

Michael Elsässer  
Friedrich Schlegels  
Kritik am Ding





**MICHAEL ELSÄSSER**  
**Friedrich Schlegels Kritik am Ding**



MICHAEL ELSÄSSER

Friedrich Schlegels Kritik  
am Ding

Mit einem Geleitwort  
herausgegeben von  
Werner Beierwaltes

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod).

#### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1163-7

ISBN eBook: 978-3-7873-2741-6

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1994. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

*[www.meiner.de](http://www.meiner.de)*

## INHALT

Geleitwort. Von Werner Beierwaltes . . . . .	I
--	---

Michael Elsässer

### Friedrich Schlegels Kritik am Ding

Einleitung . . . . .	V
Ding und Vernunft . . . . .	1
Individuum und Verstehen . . . . .	25
Gottheit und Werden . . . . .	65
Theologie und Magie . . . . .	92
Zum Verhältnis von Friedrich Schlegel und Martin Heidegger . . . . .	122
Poetische Reflexion . . . . .	136
Ding . . . . .	138
Zum Verhältnis von Friedrich Schlegel, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno . . . . .	142
Zwei Exkurse	
Exkurs 1: Zu „Theologie und Magie“ . . . . .	155
Exkurs 2: Friedrich Schlegel und Wilhelm Dilthey . . . . .	160
Bibliographische Hinweise . . . . .	163
Indices	
I. Namen . . . . .	167
II. Sachen . . . . .	172





## GELEITWORT

„Verdinglichung“ durch begriffliches Denken, Fixierung des Gedankens gerade durch argumentierende Reflexion, systematische Fehlleitung des Denkens durch „Essentialismus“ und durch „Substanzen-Ontologie“ – dies ist der gemeinsame Kern einer Kritik an Metaphysik, die in der Gegenwart von unterschiedlichen philosophischen Positionen her vorgetragen worden ist. Nach der sachlichen Berechtigung dieses universalen Vorwurfs gegenüber metaphysischen Theorien und nach dessen geschichtlicher Herkunft zu fragen, war ein wesentliches Interesse *Michael Elsässers*. Damit hängt eng die Frage zusammen, ob „Metaphysik“ – pauschal und radikal zugleich – die „Schuld“ an einem Weltzustand angelastet werden könne, der durch ein formalistisch verrechnendes, technizistisches Denken in all seinen Konsequenzen für die Lebenswelt nachhaltig bestimmt ist.

Von dieser Frageintention geleitet richtet sich Elsässers Blick in dem vorliegenden Buch einmal auf die Philosophie *Friedrich Schlegels* als das Paradigma romantischen Denkens, zum anderen auf Walter Benjamin, Theodor W. Adorno und Martin Heidegger als die einflußreichsten Repräsentanten der Verdinglichungs-These, die ihrerseits auf unterschiedliche Weise mit romantischen Denkmustern verbunden oder verbindbar sind.

Schlegels Begriffe von Sinn, Vernunft, Verstand und Verstehen, poetischer Reflexion, Anschauung und Einbildungskraft, von Natur, Materie, werdender Gottheit und Individuum macht Elsässer aus oft disparat erscheinenden Fragmenten her als einen Sach-Zusammenhang evident, ohne sie in ein „System“ zwingen zu wollen, dem sich Schlegel selbst ständig zu entziehen versuchte. In dieser Konstellation von Begriffen zeigt sich die *eine* Grundintention Schlegels: „Vernunft“ als philosophische Denkform abzuwehren und dagegen das „Verstehen“ oder den „Verstand“ als die einzig angemessene Denkweise zu suggerieren, die nicht-fixierend, „schwebend“ verfahren soll. Derartige Abwehr von „Vernunft“ schließt schon bei Schlegel den Vorwurf der Verdinglichung unmittelbar in sich, denn „das Ding ist eine falsche Erdichtung der Vernunft“, ein „Wahnbegriff“. Daß Philosophie „vernünftig“ sein wollte (so wie Descartes, Spinoza, Fichte oder Hegel dies intendierten), ist im Sinne Schlegels konsequenterweise gerade deren „Grundirrtum“. Dessen soll sich Philosophie bewußt werden und sich so von der „Herrschaft des Dings“ befreien auf ein dichtendes Denken hin, verstandesmäßige Reflexionsphilosophie soll sich fortbestimmen zu einer *poetischen* Reflexion. In der permanenten, eine Fixierung des Gedachten gar nicht zustandekommen lassenden

Progression unterscheidet sich das dichtende Denken als Akt des Verstandes von Grund auf von den Interessen der „Vernunft“.

In bewußter Distanz zu bestimmten zeitgenössischen Formen transzendentalen und idealistischen Denkens entwickelt Schlegel – in einem eigenwilligen Gebrauch transzendentalphilosophischer Begriffe – sein spezifisches Konzept von Individualität. „Individuum“ und „Verstehen“, die sich gegenseitig implizieren, werden aus einer theologischen Grundlegung heraus zu affirmativen Gegenbegriffen zu „Ding“ und „Vernunft“. Elsässer kommt es darauf an zu zeigen, daß Individuum als „organische Einheit“, als „endlos sich veränderndes Bewußtsein der an sich disparaten Fülle des unendlichen Chaos“ in denkbar schärfstem Gegensatz zur metaphysischen Tradition des Individuum- und Personbegriffes steht. Diese Wandlung des „Individuums“ bei Schlegel hängt eng zusammen mit dem durch ihn veränderten Begriff des Unendlichen als des – im Gegenzug zu einem sich selbst denkenden Ursprung aristotelischer oder plotinischer Prägung – *bewußtlosen* Ursprungs individuellen Bewußtseins.

