

Die Struktur des ästhetischen Bewußtseins bei K. W. F. Solger

*Die Bedeutung der dialektischen Ironie**

Kiyokazu NISHIMURA

1. Retrospekt und Prospekt

In der Tat muß die Philosophie Solgers ein Torso sein. Das Bild, das sich einst aus dem noch dunklen Chaos des Marmors ins Dämmerungslicht auszubilden begonnen hat, bleibt doch noch als ‚Gefangener‘ unter der ewigen Unterbrechung des Meißels gebannt. Das Rätsel, verzaubert in Schweigen, besteht in der Dynamik zwischen Sein und Nichtsein.

Nur wenige Philosophen sind so schwierig zu würdigen wie Solger. Meistens wird er als der Nachfolger der Philosophie Schellings und als philosophischer Vertreter der deutschen Romantik, besonders ihres Ironiebegriffs betrachtet. Andererseits wird Solgers Philosophie aufgrund der Kritik Hegels als die Vermittlung zwischen der Identitätsphilosophie Schellings und der Dialektik Hegels, oder zwischen Fichte und Hegel bestimmt. Durch diese Bestimmungen bleibt ihr Bild noch immer gefangen. Denn sie sind nichts anderes als Versuche, das noch unbekannte uns entgegengesetzte Rätsel mit allen möglichen bekannten Kodes zu lösen. Die Kodes für die Lösung des Rätsels befinden sich aber nirgends als in dem Rätsel selbst. Ein Paradox? Jawohl, insofern man draußen vor dem Rätsel steht um es zu bestimmen. Aber jede Interpretation befaßt sich mit diesem Paradox. Sie ist jeweils ein Entschluß, jenen Meißel in die eigene Hand zu nehmen und jenes noch Chaos verborgene Sein in vollendeter Gestalt ans Licht zu bringen.

Es war gerade eine Manifestation des Entschlusses und ahnungsvoller Auftritt einer neuen Interpretation, als Heller einst sagte, Solger sei in seinem innersten Wesen nicht Romantiker gewesen, sondern habe sich vielmehr um die Überwindung der Romantik bemüht. „Die Tragik des Lebens Solgers und seiner Philosophie bestand also darin, daß er zu sehr ein Kind seiner Zeit und zu innig mit der zeitgenössischen romantisch-spekulativen Philosophie verbunden war, als daß er ihr gegenüber eine eigene Sprache für die vollständige Äußerung seines im Grunde ganz anderen philosophischen Standpunktes finden konnten.“⁽¹⁾ Daraus folgert Heller, daß Solgers Philosophie eine dialektische Philosophie als Synthese zwischen dem subjektiven, dynami-

* Der Aufsatz ist im Bulletin der juristisch-literarischen Fakultät an der Universität Okayama im Jahre 1977 in japanischer Sprache erschienen. Er besteht zum großen Teil aus dem Vortrag, der am 10. Oktober 1976 in Kioto auf dem 27. Kongreß der Japanischen Gesellschaft für Ästhetik stattfand, und aus einigen Nachträgen.

schen, ethischen Idealismus Fichtes mit dem objektiven, naturphilosophischen Idealismus Schellings sei, deren jeder für sich wiederum nur einseitig sei. Und zwar ergänze sie die dynamische, horizontale (historische), immanente Dialektik Hegels, indem sie die statische, vertikale (einmalige), transzendent-immanente ist. Damit wird der eigenartige Horizont, den sie öffnen sollte, jedoch wieder in Finsternis eingehüllt. Denn sie ist hier nichts mehr als eine systematische Ergänzung der grundlegenden Reihe im deutschen Idealismus von Fichte bis Hegel.

Hingegen meint Boucher, daß es sich hier nicht um die Ergänzung der Dialektik Hegels, sondern um den ursprünglichen dialektischen Sachverhalt handle, der zur Synthese nicht mehr aufgehoben werden könne. Thema der Philosophie Solgers sei es, eben diejenige Wahrheit, die schon im Erlebnis dieses Sachverhaltes als Urphänomen gegenwärtig sei, mit Bewußtsein zu verstehen. „La philosophie de la présence telle que nous avons cru la découvrir dans les ouvrages de Solger, n'est donc pas, à notre sens, l'un des rameaux de l'idéalisme transcendantal. Elle n'est pas davantage un exposé systématique des théories romantiques . . . ; elle nous semble en effet à l'origine d'un courant nouveau qui devait s'élargir vers la fin du XIX^e siècle et prendre de nos jours une importance prépondérante. Elle est un premier essai de phénoménologie ontologique qui n'a pas encore trouvé ses règles propres, mais où les positions essentielles sont déjà prises⁽²⁾. Kurz: „Solger est un phénoménologue qui parle le langage de l'idéalisme transcendantal⁽³⁾. Eben das sei sein Verdienst und zugleich sein Unglück gewesen.

Die Interpretation Bouchers öffnet den neuen Aspekt und Horizont durch die Einführung einer ganz neuen Perspektive in die Philosophie Solgers, die weit über die in sich selbst abgeschlossene systematische Reihe des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik hinausgeht. Sie ist bestimmt eine sehr originelle und geistreiche Interpretation, wie allgemein anerkannt. Richtig ist auch, daß die phänomenologische Fragestellung im gewissen Sinne in der Philosophie Solgers erkannt werden kann. Aber was für ein kühner Meißelschlag! Wenn die Phänomenologie vor allem von den methodologischen Entwürfen motiviert worden ist, können wir wirklich solches aus dem noch nicht ausgebildeten Marmor herausmeißeln? In der Tat, haben wir nach vorhandenen Vorbildern den Meißel nicht schon zu stark angesetzt? Damit wird das seinsollende Bild verfälscht statt sich ins Chaos wieder aufzulösen und fällt wieder ins Nichtsein zurück. Insofern die Interpretation die Herausforderung gegen das Paradox ist, ist sie immer der Entstellung ausgesetzt.

