

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.

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

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 andern 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 bei 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.“¹ 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.“² Bereits zwei Jahre vor der Konversion, also 1806, notiert der „Romantiker“: „Meine erste Ansicht vom *Positiven Guten* war schon katholische Philosophie.“³ 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.“⁴ 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.⁵

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 Verkündung 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.“⁶ 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“ usw.); 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 Schlegelschen Entwicklung sei „das der Spirale: Alles kehrt umgebildet und neu immer wieder.“⁷ 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 bewege, 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 völliges Neuland.

Michael Elsässer

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“.¹ 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,² 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 Eutychem et Nestorium*, cap. III, S. 95-101: „Wenn nämlich der kirchliche Sprachgebrauch drei Substanzen in Gott nicht ausschliesse, 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 *οὐκ ὄνθαι* 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.“³ Dementsprechend begreift Schlegel bestimmte Ansätze der vorsokratischen Philosophie als pantheistisch. Parmenides ist durch die Betonung der Unveränderlichkeit des Seins zum Pantheisten prädestiniert.⁴ 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.“⁵ 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.“⁶ 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.“⁷ 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 verfallend, 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.⁸ 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“⁹ 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*.“¹⁰ 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.

Fall; ihre Philosophie war hauptsächlich Ontologie, Lehre vom *Wesen des Dings*. Mit dem Begriffe des *Dings* (ens) steht und fällt die ganze scholastische Philosophie. [...] Die Veranlassung, daß die Scholastiker ihn an die Spitze ihrer Philosophie setzten, war nicht allein ihre Neigung zur Abstraktion überhaupt, sondern auch noch der besondere Umstand, daß sie von der aristotelischen Logik ausgingen. Daher kann man eigentlich sagen, sie haben ihn von den Griechen geerbt; [...]“¹¹ Schlegels Meinung über Descartes ist, daß trotz des Versuchs, „alle alte Philosophie zu annihilieren“, „das Spekulative in seinem System [...] dennoch bloß fortgebaut auf die Scholastiker“ sei. „Es besteht vorzüglich in dem von Anselm entliehenen *Begriff der Gottheit aus der Notwendigkeit* eines vollkommensten Wesens.“¹² Was der sachlich zutreffende Hinweis auf die Verbindung der Cartesianischen „*Meditationes*“ mit dem „*Proslogion*“ Anselms letztlich für Schlegel bedeutet, wird klar, wenn man dessen Beurteilung des ontologischen Arguments heranzieht: „Der ontologische Beweis vom Dasein Gottes ist schon der *Anfang* des Atheismus.“¹³ Auch an dieser Stelle wird Descartes pauschal mit einbezogen, wenn die Konsequenzen eines solchen Anfangs namhaft zu machen sind: „Die neuern Philosophen sowohl Protestanten als Materialisten gradezu *Atheisten* zu nennen.“¹⁴ Die kritischen Ausstellungen an der Philosophie Spinozas umreißen bereits die Stoßrichtung von Schlegels künftigen Attacken, die sich bis in die späteste Zeit zunehmend gegen die Hegelsche Auffassung von „Vernunft“ richten. Über Spinozas Begriff der „Substanz“ gilt demnach: „Wenn dies zwar kein völlig unrichtiger Begriff der Gottheit ist, so ist es doch immer nur ein negativer Begriff und kann nichts Positives, sondern nur eine negative, spekulative Theologie daraus abgeleitet werden.“¹⁵ Inkonssequenterweise findet Leibnizens Denken, dem doch der Substanzbegriff ebenfalls zentral ist, Schlegels Zustimmung.¹⁶

Der Philosophie Kants wird hingegen angelastet, daß sie die „Bestreitung der Vernunft“ nicht hinlänglich betreibe. „Sie ist [...] rhapsodisch, hin und her räsonierend [...] Ein ganz anderer Versuch, viel systematischer und gründlicher wäre es, die widersprechenden und widersinnigen Begriffe des gemeinen Verstandes auf den einzigen Haupt- und Zentralpunkt aller Schwierigkeiten, auf die Quelle alles Übels, den Begriff des Dings zurückzuführen.“¹⁷ Aufs ganze gesehen dominiert die Meinung über Kant, daß „seine philosophi-

