

Friedrich Schlegel

als Vorläufer christlicher Existenzphilosophie

Von Johannes Bapt. Siemes S. J., Tokio

Friedrich Schlegel (1772—1829) lebt in der Literaturgeschichte als einer der Begründer der Romantik, als Verfasser der geistsprühenden „Fragmente“ und der berühmten „Lucinde“ und als bahnbrechender Literaturkritiker fort. Die Philosophiegeschichte schweigt zumeist von ihm, höchstens daß sie seine ästhetischen Ansichten und seine „Philosophie der Geschichte“ mit ein paar Worten erwähnt. Während der junge Schlegel hoch gefeiert wird, hat man für den älteren Schlegel, den Schlegel nach seiner Konversion zur katholischen Kirche (1808), vielfach nur ein Wort mitleidigen Bedauerns. Über den jungen Schlegel urteilt man: „Was war er nicht alles, Denker und Dichter, Philosoph und Naturforscher, Historiker und Theologe, seinem Willen und seiner Sehnsucht nach auch noch Schöpfer eines neuen Mythos und Stifter einer neuen Religion!“ Über den älteren Schlegel aber: „Lesen wir die letzten Schriften Schlegels und denken dabei an seine genialen Jugendfragmente, so beschleicht uns eine trostlose Trauer. Was war er uns und was ist er geworden! Der junge Schlegel: ein weißes Segel über dem unendlichen Meer, der alte: ein müdes Wellengekräusel über einem versunkenen Schiff.“¹ E. R. Curtius aber nennt Schlegel „den glänzendsten und geistreichsten Romantiker, der zugleich der bekannteste ist, den genialsten, für den erst heute die Stunde geschichtlicher Würdigung gekommen scheint. Keiner der großen deutschen Geister jener Blütezeit ist so mißverstanden, ja so böswillig verleumdet worden, schon zu seinen Lebzeiten, aber merkwürdigerweise lange darüber hinaus, ja eigentlich bis auf die unmittelbare Gegenwart.“² Der liberale Zeitgeist, der in der Neuzeit nur den gradlinigen Fortschritt vom Kirchenglauben zur Denkfreiheit gelten lassen wollte, mußte sich an der Umkehr dieser Linie bei Schlegel stoßen. „Also zerschnitt man Schlegels Leben und Werk in zwei Hälften, pflegte und pries die eine, die jugendliche, und verachtete und mied die andere, die katholische“ (J. Körner). Die zweite Hälfte seines Lebens aber ist vorherrschend der Philosophie gewidmet.

Zwar hat Schlegel die Philosophie stets als Hauptberuf seines Lebens betrachtet. „Die Metaphysik“, heißt es in einem Brief an

¹ F. Steppuhn, Fr. Schlegel als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens: Logos 1 (1910) 261.

² Zeitschrift f. den franz. und engl. Unterricht 31 (1932) 5.

F. H. Jacobi von 1812, „ist von langen Zeiten, ja von meiner Jugend her, die Hauptbeschäftigung meines Lebens gewesen. Aber nur des inneren, nicht des äußern. Ich schob den Zeitpunkt, wo ich reden wollte, immer wieder hinaus . . . Ich schrieb kritisch und literarisch über Kunst, Geschichte und Literatur.“³ Erst in der zweiten Periode seines Lebens konzentriert sich seine Arbeit darauf, im Gegensatz zur herrschenden Philosophie des Idealismus eine neue Philosophie zu entwickeln.

Aber was von dieser Philosophie an die Öffentlichkeit drang, beeindruckte nicht als ein großes geschlossenes Werk, das man den Leistungen seiner großen philosophischen Zeitgenossen an die Seite stellen konnte. Es war Schlegel nicht vergönnt, seine Philosophie in systematischem Zusammenhang darzustellen und zur Vollendung zu bringen. In dem Bewußtsein, den letzten Abschluß seiner Gedanken noch nicht erreicht zu haben, verschob er immer wieder die Veröffentlichung der Früchte seines philosophischen Bemühens. Nur in einigen Zeitschriftenaufsätzen legte er Ausschnitte seiner Philosophie vor. Und als er endlich gegen Schluß seines Lebens begann, ausführlicher seine philosophischen Ideen mitzuteilen, geschah es in Vorträgen für ein breiteres, nicht spezifisch philosophisches Publikum, in denen die systematische Strenge, die scharfe Umgrenzung der Begriffe und die kritische Begründung seiner Ansichten zurücktreten mußten. Für das aber, was er in dieser philosophisch unzulänglichen Form zu sagen hatte, fehlte der Philosophie seiner Zeit und überhaupt der Philosophie des 19. Jahrhunderts das Verständnis. Denn es schlägt dem, was man seit Descartes gewohnt war, Philosophie zu nennen, bewußt ins Gesicht; es ist eine direkte Verneinung der Philosophie als selbständiger Vernunftwissenschaft. Solange man Philosophie als ein Geschäft der abstrakten spekulativen Vernunft betrachtete, konnte Schlegel nicht als Philosoph anerkannt werden. Denn er will eine ganz andere Art von Philosophie, eine Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, welche die Erfahrungen des Herzens an die Stelle eines Systems der Vernunft stellt. Vom Standpunkt der reinen Vernunftphilosophie aus mußte sein Unternehmen als Verzicht auf eigentliches Philosophieren, als philosophischer Dilettantismus erscheinen, und in diesem Sinne haben sich Hegel und Schelling und, ihnen folgend, Haym und Dilthey über Schlegel ausgesprochen⁴. Es erging ihm wie dem andern großen Kritiker des Vernunft-Idealismus, der auch tief in der Romantik wur-

³ Zitiert nach J. Körner, Fr. Schlegel, Neue philos. Schriften, 1935.

⁴ Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809 (Ausgabe Meiner 1925, siehe Index unter Fr. Schlegel). Schelling setzt sich hier in gereizter Stimmung mit Schlegels Angriff auf den Pantheismus in „Über die Sprache und Weisheit der Inder“ (1807) auseinander, ein Angriff, durch den sich Schelling persönlich getroffen fühlte. Im selben Geiste Schelling an Schubert 28. 4. 1809 (Plitt, Aus Schellings Le-

zelt, Kierkegaard: Die Zeit, die an den Primat der Vernunft glaubte, war für ihre Gedanken nicht reif, sie wurden vergessen.

Erst heute, da der Philosophie der vollständige Zusammenbruch des Rationalismus und Idealismus zum Bewußtsein gekommen ist und sich aus dem Erleben der Ohnmacht der reinen Vernunft in der Lebens- und Existenzphilosophie eine neue Art des Philosophierens gebildet hat, scheint die Zeit gekommen, daß Schlegels „Philosophie des Lebens“ ein tieferes Verständnis erwarten darf. Denn diese Philosophie nimmt in Wahrheit die Fragen der späteren Lebensphilosophie und der Existenzphilosophie voraus und gibt ihnen eine Antwort, die wegweisend sein kann.

Wir glauben, daß die größte Leistung Schlegels und seine unvergängliche Bedeutung nicht in den jugendlichen Aphorismen und Aufsatzbruchstücken liegt, sondern in den großartigen Entwürfen seiner Mannesjahre und in den reifen philosophischen Werken seiner Endjahre, die bis heute fast unbekannt geblieben sind, und schließen uns dem Urteil des besten Schlegelkenners, J. Körner, an, daß „diese Werke verdienen, in nicht zu weitem Abstand neben den größten Leistungen der idealistischen Philosophie genannt zu werden“⁵.

1. Kritik des Idealismus

Schlegels „Philosophie des Lebens“⁶ erwächst aus einer tiefgehenden Kritik des Idealismus. Er war zwar selbst ein Vorkämpfer des Idealismus gewesen, ja seine Anregungen hatten den Aufbruch des Idealismus

ben in Briefen, II, 1890, 153 f.). — Hegels Urteil aus dem Jahre 1828 in SW Ausgabe Glockner, Bd. 20, 161 f. — R. Haym, Die romantische Schule, Berlin 1920, 246. — W. Dilthey, Leben Schleiermachers, Berlin 1922, 263. — Es ist zu beachten, daß Schellings und Hegels Urteile vor der Veröffentlichung der wichtigsten philosophischen Werke des älteren Schlegel liegen, die erst 1828 und 1837 erschienen; vgl. Anm. 6. Schelling schreibt in dem Brief an Schubert auch: „Glauben Sie nicht, daß ich nicht die größte Hochachtung für Friedrich Schlegel habe. Ich schätze ihn weit höher als Novalis und alle die andern. Aber ich halte sein jetziges Wollen keineswegs für rein und sein Beginnen in philosophischer Hinsicht für ungenügend.“ Tatsächlich nähert sich der ältere Schelling in seiner Hinwendung zur Geschichte, zur Mythologie und Mystik, zum Theismus und zur Offenbarung in vielem den Ideen des späteren Schlegel.

⁵ Körner 7. — Derselbe: „So scheint auch für Fr. Schlegel endlich die Zeit vollen Verständnisses und ungeteilter Anerkennung herannahen zu wollen, die Zeit, wo dieser genialische Mensch nicht mehr als Bildhintergrund des Idealismus eine halb lächerliche Figur machen, sondern mit Fichte, Schelling und Hegel sehr ehrwürdig im Vordergrund prangen wird“: Literaturblatt f. germanische und romanische Philologie 49 (1928) 105 f.

⁶ Wir beschränken uns auf die Spätphilosophie Schlegels, wie sie etwa seit 1818 Gestalt gewinnt. Dafür kommen aus seinen Schriften besonders in Betracht: Philosophie des Lebens, 1827 (Sämtliche Werke, 2. Originalausgabe, Wien 1846, Bd. 12) — Philosophie der Geschichte, 1828 (SW 12—14) — Philosophische Vorlesungen ins-

entscheidend beeinflusst. Mit dem Freunde Fichte hatte er Ideen getauscht, und so manches, was Schelling und Hegel glanzvoll entfalten, war in den Grundgedanken Jahre zuvor seinem Kopf entsprungen. Aber in das laute Ja, mit dem er in den Chor der idealistischen Vernunft einstimmt, mischte sich, anfangs leise, dann lauter, das Nein. Immer mehr empfand er das Ungenügen der idealistischen Systembauten, bis er ihren Anspruch, die Darstellung der eigentlichen Wirklichkeit zu sein, als „eine metaphysische Lüge“ durchschaute.