Elsässers Analyse dieser und damit zusammenhängender Grundbegriffe der Schlegelschen Philosophie macht ganz entschieden deutlich, in welchem Maße Schlegel metaphysische Theorien oder einzelne metaphysische Konzepte in eine Schwundstufe des ehemals Gedachten verformt hat oder gar nicht in deren Begründungszusammenhang vorgedrungen ist. Nur aus dieser Voraussetzung her kann auch Schlegels Postulat nach einem neuen Denken im Sinne einer neuen Mythologie oder einer poetischen Reflexion einigermaßen einleuchten.

Das in besonderem Maße Charakteristische an Elsässers Überlegungen zu Schlegels Philosophie, insbesondere zu dessen Kritik am „Ding“ ist die anfangs schon angedeutete Absicht, die aus der griechischen und mittelalterlichen Philosophie herrührenden Gedankenelemente in Schlegels Denkform herauszuarbeiten, zum ändern aber auch deren bewußte oder unbewußte Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart zu verdeutlichen. So hat etwa das wesentlich romantisch und theologisch bestimmte Denken Walter *Benjamins* eine auffällige Affinität zu Schlegel: es entspricht ihm nicht nur aufgrund seiner fragmentarischen, essayistischen Form; Benjamins Dissertation über Schlegel („Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik“ [1920]) bleibt auch inhaltlich für sein späteres Denken leitend. Dabei geht es nicht lediglich um eine „formale Übernahme“. Die romantische Prägung Benjamins mag als eine Alternative zu dem gängigen, aber einseitigen Versuch gesehen werden, Benjamin primär von seiner Form des Marxismus her zu begreifen. – Dies hat auch Folgen für eine Einschätzung des auch in diesem Bereich mit Benjamin verbundenen *Adorno*. Der von ihm mit rhetorischem Aufwand immer wieder erhobene Verdinglichungsvorwurf gegenüber „Metaphysik“ als einem „systematischen“ durch „Begriff“ geleiteten Denken (ob dies nun an

Platon, Hegel oder Husserl exemplifiziert werden mag) verfolgt sachlich die Tendenz Schlegels, begriffliches, „systematisierendes“ Denken als fixierend, erstarren-lassend, leblos zu deklarieren und gerade im Sich-Abstoßen von dieser Denkform über den Begriff – freilich nur *durch ihn* – zum Begrifflosen als dem eigentlichen Ziel von Denken zu gelangen. Folgerichtig nimmt bei Adorno dann auch die ästhetische Theorie als Theorie des Begrifflosen und des Nichtidentischen die Stelle von Schlegels Prinzip der poetischen Reflexion ein. Programmatisch wird „Definition“ durch Umschreibung ersetzt, was zudem die Form des nicht auf stringente Argumentation verpflichteten Essays favorisiert. Die Adornos ästhetische Theorie – zumindest gemäß seiner Intention – durchgängig bestimmende „Negation“ hat ihr Analogon in Schlegels unendlichem Progress poetischer Reflexion. Wie Schlegel, so denkt auch Adorno *gegen* Identität und System *für* das Nicht-Substantielle, Nicht-„dingfest“-zu-„Machende“. Die höchste Form von begriffloser Nichtidentität ist beiden die Musik, damit auch die intensivste Weise von Kunst überhaupt: Musik ist für Schlegel „philosophische Sprache“ schlechthin, für Adorno gar „entmythologisiertes“ Gebet, welches den höchsten Anspruch von Kunst auf ein Metaphysik-analoges „Höchstes“ dokumentiert.

Michael Elsässers Arbeit zu Schlegel eröffnet auch eine neue Möglichkeit in der Diskussion um Heideggers Denken: zu seiner durchgängigen Struktur und zu seiner geschichtlichen Bedingtheit. Am Schluß seiner Habilitationsschrift über „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ (1916) will Heidegger einen Impuls für zukünftiges Philosophieren geben, zeichnet darin aber zugleich seinen eigenen Weg in bestimmtem Sinne vor. Nicht nur deshalb, weil Heidegger seine „Frühen Schriften“ *nicht* als „vorkritische“ verleugnet oder verdrängt hat, sondern auch aus sachlichen Gesichtspunkten heraus ist der klar sich selbst eröffnenden Absicht seiner Habilitationsschrift ein durchaus prospektiver Charakter zuzumessen. Schlegel wird dort, wo es um „einen Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit“ gehen soll, von Heidegger selbst zitiert: Gerade Schlegels Programmatik – die „Orientierung am Begriff des lebendigen Geistes und seiner ‚ewigen Bejahungen‘ (Friedrich Schlegel)“ könnte – so Heidegger – die Philosophie wegführen vom bloßen „Buchstabieren der Wirklichkeit“ und von einer „ausschließlichen Beschränkung“ auf das Studium der (logischen) Strukturen, um den „logischen Sinn auch seiner ontischen Bedeutung nach zum Problem“ zu machen. „Leben“ stellt sich gegen „Logik“. Mit Schlegel gemeinsam ist Heidegger nicht nur die Opposition gegen die „toten Begriffe eines abstrakten Verstandes“, sondern auch die Pejorierung des Willens, der für Heidegger ebenso wie begriffliches Denken die Erfahrung des „Ereignisses“ von SEIN verstellt. Dem systematischen „Verrechnen“ und „Vorstellen“ der Metaphysik stellt Heidegger seit „Sein und Zeit“ das Verstehen und in der „Kehre“ das „Denken“ entgegen, das wesentlich mit einer Korrektur des Ding-Begriffs

