



Romantisches

Walzel, Oskar

Bonn, 1934

2. Fichtes "Intellektuelle Anschauung"

[urn:nbn:de:hbz:466:1-99238](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-99238)

sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen“. Wirklich bleibt der Philosophie noch im 19. Jahrhundert Willkür im Sinn des „liberum arbitrium“ geläufig; sie sagt mit Kant auch vorsichtshalber „freie Willkür“, wenn sie sittliche Selbstbestimmung meint. Fichte kann noch auf diesen Zusatz verzichten und in dem „System der Sittenlehre“ (1798 S. 206) sagen: „Es ist kein Wille ohne Willkür.“ Schleiermacher nutzt das Wort gern im Sinn des „arbitrium liberum“. F. Schlegel tut das nicht viel anders.

So darf man annehmen, daß der Begriff „Willkür“ am Ende des Athenäumfragments 116 gleichfalls im Sinn des „liberum arbitrium“ gefaßt werde; diesen Sinn traf Schlegel auch bei Fichte an, vielmehr bestätigt sich das Fichtische der Stelle noch in der Benutzung des Begriffs „Willkür“, und zwar ohne den Zusatz „frei“. Ebenso empfiehlt es sich, Äußerungen der Frühromantik, die mit dem Wort „Willkür“ arbeiten, zunächst in gleichem Sinn zu nehmen. Das gilt vor allem für Novalis und für dessen Fragmente, die sich mit seinem „magischen Idealismus“ beschäftigen. (Ich leugne nicht, daß die Gefahr bestand, die „Freiheit“ der Willkür zu vergessen, wenn das Wort „Willkür“ gebraucht wurde. Verwiesen sei auf meine Bemerkungen im „Euphorion“ 15, 814.)

Letzten Endes darf Schlegel erklären, daß die romantische Dichtart durch keine Theorie erschöpft werden könne, und daß nur eine divinatorische Kritik es wagen dürfte, ihr Ideal charakterisieren zu wollen. Soll es anders sein bei einer Dichtart, die ins Unendliche sich vervollkommen kann? Und endlich entspricht es dem hohen Ziel, das ihr — wie von Fichte dem Menschen — von Schlegel gesetzt wird, wenn er zuletzt sagt: „Die romantische Dichtart ist die einzige, die mehr als Art, und gleichsam die Dichtkunst selbst ist: denn in einem gewissen Sinn ist oder soll alle Poesie romantisch sein.“ Warum hätte eine Dichtung, deren Ziel mit dem höchsten Ziel des Menschen zusammenfiel, nicht auch höchste Dichtung sein sollen? Freilich meldet sich in dieser letzten Folgerung die Gefahr an, die in der Übertragung der Bestimmung des Menschen, wie Fichte sie sah, auf die Dichtung verborgen war.

2. Fichtes „Intellektuelle Anschauung“

Das Athenäumfragment 116 birgt noch einen wichtigen Satz, der gleichfalls für Dichtung verwertet, was von Fichte dem Menschen zugebilligt wird. Fichte hat diesmal nicht Sittliches, sondern Erkenntnis im Sinn. Die Übertragung aus dem Gebiet der Erkenntnis in das

Gebiet der Dichtung wird von Schlegel derart durchgeführt, daß sich romantische Ironie nicht nur besser enthüllt als in den oben angeführten Äußerungen, daß sie vielmehr zum Wesenszug romantischer Dichtung wird. Heißt es doch, daß romantische Dichtung „am meisten zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen“ kann.

Wie eine ganze Reihe von Wendungen dieses Fragments sich auf Fichtes „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“, so lassen sich diese Worte auf seine „Wissenschaftslehre“ beziehen, auf den Kernpunkt der Erkenntnistheorie Fichtes, und zwar auf die „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“ von 1797. Greifbarer als sonst wird, was Fichte für die Begriffsbestimmung der romantischen Ironie bedeutet.