Schlegel entdeckt in diesen großartigen Systembauten eine ungeheure Leere: Es fehlt ihnen die lebendige Wirklichkeit und insbesondere die Urwirklichkeit, der lebendige Gott. Der Idealismus „bewegt sich im leeren Raum des absoluten Denkens“⁷. Er will das Sein aus einer Vernunftidee ableiten; aber dieses Denken bleibt leer, weil sich die Wirklichkeit nicht ableiten läßt. Für Schlegel ist besonders Fichte der typische Repräsentant dieses leeren Vernunftdenkens. Fichte hat den Idealismus am konsequentesten durchgeführt, bis zu einem „reinen System der Ichheit“. „Er nimmt den Stoff zu seinem Denken ganz aus sich selbst“⁸, aus dem sich selbst denkenden Ich konstruiert er die gesamte Wirklichkeit. Das sich selbst denkende Ich wird zum Absoluten und zum Mutterschoß der Wirklichkeit. Doch das auf dem Prinzip der Ichheit beruhende Vernunftdenken „kommt über das ewige sich selbst wiederholende ‚Ich bin Ich‘ nicht hinaus“⁹. Aber auch bei Schelling und Hegel ist die vergöttlichte Vernunft das Grundprinzip des Seins, und darum entgeht auch ihr Denken nicht „der transzendenten Leerheit jener ideellen Vernunft“¹⁰. Das reine Denken kann nur „selbst erdachte oder willkürlich erdichtete Begriffe unter einem anscheinenden Gesetz notwendiger Verknüpfung in endlosen Reihen aneinanderknüpfen“¹¹, die Wirklichkeit bleibt außerhalb dieser Konstruktionen. Das Wirkliche kann man nur als „Gegebenes“ hinnehmen und anerkennen. Der Idealismus wird zu einem leeren Gedankenspiel, weil er „den festen Boden des Wirklichen verläßt, das sich der menschlichen

besondere über Philosophie der Sprache und des Wortes, 1828/29 (SW 15). Zitationen aus der 2. Originalausgabe sind bezeichnet nach der Nummer der Bände: I, II usw. — Von der Seele, 1823 (hrsg. von G. Müller, Augsburg 1927), zitiert: Seele — Zwei Aufsätze über F. H. Jacobi (in: Neue philosophische Vorlesungen, hrsg. von J. Körner, Frankfurt a. M. 1935), zitiert: Jac I, Jac II — Schlegels Philosophische Vorlesungen von 1804—1806 nebst philosophisch-theologischen Fragmenten (hrsg. von C. Windischmann, 2 Bde., Bonn 1836/37) sind nur herangezogen, soweit sie Ideen enthalten, die mit seiner Spätphilosophie übereinstimmen, d. h. hauptsächlich die Fragmente aus den Jahren 1812—1818, zitiert: Wind — Über Schlegels philosophische Entwicklung siehe die Einleitung bei Körner, Neue philosophische Schriften, sowie F. Imle, Fr. von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus, Paderborn 1927, und L. Wirz, Friedrich Schlegels philosophische Entwicklung, Bonn 1939.

⁷ XII 21. ⁸ II (Geschichte der alten und neuen Literatur, 1822) 238.

⁹ Jac I 272.

¹⁰ XII 20f.

¹¹ XV 114.

Erkenntnis erschließt im dreifach, von innen, von oben und von außen Gegebenen — in der innern, höheren und äußeren, geschichtlich-vernünftigen und naturwissenschaftlichen Erfahrung“¹².

Vor allem verkennt der Idealismus die Wirklichkeit Gottes. Das Absolute, das sein Denken konstruiert, ist nur „der fixierte Widerschein des eignen Selbst“¹³, nicht der „lebendige Gott“, der in Freiheit die Welt aus dem Nichts erschafft und den Menschen in unbegreiflicher Liebe zur persönlichen Gemeinschaft mit sich beruft. Das idealistische Denken „setzt darum eine metaphysische Lüge an die Stelle der göttlichen Wirklichkeit“¹⁴. Sehr scharf ist Schlegels Urteil über Hegels dialektisches Absolute:

„In der letzten Zeit ist die deutsche Philosophie teilweise wieder ganz zurückgekehrt in den leeren Raum des absoluten Denkens. Obgleich hier nun dieses und der darin erfaßte absolute Vernunft-Abgott nicht mehr bloß innerlich verstanden, sondern objektiv genommen und als Grundprinzip alles Seins aufgestellt wird, so scheint doch dabei, wenn wir erwägen, wie das Wesen des Geistes ausdrücklich in die Verneinung gesetzt wird und wie auch der Geist der Verneinung in dem ganzen System der herrschende ist, fast eine noch ärgere Verwechslung stattzufinden, indem anstatt des lebendigen Gottes dieser ihm entgegengesetzte Geist der Verneinung in abstrakter Verirrung aufgestellt und vergöttert wird.“¹⁵

„Zur Erkenntnis Gottes gelangen wir nur durch das Leben und die eigene Erfahrung, hauptsächlich und auf der höchsten Stufe durch das Gebet.“ „Wo diese Erfahrung fehlt, wird die nie zureichende Idee Gottes auch zugleich eine irrige, entweder Pantheismus, welcher in einem wissenschaftlichen Zeitalter, dynamisch gestaltet, als Naturphilosophie erscheint, oder auch in dem seltenen Fall der Naturleugnung aus Ichheit des Idealismus“¹⁶ — also Schellingsche oder Fichtesche Philosophie.

„Die Vernunft an und für sich bringt es nicht weiter als bis zu einem leblosen Es oder dem ewig sich selbst wiederholenden Ich-bin-Ich. Kein wahrhaftes Du kann sie ohne andere Hülfe jemals zustande bringen. Man dürfte sagen, daß jedes wahrhaftige Du eine Liebe voraussetzt, die mehr ist und etwas anderes als die Vernunft. Wieviel mehr denn jenes höchste Du (der persönliche Gott). Nur in diesem Du aber wird das tote Es, das notwendige Wesen der Vernunft, zu jenem Er, dem lebendigen Gott. Und nur dadurch wird das ewig in sich selbst kreisende und schwindelnde Ich aus sich selbst herausgerissen und mit diesem furchtbaren Er im liebevollen Du verbunden.“¹⁷

Die Vernunft des Idealismus ist „die eingebildete Ichheit, welche die Liebe vergessen hat, falsche Einbildung der Ichheit als eines Ganzen“¹⁸. In Wahrheit ist das Ich kein „in sich konzentriertes Selbstdenken“, sondern es ist in seinem Grunde über sich selbst hinausgerichtet zur Hingabe an ein Anderes, an das „Du“, letztlich zur Hingabe an das „ursprüngliche Du“, den transzendenten persönlichen Gott.

¹² XV 211 f.

¹³ XII 138.

¹⁴ XII 121.

¹⁵ XII 21 f.

¹⁶ Wind II 520.

¹⁷ Jac I 272.

¹⁸ Wind II 433 (1805).

„Ist das Ich einmal durch die Vernunft von seinem ursprünglichen Du abgerissen, so wird entweder die Vernunft sich im ewigen leeren Einerlei ihres eigenen Widerstreits herumdrehen“ — die Anspielung auf Hegels Dialektik ist deutlich — „oder es bleibt, um dem Widerstreit ein Ende zu machen, nichts übrig als das eigene Ich an die Stelle der göttlichen Persönlichkeit zu setzen, wie es in der neueren Philosophie geschieht.“¹⁹

Der Idealismus vernichtet den persönlichen Gott, zu dem man in Ehrfurcht und Liebe Du sagt, weil er vom Ich die persönliche Liebe ausschließt. Diese Liebe wiederum erfüllt sich nur in der persönlichen Begegnung mit Gott, und ohne diese Liebe bleibt die menschliche Existenz leer und nichtig. Die Erkenntnis, daß die Liebe das wahre Leben des Ich ist und daß diese Liebe an den persönlichen Gott gebunden ist, daß der Idealismus aber gerade für die persönliche Liebe und den persönlichen Gott keinen Raum läßt, ist die eigentliche Wurzel von Schlegels Idealismus-Kritik. Seine „Philosophie des Lebens“, die er dem Idealismus entgegensetzt, ist die Analyse des Ich, das in der Liebe und letztlich in der Gottesliebe seine Ganzheit und Erfüllung findet.

Die Wurzel der Irrtümer des Idealismus liegt nach Schlegel darin, daß er von einem falschen Ansatz im Bewußtsein ausgeht. Die verschiedenen Formen der neueren Philosophie beruhen je auf einer Theorie des Bewußtseins, die der wirklichen Erfahrung des innern Lebens nicht entspricht. Sie sprechen je einer bestimmten, aus dem Ganzen des innern Lebens isolierten Grundkraft des Bewußtseins den Primat zu und machen diese zum alleinigen Grundprinzip der Philosophie. Das ist bei den „vier Systemhäuptern der neueren deutschen Philosophie“ deutlich sichtbar. Kants System beruht auf dem Primat des auf die Sinneserkenntnis beschränkten Verstandes, Jacobis System auf dem Primat des Willens als moralischen Gefühls, in Fichtes System herrscht die spekulative Vernunft, in Schellings Denken die spekulative Einbildungskraft. Jedes dieser Systeme setzt also eine der vier Grundkräfte des Bewußtseins, die Schlegel unterscheidet, absolut. Damit aber erweist sich der Ausgangspunkt und die Methode dieser Philosophien als verfehlt. Ein neuer Ausgangspunkt, der die Zersplitterung und Isolierung der Bewußtseinskräfte überwindet, zeigt sich als geboten²⁰.

Mit dieser Kritik ist der Idealismus in der Wurzel getroffen. Schlegel tadelt die moderne Philosophie nicht deswegen, weil sie „die Wende zum Subjekt“ vollzog. Auch seine Philosophie will „eine Theorie des Bewußtseins“ sein²¹. Er tadelt die moderne Philosophie nur deswegen, weil sie die Subjektivität nicht voll erfaßt hat, weil sie an Stelle des konkreten lebendigen Bewußtseins ein abstraktes, künstlich isoliertes Bewußtsein gesetzt hat. Das ist ein Angriff auf den Grund-

¹⁹ Wind II 462. Schon in der „Lucinde“ heißt es: „Nur in der Antwort eines Du kann jedes Ich seine unendliche Einheit ganz fühlen.“

²⁰ Vgl. Jac II 285—287. ²¹ XV 220.

ansatz der modernen Philosophie, auf Descartes' Cogito und alle, die in seinem Bann die Philosophie auf ein formal-abstraktes Idealbewußtsein stellten. Schlegel durchschaut diese Methode als eine künstliche, das echte Leben vergewaltigende Konstruktion. Er will das ganze Leben in den Ansatz der Philosophie hineingenommen haben. Das konkrete lebendige Bewußtsein in all seiner Komplexheit und all seinen Gegensätzen ist das ursprüngliche und eigentliche Bewußtsein. Wo man dieses lebendige Bewußtsein ausschaltet und eine isolierte Bewußtseinskraft als das eigentliche Bewußtsein ansieht und in ihm die Quelle für die Erschließung des Seins zu haben glaubt, verfällt man einer Fiktion und schließt sich von der Fülle der Wirklichkeit aus. Schlegel spricht hier klar aus, was in der heutigen Lebens- und Existenzphilosophie zum Angelpunkt der Kritik der von Descartes bestimmten Philosophie geworden ist: man muß hinter das abstrakte, isolierte Bewußtsein zurückgehen auf das konkrete ursprüngliche Bewußtsein.

