

# Symphilosophie

*Internationale Zeitschrift für philosophische Romantik*

## Zur Kantrezeption Friedrich Schlegels

*Bärbel Frischmann\**

### ABSTRACT

Friedrich Schlegel (1772-1829) is considered the most original and productive mind of Early German Romanticism. He dealt extensively with the intellectual currents of his time. The Kantian philosophy is a significant stimulus and challenge for his own thinking. Schlegel pays tribute to Kant's great achievement without becoming a follower of Kant. He trains himself on Kant's concept of critique, but goes his own way, which ultimately distances him far from Kant. In this article, Schlegel's reception of Kant is traced over three stages of development, from the early worship of Kant to the later, religiously motivated critique of idealism and reason.

*Keywords:* early German romanticism, critique, reason, freedom, religion

### ZUSAMMENFASSUNG

Friedrich Schlegel (1772 bis 1829) gilt als der originellste und produktivste Kopf der Frühromantik. Er hat sich auf umfassende Weise mit den geistigen Strömungen seiner Zeit auseinandergesetzt. Die Kantische Philosophie bildet dabei eine maßgebliche Anregung und Herausforderung für sein eigenes Denken. Schlegel würdigt Kants große Leistung, ohne dabei zum Kant-Anhänger zu werden. Er schult sich an Kants Kritikbegriff, geht aber eigene Wege, die ihn schließlich weit von Kant entfernen. In diesem Beitrag wird Schlegels Kantrezeption über drei Etappen von der frühen Kantverehrung bis zur späteren, religiös motivierten Idealismus- und Vernunftkritik nachgezeichnet.

*Stichwörter:* Frühromantik, Kritik, Vernunft, Freiheit, Religion

---

\* Professur für Geschichte der Philosophie, Universität Erfurt, Seminar für Philosophie, Postfach 90 02 21, 99105 Erfurt, Deutschland – [baerbel.frischmann@uni-erfurt.de](mailto:baerbel.frischmann@uni-erfurt.de)

Friedrich Schlegel (1772 bis 1829) gilt als der originellste und produktivste Denker der Frühromantik, deren Wirkungszeit von etwa 1796 bis 1801, dem Todesjahr von Novalis, angesetzt wird.<sup>1</sup> In dieser Hochphase der intellektuellen Kreativität in Deutschland hat die Frühromantik durchaus einen eigenständigen Beitrag geleistet. So ließe sich denken an die Poetologie, das Ironiekonzept, die fragmentarische und essayistische Arbeitsweise, die Grundlegung für eine Sprachtheorie und philosophische Hermeneutik (vor allem durch Schlegel und Schleiermacher), die Kultivierung der Form der Literaturkritik und der Charakteristiken, Arbeiten zur Naturphilosophie, Projekte wie die Schaffung einer „Neuen Mythologie“ oder einer enzyklopädischen Zusammenführung des zeitgenössischen Wissens, aber durchaus auch gesellschaftskritische Intentionen. Die Ideen der Aufklärung, die Französische Revolution mit der Hoffnung auf eine geistige und soziale Erneuerung sowie die zeitgenössische Dichtung und Philosophie gehören zu den grundlegenden Inspirationsquellen des frühromantischen Schaffens.

Ich möchte in diesem Beitrag nachverfolgen, welchen Stellenwert die Beschäftigung mit Kants Philosophie für Schlegels eigene Theoriebildung und Weltsicht hatte, wie sich die Beurteilung Kants im Laufe seines Lebens veränderte und inwiefern sich umgekehrt die Umstrukturierung seiner philosophischen Auffassungen an seinem Verhältnis zu Kant ablesen lässt.<sup>2</sup> Parallel zur Entwicklung der geistigen Stimmungslage von einer Revolutionseuphorie und einem starken Aufbruchs- und Erneuerungsdenken in Deutschland über eine Phase der Ernüchterung bis hin zu einem wachsenden Konservatismus in der Restaurationszeit nach dem Wiener Kongress (1815) kann auch bei Schlegel verfolgt werden, wie er sich vom Revolutionär<sup>3</sup>, Ironiker und Atheismus-affinen Skeptiker hin zu einem konservativen katholischen Monarchisten entwickelte. Wie sich solche tiefgreifenden Veränderungen der Geisteshaltung letztlich psychologisch, politisch oder sozial erklären lassen, soll hier nicht Gegenstand der Erörterung sein. Für meine Themenstellung richte ich den Fokus darauf, inwiefern die weltanschaulichen und konzeptionellen Verschiebungen in Schlegels Denken sich in seiner Kant-Rezeption niederschlagen. Dies soll im Folgenden chronologisch nachgezeichnet werden, (1) von der frühen Bekanntschaft mit Kants Philosophie in den 1790er Jahren über (2) die mittlere Phase mit der 1808

---

<sup>1</sup> Dieser Text ist in Anlehnung an eine frühere Darstellung der Kant- und Fichterezeption von Friedrich Schlegel entstanden. Vgl. Frischmann 2017. Zur Frühromantik allgemein vgl. Haym 1870, Behler 1992, Pikulik 1992, Schanze 1994, Frank 1997, Millán / Norman (Hg.) 2019.

<sup>2</sup> Eine ausführliche und informative Darstellung von Schlegels Verhältnis zu Kants Philosophie findet sich auch in Esianu 2016, v.a. S. 61-128.

<sup>3</sup> Zu Schlegels gewandeltem Bezug zur Revolution vgl. Frischmann 2012.

vollzogenen Konversion zum Katholizismus bis (3) zur späteren, religiös fundierten Philosophie, die Schlegel deutlich ab ca. 1820 ausarbeitet und dann bis ans Lebensende beibehält.<sup>4</sup> Zeitlebens hält Schlegel dabei an dem Anspruch fest, nur jeweils unter verschiedenen Vorzeichen, durch sein Schaffen zu einer geistigen Erneuerung beizutragen.