Es ist nicht völlig falsch, wenn Herzog die Interpretation Bouchers als einen naiv verstandenen Phänomenalismus kritisiert⁽⁴⁾. Aber es ist doch auch verständlich, daß Henckmann hingegen sie darum hochschätzt, weil sie die ontologische Bedeutung der Philosophie Solgers deutlicher hervorhebt⁽⁵⁾. Die Interpretation Herzogs ihrerseits meißelt das Bild Solgers als das eines klassischen Metaphysikers heraus. Trotz ihres Aussehens sei die Solgersche Philosophie nichts anderes als ein Versuch, der Krise der traditionellen Vernunft, die durch Kant und nachher durch den deutschen Idealismus herbeigeführt worden sei, „durch einen Rückgriff auf die metaphysische

Tradition zu begegnen⁶⁾“. Daher müssen wir dazu kommen, hier im Gegensatz zu Boucher eine ganz umgekehrte Perspektive zu finden. Müssen wir auf diesem Scheideweg wie versteinert stehenbleiben?

Es versteht sich von selbst, daß die wahren Bedeutungen jener auffallenden Parolen der Hinfälligkeit des Schönen und der Ironie, die allein den Namen eines in der Welt unbekannten, jung gestorbenen Philosophen vor der Vergessenheit bewahren, verborgen bleiben. Denn sie offenbaren sich erst durch die Entelecheia des ganzen Bildes der Solgerschen Philosophie. Jetzt, beim Entschluß von neuem jenen Meißel in die eigene Hand zu nehmen und an der Entelecheia des vollkommenen Seins teilzunehmen, berufen wir uns zuerst auf die Kritik an der Philosophie Solgers zweier seiner Zeitgenossen, auf die von Hegel und Kierkegaard. Sie trifft zwar nicht immer ins Schwarze, aber zumindest zielt sie auf die wesentlichen Probleme insofern sie als Zeitgenossen mit Solger einem gemeinsamen Gedankenkreis angehören.

2. Das Paradox des Schönen

In dem Dialog „Erwin“ legt Solger das Paradox des Schönen folgendermaßen dar: „Eben darum ist es ja so hinfällig und vergänglich, und dieses macht uns eben den Anblick desselben so rührend, daß wir wissen, eben weil es schön ist, müsse es auch so bald vernichtet werden und verschwinden; ja, das Schicksal, das mit ewiger und gleichmäßig kalter Gewalt alles Zeitliche unter sich tritt, erscheint uns erst an dem Schönen recht grausam und roh, und von ihm vertilgt zu werden ist vorzugsweise, wie der Dichter sagt, das Los des Schönen auf der Erde“ (E. 97)⁷⁾.

Nach Solger blitzt das Schöne in der absoluten Zufälligkeit auf, vertikal abbrechend die Fesseln der bloßen Erscheinungen, die ihre relativen Bedeutungen nur in der horizontalen notwendigen Beziehungsreihe des gemeinen Verstandes erhalten. Solange es die reine Erscheinung ist, die an der Spitze der Wirklichkeit hervorragt, finden wir darin eine Gegenwart der Unendlichkeit und empfangen sie mit der Fülle der Liebe. Und zwar sobald wir sie mit den Händen zu greifen versuchen, weicht sie uns aus jenseits in die Ferne, und diesseits sind wir in Angst und Sehnsucht zurückgelassen. Gewiß muß das Schöne der schlechthin paradoxe Sachverhalt sein. Vor allen Dingen ist es das vollkommen Da-erscheinend-sein der Idee, das Dasein der Idee. Für uns, gefangen in der Endlichkeit, erscheint die an sich unendliche Idee vollkommen nur im Schönen, während die Vergewärtigung des Wahren oder Guten nichts als Postulat ist. Nun ist das Dasein der Idee, solange Sein, Wesen und Idee die verschiedenen Aspekte Gottes sind, die Gegenwart Gottes, die Offenbarung, und deshalb ist die Welt als das Geschöpf an sich selbst nichts anderes als die Offenbarung Gottes. Das schöne Dasein ist die wahre Seinsart des Seienden überhaupt, das heißt das wahre Dasein, und das Schöne ist der Glanz des Seins. Für Gott ist

alles schön. Wir, die wir nicht Gott sind, können zwar nicht alles als schön anschauen, aber wir sind befähigt, in einer Weise am Schönen teilzuhaben. Denn wir sind in die Kunst als die Nachahmung der göttlichen Schönheit eingeweiht. Auch die Natur glänzt für uns insofern schön, als sie als die Kunst, das heißt die Kunst Gottes angeschaut wird. Anders ausgedrückt: Der Gegenstand wird richtig als das wahre Dasein oder die Offenbarung Gottes nur dann verstanden, insofern wir ihn in die Dimension der Schönheit aufnehmen. Es ist nur unsere eigene Schuld, daß das Schöne als solches nicht aufgenommen und ins bloße Nichtsein entwertet wird. Es gefällt gerade dem Gotteswillen sehr, die Welt als schön anzuschauen. Denn wir befreien dadurch die Welt von der Dimension der bloßen Erscheinungen, des Nichtseins, und stellen sie in die wahre Beziehung mit dem Sein selbst, das heißt wir verankern sie in die echte ontologische Dimension.

Daher ist es nun einleuchtend, daß das Schöne eben darum als der vor allem dialektische Sachverhalt hervortritt, weil es das wahre Dasein ist. Es muß die Tragödie ertragen, nur wegen seiner Schönheit vergänglich ins reine Nichts zu fallen. Der mit Schwermut erfüllte Blick, der ungeahnt bei der Tragödie des Schönen anwesend ist, und nicht davor zurückweicht, auf das Los dieses hinfälligen Schönen zu starren, dieser Blick ist nichts anderes als die Ironie. Der alles überschauende nüchterne Blick der Ironie, die sich mit dem höchsten Bewußtsein „über den Gegensatz und die Einheit der Idee und der Wirklichkeit vollkommen klar ist“ (V. 247), ist zugleich der über allem schwebende, alles vernichtende kalte Blick (E. 387).