2. Begriff der Philosophie des Lebens

Die Philosophie, die über das isolierte Bewußtsein hinaus auf die Fülle der innern Erfahrung zurückgreift, ist die „Philosophie des Lebens“, die Schlegel dem Idealismus entgegenstellt. „Ganz im Gegensatz zu den selbst erdachten Vernunftsystemen der sonst herrschenden Zeit-Philosophie ist die Philosophie des Lebens eine innere geistige Erfahrungswissenschaft, die nur von Tatsachen ausgeht und überall auf Tatsachen beruht, wemngleich es in manchen Fällen allerdings Tatsachen einer höheren Ordnung sind.“²² Das Leben, das Ausgangspunkt und Gegenstand der Philosophie des Lebens ist, ist in erster Linie das Leben, das in der inneren Erfahrung unmittelbar erlebt wird und in der Selbstbesinnung ausdrücklich zu Bewußtsein kommt. Diese innere Welt aber hat ihren Mittelpunkt nicht im denkenden Subjekt, sondern im innerlich gefühlten und erfahrenen Leben. Die Philosophie des Lebens „geht aus vom Leben und vom Gefühl des Lebens, und zwar von einem möglichst vollständigen Gefühle und Bewußtsein“²³. „Der Gegenstand der Philosophie ist das innere geistige Leben, und zwar in seiner ganzen Fülle, nicht bloß diese oder jene einzelne Kraft desselben, in irgendeiner einseitigen Richtung.“²⁴

Wir finden hier eine Bestimmung der Philosophie, die sich mit dem deckt, was man auch heute als Lebensphilosophie bezeichnet. Es ist jene Art von Philosophie, die von Schopenhauer, Bergson, Dilthey und

²² XV 57; vgl. XII 71. — Zur Lebensphilosophie Schlegels vgl. R. Feifel, Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn, Bonn 1938.

²³ XV 23. ²⁴ XII 9.

Nietzsche vertreten wird und in der Existenzphilosophie ihre Weiterführung gefunden hat. Man kann Schlegel mit Recht an den Anfang dieser Reihe setzen. Wie weit die Späteren von Schlegel beeinflusst sind, läßt sich schwer entscheiden. Jedenfalls erzählt der Schopenhauer-Forscher Gwinner, wie dankbar Schopenhauer sich philosophischer Anregungen Schlegels erinnerte²⁵. Dilthey hat Schlegels Schriften gut gekannt²⁶, und wenn er auch das Ungenügen seiner philosophischen Leistung hervorhebt und auf die Philosophie des älteren Schlegel überhaupt nicht eingeht, so zeigt er doch in den Grundmotiven seines Denkens eine erstaunliche Ähnlichkeit mit Schlegel, und zwar auch mit dem älteren Schlegel.

Er äußert sich ganz in dessen Sinne, wenn er sagt: „In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, das wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe (wie Außenwelt, Zeit, Substanz, Ursache) zugrunde zu legen.“²⁷

Wenn man den Gegensatz der Lebensphilosophie zur klassischen Philosophie auf eine zugespitzte Formel bringen will, kann man sagen: Die Lebensphilosophie setzt das Leben an die Stelle, wo in der philosophischen Tradition seit Parmenides das im Begriff erfaßte Seiende, das „*ὄν*“, steht. Die Richtung der philosophischen Intention auf das im abstrakten Begriff sich Darstellende wird als Verengung empfunden. Das in der inneren Erfahrung sich kundtuende Leben ist reicher als das begriffliche Denken, und dieses Leben gilt es zur Darstellung zu bringen. Diese Tendenz kommt in Schlegels Philosophie des Lebens bereits klar zum Ausdruck.

Auf einen Unterschied der Schlegelschen Lebensphilosophie gegenüber manchen modernen Formen der Lebensphilosophie sei aber schon jetzt hingewiesen. Wir werden im weiteren Verlauf unserer Darstellung sehen, daß das, was Schlegel mit „Leben“ meint, nichts zu tun hat mit dem bloß vitalen Leben der Triebe und daß es auch nicht, im landläufigen Sinne des Wortes, etwas Irrationales ist. Das Leben ist bei Schlegel in seinem Grunde eine über das abstrakte Erkennen hinausragende ursprünglichere Dimension des *Geistes*. Worauf es ihm mit

²⁵ Vgl. H. Finke, Über Friedrich und Dorothea Schlegel, Köln 1918, 21; K. Joel, Schopenhauer und die Romantik, in: Nietzsche und die Romantik, Jena 1905.

²⁶ W. Dilthey, Leben Schleiermachers, Bd. 1, Berlin 1922, 240 ff. Was Dilthey Schlegel verdankt, wird mit genügender Deutlichkeit sichtbar, wo er die geistesgeschichtliche Genesis seines Denkens darstellt. Der junge Dilthey geriet beim Studium Schleiermachers mitten in die Gedankenwelt Schlegels; diese enthält fast alle Grundmotive des Diltheyschen Denkens. Im einzelnen bedürfte die Abhängigkeit Diltheys von Schlegel einer genaueren Untersuchung.

²⁷ Einleitung in die Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften I) XVIII.

seiner Betonung der Fülle des Lebens ankommt, ist, daß es über die isolierten Seiten des Bewußtseins hinaus eine umfassendere Ganzheit, eine Mitte und einen tragenden Untergrund des geistigen Bewußtseins, eine Tiefenschicht der Person gibt, in der die einzelnen Bewußtseinskrafté wurzeln und bedingt sind. Das ist es, was er den „lebendigen Mittelpunkt des Lebens“²⁸ nennt. Und hierin ist er Vorläufer der späteren Lebensphilosophie und der Existenzphilosophie. Der tragende Untergrund des Bewußtseins, wie immer er im einzelnen bestimmt werden mag, ist ja auch ihr Anliegen. Schlegel hat dieses Anliegen zuerst formuliert. Die Späteren, die bewußt oder unbewußt in seinen Fußstapfen wandeln, sind in dieser Richtung weitergeschritten, allerdings meist mit einer Abbiegung in den Irrationalismus.

3. Das zerrissene Bewußtsein

Was ist es nun, was sich im ursprünglichen und lebendigen Bewußtsein kundtut? Die erste Grundtatsache unseres Bewußtseins ist die innere Zerrissenheit unseres Ich. Nicht das Descartessche oder Fichtesche „Ich denke“, sondern die Erfahrung dieses Zwiespalts muß der Ausgangspunkt der Philosophie sein.

„Man hat oft von Tatsachen des Bewußtseins geredet. Mehrenteils aber wird bei den Philosophen das bloße Gedanken-Denken in diesem ewig leeren Wiederdenken darunter verstanden, jener Selbstgedanke des denkenden Ichs, vermöge dessen dasselbé gleichsam auf der Tat ertappt werden soll, um dann als der Anfangspunkt und der eingebildete Schöpfer oder Demiurg dieser ideellen Welt, wie ein angenagelter Schmetterling an die Spitze des ganzen Systems gestellt zu werden. Die einzige Tatsache des Bewußtseins dagegen, welche wirklich so zu heißen verdiente, wäre dieser nicht bloß im Denken zwischen dem Ich und Nicht-Ich sich vorfindende, sondern durch alle Zweige oder Teile und Formen, Arten und Sphären des Bewußtseins, in Geist und Seele, Vernunft und Fantasie, und durch das Ganze hindurchgehende und überall sich kundgebende Zwiespalt des gesamten Menschenbewußtseins und des inneren Lebens, von welchem die tausendfache materielle Zwietracht des äußeren Lebens nur der Reflex und Widerschein, eine natürliche Folge und weitere Entwicklung desselben ist.

Von dieser Tatsache des so mannigfachen und vielgestaltigen Zwiespalts des menschlichen Bewußtseins könnte eine Darstellung der Philosophie auch recht gut ausgehen, um von diesem Punkte aus die Lösung ihrer Aufgabe und den Weg zu diesem Ziele zu suchen, welche Aufgabe, von dieser Seite erfaßt, dann in der Wiederherstellung des ursprünglichen, natürlichen rechten, mit sich einigen und harmonischen Bewußtseins bestehen würde.“

„Es ist der Zwiespalt des menschlichen Bewußtseins im wahren Sinne des Wortes eine Tatsache, die einzige, die gewiß jeder bestätigen muß, und von der er aus eigener Erfahrung ein unmittelbares aus der Quelle geschöpftes und eigentümliches Zeugnis ablegen könnte.“²⁹

²⁸ XV 169.

²⁹ XII 110f. Über den Zwiespalt des Bewußtseins nach Schlegel: Wirz (vgl. Anm. 6) 90—94; Feifel (Anm. 22) 96—100.

Hier werden zum erstenmal in der neueren Philosophie die Motive des Existentialismus angeschlagen. Die Philosophie, die vom Denken der reinen Ichheit ausgeht, verfehlt die „wahre Natur unseres inneren Daseins“, die Existenz, wie wir heute sagen würden. Das in der lebendigen inneren Erfahrung gegebene Ich ist das zerrissene Ich, das in sich keine Erfüllung und keinen Sinn finden kann, das sich nicht als reine ideale Ichheit denken kann, ohne sich über seine Verstricktheit in mannigfachen Zwiespalt zu betrügen. Das „unglückliche Bewußtsein“³⁰ ist das Primäre unseres inneren Daseins.

Hegel wirft in der „Phänomenologie des Geistes“ den Romantikern vor, daß sie beim „unglücklichen“, mit sich entzweiten Bewußtsein stehenbleiben und seinen notwendigen Übergang in das mit sich geeinte Bewußtsein des absoluten Geistes nicht sehen³¹. Für Schlegel ist diese „Aufhebung“ des unglücklichen Bewußtseins die Auflösung der eigentlichen Realität des Bewußtseins. Das in sich zerrissene Bewußtsein muß jedes idealistische System, das ein reines oder ideales Bewußtsein zum Subjekt der Philosophie und zur Stätte der Offenbarung des Seins oder gar das reine Selbstdenken zum Prinzip des Seins macht, sprengen.