11. Ebd., S. 248 f.

12. Ebd., S. 264.

13. Ebd., Bd. XIX, S. 6 (33).

14. Ebd.

15. Ebd., Bd. XII, S. 267.

16. Dazu vgl. ebd., S. 270 f.

17. Ebd., S. 288.

schen Schriften der Vergessenheit unvermeidlich entgegen gehen. –¹⁸ Zwar scheint der auf Kant folgende „Idealismus“ „den Begriff des Dings ganz wegschaffen zu wollen, ihm besteht alles Dasein, alle Realität nur im Leben und in der Tätigkeit, im Gegensatz gegen das Tote, Ruhige, Beharrliche – kurz nicht in dem Ding, sondern in dem *Leben*; dennoch aber kehrt der Begriff des Dings [...] unter andern Gestalten immer wieder in den Idealismus zurück. Indessen läßt sich der Grund davon wohl erklären. Bei Fichte, dessen Etwas ebenso sonderbar wie das Überding ist, liegt es darin, daß er seinen Idealismus willkürlich auf die bedingte Ichheit beschränkte [...]“.¹⁹ „Bei Fichte hat die Beschränkung auch wieder den Vorzug, da die Denkgesetze ihm das Höchste sind.“²⁰ In der Konsequenz gegenüber dem Ausgangspunkt nicht ganz einsichtig, betrachtet Schlegel es als den „Fehler aller Idealisten [...], daß sie der *Beschränkung* als dem Bestimmenden den Vorzug gaben vor dem Bestimmten, dem Wirklichen, dem *Leben*.“²¹ Da sich „von Kants Nachfolgern [...] eigentlich nur *Fichte* als der vorzüglichste unter ihnen anführen“ läßt,²² wird Hegel im philosophiehistorischen Referat ganz verschwiegen. Von Schelling, der auch unabhängig von Schlegels Urteil als der „deutsche Plotin“ gilt, heißt es lediglich, daß namentlich seine neueren Werke (1804/5) nichts anderes „als eine Ergänzung des Spinozismus und der plotinischen Philosophie zu enthalten“ scheinen.²³ Die globale Absetzung von einem Großteil der philosophischen Wirkungsgeschichte mündet in die Überzeugung Schlegels, daß sein „philosophisches Streben einen ganz anderen Zweck habe, als was man bis jetzt Philosophie nannte, oder daß alle bisherige Philosophie noch nicht zureiche.“²⁴

Die skizzenhafte Durchmusterung Schlegelscher Darstellung der Geschichte philosophischen Denkens ließe sich unschwer erweitern. Jedoch vermag auch das kurze Resumé deutlich zu machen, daß die kritische Beurteilung des Ding-Substanz-Komplexes ein brauchbares Hermeneutikum für das Verständnis von Schlegels Philosophie liefert. Deren Eigentümlichkeit wird auf dem wirkungsgeschichtlichen Hintergrund der voraufgehenden Zeit einsichtig: Die noch für Kant verbindliche Terminologie, der „Ding“ als Bezugspunkt von Denken gilt, führt sich zurück auf die durch die Scholastik vermittelte Latinität der Spätantike. Dort bezeichnet „res“ zum einen dem griechischen *πράγμα* oder *χρῆμα* entsprechend einen zur Rede stehenden Sach-

18. Ebd., Bd. III, S. 6.

19. Ebd., Bd. XII, S. 310.

20. Ebd., S. 311.

21. Ebd., S. 310.

22. Ebd., S. 291.

23. Ebd., S. 294.

24. Ebd., S. 162.

verhalt im weitesten Sinn, ungeachtet seiner inhaltlichen Bedeutung. Zum anderen ist *res* in philosophischem Zusammenhang Ausdruck für Seiendes, um dieses gegen Nicht-Seiendes abzusetzen. Der Gegensatz zwischen *res* und *nihil* kommt mit dem von *esse* und *nihil* überein, ohne daß damit eine verdinglichende Verengung des Begriffsumfangs von *esse* verbunden wäre. So bezeichnet *res* beispielsweise bei den Neuplatonikern Marius Victorinus und Boethius jedwedes denkbare oder wahrnehmbare Seiende – frei von Gewichtung im Sinne neuzeitlich verstandener Dinghaftigkeit. *Res* bezeichnet sowohl ein reines Abstraktum, z.B. einen Begriff als solchen, als auch ein empirisches Faktum. Denkbarkeit ist der Index für *realitas*, wenn es etwa heißt: „*Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt*“.²⁵ Auch in der Rezeption des Terminus durch die Scholastik im Zusammenhang mit den sogenannten Transzendentalien verliert *res* nicht den ursprünglichen Begriffsumfang. Als Kennzeichnung transzendent grundlegender Bestimmtheit von *ens* fungieren die Transzendentalien mit wechselseitiger Implikation: *unum, verum, bonum, pulchrum, res, aliquid*. Die später durch Descartes getroffene Unterscheidung zwischen *res cogitans* und *res extensa* ist noch diesem Ansatz verpflichtet, wenngleich in der Loslösung der *res* aus dem Kontext mit den übrigen Transzendentalien die spätere Fassung des verdinglichenden Denkens vorbereitet ist. Der Schluß, daß aus der Gleichsetzung von *res* und *ens* sich die Verdinglichung des Seins ergäbe, entbehrt einer an der frühen Scholastik orientierten Grundlage. Ein solches Urteil verweist lediglich auf einen neuzeitlich geänderten erkenntnistheoretischen Ansatz.²⁶

Der Begriff Substanz als Synonym für Ding dient vorzugsweise zum Ausdruck von dessen Beharrlichkeit und Identität. Ungeachtet der in sich differenzierten Schlegelschen Wendung dieses Terminus entstammt er unter dem genannten Aspekt unmittelbar der Tradition Kantschen Denkens. Für Kant faßt Substanz das im Wandel der Erscheinung „Beharrende“: „die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d.i. der Vorstellung desselben als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt“.²⁷ „So ist demnach die Beharrlichkeit eine notwendige Bedingung, unter welcher alle Erscheinungen als Dinge oder Gegenstände, in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind“.²⁸ Daß Substanz „das letzte Subjekt der Realität“²⁹ und „ihr Verhältnis zum Dasein dieser [...] *Kraft*“³⁰ ist, weist den Kantschen Gedanken als in der Tradition von Leibni-

25. Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*, cap. I, 8-10.