Allein was heißt das denn, das Schöne, das so strahlend erscheine, falle plötzlich in den Abgrund des Nichts? Wäre jene hervorragende Brillanz des Schönen lediglich bloßer Schein, um so mehr, als es ja schön ist? Ist es so fragil? Spiegelt sich nichts mehr als die vage Finsternis des bodenlos leeren Abgrundes im kalten Blick der Ironie, die selbst das Schöne als glanzvollstes Geschenk vernichtet? Ist es eigentlich möglich, daß das wahre Dasein das Nichts ist?

3. Die Ontologie des Nichts

Mit dem Brief an Tieck vom 4. Februar 1817, der in der „Nachgelassene Schriften und Briefwechsel“ enthalten ist, scheint Solger die Ehre als „des Negativen metaphysischer Ritter“⁽⁸⁾ zu erwerben, wie Kierkegaard ihn nannte:

„Nicht unsere relative Schwäche macht unsere Unvollkommenheit, nicht unser eigenes wesentliches Seyn unsere Wahrheit aus. (1) Wir sind deshalb nichtige Erscheinungen, weil Gott in uns selbst Existenz angenommen und sich dadurch von sich selbst geschieden hat. Und ist dieses nicht die höchste Liebe, (2-a) daß er selbst in das Nichts begeben, damit wir seyn möchten, (2-b) und daß er sich sogar selbst geopfert hat, damit wir nicht ein bloßes Nichts bleiben, sondern zu ihm zurückkehren und in ihm seyn möchten? (3) Das

Nichtige in uns ist selbst das Göttliche, insofern wir es nämlich als das Nichtige und uns selbst als dieses erkennen. In diesem Sinne ist es auch das Gute, und wir können vor Gott nur wahrhaft gut seyn durch Selbstopferung (N.I. 511f).“ (Die dem Text vorangestellten Nummern bezeichnen die Entsprechungen der Interpretation Hegels und der unseren.)

Hegel erkannte nun in seiner Solger Rezension, daß im Gedankenkreis Solgers der logische Begriff von der Negation der Negation, der als einzige wahre Affirmation das Prinzip aller spekulativen Erkenntnis sei, als die ewige Tat Gottes der Schöpfung und Versöhnung gefaßt werde. Dennoch beurteilte er kritisch, daß hier der Dualismus zwischen Gott und uns aus Mangel an genügender dialektischer Entwicklung des an sich ganz abstrakten Begriffes unvermittelt vorausgesetzt sei und daß deshalb der Prozeß der Schöpfung mit dem der Versöhnung verwechselt werde. In dieser Weise paraphrasierte er den oben angeführten Teil des Briefes an Tieck:

„... ; (1) das eine Mal sind *wir* darin als das *Nichts* (was das Böse ist) *vorausgesetzt*, (2) dann ist auch wieder von Gott der harte, abstrakte Ausdruck gebraucht, daß *er* sich *vernichte*, also er es sey, der sich als das Nichts setze, und zwar, damit *wir seyen*, (3) und darauf heißt das *Nichtige* in uns selbst das Göttliche, insofern wir es nämlich als das Nichtige erkennen. Diese Entgegensetzung der Bestimmungen, (1) daß wir Nichts ursprünglich sind, und (2) erst in der Beziehung auf Gott zum Seyn gelangen, und (3) wieder, daß wir erst durch diese Beziehung zu Nichts werden, hätte einer weitem Ausführung bedurft, um ausgeglichen zu werden“⁽⁹⁾.

Auch Kierkegaard, der bei der Überprüfung des Begriffes der Ironie jene Auffassung Hegels übernahm, dachte: „... so haben wir nunmehr für Schöpfung und Versöhnung ganz den gleichen Ausdruck erhalten“⁽¹⁰⁾, weil hier eine Negation verkehrt in die andere hineinlaufe und die wahre Affirmation nicht zustande komme.

Doch gegen die Behauptung von August Schlegel, daß die Ironie den Menschen lehre, sich über alles hinwegzusetzen, wandte Solger so ein: „Die wahre Ironie geht von dem Gesichtspunkte aus, daß der Mensch, so lange er in dieser gegenwärtigen Welt lebt, seine Bestimmung, auch im höchsten Sinne des Wortes, nur in dieser Welt erfüllen kann“ (N. II. 514f). Darin erkannte mit einer Art von Überraschung Kierkegaard eine tiefe Wahrheit und brachte seine Verlegenheit zum Ausdruck, „daß man eher meinen sollte, hier rede Goethe und nicht Solger“⁽¹¹⁾. Aber wenn Solger dazu noch hinzufügte: „Und eben deswegen ist es (=das Höchste; d. Verf.) an uns so nichtig wie das Geringste, und geht notwendig mit uns und unserem nichtigen Sinne unter“ (N. II. 515), so mußte Kierkegaard gestehen, daß die Übereinstimmung dieser Worte mit dem Vorhergehenden nicht leicht zu bewerkstelligen sei. Denn, obwohl sich damit doch anzudeuten scheint, daß da in uns etwas anderes ist, das nicht das ‚Nichtige‘ ist, wird es bei Solger überaus schwer, „angesichts des Fehlens aller Zwischenbestimmungen zu entscheiden, ob die Negationen ins Ziel treffen“⁽¹²⁾, weil es auf diese Zwischenbestimmungen ankomme, in welchem Sinne der Mensch das ‚Nichtige‘ sei, und welche Realität die Endlichkeit durch die Ironie gewinne.