Verfolgt man die Reihe der Denker, die gegen den Idealismus aufstanden, bis heute, wo die Idealismuskritik in der nihilistischen Bewußtseinsanalyse Sartres einen Höhepunkt erreicht hat, dann ist es immer in irgendeiner Form „das unglückliche Bewußtsein“, die Tatsache, daß das Bewußtsein sich selbst entfremdet ist und in sich keinen Boden, keine harmonische Erfüllung findet, die man dem idealen Bewußtsein des Idealismus entgegenhält. Schlegel ist der erste, der das unglückliche Bewußtsein als eine existentielle Urrealität angesetzt hat, und er hat es unter dem Gesichtspunkt der Zerrissenheit mit außerordentlichem Tiefblick analysiert. Er hat diese Zerrissenheit aus dem Erlebnis seiner eigenen geistigen Entwicklung in seinen Spätwerken immer wieder höchst eindrucksvoll geschildert, und es dürfte in der gesamten philosophischen Literatur nur wenige Zeugnisse geben, die tiefer in das Mysterium unserer vom Zwiespalt gekennzeichneten Existenz hineinleuchten und die Bedeutung dieses Zwiespalts für die Erhellung der menschlichen Existenz klarer erfassen.

Der Zwiespalt besteht nach Schlegel im Grund darin, daß die vier Grundkräfte des Bewußtseins nicht in der rechten Ordnung zueinander stehen, sondern, sich verselbständigend, einander widerstreiten. „Verstand und Wille, Vernunft und Einbildungskraft, das sind die vier entgegengesetzten Enden unseres mannigfaltigen Zwiespalts, die vier Grundvermögen unserer gesamten denkenden und wollenden Kraft, die Elemente unseres Wesens in ihrem gegenwärtigen zerstückten Zu-

³⁰ Vgl. Seele 33.

³¹ Ausgabe Glockner Bd. 2, 166—181, vgl. auch 16. Über Hegels Auseinandersetzung mit Schlegel in dem Abschnitt „Moralität“ der Phänomenologie siehe E. Hirsch, Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie: DVjschrLit-Wiss 2 (1924) 510 ff.

stand, oder auch die vier Seiten und Weltgegenden der inneren Menschenwelt.“³² Schlegel leitet aus den Erfahrungen des Bewußtseins ein Schema der Einteilung der psychischen Vermögen und im Zusammenhang damit eine Theorie vom Wesensaufbau des Menschen ab³³. Der Mensch besteht aus Geist, Seele und Leib. Für die Philosophie des Lebens als „Wissenschaft vom Bewußtsein“ kommt der Leib nur indirekt in Betracht. Er spielt in das innere Leben hinein durch die Sinnlichkeit, und diese ist als drittes Element des inneren Lebens neben Seele und Geist anzusetzen³⁴. Der Geist ist ein aktives Vermögen, und er umfaßt Verstand und Wille. Die Seele ist im Unterschied zum Geist „ein mehr passives Vermögen der inneren Fruchtbarkeit und Veränderung und des innern Fortwachsens“³⁵, ein mehr empfangendes, „weibliches“ Vermögen, das danach strebt, in der Liebe erfüllt zu werden³⁶. Zu ihr gehören Vernunft und Einbildungskraft. Während der dem Geist zugehörige Verstand „ein Durchdringen des Gegenstandes ist, wovon die höchste Stufe das klare Durchschauen ist“³⁷, ist die Vernunft das rationale Denken im engeren Sinne, das Verknüpfen der Begriffe nach logischer Notwendigkeit und das Zergliedern der Begriffe in ihre logischen Elemente³⁸. Die Einbildungskraft ist das „bildliche Denken“, das in scheinbar regellosem Spiel dem Gefühl folgt³⁹. Die andern dem Menschen zukommenden psychischen Vermögen sind aus jenen vier Grundvermögen abgeleitete oder „gemischte Nebenvermögen zweiter Ordnung“⁴⁰. So sind der Vernunft Gedächtnis und Gewissen „beigeordnet“, und Triebe und Sinne sind der Einbildungskraft „untergeordnet“⁴¹.

In diesem Aufriß der Vermögen des Bewußtseins ist viel romantische Psychologie eingeflossen. Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelheiten dieses Schemas einzugehen, z. B. auf den Unterschied zwischen Seele und Geist, Verstand und Vernunft⁴² oder auf Schlegels interessante Begründung, warum die Vernunft nicht dem Geist, sondern der Seele zuzuweisen ist. Schlegel gibt ein reich differenziertes Schema der seelischen Tätigkeiten und viele feine psychologische Beobachtungen in lebendiger Formulierung. Es handelt sich in dieser beschreibenden Psychologie um die Klärung des Selbstbewußtseins und seiner Gegebenheiten mit einem nachdenkend betrachtenden Blick, nicht um eine psychologische Untersuchung im heutigen Sinne des Wortes. Es kommt Schlegel vor allem darauf an, die Gesamtheit des Bewußtseins zu umschreiben oder, wie er sagt, „den vollständigen Begriff des Bewußtseins“ zu gewinnen⁴³.

Zwischen Verstand und Willen einerseits, Vernunft und Einbildungskraft andererseits besteht nun der Grundzwiespalt des Bewußtseins. Aus ihm gehen die andern mannigfachen Widersprüche, die das äußere und innere Leben des Menschen erfüllen, und die Zerrüttung

³² Seele 14; vgl. XII 28.³³ Seele 8 ff.; XII 23 ff.³⁴ XV 36; XII 27/28.³⁵ XII 26.³⁶ Seele 14.³⁷ XII 63.³⁸ Seele 17.³⁹ Seele 11/12.⁴⁰ XV 123; XII 28; XV 76 f. 99 f.⁴¹ XV 187.⁴² Seele 16 f.⁴³ XV 112.

seiner Kräfte hervor⁴⁴. Aus diesem Zwiespalt gehen auch alle Irrtümer hervor. Das Denken des zerrissenen Bewußtseins verfällt notwendig dem Irrtum, weil es einseitig von einer Grundkraft des Bewußtseins beherrscht ist⁴⁵.

„In dem kalten, abstrakten und toten *Verstande*, in dem leidenschaftlich blinden und absoluten *Willen*, in einer dialektisch streitenden oder dynamisch spielenden und auf diesem Wege nie ihr Ziel erreichenden *Vernunft*, in einer nach Bildern sehnsüchtig jagenden, in Bildern träumend lebenden und ganz darin versunkenen und berauschten *Phantasie*: in diesen fehlerhaften Formen des durch die Sünde und den Abfall von Gott zerrütteten Bewußtseins... liegt die erste Quelle des mannigfachen Irrtums, Unglaubens und aller zerstörenden und verderblichen Gedanken.

Die Seele ist in der Mitte dieser vierfachen Quelle des falschen Denkens und Wollens vielfach geteilt und zerrissen, gebunden und wie gelähmt und erstorben. Aber doch bleibt sie die ewig unsterbliche, und von hier aus muß auch die neue Lebenserweckung beginnen und die Wiederherstellung geschehen.“⁴⁶

4. Der Prozeß der Wiederherstellung des Bewußtseins

Die Erfahrung der Zerrissenheit des Bewußtseins ist die erste unmittelbare Grunderfahrung des innern Lebens, aber sie ist nicht das letzte Wort der existentiellen Bewußtseinsanalyse. Unmittelbar mit der Erfahrung der Zerrissenheit ist auch die Erfahrung gegeben, daß dieser Zustand nicht der ursprüngliche Zustand des menschlichen Bewußtseins ist, das Bewußtsein vielmehr in seinem gegenwärtigen Zustand ein verderbtes, von seiner ursprünglichen Harmonie und Einheit abgefallenes Bewußtsein ist. Das unglückliche Bewußtsein selbst ist eine schmerzhafteste Erinnerung an eine verlorene ursprüngliche Einheit und Lebensfülle des Bewußtseins⁴⁷. Die letzte Erklärung der Zerrissenheit des Bewußtseins sieht Schlegel in der christlichen Erbsündelehre. „Als Ursache des Zwiespalts muß diejenige Begebenheit angesehen werden, welche die Offenbarung uns mitteilt, wovon aber auch Jeder in seinem Innern die Spuren findet und erkennt: jene Verfinsterung der Seele nämlich, welche dem jetzigen Zustand vorausging und ihn begründete, und welche dadurch veranlaßt wurde, daß ein fremdes feindliches Wesen zwischen ihr und die sie erleuchtende Sonne eingetreten ist.“⁴⁸ Schlegel zieht aber in seiner Philosophie des Lebens nicht unmittelbar diese theologische Erklärung heran, sondern bleibt zunächst im Bereich der Erfahrung und zeigt, daß es im Bewußtsein selbst eine Tendenz zur Wiederherstellung des ursprünglichen harmonischen Bewußtseins gibt. Die Aufgabe der Philosophie des Lebens ist gerade, den Weg aus

⁴⁴ Seele 9—14.

⁴⁵ XII 119 ff.

⁴⁶ XII 380.

⁴⁷ Seele 8 33.

⁴⁸ XII 111.

der Zerrissenheit in die Einheit, die stufenweise Entwicklung des innern Lebens zur Ganzheit und Fülle, den innern Prozeß „der Wiederherstellung des verdorbenen Bewußtseins in den gesunden Zustand, in seine ursprüngliche Einheit und volle Lebenskraft“⁴⁹ darzustellen. Eine vom Gottes- und Offenbarungsglauben absehende Erörterung der Frage, ob eine Wiederherstellung des Bewußtseins überhaupt möglich ist, hält Schlegel für sinnlos. Diese Frage „kann am besten durch die Tat selbst, wenn der Versuch nämlich gelungen ist, entschieden werden“⁵⁰. Der Versuch der Wiederherstellung der Einheit des Bewußtseins aber hat im Bewußtsein selbst immer schon begonnen. Denn auch im zerrissenen Bewußtsein gibt es noch einen Rest der Einheit, und dieser Rest ist zugleich der „Anfangspunkt der Rückkehr zu einem neuen Leben“⁵¹. Dieser Anfangspunkt ist das Gefühl.

