Symphilosophie

International Journal of Philosophical Romanticism

Symphilosophizing

Volume 8 (2026)

Revue internationale de philosophie romantique
Internationale Zeitschrift für philosophische Romantik
Rivista internazionale sulla filosofia romantica

Eduardo Chillida, *De Musica IV*, 1999, Bonn, Münsterplatz
© image: *Symphilosophie*

Symphilosophie 8 (2026)

https://symphilosophie.com

Editor-in-Chief — Herausgeberin — Direction Scientifique — Responsabile intellettuale:

Dr. Laure Cahen-Maurel
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Internationales Zentrum für Philosophie NRW
Poppelsdorfer Allee 28
53115 Bonn
laure.cahen-maurel@uni-bonn.de

Email: editors@symphilosophie.com

Associate Editor — Mitherausgeber — Rédacteur en chef adjoint — Comitato di direzione: David W. Wood (Doctor in Philosophy, Ludwig-Maximilians-Universität, München / Sorbonne Université, Paris).

Assistant Editors — Redaktionsassistenz — Comité de rédaction — Comitato di redazione: Marie-Michèle Blondin (Collège Montmorency / CCÉAE, Université de Montréal), Luigi Filieri (Scuola Normale Superiore, Pisa), Cody Staton (Visiting Fellow, The University of Edinburgh), Gesa Wellmann (Universität Oldenburg).

International Editorial Board — Internationaler wissenschaftlicher Beirat — Comité scientifique international — Comitato scientifico internazionale: María del Rosario Acosta López (University of California, Riverside), Karl Ameriks † (Notre Dame), Frederick C. Beiser (Syracuse University), Christian Berner (Université Paris-Nanterre), Giorgia Cecchinato (Universidade Federal de Minas Gerais), Sandro Chignola (Università degli Studi di Padova), Carlos João Correia (Universidade de Lisboa), Fabrizio Desideri (Università degli Studi di Firenze), Augustin Dumont (Université de Montréal), Michael N. Forster (Universität Bonn / University Chicago), Manfred Frank (Eberhard Karls Universität Tübingen), Mildred Galland-Szymkowiak (CNRS), Kristin Gjesdal (Temple University), Katia Hay Rodgers (University Amsterdam), Jane Kneller (Colorado State University), Guillaume Lejeune (Université de Liège), Laura Anna Macor (Università di Verona), Elizabeth Millán Brusslan (DePaul University), Lydia Moland (Colby College), Charlotte Morel (CNRS), Giampiero Moretti (Università degli Studi di Napoli l'Orientale), Dalia Nassar (University Sydney), Karen Ng (Vanderbilt University), Roberta Picardi (Università degli Studi del Molise), Klaus Ries (Universität Jena), Olivier Schefer (Université Paris 1), Jimena Solé (Universidad de Buenos Aires), Alison Stone (Lancaster University), Márcio Suzuki (Universidade de São Paulo), Denis Thouard (CNRS / Centre Marc Bloch), Michael Vater (Marquette University), Federico Vercellone (Università di Torino), Violetta L. Waibel (Universität Wien), Leif Weatherby (New York University), Daniel Whistler (Royal Holloway, London), Taro Yamazaki (Tokyo Institute of Technology), Günter Zöller (LMU Munich).

Selection and Evaluation: research articles are subject to double-blind peer review. For more information about the ethics and submissions: https://symphilosophie.com/submission-guidelines/. List of reviewers: https://symphilosophie.com/submission-guidelines/ — *Auswahl und Bewertung*: Die Beiträge, die in der Zeitschrift erscheinen, unterliegen einer *double-blind* Begutachtung. Weitere Informationen zu Veröffentlichungsbedingungen: https://symphilosophie.com/de/einreichung/. Liste der Gutachter: https://symphilosophie.com/de/wissenschaftlicher-beirat/ — *Politique d'évaluation* : les articles de recherche font l'objet d'une évaluation en double aveugle. Pour plus d'informations sur la charte et les conditions de publication : https://symphilosophie.com/fr/instructions-aux-auteurs/. Liste des évaluateurs : https://symphilosophie.com/fr/comite-scientifique/ — *Selezione e valutazione*: gli articoli della rivista sono sottoposti a double-blind peer-review. Per maggiori informazioni sulle procedure di valutazione, il codice etico e le condizioni di pubblicazione: https://symphilosophie.com/it/per-gli-autori/ Lista dei revisori: https://symphilosophie.com/it/comitato-scientifico/

Symphilosophie is published annually — *Symphilosophie* erscheint einmal pro Jahr — *Symphilosophie* paraît une fois par an — *Symphilosophie* viene pubblicata con cadenza annuale.

