch, zu dieser Verletzung des Tabus an der Stelle, in der sich die Erzählung selbst unterbricht? Und

verleiht diese letzte Gefälligkeit jene letztbegründende Sicherheit und Garantie, die der Beweggrund aller Anstrengungen Gustavs ist? Steht eindeutig fest, worin die Signifikanz der letzten Gefälligkeit besteht? Läßt der Erweis der letzten Gefälligkeit sich als Bruch mit der täuschenden, womöglich gräßlichen List lesen? Oder anders gefragt: Welche Funktion haben Bruch (des sexuellen Tabus) und Unterbrechung (der Erzählung) für die Reflexion auf die Möglichkeit der Bedingungen rettender Kritik?⁷

Das Gräßliche der täuschenden List, der Umstand, daß die listige Täuschung stets im Dienste der vernichtenden Rache steht und also List unverkennbar mit Verrat konnotiert ist, ist Thematik und Motiv der ersten Binnenerzählung, die Gustav an Toni und Babeckan richtet. In ihr ist die Rede von jener letzten Gefälligkeit, die ein an Gelbfieber erkranktes „Mädchen, vom Stamm der Neger“ ihrem ehemaligen, weißen, nun von den Schwarzen verfolgten Besitzer erweist. Ununterscheidbar fallen in dieser letzten Gefälligkeit, in der Kopulation von weißem Mann und der schwarzen, vom Gelbfieber befallenen Frau, die Gegensätze zusammen, sind die innersten Liebesbezeugungen kontaminiert mit dem Wunsch nach tödlicher Rache. Auf die Einladung des Mädchens hin heißt es:

Der Unglückliche, der weder wußte, daß das Mädchen unpäßlich war, noch an welcher Krankheit sie litt, kam und schloß sie voll Dankbarkeit, da er sich gerettet glaubte, in die Arme: doch kaum hatte er eine halbe Stunde unter Liebkosungen und Zärtlichkeiten in ihrem Bette zugebracht, als sie sich plötzlich mit dem Ausdruck wilder und kalter Wut darin erhob und sprach: eine Pestkranke, die den Tod in der *Brust* trägt, hast du geküßt: geh und gib das Fieber allen denen, die dir gleichen. [170; meine Hervorhebung, V.K.]

Die Analogie dieser Szene zur situativen Befindlichkeit Gustavs liegt auf der Hand. Auch Gustav ist in einer bedrohlichen Lage, auch er erhofft sich von der gelbfarbigen Toni Rettung für sich

⁷ Solche Logik und Lektüre „rettender Kritik“ verdanken sich dem Denken und Schreiben Walter Benjamins, der sie insbesondere in Auseinandersetzung mit der frühromantischen Ästhetik und dem dialektischen Verfahren ihrer Kunstkritik entwickelt hat. Er hat sie als „Erzeugung der Blendung im Werk“ bezeichnet: „Diese Blendung — das nüchterne Licht — macht die Vielheit der Werke verlöschen. Es ist ihre Idee.“ Walter Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, in: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1972, Bd.I,1, S.119. Daß und wie Kleists *Die Verlobung in St. Domingo* an dieser Idee partizipiert, wird deutlich, wo ihre Lektüre sich als „Erzeugung der Blendung im Werk“ versteht.

und seine Familie, befürchtet aber – wohl „wegen ihrer ins Gelbliche gehenden Gesichtsfarbe“ (161) –, das Schicksal des Helden seiner Erzählung erleiden zu müssen. Deshalb fragt er Toni im Anschluß an seine Erzählung, „ob *sie* wohl einer solchen Tat fähig wäre? Nein! sagte Toni, indem sie verwirrt vor sich niedersah.“ (170)

Tonis Verneinung, in profunder Verwirrung artikuliert, weil sie offensichtlich den Stellenwert der Erzählung für sich selbst noch gar nicht ermißt, dispensiert nicht davon, daß die Kopulation wenig später dennoch stattfindet, wenngleich an jener Stelle, an der sie stattfindet, von ihr nicht ausdrücklich die Rede ist. Über dem Ereignis des Tabubruchs schwebt gleichsam ein Tabu. Festzuhalten wäre an dieser Stelle jedoch, daß die Kopulation der einander in Klasse, Rasse und Geschlecht Entgegengesetzten (von Mann/Frau; weiß/schwarz; Herr/Sklavin; Kolonist/Kolonisierte etc.) im Tabubruch für Gustav insofern negativ konnotiert ist, als sie hier das genaue Gegenteil dessen bezeichnet, was sie zu sein vorgibt. Der intimste Liebesbeweis wird zum Mittel der Rache. Dagegen setzt Gustav die von ihm so benannte „Rache des Himmels“, von der er offenbar glaubt, sie könne ohne verwirrende List ausgeführt werden und zudem den Bestand einer onto-theologischen Ordnung zugleich bekunden und sicherstellen:

Die Rache des Himmels, meinte er, indem er sich mit einem leidenschaftlichen Ausdruck erhob, würde dadurch [daß die Rache durch Verrat ausgeübt werde, V.K.] entwaffnet: die Engel selbst, dadurch empört, stellten sich auf Seiten derer, die Unrecht hätten, und nähmen, zur Aufrechterhaltung menschlicher und göttlicher Ordnung, ihre Sache! (171)

Es ist also nicht der Aufruhr, die Empörung, die Revolution, die Rache der Schwarzen an sich, womöglich nicht einmal die Gewalt, über die Gustav sich entsetzt, als vielmehr der spezifische Modus des listig durch Täuschung erschlichenen Verrats, den er verabscheut, weil er die göttliche Rache selbst verrät und im Verrat zersetzt. Genauer: Gustav entrüstet sich darüber, daß es keine Zeichen gibt, die nicht schon von sich aus eine Garantie dafür bieten, daß das von ihnen vermeintlich Gemeinte in ihnen auch zwangsläufig zur Darstellung kommen müsse. Weil er so denkt, wird er später versucht sein, seine Kopulation mit Toni als einen *eindeutigen* Beweis für seine gelungene Rettung durch sie hindurch zu verstehen.

Dies bedeutet freilich auch, daß durch den nicht ausdrücklich benannten Geschlechtsverkehr eine starre Festlegung, eine bruch-

lose Vereinigung von Signifikant und Signifikat im Zeichen der Kopulation stattfindet, die bestenfalls erneut destruktive Umschläge ins exakte Gegenteil dessen bewirkt, was sie scheinbar und fälschlich versichert. So werden Zeichen der Treue, die in der unausdrücklichen Kopulation⁸ gründen, unversehens zu Zeichen des Verrats, wird Gustav immer wieder in dem Maße enttäuscht, wie sein moralisierendes Insistieren auf die Stabilität und Unverkennbarkeit onto-theologisch begründeter Zeichenordnungen (Selbst-) Täuschungen hervorruft, die seine Rettung genau in dem Moment blockieren, wo sie – paradoxerweise – eigentlich schon stattgefunden hat. Doch ist dies ein Vorgriff auf die unvermeidlichen Konsequenzen jener Deutungsstrategien, die Gustav benutzt, um die „Aufrechterhaltung der menschlichen und göttlichen Ordnung“ (und seis um den Preis der Gerechtigkeit) zu seiner Sache zu machen. Denn von ihr, und einzig von ihr, erwartet er Rettung. In ihr aber hat der Schein die unzweideutige Funktion, Darstellung des (göttlichen) Seins zu sein.

Demgegenüber entwickelt Kleists Erzählung zugleich – und dies gleichsam kryptisch – eine Lektüre des irreduziblen Scheincharakters⁹ ihrer Sprachlichkeit, die jenseits der Gustav sich bietenden, aus seiner Sicht sich einander ausschließenden Alternativen operiert.¹⁰ Und diese Operation ist durchaus wörtlich vorzustellen als ein operativer Eingriff bzw. revolutionärer Einschnitt der in der integralen Totalität des Wortkörpers sich artikulierenden Definition der Darstellungsfunktion literarischer Sprache, die sich als semiotischer Träger eines semantischen Gehalts versteht. Ihr zufolge erschöpft die Sprache sich in ihrer Bezeichnungsfunktion in dem Maße, wie das sprachliche Zeichen Bezeichnetes und Bezeichnendes, Signifikat und Signifikant so in sich vereinigt, daß es letzteren auf sein Signifikat hin transparent und damit reduzierbar wer-

⁸ Die Kopulation als Ort, an dem Signifikant und Signifikat scheinbar unverbrüchlich zusammengeführt werden, ist (für Gustav) gleichsam das Transzendentale für alle empirischen Zeichen der Treue.

⁹ Solche Irreduzibilität des Scheins mag denn doch noch Kleists kritisches Verfahren von dem der Frühromantiker unterscheiden, wie es Benjamin analysiert hat. Man mag darin auch jene Differenz zwischen Benjamin und Kleist verorten, die sich im Umgang mit dem Namen, seiner Kraft und Gewalt, bekundet. Dies aber dispensiert nicht von der Tatsache, daß es sich hier um unterschiedliche Modelle rettender Kritik handelt.

¹⁰ Dabei handelt es sich um die als disjunktiv vorgestellten Alternativen der Reduktion bzw. Totalisierung des Scheins, denen jeweils die semantische Verlässlichkeit bzw. Unzuverlässigkeit der Zeichen und die Sicherheit bzw. Verstörtetheit des sie deutenden und lesenden Subjekts entsprechen.

den läßt. Die fragwürdige Kehrseite dieses semiologischen Modells wäre die Totalisierung des Scheins, die aus der Unfähigkeit der Sprache, ihre semantische Funktion vollständig zu erfüllen, die Konsequenz zieht, ihre Darstellungsfunktion grundsätzlich zu bezweifeln, ihr eine transzendente Grenze zu setzen und damit das Subjekt der Erkenntnis, den Leser, in eine prinzipielle Krise abstürzen zu lassen. Den revolutionären Einschnitt in dieses semiologische Modell bereitet Gustav ironischerweise selbst mit Hilfe jener zweiten Binnenerzählung vor, die dazu führt, daß Toni sich auf die für sie folgenreiche letzte Gefälligkeit einläßt und die Vereinigung/Kopulation mit Gustav vollzieht. So, wie diese Kopulation freilich Effekt eines Einschnitts und einer Trennung ist – Toni zeigt sich von der Binnenerzählung „gerührt“ –, so generiert sie ihrerseits neue Einschnitte und neue Trennungen. Und so wenig, wie Vereinigung und Trennung sich noch unzweideutig trennen und auf die Opposition von Ursache und Wirkung abbilden lassen, so hinfällig wird auch ihre Gegensätzlichkeit. Ohne Trennung gibt es keine Vereinigung – und umgekehrt.

Der Vereinigung, der Kopulation, der Verlobung in St. Domingo geht Gustavs Bericht über den indirekt durch ihn selbst bzw. seine Unbesonnenheit veranlaßten Tod seiner ehemaligen Verlobten namens Mariane Congreve unmittelbar voraus. „Eine wunderbare Ähnlichkeit“ zwischen Toni und Mariane wahrnehmend, erzählt Gustav von dem Opfertod, den Mariane durch Enthauptung auf der Guillotine, dem Revolutionsinstrument par excellence, stellvertretend für Gustav erleidet. Ihr Opfer wird dabei zum Paradigma einer Verleugnung bzw. Verneinung, die in Anlehnung an eine neutestamentarische Bibelstelle paradoxerweise als Treuebekundung gelesen werden kann – und die von Gustav und Toni auch so gedeutet wird.¹¹ Der entscheidende Passus, der Toni dazu bewegt, sich in der Vereinigung mit Gustav zu verlieren, lautet:

Kaum war mir diese entsetzliche Nachricht hinterbracht worden, als ich sogleich aus dem Schlupfwinkel, in welchen ich mich geflüchtet hatte, hervortrat, und indem ich, die Menge durchbrechend, nach dem Richt-

¹¹ Die Rede ist von der Stelle im *Neuen Testament*, an der Petrus die Kenntnis von Jesus leugnet. Diese Verleugnung ist, wie der vorgängige Verrat von Judas, mit moralischen Kategorien überhaupt nicht zu erfassen. Vielmehr handelt es sich um narratologische Reflexe des *Neuen Testaments* selbst, durch die Verleugnung und Verrat einzig ihre Treue zur teleologischen Struktur der christologischen Semiotik bekunden. Für sie sind Verrat und Verleugnung gleichsam konstitutiv, weshalb sie von der christlichen Moral ins Zentrum ihres Begriffs vom Bösen gerückt werden.

platz eilte, laut ausrief: Hier, ihr Unmenschlichen, hier bin ich! Doch sie, die schon auf dem Gerüste der Guillotine stand, antwortete auf die Frage einiger Richter, denen ich unglücklicher Weise fremd sein mußte, indem sie sich mit einem Blick, der mir unauslöschlich in die Seele geprägt ist, von mir abwandte: diesen Menschen kenne ich nicht! – worauf unter Trommeln und Lärmen, von den ungeduldigen Blutmenschen angezettelt, das Eisen, wenige Augenblicke nachher, herabfiel, und ihr Haupt von seinem Rumpf trennte. – (174)

Hierauf bricht, für einen Augenblick, der Bericht ab, um mit dem Hinweis auf die traumatische Wirkung, die die Enthauptung Marianes auf Gustav ausgeübt hat – dem Fall des Beiles und ihres Hauptes entspricht der Gustavs von einer Ohnmacht in die andere – fortzufahren, um unmittelbar danach erneut abzubrechen. Es ist nun diese von der Guillotine, dem Revolutionsinstrument, bewirkte Trennung von Haupt und Rumpf, die sich in der syntaktischen Isolierung und Akzentuierung bestimmter Satzteile ebenso niederschlägt wie im wiederholten Aussetzen des Erzählens. Schließlich führt sie dazu, daß es zur Vereinigung von Gustav und Toni kommt, indem diese sich ihm an eben der Stelle verbindet, an der die Guillotine in Marianes Körper schnitt, ihr Haupt von seinem Rumpf trennend:

Bei diesen Worten trat der Fremde, indem er das Mädchen losließ, an das Fenster; und da diese sah, daß er sein Gesicht sehr gerührt in ein Tuch drückte: so übernahm sie, von manchen Seiten geweckt, ein menschliches Gefühl; sie folgte ihm mit einer plötzlichen Bewegung, fiel ihm um den Hals, und mischte ihre Tränen mit den seinigen. (174f.)

Findet die Vereinigung im Zeichen eines Einschnitts (ins Zeichen) statt, den das Fallbeil der Guillotine an Mariane vollzieht, so scheint seine einschneidende Wirkung sich jedoch nicht allein mit ihrem Körper zu begnügen. Der Fall des Fallbeils, das herabfiel, das Gustav von einer Ohnmacht in die andere fallen ließ, stellt die Lektüre des letzten Passus auch vor die Schwierigkeit, nicht mehr eindeutig über die grammatischen Fälle entscheiden zu können, etwa in der Sequenz „so übernahm sie, von manchen Seiten geweckt, ein menschliches Gefühl“. Die saubere Trennung des Hauptes vom Körper führt paradoxerweise dazu, daß syntaktisch und grammatisch verankerte Eindeutigkeiten suspendiert werden. Jedenfalls ist nicht mehr entscheidbar, ob Toni Subjekt oder Objekt dieses Satzfragments ist, ob sich ihr Fall um Gustavs Hals – um und in die Schnittstelle des Fallbeils – bewußt oder unbewußt vollzieht, ob sie ein Gefühl oder ein Gefühl sie übernimmt.

An dieser von der Guillotine markierten Schnittstelle, in der grammatische Fälle ebenso ihre Eindeutigkeit verlieren, wie der Bezug syntaktisch isolierter Satzteile nicht mehr eindeutig herzustellen ist¹², fällt nun der Erzähler mit folgender Apostrophe der Erzählung ins Wort:

„Was weiter erfolgte, brauchen wir nicht zu melden, weil es jeder, der an diese Stelle kommt, von selbst liest.“ (175)

An dieser kritischen Stelle, in diesem Moment, in dem, die Erzählung unterbrechend, auf das zentrale Ereignis des Vollzugs der Vereinigung weniger verwiesen als vielmehr angespielt wird, verzeichnet die neue Brandenburger/Berliner-Kleist-Ausgabe von Reuß und Staengele ein um einen unscheinbaren Apostroph ergänztes Schriftbild:

„Was weiter erfolgte, brauchen wir nicht zu melden, weil es jeder, der an diese Stelle kommt, von selbst lies't.“¹³ (BKA, 43)

Dieser Apostroph „'“, fährt gleichsam wie das Fallbeil der Guillotine – und ist nicht auch ihr Name, der Name „Guillotine“, ein Zusammenlesen von Buchstaben fragmentierter Namen, die Bestandteile der Eigennamen der Protagonisten (Guillaume, Gustav, Toni) der Erzählung sind? – in jenes letzte Wort des Satzes, das den Berichterstatter von seiner Meldepflicht zu entbinden scheint, ihn seinen Bericht unterbrechen läßt und Toni dazu bewegt, Gustav ihre letzte Gefälligkeit zu erweisen: das Wort „lies(')t“?

Der Apostroph, der in der Apostrophe des Erzählers auftaucht, die überdies die Abwendung von Marianes Blick von Gustav unmittelbar vor ihrer Enthauptung zitiert, markiert seinerseits einen Ausfall, eine Synkope oder Elision, den das Schriftbild der Sembdner-Edition in der Kontraktion des konjugierten Verbs unkenntlich werden läßt. Dabei ist der Apostroph zugleich Markierung einer Leerstelle und Statthalter des in sich selbst verschlungenen Buchstaben „e“. Kaum eine Stelle in der Verlobung ist so unter- und überdeterminiert wie die, die dieser Satz markiert, in dem die Erzählung aussetzt und die Selbstverständlichkeit ihrer

¹² Der buchstäbliche Einfall von Relativ- und anderen Nebensätzen, der solche unzweideutigen syntaktischen Zuordnungen erschwert bzw. verunmöglicht, ist oft bemerkt worden und darf gewissermaßen als die Signatur von Kleists Stil bezeichnet werden.

¹³ Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke*. Berliner-Ausgabe, hg. von Roland Reuß und Peter Staengele, Basel und Frankfurt/Main 1988, Bd.II,4.

Lektüre, dort, wo sie selbst thematisiert und gleichsam automatisiert wird, in einem Apostroph zu Fall bringt. Um eben diesen Buchstaben ist auch der Apostroph gegenüber der rhetorischen Wendung bzw. Abwendung, die im Lesen ihren Grund zu finden scheint, gegenüber der Apostrophe, verkürzt: Apostroph und Apostroph/e sind aufgrund der Elision des in sich verschlungenen Buchstaben „e“ ineinander verschlungen. Doch stellt sich die Frage, ob die in der Apostrophe verkündete und mit der Automatisierung des Lesens begründete Suspendierung der Darstellung und Berichterstattung („brauchen wir nicht mehr zu melden [...] weil es [...] von selbst lies't“) in der *Tat* die Eindeutigkeit dessen, „was weiter erfolgte“, sicherzustellen vermag. Kann es eine Lektüre der Stelle, an und in der die letzte Gefälligkeit den Zusammenfall der an Toni und Gustav haftenden Distinktionen signalisiert, geben, so, daß sich ihre allgemeine Signifikanz jedem einzelnen Leser und jeder Lektüre gleichsam „von selbst“ eröffnet? Gibt es diese Stelle eines in der Automatisierung des Lesens begründeten individuellen Allgemeinen?¹⁴ Oder besagt die Apostrophe noch keineswegs, daß die Lesart eines jeden, der an diese Stelle kommt – diese Stelle, in der Unterbrechung und Zusammenfall zusammenfallen – identisch sein wird mit der Lesart eines jeden anderen?

Wenn freilich die einschneidende, einfallende Gewalt der Guillotine, die selbst Namensteile der Zusammenfallenden in ihrem eigenen Namen zusammenliest, sich in Gestalt des Apostrophs „lies't“ dem Leseakt selbst mitteilt – öffnet sich dann nicht das Lesen plötzlich einer durch den typo-graphischen, lautlosen Einfall „'“, bedingten, unaufhebbaren Zweideutigkeit? Sanktioniert die Guillotine die Fragwürdigkeit eindeutiger Referentialität der Figuren, Begriffe, Namen und Syntagmen durch deren simultane Verfügung und Vereinzeln, so wird auch plötzlich eine neue Lesart von „lies't“ denkbar. Die in ihm durch den einfallenden Apostroph freigelegte (Leer-)Stelle provoziert durch die Abtrennung des „t“ vom Wortstamm einen Imperativ des Lesens, der dazu auffordert, eben dieses „t“ und die ihm vorausgehende Leerstelle auch zu lesen. Kommt man als Leser dieser Aufforderung nach, so gewahrt man eine schier unendliche Reihe von Wörtern und rhetorischen Figuren, die gleichsam enggeführt werden in einer Konstellation, in der Gustavs Lesestrategie darauf angelegt ist,

¹⁴ Zu diesem Telos frühromantischer Poetik und Poetologie vgl. die gleichnamige Studie von Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine*. Frankfurt/Main 1977.

die Bedingungen seiner Rettung dadurch zu garantieren, daß er sich der Treue Tonis versichert.

Tonis Treue – sie gehört entschieden in die durch den Anfangsbuchstaben „T“ zusammengestellte Konstellation und Enumeration von: Toni, Treue, Tisch, Tuch, Taumel, Tod, Tat und Träne(n). Und in diese Kette, welche durch den Buchstaben „T“, der, jenseits der Elision, dem Imperativ „lies't“ zufolge gelesen werden soll, reiht sich auch noch das goldene Kreuz, das Gustav einst von Mariane, seiner vormaligen Verlobten, als Zeichen ihrer unverbrüchlichen Treue zu ihm erhalten hatte.¹⁵ Indem er nun dieses Kreuz an Toni weiterreicht, indem er es von seiner *Brust* entfernt und es ihr um ihren *Hals*, also die Schnittstelle der Enthauptung Marianes hängt, versucht Gustav, über die symbolische Funktion und Intentionalität des Kreuzes Marianes Treuebekundung auf Toni zu übertragen. Das Kreuz, selbst Symbol im Sinne eines auf sein Signifikat hin transparenten und in ihm sich begründenden und auslöschenden Signifikanten, verstellt gleichsam in sich selbst jene in den Schnitten der Guillotine sich eröffnende andere Lesart, in der Toni schließlich die Möglichkeit einer Rettung aus der verzweifelten Lage erblickt, in die sie mit Gustav verstrickt ist. Es wäre dies eine Lesart, die gewissermaßen den Imperativ des Lesens selbst als List liest, oder doch zumindest als Aufforderung zum listigen Lesen – einer Liste von „t“.

Lies List: wo die List als Effekt der Irreduzibilität der in der Signifikantenstruktur figurativen Sprechens begründeten Unzuverlässigkeit und Scheinhaftigkeit der semantisch bestimmten Darstellungsfunktion der Sprache gelesen wird, da dient die List nicht länger notwendig und zwingend dem gräßlichen Verrat, mit dem Gustav sie assoziiert, obgleich es keine Lesart gibt, die die Möglichkeit dieser Bezüglichkeit auszuschließen vermöchte. Das heißt aber auch, daß sich im Lesen der List die alternative Möglichkeit ihres Bezuges zur Rettung auftut, sofern die im Einschnitt und Einfall des Apostrophs eröffnete Leerstelle im Akt des Lesens nicht verschlossen wird. Denn sie eröffnet die Möglichkeit einer anderen listigen Lektüre des „lies't“, die in ihm – gleichsam in perverser Verkehrung der Buchstabenfolge – das Anagramm eines später zum

¹⁵ Der Buchstabe „T“ wird gewissermaßen zum Piktogramm des übertragenen Kreuzes und das Piktogramm durch den Buchstaben gleichsam zum „Piktographen“. Doch diese Verschiebung und Verdichtung von Signifikant und Signifikat sichert nicht, sondern unterläuft die auf semantische Stabilität zielenden Übertragungen, die Gustav inszeniert, etwa wenn er Marianes goldenes Kreuz an Toni weiterreicht.

denk- und lesbaren Instruments der Rettung avancierenden Seiles zu lesen erlaubt: Lies – in anagrammatischer Verkehrung – Seil.

Dieses gelesene Seil findet sich eigens piktographisch reflektiert in der typographischen, in sich verstrickten Chiffre „e“, die der vom Apostroph markierten Elision zum Opfer fiel, ähnlich wie sich das Gustavs Übertragungen unterworfenene goldene Kreuz Marianes in der zu lesenden Chiffre „T“ piktographisch wiederfindet. Die Möglichkeit einer gegenläufigen Lektüre des Imperativs des Lesens „lies“¹⁶ verdankt sich freilich der rhetorischen Figur der Tmesis, die einschneidend die Einheit und Ganzheit der Wortkörper zerteilt und unterbricht, Teile aus dieser vermeintlichen Totalität herausbricht und in neue Konstellationen einbringt. Der Rhetorik zufolge handelt es sich bei der Tmesis um einen grammatischen Metaplasmus, d.h. um die „Änderung der lautlichen Zusammensetzung eines Wortkörpers“ im Falle eines Pflichtenkonflikts, den die Rhetorik als Lizenz bezeichnet und in den insbesondere Toni gerät.¹⁷

Ogleich selbst Gustav auf der Signifikantenebene „Opfer“ der Operationen der Tmesis wird – nach der Verlobung mit Toni läßt die Tmesis ihn zu August mutieren, und zwar genau bis zu jenem Zeitpunkt, wo Babekan gegenüber dem zurückgekehrten Congo Hoango die alte Buchstabenfolge „Gustav“ restauriert¹⁸ –, gelingt es ihm nicht, eine Lektürestrategie zu entwickeln, die die mögliche

¹⁶ Daß es sich dabei auch um das handelt, was Werner Hamacher einst anhand der Erzählung „Das Erdbeben in Chili“ als Kleists *experimentum crucis* exponiert hat, wird einsichtig, wenn der dort erörterte Zusammenhang einer immanenten Durchkreuzung der Selbstreflexivität semiozentrischer Darstellungskonzeptionen mit dem in Verbindung gebracht wird, was Kleist in der *Verlobung* gleichsam auf der Ebene des Signifikanten durch den Imperativ seiner Lektüre hindurch sich abspielen läßt. Vgl. Werner Hamacher, *Das Beben der Darstellung*. In: *Positionen der Literaturwissenschaft*, hg. von David Wellbery. München 1987, S. 149-173. Im *experimentum crucis* dieser Erzählung erblickt Hamacher deren Bruch des mit ihm evozierten Darstellungsverprechens: „Das *experimentum crucis* der Erzählung durchkreuzt sich selbst.“ (S. 171) Im Anschluß an diese Beobachtung wäre gewiß eine reichhaltige Analyse der Novelle „Das Bettelweib von Locarno“ denkbar, bricht sich das Bettelweib doch sein Kreuz an einer für die Lektüre der Novelle ganz entscheidenden Stelle.