26. Thomas v. Aquin, *De veritate*, qu. I.

27. Kant, *KrV* B 183.

28. Ebd., 232.

29. Lose Bl. 13.

30. Ebd., vgl. *KrV* B 250.

zens Konzeption der Substanz, d.h. der Monade, stehend aus. Die ausdrückliche Unterscheidung zwischen Akzidens³¹ und Substanz, sowie deren Fassung als „letztes Subjekt“³², Ursache, aber nicht Wirkung³³, läßt die Verbindung zur aristotelischen Schulphilosophie erkennen.

Die von Schlegel vollzogene Identifikation von substanzhaftem Ding mit der nichts-seienden Leere, findet ihre Erklärung in der für Schlegel bestimmenden Konzeption des Nicht-Ich bei Fichte. Dieser begreift in kritischer Modifikation des Kantschen Grundansatzes das „Ding an sich“ als unzureichend für die Begründung der Konstitution subjektiver Erscheinung. Die Frage, worin die für „Erscheinung“ oder „Anschauung“ konstitutive Relation zwischen dem anschauenden Subjekt und dem angeschauten Objekt gründe, ist durch die Annahme des „Dings an sich“ als des ursprunghaften Grundes von Erscheinung nicht gelöst. Denn dem allein denkenden und somit für „Erscheinung“ als „Vorstellung“ („Anschauung“) konstitutiven Subjekt ist die Erlangung der Gewißheit der Existenz eines subjekt-unabhängigen, seienden Objekts nicht möglich. Diese könnte nämlich nicht „subjektiv“ verfaßt sein. Der Kantschen Konzeption zufolge ist das denkende Subjekt als „Ich“, ohne Bezug auf die in dem subjekt-unabhängigen „Ding an sich“ gründende „Realität“ des Objekts, inhaltlich „leer“ und die pure, formale „Identität des Mannigfaltigen“. Demzufolge wird der Ursprung des Bewußtseins von Wirklichkeit in der transsubjektiven Faktizität des objekthaften „Mannigfaltigen“ angenommen. „Ich“ nur als solches betrachtet ist lediglich der *formale* Ermöglichungsgrund des Identifizierens. Entsprechend wird die dem individuellen Subjekt immanente, streng notwendige, allgemeingültige und von Erfahrung – im Sinne des Bezogenseins auf Transsubjektives – unabhängige, mithin „apriorische“ Verfaßtheit als eine nur mögliche Disposition des Subjekts verstanden.

Die Fichte sachlich bewegende Frage nach dem Zusammenhang, der die Beziehbarkeit von Subjekt und Objekt begründet, führt dazu, das Objekt als einen an sich *seienden* Bezugspunkt aufzugeben. Zugleich eruiert die Reflexion auf die Transzendentalität des Subjekts nicht nur die formale erkenntnistheoretische Struktur des Subjekts, sondern wird eo ipso zur *wirklichen* Begründung von Objektivität. Das gilt insofern, als der strenge Rekurs auf die dem Subjekt allein präsente Wirklichkeit diese *als* Selbstbewußtsein in den Blick bringt und Objektivität lediglich als durch dieses konstituiert erweist. So wird – gegenüber Kants Konzeption des Ich ein Novum – die Selbstursprünglichkeit des Ich, dessen Spontaneität als alleinige Wirklichkeit gefaßt. „Objek-

31. KrV B 229 f.

32. KrV B 225-232.

33. Ebd., 249.

te“, „Dinge“, sind daher an sich selbst nichts anderes als „Nicht-Ich“, an sich selbst Nichts-seiende Begrenzungen des Ich. Da die Wirklichkeit des Ich als solche reine Spontaneität im Sinne der aktualen, konstituierenden Identifikation von Sein, nämlich des Ich selbst ist, kann der Identifikationsakt selbst ($A = A$) „Tathandlung“, oder „Setzung“ heißen.³⁴ Die Akthaftigkeit der Tathandlung ist so deren Wesen. Wirklichkeit des durch Objekte nicht bedingten, mithin ab-soluten Ich, des Subjekts, ist also sachlich synonym mit Lebendigkeit, uneingeschränkter Veränderlichkeit, Werden. Demgegenüber kann Objekthaftes, das die *fixierte* Bestimmtheit des Ich ist, nur leblos und unveränderlich sein.