ISSN 2704-8152

SYMPHILOSOPHIE 8 (2026)

SYMPHILOSOPHIE

Volume 8 (2026)

Symphilosophizing in German Romanticism

Editors: Michael N. Forster & Laure Cahen-Maurel

Editor-in-Chief: Laure Cahen-Maurel

Associate Editor: David W. Wood

Assistant Editors: Marie-Michèle Blondin, Luigi Filieri, Cody Staton, Gesa Wellmann

www.symphilosophie.com

Copyright © 2026 by contributing authors — Autoren — contributeurs — autori. ISSN 2704-8152

Publishing Policy: *Symphilosophie* is a fully open-access online publication, with no access charges, or publishing fees for authors. *Symphilosophie* is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License (CC BY-NC-SA 4.0) - https://creative commons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode — *Veröffentlichungspolitik*: Namensnennung - Nicht-kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) - https://creative commons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode — *Politique de diffusion* : publication entièrement en libre accès, sans frais de publication ni frais de soumission, sous licence internationale Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les mêmes conditions (CC BY-NC-SA 4.0) - https://creative commons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode — *Politica di diffusione (copyright)*: pubblicazione ad accesso libero e senza spese di pubblicazione, secondo la licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale (CC BY-NC-SA 4.0) - https://creative commons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode

CONTENTS – INHALT – SOMMAIRE – INDICE

Editorial

Laure Cahen-Maurel 7

SYMPHILOSOPHIZING IN GERMAN ROMANTICISM

Introduction: Symphilosophizing in German Romanticism. Relationships, Methods, and Ideas (*Laure Cahen-Maurel & Michael N. Forster*) 13

1. Friedrich Schlegels Konzept der Symphilosophie
   Bärbel Frischmann 19

2. Gleichsam in Gemeinschaft mit anderen denken. Reflexionen zu Friedrich Schlegel und Kant
   Christian Berner 31

3. Symphilosophieren und Symprojektieren: Schleiermacher und Friedrich Schlegel
   Andreas Arndt 43

4. *Symphilosophieren* with Unknown Friends – On the Meanings and Possibilities of Symphilosophy
   Katia Hay 55

5. Hegel's Debts to Friedrich Schlegel
   Michael N. Forster 81

6. Peut-on « symphilosopher » avec les Indiens ? Schleiermacher et la pluralité des philosophies et des traditions de pensée
   François Thomas 103

7. Friedrich Hölderlin und Friedrich von Hardenberg über das Wechselspiel von Sinnlichkeit und Erkenntnis, von Natur und Kultur im *Hyperion* und in den *Lehrlingen zu Sais*
   Violetta L. Waibel 137

 ISSN 2704-8152
(cc) BY-NC-SA

8. Symphilosophizing as Transcendental Philosophy: Friedrich Schlegel and Novalis
Laure Cahen-Maurel ……. 175

9. Justice, Attunement, and the Ethics of Friendship: A Principle from Schiller and Aristotle
Gerad Gentry ……. 203

10. The Role of History in Schlegel's Philosophy: The Case against Isolationism and for *Bildung*
Elizabeth Millán Brusslan ……. 229

11. Die Gegenwart der Mythologie: Symphilosophie in Frühromantik, Poststrukturalismus und Neuem Materialismus
Christoph Haffter ……. 243

MISCELLANEA

1. Une histoire naturelle de l'art : analogie et *Bildung* dans *L'étude de la poésie grecque* de Friedrich Schlegel
Jean-Baptiste Vuillerod ……. 267