¹⁷ Zu dieser Funktion der Tmesis im Konflikt rhetorischer Pflichten vgl. Heinrich Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*. München 1976, insbesondere die Paragraphen 333, 118 und 93-95.

¹⁸ Diese Namensverschiebung in Erinnerung gerufen zu haben, ist u.a. ein weiterer Verdienst der neuen Berliner Kleist-Edition von Roland Reuß. Von Belang ist hier freilich, daß solche Verschiebungen sich erst als Effekt der Tmesis bekunden.

Perversität, d.h. die buchstäbliche Verkehrbarkeit des täuschenden Scheins in der Anerkennung seiner Irreduzibilität durch diese hindurch zum Zwecke seiner und Tonis Rettung wendet. Gustavs ausschließlicher „entweder – oder“-Strategie des Lesens von Zeichen (entweder ist die Kopulation Medium des Verrats/des Todes oder ein Beweis der Treue/des Überlebens) tritt ein von Toni ins Auge gefaßtes „sowohl – als auch“ entgegen (für sie ist die List sowohl Medium der Vernichtung als auch der möglichen Rettung, denn für sie bleibt es letztlich unentscheidbar, ob die List/der Schein der Rettung oder der Vernichtung dient), dem durch die Tmesis und die Anerkennung ihrer einschneidenden Gewalt und den daraus resultierenden Möglichkeiten der Verstellung das Pendel in Richtung *möglicher* Rettung ausschlägt. Nur kann diese *mögliche* Rettung, eben weil die als Versprechen des Verstehens ihrer Artikulationen verfaßte Sprache sich in diesem Versprechen verspricht¹⁹, im Re-

¹⁹ Im Anschluß an Paul de Man hat Werner Hamacher dieses von der Sprache eröffnete Versprechen möglichen Verstehens als Metalepsis kenntlich gemacht, also als „eine Figur des Trugs, sofern das, was sie als gegenwärtig konstatiert [nämlich die Möglichkeit von Einverständnis bzw. Verstehen, V.K.], vom illokutionären Akt [des Versprechens, V.K.] erst als Zukunft eröffnet werden kann“. Folglich bringt die metaleptisch als Versprechen verfaßte Sprache deren konstative und performative Funktion in einen unauflöselichen Konflikt, der die Sprache des Versprechens auf der Ebene ihrer unendlichen Konstitution zu ihrer permanenten Selbstvoraussetzung werden läßt. Als solche ist sie nach Hamacher und de Man „immer ein Doppeltes: zugleich ein Prozeß unendlicher Idealisierung, der den Irrweg in alle Formen ideologischer Verkenning und illegitimer Gewalt eröffnet, und ein Prozeß der unendlichen Suspendierung des Ideals, die jeden Bezug zu ihm rigoros unter das Vorzeichen seiner Unmöglichkeit stellt.“ Siehe Werner Hamachers Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Band von Paul de Man, *Allegorien des Lesens*. Frankfurt/Main 1988, S.20. Diesen Prozeß der Suspendierung des Ideals aber verkennt gerade die Auslegung, die Gustav dem Vorgang und Ereignis der Verlobung in jenen Szenen gibt, in denen er die Verlobung gleichsam als einen transzendentalen Akt der notwendigen Versicherung der Glaubwürdigkeit von Treuebeweisen Tonis vollzieht (vgl. 175f.). Das dem so ist, reflektiert noch seine Antwort auf Tonis letzte Äußerung („Ach – du hättest mir nicht mißtrauen sollen!“ (193)): „Gewiß! sagte er [...]: ich hätte dir nicht mißtrauen sollen; denn du warst mir durch einen Eidschwur verlobt, obschon wir darüber keine Worte gewechselt hatten!“ (193) Diese Begründung von Tonis Imperativ freilich verfehlt ihn erneut, denn es war nicht das Vergessen der im Schwur vollzogenen Verlobung (vgl. 175: „Er schwor ihr, daß die Liebe für sie nie aus seinem Herzen weichen würde, [...]“), sondern sein Insistieren auf der durch diesen Schwur ihm vermeintlich anverwandelten Treue Tonis zu ihm, die ihn der Fähigkeit beraubte, ihr nicht zu mißtrauen. Zudem scheint mir die pleonastische Konstruktion „Eidschwur“, die der Eidgenosse hier gebraucht, eine in der Verneinung vollzogene Reflexion der Unmöglichkeit transzendentaler Begründungen von Glaubwürdigkeit und absolutem Vertrauen darzustellen.

kurs auf ihre Möglichkeitsbedingungen nicht endgültig gesichert und festgestellt werden.

Dies wird nirgends „deutlicher“ als an jener Stelle, an der Toni anlässlich der plötzlichen Rückkehr des Congo Hoango von seinen mörderischen Streifzügen ihre ganze listige Kunst der Täuschung entfaltet, um sie gegen die List der Schwarzen zu wenden. Freilich darf sie auf ein Gelingen ihrer Strategie täuschender Inszenierung nur hoffen, wenn auch Gustav, den sie in diesem vertrackten Moment geistesgegenwärtig mit Hilfe eines Stricks an ihr Bett fesselt, verstünde, das unauflösliche Ineinander von Bindung und Entbindung zu lesen. Nur in solcher Bindung (Fesselung) und ihrer inneren Auflösbarkeit eröffnet sich Toni die Möglichkeit, Gustavs schon sicher geglaubten Tod durch die Täuschung Congo Hoangos aufzuschieben. Der Wortlaut dieser Stelle sei hier ausführlich zitiert, die jener, in der sich der Erzähler mit dem Imperativ des Lesens an den Leser wendet, an Brisanz und Prägnanz in nichts nachsteht, und die mir über das entscheidende, nun erneut, aber wiederum in verstellter Form auftauchende Bindemittel, das Seil, den Strick nämlich, mit eben jener Stelle der Unterbrechung, der Wendung und des Einschnitts im und durch den Imperativ des Lesens verbunden scheint:

Toni, vor deren Augen sich, während weniger Minuten, dieser ganze Auftritt abgespielt hatte, stand, gelähmt an allen Gliedern, als ob sie ein Wetterstrahl getroffen hätte, da. Sie dachte einen Augenblick daran, den Fremden zu wecken; doch theils war, wegen Besetzung des Hofraums, keine Flucht für ihn möglich, theils auch sah sie voraus, daß er zu den Waffen greifen, und somit bei der Überlegenheit der Neger, Zubodenstreckung unmittelbar sein Loos seyn würde. Ja, die entsetzliche Rücksicht, die sie zu nehmen genöthigt war, war diese, daß der Unglückliche sie selbst, wenn er sie in dieser Stunde bei seinem Bette fände, für eine Verrätherinn halten, und, statt auf ihren Rath zu hören, in der Raserei eines so heillosen Wahns, dem Neger Hoango völlig besinnungslos in die Arme laufen würde. In dieser unaussprechlichen Angst fiel ihr ein Strick in die Augen, welcher, der Himmel weiß durch welchen Zufall, an dem Riegel der Wand hing. Gott selbst, meinte sie, indem sie ihn herabriß, hätte ihn zu ihrer und des Freundes Rettung dahin geführt. Sie umschlang den Jüngling, vielfache Knoten schürzend, an Händen und Füßen damit; und nachdem sie, ohne darauf zu achten, daß er sich rührte und sträubte, die Enden angezogen und an das Gestell des Bettes gebunden hatte: drückte sie, froh, des Augenblicks mächtig geworden zu seyn, einen Kuß auf seine Lippen, und eilte dem Neger Hoango, der schon auf der Treppe klirrte, entgegen. (BKA, 66f.)

Der zufällige Einfall des Strickes in das Wahrnehmungsorgan, das, die Buchstaben aufnehmend und zusammenlesend, aus diesem Vorgang Sinn zu schöpfen versucht („fiel ihr ein Strick in die Augen“), hätte zum Medium der Rettung Gustavs, der den Strick freilich als Medium des Verrats erkennt, und Tonis werden können, wenn seine Lektüre diesem zufälligen Einfall Rechnung getragen hätte, wenn er die Konsequenzen aus dem Imperativ des Lesens hätte ziehen können, der selbst als Effekt der Tmesis zu lesen ist. Eine durch den Riß der Tmesis vermittelte Lektüre, in der die Gegensätze zugleich versammelt und offengehalten worden wären, wie es im Namen des Revolutionsinstruments, der Guillotine, der Fall ist, hätte möglicherweise durch die „Enthauptung“ des Wortes „Strick“ diesen als jenen „-/trick“ lesbar werden lassen, der den Aufschub des Todes, wo nicht die Rettung aus der Verstrickung in die tödliche Maschinerie der Interpretationen möglich werden ließe. Toni, selbst noch in den Ambivalenzen und Oszillationen zwischen figürlicher und buchstäblicher Deutung der Passage schwankend²⁰, ist ihrerseits ebenfalls versucht, das zufällig Mögliche als göttlich Notwendiges auszulegen, weshalb sie notwendigerweise Gustavs Deutung seiner Bindung durch/an den S-trick hat verkennen müssen. Deshalb entgeht sie wenig später auch nicht der tödlichen Kugel, die der nun im Taumel der Rache befindliche Gustav ihr durch die Brust schießt, jenen Körperteil also, der ihm als Ort der Rettung versprechenden Treue und Sitz des Gelbfiebers zugleich galt. Toni bleibt es daher vorbehalten, mit ihrem letzten Satz die unversicherbare Bedingung der möglichen Rettung im Verzicht auf sicherstellende, die List der Sprache umgehende, auf Eindeutigkeit zielende Setzungsakte zu artikulieren und damit die Grenzen von Macht und Ohnmacht der Sprache zu verdeutlichen: „Ach – du hättest mir nicht mißtrauen sollen!“

Jagt sich Gustav anschließend aus Verzweiflung über seine Un-einsichtigkeit und begrenzte Deutungsfähigkeit die Kugel durch seinen Mund in den Kopf, so daß sein Gehirn an eben jene Wand spritzt, von der Toni zufällig der Strick in die Augen gefallen war, so endet die Erzählung doch mit einer Anerkennung der sowohl trennenden wie bindenden Gewalt der Tmesis. Während die Leichname Tonis und Gustavs auf St. Domingo begraben werden,

²⁰ Die Formulierung „der Himmel weiß durch welchen Zufall [...] der Strick in die Augen fiel“ unterläuft sich ja gleichsam selbst, insofern das Idiom dem Himmel jene Funktion abspricht, die der Satz ihr zuspricht.

wird zwischen Grab und Grabstein, Leichnamen und Namen ein ganzer Ozean²¹ klaffen. Denn das „kleine Vermögen“ von Gustavs Onkel, Herrn Strömli, genauer: der „Rest seines kleinen Vermögens“ (von Besitz, Sprache, Geschlecht) reichte gerade noch hin, den Verlobten ein Denkmal setzen zu lassen.

Es stellt sich somit abschließend die Frage, ob sich nicht auch Kleist, in ganz leisen Tönen vielleicht, durch die einschneidende Gewalt der Tmesis hindurch so in seine Erzählung verstrickt und verhakt hat, daß er in ihr die Krypta seines Namens und das Denkmal seines Leichnams lesen konnte. Denn wer hörte nicht das Echo ihrer auf seinen eigenen Namen, auf seinen Eigennamen, K-leis-t, angewandten Operationen und in ihnen den Reflex des Imperativs der Lektüre „lies't“?! So gelesen wäre Kleists letzte Erzählung primär eine Aufforderung an uns, seine zukünftigen Leser, ihn, „K-leis-t“, und seine Erzählungen als die Tmesis der Worte, der Körper, der Zeichen und der an ihnen festgemachten Identitäten, als die Tmesis des Namens „Kleist“ immer wieder neu zu „lesen“.

University of Virginia

²¹ Diese riesige Kluft erinnert an die Schiffbruchmetapher aus der Eingangsszene des Textes, die zugleich Szene der Rettung war. Zur metaphorologischen Funktion des Schiffbruchs im philosophischen Diskurs vgl. Hans Blumenbergs Studie *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt/Main 1988. Wo freilich Blumenberg der Metapher eine der philosophischen Erkenntnis komplementäre Funktion zuschreibt, da hat sie bei Kleist eine den Diskurs (der Erkenntnis) unterbrechende Funktion.

Christian Moser (Bonn)

„Dull Nothing replies“: Mary Shelleys Defigurierung des romantischen Konzepts autonomer Schöpfung

I.

Im Sommer des Jahres 1816 begleitet der junge Arzt John William Polidori den Dichter George Byron in die Schweiz. Das von Byron gemietete Haus am Ufer des Genfer Sees wird bald von einer weiteren englischen Reisegesellschaft frequentiert: Der Dichterkollege Percy Bysshe Shelley trifft ein, begleitet von seiner Geliebten und nachmaligen Frau, Mary Wollstonecraft Godwin, sowie von deren Stiefschwester Claire Clairmont. An den Abenden vertreibt man sich die Zeit mit der gemeinsamen Lektüre von Schauergeschichten. Dabei ereignet sich, wie Polidori in seinem Tagebuch vermerkt, ein seltsamer Zwischenfall. „Shelley and party here [...]“, so lautet die Eintragung vom 18. Juni:

Began my ghost-story after tea. Twelve o'clock, really began to talk ghostly. L[ord] B[Byron] repeated some verses of Coleridge's *Christabel*, of the witch's breast; when silence ensued, and Shelley, suddenly shrieking and putting his hands to his head, ran out of the room with a candle. Threw water in his face, and after gave him ether. He was looking at Mrs. S[helley], and suddenly thought of a woman he had heard of who had eyes instead of nipples, which, taking hold of his mind, horrified him.¹

Auf die schauerlichen Lesungen in Byrons Villa Diodati geht die Entstehung von Mary Shelleys Roman „Frankenstein or The Modern Prometheus“ zurück.² Doch weder im „Preface“, das Percy Shelley für die Erstausgabe von 1818 verfaßt hat, noch in der „In-

¹ The Diary of Dr. John William Polidori 1816. Relating to Byron, Shelley, etc. Edited by William Michael Rossetti. London 1911, S. 127 f.

² Mary Shelleys Roman wird – aus Gründen, die sich aus der im folgenden entwickelten Interpretation des „Frankenstein“ ergeben werden – nach der von M.K. Joseph besorgten Ausgabe der Textfassung von 1831 zitiert: *Frankenstein or The Modern Prometheus*. Edited by M.K. Joseph. Oxford – New York 1980. Stellennachweise aus dieser Ausgabe erfolgen fortan in Klammern im Anschluß an die Zitate.

roduction“ zur Neuausgabe des Romans im Jahre 1831, in der die Autorin selbst die Entstehungsgeschichte ihres Werkes ausführlich erläutert, findet die von Polidori aufgezeichnete Begebenheit Erwähnung. Gleichwohl besteht zwischen der von Percy Shelley halluzinierten monströsen Entstellung seiner Geliebten und dem von Victor Frankenstein geschaffenen Ungeheuer eine Beziehung. In beiden Fällen markiert die Konfrontation mit dem Monströsen einen Augenblick traumatischer Selbsterkenntnis, der die Flucht des Wahrnehmenden zur Folge hat; in beiden Fällen steht der Schock in Beziehung zum Tod einer Mutter. In der von Polidori bezeugten Begebenheit halluziniert Percy Shelley eine Episode aus Samuel Taylor Coleridges Verserzählung „Christabel“. Dabei identifiziert er Mary Shelley mit der dämonischen Geraldine, sich selbst aber offenbar mit der verführten Unschuld Christabel, vor deren Augen die fremde Schöne sich entkleidet, um sie mit dem Schreckbild einer entstellten Brust zu konfrontieren:

Behold! her bosom and half her side –
A sight to dream of, not to tell!
O shield her! shield sweet Christabel!³

Geraldine verführt die junge Frau, indem sie den Tod ihrer Mutter – sie starb bei Christabels Geburt – symbolisch neu inszeniert.⁴ Christabel erkennt in dem deformierten mütterlichen Organ ein Bild ihrer Schuld und ihres Verlangens. Sie kann diese traumatische Erfahrung nicht verbalisieren; von Geraldines entstellter Brust geht ein Zauber aus, der Christabel die Herrschaft über ihre eigene Rede raubt.⁵ Die Furcht, von der Percy Shelley in der bei Polidori beschriebenen Situation ergriffen wird, ist also die Furcht vor dem Verstummen, die Furcht vor schöpferischer Impotenz. In der Muttermörderin erblickt er ein entlarvendes Spiegelbild seiner selbst. Ihre monströse Erscheinung ist *sein* Werk; er erkennt das deformierte weibliche Organ als Objekt eines von ihm selbst verübten Gewaltakts.

³ Samuel Taylor Coleridge: Christabel. In: ders.: Poetical Works. Edited by Ernest Hartley Coleridge. Repr. der Ausg. 1912. Oxford – New York 1969, S. 213-236, hier: S. 224 (Z. 252-254).

⁴ Vgl. ebd., S. 222 f.: „And will your mother pity me,“ fragt Geraldine, „Who am a maiden most forlorn? / Christabel answered – Woe is me! / She died the hour that I was born. [...] O mother dear! that thou wert here! / I would, said Geraldine, she were! / But soon with altered voice, said she – / „Off, wandering mother! Peak and pine! / I have power to bid thee flee.““ (Z. 194-206)

⁵ Vgl. ebd., S. 224 f.: „In the touch of this bosom there worketh a spell, / Which is lord of thy utterance, Christabel!““ (Z. 267 f.)

Es ist bezeichnend, daß Mary Shelley in ihrem „Frankenstein“-Roman eben diesen traumatischen Augenblick der Selbsterkenntnis aufgreift, von der sich Percy Shelley nach der „Christabel“-Lektüre durch Flucht zu befreien sucht. In der literaturwissenschaftlichen Forschung zu Mary Shelleys „Frankenstein“ herrscht weitgehende Einigkeit darüber, daß die Verfasserin mit ihrem Roman das Konzept autonomer Schöpfung einer radikalen Kritik unterzieht. In neueren feministisch orientierten Forschungsarbeiten wird insbesondere darauf hingewiesen, daß Mary Shelleys Kritik sich auf die Verdrängung der weiblichen und mütterlichen Komponente aus dem Schöpfungsvorgang konzentriert.⁶ Victor Frankensteins Kreatur ist ein mutterloses Wesen. Der Ausschluß des Mütterlichen aus dem Schaffensprozeß kommt auf besonders drastische Weise darin zum Ausdruck, daß der Schöpfer unmittelbar nach Vollendung seines Werkes in einen ruhelosen Schlaf sinkt und dabei im Traum den Tod seiner Mutter voraussieht.⁷ Diese Koppelung der Geburt des Werkes an den Tod der Mutter weist zudem unübersehbare autobiographische Bezüge auf⁸: Wie im Falle Christabels starb Mary Shelleys Mutter, die Schriftstellerin Mary Wollstonecraft, bei der Geburt ihrer Tochter. Dadurch, daß Mary Shelley die Problematik mutterloser Schöpfung in ihrem Roman aufgreift, konfrontiert sie Percy Shelley erneut mit der entlarvenden Einsicht in die verborgenen Voraussetzungen seiner poetischen Produktion. Er reagiert darauf mit dem Versuch, das bedrohliche Werk durch Revision und Kommentierung unter seine eigene Kontrolle zu bringen. In den Pa-

⁶ Vgl. insbesondere das Kapitel „Making a Monster“ in: Anne K. Mellor: *Mary Shelley. Her Life, Her Fiction, Her Monsters*. New York – London 1988, S. 38-51; sowie das Kapitel „Bearing Demons: Frankenstein’s Circumvention of the Maternal“ in: Margaret Homans: *Bearing the Word. Language and Female Experience in Nineteenth-Century Women’s Writing*. Chicago – London 1986, S. 100-119.

⁷ „I slept, indeed,“ so berichtet Frankenstein, „but I was disturbed by the wildest dreams. I thought I saw Elizabeth, in the bloom of health, walking in the streets of Ingolstadt. Delighted and surprised, I embraced her; but as I imprinted the first kiss on her lips, they became livid with the hue of death; her features appeared to change, and I thought that I held the corpse of my dead mother in my arms; a shroud enveloped her form, and I saw the grave-worms crawling in the folds of the flannel.“ (58)

⁸ Zu den autobiographischen Bezügen im Hinblick auf die Mutterschaftsproblematik vgl. Ellen Moers: *Female Gothic*. In: *The Endurance of Frankenstein. Essays on Mary Shelley’s Novel*, edited by George Levine and U.C. Knoepfelmaier. Berkeley – Los Angeles 1979, S. 77-87. – Vgl. auch Barbara Johnson: *My Monster / My Self*. In: dies.: *A World of Difference*. Baltimore – London 1987, S. 144-154.

ratexten, die dem Roman vorgeschaltet sind, in Percys „Preface“ von 1818 und in Marys „Introduction“ von 1831, findet eine Auseinandersetzung zwischen dem Schöpfer-Poeten und der Autorin statt, ein Kampf um die Herrschaft über einen monströsen Text. Während Percy Shelley darum bemüht ist, die selbstreflexive, poetologische Dimension des Romans zuzudecken und der Brust das verstörende Auge auszureißen, bringt Mary Shelley den enthüllenden Blick mit ihrem Vorwort wieder auf subversive Weise zur Geltung. Dabei dringt sie, wie die folgende Analyse aufzeigen soll, auf eine tiefere strukturelle Ebene vor. Sie exponiert den tropologischen Status des romantischen Konzepts autonomer Schöpfung.

II.