verbunden ist – über alle Formen der Vermittlung hinaus zur Unmittelbarkeit des Sich-Einlassens ins Sein. Auch die „poetische Reflexion“ hat ihre Wirkung: das Denken muß „dichterischer“ werden.

Über die Interpretation Schlegelscher Grundbegriffe und über die Kritik an der Verdinglichungs-Kritik in gegenwärtigen Philosophien hinaus geht es Elsässer nicht um eine kritik-lose Restitution von Metaphysik, sondern um den bewußten Umgang mit metaphysischen Denkansätzen, die durch Begriff und Argumentation bestimmt und geleitet sind und in dieser Form ein Denken überzeugender machen als dies begriffloser Immediatismus je vermöchte.

Michael Elsässer hat „Friedrich Schlegels Kritik am Ding“ 1979 abgeschlossen und das Manuskript später in einigen Aspekten überarbeitet. Er starb am 4. März 1990 im Alter von 48 Jahren. – Ich habe es stets bedauert, daß Elsässers Schlegel-Interpretation einer weiteren Öffentlichkeit bisher nicht bekannt werden konnte; so habe ich mich – nicht gegen seinen Willen – entschlossen, diese nach so langer Zeit doch noch zu publizieren. Kenner der Schlegel-Forschung mögen Nachsicht für den Umstand haben, daß deren neueste Entwicklung in Elsässers opus postumum nicht mehr berücksichtigt worden ist. Ich hoffe allerdings, daß es auch in dieser Form die Diskussion um Schlegel und die Folgen wird bereichern können.

Mein Dank gilt Renate und Benno Kroschel für ihre freundschaftliche Mithilfe bei der Redaktion des Manuskripts und für die Erstellung der Indices. Frau Angelika v. Fuchs hat die Druckvorlage auf Diskette geschrieben: auch ihr sei herzlich gedankt für ihre Sachkunde und Geduld.

Werner Beierwaltes

## EINLEITUNG

„Wenn ich in der ersten Epoche meiner Philosophie davon durchdrungen war, die *Philosophie müsse kritisch sein*, – aber in einem ganz anderen und viel höheren Sinne als bei Kant, nach einer *lebendigen* Kritik des *Geistes*, so war dieses ganz richtig, diese unsere neue, geistige Kritik ist überall siegreich durchgedrungen und anerkannt worden. Was darin einzig fehlte, ist der *geistige Mittelpunkt der Erleuchtung und des Glaubens*, den ich jedoch frühzeitig anfang zu suchen.“<sup>1</sup> Schlegel trifft diese Feststellung im Jahre 1818, also zehn Jahre nach seiner Konversion zum Katholizismus und elf Jahre vor seinem Tod. Selbstaussagen wie diese aus seiner späteren Zeit haben ihre Entsprechung in solchen aus der Frühzeit, die zwar im Nachhinein nicht als prognostisch, aber in nuce doch als programmatisch verstanden werden können. Hierher zählt etwa folgendes Fragment von 1797: „Der Katholizismus ist politischer und ästhetischer und konsequenter als das Luthertum, das nur durch Polemik und Philologie Verdienste hat.“<sup>2</sup> Bereits zwei Jahre vor der Konversion, also 1806, notiert der „Romantiker“: „Meine erste Ansicht vom *Positiven Guten* war schon katholische Philosophie.“<sup>3</sup> Da sich derartige Selbstzeugnisse beträchtlich vermehren ließen, kann man mit Sicherheit davon ausgehen, daß Schlegel selbst seine geistige Entwicklung als Einheit betrachtete. Bereits bald nach seinem Tod finden sich kompetente Zeitgenossen, die diesen Eindruck auf Grund persönlicher Bekanntschaft mit dem Autor bestätigen und unter rein sachlichem Aspekt keinen Anlaß sehen, einen Bruch in der Entwicklung zu behaupten. Schlegels Freund, Ernst von Feuchtersleben, der Verfasser des Werkes „Zur Diätetik der Seele“, schreibt 1846: „Er (= Schlegel) fand sich selten veranlaßt, seinen früheren Ansichten zu widersprechen, eine Meinung zu desavouieren, eine Arbeit zu mißbilligen oder zu vernichten. Immer wußte er eine Brücke zu bauen, welche die eine freundlich mit der andern verband.“<sup>4</sup> In unserem Jahrhundert weist Josef Körner in seinem, wie mir scheint, hinsichtlich der ausgewiesenen Universalität seines Zugriffs noch immer unentbehrlichen Werk „Friedrich Schlegel. Neue philosophische Schriften“ (1935) einläßlich die Kontinuität im Schlegelschen Schaffen nach.<sup>5</sup>