2. « L'homme n'est homme que parmi les hommes ». Intersubjectivité, droit et État dans la philosophie de Johann Gottlieb Fichte
René Aristide Rodrigue Nzameyo ……. 287

3. Cody Staton, *Kant's Critical Imagination. The Logic of Schematism* (Edinburgh University Press, 2025)
Review by Lara Scaglia ……. 305

4. J.W. von Goethe, "On Mathematical Thinking." Translated and introduced by David W. Wood
……. 309

Symphilosophie

International Journal of Philosophical Romanticism

Editorial

"Symphilosophizing in German Romanticism" is the eighth issue of our journal *Symphilosophie*, bringing a cycle to a close by returning to the philosophical starting point of a project that began in 2018. The values of this project are intellectual collaboration and editorial freedom. It has endeavoured to create a forum for the ever-increasing body of research on German romantic philosophy. To sound out the rational core of thought and forms of writing that are often linked to practices outside the field of philosophy. To take into account the importance of four different linguistic regions in the research. To strive for gender parity both in the selection of authors studied and among the contributors, and to provide a publication space for young and established academics alike. And, finally, to guarantee free and open access to original pieces of scholarship.

This has been the focus ever since David W. Wood and I first came up with the idea in early 2018 to launch an international journal on philosophical romanticism. We chose the name *Symphilosophie* to underscore the importance of philosophical collaboration among the early romantics and continuing into our time. We designed a website and a few months later invited Giulia Valpione to join us on this venture. She took on the role of joint editor-in-chief with me while David served as the associate editor. I am grateful to Giulia for accepting the offer and for her collaboration over the first five years. I would like to express my deep gratitude to David for playing such a major role in bringing to fruition, with admirable patience and grace, the enormous undertaking that is the production of an online academic journal. We also remain extremely thankful to all our assistant editors during this period: Marie-Michèle Blondin, Luigi Filieri, Manja Kisner, Cody Staton, and Gesa Wellmann, as well as for the kind ongoing support of our editorial board and peer-reviewers.

While we have explained the goal of our project on several occasions, we still needed to examine more precisely what exactly the term 'symphilosophy' encompasses in the context of German romantic philosophy given that its original Aristotelian sense has apparently become transformed.

(cc) BY-NC-SA

That constitutes the topic of the present issue and it is dedicated to Michael N. Forster. It is due to his generosity that an international conference on romantic symphilosophizing was able to be held in March 2025 at the International Centre for Philosophy of the University of Bonn. The expanded proceedings of that conference are now published here. I would like to take this opportunity to express my profound thanks to Michael for having supported my work and placing his trust in me over the last four years.

Finally, we are grateful to all the speakers of the conference and the authors who subsequently contributed to the publication of these proceedings for permitting us to publish their original research, as well as to those whose contributions are featured in the Miscellanea section of this eighth issue.

Bonn, August 2026

Laure Cahen-Maurel

Symphilosophizing in German Romanticism

Symphilosophie

International Journal of Philosophical Romanticism

Symphilosophizing in German Romanticism

Relationships, Methods, and Ideas

Laure Cahen-Maurel[*] *& Michael N. Forster*[**]

The following eleven papers arose from an international conference held at the Internationales Zentrum für Philosophie of the University of Bonn in March 2025. Entitled "Symphilosophizing in German Romanticism: Relationships, Methods, and Ideas", this conference had as an aim to better define and intellectually clarify a concept for which there is still surprisingly little research. There exist some notable exceptions, however, and two studies in particular are worth mentioning: "Symphilosophieren", a lengthy 1981 article in German published by the philosopher Kurt Röttgers in the *Philosophisches Jahrbuch*; and the collective volume in French: *Symphilosophie: F. Schlegel à Iéna* (Symphilosophy: F. Schlegel in Jena), edited by Denis Thouard, and published by Vrin in 2002. This special issue of the journal *Symphilosophie* follows in these footsteps by exploring the diverse paths and philosophical horizons opened up by this concept.