### 1. Schlegels frühe Kant-Rezeption bis 1800

1790 nimmt Schlegel sein Jura-Studium in Göttingen auf. War in seinen Jugendjahren vor allem Platon der entscheidende geistige Bezugspunkt, öffnet sich im neuen akademischen Umfeld das Interesse für viele zeitgenössische Geistesgrößen, deren Werke der junge Student verschlingt: Goethe und Schiller, Winckelmann und Lessing, Hamann und Herder, Hemsterhuis und selbstverständlich auch Kant. Am 16. Oktober 1793 äußert sich Schlegel in einem Brief an seinen älteren Bruder, August Wilhelm, ausführlicher zu seinem Kantverständnis: „Kants Lehre war die erste so ich etwas verstand, und ist die einzige, aus der ich noch viel zu lernen hoffe“ (23, 140f.)<sup>5</sup>. Er würdigt Kants Leistung: „die Kritik der reinen Vernunft ist ewig“ (23, 142), formuliert aber auch schon einige Vorbehalte. Diese beziehen sich nicht nur auf Kants Stil, die „steife Hülle“, die „Wiederholungen, Abschweifungen, Verworrenheit, Nachlässigkeiten“ (23, 141), die vielleicht auch Kants Alter geschuldet seien. Vielmehr deutet Schlegel an, dass er nicht übereinstimme mit Kants philosophischen Basisannahmen, zu denen Schlegel zählt: „die intelligible Freiheit, der regulative Gebrauch der Ideen überhaupt, die reine Gesetzmäßigkeit als Triebfeder des Willens“ (23, 141). Auch die *Kritik der Urteilskraft* wird kurz erörtert. Hier fragt Schlegel, ob es überhaupt eine philosophische *Kritik* der Urteilskraft im Kantischen Sinne geben könne, welchen Stellenwert der Urteilskraft in der Vermögenslehre generell zukomme und ob die Unterscheidung in reflektierende und subsumierende Urteilskraft sinnvoll sei. Es deuten sich in diesem Brief auch schon skeptische Äußerungen hinsichtlich des Anspruchs an, Philosophie als System zu verstehen. Ein solches System müsse „mit Feuer und Dolch getilgt werden [...], wenn die Wissenschaft gedeihen soll“ (23, 143). Schlegels Alternative wird dann darin bestehen, seine philosophischen Gedanken in der Form von

<sup>4</sup> Zu Schlegels Entwicklungsgang vgl. auch: Behler 1966, Eichner 1970, Peter 1978, Kurzke 1992, Grunnet 1994, Arndt 2012 und Arndt 2017. Zur Genese der philosophischen Romantik vgl. Dierkes 1994, zur Entwicklung der romantischen Epoche insgesamt vgl. Segeberg 1994.

<sup>5</sup> Friedrich Schlegel wird zitiert nach der *Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, unter Angabe von Band, Seite und ggf. Fragment. Ich gebe dabei Schlegels Abkürzungen in der Auflösung wieder.

Fragmenten oder essayistischen Texten vorzutragen und der starren Systematik die Forderung einer historischen und hermeneutischen Arbeitsweise entgegenzusetzen. Dennoch bildet Kants Philosophie in ihrem Anspruch der kritischen Selbstprüfung der Vernunft und dem aufklärerischen Pathos des Selbstdenkens, in ihrer großangelegten philosophischen Perspektive und ihrem freiheitlichen Gestus einen wichtigen Hintergrund für Schlegels eigene Orientierung. Schlegel geht es dabei nicht ausschließlich um Philosophie, sondern um ein kulturell-geistiges Gesamtverständnis, in dem sich die verschiedenen geistigen Bereiche, Philosophie, Wissenschaft, Kunst, Poesie, Religion, Politik und Bildung, wechselseitig befruchten und potenzieren. Ausdruck findet dieses Anliegen in der programmatischen Formulierung der Frühromantik, dass Philosophie und Poesie, Wissenschaft und Kunst vereinigt werden sollen.

Im Zeitraum 1795-97 lässt sich bei Schlegel eine Phase besonders intensiver Beschäftigung mit Kants Philosophie erkennen. Am 17. August 1795 schreibt er an August Wilhelm: „Künftiger Sommer ist für den Kant bestimmt.“ (23, 248) Wie aus Briefen zu entnehmen ist, entstehen gerade in dieser Zeit schriftliche Skizzen zu Kants Philosophie, die dann allerdings nicht den Weg zur Publikation finden. Einzig die Rezension zu Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* erscheint 1796 unter dem Titel *Versuch über den Begriff des Republikanismus*. Hierin würdigt Schlegel gleich eingangs, dass die Lektüre „jedem Freund der Gerechtigkeit wohlthun“ und zur Bewunderung von Kants Weisheit beitragen werde. (7, 11) In der inhaltlichen Auseinandersetzung richtet Schlegel sein Augenmerk vor allem auf die Frage, wie der zentrale Begriff des „Republikanismus“ bei Kant zu verstehen und wie die Demokratie als Regierungsform zu beurteilen sei. Für Kant ist die „Demokratie, im eigentlichen Verstande des Wortes, notwendig ein *Despotism*“<sup>6</sup>, denn sie kenne keine Gewaltenteilung. Dem entgegen führen Schlegels Überlegungen zu dem Ergebnis, dass die Demokratie die dem Republikanismus angemessene Regierungsform sei.<sup>7</sup> „Der *Wille der Mehrheit* soll als Surrogat des allgemeinen Willens gelten. *Der Republikanismus ist also notwendig demokratisch*, und das unerwiesene Paradoxon (S. 26), daß der Demokratismus notwendig despotisch sei, kann nicht richtig sein.“ (7, 17)

In den leider nur zum kleineren Teil erhalten gebliebenen Notizheften, in denen Schlegel zeitlebens seine Gedanken und Einfälle niedergeschrieben hat, finden sich auch viele Bemerkungen zu Kant und immer neu formulierte Versuche, Kants Texte zu verstehen, einzuordnen und zu bewerten. Vor

---

<sup>6</sup> Kant: „Zum ewigen Frieden“, S. 207 (BA 26).

<sup>7</sup> Vgl. auch Zovko 2010, Kap. 4, und Schöning 2017, S. 240-246.

allem in der Zeit bis etwa Ende der 1790er Jahre bleibt Schlegels Beurteilung von Kants Philosophie inhaltlich gesehen überwiegend positiv. Sein Hauptinteresse gilt dabei der Funktion der Kritik für eine Revolutionierung aller geistigen und gesellschaftlichen Bereiche. So schreibt Schlegel 1797 in sein Notizheft: „Alle Stellen von Kant über Wesen der Kritik sorgfältig gesammelt“ (16, 64:47). Kant sei der „Stifter der kritischen Philosophie“ (18, 7:31) und seine kritische Philosophie sei durchaus „revoluzionär“ (18, 62:424). Kant selbst spricht in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von der zu vollziehenden „Revolution der Denkart“<sup>8</sup> bzw. „Umänderung der Denkart“ und verweist auf Kopernikus<sup>9</sup>. Analog bezeichnet Schlegel im *Athenaeum* Kant als „Kopernikus der Philosophie“ (2, 200:220).