1. Fr. Schlegel, KA, Bd. XIX, S. 346 (296).

2. Ebd., Bd. XVIII, S. 90 (732).

3. Ebd., Bd. XIX, S. 174 (171).

4. E. v. Feuchtersleben, in: Friedrich Schlegels sämtliche Werke. Wien 1846. Bd. 15, S. 285.

5. S. 72 f.

In Fortführung der wesentlich von Körner inaugurierten Schlegelforschung konstatiert der federführende Herausgeber der „Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe“, Ernst Behler (1955): „Es ist nur zu bekannt, wie selten dieses ganzheitliche Verständnis Fr. Schlegels angestrebt wurde. Ganze Jahrzehnte, ja fast ein Jahrhundert hindurch hat sich die Schlegeldeutung damit begnügt, aus dem Lebensweg dieses Denkers und Sprachkünstlers die Jugendphase herauszulösen und diese in sich isoliert zu betrachten. Die Rechtfertigung dieser biographisch zumindest ungewöhnlichen Beschränkung wurde mit der Verkündigung eines bestimmten Schlegelbildes versucht, das sich in den verschiedenen Abteilungen der Geistesgeschichte außerordentlich seßhaft und zäh etabliert hat. Kurz beschrieben kennzeichnet sich diese beinahe schon zum literaturhistorischen Dogma gewordene Schlegelauffassung durch den Dualismus von zwei völlig verschiedenen Fr. Schlegel, die nicht einmal mehr im Grade der geistigen Verwandtschaft zueinander stehen. Denn der junge Schlegel wird, wenn auch nicht als originärer Denker und Künstler, so doch als der große Programmatiker, Anreger und kühne Kombinator der frühromantischen Epoche gewürdigt, der Meister der kleinen Form, der individuellen Charakteristik und des witzigen Einfalls, der aber im Streben zum Ganzen, zum System und Gedankengebäude ‚zum Schelm‘ wird, weil er ‚zu viel unternimmt‘ (Goethe zu Sulpiz Boisserée am 9. Mai 1811). Demgegenüber ist der alte Schlegel eigentlich nur durch die Negation dieser einzig möglichen Daseinsform Fr. Schlegels, das enfant terrible der deutschen Literatur zu sein, gekennzeichnet und angeblich in restaurativer Bürgerlichkeit, offensichtlicher Faulheit und aufreizend bequemer Frömmigkeit untergegangen. – Eine derart auf die Spitze getriebene Phaseneinteilung, die schließlich zu zwei völlig verschiedenen Schlegelbildern führte, läßt sich heute nicht mehr halten. Unter dem Gewicht neuentdeckter unveröffentlichter Schriften und unter dem Eindruck philosophischer Untersuchungen über das nur philosophisch zu verstehende Spätsystem hat sie sich als ein falsches Suchbild erwiesen, das die Schlegelforschung lange Zeit in die Irre geleitet hat. Heute geht es wieder um den Aufweis der Einheit und Sinnhaftigkeit dieses geistigen Weges.“<sup>6</sup> Diesem Referat, das seit fast einem Vierteljahrhundert den Stand der gegenwärtigen Schlegelforschung bestimmt, ist nichts hinzuzufügen. E. Behler und die Mitherausgeber der Kritischen Schlegel-Ausgabe J. J. Anstett und H. Eichner haben in zahlreichen, ausführlichen und fundierten Darstellungen – namentlich in den Einleitungen und Kommentaren zu den Bänden der Ausgabe – erschöpfend Auskunft über die verschiedenen „Epochen“ Fr. Schlegels gegeben, soweit diese im Zusammenhang mit der Biographie positiv namhaft zu machen sind. Unbeschadet der grundlegenden Einheit

6. E. Behler, Der Wendepunkt Friedrich Schlegels, S. 247.

im Denken des Romantikers scheint mir der Versuch einer Dreiteilung seiner Entwicklungsphasen sinnvoll zu sein: 1. Die Zeit bis 1802 (d.i. die Zeit der Studien zur griechischen Literatur, der bekannten „romantischen“ Aphorismen, Fragmente, Essays, des „Athenäums“ usf.); 2. Die Zeit von 1802 bis 1808 (d.i. die Zeit der zunehmend gezielteren Vorbereitung auf die Konversion, also die Abwendung vom Fichtisch-Spinozischen „Pantheismus“, der „Kölner Vorlesungen“); 3. Die Zeit von seiner Konversion 1808 bis zu seinem Tod 1829 (d.i. die Zeit der offen und ausschließlich an der katholischen Dogmatik orientierten Darstellungen, die Zeit des eigentlichen „späten“ Schlegel, an deren Ende die Schrift „Philosophie des Lebens“ steht).