The early German romantics did not create the evocative expression "symphilosophizing" out of the blue. The word itself has an ancient Greek heritage, originating in the sphere of ethics and the question of how to lead a good life. Indeed, it was Aristotle himself who coined the term *symphilosophein* in his reflections on friendship in Book IX of the *Nicomachean Ethics*, using it to describe a specific manner of spending one's leisure time or *scholē* with friends. Aristotle first provides various examples of individuals cultivating friendship in their free time: people coming together to drink, to play dice, or

[*] PhD in Philosophy, Wissenschaftliche Mitarbeiterin, International Center for Philosophy, University of Bonn, Poppelsdorfer Allee 28, 53115 Bonn, Germany – laure.cahen-maurel@uni-bonn.de

[**] Alexander von Humboldt Professor, holder of the Chair in Theoretical Philosophy, and Co-director of the International Center for Philosophy, University of Bonn, Poppelsdorfer Allee 28, 53115 Bonn, Germany – mnforste@uni-bonn.de

(cc) BY-NC-SA

to hunt. Yet there exist certain other people who make it their choice in life to meet and discuss philosophy together, who take delight in the experience of a theoretical life in common; i.e. these people *symphilosophize*.

The Jena Romantics were aware of this origin, with Aristotle's neologism serving as a model to develop new philosophical concepts, methods, and theories. In the age of philosophical modernity it led the romantics to redefine philosophy around 1800 as *symphilosophieren* or symphilosophizing—an inherently social activity that is capable of transforming our ordinary experience of human life. As the present studies show, symphilosophizing in German romanticism does not just have one single idea or procedure in common, nor does it seek to be a rigid school of thought as such. It encompasses a wide variety of new philosophical dimensions.

Friedrich Schlegel was the instigator of romantic symphilosophy, and it becomes a *topos* in his early work. In the opening article of this issue, "Friedrich Schlegels Konzept der Symphilosophie", Bärbel Frischmann traces the systematic significance of the term. She argues that Schlegel does not merely repeat a traditional concept of philosophizing in common with like-minded people, in line with the narrow sense that the 'ancients' had ascribed to the word. Schlegel attributes a more universal scope to it. The notion receives an innovative significance through a series of extensions: it permeates numerous concepts and various doctrines—irony, dialectics, hermeneutics, formation (*Bildung*), sociability—and draws upon the fields of anthropology, culture, politics, history etc.

Christian Berner, a co-author in the above-mentioned collective volume *Symphilosophie: F. Schlegel à Iéna*, points out that Greek thought was not Schlegel's sole point of reference in developing the Romantic concept of symphilosophy: Kant also played a decisive role during Schlegel's formative years as a philosopher. In "Gleichsam in Gemeinschaft mit anderen denken: Reflexionen zu Friedrich Schlegel und Kant", Berner highlights a convergence between the perspectives of Schlegel and Kant. As a sceptical philosopher of human finitude, Schlegel admittedly underscores the notion of polemic, whereas Kantian criticism seeks to free human reason from scepticism and to establish peace within the sphere of philosophy by putting an end to the conflict between dogmatists and sceptics. However, by proposing to understand the doctrine of symphilosophy as a dialectical theory of thinking for oneself, with discord, dispute, and the antagonism of views as its central element, Schlegel makes symphilosophical dialectics an extension of critical philosophy and the three maxims of common sense. These maxims—thinking for oneself, thinking by putting oneself in the place of others, and thinking in harmony with oneself—coexist in Kant himself with the sceptical

method and the idea that maintaining the health of the mind involves a form of friction with the ideas of others.

By bringing back the essence of romanticism to the infinite—which remains marked by the sign of incompleteness—Andreas Arndt's contribution, "Symphilosophieren und Symprojektieren: Schleiermacher und Friedrich Schlegel", maintains that symphilosophy is an ideal. This concept must be interpreted in the sense of a regulative idea. That is to say, it is both a task assigned to the human being and a metaphysical absolute that we can draw ever closer to but never attain, because it has no objective reality. Engaging in symphilosophy is therefore a striving towards what the romantic mind conceives as the pinnacle of perfection, furnishing a self-cultivation with perfect satisfaction at the intellectual, moral and aesthetic levels. Yet symphilosophy in praxis inevitably leads to a dead end for Arndt: it incessantly involves devising pie-in-the-sky projects, because there is no real possibility of realising them. Taking the example of Friedrich Schlegel and Schleiermacher—and more specifically their project to translate Plato together—Arndt upholds the view that far from being an example of actual thinking in common, the 'literary marriage' between the two figures failed altogether.