„Das Gefühl steht zwischen den vier Grundkräften ebenso in der Mitte wie zwischen den vier mittleren Vermögen der zweiten Ordnung (Gedächtnis, Gewissen, Trieb, Sinn). Es ist eben die scheinbar indifferente, eigentlich aber die fruchtbare volle Mitte des Bewußtseins, wo die einzelnen Regungen aller andern isolierten Kräfte sich begegnen, zusammentreffen, durchkreuzen und sich gegenseitig neutralisieren und harmonisch vereinigen. Es ist dasselbe auch der verschiedensten Stufen der Kraft und Entwicklung fähig, von dem einfachen, fast gleichgültig ruhigen Gefühle des reinen Daseins, bis zu der höchsten sich selbst aufopfernden Begeisterung, die keinen Tod achtet und über alles Leben hinausgeht, oder bis zu dem Zustand des höchsten Entzückens, der sich bis an die Grenzen des Bewußtseins verliert. ‚Gefühl ist alles‘ könnte man in dieser Hinsicht mit dem Dichter sagen, die Mitte des Lebens und das Herz des Ganzen, jede vereinzelte und isolierte Kraft aber, dagege gehalten ‚nur Rauch und Schall, umnebelnd Himmelsglut‘.“

„Jedoch ist dieser Mittelpunkt des Bewußtseins nicht ein solcher, der in aktiver Kraft das Ganze und alle sonst isolierten Fähigkeiten und Bestandteile des menschlichen Daseins und Wirkens aus sich selbst beherrschend zusammenhalten und organisch ordnen könnte, in dieser Hinsicht ist es mehr ein passiver Zustand.“

„Und genau genommen ist das Gefühl auch nicht sowohl ein eignes abgesondertes Vermögen, als bloß der ganz unbestimmt formlose, aber lebendig bewegte und fruchtbar erregte Zustand des Bewußtseins, welcher die Übergangsstufe oder den Durchgangspunkt bildet aus dem vierfach geteilten in das lebendig vollständige und dreieinig zusammenwirkende Bewußtsein.“⁵²

In dieser Hervorhebung der zentralen Stellung des Gefühls spricht nicht nur der Romantiker, sondern der Philosoph, dem es um die Aufdeckung des innersten Wesens des Bewußtseins und seines tragenden Untergrundes geht. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein ist nicht das sich selbst denkende Ich, sondern das unbestimmte Selbstgefühl, das alle Einzelaktivitäten des Bewußtseins begleitet und durchdringt. Und dieses Selbstgefühl in seinen mannigfachen Regungen und Abwandlungen ist die ursprüngliche Quelle für die Erhellung der Existenz. „Gefühl als die volle Mitte des innern Lebens ist der Punkt, von dem die Philosophie ausgeht und zu dem sie immer wieder zurückkehrt.“⁵³

⁴⁹ XII 112.⁵⁰ XII 112.⁵¹ XII 124 f.⁵² XV 126.⁵³ XV 171. — Hier legt sich ein Vergleich zwischen Schlegels „Gefühl“ und

Die reinen Entfaltungen des Gefühls sind nach Schlegel die „höheren Gefühle“. Zu ihnen gehören das Natur- und Kunstgefühl und vor allem die Sehnsucht und das sittliche Gefühl⁵⁴. In ihnen regt sich das Ewige im Menschen, und sie sind die Brücken zum höheren, harmonischen und befriedeten Bewußtsein. Die Sehnsucht ist die innere Triebkraft, welche die gesamte Entwicklung des Bewußtseins vorantreibt. Von den ersten Regungen des kindlichen Bewußtseins an „fortwährend, bleibt sie ununterbrochen bis ans Ende die erste, stärkste und reinste Triebfeder des inneren Menschen, und ihre nie erlöschende Flamme . . . leuchtet ihm den Weg zu einem höheren Dasein voran“⁵⁵. „Das reine Gefühl der unendlichen Sehnsucht ist ein unbestimmtes Gefühl des tiefsten Verlangens, welches durch keinen einzelnen, wirklich irdischen Gegenstand oder auch Ideale ausgefüllt wird, sondern nur auf das Ewige und Göttliche überhaupt gerichtet ist . . . Es geht unmittelbar hervor aus der reinen Quelle der von Gott erschaffenen, unsterblichen Seele und aus dem ewigen Gefühl der liebenden Seele.“⁵⁶

Verknüpft mit der Sehnsucht sind „Ahndung“ und „Wehmut“. Wehmut ist der Schmerz über die verlorene Seligkeit, Ahndung die freudige Ahnung des Unendlichen, wo immer es sich innerlich oder äußerlich offenbart, „das freudige Vorgefühl und die Hoffnung der wieder herannahenden Seligkeit“⁵⁷. „Das sittliche Gefühl, als die natürliche Äußerungsform jener inneren Gewissenstimme im gesellschaftlichen Leben, ist die erste Grundbedingung und der sichere Stützpunkt für alle jene andern höhern Gefühle.“⁵⁸

Die höheren Ausdrucksformen des „intelligenten Gefühls“ oder „einer auf das Gute und Göttliche gerichteten Gesinnung“ sind Glaube, Hoffnung und Liebe⁵⁹. Schlegel nimmt sie zunächst nicht in einem religiösen Sinne, sondern als „die bewegendsten Motive und herrschenden Potenzen im wirklichen, äußern gewöhnlichen Leben“⁶⁰.

Je mehr aber die Seele dem Zug der reinen Sehnsucht folgt, erheben sich Glaube, Hoffnung und Liebe zu ihrer reinen Gestalt. Sie werden „Ahndungsorgane des Göttlichen“⁶¹ und schwingen sich auf zur reinen „Begeisterung“⁶². Alles Edle und Schöne im menschlichen Leben beruht auf diesen dem Ewigen und Göttlichen entgegenstrebenden Grundgefühlen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Sie können die erotische Liebe zu einem Abglanz der göttlichen Liebe verklären⁶³ und erheben die Kunst und Poesie zu einer Offenbarung ewiger Herrlichkeit⁶⁴. Tief-sinnig hat der Ästhetiker Schlegel die Kunst aus diesen „Grundgefühlen des Ewigen“ im Menschen erklärt, und diese Äußerungen über die Kunst sind selbst von einer wundervollen Poesie durchzogen. „Die Kunst ist nichts anderes als die sinnvolle Hieroglyphe und der rührend erhabene Gesang jener ewigen Hoffnung.“⁶⁵

Die höheren Gefühle sind im Grunde Regungen der liebenden Seele, jenes Tief-sens im Menschen, das aus dem Dunkel zum Licht, zur reinen und vollkommenen Liebe hinstrebt. Darum kann man auch die liebende Seele als den eigentlichen einigenden Mittelpunkt des Bewußtseins ansehen⁶⁶. Wo immer diese liebende Seele sich regt — und Schlegel nimmt diese Regungen in allen Erscheinungen des höheren

Heideggers „Befindlichkeit“ nahe. Bei Heidegger ist die Befindlichkeit der das menschliche Verhalten bestimmende Grundmodus des Bewußtseins, und sie erschließt ursprünglicher als das theoretische Erkennen die innere Seinsverfassung des Menschen. Sie ist eigentlich Angst und offenbart als solche den Lastcharakter des Daseins; auch Schlegels Gefühl hat eine erschließende Funktion. Aber in seinem Grunde ist es nicht die Angst des „Seins zum Tode“, sondern Sehnsucht und Hoffnung, welche die Erfüllung der Seele durch Gott vorausahnen.

⁵⁴ XV 102 113 125 137.

⁵⁵ XV 104.

⁵⁶ XII 41.

⁵⁷ Seele 32 f.

⁵⁸ XV 125.

⁵⁹ XV 173 f.

⁶⁰ XV 175.

⁶¹ XV 145.

⁶² XV 178.

⁶³ XV 104.

⁶⁴ XV 105.

⁶⁵ XV 155; vgl. XV 151 f.

⁶⁶ Seele passim; XII Kap. 1 u. 2.

menschlichen Lebens wahr, wir konnten nur einiges davon andeuten —, da ist das Bewußtsein schon unterwegs zu seiner eigentlichen Gestalt in voller Einheit und Lebendigkeit. „Wenn Vernunft und Fantasie nicht mehr getrennt und geteilt sind, sondern im lebendigen Gefühl wieder Eins geworden und zur denkenden, liebenden Seele in einander verschmolzen sind, dann ist dies der erste Anfang und die allgemeine Grundlage zu dieser Wiederherstellung des harmonisch vollen Bewußtseins. Wenn der große Verstand nicht mehr kalt und isoliert für sich dasteht, und der starke Wille nicht mehr blind und starrsinnig beschränkt ist, sondern beide zu einer wirksamen Macht des lebendig erleuchteten Geistes zusammengewachsen sind, wo jeder Gedanke zugleich eine Tat und jedes Wort eine Kraft, was auch nur in jenem Mittelpunkt einer höheren Liebe möglich ist, dann bildet dieses die zweite Stufe auf jenem Weg zur Rückkehr zum ursprünglich vollen Bewußtsein.“⁶⁷

„Das Gefühl . . . ist der volle Mittelpunkt des Bewußtseins . . . Aber der letzte Schlußstein desselben ist es noch nicht.“ Der letzte Schlußstein des gesamten menschlichen Bewußtseins ist Gott. „Das dreifache Leben des innern Menschen besteht aus Geist, Seele und Gott, als dem Dritten, worin jene beiden vereinigt sind oder doch ihre Vereinigung suchen.“⁶⁸

5. Die Vollendung des Bewußtseins durch die Idee Gottes

Die volle Einheit und Fülle des innern Lebens gewinnen wir nur in der vollen Entfaltung der Liebe der Seele. Und diese volle Entfaltung der Liebe kann nur dadurch geschehen, daß die Seele in Liebe mit Gott, der Quelle aller Liebe, vereinigt wird.

Das ausdrückliche Bewußtsein Gottes nennt Schlegel „die Idee Gottes“⁶⁹. Sie ist nicht ein abstrakter Begriff Gottes, sondern das lebendige Ergriffensein des gesamten Bewußtseins von Gott, vor allem das Ergriffensein des Gefühls in der Liebe. Sie ist nicht ein Produkt unserer Vernunft oder eine Objektivation unserer Sehnsucht. In ihrer vollen Kraft und Klarheit kann sie dem Bewußtsein nur durch eine „höhere Erfahrung“ gegeben, mitgeteilt, „offenbart“ sein. „Alle höheren Elemente des Göttlichen im Menschen“, jene Regungen des Göttlichen im höheren Gefühl, sind nur „ein erstes kindliches Anfangslallen jener einen göttlichen Idee, wovon das Ganze selbst in der vollen Kraft und Klarheit desselben, nur gegeben, mitgeteilt und offenbart sein kann; und was so in der Erfahrung gegeben und selbst erfahren wird, kann nur im Glauben und durch die Liebe erfaßt, erkannt und festgehalten werden.“⁷⁰

Die Offenbarung, in der dem Menschen die lebendige Idee Gottes in ihrer ganzen Kraft und Klarheit mitgeteilt wird, ist für Schlegel die christliche Offenbarung. In dieser Offenbarung erschließt sich Gott als der Gott der Liebe, und indem sich die Seele in Glaube, Hoffnung und

⁶⁷ XV 127.

⁶⁸ XV 132f.

⁶⁹ XV 136.

⁷⁰ XV 136.

Liebe an diese göttliche Liebe hingibt, wird sie selbst in diese Liebe hineingezogen und findet in ihr das volle Leben. Hier zeigt sich am deutlichsten Schlegels Absage an alle „Vernunftphilosophie“. Die Vollendung des Menschen wird nicht auf die Vernunft gestellt, die sich in eigener Kraft zum Absoluten erhebt. Das Letzte des Menschen ist auf Glaube und Gnade gestellt. Die volle Wiederherstellung des Bewußtseins ist Geschenk Gottes.