Dieser groben Einteilung haftet (wie den übrigen auch) der Charakter des Behelfsmäßigen an, das nicht mehr als einen äußerlichen Anknüpfungspunkt vermitteln kann. Da Schlegel selbst eine solche Periodisierung seines Entwicklungsganges rückschauend erstellt hat, läge es nahe, diese als die „authentische“ zu übernehmen. Da sie jedoch auch bei gutem Willen für uns wirkungsgeschichtlich Spätere keine Hilfe bietet und quer durch die von der Forschung herausgearbeiteten „Epochenschwellen“ hindurchgeht, sei sie nur der faktischen Authentizität wegen erwähnt: Aufgrund seiner Neigung zu zahlenmystischen Spekulationen teilt Schlegel seine geistige Entwicklung in vier Epochen von je zehn Jahren ein, deren erste 1798 enden soll. Mit Ausnahme des Datum 1808 (Konversion) ist die Notwendigkeit des Verfahrens nicht ersichtlich. Behler meint, „das beste Bild“ für das Voranschreiten der Schlegelischen Entwicklung sei „das der Spirale: Alles kehrt umgebildet und neu immer wieder.“<sup>7</sup> Ich füge erläuternd hinzu: Der Sinn der Methode Schlegels „Früh und Spät“ in Beziehung zu setzen, ist nicht „Wideruf“, sondern „Ergänzung“. Die spätere Sicht der eigenen Frühzeit versteht sich als deren überhöhende Vollendung. Meist behalten frühere Grundansätze und Thesen ihre Gültigkeit in dem ihnen bereits zu ihrer Zeit zugesprochenen Rahmen bei. Die hinzukommende „katholische“ Perspektive wird jeweils als die eigentlich „wahre“ verstanden, aber nicht in der Weise, daß durch sie das Frühere als falsch widerlegt würde. Vielmehr wird der Blick lediglich auf neue Sachverhalte gelenkt, die früher kein Interesse fanden. Insgesamt lassen sich diese unter dem Begriff „Glaubensinhalte“ zusammenfassen. Hierunter ist jedoch keineswegs ein Wissen verstanden, das sich auf der Höhe der Theologie seiner Zeit bewegte, sondern eine eigenwillig gefärbte Rezeption theologischen Allgemeinwissens.

Sieht man von den erwähnten Arbeiten der Herausgeber der Kritischen Schlegel-Ausgabe einmal ab, so befaßt sich innerhalb der letzten drei Jahrzehnte – soweit mir bekannt – lediglich *eine* größere Darstellung von nen-

nenswerter Gewichtigkeit mit dem Versuch, am Leitfaden eines bestimmten Problems den frühen *und* den späten Schlegel unter gezielt philosophischem Aspekt anzugehen. Dies ist die Dissertation von Ulrich Wienbruch, „Das universelle Experiment. Eine Untersuchung zum Verständnis der Liebe bei Friedrich Schlegel“, Köln 1964. Namhafte Darstellung Schlegelscher Problematik finden sich in jüngerer Zeit in: Manfred Frank, „Das Problem ‚Zeit‘ in der deutschen Romantik“, München 1972; sowie in: Gerhard Neumann, „Ideenparadiese. Untersuchungen zur Aphoristik von Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe“, München 1976. Beide Werke sind jedoch einem überwiegend literaturwissenschaftlichen Interesse verpflichtet und konzentrieren sich dementsprechend ausschließlich – oder nahezu ausschließlich – auf den „frühen“ Schlegel. Gleiches gilt auch für die noch vor Wienbruch liegende, für die philosophische Hermeneutik der Romantik wichtige Schrift von Heinrich Nüsse, „Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels“, Heidelberg 1962.

Die vorliegende Arbeit nun versucht, mit Hilfe der Schlegelschen Kritik an der philosophischen Dingkonzeption Grundzüge dieses Denkens aufzuzeigen, die punktuell den wirkungsgeschichtlichen Durchblick in die ihm voraufliegende und die nachfolgende Tradition des Philosophierens öffnen sollen. Wo dies möglich ist, sind in diesem Zusammenhang direkt nachweisbare Bezüge aufzuzeigen. Darüberhinaus scheint es mir im Interesse der Sache angebracht, mutmaßliche Analogien bestimmter Philosopheme Schlegels zu zeitlich früher liegenden zu benennen. Hierbei kann es sich um Ähnlichkeiten handeln, die die Vermutung nahelegen, daß sie durch eine bislang noch unbekannte Traditionslinie vermittelt sind, wie um Ähnlichkeiten methodisch-struktureller Art, die den Schlegelschen Denktypus als solchen betreffen, ohne daß eine direkte wirkungsgeschichtliche Filiation erwartbar wäre. Freilich bin ich mir bewußt, daß einem solchen Unterfangen auf Schritt und Tritt die Diskrepanz zwischen dem vorgestellten Ideal und dem tatsächlichen Eingeholten allzu spürbar präsent ist. Bewußt bin ich mir also beispielsweise des Umstands, daß es an Hochstapelei grenzt, wenn ich in dem angezogenen Kontext nur pauschal von der „arabisch-jüdischen Philosophie des Mittelalters“ spreche, ohne etwas anderes als die Vermutung einer wirkungsgeschichtlichen Abhängigkeit damit zu verbinden. Zumindest ein Blick in die Runde der „Schlegelkenner“ gibt mir jedoch wieder einigen Mut, derartige, ad hoc noch unbelegte Thesen zu äußern. Denn, wie etwa ein Vergleich mit Hegel oder Schelling deutlich machen kann, betritt eine Untersuchung problemgeschichtlicher Bezüge zwischen Schlegel und einem Denker vor Jacob Böhme weitgehend völlig neues Neuland.