Katia Hay's contribution, "*Symphilosophieren* with Unknown Friends – On the Meanings and Possibilities of Symphilosophy", further explores the potential of the romantic concept of symphilosophy. She regards symphilosophy as a shared communicative practice, which she primarily analyses through the lens of epistolary exchange. In fact, Friedrich Schlegel lays the foundation for a conception of symphilosophy in his correspondence. Hay underlines the novelty of the epistolary practice of symphilosophy, which is not the same as an epistolary practice of philosophy *tout court*. The communicative aspect is much more important in the former, since the focus is less on the message or the objectification of thought and proof of truth than on universal subjectivity. It takes the addressee into account while conveying that ineffable aspect which is the singularity of a self-reflective experience. In this respect, symphilosophy becomes the place for an aesthetic experience in its own right, in which life and thought, emotions and reason are combined, while *autrui*, the other, through their presence and absence, provides a constitutive framework. Hay sees in this epistolary practice of symphilosophy a true laboratory for experimenting, creating, and sharing a new world of meaning. This is essential to the process of thinking itself and to the elaboration of the main published theoretical texts of the early romantics. Additionally, she considers the impact that the issue of gender—as addressed by feminism—has on symphilosophy. Building on the Schlegelian concept of

irony, Hay analyses what remains unsaid or, rather, unheard in Dorothea Schlegel's neglected novel *Florentin*, interpreting the novel as an expression of a feminist disruption of the hegemonic male philosophical discourse.

Michael N. Forster's "Hegel's Debts to Friedrich Schlegel in Metaphysics and Epistemology" presents an implicit form of symphilosophy between Hegel and Friedrich Schlegel. As is well known, Hegel displayed less a shared vision and willingness to engage in dialogue and more a sense of otherness and hostility towards the Jena romantics. Drawing on Schlegel's *Lectures on Transcendental Philosophy* (1800 / 01)—lectures attended by Hegel and often overlooked in the scholarship—Forster's contribution demonstrates the broad extent of the convergence of the underlying philosophical principles in the two authors, both in the fields of general metaphysics (metaphysical monism of absolute idealism; synthesis of Spinozism and Fichteanism; the relationship between the infinite and the finite; emphasis on the whole; encyclopaedic organisation of philosophical knowledge; historicity of consciousness) and the metaphysics of art (the establishment, amongst other things, of an ascending hierarchy of particular art forms in which the Idea manifests itself through increasingly internalised sensible forms) as well as in the field of epistemology (the relation between scepticism and philosophy).

François Thomas, in his essay, "Peut-on 'symphilosopher' avec les Indiens ? Schleiermacher et la pluralité des philosophies et des traditions de pensée" (Can we 'symphilosophize' with the Indians? Schleiermacher and the plurality of philosophies and traditions of thought), expands the meaning of symphilosophizing from two or more individuals involved in a philosophical friendship to a dialogue between cultures. In particular, he focuses on the dialogue between early 19th century German philosophy and non-European traditions of thought, especially Indian thought. Thomas expounds the problem of the conditions under which a genuine intercultural dialogue is possible: rising to a universal perspective but without erasing the linguistic, historical and cultural distance that separates these traditions. In response to this difficulty, Schleiermacher's dialectic and philosophy of translation offer a solution characterised by prudence and an awareness of the finitude of all philosophy. At the same time, they hypothetically attribute the foundation of all understanding and knowledge to a timeless universal that is grounded in God but inaccessible to finite, sensible human understanding. The article distinguishes in this regard Schleiermacher's thought from a range of conceptions of philosophical and cultural otherness present in German philosophy around 1800, notably the positions of the early romantics, Schopenhauer, Humboldt, and Hegel.