Neben dem philosophischen Kritikbegriff interessiert Schlegel aber auch Kritik in einem weiteren Sinne als Auseinandersetzung mit Texten überhaupt. Diese literarische Kritik hat zwei Arbeitsebenen. Anknüpfend an Autoren wie Lessing und Herder geht es um „Kritiken“ als Genre im Sinne einer kritischen Diskussion literarischer Texte, auch in der Poesie, und deren Bewertung. Kritik wäre dementsprechend die „Mutter der Poetik“ (16, 139:646). Doch Kritik erhält für Schlegel eine weitere Dimension, nämlich die der methodologischen Reflexion der philologischen und hermeneutischen Erschließung von Texten überhaupt.<sup>10</sup> Es geht dabei darum zu eruieren, wie Interpretation funktioniert und welches methodische Repertoire für das Verstehen erforderlich ist. Auch diese Grundlagenarbeit gehört Schlegel zufolge zur Aufgabe der Kritik. „Hermeneutik und Kritik sind *absolut* unzertrennlich dem Wesen nach“ (XVI, 50, 178). Vor allem hinsichtlich der literarischen Kritik erarbeitet sich Schlegel selbst stilistisch beachtliche Fähigkeiten, solche Kritiken, Charakteristiken und Essays als Medium intellektuellen Diskurses zu verfassen. Scharfzüngig, provokativ, satirisch und oft treffsicher in seinen Bonmots gewinnt Schlegel rasch an Popularität.

Die Erarbeitung seiner Einschätzungen und Positionen lässt sich jeweils an den Aufzeichnungen in den Heften nachvollziehen. Hier finden sich immer wieder Bezugnahmen auf Kant. Bei aller Würdigung der Philosophie Kants stößt sich Schlegel dabei immer wieder an dessen Stil: Ihm fehle die Leichtigkeit, die Anmut, er sei dogmatisch, pedantisch, mittelmäßig, sprachlich ungeschickt (18, 59:398; 22f.:52), es gebe „logische Schnitzer“ (18, 22:39), er beklagt die „scholastische Form“ (18, 19:2) usw. Andererseits konzidiert Schlegel Kant auch „Witz“ und er lobt Kants „Experimentiren“

<sup>8</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 22 (B XI).

<sup>9</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 25 (B XVI).

<sup>10</sup> Zu Schlegels Beitrag zur Hermeneutik vgl. Klein 1971, Michel 1982, Zovko 1990.

(18, 39:226). Doch wenn dabei die Kritik an Kants Philosophie überzogen wird, z.B. als „im Innersten verrenkt und widersinnig“ (18, 63:435) oder als „Confusion“ (18, 63:436), mag in Rechnung gestellt werden, dass es Schlegel hier wohl weniger um ein ausgewogenes Urteil geht als um die Schulung seiner eigenen Urteilsfähigkeit und sprachlichen Treffsicherheit. Die Niederschriften der eigenen Gedanken waren ja nicht direkt zur Publikation bestimmt. So lassen sich auch die vielen widersprüchlichen Bewertungen erklären, die sich in den Heften finden. Einerseits wird Kant für seine Kritik gelobt, dann heißt es: „Kant im Grunde höchst unkritisch.“ (18, 21:35) Und Schlegel hat durchaus auch ein Gespür dafür, dass Kants Philosophie Schwächen hat. Mit der Einschätzung: „Kant ist überall *auf halbem Wege stehen geblieben*“ (18, 59:398), steht er nicht allein. Gerade aufgrund dieser Diagnose, die auch bei Reinhold oder Fichte zu finden ist, haben sich die Systeme der Kantianer entwickelt, um den Kantischen Weg weiterzuführen und die Mängel der Kantischen Philosophie zu beheben.

1795 wird Schlegel, angeregt durch seinen Freund Novalis, auf die Philosophie Fichtes aufmerksam, mit dem er seit seiner Übersiedlung nach Jena 1796 freundschaftlich verbunden ist. Interessant ist zu sehen, dass sich die Bedeutung Kants für Schlegel mit der Zuwendung zu Fichte abschwächt. Fichtes Philosophie kann fortan als eine der wichtigsten philosophischen Anregungen und geistigen Herausforderungen für Schlegel angesehen werden, wobei Fichte durchaus in Parallele zu Kant aufgenommen wird. Über Fichte schreibt er: „er allein ist ein Kantianer“ (18, 37:203). Und im *Athenaeum* heißt es, Fichte sei „in der Form ein Kant in der zweiten Potenz“ (2, 213:281). Dabei teilt Schlegel in dieser Zeit durchaus die Auffassung Kants und Fichtes, dass die Transzendentalphilosophie das „*Fundament* aller Philosophie“ (18, 93:761) darstelle.

Zentrales Motiv der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie bildet die Diskussion um die richtige Form der Philosophie. Immer wieder wendet sich Schlegel gegen die Vorstellung, dass Philosophie nur in der Form eines Systems begründet werden könne. Ein solches System ist Schlegels Meinung nach nicht in der Lage, die Vielschichtigkeit des menschlichen Lebens zu fassen. Deshalb fordert er – gegen Kant und Fichte – für die Philosophie einen Typ von Systematik, die gekennzeichnet ist durch Offenheit und Flexibilität. So spricht er von einem zyklischen System oder fragmentarischen System, fordert er Experimentieren oder gar poetische Philosophie. Damit macht Schlegel geltend, dass es kein abschließendes Wissen, keine absolut gültige Wahrheit gebe, sondern nur immer neue Versuche, einen Sachverhalt oder Zusammenhang zu verstehen und zu beschreiben. Wissen sei historisch relativ, kontingent auf bestimmte Um-

stände, Perspektiven und Vokabulare hin. Es gibt für Schlegel verschiedene Möglichkeiten, um eine solche offene Systematik zu gestalten. Beispielsweise ermöglicht die Form des Fragments, Systematizität und Prozessualität so zu verbinden, dass Gedanken immer wieder neu in Beziehung zueinander gesetzt werden können. Eine andere Möglichkeit, die Starrheit und Begrenztheit einer unhistorischen, abstrakt-systematischen Philosophie, wie er sie bei Kant und Fichte wahrnimmt, aufzubrechen, besteht in der Einbeziehung der historischen Perspektive. So fordert Schlegel, das Transzendente zu historisieren. (18, 93:770) Mit seinem Anliegen der Verbindung von Systematik und Historisierung verfolgt Schlegel verschiedene Ziele. Es geht um die Implementierung einer philosophiegeschichtlichen Zugangsweise zur Philosophie, zugleich um ein historisches Verständnis der philosophischen Begriffe, aber auch um eine historische Auffassung von den Gegenständen selbst und die Rückbindung der Philosophie an lebensweltliche Kontexte. Eine wissenschaftliche Philosophie soll nach Schlegel sowohl systematisch als auch historisch sein (18, 85:671). Wenn Schlegel Fichte vorwirft, er sei noch kein „historischer Systematiker“ (18, 33:148), gilt dies parallel auch für Kant. In einem Fragment bringt Schlegel seine Kritik auf den Punkt: „Kants Moral und Fichtes Naturrecht beweisen wie dürftig alle nicht Historisch-philosophischen Systeme ausfallen müssen.“ (18, 61:413) Hiermit nimmt er vorweg, was Hegel dann auf produktive Weise in die Philosophie einbringt, eben die geforderte Historisierung der Philosophie.