Die Frage, warum in Anbetracht der Un-bedingtheit des absoluten Ich „Nicht-Ich“ überhaupt, oder *wie* dieses als Begrenzung möglich sei, führt Fichte zur Unterscheidung zwischem dem „absoluten“ und dem „empirischen Ich“. Während das Absolute als solches weder ein Nicht-Ich konstituieren noch zu diesem als einem evtl. möglichen Kontrapost in Beziehung sein kann, vollzieht sich die Selbstreflexion des „empirischen Ich“ durchweg als Negation seiner von sich selbst im Nicht-Ich gesetzten Begrenzung. Da Selbstreflexion dieser Art sich nur als permanente Selbstunterscheidung von Vielem, fest begrenzt Bestimmtem, „Objektivem“ fassen läßt, ist ihre „Absolutheit“ die Endlosigkeit der Reihe einzelner begrenzter, insofern endlicher

34. Fichte, Gesamtausgabe. Stuttgart 1970. Bd. I,4, S. 202: „[...] das Ding entsteht allerdings durch ein Handeln nach diesen [sc.Denk-] Gesetzen, das Ding ist gar nichts anderes, als alle diese Verhältnisse durch die Einbildungskraft zusammengefaßt, und alle diese Verhältnisse miteinander sind das Ding.“ Diese frühe Stelle Fichtes (1794) ist für Schlegel bestimmend und zeigt, daß er bereits vor der Zeit der „Kölner Vorlesungen“ (1804-5) die Problematik des Dings erkennen konnte.

Auch im Sinne Hegels ist das Ding seinem Wesen nach ein Nichtseiendes (Phänomenologie des Geistes. S. 79-102). Die Nichtigkeit sinnlicher Konkreta ist die unmittelbare Unwißbarkeit des Zufälligen. Als „seiend“ im Wechsel der individuellen Zufälligkeit ist die „Dingheit“ nur wißbar durch die Vermittlung der Allgemeinheit des Denkens. Das „dieses“ usf. *ist* also unmittelbar an sich nichts, insofern negativ und damit das Movens für denkende Vermittlung, d.h. Aufhebung in seiende Allgemeinheit. Gegenüber dem Fichtisch-Schlegelschen Ansatz eignet dem Hegels die Plausibilität der Vermittlung des undenkbaren Dings zum Denken. Dieses überschreitet sich auf Grund seiner überindividuell seienden Allgemeinheit ebenso selbst wie es die unmittelbare, individuelle Seinsweise der Dinge überschreitet. Denken ist in der Weise sinnlicher Gewißheit selbst „Ding“. Seine vermeintlich wesenhafte, dingliche Gegenständlichkeit hebt sich über verschiedene Stufen hinweg zu seiner eigenen Absolutheit auf. Die Absolutheit des Geistes beruht gerade in der völligen aufgehobenheit von Gegenständlichkeit, die in ihrer Unaufgehobenheit scheinbar selbständig seiend war. Insofern ist auch für Hegel Dinghaftigkeit das permanente Kontrapost von Denken. Während aber Hegel die ständige, im Denken sich vollziehende Aufhebung der Selbständigkeit des Dings als Negativität begreift, faßt Schlegel die Nicht-Dinghaftigkeit als Positives. Positives ist hinwiederum für Hegel die natürliche Unmittelbarkeit des Anfangs von Denken, also die Dinghaftigkeit selbst.

Schellings Fassung von Ding ist im Vergleich zu Hegel dem Fichtisch-Schlegelschen Ansatz verwandter. Vgl. Vom Ich als Prinzip der Philosophie. ed. Schröter; Bd. I, S. 88.

Bewußtseinsakte. Daher ist das empirische Ich das *un-endliche* Endliche, denn es hört nie auf endlich zu sein, und das *endliche* Un-endliche, denn es ist nichts anderes als das Unendliche, das endlich ist. Das empirische Ich wird „Individuum“ genannt. Diese im „2. Grundsatz“ Fichtes – „Dem Ich ist entgegengesetzt ein Nicht-Ich“ – getroffene Unterscheidung führt zum einen über Kant hinaus. Die Unterscheidung zwischen Ich und Individuum macht deutlich, daß das Kantsche „Subjekt“ stets *sub respectu individui* konzipiert ist. Zum anderen kehrt sie entgegen der im „1. Grundsatz“ ausgesprochenen Intention wieder zu Kants Begriff des „Dings an sich“ zurück. Sofern das empirische Ich nämlich reflektiert und sich selbst bewußt hat, unterscheidet es sich vom Nicht-Ich, bedarf also dessen zu seiner Bewußtwerdung. Der Zusammenhang zwischen Ich und Nicht-Ich ist ein „Faktum“. Das impliziert die Restitution des „Dings an sich“, das durch den „1. Grundsatz“ als an sich selbst wirkliches aufgegeben schien. „Wie das Ich irgend etwas von sich selbst unterscheiden könne, dafür läßt kein höherer Grund der Möglichkeit irgendwoher sich ableiten, sondern dieser Unterschied liegt aller Ableitung und aller Begründung selbst zum Grunde.“³⁵ „Daß es ein solches Setzen (sc.: des Nicht-Ich) gebe, läßt sich durch nichts dartun, als durch ein Factum des Bewußtseins und jeder muß es sich selbst durch dieses Factum dartun.“³⁶