Nun was Solger selbst betrifft, so ficht er einerseits den Dualismus zwischen Endlichem und Unendlichem bei Schelling oder Fichte als Mangel an der dialektischen Disziplin¹³⁾. Andererseits erwähnt er von Hegel: „In der Dialektik haben wir beide unabhängig voneinander fast denselben Weg genommen, wenigstens die Sache von derselben und zwar neuen Seite angegriffen“ (N. I. 620). So müssen wir überprüfen, ob in der Philosophie Solgers das positive Moment, die Zwischenbestimmung gefunden werden kann, die von Hegel und auch von Kierkegaard geahnt, jedoch unter der Diktatur des Negativen nicht äußerlich sichtbar war, oder ob die widersprüchliche Aussage in keiner Weise harmonisiert werden kann, und schließlich, ob dort „der Dualismus, welcher in der Existenz liegt, sich in seiner Wahrheit zeige“¹⁴⁾.

Zunächst müssen wir die folgende Auffassung Kierkegaards ablehnen: „Solger will die absolute Identität zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zustandebringen, will die Zwischenwand vernichten, welche so vielfältig beide trennen will“¹⁵⁾. Denn die Differenz zwischen ‚an sich‘, das heißt ‚für Gott‘ und ‚für uns‘ ist entscheidend bei Solger. Wohl ist der Dualismus zwischen Gott einerseits, uns andererseits. Die Offenbarung wendet sich uns nur eben deshalb zu, weil wir in keiner Weise Gott sind. Dieser Dualismus zwischen Gott und uns ist weder der logische wie bei Fichte oder Schelling, der, wie Solger kritisierte, aus Mangel am dialektischen Moment von der Negation der Negation entsteht, noch wird darin der Prozeß der Schöpfung mit dem der Versöhnung verwechselt, wie Hegel dachte:

(2-a) „Indem Gott in unserer Endlichkeit existiert oder offenbart, (2-b) opfert er sich selbst auf und vernichtet sich in uns: denn wir sind Nichts. Und so ist unser ganzes Verhältniß zu ihm fortwährend dasselbe, welches uns in Christus zum Typus aufgestellt ist“ (N. I. 603).

Hier ist ganz klar die monistische Dialektik der Schöpfung und Versöhnung als die ewige Tat Gottes, die in Christus exemplarisch gezeigt wurde. Wesentlich ist, daß Solger zwei verschiedene Gesichtspunkte in denselben ewigen Sachverhalt der Offenbarung einführt, was aber wegen der Zweideutigkeit der Ausdrücke oft verborgen bleibt. Hier stehen die Offenbarung als die Tat Gottes und die Philosophie als unsere menschliche Tat nebeneinander, die durch die Erfahrung jener ewigen Tatsache getrieben ist, ihre anthropologische Bedeutung zu verstehen. Das ist der eigene Standpunkt der Philosophie Solgers, im Unterschied zur Hegelschen, die von der höchsten Spitze ab das Ganze der dialektischen Selbstentwicklung der Idee übersieht und begreift. Bei Hegel sind Erfahrung und Erkenntnis, Sein und Denken prinzipiell identisch. Im Grund ist die Philosophie nichts anderes als die Tat des absoluten Geistes, das Werden Gottes, das sogar die Religion übersteigt. Dieses dialektische Übergehen der Offenbarung Gottes, von dem ein Hegel mit göttlicher Sprache reden würde, ist „an sich für uns unerkennbar, insofern es in Gott vorgeht“ (N. II. 172f) und wir nicht Gott sind. Insofern die Offenbarung die ewige Tatsache ist, ist sie für uns immer schon getan worden. Auf grund der Entdeckung und Erfahrung der Offenbarung, die schon „immer da war“ (E. 112), versteht die Philosophie den Sachverhalt selbst, der innerhalb jener Tatsache angekündigt ist. Nicht die

Dialektik Gottes an sich, sondern deren Tatsache ist der echte Gegenstand der Philosophie. Die Offenbarung ist für uns ein Sachverhalt, in dem zugleich die Schöpfung und Versöhnung wahrgenommen werden können. Kein gleicher Ausdruck für diese beiden, sondern der gleiche Sachverhalt, in dem sie gleichzeitig wahrgenommen werden können.

Die Offenbarung ist, wie vorher gesagt, nichts anderes, als daß Gott sein eigenes Sein für uns und wirklich da feststellt, kurz, daß er da ist. Das Dasein ist der Topos des Seins, in dem sich die Dialektik Gottes für uns offenbart, und ebenda finden wir zugleich ihre beiden Momente. Will man also jenen Brief an Tieck richtig verstehen, müssen die beiden prinzipiell verschiedenen Gesichtspunkte zwischen Gott und uns, die Solger bei der Entzifferung des vor allem dialektischen Sachverhaltes der Offenbarung einführt, exakt voneinander unterschieden werden.

Insofern wir ewig schon von Gott geschöpft sind, das heißt, insofern er in uns selbst existiert und da ist, und zwar insofern die Existenz an und für sich nur dasjenige ist, „was das Wesen nicht ist, das Nichts des Wesens“ (N. II. 72), sind wir nicht bloßes ‚Nichts ursprünglich‘, sondern schon ‚das Nichts Gottes‘. Gott hat ‚sich selbst in das Nichts begeben, damit wir seyn möchten‘, und eben deshalb ist die Schöpfung die Selbstnegation Gottes. An sich und für Gott muß alles wirklich das Dasein Gottes, das Nichts Gottes sein (2-a: für Gott). Aber wir, die wir nicht Gott sind, übersehen leicht die Wahrheit des ewigen dialektischen Sachverhaltes, des Nichts Gottes im Dasein und würdigen es zum bloßen Nichts, dem bloßen Nichtsein herab. Das ist nur unsere eigene Schuld. ‚Damit wir nicht ein bloßes Nichts bleiben‘, sondern erst im Verhältnis zu Gott als das wahre Dasein sein können, müssen wir erkennen, daß wir eben das Nichts Gottes sind, daß wir nicht Gott sind. Im ewigen dialektischen Sachverhalt der Offenbarung erklärt Gott, daß wir nicht Gott sind, weil wir gerade das wahre Dasein, das Nichts Gottes sind, und ‚vernichtet sein Nichts‘. Gewiß die Negation der Negation, und nun verklärt sich Gott nicht mehr als das Nichts Gottes, sondern schlechthin als Gott selbst vor uns, die wir in der Offenbarung seine Erklärung ‚Ihr seid nicht Ich‘ vernommen haben (2-b: für Gott).