## 2. Schlegels Beschäftigung mit Kant ca. 1800 bis 1820

Nach der Jahrhundertwende entfernt sich Schlegel von der Kantischen Vernunftphilosophie, vor allem aufgrund seiner Öffnung für Fragen der Religion. Der Übergang ließ sich schon in den *Athenaeums*-Fragmenten 1799 bis 1800 registrieren, in denen nun explizit religiöse Themen eine Rolle spielten. Dabei mögen vielleicht auch die enge Freundschaft zu Novalis und zu Schleiermacher sowie die Lebensgemeinschaft mit Dorothea beigetragen haben, die jeweils eine starke Religiosität verkörperten. Ernst Behler stellt fest, dass sich in den Jahren nach 1800 „ein so tiefgreifender Wandel in Schlegels Leben bemerkbar macht, daß man diese Zeit den großen Wendepunkt seiner Existenz nennen kann“<sup>11</sup>. Im Zuge dieser geistig-spirituellen Umorientierung wird vor allem die aufklärerische Betonung von Vernunft, Rationalität, Autonomie und individueller Selbstbestimmung sukzessive

---

<sup>11</sup> Behler 1996, S. 82.

zurückgenommen, wie sich an Schlegels Texten immer offensichtlicher erkennen lässt.

In der Vorlesung *Transcendentalphilosophie*, die Schlegel 1800 / 01 in Jena hielt, wird deutlich, dass Kant keine prägende Rolle mehr in seinem Denken spielt. An dieser Vorlesung lässt sich schon in ersten Zügen ablesen, dass Schlegel beginnt, die bei Kant etablierte Hierarchie der Bewusstseinsvermögen umzubauen. Dem Verstand wird nun eine höhere Kapazität zugesprochen als der Vernunft, was mit einer konzeptionellen Umdeutung gegenüber dem Kantischen Begriffsgebrauch verbunden ist. Während der Vernunftbegriff dem Kantischen vergleichbar bleibt, weist Schlegel dem Verstand eine höhere Funktion zu: „Der Verstand ist die *höchste Vollendung des geistigen und denkenden Vermögens*“ (12, 13 Fußnote). Nicht die Vernunft, sondern der Verstand gebe das Gesamtverstehen der Welt durch eine umfassende Weltdeutung. Dies wirkt sich auch aus auf den Freiheitsbegriff und die Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Natur.<sup>12</sup> Freiheit wird nun gedacht nicht nur als freier Wille oder freies Denken, sondern auch im Sinne einer in der Natur möglichen Freiheit, denn Natur sei nicht toter Mechanismus, wie Kant dies gesehen habe, sondern „ein Bild der werdenden Gottheit“ (12, 54), mit der der Mensch durch Liebe, nicht durch Vernunft, verbunden sei. Kants Begriff des freien Willens als Beginn einer Kausalreihe lasse sich auf der Grundlage eines mechanistischen Naturbegriffs nicht verstehen. (12, 52) Also müsse auch das Verständnis von Natur selbst verändert werden, wenn der Freiheitsbegriff weiterhin gelten solle.

Die veränderte Sichtweise, die in der Jenaer Vorlesung nur ansatzweise sichtbar wurde, erhält wenige Jahre später in der in Köln gehaltenen Vorlesung *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* von 1804 / 1805 stärker Kontur. Nicht mehr der revolutionierende, jugendlich-angriffslustige, unorthodoxe Kritiker spricht hier, sondern ein Theoretiker mit gereifterem Problemverständnis und einer sich andeutenden eigenständigen Philosophie. Diese Vorlesung ist aber auch deshalb interessant, weil Schlegel in der umfangreichen Einleitung (12, 109-323) eine Philosophiegeschichte auf der Grundlage einer Identifizierung verschiedener philosophischer Grundpositionen skizziert. Er unterscheidet fünf Richtungen: Empirismus, Materialismus, Skeptizismus, Pantheismus und Intellektualphilosophie (mit ihrem Hauptzweig des Idealismus). Als Mangel aller bisherigen Philosophie sieht Schlegel einen falschen Begriff vom Ding an „als eines unsichtbaren, toten Trägers der Merkmale“, der damit „der *Mittelpunkt* alles Irrtums“ geworden

---

<sup>12</sup> Vgl. hierzu auch Valpione 2019.

sei (12, 307).<sup>13</sup> Dagegen fordert er ein genetisches Verständnis, ein Verständnis des Dings als etwas Lebendiges, Werdenendes, das eine Geschichte hat (ebd.).

In der typologisierenden Einordnung sieht Schlegel Kants Philosophie zwischen Empirismus und Idealismus. Kant gehöre mit seiner Annahme des Dings an sich und der Lehre von der Erfahrung in den Empirismus, mit der Einführung der Anschauungsformen Raum und Zeit überschreite er den Empirismus in Richtung Idealismus. Doch Kant könne nicht erklären, „wie und woher die Anschauung zu solchen Formen komme, warum gerade zu diesen, warum in diesem Verhältnis und in dieser Zahl“ (12, 287). Problematisch am Idealismus Kants ist für Schlegel, dass er von Denkgesetzen ausgehe, aber nicht angeben könne, wer für die Wahrheit dieser Gesetze innerhalb einer bedingten Ichheit bürgere (vgl. 148). Kant hat seinen Apriorismus, der die Grundlage der Transzendentalphilosophie bildet, nach Meinung Schlegels nicht begründet. Und er deutet an, worin er die geforderte Begründung verankert sehen möchte. Wenn der Idealist vom endlichen Ich ausgehe, falle „die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes“ weg, Philosophie und Leben würden so getrennt (12, 156). Das „Ich“ des Idealismus sei ohne Bezug auf die Gottheit, d. h. „die höchste Realität“, die wahrhaft „unbedingte Ichheit“, grundlos und damit „nichts“ (ebd.). Schlegel sucht damit zu zeigen, dass über diesen Idealismus hinaus die Rückbindung des individuellen, personalen Ichs an einen in die Welt eingelassenen göttlichen Geist zu denken notwendig sei, der die Sinndimension der Dinge präge. Das Ich finde in der Welt Ichhaftes nicht aufgrund einer willkürlichen Bedeutungszuweisung, sondern weil die Welt und Ich selbst Gottes Werk seien.