In ihrem Vorwort von 1831 skizziert die Autorin zunächst die biographischen Umstände, die zur Niederschrift des „Frankenstein“-Romans geführt haben: die im Jahre 1816 gemeinsam mit dem Lebensgefährten Percy Shelley unternommene Europareise; der Aufenthalt am Genfer See in unmittelbarer Nachbarschaft des befreundeten Lord Byron; die im Hause Byrons abgehaltenen Vorleserunden; schließlich der von Byron ausgehende Vorschlag, eine Art Wettbewerb im Abfassen von Schauergeschichten durchzuführen. Die männlichen Teilnehmer der Runde, so behauptet die Autorin⁹, machen sich sogleich an die Ausarbeitung ihrer Erzählungen. Mary Shelley hingegen scheint das Spiel der Autorschaft schon verloren zu haben, noch ehe es richtig in Gang gekommen ist. Eben dieser Anfang – die schöpferische Initialzündung der „invention“ – ist ihr Problem. Während die anderen offenbar bereits der Vollendung ihrer Geschichten zueilen, hat Mary Shelley den Anfangspunkt noch immer nicht gefunden: „I felt that blank incapability of invention which is the greatest misery of authorship, when dull Nothing replies to our anxious invocations. *Have you thought of a story?* I was asked each morning, and each morning I was forced to reply with a mortifying negative.“ (8) In dem

⁹ Diese Behauptung widerspricht bezeichnenderweise der von Polidori in einer Tagebucheintragung vom 17. Juni 1816 getroffenen Feststellung: „The ghost-stories are begun by all but me.“ Vgl. Polidori (Anm. 1), S. 125. – Zur Werkgenese des „Frankenstein“ vgl. die Einleitung der von J. Rieger betreuten Ausgabe der Erstfassung des Romans: *Frankenstein or The Modern Prometheus. The 1818 Text. Edited, with variant readings, an Introduction, and Notes*, by James Rieger. Chicago – London 1982, S. xi-xxxvi.

abschlägigen Bescheid, den sie den aufdringlichen Fragern erteilen muß, artikuliert sich die dumpfe Leere, der Mary Shelley in der ängstlichen Anrufung ihres schöpferischen Vermögens begegnet – das vermeintliche Nichts weiblicher Erfindungskraft. Doch die Annahme eines solchen Nichts, so weiß sich die Autorin in der Retrospektive zu korrigieren, beruht auf einem Mißverständnis. Es indiziert einen Defekt nicht des kreativen Vermögens, sondern der theoretischen Reflexion auf dieses Vermögen, wie sie in der von den Dichtern gestellten Frage zum Ausdruck gelangt. Denn das Konzept, das die Erfindung an den Anfang des literarischen Produktionsprozesses stellt, ist fehlerhaft. Der eigentliche Anfang schöpferischer Gestaltung ist, wie Mary Shelley nun einsieht, vielmehr ein Zweites, das sich einem gegebenen Ersten hinzufügt: „Invention, it must be humbly admitted, does not consist in creating out of void, but out of chaos; the materials must, in the first place, be afforded: it can give form to dark, shapeless substances, but cannot bring into being the substance itself.“ (8) Die von männlicher Seite gestellte Frage hat die Autorin offenkundig irregeleitet und die Vorstellung eines beängstigenden Nichts zugleich mit der Möglichkeit einer autonomen geistigen Schöpfung suggeriert, die das Nichts auf den reinen Anfang und Ursprung des Werkes hin übersteigt. Mary Shelley zieht diese Möglichkeit in Zweifel. Einen reinen Anfang, so argumentiert sie, kann es nicht geben: „Every thing must have a beginning [...]; and that beginning must be linked to something that went before.“ (8)

Wie ist Mary Shelley zu dieser Einsicht in den Ablauf literarischer Produktion gelangt? Sie präsentiert ihre Erkenntnis als eine Frucht der Erfahrung – der mit der Abfassung des „Frankenstein“ gewonnenen Erfahrung erfolgreicher Autorschaft. Von der Entstehungsgeschichte dieses Textes, die Mary Shelley im Anschluß mit minutiöser Genauigkeit nachvollzieht, sollte man daher erwarten können, daß sie das korrigierte Konzept der Erfindung auf exemplarische Weise veranschaulicht. In der Tat jedoch ist die Entstehungsgeschichte als Illustration des kreativen Vorgangs genauso ambivalent wie das revidierte Schöpfungskonzept selbst. Mary Shelleys Darstellung der Werkgenese bestätigt und dementiert dieses Konzept gleichermaßen. Die Geschichte des „Frankenstein“ geht auf einen Traum der Autorin zurück. Dieser Traum bearbeitet Vorstellungen, die sie als „a devout but nearly silent listener“ eines abendlichen Gesprächs zwischen Percy Shelley und Lord Byron über „the nature of the principle of life“ (8) gewonnen hatte. Der Traum dramatisiert die Vorstellungen. Das zen-

trale fünfte (beziehungsweise – in der Fassung von 1818 – vierte) Kapitel des Romans, so behauptet Mary Shelley, sei eine bloße Transkription ihres Traumes. Die Entstehung des „Frankenstein“ entspricht mithin insoweit dem revidierten Konzept der „invention“, als der Traum sich an vorgegebenem Material (dem Vorstellungsgehalt der Männergespräche) artikuliert und seinerseits das zugrundeliegende Material und den Ausgangspunkt der auszuarbeitenden Erzählung bildet. Zugleich weicht sie jedoch in signifikanter Weise von diesem Konzept ab. Der schöpferische Aspekt dichterischer Produktion, so hatte Mary Shelley erläutert, dasjenige, was der sekundären Reproduktion vorgegebenen Materials erst die Weihe des Anfangs und der „invention“ verleiht, ist der Akt der formgebenden Gestaltung: „Invention consists in the capacity of seizing on the capabilities of a subject, and in the power of moulding and fashioning ideas suggested to it.“ (8) Doch weder im Traum noch bei der Niederschrift gelangt dieses Moment aktiver Beherrschung zur Geltung. Mary Shelley präsentiert die Träumende als passiv und willenlos, dem Spiel ihrer Einbildungskraft und des sich mit dieser verselbständigenden Materials ausgeliefert: „My imagination, unbidden, possessed and guided me, gifting the successive images that arose in my mind with a vividness far beyond the usual bounds of reverie.“ (9) Zu keinem Zeitpunkt innerhalb des Entstehungsprozesses greift die Autorin aktiv gestaltend ein. Selbst die rettende Idee, den Traum unmittelbar als die gesuchte „story“ zu setzen und auf diese Weise ihre „misery of authorship“ zu beenden, selbst dieses Rudiment gestalterischer Initiative empfängt die Autorin von anderswo her: „Swift as light and as cheering was the idea that *broke in upon me*. I have found it! What terrified me will terrify others; and I need only describe the spectre which had haunted my midnight pillow.“ (10; Hervorh. Ch.M.) Nachdem ihr auf diese Weise ein Anfang geschenkt wurde, dürfte dem eigentlichen Anfang schöpferischer Formgebung nichts mehr im Wege stehen. Doch die vollendende Niederschrift, die diesen Anfang als die Geburt der Autorin markieren sollte, erweist sich als bloße Abschrift, als Kopie: „On the morrow I announced that I had *thought of a story*. I began that day with the words, *It was on a dreary night of November*, making only a transcript of the grim terrors of my waking dream.“ (10)

Der Anstoß zu einer Formgebung, die über die bloße Transkription hinausführt, geht wiederum von anderer Seite aus. Es ist der Dichtergatte Percy Shelley, der männliche Autor, der zu weiterer

Ausgestaltung animiert: „Shelley urged me to develop the idea at greater length“ (10). Während die Verfasserin die Transkription ihres Traums als eine zwar kurze, aber fertige Geschichte bewertet („a short tale“, 10), scheint Percy Shelley darin einen bloßen, immerhin entwicklungsfähigen Anfang zu sehen. Ohne den Fundus der Materialien zu erweitern¹⁰, begleitet der Dichter die Autorin als Quelle der Inspiration – einer Inspiration, die sowohl mit dem anregenden Anfang als auch mit der endgültigen Form des Werkes assoziiert wird: „but for his *incitement*, it would never have taken the *form* in which it was presented to the world.“ (10, Hervorh. Ch.M.) In gewisser Hinsicht ist Percy Shelley also der Vollender und, folgt man Mary Shelleys revidiertem Konzept der „invention“, der eigentliche Schöpfer des „Frankenstein“-Romans. Die Verfasserin selbst aber scheint sich mit ihrer Version der Werkgenese in das zweite Glied eines voranfänglichen Anfangs zurückversetzt zu haben. Sie liefert die unbearbeitete Substanz, für deren Gestaltung der eigentliche Schöpfer-Poet verantwortlich zeichnet.

Dankt Mary Shelley somit als Autorin ab? Auf der einen Seite entwickelt sie ein theoretisches Konzept von Autorschaft, das der Vorstellung autonomer Schöpfung entgegengestellt wird. Auf der anderen Seite demonstriert sie in breiter Anschaulichkeit, daß ihre eigene literarische Produktionsweise diesem Konzept nicht gerecht wird. Autorin ist sie offenbar weder in dem einen noch in dem anderen Sinne. Ebenso nachhaltig jedoch wird die Autorschaft Percy Shelleys in Frage gestellt. Während er die von ihm selbst erfundene Geschichte nicht zu vollenden vermag, über den bloßen Anfang nicht hinausgelangt und ein dürftiges Fragment produziert¹¹, kümmert er sich erfolgreich um die Entfaltung und Vollendung eines aus fremder Feder stammenden Anfangs. Er scheitert schlichtweg bei dem Versuch, sich eine Geschichte *auszudenken*. In Mary Shelleys Vorwort von 1831 erscheint Percy somit als erfolgreicher Vollender und Co-Autor, nicht jedoch als genialer Urheber. Mary Shelley entschuldigt das Scheitern ihres Mannes damit, daß der Wettstreit den Schöpfer-Poeten in das ihm wesensfremde Gebiet dürrer Prosa geführt habe: „Shelley [was]

¹⁰ „I certainly did not owe the suggestion of one incident, nor scarcely of one train of feeling, to my husband“ (10).

¹¹ Fragment of a Ghost-Story. In: Percy Bysshe Shelley: Poetical Works. Edited by Thomas Hutchinson. Corrected by G.N. Matthews. Oxford – New York 1970, S. 535.

more apt to embody ideas and sentiments in the radiance of brilliant imagery, and in the music of the most melodious verse that adorns our language, than to invent the machinery of a story“ (7). Aber auch diese Rechtfertigung ist zweideutig, verlagert sie doch den Akzent von der geistigen Kreativität (der Erzeugung von Ideen) auf deren Darstellung und Ausdruck, mithin auf den Aspekt der Formgebung und Gestaltung, den Mary Shelley gerade mit dem Anspruch auf schöpferische Autonomie („creating out of void“) kontrastiert. Während Byron und Percy Shelley darin einen hinreichenden Beweis für ihre Schöpferkraft zu sehen scheinen, daß sie unverzüglich und problemlos einen Anfang für ihre Gespenstergeschichten haben setzen können¹², assoziiert Mary Shelley das eigentliche Genie ihres Mannes mit seiner Fähigkeit, etwas Unvollkommenes zu vollenden. „Shelley“, so erklärt sie in ihrem Nachwort zu „Prometheus Unbound“, „loved to idealize the real – to gift the mechanism of the material universe with a soul and a voice“.¹³ Mary Shelley identifiziert poetische Schöpfung mit einer Gabe („gift“), die den ideellen wie auch den materiellen Existenzen dasjenige zu verleihen vermag, was ihnen fehlt: Körper oder Seele, genauer: Stimme, Gesicht und Gestalt. Schöpfung gibt einer amorphen Substanz Gesicht und Stimme; ihre Funktionsweise ist somit vergleichbar mit der rhetorischen Figur der Prosopopöie.¹⁴ In ähnlicher Weise verleiht Mary Shelleys Traum einer abstrakten Idee („the nature of the principle of life“) lebendige Gestalt, wie auch der Trauminhalt das Gestaltgeben (die Herstellung des Monsters durch Frankenstein) thematisiert. Man kann das Vorwort von 1831 daher als komplex angelegte Auseinandersetzung mit der romantischen Konzeption des Schöpferischen auffassen, wobei dieses Schöpferische in die figuralen Komponenten des Anfangs, der Vollendung und der Gestaltgebung zerlegt wird. Um die Frage zu beantworten, warum die Autorin sich auf das

¹² „The illustrious poets [...], annoyed by the platitude of prose, speedily relinquished their uncongenial task.“ (8)

¹³ Note on Prometheus Unbound, by Mrs. Shelley. In: P. B. Shelley: Poetical Works (Anm. 11), S. 272.

¹⁴ Die rhetorische Figur der Prosopopöie manifestiert sich in Form einer fiktiven Anrede – „the fiction of an apostrophe to an absent, deceased, or voiceless entity, which posits the possibility of the latter’s reply and confers upon it the power of speech. Voice assumes mouth, eye, and finally face, a chain that is manifest in the etymology of the trope’s name, *prosopon poein*, to confer a mask or a face (*prosopon*).“ (Paul de Man: The Rhetoric of Romanticism. New York 1984, S. 75 f.)

Zusammenspiel gerade dieser Komponenten konzentriert, ist es notwendig, das romantische Konzept poetischer Schöpfung einer genaueren Analyse zu unterziehen. Dies soll im folgenden anhand von Percy Shelleys programmatischer Schrift „A Defence of Poetry“ geschehen.

III.

Wenn Mary Shelley die Entstehung des „Frankenstein“ auf einen Traum zurückführt, bezieht sie sich auf einen wesentlichen Glaubenssatz der romantischen Konzeption poetischer Schöpfung. „Poetry [...] in this respect differs from logic“, so erklärt Percy Shelley, „that it is not subject to the controul of the active powers of the mind, and that its birth and recurrence has no necessary connexion with conciousness or will.“¹⁵ Die schöpferische Aktivität der Einbildungskraft entzieht sich dem Einfluß des „selfish and calculating principle“ (135); im Moment poetischer Produktion ist die Tätigkeit des Verstandes suspendiert. Schlaf und Traum sind daher die bevorzugten Metaphern des poetischen Produktionsvorgangs. Weil dieser schöpferische Vorgang sich unterhalb der Bewußtseinschwelle abspielt, läßt er sich nicht beobachten. Es gibt keinen Zeugen für den uranfänglichen Moment reiner Schöpfung; nicht einmal der Schöpfer selbst kann davon Rechenschaft ablegen: „a great statue or picture grows under the power of the artist as a child in the mother's womb; and the very mind which directs the hands in formation is incapable of accounting to itself for the origin, the gradations, or the media of the process.“ (136) Nur das Produkt, das Werk selbst, kann als Beweisstück dafür dienen, daß Schöpfung stattgefunden hat. Daher betont Percy Shelley die Zeugnisfunktion der Poesie. Authentische Dichtung ist eine Art Konfession des schöpferischen Vermögens; sie legt Zeugnis ab von der Produktivität der Einbildungskraft: „Poetry is the record of the best and happiest moments of the happiest and best minds.“ (136)

Shelleys Konzeption poetischer Kreativität ist paradox. Einerseits soll die privilegierte Stellung des wahren Poeten einzig und

¹⁵ Percy Bysshe Shelley: A Defence of Poetry. In: The Complete Works of Percy Bysshe Shelley. Newly edited by Roger Ingpen and Walter E. Peck. London – New York 1965, Bd. 7, S. 138. – Stellennachweise aus diesem Text erfolgen fortan in Klammern im Anschluß an die Zitate.

allein in seinem schöpferischen Vermögen gründen. Gegenüber dem kostbaren, transitorischen Augenblick imaginativer Hervorbringung ist das Hervorgebrachte selbst ein bloßer Abglanz: „when composition begins, inspiration is already on the decline, and the most glorious poetry that has ever been communicated to the world is probably a feeble shadow of the original conception of the Poet.“ (135) Andererseits kommt diesem Abglanz als dem einzigen Zeugnis schöpferischer Begeisterung höchste Bedeutung zu. Der Dichter selbst weiß von dem kreativen Vorgang nur durch die Vermittlung des fertigen Produkts. Der uranfängliche Moment der Schöpfung ist seiner bewußten Erkenntnis nur nachträglich, über die Vollendung des Werkes, zugänglich. Er erwacht aus einem schöpferischen Schlaf und sieht sich dem Ergebnis seiner unbewußten Tätigkeit gegenüber. Paradoxerweise kann die Reinheit des Anfangs nur durch die Vollendung des Werkes verbürgt werden. Wahrer Dichter ist daher für Percy Shelley allein derjenige, der sein Werk bereits vollendet hat, noch ehe er sich an die Arbeit bewußter Gestaltung begeben hat:

I appeal to the great poets of the present day, whether it be not an error to assert that the finest passages of poetry are produced by labour and study. [...] Milton conceived the *Paradise Lost* as a whole before he executed it in portions. We have his own authority also for the Muse having ‚dictated‘ to him the ‚unpremeditated song‘, and let this be an answer to those who would allege the fifty-six various readings of the first line of the *Orlando Furioso*. (135 f.)

Im Gegensatz zum Schöpfer-Poeten Milton, so insinuiert Percy Shelley, hat Ariost einen Anfang zu setzen versucht, noch ehe sein Werk vollendet war. Die Zersplitterung dieses Anfangs in sechsundfünfzig Varianten gilt als Indiz für das Fehlen eines authentischen schöpferischen Ursprungs. Ariost hat demzufolge Schöpfung mit bloßer „composition“, die innerliche Auffassung der Werktotalität mit äußerlicher Formgebung, organisch-unbewußtes Wachstum mit mechanischer Konstruktion verwechselt. Percy Shelley invertiert die traditionelle Vorstellung poetischer Produktion, für die das Beispiel Ariost einsteht. Die Vollendung des Werks ist nun nicht mehr das Ergebnis von „labour“ und „composition“, sondern sie geht diesen voraus. Die Geburt des Werkes (und des Schöpfers in seiner Autorfunktion) fällt mit der Vollendung des Werkes in eins. Eine solche Vertauschung von Anfang und Ende ist Zeugnis („record“) echten Schöpfertums. Mit Paul de Man könnte man dabei von einer metaleptischen

Vertauschung, einem „metaleptic reversal of cause and effect“ sprechen.¹⁶

Die paradoxe Figuration poetischer Schöpfung ist zum Teil auf die besondere Struktur des kommunikativen Systems zurückzuführen, innerhalb dessen sich die moderne Autorfunktion etabliert hat. In einer kommunikativen Ordnung, in der die tradierten poetischen Normen sowie die Perfektionsstandards einer gelehrten, lehr- und lernbaren poetischen Praxis ihre Gültigkeit verloren haben, entzieht sich das Handeln des Autors der Beobachtung.¹⁷ Das Fehlen von Normen und Perfektionsstandards hat zur Folge, daß sich der Autor allein im Verhältnis zu seinem Werk bestimmen muß. Autor ist nicht mehr derjenige, der vorgegebene Normen auf mehr oder weniger geschickte Weise anzuwenden weiß und somit dem „Diskurs des Anderen“¹⁸ gehorcht, sondern derjenige, der sich als Schöpfer eines einzigartigen Werks auszuweisen versteht. Wenn Percy Shelley etwa die temporale Folge von „composition“ und Vollendung invertiert, so zielt er darauf, den schöpferischen Vorgang gegenüber dem „Diskurs des Anderen“, den Regeln und Normen, aber auch den bereits bestehenden Originalwerken anderer Schöpfer-Autoren zu immunisieren. Indem die metaleptische Figuration den „Diskurs des Anderen“, „labour“ und „composition“ ausblendet und den Autor einem je schon vollendeten Werk gegenüberstellt, instituiert sie ein narzißtisches Selbstverhältnis des Schöpfer-Poeten. Der Ausschluß des Anderen impliziert den Ausschluß der Schrift: Nicht zufällig stilisiert Percy Shelley den blinden Milton zum Idealbild des Dichter-Genies. Die Blindheit schließt den Dichter in eine Sphäre reiner Innerlichkeit ein. Sein

¹⁶ Paul de Man: *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven – London 1979, S. 274. Zur Trope der Metaleptis vgl. auch ders.: *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Minneapolis 1983, S. 275.

¹⁷ Einen Überblick über den Wandel des kommunikativen Systems, welcher die Herausbildung der modernen Autorkategorie begleitet, und insbesondere über die Auswirkungen, die der Funktionsverlust der Normen und Perfektionsstandards nach sich zieht, bietet Kerstin Stüssel: *Poetische Ausbildung und dichterisches Handeln. Poetik und autobiographisches Schreiben im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert*. Tübingen 1993.

¹⁸ Eine wesentliche Neuerung des Aufschreibesystems von 1800 gegenüber der diskursiven Ordnung alteuropäischer Gelehrsamkeit ist die Verdrängung einer „Logik der Signifikanten“ durch eine „Logik der Signifikate“. Die bedeutungsbestimmende Funktion des kommentierenden Kontextes wird abgelöst durch das dekontextualisierende Verfahren der modernen Hermeneutik – „der Bezug aufs Signifikat ist der einzige, der nicht dem Diskurs des Anderen gehorcht.“ Vgl. Friedrich A. Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900*. München 1987, S. 18 f.

Werk ist vollendet, ehe es durch das Diktat dem verräumlichenden Medium der Schrift ausgesetzt wird. Im Diktat bringt sich zudem die primär-narzißtische Oraltät der frühkindlichen Mutterbindung zur Geltung.¹⁹ Das vollendete Werk, dessen Werden sich der Beobachtung des Schöpfers entzieht, vermittelt diesem eine Imago integraler Ganzheit: „Poetry is a mirror which makes beautiful that which is distorted.“ (115) Die metaleptische Vertauschung impliziert somit die Inversion des Verhältnisses von Produkt und Produzenten. Das fertige Produkt initiiert die Neugeburt seines Produzenten; der Schöpfer wird zum Geschöpf seiner Schöpfung. Die Identität des Schöpfer-Poeten gründet in einer spekulär-narzißtischen Beziehung zu seinem Werk, die auf der Inversion des Verhältnisses zwischen Hersteller und Hergestelltem beruht.²⁰

Die Inversionsfigur autonomer poetischer Schöpfung ist keine Erfindung Percy Shelleys. Man kann sie bereits bei den Vertretern der Geniebewegung im 18. Jahrhundert beobachten. An einem kleinen lyrischen Text des jungen Goethe aus der Reihe der sogenannten „Künstlergedichte“ läßt sich das Funktionieren dieser Trope und ihr notwendiges Zusammenspiel mit der rhetorischen Figur der Prosopopöie besonders deutlich veranschaulichen.²¹ Das Gedicht präsentiert die Genreskizze einer Künstlermenagerie. Ein Maler, der mit den materiellen Widerwärtigkeiten des alltäglichen Lebens, vor allem aber mit der Sorge um den Unterhalt einer zahlreichen Familie zu kämpfen hat, begibt sich an eine frühmorgendliche Inspektion seiner Werke. Der erste Blick fällt auf „das Bild einer dicken, häßlichen, kokett-schielenden Frau“²² – eine noch unfertige Auftragsarbeit, die die erniedrigende, das schöpferische Selbstbewußtsein beschädigende Abhängigkeit des Künstlers gegenüber anderen verkörpert. Indigniert entfernt der Maler dieses

¹⁹ Vgl. ebd., S. 33-58. – Dorothea von Mücke analysiert die neuhumanistische Wissensordnung des frühen 19. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt der diskursiven Produktion einer spezifisch narzißtischen Form von Subjektivität. Vgl. Dorothea E. von Mücke: *Virtue and the Veil of Illusion. Generic Innovation and the Pedagogical Project in Eighteenth-Century Literature*. Stanford 1991, S. 161-273.

²⁰ Folgt man Werner Hamacher, so ist „die Inversion [...] die dominante rhetorische und epistemologische Figur der Bedeutungskonsolidierung und der Universalisierung der Subjektivität.“ (W. Hamacher: *Die Sekunde der Inversion. Bewegungen einer Figur durch Celans Gedichte*. In: Paul Celan, hg. v. Werner Hamacher u. Winfried Menninghaus. Frankfurt/M. 1988, S. 81-126, hier: S. 85.)

²¹ Johann Wolfgang Goethe: *Des Künstlers Erdewallen*. In: ders.: *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Hg. v. Erich Trunz. Zwölfte, neubearb. Aufl. München 1981, Bd. 1, S. 63.

²² Ebd.

Bild und ersetzt es durch das vollendete „Bild der Venus Urania“. An dieses sein eigenes Werk richtet er ein Morgengebet, das ihn in seinem Selbstverständnis wieder aufrichtet:

Meine Göttin, deiner Gegenwart Blick
 Überdrängt mich wie erstes Jugendglück,
 Die ich in Seel' und Sinn, himmlische Gestalt,
 Dich umfasse mit Bräutigams Gewalt.
 Wo mein Pinsel dich berührt, bist du mein,
 Du bist ich, bist mehr als ich, ich bin dein,
 Uranfängliche Schönheit, Königin der Welt!²³

Der Künstler apostrophiert das von ihm geschaffene Werk als göttliche Geliebte. Die Betrachtung des vollendeten Gemäldes wird mit dem Akt seiner Schöpfung assoziiert. Letzterer erscheint jedoch nicht in der Erinnerung an Vergangenes; die Schöpfung ist kein Ereignis, das der Künstler retrospektiv nacherzählt. Die Gegenwart der Betrachtung geht vielmehr unmittelbar in die Suggestion gegenwärtigen Schaffens über: Jetzt, im Präsens der Apostrophe, umfaßt der Maler die „himmlische Gestalt“ und berührt sie sein Pinsel. Zugleich verlebendigt sich das Werk und verliert seinen Abbildcharakter. Zeugung (die mit „Bräutigams Gewalt“ vollzogene Umarmung) und Neugeburt („ich bin dein“) werden in einen, emphatisch als gegenwärtig erfahrenen Schöpfungsmoment zusammengedrängt. Der Schöpfer erfährt sich als durch einen unvordenklichen Anfang getragen; die Werk-Geliebte verwandelt sich in die Mutter aller Werke („Uranfängliche Schönheit“). Der Schöpfungsakt gewinnt somit das Ansehen einer spontanen Leichtigkeit, die an die Figuration des Augenblicks gekoppelt ist: instantanes Umschlagen einer leeren in eine erfüllte Zeit, das sich in der Begegnung der Blicke (im Blick des Künstlers auf „deiner Gegenwart Blick“) vollzieht.²⁴ Schöpfung und Neugeburt sind das Werk eines Augen-Blicks. Diese Figuration des (Wechsel-)Blicks, die die spekuläre Substituierbarkeit („Du bist ich“) von Schaffen und Betrachten, Zeugung und Geburt, Urbild und Abbild ermöglicht und somit die wechselseitige Hervorbringung von Schöpfer und Werk insinuiert, beruht jedoch auf der verschleierte Voraussetzung eines bereits abgeschlossenen Akts der „composition“.

²³ Ebd.

²⁴ Zur Funktion des Wechselblicks innerhalb des bei Goethe begegnenden Begründungszusammenhangs poetischer Subjektivität vgl. David Wellbery: The Specular Moment. Construction of Meaning in a Poem by Goethe. In: Goethe Yearbook 1, 1982, S. 1-41.

Der für Schöpfung und Geschöpf konstitutive Blick entzündet sich am vollendeten Werk, dem erst durch die Apostrophe – mittels der rhetorischen Figur der Prosopopöie – ein lebendiges Gesicht verliehen wird. In der Prosopopöie wird der Produktionsprozeß des Werkes neu inszeniert, und zwar als Schöpfungsakt, als Wechselspiel von Beleben und Belebtwerden, Zeugen und Geborenwerden.

„Die Schöpfung“, so formuliert Walter Benjamin in einem seiner „Denkbilder“, „[...] gebiert in ihrer Vollendung den Schöpfer neu. [...] Er ist der männliche Erstgeborene des Werkes, das er einstmals empfangen hatte.“²⁵ In der Lesart Sigrid Weigels reflektiert Benjamin damit „die geschlechtsspezifische Dramaturgie einer in ihrem Selbstverständnis autonomen intellektuellen oder künstlerischen Produktion, die sich über eine Verdrängung des Frauenleibes herstellt.“²⁶ Weigel deutet das Phantasma autonomer Schöpfung als Effekt einer Substitution („Substitution der Mutter durch das Werk“).²⁷ Aus der Analyse des von Percy Shelley entwickelten dichtungstheoretischen Programms ergibt sich, daß diese Substitution sich auf die Kombination zweier tropologischer Operationen stützt: der metaleptischen Inversion des Verhältnisses von „composition“ und Vollendung sowie der Prosopopöie, die dem Werk ein mütterliches Antlitz leiht.