Schlegel bemerkt völlig zutreffend die Wiedereinführung des Sachverhalts ‚Ding an sich‘ durch Fichte „in einer veränderten Gestalt, nämlich als *Etwas* (Nicht-Ich, Schranke)“³⁷ und kann daher feststellen: „Der zweite Grundsatz bei Fichte ist der Sitz der Schwäche. Das -Ich und -a ist nur als *möglich* erwiesen; die Wirklichkeit ist erschlichen.“³⁸ Die in der Diskrepanz zwischen 1. und 2. Grundsatz sich manifestierende Inkonsistenz bildet den Ausgangspunkt für Schlegels eigene Konzeption von „Denken“. Seine unausgesprochene Schlußfolgerung ist folgendermaßen strukturiert: Fichtes Versuch, vermittels reiner, unbedingter, d.h. „absoluter“ Reflexion, einen neuen Anfang der Philosophie zu setzen, scheitert, weil diese Reflexion, sofern sie unbedingt ist, leer bleibt. Trifft Reflexion jedoch auf Inhalte, so deswegen, weil diese als ihr gegenüber äußere sie definitiv einschränken und sie mithin nicht unbedingt (absolut) sein kann. Ist jedoch Reflexion nicht absolut, so kann sie kein Anfang der Philosophie sein. Der Ursprung des Philosophierens, verstanden als „freier“, nicht nach Maßgabe einer der Philosophie heterogenen Dinghaftigkeit eingeschränkt (be-dingt), muß demnach außerhalb von leerer Reflexion und „toter“ Dinglichkeit zu suchen sein. Das impliziert jedoch, daß

35. Fichte, a.a.O., Bd. I/2, S. 390.

36. Ebd.

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

38. Ebd., Bd. XIX, S. 85 (26).

der tragende Impuls zum Philosophieren nicht aus dem jeweiligen Individuum kommt, sofern dieses in der Reflexion bewußtes Ich wird. Den Anstoß als einen seiner Herkunft nach dem Individuum gegenüber transzendenten, jedoch nicht als ‚beharrliche‘ „Substanz“ wirklichen und wißbaren aufzufinden, ist die Absicht Schlegels.

Das Ungenügen an der vermeintlichen Starrheit von Substanz entstammt der Erfahrung der Inkongruenz von Individualität und Allgemeinheit. Daher ist die Entfernung des Begriffs „Ding“ aus dem Philosophieren eins mit dem Versuch, die Verstehbarkeit des endlosen Wechsels zwischen beiden Sachverhalten zu ermöglichen. Dieser Absicht entspricht die Forderung, daß formale Logik als in der höheren „Theorie des Bewußtseins“³⁹ grundgelegt angenommen werden müsse. Wollte man, wie es nach Schlegels Ansicht für gewöhnlich in der Philosophie der Fall ist, das Begründungsverhältnis von „Logik“ und der „Theorie des Bewußtseins“ oder von logischem Denken und Bewußtsein umkehren, so verfielen man gerade darin dem Irrtum des Dings. Auch methodisch kann Logik aus diesem Grunde nicht am Anfang der Beschäftigung mit Philosophie stehen. Denn „die Philosophie muß eigentlich damit anfangen, uns von dem Scheine des Endlichen und dem Glauben an die Dinge zu befreien [...]“.⁴⁰ Die Behauptung, daß der „Zweifel am Ding“⁴¹ der Anfang von Philosophie sei, stellt vor die Frage, aus welchem Grunde die von Schlegel so leidenschaftlich bekämpfte „Quelle alles Übels“⁴² überhaupt ihre Wirksamkeit im Philosophieren zu entfalten vermag und warum schließlich deren Einfluß vor Schlegel nicht bemerkt und unterbunden wurde. Damit wird eine für Schlegels erkenntnistheoretische Konzeption grundlegende Eigentümlichkeit aufgedeckt: die radikale Abwertung des Begriffs „Vernunft“. Sie geht der des „Dings“ vollkommen parallel, denn Vernunft ist die Erkenntnisweise, die allererst „Dinge“ erzeugt. „Das *Ding* ist eine falsche Erdichtung der Vernunft“⁴³, ein „Wahnbegriff“.⁴⁴ Da jedoch ‚Erdichten‘ im Sinne des poetischen Produzierens erfolgreich aufgefaßt werden könnte, muß diese Aussage eine Korrektur erfahren: ‚Erdichten kann die Vernunft nicht: es (sc.: das Ding) ist ein allverbreitetes [...] Mißverständnis“.⁴⁵

Unter begriffsgeschichtlichem Aspekt leitet sich die Aversion gegen Vernunft unmittelbar von der Hamann-Herderschen Kritik an der Aufklärung