The next two contributions concern the figure of Novalis. Violetta Waibel, in "Friedrich Hölderlin und Friedrich von Hardenberg über das Wechselspiel von Sinnlichkeit und Erkenntnis, von Natur und Kultur im *Hyperion* und in den *Lehrlingen zu Sais*" (Friedrich Hölderlin and Friedrich von Hardenberg on the Interplay of Sensibility and Cognition, of Nature and Culture in *Hyperion* and *The Disciples at Sais*), explores the symphilosophy between the two great poet-philosophers of Germany at the turn of the 19th century through the consonances and dissonances in their ways of thinking about the interaction between sensibility and rationality. While Laure Cahen-Maurel, in "Symphilosophizing as Transcendental Philosophy: Friedrich Schlegel and Novalis", examines the philosophical evolution of the relationship between the two thinkers, which has gone down in history as one of the paradigmatic examples of symphilosophizing. The article sets out the conceptual framework in which Schlegel and Novalis respectively operate. It shows that a fundamental difference sets them apart. For the sceptic Schlegel philosophy itself remains a mystery. Symphilosophy therefore is about aiming at these secrets or higher truths that only an exceptional being can possess. This occurs via polemical and aporetic dialogue. For Novalis, in contrast, the new symphilosophy specific to the age of modernity belongs to transcendental philosophy. It not only rests on the assumption of an egalitarian and aesthetic common sense, but on the actual exercise of the hidden art of the productive imagination as the reconciliation of two opposites into a unity. The article demonstrates this in the specific case of the fragment collection *Pollen*.

Finally, the last three contributions in this issue consider the question of symphilosophy both upstream and downstream of early German romanticism. In "Justice, Attunement, and the Ethics of Friendship: A Principle from Schiller and Aristotle", Gerad Gentry analyses the notion of the 'aesthetic state' as Schiller's extension and modification of the Aristotelian concept of *symphilosophia*. Elizabeth Millán Brusslan, for her part, in an essay entitled "The Role of History in Schlegel's Philosophy: The Case against Isolationism and for *Bildung*", draws on the dimension of exchange and history as conceived in Schlegel's philosophy to argue that the current isolationism of the United States is harmful at this particular juncture in time. The issue concludes with a piece by Christoph Haffter on the contemporary extensions of romantic symphilosophy. His contribution, "Die Gegenwart der Mythologie: Symphilosophie in Frühromantik, Poststrukturalismus und Neuem Materialismus", argues that a key aspect of romantic symphilosophy is that it offers a unique position within the field of philosophy in times of crisis. For the Jena romantics, philosophy was not intended either to serve other forms of discourse nor to lay the foundations for the principles of all

knowledge, but to invent a new mythology as a means of finding one's bearings in the turbulent periods of a society, when customary beliefs, points of reference, and ways of life are profoundly called into question. He interprets the symphilosophy of Deleuze and Guattari, which sought to engage with the events of May '68, as well as the more recent ecological reflections of 'new materialism', as part of the tradition of the Jena romantics. However, Haffter does not merely highlight the relevance of the concept of symphilosophy today: he also reflects on the limitations inherent in this concept.

To conclude, on behalf of the Internationales Zentrum für Philosophie and the Institute of Philosophy of the University of Bonn, we would like to warmly thank all the conference speakers and the authors who contributed to the publication of these proceedings for cultivating the spirit of symphilosophy, that essential inspiration which is one of the fundamental characteristics of German romantic philosophy.

Symphilosophie

Internationale Zeitschrift für philosophische Romantik

Friedrich Schlegels Konzept der Symphilosophie

Bärbel Frischmann[*]

ABSTRACT

In turbulent times, people long for cohesion. Friedrich Schlegel's idea of "symphilosophy" can certainly be interpreted in the sense that it not only focuses on like-minded people philosophizing together, but also *Symphilosophie* is intended to act as a unifying force in social life, in friendship, love, and conviviality, but also with regard to connecting different cultural areas and harmonizing and reconciling society as a whole. This article aims to identify the aspects, levels, forms, and tasks that play a role in Schlegel's concept of symphilosophy. It addresses questions such as: Who are the actors of symphilosophy? What are its contents and questions? Is there a specific method of symphilosophy? What should symphilosophy achieve in a more general sense? And how does it contribute to social cohesion?