An Kants Philosophie moniert Schlegel weiterhin, dass sie aus verschiedenen Teilen vorangegangener Systeme zusammengesetzt und aufgrund dieser vielen verschiedenen Einflüsse das Kantische System unvollkommen und uneinheitlich sei (vgl. 12, 283f.), ja, letztlich ein Synkretismus<sup>14</sup> (12, 288). Schlegel schätzt aber an Kant nach wie vor die Idee, „daß eine Kritik der Philosophie selbst vorangehen müsse“ (12, 291), nur sei Kants Kritikbegriff zu eng. Auch hier mahnt Schlegel an, dass Kant die historische Perspektive fehle. Es gebe zwar Ansätze einer Geschichte der Philosophie, aber insgesamt sei die „Kritik der philosophierenden Vernunft durchaus nicht historisch genug“ (12, 286). Demgegenüber zielt Schlegel auf einen umfassenden hermeneutischen Kritikbegriff, auf eine „universalphiloso-

<sup>13</sup> Zum Dingbegriff bei Schlegel vgl. Elsässer 1994.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu auch Esianu 2016, S. 68ff.

phische Kunst“ (18, 117:1063), die Sinnverstehen und historische Bewertung einschließt.<sup>15</sup>

Einen besonderen Stellenwert in der Umorientierung Schlegels nimmt die Bewusstseinstheorie ein. Interessant ist hier die Beurteilung des Kantischen Vernunftbegriffs. Dieser sei vor allem skeptisch, die Vernunft nur eine negative Erkenntnisquelle, da sie das Unendliche, Transzendente, Übersinnliche nicht erkennen könne (vgl. 12, 287). Diesem Vernunftbegriff schließt sich Schlegel an, aber nicht, um bei der von Kant geforderten Selbstbegrenzung der Vernunft stehenzubleiben, sondern um jenseits der Vernunft weitere Erkenntnisformen zu identifizieren „wie z. B. die höhere Offenbarung, die Lehre von der Erinnerung des Plato, von der Anschauung des Plotin, usw.“ (12, 287). Gegenüber dem Vernunftbegriff Kants wertet Schlegel nun nichtrationale Vermögen wie Gefühl, Liebe, Ahnung, Sehnsucht zu welterschließenden Kapazitäten auf, lässt aber im Gegenzug die rationalen Erkenntnisfunktionen nicht einfach fallen. Vielmehr wendet er sich gegen eine Auffassung von Rationalität, die auf Logik, Formalisierung und Abstraktion verkürzt ist. Ihm geht es nicht um Philosophie nach Vorbild einer strengen Wissenschaft, sondern um die Sinnfülle der Welt, die nur durch einen vielschichtigen Geist zu erfassen sei. Schlegel stellt über die Erfahrungserkenntnis, um deren Begründung es Kant zu tun gewesen sei, eine höhere, geistige Erkenntnis. Diese höhere Erkenntnis dringe in das Innere der Dinge vor, zu deren durch Gott verliehener, immanenter Geistigkeit. Und auch Freiheit lasse sich jetzt nicht mehr an die Autonomie der Vernunft binden. Das Reich der Freiheit sei das Reich des Göttlichen, an dem der Mensch durch sein höheres Bewusstsein, aber auch das ganze Universum, die Natur, Anteil hätten. An die Stelle der Vernunft sei nun „der geistige Mittelpunkt der Erleuchtung und des Glaubens“ getreten (19, 346:296). Damit sei auch Moralphilosophie im wissenschaftlichen Sinne unmöglich, denn das Sittengesetz beruhe nicht auf der Vernunft, sondern auf dem Willen Gottes und dem Glauben (vgl. 13, 64). Schlegel vertritt von nun an einen Idealismus, der mit der Zuwendung zum Katholizismus und der Konversion 1808<sup>16</sup> onto-theologische, spirituell-mystische und transzendenzorientierte Züge annimmt. Damit verändern sich die Grundlagen und Intentionen seines Philosophierens immer deutlicher.<sup>17</sup> So ist ihm die

---

<sup>15</sup> Vgl. zu Schlegels hermeneutischem Kritikbegriff ausführlicher Zovko 1990; zu seinen Kritiken vgl. Arndt / Zovko 2007.

<sup>16</sup> Zu Schlegels Konversion gibt der von Eckel / Wegmann 2014 herausgegebene Sammelband aufschlussreiche Informationen und Einblicke.

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch Grunnet 1994; Schöning 2002 und 2017; Zimmermann 2009, Arndt 2012 und 2017.

Philosophie selbst nun „Mystik, oder die Wissenschaft und die Kunst göttlicher Geheimnisse“ (3, 100), wie es im Aufsatz *Lessings Gedanken und Meinungen* (1804) heißt. Zwar zielt Schlegel weiterhin auf einen „Idealismus“, aber dies ist nicht mehr der transzendente Idealismus der 1790er Jahre, auch nicht der pantheistische Idealismus der Jahrhundertwende, sondern ein religiöser, christlicher Idealismus, der fundiert ist im katholischen Glauben und der Offenbarung.<sup>18</sup>