39. Bd. XII, S. 312; 312-323.

40. Ebd., S. 335.

41. Ebd., S. 328.

42. Ebd., S. 288.

43. Ebd., Bd. XIX, S. 77 (349).

44. Ebd., Bd. XIII, S. 292.

45. Ebd., Bd. XIX, S. 77 (350).

her.⁴⁶ Für Schlegels eigenes Philosophieren ist die Wendung der überkommenen Kritik gegen seinen Zeitgenossen Hegel wesentlicher. Dieser faßt, in der sachlichen und begriffsgeschichtlichen Tradition Kantschen Philosophierens stehend, Vernunft als die dem „Verstand“ gegenüber höhere Weise des Denkens. Beide Begriffe entsprechen in dieser Zuordnung den auf Boethius zurückgehenden Termini *ratio* und *intellegentia/intellectus*. Während Verstand im Sinne der Boethianischen *ratio* (griechisch *νοῦς*) das diskursive, schlußfolgernde Denken meint, bezeichnet Vernunft als Übersetzung von *intellegentia/intellectus* (griechisch *ἐπνοία*) die wesenhafte Innerlichkeit und insofern den Ermöglichungsgrund diskursiven Denkens.⁴⁷ Die Vertauschung des Stellenwerts der beiden Termini durch Schlegel wird von einem Philosophem Fichtes geleitet.⁴⁸ Fichte expliziert die selbstreflexive Begrenzung des empirischen Ich durch ein Nicht-Ich mit Hilfe des Sachverhalts „Anschauung“. Durch die „ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich, in welcher eben darum, weil sie ins Unendliche hinaus geht, nichts unterschieden werden kann, geschieht ein Anstoß; und die Tätigkeit, [...] wird reflektiert, nach innen getrieben [...]“.⁴⁹ Der Grund des ‚Anstoßens‘ liegt gemäß dem zweiten Grundsatz im Nicht-Ich. Die vom Ich ausgehende „Richtung“ der „Tätigkeit“ und deren im gegen-ständigen Nicht-Ich begründete Umkehrung, das „Leiden“, sind in ihrer Differenziertheit ein Eines: die „Tätigkeit der Einbildungskraft [...] eine Tätigkeit, die nur durch ein Leiden, und ein Leiden, das nur durch eine Tätigkeit möglich ist.“⁵⁰ In solch allgemeiner Fassung ist sie „Anschauen“.⁵¹ Würde ‚Anschauung‘ nicht weiter differenziert, so bliebe sie „völlig unbestimmt in Absicht des Subjekts“, des Ich, wie des „Objekts“, des Nicht-Ich.⁵² Denn die Bestimmung von Anschauung vollzieht sich nur durch ‚Unterscheidung‘ der einzelnen Anschauungsakte voneinander.⁵³

Die Frage „wie der menschliche Geist ursprünglich zu jener Unterscheidung zwischen einer Reflexion der Tätigkeit von außen, und einer anderen von innen komme“, beantwortet sich durch die Annahme der Faktizität des

46. Th. Litt, Die Wiederentdeckung des geschichtlichen Bewußtseins, S. 51; – J. Salat, Erläuterung einiger Hauptpunkte der Philosophie. Zugaben. Über den neuesten Widerstreit [...] Landshut 1812; S. 450-59; – Fr. Schlegel, KA, Bd. VI, S. 353: „geiststötender Rationalismus“, „Abstraktionengewebe der Vernunftphilosophie“.

47. Fr. Schlegel übersetzt umgekehrt Verstand mit *intellegentia* und Vernunft mit *ratio*; KA, Bd. XIII, S. 255.

48. Den Zusammenhang mit Fichte hat bereits J. Körner notiert: Friedrich Schlegel, Neue philosophische Schriften. S. 84f.