Keywords: conversation, dialectics, metaphilosophy, love, community

ZUSAMMENFASSUNG

In aufgewühlten Zeiten sehnen sich die Menschen nach Zusammenhalt. Friedrich Schlegels Vorstellung einer „Symphilosophie" kann durchaus in dem Sinne gedeutet werden, dass sie nicht nur das gemeinsame Philosophieren Gleichgesinnter im Blick hat, sondern als eine vereinigende Kraft im sozialen Leben auftreten soll, in Freundschaft, Liebe und Geselligkeit, aber auch hinsichtlich der Verbindung der verschiedenen Kulturbereiche und der Harmonisierung und Versöhnung der Gesellschaft insgesamt. Im Beitrag soll herausgearbeitet werden, welche Aspekte, Ebenen, Formen und Aufgabenstellungen in Schlegels Begriff der Symphilosophie eine Rolle spielen. Dabei geht es um Fragen wie: Wer sind die Akteure der Symphilosophie? Um welche Inhalte und Fragen geht es? Gibt es eine spezifische Methode der Symphilosophie? Was soll Symphilosophie in einem allgemeineren Sinn leisten? Und was trägt sie für den gesellschaftlichen Zusammenhalt bei?

Stichwörter: Gespräch, Dialektik, Metaphilosophie, Liebe, Gemeinschaft

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

(cc) BY-NC-SA

Der griechische Affix *syn-* bzw. *sym-* bedeutet: verbinden, zusammenfügen. Wir finden es in vielen Anwendungen: Syn-thesis, syn-chron, Sym-biose, Sym-pathie, Sym-phonie oder bei Schlegel sogar „Symgebet" (XVIII, 15, 138). Dieses Verbindende ist entsprechend auch der Kern des Begriffs Symphilosophie.

Schaut man sich nun die verschiedenen Verwendungen des Terminus Symphilosophie bei Friedrich Schlegel genauer an, zeigt sich ein vielschichtiges Bild. Ich möchte dem im Folgenden genauer nachgehen. Dabei werde ich fragen: In welchen Hinsichten kann von Symphilosophie gesprochen werden? Was soll Symphilosophie dabei jeweils leisten? Gibt es eine spezifische Methode des Symphilosophierens? Wer sind die Akteure der Symphilosophie? Welches soziale Potential besitzt die Symphilosophie?

Eine zeitliche Eingrenzung sei vorausgeschickt. Das Konzept der Symphilosophie wird von Schlegel vor allem in seiner früheren Schaffenszeit verwendet und kommt in der Spätphilosophie nicht mehr vor. Deshalb werde ich mich bei der Rekonstruktion des konzeptionellen Anliegens auf die Texte und Fragmente dieser Zeit bis ca. 1805 stützen. Bei der näheren Erörterung kann dabei gezeigt werden, dass Schlegel den Begriff Symphilosophie in einem engeren und in einem weiteren Sinn verwendet. Im engeren Sinn ist Symphilosophie im Wortsinn zu verstehen als das gemeinsame Philosophieren Gleichgesinnter. Doch darüber hinaus weist Schlegel der Symphilosophie weitreichendere Funktionen zu, die vor allem dahingehend gedeutet werden können, dass es um ihre Wirksamkeit als eine vereinigende Kraft geht, und zwar nicht nur als Synthese verschiedener wissenschaftlicher, geistiger oder kultureller Bereiche, sondern auch mit Blick auf gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Überschaut man die verschiedenen Facetten und Funktionen des Symphilosophierens, sollte stets berücksichtigt werden, dass angesichts des überaus vielschichtigen Werks Schlegels immer nur einzelne Aspekte herausgestellt werden können, die zwar gedankliche Fokussierungen bilden, den Gesamtgehalt jedoch nicht auszuschöpfen vermögen und auch das gedankliche Netzwerk der Ideen und Begriffe nicht voll zu erfassen vermögen.