IV.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Problematik autonomer Schöpfung für Mary Shelley unmittelbar eine autobiographi-

²⁵ Walter Benjamin: Nach der Vollendung. In: ders.: Gesammelte Schriften. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 1987, Bd. IV/1, S. 438. – Mit seinem „Denkbild“ knüpft Benjamin an eine frühromantische Formulierung der Inversionsfigur autonomer Schöpfung an, die im „Allgemeinen Brouillon“ des Novalis zu finden ist: „Mit jedem Zuge der Vollendung springt das Werck vom Meister ab in mehr, als Raumfernen – und so sieht mit dem letzten Zuge der Meister, sein vorgebliches Werck durch eine Gedankenkluft von sich getrennt – deren Weite er selbst kaum faßt – und über die nur die Einbildungskraft, wie der Schatten des Riesen Intelligenz, zu setzen vermag. In dem Augenblicke, als es ganz Sein werden sollte, ward es mehr, als er, sein Schöpfer – er zum unwissenden Organ und Eigenthum einer höhern Macht. Der Künstler gehört dem Werke und nicht das Werk dem Künstler.“ (Novalis: Werke, Tagebücher und Briefe. Hg. v. Hans-Joachim Mähl u. Richard Samuel. München – Wien 1978, Bd. 2, S. 650 f.)

²⁶ Sigrid Weigel: Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur. Reinbek 1990, S. 12.

²⁷ Ebd., S. 25.

sche Dimension besitzt. Die Substitution der Mutter durch das Werk ist für sie keine bloße Denkfigur, die von ihr bekundete Scheu vor Autorschaft²⁸ folglich auch keine bloße Reverenz gegenüber dem gesellschaftlichen Idealbild der „proper lady“.²⁹ Dieser Scheu liegt vielmehr, wie Barbara Johnson betont, eine tiefgreifende Angst zugrunde – „the fear of somehow effecting the death of one’s own parents.“³⁰ Gerade weil Mary Shelley die figurale Problematik des patriarchalen Autorkonzepts als literale Gewalt erfährt, hat sie ein besonderes Interesse daran, den an dieser Substitution beteiligten tropologischen Operationen auf den Grund zu gehen. In ihrem „Frankenstein“-Roman, vor allem aber in der „Introduction“ von 1831 dekonstruiert Mary Shelley die Figuration autonomen Schöpfertums, indem sie diese ihrerseits literalisiert und dabei in ihre einzelnen tropologischen Bestandteile zerlegt.³¹

Mary Shelley präsentiert die Herstellung des künstlichen Menschen durch Victor Frankenstein als einen schöpferischen Vorgang, der zwei deutlich voneinander geschiedene Phasen umfaßt. Frankenstein betätigt sich zunächst als Naturphilosoph, den die Frage nach dem Ursprung organischen Lebens umtreibt.³² Bei sei-

²⁸ „It is true that I am very averse to bringing myself forward in print; but as my account will only appear as an appendage to a former production, [...] I can scarcely accuse myself of a personal intrusion.“ (5)

²⁹ Mary Poovey deutet das Vorwort von 1831 als Versuch der Autorin, das provozierende Jugendwerk nachträglich den konventionellen Rollenerwartungen anzupassen („to accommodate her adolescent impulses to conventional propriety“). Vgl. M. Poovey: *The Proper Lady and the Woman Writer. Ideology as Style in the Works of Mary Wollstonecraft, Mary Shelley, and Jane Austen*. Chicago – London 1984, S. 121.

³⁰ Johnson (Anm. 8), S. 152.

³¹ Homans (Anm. 6) identifiziert das von Mary Shelley praktizierte kritische Verfahren als Literalisierung der Phantasmen einer männlichen romantischen Imagination: „Like the Brontë’s novels, whose gothic embodiments of subjective states, realizations of dreams, and literalized figures all literalize romantic projection, Shelley’s novel literalizes romantic imagination, but with a different effect and to a different end. Shelley criticizes these texts by enacting them, and because enactment or embodiment is both the desire and the fear of such texts, the mode of her criticism matters.“ (S. 115) Mary Shelleys Strategie der Literalisierung deckt nicht nur die paradoxe Struktur des romantischen Textbegehrens auf. Sie macht, wie im folgenden gezeigt werden soll, darüber hinaus konkret die tropologischen Operationen erkennbar, die das autonome Schöpfer-Subjekt konstituieren und stabilisieren.

³² „Whence, I often asked myself, did the principle of life proceed? It was a bold question, and one which has ever been considered as a mystery; yet with how many things are we upon the brink of becoming acquainted, if cowardice and carelessness did not restrain our enquiries.“ (51)

nem Versuch, das Geheimnis der Schöpfung zu ergründen, schlägt er einen merkwürdigen Weg ein. Anstatt die Entstehung des Lebens (Zeugung, Empfängnis und Geburt) zu beobachten, wendet er sich den entgegengesetzten Phänomenen von Tod und Verwesung zu. Aus der Analyse des Todes soll die Erkenntnis des Lebens hervorgehen.³³ Die Bemühungen Frankenstein's führen schließlich zum Erfolg:

After so much time spent in painful labour, to arrive at once at the summit of my desires, was the most gratifying consummation of my toils. But this discovery was so great and overwhelming, that all the steps by which I had been progressively led to it were obliterated, and I beheld only the result. (52)

Die Entdeckung des Lebensprinzips steht am Ende einer mühevollen Erkenntnisarbeit und langwierigen Auseinandersetzung mit dem Tod. Doch dieses Ende, das Wissen um das uranfängliche Geheimnis der Schöpfung, löscht die Erinnerung an die Anfänge und den Fortgang seiner Arbeit aus. „Labour“ und „toils“, die Erfahrung von Tod und Verwesung werden im Ergebnis der Forschungen schlagartig zum Verschwinden gebracht. Der Forscher selbst kann den Weg, auf dem sein Denken sich fortbewegt hat, nicht mehr nachvollziehen. In der Retrospektive erscheint ihm seine Einsicht in das Prinzip des Lebens daher nicht als ein aus profaner Arbeit hervorgegangenes Produkt, sondern als genialische Inspiration und spontane Erleuchtung.³⁴ Dieser Anschein ist jedoch der Effekt einer Verdrängung: Der Abschluß der von Frankenstein durchgeführten Forschungsarbeit wird als Anfang, als *Prinzip des Lebens gesetzt*, während die mit dem Tod assoziierten Anfänge dieser Arbeit dem Vergessen anheim gegeben werden. Anhand der von Frankenstein gemachten Entdeckung führt Mary Shelley vor Augen, wie der Tod, die Arbeit und der Körper in der metaleptischen Vertauschung von Anfang und Ende zum Verschwinden gebracht werden. Nur dieses Verschwinden ermöglicht es, die Entdeckung als Idee, als autonome Kopfgeburt und als gei-

³³ „To examine the causes of life, we must first have recourse to death. I became acquainted with the science of human anatomy: but this was not sufficient; I must also observe the natural decay and corruption of the human body.“ (51)

³⁴ „[...] a sudden light broke in upon me – a light so brilliant and wondrous, yet so simple, that while I became dizzy with the immensity of the prospect which it illustrated, I was surprised, that among so many men of genius who had directed their enquiries towards the same science, that I alone should be reserved to discover so astonishing a secret.“ (52)

stiges Prinzip erscheinen zu lassen. Als geistiges Prinzip suggeriert die Entdeckung zugleich den Besitz eines definitiven, letzten, sich selbst genügenden Wissens, dessen praktische Anwendung und materielle Umsetzung mit keinerlei Schwierigkeiten verbunden ist.

Der Moment, in dem der von Frankenstein hergestellte künstliche Mensch ins Leben tritt, bezeichnet die Wiederkehr des Verdrängten. Mit der Herstellung dieses Geschöpfes will Frankenstein seiner Entdeckung – der Idee des Lebens und der Belebung – Körper, Antlitz und Stimme verleihen. Während die Entdeckung des Lebensprinzips das Funktionieren der dem Schöpferkonzept zugrundeliegenden Inversionsfigur exemplifiziert, veranschaulichen die Herstellung und Belebung des Geschöpfes die mit der Inversionsfigur verbundene topologische Operation der Proso-popöie. In Percy Shelleys dichtungstheoretischer Programmschrift wird dieser Operation keine besondere Beachtung geschenkt. Das aus einem unkontrollierbaren Schöpfungsgeschehen hervorgehende, je schon vollendete poetische Werk muß nur noch ausgesprochen (diktiert) werden, um als organische Totalität in Erscheinung zu treten. Mary Shelley jedoch erkennt in diesem Vorgang der Übertragung, der von ihrem Mann als unproblematisch abgetan wird, den neuralgischen Punkt im Schöpfungsvorgang. „To embody ideas“ und „to gift the mechanism of the material universe with a soul and a voice“: darin besteht, Mary Shelley zufolge, der eigentliche und – wie das Beispiel Victor Frankensteins demonstriert – riskante schöpferische Akt. Frankenstein beurteilt die praktische Umsetzung seiner Einsicht in das Geheimnis des Lebens (die Verkörperung seiner Idee) als einen der Entdeckungstat gegenüber zweitrangigen Vorgang. Die Anwendung der Idee verhält sich zu ihrer Entdeckung wie die „composition“ des Werks zu seiner authentischen schöpferischen Hervorbringung in der Dichtungstheorie Percy Shelleys. Und wirklich betätigt sich Frankenstein als Compositeur, um seiner Entdeckung Gestalt zu geben: Er setzt den Körper seiner Kreatur aus lauter einzelnen, sorgsam ausgewählten Gliedmaßen zusammen. Doch die Belebung des von Frankenstein zusammengesetzten Körpers, die den erneuten Umgang mit Tod und Verwesung zum Abschluß bringen soll, markiert diesmal eine Vollendung, die ihre Anfänge nicht auszulöschen vermag. Obwohl Frankenstein seiner Kreatur eine schöne Gestalt zu verleihen sucht, ist das vollendete Werk kein Zauber- spiegel, der die Erinnerung an „labour“ und „toils“ tilgt und dem Schöpfer retrospektiv die Erleuchtung spontaner Kreativität

schenkt. Die wässrigen und transparenten Augen des künstlichen Wesens geben vielmehr den Blick auf die materielle Textur des Geschöpfes frei.³⁵ Das Monster ist ein Spiegel eben der Arbeit und der Körperlichkeit, die mit der Vollendung des Werkes zum Verschwinden gebracht werden sollten. Der Schöpfer kann den Anblick eines solchen Geschöpfes nicht ertragen:

Unable to endure the aspect of the being I had created, I rushed out of the room, and continued a long time traversing my bed-chamber, unable to compose my mind to sleep. At length lassitude succeeded to the tumult I had before endured; and I threw myself on the bed in my clothes, endeavouring to seek a few moments of forgetfulness. (57 f.)

Im Schlaf sucht Frankenstein das Vergessen, das er mit der Vollendung des Werkes hatte erzielen wollen. Die Flucht in den Schlaf entlarvt die vom romantischen Dichter-Genie behauptete Unbewußtheit seines Schaffens als eine nachträgliche und bewußt herbeigeführte Amnesie. Nach Percy Shelleys Auffassung erwacht das Genie aus schöpferischem Schlaf und findet sich seinem vollendeten Werk gegenüber. Dieses Erwachen bedeutet zugleich die (Neu-)Geburt des Schöpfers aus seinem Werk: die Erweckung des autonomen Produzenten durch sein Produkt. Mary Shelley jedoch parodiert diese Vertauschung des Geschöpfes mit seinem Schöpfer, indem sie die Figuration der Erweckung des Erweckers literal umsetzt: Frankenstein wird von seiner Kreatur aus dem Schlaf gerissen, in den er sich geflüchtet hatte.³⁶ Der Traumbericht, den Mary Shelley dem Vorwort von 1831 beifügt, enthält diesbezüglich eine wichtige Präzisierung: Demzufolge ist Frankensteins Flucht in den Schlaf explizit an den Wunsch nach dem Tod seiner Kreatur gekoppelt.³⁷ Dieser Todeswunsch demaskiert den uneigentlichen, figuralen Charakter der schöpferischen Belebung. Was der Schöp-

³⁵ „I saw the dull yellow eye of the creature open; it breathed hard, and a convulsive motion agitated its limbs. / How can I describe my emotions at this catastrophe, or how delineate the wretch whom with such infinite pains and care I had endeavoured to form? His limbs were in proportion, and I had selected his features as beautiful [...]; but these luxuriations only formed a more horrid contrast with his watery eyes, that seemed almost of the same colour as the dun-white sockets in which they were set“ (57).

³⁶ „I started from my sleep with horror; a cold dew covered my forehead, my teeth chattered, and every limb became convulsed: when, by the dim and yellow light of the moon, as it forced its way through the window shutters, I beheld the wretch – the miserable monster whom I had created. He held up the curtain of the bed; and his eyes, if eyes they may be called, were fixed on me.“ (58)

³⁷ „He [sc. Frankenstein] would hope that, left to itself, the slight spark of life which he had communicated would fade; that this thing, which had received

fer wirklich begehrt, ist kein lebendiges Geschöpf, sondern ein totes Wesen, dem er eine Stimme und ein Antlitz verleihen kann. Schöpferische Belebung ist eine rhetorische Operation und setzt die Tötung dessen voraus, dem ein uneigentliches Leben geschenkt wird.

Es ist bezeichnend, daß Mary Shelley in ihrem Vorwort von 1831 die Entstehung des „Frankenstein“-Romans auf einen Wachtraum („waking dream“, 10) zurückführt. Sie zitiert und desavouiert damit Percy Shelleys Theorie unbewußten Schaffens. Denn die Autorin verwendet den Begriff Wachtraum nicht als Metapher zur Kennzeichnung eines kreativen Zustandes (eines schöpferischen Schlafs im Sinne Percy Shelleys), sondern sie will ihn literal verstanden wissen: Dem Traum, aus dem ihr Roman hervorgeht, wohnt sie mit wachem Bewußtsein bei. Sie beobachtet und reflektiert ihr eigenes Schaffen. Die Vollendung des Werkes hat bei ihr die Erinnerung an die Umstände seiner Entstehung nicht ausgelöscht. Im Gegenteil, Mary Shelley weiß die diversen Stimmen (den „Diskurs des Anderen“) namhaft zu machen, an die ihr Traum und ihr Roman anschließen.³⁸ Ein Wachtraum ist dieser Traum aber nicht nur in dem Sinne, daß er die konkreten Umstände poetischer Produktion registriert. Als Wachtraum weist er sich zudem dadurch aus, daß er die fundamentale Problematik des romantischen Schöpfungskonzepts reflektiert. Mary Shelley inszeniert diese Problematik, in Anlehnung an die Schöpfer-Kritik ihres Romans, in Form eines kreativen Alptraums, der den Wunsch hervorbringt, das furchteinflößende Traumgeschöpf zu eliminieren. Mary Shelley träumt von einem Schöpfer („artist“, 9), der die von ihm hergestellte Kreatur mit künstlichen Mitteln belebt, sodann von der Flucht des Schöpfers vor seiner Kreatur (einer Flucht in den Schlaf) und von seinem durch das Geschöpf veranlaßten Erwachen. In dem Augenblick jedoch, da die Autorin das Erwachen Frankensteins träumt, erwacht sie selbst aus ihrem Traum: „He [sc. the artist] sleeps“, so referiert Mary Shelley ihren Traum, „but he is awakened; he opens his eyes; behold the horrid thing stands at his bedside, opening his curtains,

such imperfect animation, would subside into dead matter; and he might sleep in the belief that the silence of the grave would quench for ever the transient existence of the hideous corpse which he had looked upon as the cradle of life.“ (9)

³⁸ Zu diesen Stimmen zählen etwa die in abendlicher Runde vorgelesenen Gespenstergeschichten, das Gespräch zwischen Byron und Percy Shelley über „the nature of the principle of life“, die von den Dichter-Genies insistent wiederholte Frage („Have you thought of a story?“) usw.

and looking on him with yellow, watery, but speculative eyes. / I opened mine in terror.“ (9; Hervorh. Ch.M.) Analog zur Erweckung des Schöpfers durch sein Geschöpf wird die Träumende aus ihrem Traum geweckt. Ihr Erwachen wiederholt das Geträumte. Die Entstehung des „Frankenstein“-Romans aus einem Traum steht somit im Zeichen jener Literalisierung des Figuralen, die im Roman selbst verhandelt wird. Wie Frankenstein so versucht auch die Autorin zunächst, ihrem Traumgesicht zu entfliehen und die Ausgeburtsort ihres Traumes zu vernichten. Doch auch bei ihr führt die Flucht vor dem Traumgeschöpf nur wieder zu diesem zurück: „I could not so easily get rid of my hideous phantom; still it haunted me.“ (10) Sogar in den Eindrücken und Gegenständen der sie umgebenden Realität, gegen die sie die Traumbilder austauschen will, gewahrt sie den gläsernen Blick des Monsters.³⁹ Um dem Spuk ihres Traumes zu entgehen, richtet sie ihre Gedanken dann ausgerechnet auf die sie seit Tagen beschäftigende Gespenstergeschichte und die damit verbundene schöpferische Krise: „I must try to think of something else. I recurred to my ghost story, – my tiresome unlucky ghost story!“ (10) Die Hinwendung zum Problem der Gespenstergeschichte löst eine Art von Anagnorisis aus, welche die Autorin schließlich doch von ihrem Alptraum befreit:

Swift as light and as cheering was the idea that broke in upon me. ‚I have found it! What terrified me will terrify others; and I need only describe the spectre which had haunted my midnight pillow.‘ On the morrow I announced that I had *thought of a story*. I began that day with the words, *It was on a dreary night of November*, making only a transcript of the grim terrors of my waking dream. (10)

Mary Shelley erkennt ihren Traum im Problem des Geschichtenerfindens wieder. Die Angst, die der Traum erzeugt hat, ist mit der Angst identisch, die sie angesichts des „dull Nothing“ ihres kreativen Vermögens empfindet. Die Einsicht in diese Identität ermöglicht es der Autorin, den Traum, der die Autorschaftsproblematik reflektiert und literalisiert, unmittelbar als Geschichte – als die Geschichte ihrer Angst vor dem schöpferischen Anfang – zu setzen, und das heißt: zu literalisieren. Die Autorin nimmt Percy Shelleys programmatische Aussage beim Wort, derzufolge das Werk als ein Zeugnis des schöpferischen Vorgangs aufzufassen

³⁹ „I wished to exchange the ghastly image of my fancy for the realities around. I see them still; the very room, the dark *parquet*, the closed shutters, with the moonlight struggling through, and the sense I had that *the glassy lake* [Hervorh. Ch. M.] and white high Alps were beyond.“ (9 f.)

sei. Während in Percys Theorie jedoch der Zeugnischarakter des Werks in paradoxer Weise auf dem Vergessen des schöpferischen Vorgangs beruht, setzt die Autorin eben die vergessenen Anfänge an die Stelle des vollendeten Werks. Sie bezeichnet dieses ‚Werk‘ nicht als „record“, sondern als „transcript“, als buchstäbliche Umsetzung des schöpferischen Vorgangs. Das „transcript“ der Traumbeobachterin steht dem oralen Diktat des blinden Dichter-Genies gegenüber. Das Aufdecken der verdrängten Anfänge und die Umwandlung der an den Autorstatus gekoppelten Angst in kreative Energie erfolgt dezidiert mit den Mitteln der *Schrift*.

Die mit dem schöpferischen Anfang und der Autorschaft verbundene Angst, die Mary Shelley ihrer Schauergeschichte einschreibt, wird von ihr als eine Angst vor dem Nichts charakterisiert. Den Gegenstand ihrer Transkription bildet „the greatest misery of authorship, when dull Nothing replies to our anxious invocations“ (8). „Dull Nothing“ ist jedoch nicht nur der Gegenstand einer Transkription, sondern bereits ihr Ergebnis. Die ungewöhnliche Großschreibung („Nothing“ statt „nothing“) indiziert die Personifizierung des Nichts. Die Schrift macht sichtbar, daß aus nichts ein Nichts geworden ist – ein Nichts mit Gesicht und Stimme, die auf eine bestimmte – von der Autorin durch *Kursivschreibung* exponierte – Frage („*Have you thought of a story?*“) die in dieser Frage gleich mitdiktierter Antwort zu geben vermag („I was forced to reply with a mortifying negative“). Durch Verschriftlichung und Literalisierung des Figuralen entlarvt Mary Shelley das vermeintliche Nichts weiblicher Autorschaft als Produkt der von den männlichen Dichter-Genies applizierten Prosopopöie: Sie leihen der Frau die Stimme, die nein sagt; sie verleihen dem Nichts das Antlitz der Frau. Doch die Transkription dieses figuralisierten Nichts, die buchstäbliche Umsetzung der Bewegung der Prosopopöie (Substitution von „nothing“ durch „Nothing“), macht eine beunruhigende Ambivalenz im Diktat der Männer erkennbar. Der Satz benennt nun nicht mehr nur die Angst, die entsteht, wenn keine Antwort erfolgt, sondern zugleich auch die ganz andere Angst, die dann hervorgerufen wird, wenn das Nichts tatsächlich antwortet („when dull Nothing *replies*“). Mary Shelleys Roman, vor allem aber ihre „Introduction“ produziert eine solche Antwort, die sich durch *Kursivschreibung* als eine Antwort der Schrift zu erkennen gibt: „I announced that I had *thought of a story*“ (10).⁴⁰ Die *Kursiv-*

⁴⁰ Johnson (Anm. 8, S. 152) macht auf die, wie sie es formuliert, unerklärliche *Kursivschreibung* aufmerksam.

schreibung markiert die Replik der Autorin einerseits als Zitation und Wiederholung der von den Schöpfer-Poeten gestellten Frage. Andererseits signalisiert sie, daß es sich bei dieser Wiederholung um eine ironische Distanzierung und Entstellung der Frage sowie der mit ihr suggerierten Idee autonomer Schöpfung handelt – eine Entstellung durch Literalisierung und Transkription. Indem Mary Shelley das von den Männern diktierte Nein und die damit verbundene Angst transkribiert, indem sie die Figuration des Nichts literalisiert und in ihrem Roman als Monster auftreten läßt, erzeugt sie eine Replik, die das tropologische Gefüge autonomer Schöpfung sprengt. In ihrer Antwort ist all dasjenige enthalten, was das männliche Dichter-Genie in der metaleptischen Figuration poetischer Schöpfung zum Verschwinden bringen will.

V.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß Percy Shelley mit der Gespenstergeschichte seiner Frau nicht zufrieden ist, solange die Erzählung ein bloßes „transcript“ ihres Traumes darstellt. In ihrem Vorwort von 1831 führt Mary Shelley die Monstrosität der von Frankenstein geschaffenen Kreatur (und somit auch die Monstrosität ihrer Traumerzählung) auf die „imperfect animation“ (9), die unvollkommene und unvollendete Belebung zurück, die dem Wesen durch seinen Schöpfer zuteil geworden sei. Eben dieses Moment des Unvollendeten empfindet Percy Shelley als besondere Provokation, zumal es auf paradoxe Weise für die lebendige Eigenständigkeit und Unbotmäßigkeit des Geschöpfes verantwortlich zu sein scheint. In Mary Shelleys Traumerzählung begegnet er einem Werk, das seine Anfänge nicht auslöscht und die Stimmen des Anderen nicht zum Verstummen bringt. Doch auch nachdem die Autorin dem Ersuchen Percy Shelleys gefolgt ist und die Traumepisoden zu einer umfangreichen Erzählung erweitert hat⁴¹, kann sich der Dichter mit dem Ergebnis nicht anfreunden. Er selbst übernimmt die abschließende Revision des Romans und gestattet sich gerade im Schlußteil weitgehende Eingriffe in den Text.⁴² Auffälligerweise schreibt er den allerletzten Satz des Ro-

⁴¹ „Shelley urged me to develop the idea at greater length.“ (10)

⁴² Die Treue des Philologen gegenüber dem Schöpferwort des Poeten veranlaßt J. Rieger (Anm. 9) daher dazu, Percy Shelley den Status eines „collaborator“ zuzuerkennen, wohingegen er Mary Shelley bezichtigt, die Schriften ihres Mannes (insbesondere das Gedicht „Montblanc“) plagiiert zu haben (S. xxxiii, xlv).

mans um. Er eliminiert dabei die von Mary Shelley intendierte Offenheit des Schlusses, welche die Unvollendbarkeit und Unkontrollierbarkeit des eigenen Werks an das mögliche Überleben des Monsters koppelt.⁴³ Doch damit nicht genug: Während Mary Shelleys Roman keinen eindeutigen Anfang besitzt (drei konkurrierende Ich-Erzählungen – die Geschichten von Kapitän Walton, Frankenstein und dem Monster – sind ineinander verschachtelt) und die auktoriale Stimme an keiner Stelle vernehmbar wird, sieht sich Percy Shelley dazu veranlaßt, einen definitiven Anfang mit dem Anschein auktorialer Legitimation zu konzipieren. Er verfaßt ein „Preface“, das dem Roman bei seiner Erstveröffentlichung vorangestellt wird. Darin spricht er anonym im Namen der namenlosen Autorinstanz, die ihr abgeschlossenes Werk distanziert als Ganzes in den Blick nimmt. Er okkupiert somit die entscheidende strategische Position des den Anfang setzenden Vollenders.