Es ist für Schlegel selbstverständlich, daß die Philosophie, und besonders die Philosophie des inneren Bewußtseins, nicht vom Glauben an die Offenbarung abstrahieren kann. Denn dieser Glaube ist nicht nur eine Möglichkeit des Bewußtseins, sondern im christlichen Bewußtsein eine Tatsache. Und zwar eine solche, die sich organisch als Schlußstein in die Entfaltung des innern Lebens einfügt. Der Glaube ist kein Sprung in eine der Seele fremde Welt, sondern die Erfüllung ihrer innersten Aspirationen. Er ist auch für den Verstand des Menschen kein Sprung, weil es bereits im natürlichen Verstande Vorstufen und Voraussetzungen des Glaubens gibt.

So entschieden Schlegel betont, daß die volle Gottesidee nur durch die Selbstmitteilung Gottes in der christlichen Offenbarung dem Menschen mitgeteilt werden kann, so ist es doch nicht seine Auffassung, daß es ohne die christliche Offenbarung keinerlei Erkenntnis Gottes gibt und daß das ganze Verhältnis des Menschen zu Gott auf blindem Glauben beruht. Er tadelt ausdrücklich den Fideismus De Lammenais', weil er „das Gesetz des Glaubens auf die Vernichtung aller Wissenschaft gründen wolle“⁷¹. Er hält nur die isolierte Vernunft, die nicht von dem „Gegebenen“ der Erfahrung, besonders der inneren Erfahrung, ausgeht, für unzulänglich, zum wahren Gott zu kommen. Es gibt natürliche Erfahrungen des menschlichen Geistes, die eine „Offenbarung“ Gottes sind. Die historische Offenbarung in Christus ist die Vollendung der Gottesoffenbarung. Es gibt aber außer ihr andere, vorbereitende Gottesoffenbarungen, zu denen der menschliche Geist seiner Natur nach Zugang hat und aus denen er vor dem übernatürlichen Glauben ein, wenn auch unvollkommenes Wissen von Gott schöpft. Dieses Wissen von Gott ist die Erkenntnis Gottes aus seiner „metaphysischen Offenbarung“ in der Natur und seiner „moralischen Offenbarung“ im Gewissen⁷², und auch diese Offenbarungen gehören in einem weitern Sinne zum Christentum⁷³.

Unter den „Quellen der höheren Wahrheit“ kommt dem Gewissen eine besondere Bedeutung zu. Während die Betrachtung der Natur für sich allein leicht zur Naturvergötterung und zum Pantheismus führt,

⁷¹ II (Geschichte der alten und neuen Literatur, 1822) 219 f.

⁷² Jac I 265 f.; vgl. Jac I 277; XII 72 76; XV 207 f.

⁷³ Vgl. Jac II 287 f.

offenbart uns das Gewissen den transzendenten Gott, der unser Herr und Richter ist⁷⁴. Die Vernunft soll das moralische Gefühl klären, indem sie in ihm die Beziehung zum transzendenten Gott entdeckt. Das Gewissen „ist wie einer, der warnt und dagegen spricht, in uns, in unserem Ich. Es ist also nicht unser eigenes Ich, sondern ein anderes ist es, ein anderes nach dem Gefühl viel höheres, fremdes Ich in uns“⁷⁵.

Die Erkenntnis Gottes aus der Natur und dem Gewissen nennt Schlegel eine „Erfahrung“ und ein „Wahrnehmen“ Gottes⁷⁶. Das ist im platonischen Sinne zu verstehen: die geistige Anschauung erfährt das Gute im Empirischen und Irdischen unmittelbar als ein Abbild des Ewigen und Göttlichen⁷⁷. Mit dem kausalen kosmologischen Gottesbeweis dagegen hat sich Schlegel nie befreunden können. Er bekennt sich zur Gotteserkenntnis des „christlichen Platonismus des Mittelalters“, wie er besonders von Bonaventura repräsentiert wird: die quasi-intuitive, von der Liebe getragene Erfassung des Göttlichen in seiner Abbildung im Irdischen⁷⁸.

Für Schlegel ist die Gotteserkenntnis ein organisches Glied im Ganzen der Entfaltung der liebenden Seele. Sie ist das Sichklarwerden der Liebe über ihren letzten und eigentlichen Gegenstand⁷⁹. Darum spielen bei ihm auch die Gefühle der liebenden Seele, wie wir sie vorher geschildert haben, bei der Gotteserkenntnis eine entscheidende Rolle. Die ganze Entwicklung unserer Gotteserkenntnis ist subjektiv bedingt von Erinnerung, Vorahnung und Sehnsucht Gottes⁸⁰. Diese sind der Seele auch in ihrem zerrütteten Zustand unverlierbar eigen. Die Seele, aus der Liebe Gottes als sein Ebenbild geschaffen, trägt aus diesem Ursprung eine dunkle „Erinnerung der ewigen Liebe“⁸¹ in sich. Diese äußert sich als „Sinn für das Göttliche“. Die Seele erkennt das Göttliche wieder, wo immer es ihr entgegentritt, als ein schon Bekanntes. Vorahnend streckt sich die Seele der Begegnung mit Gott entgegen, auf jeder Stufe der Annäherung an Gott bereits die volle Gemeinschaft mit Gott erwartend. Die Sehnsucht der Seele aber beseelt alle Bewegungen des Bewußtseins, selbst die gottfernten, und treibt es ständig vorwärts, bis die Seele in Gott ruht.

Auf Grund der inneren Liebesrichtung der Seele vollzieht sich auch der Übergang von der natürlichen Gotteserkenntnis zur übernatürlichen durch die christliche Offenbarung organisch: Der Glaube an die christliche Offenbarung wird als der Abschluß, der organische Schlußstein des Prozesses der Entfaltung und Klärung der Liebe empfunden. Alle Erkenntnis Gottes durch die Natur und das Gewissen bleibt unvollkommen. „Sowohl jene metaphysische Offenbarung als die innere des (moralischen) Gefühls gewinnen erst durch die dritte positive Offenbarung und den Glauben an sie Haltung, Festigkeit und Zusam-

⁷⁴ Jac I 296; vgl. Seele 19.

⁷⁵ XII 59; vgl. Wind II 462 (1810-1812).

⁷⁶ XII 74 f.

⁷⁷ Vgl. XII 267: die Erkenntnis Gottes in der Urzeit, das unmittelbare Anschauen Gottes in der Natur und das unmittelbare Vernehmen Gottes im Gewissen.

⁷⁸ Wind I 410; über Schlegels Stellung zu den Gottesbeweisen vgl. L. Wirz (Anm. 6) 123—126.

⁷⁹ XII 76 f.

⁸⁰ XV 101 f.

⁸¹ XV 80 83 97 ff.; Wind II 502 (1818).

menhang.“⁸² Nur durch die christliche Offenbarung kommen wir zur Erkenntnis „der liebevollen Herablassung und Barmherzigkeit Gottes“, die das eigentliche Kennzeichen der persönlichen Liebe Gottes zum Menschen ist⁸³, nur durch sie findet die Seele den Gegenstand der Liebe, den sie im tiefsten sucht, das göttliche „Du“, durch das das menschliche Ich seine Einheit und Ganzheit wiedergewinnt. Und indem die innerste Sehnsucht und Ahnung der Seele in der Liebe, im Leben nach dem Glauben sich mehr und mehr erfüllt, empfängt dieser Glaube seine letzte Bestätigung und Rechtfertigung, wird zur „Erfahrung“ der Gemeinschaft mit Gott und geht in ein Wissen über⁸⁴.

Die Erfahrung, wie die liebende Seele sich in der fortschreitenden Annäherung an Gott immer tiefer und reicher erfüllt, nennt Schlegel „die Offenbarung der ewigen Liebe im Menschen, im Gefühl und dem innern oder erhöhten Bewußtsein desselben“⁸⁵. Im Zug der Entfaltung der Liebe und der mit ihr verbundenen inneren Erfahrungen baut sich ein höheres, „freies und persönliches Wissen“ von Gott auf, in dem persönlicher Glaube und objektives Wissen in lebendiger Einheit verschmolzen sind.

Neben dem logisch-notwendigen Wissen, das mit Glauben nichts zu tun hat, gibt es ein „anderes und höheres Wissen, das freie und persönliche, welches mit dem Glauben keineswegs im Streit befangen, sondern auf das innerste verwebt ist, und überall den Glauben als seine erste Grundlage und als sein letztes Ziel voraussetzt. So wie im Gegenteil der Glaube nicht beginnen kann, ohne daß wir zuvor, wenigstens einigermaßen, wenn auch nicht vollständig, zur Erkenntnis gelangt sind, und wie mit der Klarheit des Verständnisses zugleich auch der Glaube wächst und immer inniger und lebendiger wird. Der Glaube ist in dieser Beziehung der erste Grund und Anfang sowie auch die vollendende Ergänzung des freien und lebendigen Wissens, so wie dieses hinwieder die erzeugende Ursache und die letzte Frucht des göttlichen Glaubens ist. Dieses freie Wissen aber ist eben der Gegenstand und der Inhalt der Philosophie. Es ist die lebendige Erkenntnis des Lebens, welches, wie das Leben selbst, frei ist und daher keineswegs in die Form jener absoluten Notwendigkeit geschlagen werden darf, welche in dem mathematischen Wissen und dem bloß logischen Denken herrscht“⁸⁶.

Dieses freie und persönliche Wissen von Gott, in dem Glaube und Wissen auf Grund der Liebe vereint sind, ist es, das Schlegel dem idealistischen Vernunftbegriff des Absoluten entgegenstellt. Dies aber ist eine Theorie der existentiellen Gotteserkenntnis, die für heutige Versuche wegweisend sein kann.

Die Versöhnung von Glauben und Wissen war ein Hauptanliegen Schlegels, seitdem er selbst den Glauben gefunden und erkannt hatte, daß der Idealismus nur zu einem leeren Wissen führt, weil er den Glauben zerstört. Um das lebendige Wissen zu retten, fordert er den Glauben. Die eigentliche Leistung Schlegels aber ist, daß er durch eine tiefdringende Analyse des Bewußtseins die Rolle der Liebe für die lebensvolle Vereinigung von Wissen und Glauben entdeckte. Die Liebe

⁸² Jac I 266.

⁸³ Jac II 280.

⁸⁴ XII 245 f.

⁸⁵ XV 210; XII 75 f.; vgl. XV 209 f.

⁸⁶ Jac II 282 f.

führt die anfängliche Erkenntnis des Göttlichen zum Glauben und vollendet den Glauben zum höheren Wissen, zur Gewißheit der göttlichen Liebe.