## DING UND VERNUNFT

Die Bedeutung des Begriffs „Ding“ wird im gegenwärtigen Philosophieren unterschiedlich gefaßt. Je mehr ein Ansatz der Empirie verpflichtet ist, um so unbedenklicher dient ihm der Terminus zur Kennzeichnung von unbezweifelbarer Wirklichkeit. Je näher dagegen ein Ansatz der Überzeugung steht, daß Wirklichkeit als solche nicht unabhängig von Bewußtsein ist, um so problematischer wird ihm der Ausdruck „Ding“. Im vorliegenden Zusammenhang scheint am Beispiel der Philosophie des bedeutendsten Theoretikers der deutschen Romantik, Friedrich Schlegel, ein Knotenpunkt jenes Überlieferungsstroms auf, in dem die Artikulation des Ding-Komplexes nicht geringen Schwierigkeiten ausgesetzt ist. Die kritische Reserve Schlegels gegenüber der vermeintlich selbstverständlichen Klarheit des Begriffs „Ding“ formuliert erstmals ausdrücklich jene Unzufriedenheit mit philosophischer Tradition, die etwa seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts in den abschätzigen Schlagworten „Verdinglichung“ und „Substanzen-Metaphysik“ ihren Niederschlag gefunden hat. – Der Romantiker Schlegel vertritt die These, „daß in dem Begriff des Dings die Fehler und Mängel aller Philosophien zusammenlaufen, es mithin wirklich ein gemeinschaftliches Prinzip des Irrtums für die Philosophie gebe“.<sup>1</sup> Der Sache nach ist „Ding“ gleichbedeutend mit „Substanz“. Ding oder Substanz gelten als Beharrliches, Sein, Unbewegliches, bloß Endliches, Totes, Leeres, Negatives, Nichts und Identisches. Unter theologischem Aspekt hält Schlegel die Ding-Konzeption für eine Folge des ‚bösen Prinzips‘ bzw. für dieses selbst.

Die für ihn und die Folgezeit gültige Abwertung von Ding und Substanz wird unbeabsichtigt bereits in der Antike grundgelegt. Dort werden zwei verschiedene Bedeutungen von substantia allmählich vermischt, so daß bereits hier mangelhafte Deutlichkeit den Substanz-Begriff beeinträchtigt. Die eine Valenz von substantia geht auf den aristotelischen Begriff hypokeimenon zurück. Hypokeimenon, Zugrundeliegendes, ist ein Terminus der Logik und bezeichnet die erste Kategorie. Hypokeimenon ist jenes wesenhafte Sein (usia), das den Akzidenzien (symbebekota) – die ihrerseits nicht selbständig sind, sondern an oder in einem anderen sein müssen – zugrundeliegt. Substantia als logischer Terminus bezeichnet daher ausschließlich kategorial verfaßtes, räumlich-zeitlich bestimmbares Sein. Es steht außer Zweifel, daß streng aristotelisch gedacht „der Gott“ niemals Substanz genannt werden

1. Fr. Schlegel, KA, Bd. XII, S. 306.

kann. Die Heideggersche These, derzufolge im aristotelischen Gottes-Verständnis die „Substantialität der Substanz“ festgeschrieben sei, trifft von daher nicht zu. Im Sinne des Aristoteles ist der Gott zwar die *prote usia* (das erste Sein), aber im Zusammenhang metaphysischen Denkens meint *usia* das wirkliche, nicht bloß logische Sein des ersten Prinzips im Sinne einer Existentialaussage. Hypokeimenon als *substantia* hat dagegen nur logische Bedeutung.

Die andere antike Quelle des Substanz-Verständnisses bildet der neuplatonische Begriff *hypostasis* (Daruntertreten, Darunterstand). Im sachlichen Gegenzug zum aristotelischen *hypokeimenon* zeigt *hypostasis* gerade das wirkliche existentielle Zustandekommen von Sein, dessen Konstitution und dessen Selbständig-Sein an. *Hypostasis* wird ebenfalls mit *substantia* übersetzt. Hier hat Substanz also ontologische Bedeutung. Die sich bereits in der Antike einstellende, unglückliche Bedeutungsunschärfe beruht demnach in der Verwechselbarkeit logischer und ontologischer Valenz des Begriffs. Freilich ist dem spätantiken Denker, etwa Boethius,<sup>2</sup> oder dem mittelalterlichen Philosophen nicht unklar, daß Gott nicht im logischen Sinne Substanz genannt werden kann. Jedoch hält – wie beispielsweise der Ansatz Schlegels zeigt – die Ambivalenz des Terminus Substanz die Möglichkeit zum Mißverständnis und damit zu einer vermeintlich unabdingbaren Neukonzeption des Gottes-Verständnisses offen. Denn wenn Substantialität Gottes in der Tat raum-zeitliche Dinghaftigkeit besagte, dann wäre ein solches Verständnis in der Tat verfehlt. Für uns mag es erstaunlich sein, ist aber in seiner Faktizität nicht zu leugnen, daß nach dem Vorgang des Boethius bis in die Gegenwart hinein mit dem Begriff Substanz nicht dessen neuplatonische, ontologische Bedeutung den Vorrang hat, sondern die aristotelisch-logische. Nur von hier her ist zu erklären, daß – von Schlegel abgesehen – Denker wie Fichte, Schelling oder Scheler unter Ausschaltung der Termini Substanz und Ding die Berücksichtigung der reinen Akthaftigkeit oder Funktionalität von Wirklichkeit fordern. Die hier angemeldeten Desiderate charakterisieren nachgerade das neuplatonische Verständnis.