In der Tat ist zum Verständnis der Offenbarung eine Fähigkeit notwendig, „beides, das Wesentliche und Nichtige zugleich vorzustellen“ (N. II. 72). Sie wird richtig als die dialektische Ironie bezeichnet¹⁶⁾. Auch richtig ist die Negation der Negation die Selbstaffirmation Gottes; dennoch ist sie überhaupt nicht unser Attribut, insofern für uns das Wesen „nur da in diesem vollständigen Gegensatze mit dem Nichts“ (N. II. 72) ist, und zwar insofern wir selbst als sein Nichts ewig diesseits des Widerspruchs zurückgelassen bleiben. Wir haben nichts zu tun mit der dialektischen Entwicklung, deren Federwerk die Negation der Negation ist. Angesichts des nicht mehr logisch zu vermittelnden, deshalb im wahren Sinne des Wortes ontologischen Widerspruchs in der Offenbarung können wir nur verstehen, daß das Nichtige in uns als ‚Nichts‘ Gottes auch das Göttliche ist, insofern wir es nämlich als Nichts ‚Gottes‘ erkennen (1, 3: für uns). Es ist die gesuchte Zwischenbestimmung, die das wahre Dasein als Nichts Gottes, der dialektische Sachverhalt der immanenten Transzen-

denz ist.

4. Die dialektische Ironie

Vor allen Dingen im Schönen, wie oben erwähnt, offenbart sich für uns der ewige paradoxe Sachverhalt. Nicht das bloße Nichts, die Vergänglichkeit des bloßen Irdischen, sondern die Nichtigkeit der daseienden Idee selbst ist ‚das Los des Schönen auf der Erde‘. Die Fragilität des Schönen sei nicht die Hinfälligkeit des Schönen, sagt Becker¹⁷⁾. Wir müssen sagen: Die Hinfälligkeit des Schönen ist nicht die Fragilität des Schönen. Freilich, auch bei der Fragilität des Schönen handelt es sich ausschließlich um das Zwischenwesen, in dem zwei antagonistische Seinsprinzipien versöhnt sind, um das Paradox des Schönen im ewigen Augenblick. Hier ist das Schöne eben deswegen abenteuerlich und fragil, weil es sich nur im Augenblick vollzieht. Die Brücke, die den Abgrund zwischen der Ewigkeit und dem in sich nichtigen ‚Jetzt‘ bloß momentan glückhaft überwölbt und deshalb fragil wie der Regenbogen ist, vergeht schon im nächsten Augenblick. Selbstverständlich ist hier das ästhetische Dasein nicht das eigentlich menschliche, also historische Dasein. Der vergebliche Ruf von Faust an den momentanen Regenbogen ‚Verweile doch, du bist so schön!‘ ist hier der Fluch zum Untergang¹⁸⁾. Aber jener ewige Widerspruch ist nicht der zwischen Ewigkeit und ‚Jetzt‘, Gott und bloßem Nichts, sondern zwischen Gott und Nichts Gottes. Im Unterschied zur Ironie der Fragilität des Schönen, die auch die im schönen Dasein flimmernde Ewigkeit für nichts mehr als das in sich nichtige ‚Jetzt‘ im historischen Dasein betrachtet, sieht die dialektische Ironie ein, daß das schöne Dasein, nämlich unser eigentliches Dasein, nicht Gott und ewig von Gott entlehnt ist, und daß es dennoch die Gegenwart Gottes, das Nichts Gottes ist. Das Schöne zerbricht nicht. Es hört nie und nimmer auf, für uns ewig schön zu sein, insofern es die ewige Offenbarung Gottes ist. Nur vor dem absoluten Licht Gottes verblaßt es und fällt ins Nichts hin. Das Los des Schönen ist auch ‚das Los des Menschen überhaupt‘ (V. 97).

In diesem Punkt differenziert sich entscheidend die dialektische Ironie auch von der sogenannten romantischen. Gewiß, wie oft bemerkt, sind die Ausdrücke Solgers über die Ironie äußerlich zum Verwechseln ähnlich mit den Formulierungen Friedrich Schlegels, des ‚Vaters der Ironie‘. Hier auch ist die Ironie „die Form des Paradoxen“¹⁹⁾, und alles hängt von dem unauflösbaren Widerstreit und der Spannung ab zwischen Unendlichem und Endlichem, Idee und Erscheinung. „Die Bestimmung des Menschen ist, das Unendliche mit dem Endlichen zu vermählen; die völlige Coincidenz ist aber ewig unerreichbar“²⁰⁾. Die Ironie kennt genau sowohl die Notwendigkeit dieser unserer Bestimmung als auch die Unmöglichkeit ihrer vollkommenen Erfüllung. Auch der Künstler, der Mittler des Unendlichen, beschäftigt sich damit nur unter einer jeweils relativen Beschränkung. Aber indem sie als die ‚Selbst‘-Beschränkung des Künstlers bezeichnet wird, leuchtet es ein, daß gerade dieses Selbst mit jenem Unendlichen identisch ist, „denn man kann sich nur in den