Auch in ‚seinem‘ „Preface“ skizziert Percy Shelley die Entstehungsgeschichte des Romans, erwähnt aber mit keinem Wort den Traum, auf den die Autorin selbst in ihrem Vorwort von 1831 verweist. Stattdessen grenzt er die Anfänge des „Frankenstein“ von einem schöpferischen Anfang im emphatischen Sinne des Wortes ab. Ohne die Beteiligten zu identifizieren, erwähnt er die Vorlesungen am Genfer See und den Wettbewerb im Ausdenken von Schauergeschichten. Die Lektüre von „some German stories of ghosts“ habe bei den Zuhörern „a playful desire of imitation“ angeregt (14). Die Beiläufigkeit des gesellschaftlichen Spiels und die kindliche Freude an der Nachahmung sind, Percy Shelley zufolge, das Geburtsmal des Romans: „It was commenced partly as

⁴³ Anne K. Mellor (Anm. 6) hat die von Percy Shelley am Roman seiner Frau vorgenommenen Korrekturen eingehend untersucht: „Percy changed the last line of the novel in a way that potentially alters its meaning. Mary penned Walton’s final vision of the creature thus: ‚He sprung from the cabin window as he said this upon an ice raft that lay close to the vessel & pushing himself off he was carried away by the waves and I soon lost sight of him in the darkness and distance.‘ Percy changed this to ‚He sprung from the cabin-window, as he said this, upon the ice-raft which lay close to the vessel. He was soon borne away by the waves, and lost in darkness and distance.‘ Mary’s version, by suggesting that Walton has only lost ‚sight of the creature, preserves the possibility that the creature may still be alive, a threatening reminder of the potential danger released when men egotistically transgress nature and ‚read‘ the unknown as evil. Percy’s revision, by flatly asserting that the creature was ‚lost in darkness and distance‘, provides a comforting reassurance to the reader that the creature is gone into the darkness and distance. We might go so far as to say that Percy’s reading of the novel’s conclusion is a defensive maneuver to ward off anxiety and assert final authorial control over his wife’s subversive creation.“ (S. 68)

a source of amusement, and partly as an expedient for exercising any untried resources of mind.“ (13) Mit der Kennzeichnung des Textes als einer imitatorischen Übungsarbeit weckt Percy Shelley die Assoziation eines in seinen Fertigkeiten noch unsicheren Adepten, der der vollendenden Ausbildung durch Meisterhand bedarf. Die Meister selbst bleiben nicht unerwähnt: „Two other friends (a tale from the pen of one of whom would be far more acceptable to the public than any thing I can ever hope to produce) and myself agreed to write each a story, founded on some supernatural occurrence.“ (14)

Percy Shelleys „Preface“ diktiert der Autorin einen Diskurs der Selbstverkleinerung und Selbstzurücksetzung. Werk und Verfasserin gehören demnach in die Kategorie des Zweitrangigen, Abgeleiteten – schon der Anfang ist bloße Imitation. Die Identität der Autorin gewinnt gerade durch diese Hervorhebung des Nichtigen Kontur. Ohne den Namen und das Geschlecht der Verfasserin zu enthüllen, bringt Percy Shelley eben diese Namenlosigkeit auf verräterische Weise zum Sprechen. Er verleiht der Autorinstanz das Antlitz und die Stimme des weiblichen Nichts. Die grotesk verzerrende, den „Frankenstein“ anachronistisch in das Gewand des empfindsamen Romans kleidende Bestimmung der auktorialen Intention gibt diesem Antlitz zusätzlich Profil: „my chief concern [...]“, so resümiert Percy Shelley unter der Maske der Verfasserin, „has been limited to the avoiding the enervating effects of the novels of the present day, and to the exhibition of the amiableness of domestic affection, and the excellence of universal virtue.“ (14) Abgerundet wird das Bild durch eine abschließende Reverenz gegenüber den bereits erwähnten „two friends“, zu denen er ja selbst gehört. Diese hätten nämlich ihre aus derart niedrigen Anfängen hervorgehenden Geschichten gar nicht erst vollendet: „my two friends left me on a journey among the Alps, and lost, in the magnificent scenes which they present, all memory of their ghostly visions.“ (14) Die erhabene Natur löscht die Erinnerung an das kindische Geschichtenerfinden aus. Das Erhabene markiert den ‚wahren‘, absoluten Anfang autonomer Schöpfung, gerade weil es die Vielzahl der Anfänge und die Stimmen der Anderen auszulöschen vermag.⁴⁴ Dem Erhabenen gegenüber, so suggeriert

⁴⁴ Die Auslöschung der Stimmen der Anderen und das Setzen eines reinen, schöpferischen Anfangs in der Konfrontation des Dichter-Genies mit dem erhabenen Naturschauspiel läßt sich in Percy Shelleys Gedicht „Montblanc“ (Poetical Works – Anm. 11 – S. 532-535) nachvollziehen, das bei Gelegenheit der im „Preface“ angesprochenen Reise in die Alpen entstanden ist. Der im ersten Teil

Percy Shelley, nimmt sich der „Frankenstein“ wie eine nichtige, dem Vergessen preisgegebene Kleinigkeit aus.

Percy Shelleys „Preface“ stellt den Versuch dar, ein unbotmäßiges Werk nachträglich der auktorialen Kontrolle zu unterstellen. Mit ihrem Vorwort von 1831 bringt Mary Shelley die dabei eliminierte subversive Vielstimmigkeit der Anfänge wieder zur Geltung. Die Autorin bezeichnet ihre neue „Introduction“ mit scheinbarer Zurückhaltung als ein bloßes Anhängsel des Romans, als Nachbetrachtung von marginaler Bedeutung: „as my account will only appear as an appendage to a former production, and as it will be confined to such topics as have connection with my authorship alone, I can scarcely accuse myself of a personal intrusion.“ (5) Doch der Gebrauch der Bezeichnung „appendage“ macht stutzen. Was hat man von einem „appendage“ zu halten, das nicht etwa die ihm zukommende Position des „appendix“, eines hintangestellten Postscriptum einnimmt, sondern – mit dem Titel „Introduction“ versehen! – dem Roman und dem „Preface“ der Erstausgabe vorangestellt wird? Das „appendage“, die nachgereichte Ergänzung, ist in der Tat ein ganz neuer Anfang, der aber, wie die genaue Lektüre erweist, die Anfänge multipliziert und einen definitiven Abschluß suspendiert. Die Autorin reagiert auf die von Percy Shelley vollzogene Enteignung von Anfang und Ende, indem sie die Inversionsfigur des schöpferischen Anfangs, der zugleich Vollendung ist, performativ umsetzt und dekonstruiert. Ihr „appendage“ markiert ein Ende *nach* der Vollendung, das zugleich ein Anfang *vor* dem Anfang ist.

des Gedichts thematisierte Austausch („interchange“, Z. 39) zwischen Dichter und Natur wird in der Begegnung mit der Eiswüste des Montblanc jäh unterbrochen. Die erhabene Natur übersteigt das Auffassungsvermögen des Dichters und führt zum Kollaps seiner Verstandeskkräfte („the very spirit fails“, Z. 57); die von ihm der Natur gegenüber gestellten Fragen bleiben unbeantwortet („None can reply“, Z. 75). Doch die überwältigende, stumme Leere der Natur und die durch sie bewirkte geistige Auslöschung auf seiten des Dichters sind die Voraussetzungen dafür, daß das schöpferische Vermögen der „imagination“ aktiv wird und der stummen Leere Stimme und Gestalt verleiht: „And what were thou [sc. Montblanc], and earth, and stars, and sea, / If to the human mind's imaginings / Silence and solitude were vacancy?“ (Z. 142-144)

Buchbesprechungen

Jochen Hörisch

Abschied, Barbarei, Ironie: Eine romantische Bücher-Revue

Nach Jahren und Jahrzehnten der Detailstudien und der Spezialismus-seligen Monographien nimmt der Mut zum großen Wurf und zum großen Thema in der Literatur- und Kulturwissenschaft wieder zu. Es wurde auch Zeit. Nachdem sich langsam herumzusprechen beginnt, daß die wahrheitswidrige Behauptung, die Literatur diene Verständigungsprozessen, nur für die Prosa von Drittmittelanträgen taugt, liegen gleich drei dissensorientierte Studien vor, die kapitalen Problemen nachgehen und dabei jeweils deutlich machen, wie sehr auf (früh-)romantische Impulse angewiesen ist, wer originell, also differenzbetont denken und schreiben will. Der Bielefelder Komparatist Karl-Heinz Bohrer nimmt Abschied von allen auf Versöhnung eingeschworenen Theorien der Moderne; der Essener Literaturwissenschaftler Manfred Schneider versöhnt mit der so frühkulturellen wie spätmodernen Endzeitstimmung; und der in Seattle lehrende Philologe und Philosoph Ernst Behler legt dar, daß die Moderne ironisch oder gar nicht ist und sein wird.

„Noch spür ich ihren Atem auf den Wangen. / Wie kann das sein, daß diese nahen Tage, / Fort sind,

für immer fort, und ganz vergangen.“ Die berühmten „Terzinen über Vergänglichkeit“, die der blutjunge neoromantische Hugo von Hofmannsthal schrieb, zitiert *Karl-Heinz Bohrer*s große und großartige Studie mit dem lakonischen Titel *Der Abschied – Theorie der Trauer. Ffm 1996 (Suhrkamp, 626 Seiten, 68 DM)* nur en passant – man ist versucht zu sagen: ein wenig lieblos. Sie sind ihm ein wenig zu schön und weich, um wirklich als gültiger Ausdruck der nihilistischen Härte moderner Zeiterfahrung zu gelten. Und das, obwohl in den folgenden Versen ja sogleich vom „Grauen“ die Rede ist: „Dies ist ein Ding, das keiner voll aussinnt, / Und viel zu grauenvoll, als daß man klage: / Daß alles gleitet und vorrüberirrt.“

Bohrers Einwand gegen Hofmannsthals Verse führt ohne Umwege in den heißen oder aber eiskalten Glutkern seines opus magnum. Der Einwand lautet: Hofmannsthal zelebriert noch und gerade dann, wenn er die grauenvolle Erfahrung sich unaufhörlich entziehender Gegenwart beschwört, den stimmungsvollen Augenblick der Gegenwärtigkeit. Und damit fällt er hinter den mit der frühromanti-

schen Aphoristik avisierten und mit Baudelaires Lyrik und Radikal-Essayistik erreichten illusionslosen Stand der Einsicht in die Zeitverfassung der Moderne zurück: daß es Gegenwartigkeit nicht gibt. Baudelaire hat dafür eine schlagende Formulierung gefunden: „Jetzt: ich bin das Ehemals.“ (139) Bohrer übersetzt diese poetische Formel in Professorendeutsch und spricht vom „Abschied als Reflexionsfigur des je schon Gewesenen“. Diese Wendung durchzieht seine mäandernde, seltsam zwischen bildungsbürgerlichem Imponierwissen und unsentimental-antibürgerlicher Argumentationshärte oszillierende Studie wie ein roter Faden. „Abschied als Reflexionsfigur des je schon Gewesenen“ – das soll heißen: Anlaß zu wirklich abgründiger Trauer gibt nicht so sehr der Umstand, daß alles vergänglich ist und Gegenwartspunkte unaufhörlich vorüberfließen, sondern daß schon diese Gegenwartspunkte eben als Gegenwartspunkte immer schon vergangen sind. In Bohrers Worten: „Gegenwärtigkeit wird selbst ergriffen vom Sog des nur noch negativen Momentanismus.“ (160) Negativ sind die einzelnen Momente schlicht deshalb, weil sie als Momente der Zeitreihe in dem Moment immer schon zerfallen sind, in dem sie statthaben. Für „diese so quälende Bewandnis des Verzehrs des Seins durch die Zeit“ (161) hat Baudelaires schwarzer Genius eine konzentrierte Formel gefunden: „Le temps mange la vie.“ (239) Die Zeit verzehrt das Leben in seinen Augenblicken.

Baudelaire ist der Held von Bohrers Studie. Sie ist auch eine ver-

trackte Liebeserklärung an Paris und eine spezifisch französische Form der Intellektualität. In Baudelaires Texten findet Bohrer nämlich jene heroische Illusionslosigkeit, die er in der deutschen Tradition (mit der bedeutenden Ausnahme der just in diesem Punkt nie angemessen rezipierten Jenaer Frühromantiker, vgl. S. 48 ff und 230 ff) vermißt. Der „deutsche Geist“ blieb nicht auf der Höhe von Jena. Er neigte im 19. Jahrhundert zusehends zum Barbarisch-Idyllisch-Veröhnlichen. Baudelaire hingegen kommt ohne Idyllenbeschwörung, ohne wohlige-elegische Stimmung, ohne religiös aufgeladene Zukunftshoffnung und auch ohne Politmythologeme aus. Mit Bohrers klarem Wort: Baudelaire hat alle Trauer über verfließende Zeit „brutal entromantisiert.“ (39) Das bezeichnet seine „singuläre Position innerhalb des elegischen Diskurses des 19. Jahrhunderts“ (319). Die Religions-, Mythos- und Literaturgeschichte kennt Abschiedsszenen zuhauf. Um nur einige zu nennen: der Abschied Hektors von Andromache, die Trennung von Orpheus und Euridice, der Abschied Jesu von seinen Jüngern (11) und Tassos Abschiedsrede – sie alle und viele Szenen mehr werden in Baudelaires epochalem Gedicht „A une passante“ unüberholbar überboten. Baudelaires Zeilen kennen nur den ursprünglichen Abschied. Ihm ist kein Willkommen vorangegangen, ihm wird kein Wiedersehen folgen.

Mit solchen Denkfiguren stilisiert sich Bohrer zum heroischen Antipoden Walter Benjamins. Benjamins ungemein einflußreiche sozialhistorische Baudelaire-Lektüre

hält, so Bohrs Kritik, „der poetischen Eigenart der Baudelaire'schen Dichtung überhaupt nicht stand“ (78). Warum? Weil „bei Benjamin im Unterschied zu Baudelaire nichts unwiederbringlich“ ist. Bohrer entzaubert Benjamin als typisch deutschen Versöhnungs- und Hoffnungsfanatiker, der die Härte der Reflexionsfigur des je schon Gewesenen schlicht nicht aushält. Man muß Bohrs Studie in ihrem unbescheidenen Kern begreifen: ihr geht es nur indirekt um die angemessene Baudelaire-Interpretation. In ihrem heißen Kern geht es ihr darum, zu zeigen, daß nach dem Zerfall jeder Form von religiös gefärbter Ewigkeitserfahrung „kritische Literatur ... nicht mehr möglich ist.“ (607) Baudelaire hat klargestellt, daß wirklich große Literatur nicht von verlorengegangenen goldenen Zeiten und ihrer Wiedergewinnung träumt, sondern nur für eines taugt: für heroischen Nihilismus.

Wirklich große Literatur? Bohrer macht die Probe – mit einem Goethe- und einem Nietzsche-Kapitel. Und tatsächlich kann er an Texten wie Goethes Tasso oder dem Gedicht „Willkommen und Abschied“ darlegen, daß auch beim Ausnahmedeutschen Goethe „die Vergänglichkeit nicht kontemplativ versöhnt ist mit einem Wissen von ihr. Sie ist von existentieller Schärfe.“ (386) Auch Goethe und mit ihm später Nietzsche erfährt und weiß: „Anwesenheit, Gegenwart ist Abschied.“ (399) Theorie der Trauer – so heißt der Untertitel des Buches. Er könnte der Haupttitel sein. Bohrer verabschiedet Versöhnungs- und Vermittlungsdenken überhaupt – das ist die Stärke seiner Studie.

Ein in seiner unversöhnten Radikalität großartiges Buch. Dennoch oder eben deshalb bleiben drei Einwände. 1. Ein stilistischer: Bohrs Buch ist sachlich von ungeheurer Radikalität, rhetorisch aber das schiere Gegenteil: fußnotenbeflissen, Wiederholungen nicht scheuend und häufig recht verzweifelt formuliert. 2. Ein philologischer: Ob Benjamin so theologisch denkt, wie Bohrer unterstellt, ist mehr als fraglich. Immerhin stammt aus Benjamins Feder der antitheologische Satz schlechthin: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.“ Und dieser Schlußsatz des Essays über Goethes „Wahlverwandtschaften“ korrespondiert streng dem zynischen Schlußsatz des Romans selbst. Dort heißt es in einer schockierenden Doppeldeutigkeit, die die Goethebeflissenen immer gerne überlesen haben, von Eduard und Ottilie, die immer schon einen Abschied ohne Willkommen hinter sich haben: „Welch ein freundlicher Augenblick wird es sein, wenn sie dereinst zusammen wieder erwachen.“ Wenn, falls – werden sie aber nicht. Aus dem philologischen Einwand zur Ehrenrettung Benjamins ergibt sich 3. ein psychologisch-sachlicher: gerade die Einsicht in radikale Endlichkeit und die Reflexionsfigur des je schon Gewesenen legen es nahe, mit den frühen Romantikern, mit poly-enthusiastischen Goethe und mit Nietzsche Phantasmagorien des erfüllten Augenblicks zuzulassen – im Interesse der Vermeidung von Vergangenheitsverklärung oder Zukunftsfixierung. Denn gerade dann, wenn gilt, daß der Augenblick nur als immer

schon zerfallender statthaben kann, gilt die witzige Weisheit: es gibt keine bessere Zeit als die Gegenwart.

Die Jetztzeit bzw. die gegenwärtige Gegenwart ist erzschlecht. So lautet seit gut zweitausend Jahren der langweilige Refrain jeder Zeit- und vor allem jeder Endzeitkritik. Und welche Zeit hätte sich nicht (zumindest auch) als Endzeit begriffen? Als Endzeit, die in Barbarei abzudriften droht. In der Angst vor den Barbaren entdeckt *Manfred Schneider: Der Barbar – Genealogie der Endzeitstimmungen. München (Carl Hanser Verlag) 1997 (341 Seiten)* eine tiefe Lust an den Barbaren. Hilfe, die Barbaren kommen und zerstören unsere überlegene Kultur! Ach, wenn doch die Barbaren kämen, um der unerträglichen Dekadenz und Vieldeutigkeit unserer Kultur ein Ende zu machen! Sollten wir, die Hochzivilisierten, nicht selbst Barbaren werden und unsere pervers-überkomplexe Kultur gründlich vergessen, um den radikalen Neuanfang zu ermöglichen – den Neuanfang, der an die Stelle der zumutungsreichen Kultur die so wunderbar einfache Natur setzt? Diese drei Ausrufe bzw. Fragen sind der Dreiklang, der unsere Kulturgeschichte seit dem Untergang des römischen Imperiums obstinat begleitet.

Manfred Schneider hat eine erzgelehrte, faszinierende und kultivierte Studie zu diesem kapitalen Thema vorgelegt. Seine These ist schnell genannt: Es gibt zwar viel Neues unter der Sonne. Aber die Schemata der Kultur- und Medienkritik haben sich seit dem Unter-

gang Roms nicht eigentlich geändert. Ob Griechen und Römer, ob Römer und Goten, ob Polytheisten und Christen, ob Katholiken und Protestanten, ob Decadence-Europäer um 1900 und Nazis – stets findet man dieselben Topoi der Kulturkritik und denselben nicht sonderlich originellen Hilfeschrei. Immer wieder trifft eine komplexe und verfeinerte Kultur auf die wilden Fremden, die sie verabscheut, doch zugleich und alsbald immer mehr bewundert. Und stets erneut tauchen in der sich selbst als spätzeitlich beschreibenden Kultur diejenigen Gestalten auf, die Manfred Schneider mit einem schrecklich-schönen Wort als „Barbaren der Reflexion“ (173) charakterisiert.

Aus gutem Grund vermeidet Schneider das Wort „Verräter“: ist es doch selbst ein barbarisches Wort, das mit allen aufräumen will, die sich und anderen noch komplexe Überlegungen zumuten. „Barbaren der Reflexion“: das sind diejenigen Intellektuellen, die keine Intellektuellen sein wollen, das sind diejenigen klugen Köpfe, die ihre Klugheit nicht mehr ertragen. Sie wechseln auf die Seite der Rebellen gegen die kluge Kultur, die sich von dem wilden Sog zur Vereinfachung eben gerade emanzipiert hat. Hingerissen feiern die Spät- und Endzeitler die neuen Barbaren, von denen sie die „Erneuerung oder gar Rettung der Welt“ (10) erhoffen. Es gehört zu den bedenkenswert nachhallenden Pointen der Studie mit dem Untertitel „Genealogie der Endzeitstimmungen“, daß sie die Verlockung, barbarisch zu werden, noch in vielen hochkulturellen Manifestationen wie der „Zauberflöte“

entdeckt. Papagenos sinnfernes und unwiderstehliches „papapapapapa“ ist der In-, weil Antibegriff des gewissermaßen somatischen Aufbegehrens gegen die Kultur und ihre Semantik. In den Dramen Kleists und in den Musikdramen Wagners hat dieses Aufbegehren seinen paradoxesten Ausdruck gefunden. Artistischer wurde mit der vermeintlichen Bedrohung durch Überkomplexitäten nicht aufgeräumt. Heines romantisches Werben für ein witziges Akkomodieren in der polytheistischen, unübersichtlichen und eben deshalb auch hochreizvollen Moderne war ganz offenbar nicht einmal im intellektuellen Milieu mehrheitsfähig.

Schneiders Studie ist auch deshalb so überaus anregend zu lesen, weil sie ausgiebig Quellen zitiert und diese pointiert zu kommentieren versteht. So zeigt er eindringlich schon an einem so harmlosen Schreiber wie Tacitus, worin die Verführungskraft der Barbaren liegt: er verspricht das Großreinemachen. Im Streit zwischen Kultur und Barbarei geht es „stets um die Sicherung oder Auflösung der Elementarcodes: um das Gesetz, die Sprache, die Bilder, das Gedächtnis, das Geld, die Geschlechter.“ (11) Freuds These vom Unbehagen an und in der Kultur ist ersichtlich die, wenn auch anders als in früheren Werken ungenannte, Patin von Schneiders *tour d'horizon*. Schneider entwickelt nun aber Freuds Theorie medienanalytisch weiter. Deutlich wird so, daß die Verführungskraft des Barbaren im Versprechen steckt, ohne alles Sekundäre, also ohne „das unsterbliche Quartett der Medien: Sprache,

Schrift, Gesetz, Geld“ (139, 171, 189) auszukommen. Schneiders elegante Abhandlung ist auch eine subtile Auseinandersetzung mit George Steiners wüster Polemik gegen alles Sekundäre, die vor einigen Jahren den vehementen Zuspruch von Botho Strauß fand.

Der Barbar „erhält den Ruf eines Herolds der schriftlosen, gesetzlosen, geldlosen, bilderlosen, paradiesischen Ordnung der Zeiten.“ (14) Der Barbar – so sehen ihn die Gebildeten unter seinen Bewunderern – ist der Revolteur gegen alle Medien. Er will das Unmittelbare, Authentische, Eigentliche, Natürliche, Wilde, Primäre. Und die Barbaren der Reflexion sind fasziniert von diesem Bilde, daß sie sich vom Barbaren gemacht haben. Schneider ist es eine Lust, dies an linken wie rechten Reflexionsbarbaren zu demonstrieren. Ob Ernst Jünger, Carl Schmitt, Heidegger und Benn oder Brecht, Benjamin und auch der Postromantiker Beuys (ja, ja: auch der aufs Elementare sich besinnende Beuys, der jeden zum Künstler erklärt): die Reflexionsbarbaren haben den kulturkritischen Diskurs des 20. Jahrhunderts bestimmt.

Zwei Einwände, ein großes Lob. Erster Einwand: Manfred Schneider überakzentuiert die „Gleichförmigkeit dieses Programms“. „Von Moses über Platon, Paulus, Luther, Robbespierre, Marx“ bis zu „ihren deutschen intellektuellen Nachfolgern im 20. Jahrhundert“ (232) sieht er eine kontinuierliche Linie barbarischer Kulturkritik. Um zu polemisieren: barbarische Vereinfachungszwänge sind Schneiders Verteidigung des alexandrinischen

Endzeitgenossen gegenüber der Versuchung jedes neuen Barbarentums nicht ganz fremd. Schneider unterschlägt die Dialektiken, die auch in Rebarbarisierungsgesten liegen. So ist Platon Schrift- und Medienkritiker – und Zentralgestalt einer Akademie, die ungeahnte Bücher- und Theoriemengen hervorbringt. So ist Luther Bilderstürmer und zugleich Initiator eines Bildungsbürgertums, das Gelehrte wie Manfred Schneider hervorbringt. Und so träumt Nietzsche von der blonden Bestie und ist zugleich fasziniert von dem produktiv dekadenten Renaissance-Italien der Borgias, das der Reformator zur Hölle wünschte. Der zweite Einwand ist das Revers des ersten: Manfred Schneider blendet die Dialektik zwischen später Hochkultur und Barbarentum weitgehend aus. Sein intellektueller Charme liegt auch hier im Verzicht auf Dialektik. Die dialektische Argumentation läge nahe: die Hochzivilisation ist nicht länger mehr einfach nur das Andere der Barbarei, sondern die Barbarei selbst. Soll heißen: die Genozid-Megatraumata des 20. Jahrhunderts sind eben nicht nur die Effekte neuer Barbarenprogramme, die an alte Traditionen und Schemata anknüpfen. Sondern: zur Vieldeutigkeit der Kultur, die Manfred Schneider so vehement gegen alle barbarischen Vereinfachungsprogramme verteidigt, gehört ihr Verlangen nach Eindeutigkeit.

Das große Lob: eleganter und überzeugender ist seit langem kein Lob der Komplexität, des Vieldeutigen, der Institutionen, der Repräsentationen, der Interpretationen und der Medien ausgefallen. Das

Weiterwursteln im Unübersichtlichen kann, so die kluge Botschaft des Buches von Manfred Schneider, deutlich reizvoller sein als der dumme Impuls zum Großreinemachen, der immer eine Aufforderung zum Massentotschlag implizierte. Und der ist eben nicht nur dumm und blutig, sondern auch langweilig. Es lebe die Endzeit, die nicht enden will.