49. Fichte, Gesamtausgabe. Stuttgart 1965. Bd. I, 2, S. 369.

50. Ebd., S. 370.

51. Ebd.

52. Ebd.

53. Ebd., S. 372.

Nicht-Ich. Der darin gründende „Anstoß“ macht die „Unterscheidung“ selbst zum „Faktum“.⁵⁴ Es bleibt nun noch im Rahmen dieser Grundannahme die subjektive Struktur des aktualen Vollzugs unterscheidender Bestimmung zu entfalten, das heißt zu zeigen, wie das bloße „Anschauen“ als „Schweben der Einbildungskraft zwischen widerstreitenden Richtungen“ ‚fixiert‘ wird. „Zu einem solchen Fixieren der Anschauung, die erst dadurch eine Anschauung wird, gehört dreierlei. Zuvörderst die Handlung des Fixierens oder Festsetzens“.⁵⁵ Dieses ‚schlechthin setzende Vermögen im Ich‘ ist die Vernunft.⁵⁶ Hierbei ist deren rein instrumenteller Charakter zu beachten. „Vermögen“ zur Setzung meint nicht die bloße passive Möglichkeit dazu, daß gesetzt wird, sondern die Spontaneität des für sich genommenen leeren, unbestimmten Aktes der unterscheidenden Bestimmung. „Vernunft“ ist also der *akt hafte Vollzug* der Bestimmung als solcher. Insofern drückt sich darin die in der Nachfolge Kants auch für Fichte gültige Fassung des höchstmöglichen Modus von Denken aus. Vernunft ist die Subjektivität des empirischen Ich selbst, weil dessen Wesen spontanes, selbstursprüngliches Setzen-Können ist. Als reine Aktivität richtet sich Vernunft auf die an sich selbst unbestimmte „Einbildungskraft“. Zwar ist Fichte zufolge Einbildungskraft ‚tätig‘, jedoch nur in der Weise ziellosen Vagierens.⁵⁷ Obwohl Einbildungskraft oder unfixierte Anschauung eigentlich passiv ist, kann sie ‚produktiv‘ genannt werden, da sie unter dem Aspekt der ‚nach außen‘ auf ein Nicht-Ich gerichteten Tätigkeit der Ermöglichungsgrund für das ‚Anstoßen‘, die Voraussetzung dafür ist,

54. Ebd., S. 373.

55. Ebd.

56. Ebd. f.; Kant: „Vernunft ist das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori an die Hand gibt.“ KrV B 24.

57. Zur Geschichte des Begriffs $\varphi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\tau\alpha$ vgl. Proclus, A commentary on the first book of Euclid's Elements. ed. G. R. Morrow. Princeton, New Jersey 1970. S. XXXIV; S. 3-38. – W. Beierwaltes, Das Problem der Erkenntnis bei Proklos, in: De Jamblique à Proclus, Fondation Hardt, Entretiens Tome XXI, Vandoeuvres – Genève, 1975, 153-191, bes. 159ff. – *Fichtes* Verständnis der Einbildungskraft als eines passiven, daher nicht wirklichen Schwebens nähert sich dem Aristotelischen Verständnis von $\varphi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\tau\alpha$ an, die über die Vermittlung von *imaginatio* der wirkungsgeschichtliche Ursprung dieses Philosophems ist. Bei Aristoteles ist $\varphi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\tau\alpha$: $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon$ $\theta\lambda\eta$ und als $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ein auf von außen kommende Affektion gerichtetes, erleidendes ($\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) Vermögen der $\psi\upsilon\chi\eta$. Durch Proklos wird $\varphi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\tau\alpha$ im Zusammenhang der apriorisch synthetisierenden Funktion mathematischen Denkens zur Bezeichnung einer akthaften Denkbewegung herangezogen. Die Übersetzung mit *imaginatio* behält den Aspekt der Akthaftigkeit bei. So wird etwa bei Boethius *imaginatio* – in einer hinsichtlich ihrer Dignität verschiedenen Reihe der Aktmodi der *anima humana* – zusammen mit *ratio* und *intellectus* genannt. Der für Kant bestimmende, ebenfalls aktiv gefaßte Terminus „Einbildungskraft“ aus der Baumgartenschen Ästhetik wird im Unterschied zur Fichteschen auch in der Schellingschen Rezeption als Index wesentlicher Akthaftigkeit angezogen: Einbildungskraft ist hier die Fähigkeit der ‚ästhetischen Anschauung‘ Denken und Fühlen, Bewußtes und Unbewußtes, Subjekt und Objekt usf. ‚in-eins-zubilden‘.

daß das Ich gegen und durch ein Nicht-Ich abgegrenzt sein kann. Daher läßt sich sagen: „Das produzierende Vermögen ist immer die Einbildungskraft; also jenes Setzen des Angeschauten geschieht durch die Einbildungskraft und ist selbst ein Anschauen.“⁵⁸ Anschauung hat die Vermittlungsfunktion inne.