Punkten und an den Seiten selbst beschränken, wo man unendliche Kraft hat, Selbstschöpfung und Selbstvernichtung²¹⁾. Obwohl hier Fichtes Denken anklingt, dürfen wir nicht voreilig urteilen, daß dieses Selbst, der Künstler, unmittelbar das absolute Ich selbst als die die Welt konstruierende einzige Substanz ist, weil Schlegel zunächst nicht das transzendente Prinzip der Welt, sondern das der Dichtung des Künstlers erläutert, der sich schon in der endlichen Wirklichkeit befindet. Überdies ist hier das Unendliche auf verschiedene Weise bezeichnet, bald als die kosmologische Kraft, die sich durch den menschlichen Geist oder die Natur offenbart, bald schlechthin als Gott. Aber was es auch bedeuten mag, es lehrt die Ironie, daß das Selbst an sich mit ihm identisch ist, und daß das jeweils verwirklichte beschränkte Selbst oder dessen Produkt die jeweilige Teilerscheinung der unendlichen Freiheit als seines Wesens, das heißt, der Selbstschöpfung selbst unter einer Beschränkung ist. Doch kein Wunder, wenn sich die Ironie um so eher durch die Feststellung der Beschränktheit die Freiheit zur Erhöhung ins Unendliche erringt, und „die freieste aller Lizenzen“²²⁾ ist. Hier ist das Nichtige nicht das eigene An-sich, sondern die zufällige Beschränktheit unter der Selbstbeschränkung, der Schein, und deshalb ist die Selbstvernichtung auch nur bloßer Schein, Verstellung, Selbstparodie²³⁾. Damit ermuntert sich das ironische Selbst, seine auf die Wirklichkeit jeweils mannigfaltig geworfenen Schattenbilder nach dem An-sich, dem Unendlichen freiwillig zu überspringen. Der Künstler ist der Ankündiger des Unendlichen, des Göttlichen, das sein An-sich ist. Und „alle Schönheit ist Allegorie“²⁴⁾. Das Schöne ist nicht um seinetwillen schön. Sondern es hat die *raison d'être* nur im bloßen negativen Moment des Übersteigens der Ironie, also nur darin, über sich selbst auf das Göttliche hinzuweisen. Solange die Selbstvernichtung der Ironie Schein ist, ist sie keine wahre Negation der Negation, und man muß sagen, daß gerade hier das echte Paradox der immanenten Transzendenz, das heißt, die Zwischenbestimmung fehlt. Wie Solger an Schelling kritisierte, so können wir auch bei Schlegel kritisieren, daß wir „in dem Daseyn selbst überall das vollkommene Seyn finden“ (N. I. 511). Bestimmt muß dies am Mangel dialektischer Ausbildung liegen. Die Ironie, die sich bewußt sein sollte, das Göttliche selbst ewig nicht erreichen zu können, aber andererseits in dem heiteren Bewußtsein steht, daß sie an sich auch das Göttliche selbst ist und sich in diesem ätherischen agilen Medium bewegt, sich der Selbstbildung im Sinne vom „steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“²⁵⁾—aber nicht der Negation der Negation—hingibt, die Ironie träumt sogar davon, am Ende ihres unendlich fortdauernden Werdens Gott zu werden. Hier sind „Gott werden, Mensch sein, sich bilden“²⁶⁾ prinzipiell synonym. Nicht ohne Grund sieht jenes unendliche Werden, das auf dem erkünstelten Paradox zwischen Göttlichem und bloßem Schein hin und her schwingt und schwebt, zeitweise wie Gottesmimik dessen aus, der ewig nicht Gott werden kann. Hier liegt eine Selbsttäuschung vor, die Ahnung des ewig unüberbrückbaren Abgrundes durch den Traum der unendlichen Annäherung an Gott ersetzen zu wollen.

Jetzt, wo wir schon bei Solger die Wahrheit des Dualismus in der Existenz fest-

gestellt haben, können wir die Auffassung von Strohschneider-Kohrs nicht mehr rechtfertigen, daß sich auch Solger jenem romantischen Prinzip des unendlichen Werdens und des Hinweisungscharakters unterwerfe²⁷⁾.

„Nicht unsere relative Schwäche“, das heißt der bloße Schein, macht unsere Unvollkommenheit, „nicht unser eigenes wesentliches Seyn“, das heißt Gott selbst macht die Wahrheit unseres Daseins aus. Die dialektische Ironie ist nicht beim Widerspruch zwischen Gott und Nichts, sondern beim Ewigen zwischen Gott und Nichts Gottes zugegen. Nur Gott allein kann das eigene Sein durch sich selbst beglaubigen. Wir haben die Ablehnung Gottes „Ihr seid nicht Ich“ vernommen, nun sind wir keineswegs das Subjekt der Dialektik Gottes. Ehe und bevor wir vernichten, ist das Schöne, das wahre Dasein als das Nichts Gottes vernichtet worden. Trotzdem „vernichtet die Ironie alles“. Aber: Nicht die Ironie vernichtet. Die Entschlossenheit der Ironie, die sich im Wort „vernichten“ zeigt, ist in Wahrheit der Wille, vernichtet werden zu wollen. Das ist der Wille, das eigene wahre Dasein als das Nichts Gottes subjektiv hinnehmen zu wollen, im absoluten und ewigen Verhältnis zu Gott das Nichts Gottes sein zu wollen, und damit erst „uns wieder zu gewinnen“ (P. G. 319). Die Ironie lehrt nicht, den Topos des eigenen Seins auf irgendeinen anderen Ort hin zu überschreiten, sondern im Gegenteil, sie lehrt, daß ebenda auf der Stelle unser Dasein schon ewig das Schöne, nämlich das Kunstwerk Gottes ist, und daß wir, in Erwiderung auf den Ruf der Transzendenz in uns „Ihr seid nicht Gott“, uns als das wahre Selbst durchleben sollen. „So könnten wir wohl kurz sagen, unser gegenwärtiges, wirkliches Dasein, in seiner Wesentlichkeit erkannt und durchlebt, sei die Kunst“ (E. 394).