Angelpunkt ist der Begriff „intellektuelle Anschauung“ in der Gestalt, die er bei Fichte hat. Wieder einmal muß hervorgehoben werden, wie sehr sich Fichtes intellektuelle Anschauung von dem gleichnamigen Begriff anderer unterscheidet, zunächst Kants, dann Schellings, aber auch Krauses und Hegels. Fichte meint so gänzlich anderes, daß eine Vermengung seines Begriffs mit dem der Genannten schlimmste Mißverständnisse zeitigen kann. Kant knüpft nur an bestehende Ansichten an und führt weiter, was von Platon, Aristoteles, Plotin, Augustinus, Thomas von Aquino, von den Mystikern, von Nikolaus Cusanus und von andern vorgebracht worden war. Sie alle meinen ein intuitives Erfassen, das über alles Denken hinaus das Wesen der Erscheinungen ergründet. Solche Kraft eignet nach Kant nur einem übermenschlichen Verstand oder vielmehr dem „Urwesen“; ihm allein ist vergönnt, statt der diskursiven Methode eine intuitive Erkenntnisart zu verwerten. Dem Menschen nimmt also Kant das Recht, den intuitiven Erkenntnisweg für sich zu beanspruchen. Schelling tut das Gegenteil. Er ist überzeugt, „uns allen... wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei,... unter der Form der Unwandelbarkeit, das Ewige in uns anzuschauen“. So steht es in den „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus“ von 1798.

Seine nächsten Weggenossen halten es nicht anders. Für Fichte jedoch hat intellektuelle Anschauung ein durchaus verschiedenes Wesen. Sie ist ihm das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle und was ich handle. Sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue. Fichte

mutet dem Denker zu, sich selbst anzuschauen im Vollziehen des Vorgangs, durch den dem Denker das Ich entsteht. Nicht ein Sein, sondern ein Handeln soll angeschaut werden. Fichte weiß, daß dies Vermögen der intellektuellen Anschauung begrifflich nicht zu erweisen ist. Es ist ihm schlechthin psychologische Tatsache. Er weiß auch, daß er anderes meint als Kant. Tatsächlich aber ist die Feststellung des Vorgangs, den er intellektuelle Anschauung nennt, nur notwendiges Ergebnis der Haltung, die von einer Erkenntniskritik, wie Kant sie durchführt, dem Menschen zugemutet wird. Solche Erkenntniskritik zwingt, wie Goethe das nennt, den Menschen, über sein Denken zu denken. Goethe selbst meinte, sagen zu dürfen, er habe nie über sein Denken gedacht; dennoch ließ er sich von dem Kantianer Schiller zum Denken über das Denken erziehen. Fichte machte aus Kants Erkenntniskritik ein System; folgerichtig rückte ihm der erkenntniskritische Vorgang des menschlichen Denkens in den Mittelpunkt seiner „Wissenschaftslehre“.

Fichtes „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“ sagt 1797 Entscheidendes. Das Selbstbewußtsein wird als sich selbst anschauende Tätigkeit zum Grundsatz des Idealismus erhoben. Das Bewußtsein weiß, indem es handelt, daß es tut und was es tut. Indem es seinem eigenen Tun zusieht, schafft es zugleich die Gegenstände und auch das Wissen von den Gegenständen. Solche „intellektuelle Anschauung“ erhebt die Taten des Bewußtseins zu Gegenständen der Betrachtung des Bewußtseins.

Fichte beruft sich dabei wieder auf Seelenvorgänge: „Ich kann keinen Schritt tun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne die intellektuelle Anschauung meines Selbstbewußtseins in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiß ich, daß ich es tue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich von dem vorgestellten Objekte des Handelns.“

Novalis urteilt (in Kluckhohns Ausgabe 2, 369): „Fichte hat den tätigen Gebrauch des Denkforgans gelehrt — und entdeckt.“ Freilich schreitet er sogleich kühn über Fichte hinaus. F. Schlegel darf sich mit mehr Recht auf Fichte berufen, wenn er in das Bereich der Dichtung überträgt, was durch Fichte für das Verhältnis des Menschen zur Welt festgesetzt worden war. Warum soll für das Schaffen einer Welt der Kunst nicht gelten, was von Fichte für die Tat der Vernunft beansprucht wird, die alles Sein für das Bewußtsein bedingt?