Wie Schlegel ab ca. 1810 zu Kant steht, lässt sich an verschiedenen Publikationen ablesen. In den Jahren 1812 / 13 hält Schlegel in Wien eine Reihe von Vorlesungen zur *Geschichte der alten und neuen Literatur*.<sup>19</sup> Ihr Anliegen ist es, eine umfassende Übersicht über die Geistes-, Literatur- und Philosophiegeschichte von der Antike bis zur Gegenwart zu geben. Hierin bemüht sich Schlegel auch um eine Einordnung der philosophischen Leistung Kants. Da es also eher um Einordnung und Erläuterung geht, tritt hier die Polemik und Kritik zurück. Kant gilt im ausgehenden 18. Jahrhundert als eine der wichtigsten Persönlichkeiten in der deutschen Geisteslandschaft. Dies würdigt Schlegel durchaus. So sieht er positiv, dass Kant an der Religion festhielt und nicht dem Unglauben verfiel, dass er „in dieser Hinsicht eher wohltätig gewirkt“ (6, 397) habe. Stilistisch konzediert Schlegel „neben dem philosophischen Scharfsinn auch Geist und Witz. Aber im ganzen, und besonders im Periodenbau, trägt seine Schreibart überall die Spuren seines mühselig nach Wahrheit ringenden, zwischen Zweifeln umherschwankenden Geistes. Dazu kam die unglückliche Terminologie.“ (6, 397) Dieses Schwankende führt Schlegel darauf zurück, dass Kant die beiden gegensätzlichen Strömungen des Empirismus und Idealismus integrieren wollte, aber deren Mängel nicht tilgen konnte. Seine praktische Philosophie beweise, „welch ein starres Wesen eine aus der praktischen Vernunft allein hergeleitete Sitten- und Rechtslehre bleiben muß“ (6, 398). Weder sei sie mit dem Innern des Menschen noch mit dem Leben verbunden. Kants gesamte Philosophie hänge an der Selbstbeschränkung der Vernunft. Deshalb sei zu konstatieren, dass „eine Erkenntnis von Gott oder göttlichen Dingen durch sie zu erreichen, also nicht möglich sei“ (6, 398). Wo Kant den Anspruch der Vernunft kritisch beschränkte und deshalb nur den „Ausweg eines erkünstelten Glaubens“ (6, 399) gefunden habe, sieht

---

<sup>18</sup> Behler (1969) sieht das zentrale Anliegen von Schlegels Spätphilosophie darin, „daß hier die Grundlagen einer neuen Form der christlichen Philosophie gelegt werden sollen, die sich an den in der Neuzeit entwickelten Gegebenheiten des historischen Bewußtseins und der personalen Erfahrung orientiert und auf dieser Basis eine neue Stufe philosophischer Weltorientierung herbeiführen will“ (S. XLI).

<sup>19</sup> Zur Einordnung dieser Vorlesungen vgl. Polaschegg, S. 224-233.

Schlegel die Aufgabe, die Vernunft für das Gebiet einer höheren, „übersinnlichen Erfahrung“ (6, 398) in Dienst zu nehmen. Denn der Vernunftglaube, den Kant vom Glauben übrigließ, könne keinen wirklichen Glauben stützen. Die rationale, kritisch begrenzte Vernunft bei Kant wird als Einschränkung für den Glauben und die Öffnung hin zu einer wahren, spirituellen Religiosität bewertet.

Ähnliche Bemerkungen finden sich auch in Schlegels Rezension „Über J. C. F. Meister“ von 1813, in der es um Begründungsfragen der Moralphilosophie geht. Hier verweist Schlegel darauf, dass Kant zu Recht gezeigt habe, dass die spekulative Vernunft in ihren Ansprüchen begrenzt werden müsse. Doch im praktischen Gebrauch habe er die Vernunft in ihrer Selbstbestimmung gelten lassen. Dagegen wendet Schlegel ein, „daß die Vernunft überhaupt, sobald sie *allein* herrschen und die *Erste* sein will, jederzeit im praktischen so gut, wie im theoretischen Gebiete zu Nichts führe und sich selbst vernichte“ (8, 472), denn sie sei kein selbständiges Vermögen, sondern „ein untergeordnetes und andern Höhern *dienendes* Organ“ (8, 473). Diese „gesunde und Gott gehorsame Vernunft, wollen wir zwar an ihrer gebührenden Stelle als ein Werkzeug des Guten ehren, wenn wir gleich die in der Selbstheit befangene, alles aus sich selbst schöpfende und auf sich allein fußende Vernunft der angeblichen Philosophen und ihrer Systeme überall werden bekämpfen müssen“ (8, 473). Die Stoßrichtung von Schlegels Sichtweise ist klar: Die autonome Vernunft im Sinne Kants führe „im Leben nur zur Anarchie, in der Wissenschaft zur Sophisterei“, letztlich dann „zur Erlöschung und Ertötung des höhern Sinnes, aus dem alle Wahrheit quillt“ (8, 473). Die Idee einer sich selbst ermächtigenden, als autonom verstandenen Vernunft bei Kant oder Fichte müsse bekämpft werden.

Schlegels Blick auf Kants Philosophie ist zunehmend dominiert von der Abwehr der Idee einer autonomen Vernunft als der Orientierungsinstanz für den Menschen. Stattdessen wird die dezidierte Forderung der Unterordnung der Vernunft unter den Glauben immer weiter verfestigt, was aber auch bedeutet, Kants Gedanken der Vernunftautonomie ganz hinter sich zu lassen. Damit deutet sich das Bestreben zur Ausformulierung einer eigenen Philosophie an, die dann in den 1820er Jahren entsteht und von Schlegel statt als Idealismus nun als „Philosophie des Lebens“ gekennzeichnet wird, ein Topos, der sich schon viele Jahre immer einmal wieder in seinen Schriften findet.

### 3. Schlegels späte Philosophie der 1820er Jahre

Schlegels intellektuelle und geistige Entwicklung ist zeitlebens getragen von der Auseinandersetzung mit dem Geschehen in Europa, der Französischen Revolution, den Napoleonischen Kriegen, dem Ende des Heiligen Römischen Reiches, den Stabilisierungsbestrebungen seit dem Wiener Kongress und den dennoch schwelenden sozialen und politischen Konflikten um die Durchsetzung bürgerlicher Freiheiten. Ab 1809 hat Schlegel selbst ein politisches Amt am Wiener Hof inne: Er erhält eine Anstellung beim österreichischen Militär als k.k. Hofsekretär. Ab 1810 untersteht er Metternich und ist mit verschiedenen Aufgaben publizistischer und politischer Art betraut, nimmt in dessen Auftrag am Wiener Kongress 1815 teil, ist 1815-1818 Legationssekretär am Frankfurter Bundestag und wird in dieser Funktion schließlich 1818 pensioniert. Im Zusammenhang mit diesen politischen Aufgaben entwickeln sich auch intensive Beziehungen zu einflussreichen katholischen Kräften in Wien. Schlegel gibt von 1820 bis 1823 die Zeitschrift *Concordia* heraus, die mit Autoren wie Adam Müller, Franz von Baader, Carl Ludwig von Haller, Zacharias Werner und Franz von Buchholz zum Sprachrohr einer als „politische Romantik“ oder „Wiener Spätromantik“ bezeichneten Weltansicht wird.<sup>20</sup>