6. Wissenschaftslehre und Weltanschauungskritik

Das Bewußtsein erreicht seine volle Entfaltung, wenn seine Grundkraft, die Liebe, zur vollen Klarheit und Gewißheit ihrer selbst gelangt. Es ist bezeichnend für Schlegel, daß er nicht beim Erlebnis der Liebe stehenbleibt, sondern daß das Letzte für ihn die zum vollen Verständnis und zur Gewißheit aufgegangene Liebe ist. Der „Gipfel des Bewußtsein“ ist der über Wahrheit und Wert der Erfahrungen sich Rechenschaft gebende „urteilende Geist“. „Wie die liebende Seele der Mittelpunkt des Bewußtseins ist, so ist der urteilende Geist der höchste Akt in dem Ganzen desselben.“⁸⁷ Die Darstellung der Vollendung des Bewußtseins durch die Gewißheit und das vollkommene Wissen, welche die letzten Kapitel seines letzten Werkes, der „Vorlesungen über Philosophie der Sprache und des Wortes“, ausmachen, ist die Krone seiner Philosophie des Lebens. Seine Lebens- und Liebesphilosophie wird auf ihrer Spitze zu einer „Wissenschaftslehre“, die ein eigentümliches Gegenstück zu der Fichtes, Hegels und Schellings bildet. Das Eigentümliche dieser Wissenschaftslehre ist, daß sie die ganze Entwicklung des Denkens bis zur Erreichung der vollkommenen Wahrheit an die innere Erfahrung der Liebe knüpft. „Auf dem lebendigen Standpunkt der Erfahrung berühren sich sehr oft die ersten und noch ganz schuldlosen Anfänge des Gefühls mit dem höchsten Gipfel der klarsten und zum unendlichen Urquell erweiterten und erhobenen Erkenntnis.“⁸⁸

Nur einige Gedanken aus dieser reichen und zu einem vollen System ausgebauten Wissenschaftslehre seien hier kurz berührt. Alle echte Erkenntnis wurzelt „in dem Mittelpunkt der Liebe“, dem auf Gott hinstrebenden oder mit Gott vereinten Bewußtsein. „Den Mittelpunkt der rechten und richtigen Erkenntnis bildet die innere Gefühlsquelle der ewigen Liebe.“⁸⁹ Das heißt, alle wahre Erkenntnis muß orientiert sein nach den Erfahrungen der auf Gott zustrebenden Liebe, und sie wächst in der Wahrheit, je mehr sie sich orientiert nach „der vollen, inneren und höheren Erfahrung“, je mehr sie eingebettet ist in „das durch die Liebe wiederhergestellte und in Gott harmonisch geeinte Bewußtsein“⁹⁰.

Es ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre, „diesen lebendigen Mittelpunkt aller höhern Wahrheit und Wissenschaft gegen die Angriffe des absoluten Zweifels zu retten und zu sichern“⁹¹ und die in diesem Mittelpunkt sich offenbarende Wahrheit zur reflexiven Gewißheit zu erheben. Die Erkenntnis erhebt sich zur inneren Gewißheit, wenn die Wahrheit und der ihr entgegenstehende Irrtum als solche erkannt werden. Das ist aber nur möglich, wenn das Bewußtsein Gott gefunden hat. Der Irrtum kann erkannt werden, „sobald nur ein sicherer Standort, gleichsam ein

⁸⁷ XII 188; vgl. XV 179.

⁸⁸ XV 205.

⁸⁹ XV 241 f.

⁹⁰ XV 190.

⁹¹ XV 241.

fester Punkt des Archimedes, außer uns, wenn man so sagen darf, außer unserem gewöhnlichen Bewußtsein und Zustand, für uns gefunden ist. Dieser aber ist in der gegebenen höheren Wahrheit wirklich gefunden und schon zugleich mit ihr gegeben.“ Auf dem höheren Standpunkt des mit Gott harmonisch vereinten Bewußtseins läßt sich der im zersplitterten Bewußtsein einer jeden Grundkraft eigentümlich anhängende wissenschaftliche Irrtum oder wenigstens der in ihr tief wurzelnde Hang dazu vollständig nachweisen.“⁹² Es läßt sich zeigen, wie die typischen philosophischen Irrtümer daraus hervorgehen, daß je eine Grundkraft des Bewußtseins einseitig zum Prinzip der Erkenntnis gemacht wird. Wir haben dies bereits in Schlegels Kritik des Idealismus betrachtet.

In der „Philosophie der Sprache und des Wortes“ baut Schlegel ein „System der Hauptirrtümer“⁹³ der Philosophie auf. Es ist ein Aufriß der Grundtypen der philosophischen Weltanschauungen, die auf einer einseitigen Interpretation der Gegebenheiten des Bewußtseins beruhen, und zugleich ein Aufriß der Philosophie des philosophischen Irrtums. Dilthey zeigt in seiner bekannten Typologie der Weltanschauungen nicht wenig Anklänge an Schlegel⁹⁴, und die Vermutung liegt nahe, daß er von ihm angeregt ist. Neuerdings hat A. Dempf im bewußten Anschluß an Schlegel die Typologie der Weltanschauungen weiterzuführen versucht⁹⁵. Während aber bei Dilthey die Typologie zu relativistischen Konsequenzen führt, hat sie bei Schlegel als Erklärung des philosophischen Irrtums eine positive Bedeutung für die Erkenntnis der Wahrheit. Indem wir die Irrtümer als Produkt des zerteilten Bewußtseins in ihrem Wesen und ihrer Gesetzmäßigkeit durchschauen, erhebt sich die im vollständigen, von der Liebe getragenen Bewußtsein sich offenbarende Wahrheit zur vollen inneren Gewißheit. So wird „das innere Gefühl der Wahrheit in jenem Mittelpunkt der Liebe zum intelligenten Gefühl oder festen Urteil der inneren Gewißheit oder der unmittelbaren Wahrnehmung derselben erhoben und gesichert, welches unmittelbare Urteil der inneren Gewißheit zum Übergang von dem zuerst entwickelten Begriff des Bewußtseins zur Idee der Wissenschaft dienen und das Mittelglied zwischen beiden bilden sollte“⁹⁶.

Das Ideal des Wissens vollendet sich in der „Anschauung der Wahrheit“. Diese Anschauung ist „ein Herausfühlen der latenten Allgegenwart Gottes aus den Gegenständen, wodurch zugleich das innere wahre Wesen derselben ergriffen wird“. So bildet „für diese Philosophie des innern und höhern Lebens, welche das rechte und richtige Verständnis desselben aufschließen und enthüllen soll, nach der ersten Stufe, welche den vollständigen Begriff des Bewußtseins zugrunde legt, und nach der zweiten Stufe, in welcher die Idee der Wissenschaft entwickelt wird, diese Anschauung der Wahrheit nun die dritte Stufe und zugleich das Ziel oder den Schluß und die

⁹² XV 190. ⁹³ XV 240.

⁹⁴ Die Typen der Weltanschauung (Ges. Schriften VIII).

⁹⁵ Selbstkritik der Philosophie, Wien 1947. — Zur Weltanschauungskritik Schlegels vgl. R. Feifel (Anm. 22) 36-45.

⁹⁶ XV 242.

Vollendung des Ganzen. Um aber zu begreifen, wie eine solche anschauende Erkenntnis möglich ist, dürfen wir uns nur daran erinnern, wie nicht wir es sind, die sich zu der göttlichen Idee erheben, sondern daß vielmehr diese es ist, welche uns ergreift und mitgeteilt wird und in uns wirkt“⁹⁷.

Das letzte Wort über die Vollendung des menschlichen Wissens hat Schlegel nicht mehr niederschreiben können. Wo er sich anschickt, den Übergang der menschlichen Erkenntnis in das göttliche Licht zu schildern, da bricht die Niederschrift ab mit den Worten: „Das ganze und vollkommene Verstehen selbst aber . . .“ Der Engel des Todes entriß dem Schreibenden die Feder. Wie sein Biograph und der Herausgeber seiner Schriften, E. Frh. von Feuchtersleben, sagt: „Bevor er jenes Verstehen in Worte fassen konnte, war er der Anschauung dessen entgegengeführt, was er so stark und innig gefühlt und geahnt und welches er dem begeisterten Bewußtsein und der glaubenden Hoffnung näher zu bringen so redlich bemüht war.“⁹⁸

7. Existenzphilosophie der Hoffnung

Schlegels Philosophie des Lebens ist eine Phänomenologie des existentiellen christlichen Bewußtseins, und sie ist ohne Zweifel ausdrücklich als Gegenstück zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ entworfen. Wie Hegels Phänomenologie schildert sie „den Gang des Bewußtseins“, die Abfolge der Gestalten, in denen das Bewußtsein stufenweise zu sich selbst kommt. Während aber bei Hegel der Gang des Bewußtseins der Weg zum absoluten Wissen, zum Sichenswissen mit dem absoluten Geiste ist, ist er bei Schlegel die fortschreitende „Offenbarung der Liebe Gottes“. Die Offenbarung der Liebe Gottes aber ist das Offenbarwerden der Liebe Gottes zum Menschen und der Liebe des Menschen zu Gott in gegenseitiger „dialektischer“ Durchdringung: Der Fortschritt der Liebe des Menschen zu Gott ist die immer vertiefte existentielle Antwort auf das fortschreitende Bewußtwerden der Liebe Gottes zum Menschen.

Es ist aufschlußreich, Schlegel mit Kierkegaard, der ein letzter christlicher Nachfahr der Romantik war, zu vergleichen. Für Kierkegaard vernichtet der Idealismus „den Einzelnen vor Gott“, das Innerste des Menschen, der in freier Entscheidung seine einmalige personale Berufung zum transzendenten Gott zu verwirklichen hat. Für Schlegel vernichtet der Idealismus das wahre Ich, das nur in der Liebe des göttlichen Du seine Erfüllung finden kann. Bei Kierkegaard ist das Wesen der Existenz die Freiheit. Sie ist die Entscheidung, in der der Mensch seine Nichtigkeit vor Gott bejaht und sich selbst in absoluter Unterwerfung unter den unbegreiflichen Gott aufgibt. Das Eigentümliche dieser Entscheidung ist, daß sie „aus dem Nichts entspringt“. Sie ist ein „Sprung“, der die Kontinuität organisch-notwendiger Entwicklung abbricht, ein Sprung in das Paradoxe des „ganz Anderen“, der für die Vernunft völlig unbegründet ist. Verbunden mit dieser Entscheidung ist die Erfah-

⁹⁷ XV 243.

⁹⁸ XV 253.

rung der eigenen Nichtigkeit und der Angst vor dem Wagnis des Sprunges. Diese Freiheit stellt Kierkegaard dem entgegen, was Hegel „Freiheit“ nennt, was aber in Wahrheit die Vernichtung aller Freiheit ist: daß das Ich sich in seinem Denken begreift als ein notwendiges Moment in dem Prozeß des Zu-sich-selbst-Kommens des absoluten Geistes. Kierkegaard glaubt die christliche Existenz vor Gott nur dadurch vor der Auflösung in das Absolute der Vernunft retten zu können, daß er das Absurde und Paradoxe zu einem Wesensmerkmal des Verhältnisses des Menschen zu Gott macht. So ist er der radikale Exponent der protestantischen Erbsündelehre. In ihm erhebt sich das protestantische Existenzbewußtsein, das im Erlebnis der absoluten Distanz von Gott und Mensch wurzelt, gegen die idealistische Vergötterung des Menschen.