Um Reflexion geht es hier wie dort. Fichte fordert vom denkenden Ich, sich wie im Spiegel zu betrachten. Hier der Handelnde und dort

der Beschauer seines eigenen Handelns. Wie in einem Spiegel sieht der Betrachter sich selbst handeln. Er steht in der Mitte zwischen seinem Handeln und dem Beschauen dieses Handelns, ebenso der Dichter zwischen seinem Schaffen und dem Betrachten dieses Schaffens. Er stellt etwas dar und sieht sich zugleich als den Darsteller. Wie sich dort eine Höhe erkennender Haltung ergibt, die manchem Schwindel wecken kann, so ist es vielen Dichtern unerträglich, derart „auf den Flügeln der Reflexion in der Mitte zu schweben“. Der romantische Dichter darf nach Schlegel solche Angst nicht kennen; er überläßt sie dem „harmonisch Platten“. Er vermag sogar „diese Reflexion immer wieder zu potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln zu vervielfachen“.

In Brentanos „Philister vor, in und nach der Geschichte“ wird dem Musterphilister (nach der Geschichte) zugemutet, er liebe die Schmierstiefel: „Wichsstiefel spiegeln, und ein Spiegel ist schon etwas Transzendentes“ (in M. Preiß' Ausgabe 3, 299). So klingt bis in letzte Verzweigungen der Romantik nach, was im Athenäumfragment 116 sich ankündigt. Noch sei bemerkt, daß schlechthin das Wort „Reflexion“, auch in der besonderen, von Fichte bedingten Färbung, die es in dem Fragment hat, dem romantischen Dichter eine Bewußtheit zumutet, die dem Sturm und Drang unkünstlerisch geschienen hätte.

Der Ausdruck „romantische Ironie“ erscheint nicht im Fragment 116. Sie ist jedoch nicht nur in den Sätzen gemeint, die hier zuletzt untersucht wurden, sie zielt in diesen Sätzen überdies ausdrücklich auf das Spiel mit der Täuschung. Was anderes geschieht in diesem Spiel, als daß dauernd ein Schwebezustand zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden herbeigeführt wird? Das Fragment fügt noch hinzu, daß dieser Schwebezustand frei von allem realen und idealen Interesse sein müsse. Damit eröffnet sich der Zusammenhang mit Kant und mit ältern Gedanken Schlegels, die sich auf Kant berufen durften, wenn sie vom uninteressierten Wohlgefallen am Schönen kündeten. Aber auch folgerichtig ein Zusammenhang mit Schiller, dessen ganze Lehre von ästhetischer Erziehung und von ihrer Voraussetzung, das Scheinhafte des Schönen und des Kunstwerks sich bewußt zu erhalten, in Kants uninteressiertem Wohlgefallen am Schönen ruht.

Und so sei noch ein Letztes gewagt: Was ist dies von allem realen und idealen Interesse freie „auf den Flügeln der Reflexion in der Mitte schweben“ anderes als ein Verharren auf dem Nullpunkt, der für Schiller (im 21. Brief „Über die ästhetische Erziehung“) den ästhetischen Zustand bezeichnet? Von diesem Nullpunkt eröffnet sich

für Schiller der rechte Weg zur Erkenntnis und zur Sittlichkeit. Wie das in Kant wurzelt, ist hier längst gesagt. So wird der ästhetische Zustand ein Zustand höchster Realität. „Alle andere Übungen geben dem Gemüt irgendein besondres Geschick, aber setzen ihm dafür auch eine besondere Grenze; die ästhetische allein führt zum Unbegrenzten... Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen, und unsre Menschheit äußert sich mit einer Reinheit und Integrität, als hätte sie von der Einwirkung äußerer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren.“ So nimmt der 22. Brief das. Und auch er meint ein Höchstes innerer Freiheit des Menschen, wie es der Zustand romantischer Ironie ermöglicht.