Die vernichtende Gewalt der Ironie vor Gott, die Selbstopferung, das heißt die Zustimmung, vernichtet werden zu wollen, ist nichts anderes als der Gehorsam und Glaube an Gott. So ist es unsere Dialektik, unsere Selbstvernichtung. Die Philosophie, die vom auffällig paradoxen Sachverhalt im Schönen, von der Erfahrung der Offenbarung ausgeht, hebt sich jetzt in die Religion auf, und zwar im Entschluß der Ironie, die Tragik von der Hinfälligkeit des Schönen, also des menschlichen Daseins festzustellen²⁸⁾. „Zwischen beiden, der Religion und der Kunst, steht die Darstellung der Philosophie“ (N. II. 196). Nun hat die Ironie von neuem die Öffnung der religiös-ethischen Welt vor Augen. „Gut seyn heißt nur wahrhaft seyn, oder in Gott seyn“ (N. II. 168). Allerdings ist das auch schön sein. „Das Böse aber ist die Willkür, welche Existenz ist ohne in Gott zu seyn, das heißt, welche ein bloßer Schein, ein existierendes Nichts ist und seyn will“ (N. II. 168). Es ist nicht einmal das Dasein, deshalb „das Nichts des gegenwärtigen Daseins“ (P. G. 318). Der Sprung ist nirgendwohin als in den Glauben, und damit ins Sich-selbst-werden. Aber das ist weder das unendliche Werden zu Gott, noch am mindesten der Fluch zum Untergang im ewigen Augenblick, sondern das ewige Werden. Denn das heißt derjenige werden, der das Selbst schon ewig ist. Man sollte eher meinen, hier rede Kierkegaard und nicht Solger. Auch Kierkegaard stellte sich die Frage, inwieweit das rein Logische von der Negation der Negation „in der Welt der Wirklichkeit

Giltigkeit hat, in der Welt der Qualitäten; ob nicht der ‚Übergang‘ hier eine andere Rolle spielt^{“29)}, und erkannte, daß es die gottesfürchtige Ironie sei, die darüber wacht, „daß die Tiefe der Qualitätsverschiedenheit zwischen Gott—und Mensch befestigt sein möge so wie sie es ist im Paradox und im Glauben, daß Gott und Mensch nicht auf noch schrecklichere Art als je im Heidentum, derart philosophisch, poetisch usw. in eins zusammenlaufe—im System^{“30)}. Mit dieser „beherrschten Ironie^{“31)} beginnt ein Leben, das menschenwürdig genannt werden kann. Sie lehrt: „... : dir geschehe wie du glaubest, oder wie du glaubest, so bist du, glauben ist sein^{“32)}. In der qualitativen Dialektik ist der Übergang nicht das unendliche Werden, sondern „ja eben eine Bewegung an Ort^{“33)}, das heißt das ewige Werden, der Sprung des Glaubens.

Nun, wenn wir uns schließlich auf Kierkegaard berufen, kann man das als eine nur oberflächliche Analogie verurteilen? Hat nicht Kierkegaard selbst trotz seiner Verlegenheit eine tiefe Wahrheit in den Worten Solgers vernommen?

5. Position und Visierung

Die vertikale Selbstbewegung der Philosophie, die von der Erfahrung der bestimmten Tatsache als ‚proteron pros hemas‘ ausgeht, durch das Verstehen ihrer anthropologischen Bedeutung zum Glauben gelangt und sich in die Religion aufhebt, kommt weder auf die vorkantische, von Kant als dogmatisch kritisierte Metaphysik zurück, integriert sie die nachkantische idealistische Systemphilosophie. Vielmehr kritisierte Solger die Prinzipien, die jene Philosophien als ‚proteron kata physin‘ voraussetzten, nur als die an sich negativen und abstrakten Begriffe, und versuchte, sie durch die gleichsam anthropologische Reduktion wieder in die positive Fülle zu bringen. Genauso wie sich Solger selbst seiner eigenen Philosophie als „eine neue und eigenthümliche Entwicklung der deutschen Philosophie“ (N. I. 573) rühmte, finden wir auch darin den Faden einer neuen Gedankengenealogie, der mitten aus der totalen Geistesströmung des deutschen Idealismus ausgesponnen wurde. Nämlich die Genealogie der philosophischen Anthropologie, genauer gesagt, die der Existenzphilosophie, besonders der christlichen Existenz, die sich direkt an Kierkegaard anschließt. In diesem Zusammenhang müßte die Frage nach der Beziehung der Philosophie Solgers zur positiven Philosophie des späten Schellings gestellt werden.

In der Tat muß die Philosophie Solgers ein Torso sein. Aber sie ist nicht ‚Gefangener‘, sondern ‚pieta Rondanini‘. Obwohl sie einst als das glänzende Schöne aus dem Chaos des Marmors ausgehauen wurde, ist sie dennoch immer wieder vom Meißel bearbeitet worden, auf daß die innerste Seele ausfindig gemacht werde, und gerade deshalb ist sie nun dabei, den Umriß zu verlieren. Was redet ‚pieta‘ zu uns? Oedipus, der von Apollon bestimmt war, das nicht zu Sehende vor Augen zu haben, stach seine eigenen Augen gerade mit seinen Händen aus. Aber die Augen, die jetzt das Licht verloren haben, starren eben deshalb die Wahrheit des Abgrundes

selbst an. Jedoch, ist es nicht immerhin eine Tragödie? Ging der Philosoph selbst nicht als der Held seiner eigenen Tragödie unter? Und dennoch führt sein Untergang nicht zum Tode. „Auf der einen Seite liegt in der Tragödie die Aufhebung der menschlichen sittlichen Existenz (nicht allein der sinnlichen), insofern sie Existenz ist; zugleich aber erscheint dieser volle Widerspruch im Menschen als das einzige Mittel der Erhaltung seiner Existenz“ (V. 316). Sogar der Teufel ließ Fausts Seele schließlich entwischen, der in Blindheit gerufen hatte ‚Verweile doch, du bist so schön!‘ Es wäre an der Zeit, daß Daseinsbegriff Solgers erneut als die Existenz im Licht des Existenzbegriff von Kierkegaard auftaucht.