Schlegel hat die Vernichtung der inneren, religiösen Existenz im Idealismus mit der gleichen Schärfe gesehen wie Kierkegaard. Aber seine Verteidigung der religiösen Existenz ist eine ganz andere. Bei ihm stellt das katholische Existenzbewußtsein seinen Glauben, seine Hoffnung und seine Liebe der Hohlheit der idealistischen Vernunft entgegen. Schlegel steht in der katholischen Tradition der „*analogia entis*“, deren Zeichen die unauslöschliche Liebestendenz des Menschen zu Gott ist. Bei ihm erfährt der Mensch in seiner Zerrissenheit die Ohnmacht und Leere der auf sich selbst gestellten Vernunft, aber er findet sich zugleich in seinem Innersten über alle Vernunft hinweg in „die Offenbarung der göttlichen Liebe“⁹⁹ hineingestellt. Die göttliche Liebe hat uns immer schon ergriffen, sie zieht uns schon in den ersten und dunklen Strebungen und Ahnungen des Gefühls, und sie geht einladend unserer Entscheidung zu Gott voraus. Der Mensch muß die göttliche Liebe, die ihn ergriffen hat, bewußt bejahen, er muß sich frei zur bewußten Liebe des Göttlichen entscheiden. Aber diese Entscheidung ist kein Sprung ins Paradoxe. Sie folgt dem Zug der Sehnsucht des Herzens. Der Mensch ist nie so Gott entfremdet, daß er nicht schon in einer Rückkehr zu ihm begriffen wäre, daß er nicht anfänglich und stufenweise sich ihm wieder annähern könnte und daß er diesen Weg zu Gott nicht als die Erfüllung seines innersten Wesens empfinde. Es ist kennzeichnend für den Unterschied von Kierkegaard und Schlegel, daß ersterer keinen Übergang von der im Eros wurzelnden „ästhetischen Existenz“ zur „religiösen Existenz“ kennt — Kierkegaard hat übrigens den Typus der ästhetischen Existenz in Schlegels „Lucinde“ gefunden¹⁰⁰ —, während Schlegel die erotische Liebe und die Kunst bewußt in den Aufstieg zu Gott hineinnimmt¹⁰¹.

Die Entscheidung für Gott ist bei Schlegel ein organisches Moment in dem Ganzen des in Sehnsucht, Ahnung, Glaube, Hoffnung und Seligkeit der Erfüllung sich vollziehenden Prozesses der uns ergreifenden, verwandelnden und zur Vollendung führenden göttlichen Liebe. In diesem Prozeß kann die Angst nicht die entscheidende Rolle spielen wie bei Kierkegaard. Weil wir auf jeder Stufe des Bewußtseins schon von der Einladung der göttlichen Liebe berührt sind, darum ist der Aufstieg des Bewußtseins bis zu seiner Vollendung in Gott von

⁹⁹ XV 210.

¹⁰⁰ Siehe das Kap. über Schlegels „Lucinde“ in: Über den Begriff der Ironie, 1841 (Samlede Skrifter, Bd. 13, Kopenhagen 1930) 367 f. — Über Kierkegaards Stellung zur Romantik vgl. J. Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, Paris 1949, Kap. 3: *Le stade esthétique. La lutte contre le romantisme*. E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien*, Gütersloh 1931, 33 ff.: „Man darf die These wagen, daß die literarische Form von ‚Entweder-Oder‘ im ersten Teil eine überbietende Nachahmung von Lucinde, im zweiten Teil eine solche von Schleiermachers Briefen über Lucinde ist.“

¹⁰¹ XV 97-108.

der Hoffnung getragen. Die Hoffnung ist bei Schlegel das Kennzeichen der menschlichen Existenz, die nach Entfaltung und Vollendung der Liebe strebt. Solange die Liebe noch nicht vollkommen mit dem Geliebten vereint ist, schwingt sie sich in Hoffnung ihrer Vollendung entgegen. Die Hoffnung ist darum die eigentliche Erscheinungsform der Liebe in diesem irdischen Leben¹⁰². Der Unterschied zwischen Kierkegaard und Schlegel läßt sich also auf die Formel bringen: Bei jenem kennzeichnet die Angst, bei diesem die Hoffnung die existentielle Position des Menschen. Es ist der Unterschied zwischen protestantischem und katholischem Existentialismus. Es war verhängnisvoll, daß Kierkegaard in seiner Existenzanalyse die Angst an die Stelle der Hoffnung gesetzt hat. Seine Existenzanalyse trägt die Keime der nihilistischen Verzweiflung in sich. Die heutige nihilistische Existenzphilosophie hat diese Keime zur Entwicklung gebracht. Sie kennt nur das Absurde der menschlichen Existenz. Der Bezug zu Gott ist weggefallen.

Wo immer aber in der heutigen Philosophie das katholische Existenzbewußtsein zu Worte kommt, da findet sich auch eine unleugbare Verwandtschaft zu Schlegels Philosophie des Lebens. Nur drei Denker seien genannt, deren Gedanken Schlegel in wesentlichen Stücken vorausgenommen hat: M. Scheler, M. Blondel und G. Marcel. Schelers Philosophie der Liebe in seiner katholischen Periode, besonders in „Vom Ewigen im Menschen“, erscheint als eine direkte Weiterführung Schlegelscher Gedanken: Der Kern der menschlichen Person ist die Liebe, die sich in der Begegnung mit der höchsten Liebesperson, Gott, voll realisiert. Blondels „action“, das unstillbare Vorwärtsdrängen, in dem der Mensch über jedes endliche Ziel hinweg auf den unendlichen Gott zustrebt, ist genau das, was Schlegel die „innerste Triebfeder des Menschen“ nennt, die unendliche Sehnsucht, die über jede gegebene Liebe hinaus und jeden bestimmten Glauben hinaus ein göttlicher *Überschuß* (Blondels *surcrois!*) in der menschlichen Seele ist. Auch der Zusammenhang von action und pensée bei Blondel entspricht der Schlegelschen Auffassung, daß die Erkenntnis die Klärung der Liebe ist¹⁰³. Bei Marcel endlich, der die menschliche Existenz in die „Inter-subjektivität“ des Ich-Du-Verhältnisses hineinstellt, spielen Glaube, Hoffnung und Liebe für die Konstitution des existentiellen Bewußtseins eine ähnliche Rolle wie bei Schlegel¹⁰⁴. Wir wollen nicht behaupten, daß diese Denker direkt von Schlegel beeinflusst sind. (Ein unterirdischer Einfluß Schlegels auf die, welche sie als ihre Ahnen bezeichnen, läßt sich jedenfalls annehmen¹⁰⁵.) Gewiß aber zeigt es die säkulare

¹⁰² Vgl. XV 104 f. ¹⁰³ *La pensée*, 2 Bde., 1934/35; *L'action*, n. A. 1950.

¹⁰⁴ *Homo viator*, 1944 (deutsch: *Philosophie der Hoffnung*, 1950) — *Le Mystère de l'être*, 2 Bde., 1951.

¹⁰⁵ Auch H. Knittermeyer, *Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart*, Wien-Stuttgart 1952, 88 rechnet Schlegel zu den Vorläufern der heutigen Existenzphilosophie.

Größe Schlegels, daß man heute dort, wo aus christlichem Bewußtsein eine Überwindung des rationalistischen und idealistischen Menschenbildes erstrebt wird, auf die gleichen Grundgedanken stößt, die Schlegel vor 130 Jahren, unverstanden von seiner Zeit, bereits aussprach. Und läßt sich nicht gerade seine Bedeutung für unsere Zeit daraus ermessen, daß die Philosophie überall dort, wo sie die Elemente der göttlichen Hoffnung, die er in der menschlichen Existenz aufzeigt, übersieht, in Pessimismus und Nihilismus versinkt?

Diese Hoffnung, der innerste Lebensatem der Philosophie Schlegels, ist die letzte Vollendung der romantischen Sehnsucht. In den „Vorlesungen über die Philosophie der Sprache und des Wortes“, die er wenige Tage vor seinem Tode niederschrieb, zitiert Schlegel den Ausspruch eines „ihm nahe befreundeten Dichters“ (Novalis): „Die Zeit hat Glaube nicht noch Liebe, wo wäre dann die Hoffnung, die ihr bliebe?“¹⁰⁶, und legt demgegenüber im Bewußtsein, daß die richtige Philosophie der Liebe der Hoffnung eine feste Grundlage gibt, ein Bekenntnis zur Hoffnung ab. Den Sinn seines ganzen Lebens und philosophischen Bemühens deutend, bekennt er seinen Beruf als Kündler der ewigen heiligen Hoffnung: „Ich kann dem Schluß nicht beistimmen, welcher unserer Zeit die Hoffnung ganz abschneidet. Wenn auch die unserer Zeit noch immer und von neuem drohenden Gefahren manchem erfahrenen Weltbeobachter . . . noch furchtbarer und schrecklicher scheinen sollten als all die früheren, so dürfen wir dieses alles dennoch, im wirklich eintretenden schlimmsten Falle, für nichts anderes halten als eine heilsame Krise des Übergangs zu eben dieser höheren göttlichen Hoffnung, die gerade unserer Zeit ganz gewiß vorbehalten bleibt.“ „Alles, was ich jemals in dem vergangenen Leben, wenn auch noch so unvollkommen und schwach, auszudrücken versucht habe, so wie alles, was ich gegenwärtig mitzuteilen wünsche, und was ich noch ferner in der Welt zu sagen habe, hat gar keinen andern Zweck und Gegenstand, als diese ewige heilige Hoffnung einer wahrhaft und nicht bloß irdischen, sondern auch innerlich neuen Zeit und eines geistigen Lebens in ihr, und zur vollen Herrlichkeit hinüber, andeutend zu verkünden, immer fester zu begründen und, soweit meine Kräfte reichen, selbst mitzuvollenden und in wirkliche Ausführung zu bringen.“¹⁰⁷

Kündler der ewigen heiligen Hoffnung zu sein — ist das nicht auch der Beruf Schlegels für die in Pessimismus und Nihilismus versinkende Philosophie unserer Tage? Wir glauben, daß Schlegel dieser Hoffnung in seiner Analyse der menschlichen Existenz einen festen Grund gegeben hat und daß er uns damit ein Vermächtnis hinterlassen hat, das bestimmt ist, der heutigen Philosophie Richtung zu weisen.

¹⁰⁶ XV 152.

¹⁰⁷ XV 154.