Auch Schiller fußt auf Fichte. Ist der Satz des 25. Briefs „Die Betrachtung (Reflexion) ist das erste liberale Verhältnis des Menschen zu dem Weltall, das ihn umgibt“, dieser Satz, der ebenso eng mit der Lehre von ästhetischer Scheinhaftigkeit verbunden ist wie mit Schillers Auffassung von innerer Freiheit des Menschen, nicht eher fichtisch gefühlt als kantisch? Zugegeben sei, daß der Ausdruck „intellektuelle Anschauung“ in den Briefen „Über die ästhetische Erziehung“ auch nicht einmal anklingt; Fichte hatte das ja noch nicht vorgetragen, so konnte der Ausdruck von Schiller nicht benutzt werden; doch selbst was schon in der „Wissenschaftslehre“ Fichtes 1794 die intellektuelle Anschauung ankündigt und vorbereitet, ist bei Schiller nicht verwertet. „Selbstbewußtsein“ in Fichtes und dann auch in Schlegels Sinn spielt bei Schiller noch keine Rolle. Soviel Schiller über das Denken gedacht hat, er macht den denkenden Menschen, auch den handelnden nicht so zum Gegenstand seiner Betrachtung wie die beiden. Und so gelangt er weder zum Begriff romantischer Ironie, noch zu deren letzten und entscheidenden Folgerungen.

Romantische Ironie durfte sich durch Fichtes intellektuelle Anschauung um so besser gefördert und über ihr Wesen belehrt sehen, weil in der intellektuellen Anschauung das Ich zugleich Subjekt und Objekt wird. Romantischer Ironie wird längst mit Recht nachgesagt, daß sie das Ich in ein beschauendes Subjekt und in ein beschautes Objekt spaltet. Sie wird dergestalt zu einem wirksamsten Mittel, innere Freiheit zu gewinnen, indem sie dem betrachtenden Subjekt Ich noch das betrachtete Objekt Ich unterwirft. Sie macht das Ich auch noch vom Ich frei, löst es aus den Banden des Ichs. Schon das Lyceumfragment 42 nimmt für romantische Ironie in Anspruch, daß sie sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend und Genialität. Wer sich selbst ironisch nehmen kann, ist mithin der Allerfreieste. Derb ausgedrückt heißt das: Er ist gescheiter, als er ist

oder wenigstens zu sein scheint. Er gibt sich preis, um zu beweisen, daß er noch sich selbst überlegen ist. Heine hat diese letzte Folgerung der romantischen Ironie immer wieder gezogen.

In Heine wird romantische Ironie Merkmal einer Eitelkeit, die erweisen will, wie hoch sie dasteht, weil sie doch so wenig eitel ist, sich selbst in jedem Augenblick preiszugeben, indem sie sich belächelt. Nicht nur bei Heine, auch vor ihm und nach ihm ist Ähnliches zu finden. Große Kreise von Menschen, etwa die Bewohner einer umfangreichen Stadt treiben zuweilen gleiches. Nahtglatt entgleiten sie dem Zugreisenden. Wenn er sie endlich zu sehen meint, wie sie wirklich sind, weisen sie ihm nach, er habe nur eine Spiegelung ihres Ichs erblickt. Sie vervielfachen sich überdies in einer endlosen Reihe von Spiegeln.

Gundolf umschreibt (a. a. O. S. 31) romantische Ironie als die Erlaubnis, „alles was man ersinnt, bildet, setzt, fühlt, kurz den ganzen Bereich der aus dem Ich erst herausgestellten Objektivitäten eben als solche wieder zu vernichten, eben weil man sie selbst gesetzt habe, und andererseits die Erlaubnis, nach völliger Willkür Welt zu setzen, gelten zu lassen“. Sie sei Relativität aller Vorstellungen vor dem sie hervortreibenden Ichgrunde, Erschaffungs- und Vernichtungsspiel des unbedingten Geistes. „War der Geist, das Ich als Geist erst einmal recht unbedingter Herr, so brauchte er nichts Bedingtes mehr ernst zu nehmen und man kam zu der Folgerung, daß ein „recht freier und gebildeter Mensch sich selbst nach Belieben philosophisch oder philologisch, kritisch oder poetisch, historisch oder rhetorisch, antik oder modern stimmen könne, ganz willkürlich, wie man ein Instrument stimme zu jeder Zeit und in jedem Grade“.