Als angemessenes Antidot gegen die schwarze Sogkraft von Endzeitstimmungen empfiehlt Ernst Behler die Ironie, die erst im Nachhinein als „romantische“ identifiziert wurde (*Ironie und literarische Moderne. Paderborn etc. (Schöningh Verlag) 1997 (336 Seiten – zugleich in französischer Übersetzung von Olivier Mannoni: Ironie et modernité. Paris (PUF) 1997*). „Ach ja, die Ironie“, seufzt Settembrini in Thomas Manns Roman ‚Der Zauberberg‘ und empfiehlt seinem Schützling, ihr zu mißtrauen. Ebendies tut auch Naphta. Beide sind Fundamentalisten. Ernst Behler ist, seinem Vornamen zum Trotz, allenfalls ein Fundamentalist der Ironie. Eine in der breiten Ironie-Literatur wenig zitierte Anmerkung Luthers zur berühmten Frage des Pilatus „Was ist Wahrheit?“ nimmt in seiner weit ausgreifenden, enzyklopädischen und doch pointierten Studie einen Schlüsselwert ein. „Ironia est“ – so kommentiert Luther lakonisch. Mit dieser Feststellung startet das Programm der modernen Ernüchterung. Es ist auch ein Ironie-Austreibungsprogramm, das die Postmoderne (wie Behler im glänzenden Schlußkapitel zeigt) einer geistreichen Revision unterwirft. Aber: rezensierende Athenäum-

Mitherausgeber dürfen einen Athenäum-Mitherausgeber auch dann, wenn dieser, wie der Klappentext verrät, 1928 geboren ist und also dem grand-old-man-Status entgegenlebt, der den souveränen tour d'horizon ermöglicht, nicht zu sehr loben. Geneigte Lesende (ach, die Ironieferne feministischer Sprachkritik!) aber mögen die ausführliche Rezension von Birgit Rehme-Iffert in diesem Jahrbuch studieren. Und zusätzlich zu Behlers opus magnum das eigensinnige Buch von Benjamin Bennett: *Beyond Theory – Eighteenth-Century German Literature and the Poetics of Irony. Itaca / London (Cornell University Press) 1993 (354 Seiten)* aufschlagen und nachlesen, wie abwegig und dann doch stimmig Bennett auf die ironiespezifische Funktion des Doubles „Juden und Theater“ in der Literatur um 1800 hinweist: beide Stör-Größen kommen den allseits anzutreffenden Versuchen „interpretierend“, distanzierend-einrahmend dazwischen, Einzelnen den Anschluß ans Große-Ganze zu ermöglichen: „the culture of radical irony is inherently anti-fascist and cannot operate, except negatively, in the historical background of Nazism.“ (337)

Gänzlich unironisch sind die Gefechte zwischen Aufklärern und „Obscuranten“ in den Jahren vor 1800 gewesen. Der gründlich informierende Band von Christoph Weiß (Hg.): *Von ‚Obscuranten‘ und ‚Eudämonisten‘ – Gegenauflärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert. St. Ingbert (Röhrig Universitätsverlag) 1997 (646 Seiten)* legt erschreckend deutlich dar, wie mili-

tant, haßerfüllt und psychotisch die ideologischen Eskalationen in den Jahren vor und nach der französischen Revolution waren. Wer die diskursive Funktion frühromantischer Ironie verstehen will, kann sich mit der Lektüre dieses Buches deutlich machen, wie dringend geboten ironische Distanznahmen und second-order-Beobachtungen um 1800 wurden. Der Streit zwischen Lessing und Goeze war ein anakreontisch liebevolles Vorspiel nur für die gegenauflärerische Heftigkeit, mit der Autoren wie Hermann Goldhagen im „Religions-Journal“ „wider Freygeister, Protestanten und Glaubensfeger“ wüteten, mit der Johann Christoph von Wöllner und Bischoffswerder den preußischen Thronfolger zum Illuminatenfeind machten oder mit der August Anton von Göchhausen gegen die „Epidemie der Aufklärungswut“ mobil machte. Die Zeit der Spätaufklärung war eben auch die Zeit wuchernder Projektionen: Freimaurer-Verschwörungen bzw. Jesuiten-Komplotte sehen beide Seiten allüberall. Besonders spannend sind naturgemäß die Biographien der Seitenwechsler. So wurde der Ex-Illuminat Eckartshausen zum militantesten Verfolger seiner ehemaligen Logenbrüder. Wer Geheimbünde ablehnt, kann schnell zum Rosenkreuzer werden. Aussagekräftige Studien von Günther Kronenbitter über Friedrich Gentz und von Harro Zimmermann über Matthias Claudius beschließen den Band, der das überzitierte Wort von der Dialektik der Aufklärung gewissermaßen einzelbiographisch ausbuchstabiert (vgl. auch den Essay von Manfred Frank in diesem Band).

Zwischen Ironie, Komik und Satire liegen bekanntlich Welten. Die romantische Ironie ist gewiß nicht nur, aber eben auch als eine Strategie der diskursiven Deeskalation bei gleichzeitiger Komplexitätssteigerung der Beobachtungen von Paradoxien zu begreifen. Um den alten Kalauer nochmals zu bemühen: das damit erreichte Niveau war ungeheuer hoch – es war nur alsbald niemand mehr drauf. Im neunzehnten Jahrhundert setzt sich, wenn Literatur sich denn überhaupt noch auf Dispute mit Philosophie einläßt, das Genre der Philosophen-Satire durch. Ihm hat *Jenny Gehrs* eine instruktive Dissertation gewidmet (und, ach!, welche Dissertationsprosa wäre je schon ironisch-witzig gewesen?): *Komische Philosophie – Philosophische Komik – Philosophische Komödien und satirische Kritik der Philosophie im 19. Jahrhundert. Heidelberg (Manutius Verlag) 1996 (414 Seiten)*. Zwischen Kotzebues „Hyperboreischem Esel“ von 1799 mit schalen Witzen wie „Karl: Ich ist äqual ich. Baron: Dein Ich ist äqual einem Narren“ und Wilhelm Buschs Invektiven gegen den auf der Betrachtung höchster Spitze sitzenden Philosophen spannt sich der Bogen von meist dramatischen Denker-Travestien. Z.B. die noch in Hegels letztem Lebensjahr erschienene von Otto Friedrich Gruppe, der einem Absolutus von Hegelingen ein

Stück von Shakespeare- und Goethe-Format zuschreibt: „Die Winde oder ganze absolute Konstruktion der neueren Weltgeschichte“.

Ernst geht es schließlich in dem von *Herbert Uerlings* herausgegebenen Band *Novalis und die Wissenschaften. Tübingen (Niemeyer Verlag) 1997 (296 Seiten)* zu. Er bringt Gelehrtes und Kluges zutage – so etwa im Beitrag von Ulrich Stadler über Hardenbergs Anthropologie, in Manfred Engels Ausführungen über die romantische Traumtheorie oder in Dennis F. Mahoneys Darlegungen über Hardenbergs Naturbegriff im Lichte moderner Chaostheorie. Unfreiwillig komisch wird der Band naturgemäß immer dann, wenn er ernst aufzählt, welche naturwissenschaftlichen Theoreme des Novalis aus heutiger Sicht nicht haltbar sind. Und wenn sich viele eben der Beiträge, die diese Trivialität feststellen, zugleich in die Paradoxie verwickeln, gegen postmoderne Rückgriffe auf Novalis zu polemisieren. Ja, was denn nun – hermeneutisch rekonstruktive Rückwendung mit der Feststellung, all das, was man rekonstruiere, sei nicht haltbar, oder: Rehabilitierung des frühromantischen Denkdukus? Wußte doch Novalis, der sich eben diesen Kunstnamen „Der Neuland Bestellende“ zulegte, daß moderne Wissenschaft institutionalisierter Vaternord ist.

Manfred Frank

Florian Roder: *Novalis. Die Verwandlung des Menschen, Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs*, 956 S., Stuttgart: Urachhaus 1992.¹

Diese ungemein gründlich recherchierte Biographie des Novalis macht viele oberflächlichere oder punktueller orientierte Vorläuferinnen überflüssig. Sie verfolgt des Autors Leben in engster Anlehnung an die in der kritischen Ausgabe publizierten Quellen (besonders natürlich den Briefwechsel und die Äußerungen von Zeitzeugen), überbrückt Ungewisses mit gut ausgewiesenen Konjekturen und weiß auch über das Werk des Novalis Eindringendes, Sachkundiges und zuweilen Originelles zu sagen.

In der starken Orientierung an der Ausgabe von Novalis' *Schriften* liegt freilich auch eine Schwäche des Mammutunternehmens. Ein fleißiger Leser oder ein ernster Forscher konnte sich, wenn er dazu bereit war, die lebensgeschichtlichen Informationen weitgehend selbst aus den Bänden IV und V erarbeiten. Und nicht oft geht der Verfasser über den dort präsentierten und in den Einleitungen oder im Kommentar aufgearbeiteten Kenntnisstand hinaus. Wenn er es tut, so stützt er sich auf weiterreichende, aber von anderen bereits geleistete Forschungen, etwa die von Heinz

Ritter 1958 im Staatsarchiv Magdeburg aufgefundenen sog. Tennstedter Akten (174), die allerdings nicht wirklich aufgearbeitet oder auf neue Lichter setzende Weise charakterisiert werden. Die 1990 in der Handschrift aufgetauchten assoziationsmächtigen und gedankenreichen Freiburger Distichen (von 1798) *Kenne dich selbst*, deren Wortlaut in einigen Aspekten von der bisher gedruckten Fassung (NS I, 403 f.) abweicht, wird von Roder berücksichtigt (399), war aber schon 1990 im Stargardtschen Antiquariatskatalog bekannt gemacht und 1991 von Heinz Rölleke im Jahresbericht des Freien Deutschen Hochstifts eingehend charakterisiert worden (vgl. 402, Anm. 61). Roder kennt auch die von Mähl 1983 in der Jagiellonischen Bibliothek wiederaufgefundenen sog. Salinenschriften und weiß z. B. einiges zu erzählen über Hardenbergs – in Chladnis Nachfolge – unternommene Experimente mit „Glastafeln“ und „Fiedelbogen“ (144 f., 512). Novalis' juristische Probeschrift, das für seine Anstellung als Supernumerar-Amtshauptmann im Thüringischen Kreise im September

¹ Verweise auf dieses Buch erscheinen als eingeklammerte Seitenzahlen im laufenden Text. Die Sigle NS steht für Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Begründet von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Hg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Stuttgart 1960 ff.

1800 verfaßte und dem Geheimen Finanzkollegium am 8. Oktober vorgelegte „Specimen“ war 1990 von Hans-Joachim Mähl im Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts vollständig und textkritisch editiert worden (vgl. den Auszug bzw. regestenartigen Kurzbericht schon in *NS V*, 51-54); Roder gibt darüber einen knappen Bericht, ohne die Gelegenheit zu nutzen, ein Bild von den durchaus aufschlußreichen und bisher kaum bekannten Rechtsüberzeugungen des Novalis im Kontext der juristischen Üblichkeiten seiner Zeit zu vermitteln (vgl. 826 und 829, Anm. 58).

Für ein Ergebnis eigenständigen Forschens darf dagegen gelten, daß und wie Roder das intellektuelle Umfeld ausmißt, in dem sich Hardenbergs geistiges Werden abspielte. Dazu gehören vor allem die Berichte über die Überzeugungssysteme einiger Professoren, bei denen Novalis in Leipzig und Wittenberg studiert hat (129 f., 138 f.). Diese Auskunft war in der historisch-kritischen Ausgabe ein gravierendes Desiderat geblieben. Insgesamt aber gilt, daß gerade der durch die neuere Münchener Konstellationsforschung neugierig gemachte Leser so gut wie gar nichts Erhellendes erfährt über die Lehrer des Novalis während seiner Studienzeit in Jena, und ganz besonders wenig über Reinhold und Schmid. Novalis war Reinholds Schüler, seine *Fichte-Studien* von 1795/96 sind voller Anspielungen

auf die ‚Elementarphilosophie‘ und ihre Grundoperation mit der ‚Vorstellung‘, ihre ‚Sphäre‘, die ‚Trieb‘-Lehre, die durchgängige Unterscheidung von ‚Vermögen‘ und ‚Kräften‘, die Ideenlehre, die Theorie des ‚absoluten Subjekts als Ursache‘ usw. Erst recht sind des Novalis philosophische Anfänge reich an Echos auf die allmähliche Überwindung und Umgestaltung der Reinholdschen Elementarphilosophie mit ihrer Orientierung am Programm einer Deduktion aus oberstem Grundsatz, – eine Destruktion, die – nach Anregungen durch Eberhard, Schwab, Heydenreich, Rehberg, Schmid und dem Novalis wahrscheinlich unbekanntem Diez – im wesentlichen von Hardenbergs Jenaer Kommilitonen, ja Freunden Johann Benjamin Erhard, Friedrich Karl Forberg und Friedrich Immanuel Niethammer unternommen wurde: Die Rede vom absoluten Ich als ‚Approximationsprinzip‘ (*NS III*, 296), von der ‚höchsten Gattung‘ als einer ‚bloß regulativen Idee‘, deren reale Verfolgung in die ‚Räume des Unsinnns‘ führe (*NS II*, 251 ff.; 269 f.), usw. wird ohne Kenntnis dieser Diskussion unter den Freunden gar nicht verständlich.² Schlimmer: Johann Benjamin Erhard, die Vettern Friedrich und Leonhard Kreuzer und der Baron Franz de Paula von Herbert, mit dem Novalis zwei Monate Kur in Teplitz (1798) verbrachte und den er, schwer tuberkulosekrank, noch dicht vor seinem Tode in Klagenfurt besuchen woll-

² Ich habe versucht, diese Konstellation breit aufzuarbeiten in „Unendliche Annäherung.“ *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt/M. 1997 (stw 1328).

te,³ sind nicht einmal erwähnt, obwohl der Briefwechsel-Band der kritischen Ausgabe wichtige Dokumente bzw. Kommentar-Informationen über diese Freundschaften versammelt. Noch schwerer verzeihlich, als Reinholds Einfluß und die Kritik an ihm übergangen zu haben, ist die fast gänzliche Ausblendung des Einflusses, den sein früherer Hauslehrer Carl Christian Erhard Schmid auf die Ausbildung des Philosophie seines Schülers hatte (der ihm in Jena wieder sehr nahekam). Novalis hat nachweisbar das *Wörterbuch* der kantischen Grundbegriffe und die *Empirische Psychologie* besessen und benutzt – und deren in den *Fichte-Studien* überall aufgerufenene Basistheoreme hätten von Florian Roder referiert werden müssen, wollte er nicht beim üblichen (und begrifflich nicht auf der Höhe der Forschung stehenden) Referat einer einseitigen Einflußbewegung von seiten Fichtes stehen bleiben. Der gesamte grundsatzskeptische Kontext, in dem sich des Novalis Denken bewegt, parallel zu und teilweise beeinflusst von Erhard, Niethammer und Forberg, ist unaufgearbeitet. Und über Niethammers wiederholte Einladung zur Mitarbeit am *Philosophischen Journal*, diesem Forum der Diskussion ums Pro und Contra eines Philosophierens aus oberstem Grundsatz, wird nicht nur nichts Erhellendes, sondern gar nichts ge-

sagt. Ebenso wenig zu Forbergs Besuch in Weißenfels (Anfang Juli 1796; siehe *NS IV*, 187) und das aus Zeugnissen rekonstruierbare Gespräch, das die beiden über die Methode der grundsatzkritischen Philosophie geführt haben mögen.⁴ Überhaupt wird der nicht unbedeutende wechselseitige Einfluß Forbergs und Hardenbergs übergangen. Ja, Roder wiederholt die falsche Information aus *NS V*, 846, die einem Kenner der Leipziger Studienverhältnisse Friedrich Schlegels und des Novalis nicht hätte unterlaufen dürfen, wonach Forberg eine Leipziger Bekanntschaft Hardenbergs gewesen sei (die beiden kannten sich natürlich aus Jena; Forberg hat zwar in Leipzig studiert, aber vor seiner Jenaer Zeit und nie gleichzeitig mit Novalis). Hülsen wird einmal – wenig charakteristisch – genannt (612); aus Novalis' Freundschaft mit Ludwig von Berger (132, passim), dem Bruder des Hülsen so nahestehenden „freien Mannes“ Johann Erich von Berger, wird gar nichts gemacht. Insgesamt sind die Informationen über Anregungen, die Novalis etwa von Karl Heinrich Heydenreich, Ernst Platner u. a. in Leipzig erfahren haben könnte, dürftig (vgl. 129 f.)⁵, da doch der zweite eine – von Fichte in seinen Platner-Kollegs aufgegriffene – Theorie des ‚Selbstgefühls‘ erarbeitet hatte, die auch bei Novalis mächtig durchschlägt, und zumal der

³ Vgl. dazu vor allem Wilhelm Baum, *Novalis und der Klagenfurter Herbertkreis*, in: *ZfdPh*, 109. Band 1990, Heft 4, 520-529, hier: bes. 527 f.

⁴ Vgl. meinen Bericht im letzten (6.) Jahrgang des *Athenäum* (1996, 10 ff.).

⁵ Erzählt wird etwa nicht, daß die erwähnte Anekdote über Platners rhetorische Selbsteingenommenheit (*NS II*, 567, Nr. 205) eine genaue Parallele in Forbergs *Fragmenten aus meinen Papieren* (Jena 1796, 10) hat.

erste einen bedeutenden Anteil an der Verunsicherung der Methode von Reinholds Elementarphilosophie hatte und Novalis zu ähnlichen Überlegungen in den *Fichte-Studien* angeregt haben mag (vor allem hinsichtlich seiner Zweifel, daß aus dem Gattungsbegriff ‚Vorstellung‘, der als Resultat aus der Abstraktion von konkreten Vorstellungen sich ergibt, deduzierende ‚Ableitungen‘ vorgenommen werden können [vgl. etwa NS II, 250 ff.]).

Für die auch von Herbert Uerlings wiederholte Behauptung, Novalis' Vater habe nach Miltitzens Tod (1774) die Vormundschaft über Fichte übernommen, haben wir keinerlei Zeugnis – auch Roder führt keines an, sondern verläßt sich hier wie oft auf die Information des Registerbandes der Novalis-Ausgabe (210), die selbst keines anführt. Den Herausgebern scheint folgender Fehler unterlaufen zu sein: Sie mögen die durch den Tod von Ernst Haubold von Miltitz (1774) nahegelegte Übernahme der Vormundschaft über Novalis' Freund und Vetter Dietrich von Miltitz durch den Vater des Novalis (vgl. NS V, 885) verwechselt haben mit einer Parallelaktion bei der Vormundschaftsübernahme in bezug auf Fichte (l. c., 845; die fast wörtlich wiederholte Formel deutet auf eine solche Kontamination der Zeugnisse). Fichte hat aber nach Haubolds Tod die Unterstützung der Familie von Miltitz verloren, und keine Quelle berichtet, daß sie an den nicht eben wohlhabenden Heinrich Ulrich Erasmus von Hardenberg übergegangen wäre. Auch ein später Entschuldigungsbrief Fichtes an Haubolds Witwe (*GA*

III.1, 18) ist gar nicht angetan, uns an eine Fortzahlung des Stipendiums oder ein friedliches Arrangement zwischen den sonst familiär sich so nahestehenden Familien von Miltitz und von Hardenberg glauben zu lassen (vgl. auch Mähl: NS II, 30 f.).

Roder hat die unglückliche Tendenz, die Legende vom „silberlichtumfluteten Jüngling“ Novalis (Emil Staiger) nicht entschlossen zu zerstören; im Gegenteil flirtet er (oder bekennt sich zu) anthroposophischen Vorgänger-Auslegungen, die sich seit Jahrzehnten, unverschuldet durch ihren Gegenstand, wie ein griesegraues Spinnweb über die populäre Novalis-Deutung gelegt haben. So widerspricht Roder zwar wacker und philologisch ebenso genau wie psychologisch einfühlsam dem vulgärromantischen Gerücht, Novalis habe den „Entschluß“ gefaßt (und wieder aufgegeben), seiner frühverstorbenen Braut ‚nachzusterben‘ (239 ff.). Dennoch steht diese Auskunft unter der irritierenden Überschrift „Durchbruch zum Übersinnlichen. Der Tod Sophies“ (233). Auch findet Roder, zum gelinden Stupor des Lesers, in den spekulativ kristallinen *Fichte-Studien*, die doch ein Dokument nicht eigentlich der Fichte-Nachfolge, sondern der Abwendung von der Fichteschen Grundsatz-Philosophie und ihrem metaphysischen ‚Transzendentismus‘ sind, vor allem Spuren eines wachsenden Glaubens an die Metempsychose (207 ff.). Das Redegenre des Novalis, der mit vielen Gedanken experimentiert, ja kokettiert, viele wieder aufgibt und insgesamt Wert legt auf logische

Spannungen zwischen Äußerungen (wie etwa der, daß „man [...] die Poësie nicht gering genug schätzen [könne]“ [NS III, 641, Nr. 519] und der, daß sie „das ächt absolut Reelle“ sei [NS II, 647, Nr. 473]), der dem ‚Undarstellbaren‘ einen Platz *nur* im Raum der Fiktion anweist, es aber nicht für ‚real‘ erklärt, sondern seine ernsthafte Verfolgung als Gang ‚in die Räume des Unsinn‘ inkriminiert, – dies Redegenre und dieser Stil werden nicht als solche analysiert und mit Hardenbergs Gedanken der Poesie als einer Art „repräsentativen Glaubens“ vermittelt (NS III, 421; vgl. 671, Z. 1 ff.; vgl. die Rede von der ‚Erdacht‘- bzw. ‚Erfundenheit‘ des Prinzips der Philosophie: II, 274, Z. 22.24; vgl. 179, Z. 17 ff.). Insgesamt gilt, daß Florian Roders zu wenig Gefühl hat für die Ironie der *écriture* des Novalis und daß er eine unangebrachte Poetisierung der oft ganz rationalen und aus der zeitgenössischen Konstellation leicht aufschließbaren Theoreme des Novalis betreibt, gegen die Auskunft des Verfassers, der da sagt: „[S]o muß die Poësie recht zuwider werden, wenn man sie am unrechten Orte sieht“ (NS III, 560, Nr. 35). Die von der avancierten Forschung gut widerlegte These von des Novalis ‚magischem Idealismus‘ (ein Ausdruck, der in den sog. Fragmenten nur ganz sporadisch, und oft in pejorativer Verwendung auftritt) feiert in Roders Interpretation fröhliche Urständ (132, 473 ff., passim). Fälschlich wird behauptet, die in den *Fichte-Studien* sich durchhaltende Operation mit dem „ordo inversus“ finde im späteren Fragmentenwerk „kei-

ne neuerliche Verwendung“ (225). Insgesamt werden die esoterischen, superstitiösen und anti-aufklärerischen, ja süßlich-kitschigen Neigungen des Novalis (ja, es gibt sie) durch die vergrößernde Lupe gezeigt, seine Modernität, seine Intransigenz, seine Frechheit und Weltlichkeit (bis hinein in die studentischen Eskapaden) verkleinert oder im Blick auf angeblich spätere und spiritualistische Wendungen entschuldigt. Hier werden einige Leser(innen), die des Novalis Texte gut kennen, neu aufzuschließen begonnen haben und gerade wegen des in ihnen angesagten Kehraus mit einem kindisch-gottfrohen Klassizismus aufs neue zu schätzen gelernt haben, ebenso zu Widerspruch aufgelegt sein wie über die pastörllich-aufbauenden Überschriften, mit denen der Autor sein Werk gliedert („Erwartung“, „Erweckung“, „Erfüllung“). Sie drücken diesem ohne höhere Notwendigkeit, ja brutal und schmerzhaft abgehackten Lebensfaden eine weihevollle Teleologie auf. Man könnte ihr, gerade aus Respekt vor der unerhörten Leistung dieses jungen Menschen, ein Gran Pietät absprechen, ja in diesem Mangel eine mißlungene Fortsetzung jener schlechten Verklärung sehen, die mit Friedrich Schlegels und insbesondere mit Tiecks hagiographischer Tendenz eingesetzt hat: gedankenverhindernd und des Novalis’ wirkliche Größe, zumal als waghalsiger und mit Vorurteilen aufräumender Selbstdenker, hinter Nebelkerzen verbergend.

Roders Biographie richtet sich vor allem an den interessierten Laien. Aber sie ist mit Recht stolz dar-

auf, den wissenschaftlich anspruchsvollen Leser nicht zu enttäuschen (11). Es wäre leicht möglich gewesen, die Ende der 80er Jahre verfügbare Forschung, insbesondere deren philosophische und naturwissenschaftsgeschichtliche Anteile, einzuarbeiten, die ja nicht von vornherein der populären Darstellung widerstehen, sondern sie fesselnder machen. Dies ist zu zögerlich geschehen. Roders Fleiß hat sich zu sehr auf den Bericht des

Bekanntem und auf die Befriedigung gängiger Rezeptionserwartungen beschränkt. Er hat gleichwohl die anspruchsvollste Biographie des Novalis geschrieben, und meine Kritik wäre bei geringer angesetztem Anspruch des Verfassers schonender ausgefallen. So aber muß man urteilen, daß sie drastisch und auf breitem Raum und hohem Niveau zeigt, was in bezug auf unser Bild von Novalis noch zu leisten ist.

Birgit Rehme-Iffert

Zur Aktualität von Romantik – Ernst Behler:
Ironie und literarische Moderne. Schöningh Verlag,
Paderborn 1997, 336 S.