Die durch Vernunft vollzogene Beendigung des vagierenden Schwebens bloßer Einbildungskraft *ist* deren aktuelle Begrenzung. Diese hat mithin die Bezogenheit der ‚bestimmenden Vernunft‘ und der ‚produzierenden Einbildungskraft‘ zu ihrem Wesen und ist insofern selbst „ein Mittelvermögen zwischen beiden“.⁵⁹ „Es ist das Vermögen, worin ein wandelbares *besteht*, gleichsam *verständigt* wird (gleichsam zum Stehen gebracht wird = Zusatz der 2. Ausgabe), und heißt daher mit Recht der Verstand.“⁶⁰ Der ist daher „die durch Vernunft fixierte Einbildungskraft“ oder „die durch die Einbildungskraft mit Objekten versehene Vernunft“.⁶¹ Als fixiertes Resultat der aktuellen Beziehung beider Tätigkeiten ist er „ein ruhendes, untätiges Vermögen des Gemüts, der bloße Behälter des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten, und durch die Vernunft Bestimmten [...]“.⁶² Die an die Konzeption des Aristotelischen νοῦς παθητικός gemahnende Charakterisierung wird durch die Feststellung irritiert, daß der Verstand als bloßer ‚Behälter‘ das „Vermögen des Wirklichen“ ist, in dem „erst das Ideale zum Realen“ *wird*.⁶³ Zwar „produziert“ die Einbildungskraft in der genannten Weise „Realität“; aber es *ist* in ihr keine „Realität“.⁶⁴ „Verstehen“, der Seinsmodus des Verstandes, zeigt eine „Beziehung auf etwas“ an, „das uns ohne unser Zutun von außen kommen soll“.⁶⁵ Bewußtsein von Etwas, Wissen des Etwas als ein vollendeter Reflexionsakt des subjektiven Ich, ist mithin stets im Verstehen bzw. im Vermögen des Verstandes wirklich. Die Tätigkeiten der Einbildungskraft wie der Vernunft vollziehen sich selbst bewußtlos, wiewohl sie in Bezug auf ursprünghafte Faktizität *und* Spontaneität die akthafte Voraussetzung für das Zustandekommen des Verstehens sind. Das Verstandene ist das fixiert Gewußte und insofern Wirkliche. Wirklichkeit in diesem Sinne hat jedoch nur den Charakter des Scheinhaften, da sie in einer vorbewußten Aktivität gründet, das heißt, daß sie von dieser hervorgebracht wird. Die irrige Überzeugung „von der Realität der Dinge außer uns“ ist dadurch bedingt, daß „wir

58. Fichte, a.a.O., S. 371.

59. Ebd., S. 374.

60. Ebd.

61. Ebd.

62. Ebd.

63. Ebd.

64. Ebd.

65. Ebd.

uns des Vermögens ihrer Produktion nicht bewußt werden.“⁶⁶ Nicht-Ich oder „Ding“ als bestimmt gewußtes ist daher auch im Sinne Fichtes an sich betrachtet nichts anderes als die ‚Grenze unserer Vorstellung‘.

Schlegel greift diesen intrikaten Gedankengang auf und wendet ihn sowohl gegen „Vernunft“ im allgemeinen wie gegen deren Fichtesche Konzeption im besonderen. Er behält die Überzeugung bei, daß allein im Verstande (synonym wie bei Fichte: Verstehen) „Realität“, d.h. Wirklichkeit ist, und daß Verstehen die Beziehung auf ein nicht aus der Subjektivität des Ich Stammendes bezeichnet. Der Stellenwert von Vernunft, Reflexion, Anschauung, Ich, Nicht-Ich und Faktum bei Fichte wird heftiger Kritik unterzogen. Jeder dieser Begriffe erläutert von anderem Aspekt her in Schlegels Augen den Sachverhalt verdinglichenden Philosophierens. Die Explikation des Grundübels hebt der Sache nach bei dem ‚setzenden Vermögen‘ des Ich, der Vernunft an. Konform mit Fichtes Fassung begreift er diese als die eigentliche Spontaneität von Reflexion. Sie nimmt ihren Ausgang ausschließlich in der Subjektivität des Ich, trifft in der Weise der Anschauung auf das Ding als faktisches, wirkliches Nicht-Ich und bestimmt, von da aus zum Subjekt zurückkehrend, jenes und dieses selbst. Im Unterschied zu Fichte aber faßt Schlegel die Fixierung des Dings nicht als Verstand. Also entfällt die Möglichkeit, das Ding als ‚von außen kommend‘ anzunehmen. Die vermeintliche, von der subjektiven Vernunft reflexiv erreichte Wirklichkeit des bestimmten Objekts ist daher eine Selbsttäuschung des Ich. Dessen Reflexion ist folglich leer, weil sie nichts ‚Reales‘ trifft. Sie ist „± 0“. Da definierende, bestimmend begrenzende Reflexion sich als Negation des durch die Definition Ausgeschlossenen vollzieht, kann sie mit Negativität ineingesetzt werden. Negativität erzeugt durch Ausschluß des je Anderen Identität. Identität aber meint Unveränderlichkeit, und diese ist der wesentliche Grundzug des Seins als Substanz. Damit aktuiert sich vernünftige Reflexion als logisches Denken. Logik ist lediglich „Vernunftkunst“.⁶⁷ Wenn das Resultat des Denkens nichts anderes als Konstitution von dinghaft fixierter Objektivität ist, so kann auch Perzeption oder Vorstellung nichts anderes als eine nichtige Tätigkeit leerer Subjektivität, reiner Mechanismus sein.

Die von Schlegel abgelehnte Annahme Fichtes, daß die in der Anschauung vermittelte Faktizität des Nicht-Ich der eigentliche, transsubjektive Grund für die zum aktuellen Selbstbewußtsein des Ich führende Reflexion sei, erfordert im Rahmen der abwertenden Auslegung des Reflexionsbegriffs eine andere Begründung. So führt Schlegel den Sachverhalt des innersubjektiven ‚Willens‘ ein. „Wille“ als die eigentlich treibende Kraft in dem Setzungsvermögen Ver-

66. Ebd.

67. Fr. Schlegel, KA, Bd. XII, S. 312.