Das Lyceumfragment 55, das von Gundolf hier wiedergegeben wird, ist mir bis zuletzt (vgl. „Goethes Allseitigkeit“ S. 15) ein gewichtiges Zeugnis für die Grenze gewesen, die von Romantik die deutsche Hochklassik trennt. Immerhin übertreibt Gundolf, wenn er behauptet, nur ein hemmungsloser Genießer des Geistes könne diese Forderung stellen. Warum sollte sie nicht zugleich als Anspruch einer hohen Kulturhaltung gelten, etwa einer Haltung, wie sie ursprünglich im Kreise Stefan Georges bestand oder mindestens erstrebt wurde? Nur so weit kann ich Gundolf zustimmen, daß in diesem Fragment dem Ich andere Ziele gesteckt werden als in dem Totalitätsgedanken Goethes und Schillers. Sie wollten ein gefestigteres, in sich geschlosseneres Menschentum erziehen. (Näheres sagt die Schrift über Goethes Allseitigkeit.) Der Unterschied liegt weniger im Verhalten zur Welt als im

Verhalten zum Ich. Gundolf sagt, Schlegel habe von Fichte das willkürliche Setzen, aber nicht das selbstverantwortliche, das seiner selbstgesetzten Welt verantwortliche Ich. Stimmt das wirklich?

Das Lyceumfragment 55 steht dem Gedanken Schillers nicht zu fern, im ästhetischen Zustand einen Nullpunkt zu gewinnen, von dem aus nach entgegengesetzten Seiten der Weg sich in die Welt eröffnet. Wie überhaupt sich uns mehr und mehr enthüllte, daß Schlegel trotz allem in größerer Nähe Schillers sich bewegt, als er selbst wohl zugestanden hätte, so bestätigt sich auch diesmal eine Berührung beider. Allein bestehen bleibt dennoch der Gegensatz, der sich für Schlegel schon an dem Aufsatz „Über Anmut und Würde“ ergab: Schiller wollte zu festen Lebenszielen des Menschen gelangen, wenn er auch der Selbstbestimmung des Menschen mehr Spielraum ließ als Kant. Doch bis an sein Ende blieb ihm das ästhetische Verhalten, das sich in der Anmut auswirkt, innerhalb des Erdenlebens noch einer Stütze bedürftig; er fand sie in Kants kategorischem Imperativ. Goethe bekehrte sich auch zu dieser Überzeugung. Schlegel und die Seinen wollten das in ihrer Frühzeit nicht anerkennen. Vernünftelei nannte Schlegel die Sittlichkeitslehre Schillers. Und solcher Vernünftelei zu entgehen, schuf er seine ästhetischen Ansprüche, die sich in der romantischen Ironie ausleben. Nun erweist sich deutlicher als zuvor, wie weit an dieser Stelle der Gegensatz zu Schiller eigentlich ein Gegensatz zu Kant war, und zwar im Bezirk des Sittlichen. Schlegel wendet sich gegen Schiller, soweit Schiller noch dem kategorischen Imperativ ein Recht ließ.

Harmonisch wollten Goethe und Schiller den Menschen machen. Wenn Schlegel über die „harmonisch Platten“ spottet, so erinnert das an den Vorwurf der Platttheit, den er gegen den Schlußteil der Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung“ erhob. Ihm schwebte eine innere Freiheit des Menschen vor, die sich auch der Bande von Schillers ästhetisch gedachter Sittlichkeit entledigte. Fichtes Ich, das sich selbst setzt, und die Ausprägung dieser Vorstellung in der Lehre von der intellektuellen Anschauung schien ihm seine Absicht zu verwirklichen. Und so lautet das Athenäumfragment 76: „Die intellektuale Anschauung ist der kategorische Imperativ der Theorie.“ Novalis aber ging noch einen Schritt weiter: „In der intellektualen Anschauung ist der Schlüssel des Lebens“ (Kluchhohn 2, 350 Nr. 168).

3. Transzendentalpoesie

Das Athenäumfragment 238 über Transzendentalpoesie ist logische Folge aus der Haltung, die sich dank dem Gebot des Fragments 76