Ernst Behler, als Herausgeber der kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe wohl der profilierteste Kenner der Schlegelschen Werke, hat sich in seinen Publikationen immer wieder um die Erforschung der Aktualität der Frühromantik verdient gemacht (so auch in den *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, Bd.1 1988, Bd.2 1993 und in *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*, 1989). In seinen Interpretationen rekonstruierte er die Eigenständigkeit der Schlegelschen Philosophie, indem er die in den 50er Jahren noch weitgehend unbekanntes Quellenlage zu erschließen begann. Hierbei galt

sein Interesse vor allem der Herausarbeitung des progressiven, kritischen und revolutionären Potentials romantischen Denkens. Diesen Ansatz führt er in seinem neuen Buch fort. Anregend und informativ wird hier eines der schillerndsten und umstrittensten Phänomene neuzeitlichen Philosophierens ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt und zugleich Schlegels Bedeutung als ein Philosoph der Moderne gewürdigt.

Behlers These ist, daß die neuartigen, spezifischen Stilmittel und Darstellungsformen in der Literatur ab dem Ende des 18. Jahrhundert ihren Ausgangspunkt nicht zuletzt in der romantischen Theorie der

Ironie genommen haben und bis heute fortwirken. In Schlegels Konzeption von Ironie, wie sie sich zuerst in seinen Lyceums-Fragmenten ab 1797 gestaltet, artikuliert sich eine neue Auffassung von Philosophie und Literatur, welche in ihrer charakteristischen Ambivalenz als ein Dokument für das sich ausbildende Bewußtsein von Modernität betrachtet werden kann.

Im ersten Kapitel grenzt Behler die romantische Ironie Schlegels von der rhetorischen ab und zeigt, inwiefern sie sich sowohl in Anlehnung als auch in Abgrenzung zur rhetorischen Ironie verhält: Schlegels romantische Auffassung von Ironie greift dabei die klassische rhetorische Ironie als bloße Aussage des Gegenteils des Gemeinten, wie sie zuvor vorherrschte, auf, entwickelt aber zudem Perspektiven, die ein weitaus komplexeres und umfassenderes Verständnis dieses Phänomens artikulieren. Schlegel entwickelt seine Ironietheorie gemäß seiner Stellungnahme in der „Querelle des anciens et des modernes“, nämlich als ein Konzept der bewußten Verbindung von Klassischem und Modernem, sodaß alte Begrifflichkeiten nicht einfach verworfen, sondern in bewußter Kenntnisnahme übernommen und dann in ein neues Gewand gekleidet, aktuell uminterpretiert werden. Der wichtigste Aspekt, der für die romantische Neubestimmung der Ironie bei Schlegel hinzukommt, ist die Sokratische Ironie als dialogisch-dialektischer Approximationsprozeß der Rede und Gegenrede, wobei die zentralen Momente das der spannungsvollen Wechselbewegung zwischen Gegensätzen

und das der unendlichen Annäherung sind. Auf diese Grundstruktur stützt Behler sich im weiteren hauptsächlich.

In dem Kapitel über Schlegels Theorie der Ironie wird gezeigt, daß diese ihren Ursprung in der Philosophie hat: Schlegels transzendentalphilosophische Überlegungen befassen sich mit dem Problem der Möglichkeit einer Begründung von philosophischen Systemen sowie der Auffassung von Subjektivität. Sein Ironiebegriff resultiert aus der Skepsis gegenüber abgeschlossenen, absoluten Begründungssystemen und der Auffassung des Subjekts als eines fragmentarischen und ungesicherten. Aus diesen theoretischen Aporien zieht die romantische Ironie Konsequenzen, welche sie in ihrer Form abbildet. Dadurch wird die romantische Ironie zu einem Darstellungsmittel philosophischer Probleme: in ihrer „Form des Paradoxen“, der „ewigen Agilität“, artikuliert sie eine neue Auffassung von Philosophie, welche Momente von Widersprüchlichkeit und Unabschließbarkeit in sich aufgreift. Die Ironie markiert so nicht nur ein Umbruchsphänomen zwischen Klassik und Moderne, sondern sie artikuliert auch die enge Verbindung von Philosophie und Ästhetik, welche in der Romantik Programm ist. Die unauflösbare Spannung zwischen Gegensätzen (Endliches und Unendliches, Skepsis und Enthusiasmus, Freiheit und Begrenzung), durch die die menschliche Situation gekennzeichnet ist, findet ihre angemessene Darstellung in einer literarischen Form, welche Illusionsbrüche, unendliche Perfektibilität, vielfältigen Perspektivenreichtum

und das Konzept einer werdenden Einheit durch das Chaos und die Widersprüche hindurch, z.B. im modernen Bildungsroman, vorführt. Diese Suchbewegung in Hinsicht auf das Ideal der harmonischen Einheit aller Kräfte des Individuums kann aber nur über Brüche und durch Extreme hindurch realisiert werden. Durch diesen Zusammenhang gehen in der Schlegelschen Ironieauffassung philosophische, ästhetische und lebenspraktische Überlegungen Hand in Hand. Ironie ist weiterhin auch ein Stilmittel des philosophisch-ästhetischen Kritikers, der über ein kontrastierendes Verfahren das Ideal einer progressiven poetischen Einheit vorführt, wie dies z.B. in Schlegels Wilhelm-Meister-Rezension geschieht.

Leider werden in diesem Kapitel einige wissenswerte systematische Zusammenhänge nur kurz angerissen. So wird z.B. darauf hingewiesen, daß der sog. „Wechselerweis“ als Grundgedanke der Jenaer „Philosophischen Lehrjahre“ in einem wesentlichen inhaltlichen Zusammenhang mit der Ironie stehe, sodaß beide zusammen den zentralen Gehalt dieser frühen philosophischen Aufzeichnungen ausmachten. Ihre Gemeinsamkeit zeige sich in Rückführung auf die sokratische Grundstruktur eines dialogisch-dialektischen Annäherungsprozesses, dessen zentrales Moment die Wechselbewegung zwischen konträren Relata ist. Insofern würden dann Dialog und Ironie, der Wechselerweis und der Bildungsbegriff einen gemeinsamen Komplex bilden. Diese weitreichenden strukturellen Parallelen werden jedoch nur angedeutet, aber nicht genauer ausgeführt. Dabei wäre es ge-

rade hier besonders interessant gewesen, diese Einsichten detaillierter zu untermauern.

Die Vorgehensweise des Autors ist sowohl historisch als auch systematisch, indem er zuerst die spezifischen Merkmale romantischer Ironie darstellt und anschließend Beispiele aus unterschiedlichen literarischen sowie philosophischen Bereichen und Epochen vorführt, welche charakteristische Momente romantischer Ironie aufweisen. In weitgehend analogischer Art und Weise werden anhand der Identifizierung gemeinsamer Strukturmerkmale die Verbindungen und Parallelen von romantischer Ironie und der Moderne in ihren verschiedenen Varianten aufgezeigt. Hier liegt ein Verdienst des Buches und dies macht es auch interessant, dennoch werden die systematischen Zusammenhänge zuweilen nur gestreift.

Als Momente literarischer Ironie werden u.a. die Selbstreflexivität des Autors (als Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung), Gebrochenheit, Widersprüchlichkeit und Diskontinuität vorgestellt. Das Verschieben von Realitätsebenen, das Verlachen von Einseitigkeiten, die Distanznahme von feststehenden Charakteren, das Infragestellen von selbstverständlich erscheinenden Überzeugungen sowie die Verbindung von kontrastierenden Elementen wie Scherz und Ernst, Wahrheit und Fiktion, sind epochenübergreifende Merkmale romantischer Ironie, wie sie sich bei Autoren wie Tieck, Sterne, Jean Paul oder Heine finden lassen, die aber bereits vor der historischen Epoche der Romantik, nämlich bei Cervantes, Ariost und Shakespeare von Schle-

gel als „modern“ bzw. „romantisch“ charakterisiert wurden.

In den beiden letzten Kapiteln werden die Analogien von romantischer Ironie und philosophisch-literarischer Moderne von Nietzsche ausgehend über de Man, den New Criticism bis hin zu Luhmann in die Postmoderne ausgeweitet. Merkmale wie der konsequente Perspektivismus und das „Spiel der Masken“ in der Philosophie Nietzsches, welche er bewußt in Form von literarischen Stilmitteln vorführte (fragmentarisches Schreiben, Zusammenführen bzw. Kontrastieren scheinbar widersprüchlicher Blickwinkel, aus denen ein und dasselbe Phänomen beleuchtet wird), werden herangezogen, um den weitreichenden Einfluß romantischer Ironie über die Romantik hinaus aufzuzeigen. Die unendliche Ausdeutungsmöglichkeit von Texten, die keine eindeutige Sinneinheit mehr stiften, die permanente Mischung von Verstehen und Nicht-Verstehen, der reflexive Blick des distanzierten Betrachters, die Relativierung von geltenden Standpunkten, die stets im Fluß und veränderbar sind, sowie das organische Konzept einer Synthese von Einheit und Verschiedenheit fungieren für Behler als Anzeiger einer Kontinuität über die Epochenschwellen hinweg. Die Verbindungslinien und die Strukturparallelen werden in diesem Teil des Buches jedoch oft nur gestreift und nicht immer vollständig deutlich. Behler differenziert bei seinem Anliegen, die Verbindung von Moderne und Postmoderne über die Rückführung auf gemeinsame Merkmale in der romantischen Ironie darzulegen,

kaum noch deren Unterschiedenheit heraus. Zudem stützt er sich dabei auf Analogien, die z.T. nur noch rudimentär bzw. modifiziert vorhanden sind, sodaß diese nicht immer einleuchten.

Auch bei der Darstellung solcher Philosophen und Literaten, welche sich in eher ablehnender Weise mit der Ironie auseinandersetzen (Kapitel 5 und 6: „Hegels Polemiken gegen die Ironie“ und „Ironie bei Marx und Kierkegaard“), wird die Interpretationshypothese durchgehalten, daß Strukturmerkmale von Ironie auch hier am Wirken sind, sodaß sich gerade in dem Versuch des Anschreibens gegen die Ironie ihr starker Einfluß auf ihre Kritiker zeigt, wie dies bei Kierkegaard der Fall ist. So war z.B. für Marx das revolutionäre und subversive Potential der romantischen Ironie von Interesse. Diese Lektüre -sozusagen gegen den Strich der herkömmlichen Philosophiegeschichtsschreibung- ist sehr aufschlußreich und rückt trotz der eventuell zu harmonisierenden Sichtweise so manches Vorurteil ins rechte Licht. Vor allem Hegels Polemiken entlarven deutlich sein pures Mißverständnis der Schlegelschen Ironie und sprechen damit eher für die intellektuelle Brisanz der letzteren. Sein Verkürzen der Ironie auf ein Spiel bloß willkürlicher, standpunktloser Subjektivität ist ein Verkennen ihrer eigentlichen Pointe und verrät, daß und warum Hegel sich empfindlich getroffen sah hinsichtlich der seine eigene Philosophie bestimmenden Überzeugung der Möglichkeit eines absoluten Systems. Diesen Anspruch trifft die Schlegelsche Ironie im Kern, desillusioniert und de-

montiert ihn, indem sie ihn relativiert und in Frage stellt.

Die Kapitel, welche sich mit den verschiedenen Grenzphänomenen und Spielarten der Ironie, so der „Ironie der Welt“ oder der „Gottesironie“, der tragischen und der komischen Ironie befassen und sie von Humor, Witz und Melancholie abgrenzen, sind eher weitläufig. Die Ironie zeigt sich dabei als intellektualistischer und damit auch härter und kälter als der gemütvoller eingefärbte Humor. Die Betonung eines ihrer Momente, das des melancholischen, ist bei K.W.F. Solgers Ironieauffassung bestimmend als eine Verlusterfahrung, die in der Nichtigkeit und dem Untergang des Schönen zugleich ihr Göttliches offenbart. Der Witz als punktueller Aufblitzen einer Synthese von an sich Unvereinbarem teilt mit der Ironie den Aspekt der nicht reflexiven Vermittlung einer „höheren Weisheit“. Dagegen ist die Ironie jedoch (als approximative Wechselbewegung gemäß der Anlehnung an den sokratischen Dialog und den Bildungsgedanken) prozeßhaft angelegt. Die Ironie als permanente Mischung von Scherz und Ernst, die beide Tendenzen gleichberechtigt in der Schwebelage hält, verbindet

Desillusionierung und Emphase miteinander und ermöglicht dadurch, die Spannung zwischen beiden Polen in ihrer Form als unlösbares Paradox abzubilden.

Obwohl in den Kapiteln über Nietzsche und die Postmoderne die Verbindungslinien zwischen Moderne und Postmoderne nicht immer einsichtig sind und der Autor die Gemeinsamkeiten zu Lasten der Differenzen, welche kaum angesprochen werden, eher überinterpretiert, wird insgesamt die Bedeutung der Schlegelschen Ironietheorie deutlich, und dies macht das Buch lesenswert. Es ist materialreich, die Lektüre bereitet Vergnügen und es hat das Verdienst, die Eigenart und die verschiedenen Spielarten der Ironie in ihrer Relevanz für die Moderne aufzuzeigen. Durch die Ironie zeigt sich bei Schlegel ein bereits „modern“ zu nennendes Bewußtsein von Philosophie, Subjektivität und Ästhetik, welche, so Behlers Überzeugung, bis in die Gegenwart hinein fortwirkt. Die Absicht, dies zu zeigen, ist gelungen und damit leistet der Autor einen weiteren Beitrag zur Erschließung des Zusammenhangs von Klassik, Romantik und Moderne.

Jörn Steigerwald

Claudia Liebbrand: *Aporie des Kunstmythos.*
*Die Texte E.T.A. Hoffmanns*¹.

Auf einem jüngst von Gerhard Neumann organisierten DFG-Symposium wurde die Frage nach der Herausforderung der Literaturwissenschaft durch den Poststrukturalismus verhandelt.² Inwieweit und in welcher Verbindung können die verschiedenen Methoden (Diskursanalyse, Dekonstruktion usw.) für die Literaturanalyse fruchtbar gemacht werden, so die Ausgangsbasis des Diskussionsforums.

In ihrer Habilitationsschrift *Aporie des Kunstmythos* gibt Claudia Liebbrand eine ganz eigene Antwort auf diese Überlegungen, indem sie nicht ein bestimmtes texttheoretisches Modell präferiert, sondern sich zu ihrem „pragmatischen Impetus und der Inklinaton zum ‚Eklektizismus‘ bekennt, da nur dadurch „der literarische Einzelfall hinreichend beschrieben werden kann“ (S. 13). Ihre Vorgangsweise läßt sich als eine durch den Poststrukturalismus hindurchgegangene Hermeneutik verstehen, die so das Prokrustesbett methodischer Zwänge zu umgehen sucht und die Texte selbst zum Sprechen bringen soll. Dies erspart dem Leser die nicht immer angenehme Lektüre der Forschungsge-

schichte bis zu dem Zeitpunkt der Arbeit und der Situierung ebendieser darin.

Dreh- und Angelpunkt der Qualität der Studie ist denn aber auch die Einzelinterpretation der Texte und deren logische Verknüpfung. Grundlegend positiv ist dabei zu bemerken, daß der Reduktionismus, Hoffmann auf ein Modell festzulegen, wie er sich exemplarisch in der Arbeit Heinrich Deterdings³ zeigt, verabschiedet und statt dessen eine ‚Entwicklung‘ aufzeigt wird. Ausgangspunkt der Analyse ist der Befund, daß Hoffmann sich mit einer negativen Ästhetik konfrontiert sah, die jede Verbindung von Welt und Leben verneint, diese dabei zugleich exponiert und einer radikalen Kritik unterzieht. Vier Texte sind für Liebbrand zur „(Re-)Konstruktion der Hoffmannschen kunstmetaphysischen Axiomatik“ (S. 17) besonders instruktiv: *Ritter Gluck*, *Don Juan*, *Die Elexiere des Teufels* und *Der Sandmann*. In genauen und kenntnisreichen Interpretationen zeigt Liebbrand, daß die Dichotomisierung von Kunst und Welt die Texte oberflächlich strukturieren, zugleich aber Subtexte aus-

¹ Freiburg im Breisgau: Rombach 1996.

² Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft. DFG-Symposium 1995. Hg. v. Gerhard Neumann. Stuttgart/Weimar: Metzler 1997.

³ Heinrich Deterding: *Die Poetik der inneren und äußeren Welt bei E.T.A. Hoffmann. Zur Konstitution des Poetischen in den Werken und Selbstzeugnissen.* Frankfurt/Main u.a. 1991.

gebildet werden, die deren Aporien registrieren und kritisierbar machen, wo sie nicht bereits kritisiert werden. Das Märchen *Der goldene Topf* stellt dann einen ersten Schritt zu einer ‚Ästhetik der Vermittlung‘ dar, der durch die Offenlegung des ‚Fiktionscharakters der Poesie, der Definition der Kunstwirklichkeit als eines sprachverfaßten Fiktionsraumes‘ (S: 110) gesetzt wird. Gelingt es auch dem Helden Anselmus nicht, aus der Kunstwelt auszubrechen, so stehen doch zumindest die beiden Bereiche Kunst und Leben gleichberechtigt nebeneinander und entheben sich durch ihren Fiktionalitätsverweis aus der zugrundegelegten ‚negativen Ästhetik‘. Hinter diesen bereits erreichten Punkt zurück fallen die Erzählungen *Der Artushof*, *Der Kampf der Sänger und Meister Martin der Kufner und seine Gesellen*; Liebrand faßt sie als ‚Ästhetik der Affirmation‘, die, obwohl sie inhaltlich und formal gesehen eine Sackgasse darstellen, den Hintergrund für die ‚Ästhetik der Vermittlung‘ bilden. Die trivialen Harmonisierungen von Leben und Kunst, die in diesen Texten vorgeführt wird, sind nur möglich unter dem Verzicht auf das subversive Potential der Kunst; Liebrand verweist dabei auf das Lesepublikum der Taschenalmanachleser(-innen), deren „bürgerlichem Selbstgefühl“ nicht mehr zugemutet werden durfte. Anders hingegen verhalte es sich in *Das Fräulein von Scuderi*, da hier in einer utopischen Perspektive die Versöhnung von Kunst und Leben erreicht werde. Dieser utopische Gehalt findet sich in der Goldschmiedsbraut avisiert, aber nicht im Brautpaar Oliver und Madelon

realisiert; gerade aber dadurch wird die Trivialisierung der Affirmationsästhetik überwunden. Zwei weitere Textstrategien erprobt Hoffmann noch, bevor er zu einer Ästhetik der Positivität findet. Die *Lebens-Ansichten des Kater Murr* steht als Leerstelle „jenseits der negativen Ästhetik“ (S. 193), die Märchen *Die Königsbraut* und *Klein Zaches genannt Zinnober* figurieren als „Weihe des Unsinn“ (S. 235). Führen die *Lebens-Ansichten* die gelungene Synthese von Leben und Kunst gerade nicht vor, so wird doch darin die negative Ästhetik überschritten, indem sich beide Romanhälften gegenseitig ‚kontaminieren‘ und folglich aufheben. Das Märchen *Die Königsbraut* hingegen läßt das „Ende der Kunstmetaphysik und den Beginn des Unsinn“ zusammenfallen und nimmt somit Abschied von einer auf das ‚Reale‘ verpflichteten Mimesis (S. 235). Werden die Texte autoreferentiell und entziehen sich damit jeder Zuordbarkeit, so wird in dieser Inszenierung das „Verlachen der Axiome der negativen Ästhetik“ (S. 255) vorgeführt; das ermöglicht noch nicht die angestrebte Vermittlung von Künstlertum und Bürgerdasein, auch wenn sie bereits in *Klein Zaches* aufscheint. Erst im *Capriccio Prinzessin Brambilla* findet sich letztlich die „Ästhetik der Positivität als Ästhetik der Vermittlung“ (S. 257) von Kunst und Leben. Die offengelegte Fiktion des *Capriccio* suspendiert Wahrscheinlichkeit und Mimesis und erlaubt zugleich Leben und Alltag in den Text zurückzuholen. Ebendieser rehabilitiert die in der negativen Ästhetik eliminierte Materie und den Körper und propa-

giert eine Lust, die vor und nach allem steht: die der Lektüre.

Dies ist zugleich auch der Schluß der Studie, der somit eine Zusammenfassung vermissen läßt, genauso wie einen Ausblick auf die weiteren Texte Hoffmanns. Versteht sich die Habilitationsschrift als eine „genetisch-strukturelle Analyse des Kunstsubjets im Werk des untersuchten Autors“ (S. 13), so steht ebendiese mit der Qualität der einzelnen Interpretationen als auch mit der Schlüssigkeit der ausgewählten Texte. Zu ersteren ist zu sagen, daß sie auf weiten Strecken sehr plausibel und überzeugend ist, bisweilen sogar mit größtem Gewinn zu lesen sind; dies gilt insbesondere für die Untersuchung der oftmals vernachlässigten *Königsbraut* wie auch für *Klein Zaches* und *Prinzessin Brambilla*. Es ist bemerkenswert, wie gut sich gerade in diesem Punkt die hier entwickelten Erkenntnisse komplementär zur Studie *Lob des Unsinn*s von Winfried Menninghaus⁴ lesen lassen. Überhaupt ist festzustellen, daß Liebrand besonders dort ertragreich ist, wo sie sich von den eingefahrenen Gleisen der Forschung auf die scheinbar unwichtigeren Nebenschauplätze bewegt. Negativ fällt bei den einzelnen Interpretationen auf, daß nicht genügend zwischen dem Künstler und dem Dilettanten – einer der Differenzen zwischen Wackenroder und Hoffmann – unterschieden wird, bzw. dem Künstler und seinem erzählenden Rezipienten. So wird z.B. der ‚reisende Enthousiast‘ mit den Künstlerfiguren auf eine Ebene

gesetzt, die durch die Texte selbst nicht gegeben ist. Ähnlich wird dem Übergang Kreislers vom unproduktiven zum produktiven Künstler nur unzureichend Rechnung getragen, obwohl gerade dieser für die Bewältigung der Kunst-Leben-Problematik von Bedeutung ist. Man ist gelegentlich geneigt zu sagen, daß die Interpretationen der Texte der vermittelnden bzw. positiven Ästhetik stringenter und auch schlüssiger sind, da das Unterscheidungskriterium, die hinzugewonnene Selbstbehauptung der Fiktionalität und die damit einhergehende Auflösung der Mimesis, nicht nur in diesen Texten klar nachgewiesen werden kann. So läßt sich z.B. sowohl an den Bildern der *Elexiere des Teufels* als auch in der Figur des Ritter Gluck die Tendenz zur A-Mimetik oder, wie Liebrand es nennt, zur Anti-Mimetik nachweisen; dadurch wird aber auch die Vermittlungsfunktion der selbstreferentiellen Fiktion zwischen Leben und Kunst fragwürdig. Man muß auch fragen dürfen, mit welcher Berechtigung das *Capriccio Prinzessin Brambilla* als Schlußpunkt der Entwicklung von der Ästhetik der Negativität zur Ästhetik der Positivität steht. Ist diese Genese auch in der Studie selbst logisch vorgezeichnet, so wenig befriedigt sie in Bezug auf die Gesamtheit der Texte, da mit dem *Capriccio* eben nicht das Ende der Textproduktion Hoffmanns einhergeht. Gerade für diese Frage wäre ein abschließendes Kapitel fruchtbar gewesen, um darin zu zeigen, wie Texte wie *Meister Floh*

⁴ Winfried Menninghaus: *Lob des Unsinn*s. Über Kant, Tieck und Blaubart. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1995.

oder *Des Veters Eckfenster* zu situieren sind. Auch andere Texte aus den *Serapionsbrüdern* wie *Der Einsiedler Serapion* und *Rat Krespel* hätten interessante und diskussionswürdige Texte dargestellt, um sie innerhalb (oder außerhalb) dieser ästhetischen Matrix zu lesen. Natürlich ist es notwendig und sinnvoll, bei einer solchen Studie exemplarisch vorzugehen, doch bleibt es fragwürdig, ob die beschriebene Entwicklung wirklich so aufrecht zu erhalten ist oder ob nicht um der Stringenz willen manche Brüche durch Auslassung übergangen werden.⁵ Ein letzter Kritikpunkt der ansonsten sehr gelungenen Arbeit besteht in der oftmals verwirrenden Begrifflichkeit. Zeigt sich Claudia Liebrand einerseits als eine mit allen Wassern der Methodenvielfalt gewaschene Interpretin, so machen doch die wild durcheinandergehenden Begriffe unterschiedlichster Couleur, die z.T. in Anführungszeichen gesetzt sind und dann wieder nicht, dem Leser manche unnötige Arbeit. So verwendet sie mit Vorliebe den Adornoschen Begriff der ‚Kunstmetaphysik‘ oder den Heideggerschen des ‚Entbergens‘, ohne das klar wird, ob sie dies in deren Begrifflichkeit vornimmt oder nicht. Ähnlich verhält es sich mit den Begriffen des Dekonstruktivismus, die durch die ironisch nicht-

ironische Verwendung unnötige Fragen aufwirft. Auch lassen Begriffe wie ‚Hoffmannexegeese‘ und ähnlich religiös gefärbte den Leser stutzen und nach dem Sinn der (überflüssigen) Übung fragen.

Diese Kritikpunkte sollen aber nicht übergewichtet werden, handelt es sich doch bei der Studie sicher um die interessanteste und gewinnbringendste Arbeit zu Hoffmann in den letzten Jahren. Besonders überzeugend gelingt der Nachweis, daß es sich bei Hoffmanns Texten eben nicht um ein Modell oder ein Grundmuster handelt, sondern daß von einem vorgegebenen Befund ausgehend, Hoffmann Schreibstrategien erprobt, die in einem artifiziellen Spiel- und Vermittlungsprodukt einen möglichen Ausgang finden. Die genaue Lektüre, besonders die der eher randständigen Texte, ist mehr als gewinnbringend und vermag so vielleicht auch den Blick der Forschung von einer eingefahrenen Schneise in die Nebengebiete führen. Erfreulich ist auch die sehr gute Bibliographie sowie die heutzutage nicht zu unterschätzende Leistung des Lektorats, die sich besonders in den fast gar nicht vorhandenen Druckfehlern zeigt.⁶ Alles in allem eine Arbeit, die für die den gegenwärtigen Forschungsstand maßgebend ist und als Fundament für die Zukunft gelten kann.