In seinem Schaffen nach 1818 richtet sich Schlegel nun vor allem darauf, seine philosophischen, religiösen, politischen und geschichtlichen Auffassungen zusammenzuführen. Es entsteht ein Zyklus mit drei Vorlesungen, die 1827 / 28 gehalten werden: zur *Philosophie des Lebens*, zur *Philosophie der Geschichte* und zur *Philosophie der Sprache und des Wortes*. Ihr Kulminationsgedanke besteht darin, im Katholizismus das Fundament und den geistigen Mittelpunkt des gesamten historischen Geschehens, des Staatswesens und des Menschseins, seines spirituellen Daseins und Lebens, aufzuweisen. Dieser Perspektive geht eine Bewertung der zeitgeschichtlichen Situation voran, die Schlegel 1820-23 unter dem Titel „Signatur des Zeitalters“ in der Zeitschrift *Concordia* veröffentlichte. Angesichts der diagnostizierten tiefgehenden Spaltung und Zerrüttung in ganz Europa formuliert er das Ziel „einer allgemeinen Versöhnung“ (7, 490), die aber nur erreicht werden könne durch Gottes Unterstützung: „Es bedarf einer höhern Lösung von oben, einer Hand und Macht, die nie fehlen kann, um den Gordischen Knoten zu lösen.“ (7, 553) Es geht um nichts weniger als eine

---

<sup>20</sup> Behler 1996, S. 133. Al-Taie (2017) schätzt ein: „Mit der *Concordia* hat sich Schlegels Romantik endgültig von einem literarisch-philosophischen Projekt zu einem politisch-weltanschaulichen gewandelt“ (S. 300). Zur Spätromantik vgl. auch Segeberg 1944, S. 65-78; Dierkes 1994, S. 460-476.

neu auszulegende christliche Weltansicht von der göttlichen Ordnung und dem Platz des Menschen darin. Darüber aufzuklären, sieht Schlegel nun als seine Aufgabe, als seinen Beitrag dazu, sich für das Gedeihen der Menschheit einzusetzen.

Welche Rolle kann in dieser Spätphilosophie Kant noch für Schlegel spielen? Ernst Behler, der Herausgeber der späten Vorlesungen, urteilt: „Das vielleicht hervorstechendste Merkmal der Schlegelschen Vorlesungen besteht in dem durchgehend vertretenen Anspruch, daß ein völliger Neuanfang des philosophischen Denkens versucht wird.“ (10, XXXI) Dieser Neuanfang schließt es aus, weiterhin an den idealistischen Grundansichten der von Schlegel so bezeichneten neueren deutschen Philosophie festzuhalten. Dem trägt er dadurch Rechnung, dass er nicht mehr von Idealismus spricht, sondern von einer Philosophie des Lebens, womit „das innere geistige Leben, und zwar in seiner ganzen Fülle“ (X, 7), gemeint ist. Schlegel entwickelt in dieser Vorlesung eine eigenständige Philosophie, die er von der neueren deutschen Philosophie strikt abgrenzt. Nur noch in der ersten Vorlesung kommt Schlegel auf diese Abgrenzung zu sprechen. Sie trägt die Überschrift: „Von der denkenden Seele, als dem Mittelpunkte des Bewußtseins; und von dem falschen Gange der Vernunft“ (10, 4). Hier rechnet Schlegel final mit der herrschenden Schulphilosophie seit Kant ab. Sie sei abstrakt, künstlich und eigentlich unverständlich. (10, 8) Diese Kritik trifft damit auch Kant, der nur noch an einer Stelle der Vorlesung kurz Erwähnung findet. Vor allem richtet sich Schlegel gegen die Vernunftphilosophie als eine rationalistische Philosophie, die den Zugang zum Übersinnlichen abgeschnitten habe. (10, 15) Eine solche Philosophie sei lediglich eine „idealistische Verirrung“ (10, 18). Die Vernunft bewege sich nur in „toten Abstraktionen“ (10, 165) und zerstöre das innere, geistige Leben. Aus dieser Verirrung finde man nur den Ausweg durch eine Philosophie, die das höhere geistige Leben zur Geltung bringe. Sie solle ein Wissen liefern, das den ganzen Menschen umfasse (vgl. 10, 166). Diese Philosophie des Lebens sei keine bloße Vernunftwissenschaft, sondern „eine wahre Gottes-Philosophie“ (10, 167). Ihre Aufgabe bestehe nicht darin, die Glaubens-Wahrheiten wissenschaftlich herzuleiten oder zu demonstrieren, sondern im menschlichen Gemüt wahre „Glaubensgefühle“ zu erwecken (10, 170). Schlegels gesamtes Denken und Schaffen ist nun ausgerichtet auf den Zugang zum Göttlichen als der höchsten Wahrheit. Und dieser Zugang sei nicht durch rationale Vernunftseinsicht zu erreichen, sondern nur durch „eine passive Hingebung an Gott“ (19, 310, 109).

Die nun vorgetragene rigide Idealismus-Kritik Schlegels, die nicht nur Kant, sondern auch Fichte, Schelling und Hegel trifft, ist damit auch eine radikale Abkehr von den eigenen philosophischen Positionen der 1790er

Jahre.<sup>21</sup> Schauen wir von hier noch einmal zurück auf Schlegels Werdegang mit besonderem Blick auf seine Beurteilung der Leistungen Kants. Schlegel erfasst durchaus wichtige Aspekte der Philosophie Kants und zeigt Defizite auf, die auch in den zeitgenössischen Debatten diskutiert wurden. Doch es darf nicht übersehen werden, dass Schlegels Interesse nicht einer umfassenden philosophiegeschichtlichen Einordnung und Bewertung von Kants Werk gilt. Sicherlich fehlte ihm hierzu letztlich das solide Erarbeiten der inneren Systematik von Kants drei *Kritiken*. Eher ist Schlegels Interesse darauf gerichtet, Kants Philosophie zeitgeschichtlich einzuordnen und deren Bedeutung für die geistige Entwicklung in Deutschland auszuweisen. Diese Beurteilung verschiebt sich im Laufe seines Lebens von einer zustimmenden Würdigung hin zu einer fundamentalen Ablehnung der idealistischen Vernunftphilosophie überhaupt.