Zeitlebens richtet sich Schlegels Urteil über die verschiedenen Ansätze philosophischer Wirkungsgeschichte an deren Einschätzung der Dingproble-

2. Für die schulmäßige Grundlegung der mittelalterlichen Philosophie ist Boethius der einflußreichste lateinische Autor. Nach dem Vorgang des Marius Victorinus, dem Gewährsmann Augustins, tritt das Changieren der Bedeutung des Substanz-Begriffs bei ihm erstmals in Erscheinung. Man vgl. z.B. seinen Theologischen Traktat *Contra Eutychen et Nestorium*, cap. III, S. 95-101: „Wenn nämlich der kirchliche Sprachgebrauch drei Substanzen in Gott nicht ausschloße, schiene es, daß man deshalb von Gott Substanz aussagte, nicht weil er den übrigen Dingen gleichsam als Zugrundeliegendes unterlegt würde, sondern weil er, ebenso wie er vor allem ist, so auch gleichsam als Prinzip den Dingen zugrundeläge, während er ihnen allen  $\text{o}\beta\alpha\iota\sigma\theta\alpha\iota$  oder zu subsistieren verleiht.“ [Vgl. S. 60, Anm. 179].

matik aus: „Zuerst sahen wir, daß Pantheismus die älteste Philosophie war, die Mutter der Philosophie, und wenn wirklich die *reine Vernunft* die Quelle dieser Ansicht ist, darf uns dies nicht befremden, da es alsdann wirklich der natürliche Ursprung der Philosophie ist, indem die sich selbst überlassene Vernunft ihrem eigentlichen Wesen, dem Streben nach *Einheit*, gemäß auf den Pantheismus zuerst verfällt.“<sup>3</sup> Dementsprechend begreift Schlegel bestimmte Ansätze der vorsokratischen Philosophie als pantheistisch. Parmenides ist durch die Betonung der Unveränderlichkeit des Seins zum Pantheisten prädestiniert.<sup>4</sup> Heraklits „Idealismus“ dagegen ist „dem Pantheismus entgegengesetzt; er nahm im Gegensatz des ewigen, unveränderlichen, beharrlichen *Seins* ein ewiges *Werden*, Bewegen und Verändern, einen steten Wechsel aller Dinge an.“<sup>5</sup> Platon hätte gut daran getan, Heraklit zu folgen. Statt dessen „suchte [er] die Ansichten des Heraklit und Parmenides zu vereinigen; doch findet er die letztern viel würdiger, als die erstern; die Ideen sind ihm das Beharrliche, Unveränderliche.“<sup>6</sup> Durch das „eleatische System“ wurde er gehindert, „zu einer höhern Vollendung fortzuschreiten; der Begriff der *Beharrlichkeit* [...] entfernte jeden Gedanken von Entwicklung und alles was ihn hätte dazu führen können, eine werdende Gottheit anzunehmen; daher er denn die Materie neben der Gottheit mußte bestehen lassen, welches der Hauptmangel seines Systems ist.“<sup>7</sup> In gleichem Sinne konstatiert Schlegel, daß

3. Ebd. S. 196. – Dinghaftigkeit und Pantheismus ergeben sich nach Schlegels Auffassung als Konsequenz aus dem Zugriff *vernünftigen* Denkens. Vernunft vermag – wie noch zu zeigen ist – lediglich einen unveränderlichen Bestand starrer Regularität zu erfassen. Das, was sie trifft, wenn sie Gott erkennen möchte, ist daher nur eine all-einheitliche, dinghafte Schematik der Wirklichkeit.