Anmerkungen

- 1) J. E. Heller: Solgers Philosophie der ironischen Dialektik. Berlin 1928, S. 19.
- 2) M. Boucher: K. W. F. Solger. Esthétique et philosophie de la présence. Paris 1934, p. 236.
- 3) *ibid.*, p. 247.
- 4) R. Herzog: Die Bewahrung der Vernunft. Eine Untersuchung der Metaphysik K. W. F. Solgers. München 1967, S. 11.
- 5) K. W. F. Solger: Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Berlin 1815. (Neuaufgabe Berlin 1907). Nachdruck der Ausgabe Berlin 1907, mit einem Nachwort und Anmerkungen hrsg. von Wolfhart Henckmann, München 1971, S. 540.
- 6) Herzog, *ibid.*, S. 83.
- 7) Die Zitate aus den Texten Solgers sind mit den folgenden Abkürzungen und den betreffenden Seitenzahlen bezeichnet:
 Karl Wilhelm Ferdinand Solger:
 E. Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Berlin 1815. (Neuaufgabe, Berlin 1907)
 Nachdruck der Ausgabe Berlin 1907, mit einem Nachwort und Anmerkungen hrsg. von Wolfhart Henckmann, München 1971.
 P. G. Philosophische Gespräche. Berlin 1817.
 Nachdruck der Ausgabe Berlin 1817, mit einem Vorwort von Wolfhart Henckmann, Darmstadt 1972.
 N. I. Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, hrsg. von L. Tieck und F. v. Raumer, 2 Bde., Leipzig 1826.
 Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1826, mit einem Nachwort von H. Anton, Heidelberg 1973.
 Band I
 N. II. Band II
 V. Vorlesungen über Ästhetik, hrsg. von K. W. L. Heyse, Leipzig 1829.
 Fotomech. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1829, Darmstadt 1962.
- 8) S. Kierkegaard: Über den Begriff der Ironie. 1841. Gesammelte Werke, 31. Abt., Düsseldorf, Köln 1961, S. 315.
- 9) G. W. F. Hegel: Über Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel. 1828. Hegels sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe, Bd. 20, S. 166.
- 10) Kierkegaard: Über den Begriff der Ironie, S. 322.
- 11) *ibid.*, S. 326.
- 12) *ibid.*, S. 320.
- 13) cf. Solger, V. 42, N. I. 511.

- 14) Kierkegaard, *ibid.*, S. 318.
- 15) Kierkegaard, *ibid.*, S. 317.
- 16) Heller, Solgers Philosophie, S. 201.
Heller betrachtet richtig den Unterschied zwischen Sein an sich (Gott) und Erkenntnis (uns) bei Solger und nennt unsere Erkenntnis der Dialektik die dialektische Ironie. Trotzdem in der Dialektik, die „ein ewiges Hin und Her, ein ewiges Auf und Ab ‚zwischen‘ dem Absoluten und seinem Nichtsein“ (S. 210) ist—Heller nennt sie die ironische Dialektik—bleibt die anthropologische Bedeutung ‚seines Nichtseins‘, das gerade der wahre dialektische Sachverhalt ist, nicht hinreichend verstanden.
- 17) O. Becker: Dasein und Dawesen. Pfullingen 1963, S. 16.
- 18) Wenn Becker auch sagt, daß „der Mensch als solcher Zwischenwesen ist“ (S. 37), ist dieses An-sich-sein „dem Leben fremd“ (S. 40), insofern es nur das momentane und fragile schöne (ästhetische) Dasein ist. Deshalb: „Das Verweilen beim schönen Moment („Augenblick“) ist für den daseienden Menschen gleichsam der Sündenfall“. (S. 114) Aber als Faust wirklich jene Worte sagte, ging er nicht unter. Diese letzten Worte kündigen an, was die Ironie in der Hinfälligkeit des Schönen erblickt.
- 19) F. Schlegel: Lyceums-Fragmente Nr. 48. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von E. Behler, 1958 ff, Bd. II (abgekürzt KA. II) S. 153.
- 20) Schlegel: Neue philosophische Schriften, versehen von J. Körner, 1935, S. 368.
- 21) Schlegel, Lyceums-Fragmente, Nr. 28, KA. II S. 149.
- 22) *ibid.*, Nr. 108, KA. II S. 160.
- 23) cf. Lyceums-Fragmente, Nr. 108, KA. II S. 160; Athenäums-Fragmente, Nr. 305, KA. II S. 217; Marburger Handschriften, Heft I, S. 16.
- 24) Schlegel, Gespräch über die Poesie, KA. II S. 324.
- 25) Schlegel, Athenäums-Fragmente, Nr. 51, KA. II S. 172.
- 26) Schlegel, Athenäums-Fragmente, Nr. 262, KA. II S. 210.
- 27) I. Strohschneider-Kohrs: Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung. Tübingen 1960, S. 221.
- 28) „Dies würde wieder denen anstößig sein, die der Philosophie ihren höchsten Rang unter den Erkenntnisarten sichern möchten“ (N. II. 151). Natürlich geht die Philosophie Hegels über die Religion hinaus zur Erkenntnis Gottes selbst weiter.
- 29) Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode. Gesammelte Werke, 24/25. Abt. S. 97.
- 30) *ibid.*, S. 99.
- 31) Kierkegaard: Über den Begriff der Ironie, S. 329.
- 32) Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, S. 93.
- 33) *ibid.*, S. 32.

Universität zu Okayama