## Literatur

- Al-Taie, Yvonne, 2017, „‘Concordia‘, in: Endres (Hg.), *Friedrich Schlegel Handbuch*, Stuttgart, S. 298-300.
- Arndt, Andreas / Zovko, Jure (Hg.), 2007, „Einleitung“, in: *Friedrich Schlegel. Schriften zur Kritischen Philosophie. 1795-1801*, Hamburg, S. VII-LXIV.
- Arndt, Andreas, 2012, „Friedrich Schlegel“, in: Jaeschke / Arndt (Hg.), *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant*, München, S. 215-253.
- Arndt, Andreas, 2017, „Philosophie“, in: Endres (Hg.), *Friedrich Schlegel Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart.
- Behler, Ernst, 1966 (6. Aufl. 1996), *Friedrich Schlegel*, Reinbek bei Hamburg.
- Behler, Ernst, 1992, *Frühromantik*, Berlin, New York.
- Breazeale, Daniel / Rockmore, Tom (Hg.), 2010, *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Fichte-Studien Supplementa, Bd. 24, Amsterdam / New York.
- Breuer, Ulrich / Tabarasi-Hoffmann, Ana-Stanca (Hg.), 2015, *Der Begriff der Kritik in der Romantik*, Paderborn.
- Dierkes, Hans, 1994, „Philosophie der Romantik“, in: Schanze (Hg.), *Romantik-Handbuch*, Stuttgart, S. 427-476.

---

<sup>21</sup> In dieser Einschätzung herrscht Einigkeit in der Schlegel-Forschung. Arndt (2017) geht in seiner Beurteilung sogar so weit, in Schlegels später Lebensphilosophie „den Auszug aus der Philosophie“ (S. 211) zu sehen.

- Eckel, Winfried / Wegmann, Nikolaus (Hg.), 2014, *Figuren der Konversion: Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus im Kontext*, Paderborn.
- Eichner, Hans, 1970, *Friedrich Schlegel*, New York.
- Endres, Johannes (Hg.), 2017, *Friedrich Schlegel Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart.
- Elsässer, Michael, 1994, *Friedrich Schlegels Kritik am Ding*, Hamburg.
- Esianu, Cornelia, 2016, „Und so führt die Philosophie zur Poesie“ - *Systematische Forschungen zu Friedrich Schlegel*, Wien.
- Frank, Manfred, 1996, „Wechselgrundsatz“. Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 50, Frankfurt a. M.
- Frank, Manfred, 1997, „Unendliche Annäherung“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a. M.
- Frischmann, Bärbel, 2005, *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. Fichte und Fr. Schlegel*, Paderborn.
- Frischmann, Bärbel / Millán-Zaibert, Elizabeth (Hg.), 2009, *Das neue Licht der Frühromantik. Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie*, Paderborn.
- Frischmann, Bärbel, 2012, „Friedrich Schlegel und die Revolution“, in: Ries (Hg.), *Romantik und Revolution. Zum politischen Reformpotential einer unpolitischen Bewegung*, Heidelberg, S. 141-157.
- Frischmann, Bärbel, 2017, „Kant und Fichte: Zwischen Transzendentalphilosophie und Wissenschaftslehre“, in: Endres (Hg.), *Friedrich Schlegel Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, S. 45-50.
- Grunnet, Sanne Elisa, 1994, *Die Bewußtseinstheorie Friedrich Schlegels*, Paderborn / München / Wien / Zürich.
- Haym, Rudolf, 1906 [1870], *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlin.
- Jaeschke, Walter / Arndt, Andreas, 2012, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik. 1785-1845*, München.
- Kant, Immanuel, 1983, *Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil*, in: *Werke in zehn Bänden*, hg. von W. Weischedel, Bd. 3, Darmstadt.
- Kant, Immanuel, 1983, „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“ (1795), in: *Werke in zehn Bänden*, hg. von W. Weischedel, Bd. 9, Darmstadt.

- Klin, Eugeniusz, 1971, *Die hermeneutische und kritische Leistung Friedrich Schlegels in den romantischen Krisenjahren*, Wrocław.
- Körner, Josef, 1935, „Friedrich Schlegels philosophische Lehrjahre“, in: *Friedrich Schlegel, Neue Philosophische Schriften*, Frankfurt am Main, S. 3-114.
- Kurzke, Hermann, 1992, „Die Wende von der Frühromantik zur Spätromantik. Fragen und Thesen“, in: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, Paderborn / München / Wien / Zürich (2. Jahrgang), S. 165-177.
- Michel, Willy, 1982, *Ästhetische Hermeneutik und frühromantische Kritik. Friedrich Schlegels fragmentarische Entwürfe, Rezensionen, Charakteristiken und Kritiken (1795-1801)*, Göttingen.
- Millán-Zaibert, Elizabeth, 2007, *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*, New York.
- Millán, Elizabeth / Norman, Judith (Hg.), 2019, *Brill' Companion to German Romantic Philosophy*, Leiden / Boston.
- Peter, Klaus, 1978, *Friedrich Schlegel*, Stuttgart.
- Pikulik, Lothar, 1992, *Frühromantik. Epoche – Werk – Wirkung*, München.
- Polaschegg, Andrea, 2017, „Geschichte der alten und neuen Literatur“, in: Endres (Hg.), *Friedrich Schlegel Handbuch*, Stuttgart, S. 224-233.
- Ries, Klaus (Hg.), 2012, *Romantik und Revolution. Zum politischen Reformpotential einer unpolitischen Bewegung*, Heidelberg.
- Schanze, Helmut (Hg.), 1994, *Romantik-Handbuch*, Tübingen.
- Schöning, Matthias, 2002, *Ironieverzicht. Friedrich Schlegels theoretische Konzepte zwischen Athenäum und Philosophie des Lebens*, Paderborn / München / Wien / Zürich.
- Schöning, Matthias, 2017, „Geschichte und Politik“, in: Endres (Hg.), *Friedrich Schlegel Handbuch*, S. 238-263.
- Schlegel, Friedrich, 1958ff., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hg. von Ernst Behler u.a., Paderborn / München / Wien / Zürich.
- Segeberg, Harro, 1994, „Phasen der Romantik“, in: Schanze (Hg.), *Romantik-Handbuch*, S. 31-78.
- Valpione, Giulia, 2019, „Philosophie zwischen Natur und Freiheit bei Kant und Friedrich Schlegel“, in: Waibel, Violetta u.a. (Hg.), *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin / New York.

BÄRBEL FRISCHMANN

Zimmermann, Harro, 2009, *Friedrich Schlegel oder Die Sehnsucht nach Deutschland*, Paderborn / München / Wien / Zürich.

Zovko, Jure, 1990, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*, Stuttgart / Bad Cannstatt.

Zovko, Jure, 2010, *Friedrich Schlegel als Philosoph*, Paderborn / München / Wien / Zürich.