4. Fr. Schlegel, KA, Bd. XII, S. 196, 305.

5. Ebd. S. 196. – Der wesentliche Grundzug Parmenideischen Philosophierens ist der Gedanke, daß nur Sein ist, Nicht-Sein jedoch nicht ist. Sein schließt Werden aus. Folglich ist es unveränderlich, eines, unerschütterlich. Da Denken stets Etwas, also Sein denkt und nicht Nichts denkt, kann es heißen: dasselbe ist Denken und Sein. Denken, welches vermeint „Werden“ erfassen zu können, täuscht sich selbst und denkt nicht. Denn da Werden dem Sein entgegengesetzt, und da alles, das nicht Sein ist, Nichts ist, ist Werden Nichts. Daß Parmenides mit der allumfassenden Einheit des Seins die Vorstellung des „Pantheismus“ verbunden hätte, ist eine Interpretation Schlegels, die im Text des Vorsokratikers keine Stütze findet. Der Parmenideische Seins-Begriff läßt sich durch keine differenzierende Disziplin, die einer wirkungsgeschichtlich späteren Epoche entstammte, einordnen oder aufteilen. Es wäre also verfehlt, ihm eine „theologische“, „ontologische“ oder „logische“ Bedeutung zuzuordnen. Die Charakteristik des Seins, die im „Lehr-Gedicht“ zum Ausdruck kommt, versteht die getroffenen Aussagen lediglich als „Wahrheit“. Das heißt: *Sein ist* in dem umfassenden Sinne, daß sich schlechterdings nur das denken und sagen läßt, was *ist*. Eine Differenzierung innerhalb dieses Ansatzes wäre nicht nur unbegründet, sondern verfälschend, also „unwahr“. Keine spätere Unterteilung vermöchte aus dem Rahmen dieses Anspruchs herauszufallen.

6. Fr. Schlegel, KA, Bd. XII, S. 196.

7. Ebd., S. 305.

Aristoteles „dem Begriffe des Seins viel zu viel Herrschaft“ eingeräumt hat.<sup>8</sup> Dadurch wird die Ausfaltung der dem „Idealismus“ eigentümlichen „Tätigkeit“ vernachlässigt. Schlegel zählt Aristoteles neben Heraklit und Fichte als Repräsentant idealistischer Philosophie auf. Dies hat seinen Grund darin, daß Aristoteles οὐσία (Sein), als Denken, Wirklichkeit, Tätigkeit (vgl. „Tathandlung“) versteht. Von daher verbietet sich eigentlich die Annahme, daß der aristotelische Seinsbegriff durch tote Substanzhaftigkeit charakterisiert ist. Denn das erste, prinzip-seiende Sein ist als „Denken des Denkens“<sup>9</sup> reine Tätigkeit. Die Schlegelschen Ausstellungen werden jedoch an Hand des Philosophems des ‚*werdenden* Gottes‘ verständlich. Das aristotelische erste Sein, das „Gott“ oder „das Göttliche“ genannt wird, ist per definitionem nicht werdend, da zeitlos vollkommen.

Platon und Aristoteles sind nach Schlegel ausschlaggebend für die gesamte Wirkungsgeschichte verdinglichenden Denkens. Das neuplatonische Philosophieren fußt wesentlich auf beiden Ansätzen. Folglich lautet Schlegels Charakteristik des neuplatonischen Grundgedankens: „Das höchste Eins [s.c. der Neuplatoniker], für das seiner Erhabenheit wegen selbst das Prädikat des Geistes und Verstandes zu gering ist, kann nichts anderes sein als die *Gottheit*; dies Prinzip ist aber doch bloß ein Ding, da ihm alle Eigenschaften abgesprochen werden, die Gottheit wäre also nichts anders als das *erhabenste Ding*, welches wieder nichts anders als ein durchaus qualitätenloses, unendliches Ding ist, wie die Neuplatoniker annahmen, die hierin ganz konsequent nach dem Wesen der Intellektualphilosophie verfahren. Durch das qualitätenlose Ding kamen sie, um es von dem gemeinen Ding zu unterscheiden, da denn doch der Begriff des Dings ein gar zu bestimmtes Prädikat für die über Prädikate erhabene Gottheit (das Urding) wäre – auf den höchst sonderbaren Begriff des *Überdings* – des *Über-Eins*.“<sup>10</sup> Hieraus entspringt das Urteil über die Scholastik: „Schon den Griechen (d.h. den spätern) kann man vorwerfen, daß ihre Philosophie zu abstrakt war, und gar zu wenig ins Leben eingriff; bei den Scholastikern aber war dies in einem unvergleichbar stärkern Grade der

8. Ebd., S. 305. – Die dem Platonischen Seins-Verständnis eigentümliche Konnotation der Beharrlichkeit setzt es nach Schlegels Meinung außerstande, die Wirklichkeit des Werdens zu erfassen. Um dieser unbezweifelbaren Wirklichkeit jedoch Rechnung tragen zu können, ist Platon genötigt, „die Materie neben der Gottheit“ bestehen zu lassen. KA, Bd. XII, S. 305; „Materie“ meint hier die Summe aller äußeren Dinge. Aber „es gibt keine Dinge außer uns“ ebd., S. 37. Damit wird der „Realismus“ Platons, dem Schlegels Definition zufolge die Ausrichtung auf ein einziges Unendliches eigen ist, beeinträchtigt durch einen Rückfall in kruden „Empirismus“. Dieser hegt irrigerweise die Annahme, daß viele einzelne Dinge seien. Die Vollendung Platonischer Philosophie wäre dagegen die Konzeption einer absoluten „Entwicklung“ oder einer „werdenden Gottheit“ gewesen. Ebd., S. 305; vgl. auch S. 218.

9. Met. 1074b34.

10. Fr. Schlegel, KA, Bd. XII, S. 309.