⁵ In einer *captatio benevolentiae* wird dies von Liebrand zwar selber thematisiert und mit dem Hinweis auf die entdeckte Entwicklungslogik bzw. der Genese hintergestellt (S. 8f.), ohne daß die damit verbundenen Probleme weiter diskutiert würden.

⁶ Amüsant ist, daß ausgerechnet das nicht unwichtige Sterbedatum Glucks mit 1887 (sic!) angegeben wird (S. 32).

Marion Schmaus

Meike Sophia Baader: *Die romantische Idee des Kindes und der Kindheit. Auf der Suche nach der verlorenen Unschuld.*

Neuwied, Kriftel, Berlin: Luchterhand 1996

(Geschichte der Pädagogik).

Die Rede über das Kind in Diskursen um 1800 stellt ein Moment der Selbstverständigung moderner Subjektivität dar, in der das Kind als Projektionsfläche aufscheint, auf der eine Ambivalenz gegenüber der sich strukturierenden bürgerlichen Gesellschaft ausgetragen wird. Mit der Idee des Kindes als einem unschuldigen, idealen Wesen wird einerseits der Gesellschaft ihr kritischer Spiegel vorgehalten, andererseits wird sie zum Vorschein einer Sozialität jenseits der Deformation. In ihrer ideengeschichtlichen Studie verfolgt Meike Sophia Baader die Ausbildung dieses Kind-ideals in Philosophie, Literatur, bildender Kunst und Pädagogik. Als ein schönes Beispiel für die Wirkungsmächtigkeit von Ideen läßt die Autorin die Analyse der frühromantischen Zusammenschau von „Kinder-Gärten, Blumen, Unschuld, Goldene Zeit und Paradies“ (146) im pädagogischen Konzept Friedrich Fröbels münden – dem Erfinder des Kindergartens.

Das erste Kapitel dieser als Buch vorgelegten Dissertation widmet sich der Herausbildung der bürgerlichen Kleinfamilie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wobei die Kehrseite der Idealisierung, nämlich Ausgrenzung, zutage tritt. Mit der zunehmenden Trennung von Erwerbsarbeit und Familie

konstituiert sich letztere als ein Raum der Privatheit, der auf die Funktion der Reproduktion und mithin auf das Kind zentriert ist. Kindheit wird in diesem Kontext erstmals als eine eigenständige Lebensphase wahrgenommen. Mit der Verantwortung für Familie und Kinder wird die Frau betraut, die Entwicklung der spezifischen Ideologie bürgerlicher Mutterliebe begleitet diesen Prozeß. Frauen und Kinder werden als das Andere der Gesellschaft idealisiert und zugleich aus dem öffentlichen Raum ausgeschlossen. In den Diskursen um 1800 etabliert sich eine Argumentationsstruktur, die von der „Identität von kindlichem und weiblichem Wesen“ (28) ausgeht und als deren Folge von einer „Infantilisierung der Frau“ (27) gesprochen werden kann. Als Kehrseite der romantischen Idealisierung des Kindes diagnostiziert Baader soziale Blindheit gegenüber den realen Lebensbedingungen einer Mehrzahl der Kinder um 1800 (159).

Nach dieser sozialhistorischen Einbindung wird die Genese der Idee des Kindes in Ablösung von der aufklärerischen Vorstellung des Kindes als tabula rasa durch Rousseau und Herder rekonstruiert, bei denen erstmals das Kind als ein in sich vollendetes Wesen begriffen

wird. Beiden Autoren ist ein kulturkritischer und geschichtsphilosophischer Ansatz gemeinsam, der mit einer Parallelisierung von Onto- und Phylogenese arbeitet – das goldene Zeitalter als Kindheit der Menschheit. Den stärkeren Akzent legt die Autorin auf Herders Entwicklungstheorie (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*), in der dem Kind ursprüngliche Sprachkompetenz und Phantasiebegabung zugesprochen werden und damit der Weg bereitet ist für die frühromantische Allegorie des Dichters als Kind. Anhand der Schillerschen Theorie der ästhetischen Erziehung des Menschen, den Romanen Hölderlins, Schlegels und Novalis' wird die spezifisch frühromantische Konstellation von Geschichtsphilosophie, Ästhetik, Poesie und Pädagogik entfaltet, in deren Zentrum sich die Idee des Kindes findet.

In Schillers triadischem Geschichtskonzept werden Kinder als Vergegenwärtigung des Naiven (*Über naive und sentimentalische Dichtung*), des Menschen im Zustande der Einheit mit der Natur, zu einem Ideal, das dem kultivierten Menschen aufgibt, die verlorene Kindheit auf einer höheren Stufe als eine moralische Einheit wiederherzustellen. Baader arbeitet in Schillers Entwurf einer Spieltheorie, durch welche die Vermittlung von Natur und Kultur, Sinnlichkeit und Vernunft auf dem Wege ästhetischer Erziehung erreicht werden soll, im Moment der Bestimmbarkeit eine Ähnlichkeit zwischen kindlich naivem und ästhetischem Zustand (87f.) heraus. Die Fröbelsche Spieltheorie, das Kernstück

seiner Kindergartenpädagogik, wird überzeugend als Umsetzung dieser Schillerschen Theorie gelesen. Bei beiden vollzieht sich im „regelgeleiteten Spiel“ (233), in dem sich der Mensch einer Form unterstellt, der Schritt in das Reich der Ideen und d.h. der Sittlichkeit. Die von Fröbel in diesem Kontext entwickelte Lehre von den Spielgaben transformiert in überraschender Weise die romantische Symbollehre in lebensweltliche Symbolisierung: „Steht am Anfang der Ball als Symbol der Einheit, gefolgt von Kugel und Würfel als „entgegengesetzt Gleiche“, so verweisen die immer komplizierter werdenden teilbaren Würfel auf die aus der Einheit hervorgehende Mannigfaltigkeit. Die letzte Gabe hingegen, erneut eine Kugel, symbolisiert wiederum die Rückkehr zur Einheit.“ (234) Die zentralen Philosopheme der Frühromantik, Geschichte als dialektischer Prozeß, organisches Menschenbild und die Anthropologie vom ganzen Menschen – Kugel und Würfel als Symbole des Gemüts und des Geistes (241) –, werden bei Fröbel in pädagogische Handlungsanweisungen übersetzt. In der Fröbelschen Ausformung eines demokratischen Erziehungskonzeptes, das „keinen Stand, keine Klasse und Bildungsstufe der Eltern“ (231) ausschließt, wird auch das sozialutopische Potential der Frühromantik sichtbar, was nicht zuletzt gegen die Diagnose der Autorin gewendet werden kann, daß sich hinter der Idealisierung der kindlichen Existenz „eine Sehnsucht der Romantiker nach der Lebensweise des Adels“ (159) verberge. Vielmehr

zeigt sich in der frühromantischen Metaphorik der „Weltfamilie“ (Novalis) eine Hellsichtigkeit gegenüber der sich im Bürgertum etablierenden strikten Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, Familie und Staat, und zugleich der Gegenentwurf einer anderen Form von Sozialität, in der Frauen und Kinder ein sozialreformerisches Programm vertreten – beispielhaft sei hier nur auf Diotimas politisches Testament und Fabels gesellschaftsumstürzende Tätigkeit in Klingsohrs Märchen im *Heinrich von Ofterdingen* verwiesen. Die Gleichung von Ausgrenzung und Idealisierung in Bezug auf die Frühromantik ist keine einfache.

Als ein zentrales Moment der in den Werken Hölderlins und Novalis' entfaltenen neuen Mythologie arbeitet Baader die Idee des göttlichen Kindes heraus, in der die christliche Tradition der Kindesverehrung und der Dionysos-Mythos eine Synthese eingegangen sind. Das göttliche Kind als Christus/Dionysos bürgt im zyklischen Geschichtsverständnis der Frühromantik für die Wiederkehr des goldenen Zeitalters. Eine vergleichbare Überblendung von christlicher Ikonographie und antiker Mythologie erkennt die Autorin im Werk des romantischen Malers Philipp Otto Runge, das beispielgebend dafür zeugt, daß „die kindliche Exi-

stenzweise und der kindliche Blick auch in der romantischen Theorie der bildenden Künste zum Ideal erhoben werden.“ (176) Im Wechselspiel von Runges Kunsttheorie und eingehender Bildanalyse läßt Baader die signifikante Ähnlichkeit zwischen literarischem und bildendem Kindheits-Mythos augenscheinlich werden. Die Bezüge reichen so weit, daß eine Passage aus Novalis' *Heinrich von Ofterdingen* geradezu als Bildbeschreibung des Rungeschen Druckes *Der Morgen* erscheint.

Meike Spohia Baader hat mit diesem Buch eine beeindruckend materialreiche Studie vorgelegt, die bislang wenig beachtete Quellen der romantischen Idee des Kindes zutage fördert – beispielhaft seien hier Schellings Magisterarbeit *De malorum origine* und die Einflußnahme der religiösen Erneuerungsbewegung des 18. Jahrhunderts (Johann Albrecht Bengel) genannt. Damit ist ihr ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Kindheit gelungen, der Hans-Heino Ewers Studie zur romantischen Kindheitsutopie (*Kindheit als utopische Daseinsform*) symphilosophisch erweitert, und überzeugend vor Augen führt, daß der Gesprächsraum Romantik kulturwissenschaftlich, disziplinübergreifend erschlossen werden muß.

Stéphane Michaud

Inhaltsverzeichnis von Romantisme N° 91 – 94

Sommaire N°91 – Corps et Âme

France Vernier: <i>Le corps créateur ou L'artiste contre la nature</i>	5
Jad Halem: <i>Scission du cœur et désordre du corps</i> <i>dans Lélia de Sand</i>	19
Laurence Besse: « <i>Le feu aux graisses</i> »: <i>la chair sarcastique dans Le Ventre de Paris</i>	35
Jean-François Perrin: <i>Romantisme et mémoire involontaire</i> : <i>le cas de Volupté</i>	43
Sarga Moussa: <i>La tradition de l'amour courtois</i> <i>dans De l'amour et dans La Chartreuse de Parme de Stendhal</i> .	53
Gisèle Séginger: <i>Renan à la recherche d'un Surdieu</i>	67
Bruno Viard: <i>Pierre Leroux: une critique «socialiste»</i> <i>de la Terreur</i>	79
Marie-Françoise Melmoux-Montaubin: <i>L'estère fin-de-siècle</i> : <i>l'avure interdite</i>	89
Bruno Chauat: <i>Restaurer les Mémoires d'outre-tombe</i> : <i>une fiction éditoriale</i>	99

Comptes rendus. Philippe Berthier [dir.], Barbey d'Aurevilly, «Sur le style», (M.-F. Montaubin); Olivier Devaux, *La Pique et la Plume. L'enseignement à Toulouse pendant la Révolution; L'Enseignement à Toulouse sous le Consulat et l'Empire; L'Enseignement à Toulouse sous la Restauration*, (P. Gerbod); Hans-Peter Lund, *Gustave Flaubert, Trois Contes*, (P. Viallaneix); Pierre Champion, *Mallarmé. Poésie et philosophie*, (B. Marchal); Robert Mc Gahey, *The Orphic Moment, shaman to poet-thinker, in Plato, Nietzsche and Mallarmé*, (S. Vierende); J. Paul Marcoux, *Guiblier de Pixérécourt, French Melodrama in the Early Nineteenth Century*, (J.-M. Thomasseau); Willy Hirdt, *Alkohol im französischen Naturalismus*, (J. Dugast); *Les Cahiers naturalistes*, n° 68, (M.-A. Voisin-Fougère); Alain Pagès [éd.], Emile Zolce, *Vérité* (B. Cosset); Pierre Piret [dir.], *Les Illuminations: un autre lecteur ?*, (S. Sacchi); David J. Denby, *Sentimental Narrative and the Social Order in France, 1760-1820*, (A. Zielonka); Régina Pozzi, *Hippolyte Taine, scienze umane e politica nell'ottocento*, (J.-T. Nordmann); Jérôme Grondeux [éd.], *Hippolyte Taine, Essai sur Tite Live*, (J.-T. Nordmann) 111

A propos de 123

Résumés 125

Sommaire N°92 – Romantisme vu de Russie

Michel Espagne et Vera Miltchina: <i>Introduction</i>	3
Vera Miltchina et Alexandre Ospovat: <i>Le cabinet de Saint-Petersbourg face au marquis de Custine: une réfutation inédite de La Russie en 1839</i>	9
Serge Zenkine: <i>Romantisme et critique littéraire en Union soviétique: le paradigme héroïque</i>	23
Catherine Larionova: <i>Mémoire sur la Russie ancienne et moderne de Nicolas Karomzine et les Quatre chapitres sur la Russie de Joseph de Maistre</i>	37
Nicolas Nolak: <i>«L'architecture parlante», ou Ledoux vu par les romantiques</i>	43
Vadim Vatzuro: <i>«La tragédie romantique» et Voltaire (contribution à l'analyse de Boris Godounov de Pouchkine)</i>	55
Nathalie Mazur: <i>Deux hivers et un automne (Pouchkine et Khomiakov)</i>	61
Alexei Peskov: <i>La naissance du discours philosophique russe et l'esprit d'émulation (années 1820-1840)</i>	67
Catherine Liamina: <i>Tchaadaev: un ami de jeunesse, ou les origines d'une réputation</i>	79
Katia Dmitrieva: <i>Du romantisme allemand au patriotisme russe: le parcours de Nicolas Gogol</i>	87
Raissa Kirsanova: <i>Métamorphoses de l'habit «couleur des fumées de Navarin en flammes»</i>	101
Bibliographie	107

*

Présence de Pierre-Georges Castex 109

*

Comptes rendus. Jules Michelet, *Cours au Collège de France, I. 1838-1844, II. 1845-1851*, p. p. Paul Viallaneix (B. Leuilliot); Sarga Moussa, *La Relation orientale* (D. Brahimi); Gérard de Nerval, *Lorely*, p. p. Jacques Bony, (F. Sylvos); Véronique Magri, *Le Discours sur l'Autre* (D. Brahimi); Dorothy Matilda Figueira, *The Exotic. A Decadent Quest* (J. Lacoste); Victor Hugo et *l'Europe de la pensée*, textes réunis par Françoise Chenet-Faugeras (A. Spiquel); Jacob Katz, *Juifs et francs-maçons en Europe. 1723-1939*, trad. de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy (C. Nicault); Jules Verne, *Paris au XX^e siècle* (B. Cazes); Marianne Bury, *La Poétique de Maupassant* (J. Villani); *L'Année Baudelaire I* (M. Milner) 113

Résumés 125

Sommaire N°93 — Arts et Institutions

Marie-Claude Chaudonneret et Ségolène Le Men: <i>Introduction</i>	3
Anne Larue: <i>Delacroix et ses élèves d'après un manuscrit inédit</i> . . .	7
Annie Prassoloff: <i>Le droit de graver et les progrès du droit d'auteur</i> . .	21
Alain Bonnet: <i>La réforme de l'École des beaux-arts de 1863:</i> <i>Peinture et sculpture</i>	27
Marie-Claude Genet-Delacroix: <i>Histoire et fonction de la direction</i> <i>des Beaux-Arts (1870-1905)</i>	39
Michael R. Orwicz: <i>La vie posthume d'Édouard Manet: l'art national</i> <i>et la biographie artistique au début de la III^e République</i>	51
Francis Marcoin: <i>L'effet Montyon</i>	65
Emmanuel Hondré: <i>Le Conservatoire de Paris et le renouveau</i> <i>du «chant français»</i>	83
Frédéric Chappey: <i>Les professeurs de l'École des Beaux-Arts</i> <i>(1794-1873)</i>	95

Comptes rendus. Anne Bongrain et Yves Gérard dir., *Le Conservatoire de Paris des Menus-Plaisirs à la Cité de la musique (1795-1995)*; Laëritia Chassain-Dolliou, *Le Conservatoire de Paris ou les voies de la création*; Martine Kaufmann, *Le Conservatoire de Paris. Une institution en perspectives* (A. Penesco); *Le Conservatoire de Paris. Regards sur une institution et son histoire, sous la dir. d'Emmanuel Hondré* (R. Stricker); Eugène Delacroix, *Dictionnaire des beaux-arts*, p.p. Anne Larue (I. Saint Martin); *Correspondance d'Eugène Fromentin*, p. p. Barbara Wright (M. Reid); Pierre Georgel, *Courhet. Le poème de la nature* (M. Milner); *Le Baron Taylor, l'Association des artistes et l'Exposition du Bazar Bonne-Nouvelle en 1846*, p.p. Fondation Taylor (Ségolène Le Men); Florence Rionnet, *L'Atelier de moulage du musée du Louvre (1794-1828)* (M.-Cl. Chaudonneret); Guy Gosselin, *L'Age d'or de la vie musicale à Douai (1800-1850)* (J.-M. Baibé); Claude-Marie Senninger: *Théophile Gautier. Une vie, une œuvre* (S. Vachon); Claude Pichois et Michel Brix. *Gérard de Nerval* (J. Bony); Dominique Verrey, avec la coll. d'Étienne Hofmann, *Chronologie de la vie et de l'œuvre de Benjamin Constant* (J.-P. Perchellet); Benjamin Constant. *(Œuvres complètes, Correspondance générale, sous la dir. de C.P. Courtney, t. I (1774-1792)* (J.-P. Perchellet); Karen Haddad-Wotling, *L'Illusion qui nous frappe. Proust et Dostojevski. Une esthétique romanesque comparée* (P.-L. Rey); Jean-Marie Thomasseau, *Drame et tragédie* (P. Berthier); Frédéric Monneyron, *L'Androgyne romantique. Du mythe au mythe littéraire* (M.-F. Montaubin); Renate Schlesier. *Kulte, Mythen, Gelehrte* (D. Thouard); *Jacob Bernays. Un philosophe juif*. textes réunis par John Glucker et André Laks (D. Thouard); Emily Brontë. *Cahiers de poèmes*, trad. et présente par Claire Malroux (R. Davreu); Théophile Gautier, *Ecrits sur la danse*, chroniques choisies, p. p. Ivor Guest (Cl. Lacoste); Emilie Zola, *Nana*, éd. Colette Becker

(J.-L. Cabanès: Octave Mirbeau. <i>Amours cocasses, noces parisiennes</i> , p.p. Pierre Michel (M.-F. Montaubin): <i>Colloque Octave Mirbeau</i> . Actes recueillis par Pierre Michel (C. Lloyd): <i>Les Socialismes français, 1796-1866. Formes du discours socialiste</i> , textes réunis par Jacques Birnberg, préf. Maurice Agulhon (P. Règnier)	103
Résumés	125
Figures	128

Sommaire N°94 – Nosographie et décadence

<i>Liminaire</i> par Jean de Palacio	3
Monique Bablon-Dubreuil: <i>Une fin de siècle neurasthénique: le cas Mirbeau</i>	7
Catherine Coquic: <i>Corps fictif et corps mourant. «Disgrâce couronnée d'épines» de Mécislas Golberg: un texte décadent?</i> .	49
Jean de Palacio: <i>Poétique du crachat</i>	73
Jean-Louis Cabanès: <i>Invention(s) de la syphilis</i>	89
Evanghélia Stead: <i>Musa Medicinalis: variations sur la médecine et les lettres au tournant du siècle dernier</i>	111
Sylvie Thorel-Cailleteau: <i>Physique de Remy de Gourmont</i>	125

*

Comptes rendus. Sylvie Carnet, <i>Parenté et création. Familles d'artistes</i> (N. Mozet); Michèle Breut, <i>Le Haut et le Bas: Essai sur le grotesque dans Madame Bovary</i> (G. Séginger); Christopher Heppner, <i>Reading Blake's designs</i> (D. Chauvin); Laurence Richer, <i>La Cathédrale de feu. Le Moyen Âge de Michelet</i> (P. Viallaneix); Philippe Perrot, <i>Le Luxe. Une richesse entre fast et confort (XVIII^e-XIX^e siècle)</i> (D. Kalifa); J.-P. Chalaine, <i>Sociabilité et érudition. Les sociétés savantes en France</i> (S. Leterrier); Léon Bloy, <i>Journal inédit</i> , t. I (1892-1895), p. p. Marianne Malicet et Marie Tichy, dir. Michel Malicet et Pierre Glaudes (B. Vouilloux); <i>Moupassant et l'écriture. Actes du colloque de Fécamp, 21-22-23 mai 1993</i> , p. p. Lous Forestier (A. Fonyi); Guillaume Lekeu, <i>Correspondance</i> , p. p. Luc Verdebout (J.-Ph. Saint-Gérard); <i>Géographie imaginaire</i> , textes réunis par Gérard Peylet, <i>Eidolon</i> (J.-Ph. Saint-Gérard); Isabelle Daunais, <i>L'Art de la mesure ou l'invention de l'espace dans les récits d'Orient (XIX^e siècle)</i> (D. Brahimi); André Breton, <i>Ode à Charles Fourier</i> , p. p. Jean Gaulmier (S. Michaud)	135
Résumés	147
Tables de l'année 1996	151

Anschriften der Mitarbeiter

PD Dr. Claudia Becker, Roomersheide 96, 44797 Bochum

Hermann Beisler, Brunn 5, 83122 Sammersberg

Prof. Dr. Manfred Frank, Schwabstr. 33, 72074 Tübingen

Prof. Dr. Jochen Hörisch, Universität Mannheim, Seminar für Deutsche Philologie, Neue Germanistik II, Schloss Ehrenhof West, 68131 Mannheim

Volker Kaiser, Krusenhof 123, 45731 Waltrop

Prof. Dr. Geza von Molnár, Northwestern University, Departement of German, 152 Kresge Hall, 1859 Sheridan Road, Evanston, Illinois 60208-2203, USA

Dr. Christian Moser, Friedrich-Wilhelm-Universität, Germanisches Seminar, Am Hof 1, 53113 Bonn

Guido Naschert, Max-Reger-Str. 1, App. 4, 35392 Gießen

Howard Pollack, Indiana University, Ballatine Hall 644, Bloomington, Indiana 47405-6601, USA

Frederike Rese, Hauffstr. 20, 72074 Tübingen

Birgit Rehme-Iffert, Eberhardstr. 52, 72072 Tübingen

Marion Schmaus, Jesinger Hauptstr. 26, 72070 Tübingen

Jörn Steigerwald, Schulstr. 9, 35390 Gießen

Einladung zum Abonnement

Der konsequente Empirismus endigt mit Beiträgen zur Ausglei-
chung der Mißverständnisse oder mit einer Subskription auf die Wahrheit.

(Friedrich Schlegel, Athenäum-Fragment 446)

Die Wahrheit können Sie nicht subskribieren, wohl aber

ATHENÄUM
Jahrbuch für Romantik

Abopreis: DM 42,80, Einzelverkaufspreis ab Band 2: DM 52,80.

Bitte bestellen Sie beim Verlag Ferdinand Schöningh oder bei Ihrer
Buchhandlung.

Hinweise für die Autoren

Bitte schicken Sie die Manuskripte an:

Verlag Ferdinand Schöningh
Jühenplatz 1
33098 Paderborn

Für unverlangt eingesandte Texte und Rezensionsexemplare kön-
nen wir keine Gewähr übernehmen. Eine Zeitschrift oder Kopie
Ihres Beitrags sollten Sie selbst sicher verwahren.

Die Manuskripte sollen folgendermaßen eingerichtet sein:

1. Unterstreichung bedeutet Kursivsatz, doppelte Unterstreichung
gesperrter Satz (nur in Zitaten, nach Vorlage).
2. Im Text:
Zitate in doppelte Anführungszeichen.

Größere Zitate (mehr als 3 Zeilen) und Verse einrücken. Sie werden in kleinem Druck gesetzt; eine weitere Kennzeichnung entfällt.

Auslassungen oder eigene Zusätze im Zitat: [].

Hochzahlen (für Anmerkungen) ohne Klammer hinter den schließenden Anführungszeichen, und zwar vor Komma, Semikolon und Doppelpunkt, aber hinter dem Punkt.

3. Fußnoten:

Alle Anmerkungen fortlaufend durchnummeriert am Schluß des Manuskriptes. Hochzahlen ohne Klammer oder Punkt.

Literaturangaben in folgender Form:

a) Bücher

- Monographien: Vorname Zuname des Verfassers: Titel. Ort Jahr, Band, Seite.
- Editionen: Vorname Zuname (Hrsg.), Titel, Ort Jahr, Seite.

b) Artikel

- in Zeitschriften: Vorname Zuname des Verfassers: Titel. In: Zeitschriftentitel Bandnummer, Jahr, Seite.
- in Sammelwerken: Vorname Zuname des Verfassers: Titel. In: Titel des Sammelwerks, hg. von Vorname Zuname. Ort Jahr, Band, Seite.

Bei wiederholter Zitierung desselben Werkes: Zuname des Verfassers (Anm. XXX), S. x.

4. Abkürzungen:

Zeitschriftentitel u. dgl. möglichst nach dem Verzeichnis der ‚Germanistik‘ u. ä.

S. = Seite, hg. v. = herausgegeben von
Auflagenziffer vor der Jahreszahl hochgestellt.

5. Korrekturen:

Der Verlag trägt die Kosten für die von der Druckerei nicht verschuldeten Korrekturen nur in beschränktem Maße und behält sich vor, den Verfassern die Mehrkosten für Autorkorrekturen zu belasten.

www.books2ebooks.eu