1. Symphilosophie als gemeinsames Philosophieren

Zunächst ist Symphilosophie im engeren und naheliegendsten Sinn als eine Art kooperatives Denken philosophisch Gleichgesinnter zu verstehen. Die Idee der Symphilosophie hängt dabei unmittelbar zusammen mit dem Philosophieverständnis der Frühromantiker. Sie standen von Anfang an einem hermetischen, deduktiven Philosophiestil kritisch gegenüber und präferierten

als Gegenmodell ein Philosophieren durch das Gespräch. So sind Schlegel zufolge Platons Dialoge „Darstellungen des *gemeinschaftlichen Selbstdenkens*“ (XII, 210). Es soll schon selbst gedacht werden, aber eben gemeinschaftlich. Denn endgültige Wahrheit ist nicht zu erreichen, sondern sie ist ein unablässiges Bemühen und lässt sich immer nur anstreben. Philosophieren ist deshalb nicht Besitz von Wissen, sondern Suchen und Fragen als gemeinschaftliches Unterfangen: „Philosophieren heißt, die Allwissenheit gemeinschaftlich suchen.“ (II, 226, 344) Das Gemeinschaftliche des Philosophierens kennzeichnet die *Sym*-philosophie. Auch Novalis schreibt: „Die Möglichkeit der Phil[osophie] beruht auf der Möglichkeit, Gedanken *nach Regeln* hervorzubringen – wahrhaft gemeinschaftlich zu denken.“ Und er nennt dieses gemeinschaftliche Denken: „Kunst zu symphilosophiren“ (II, 347f., 147). Als Kunst muss das Symphilosophieren bewusst entwickelt und geübt werden.

Was ist dabei die Leistung der Symphilosophie? Welchen Vorteil und Nutzen bringt sie? Ziel bzw. Anliegen des Symphilosophierens ist zunächst das genauere Erarbeiten eines Gedankens, die kritische Reflexion und Klärung. Sie ist ein gemeinsames Bestimmen von Positionen, Austarieren von Meinungen, wechselseitiges Prüfen von Thesen und Austragen von Kontroversen. Dieser Abgleich der Ideen, Meinungen und Sichtweisen kann angesehen werden als eine Art demokratischer Debattenkultur. Es wird nicht dekretiert, sondern kommuniziert, nicht proklamiert, sondern diskutiert. Was als wahr angesehen werden darf, wird nicht von einem absoluten Ausgangspunkt aus begründet, sondern erst aus dem wechselseitigen Argumentieren gewonnen. Geht man von der prinzipiellen Endlichkeit der individuellen geistigen Kapazität aus, ist es klug, gemeinsam mit anderen nach Einsicht zu streben. Dabei ermöglicht Symphilosophie eine gewisse Verallgemeinerung durch die Bewährung im Diskurs. Je mehr Meinungen übereinstimmen, umso verlässlicher (vielleicht) das Ergebnis des gemeinsamen Nachdenkens. Letztlich ist das, was wir als „Wissen“ ansehen, Ergebnis der bisherigen kollektiven Anstrengungen der Menschheit überhaupt. So ist Schlegels Werk durchzogen von der Forderung, einerseits Philosophie selbst nicht zu eng zu verstehen, andererseits Philosophie mit den anderen Wissenschaften, mit Kunst, Poesie und Religion ins Gespräch zu bringen, also disziplinenübergreifend zu denken.[1]

[1] Die bisher einzige ausführliche wissenschaftstheoretische Erörterung zum Konzept der Symphilosophie hat Kurt Röttgers geliefert: „Symphilosophieren“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 88. Jahrgang, Freiburg / München 1981, S. 90-119. Er zeigt Verzweigungen und Nuancen auf, die das „Symphilosophieren als Wissenschaftsprogrammatik“ (119) aufweisen kann.

Dabei startet die Symphilosophie nicht bei Null, sondern sie beruht, wie alle Philosophie, auf der Auseinandersetzung mit bestimmten allgemeinen Gedanken, etablierten Ideen und historisch entstandenen Theorien als einer provisorischen gemeinsamen Grundlage, von wo aus das Symphilosophieren starten kann. So lässt sich die Äußerung Schlegels verstehen: „*Symphilosophie* setzt esoterische φ[Philosophie] voraus." (XVIII, 104, 896) Damit wird deutlich, dass Schlegel in der Symphilosophie nicht einfach nur eine Plauderei über dies und das sieht. Philosophie ist geistige Produktion, die auf bestehendem Gedankengut als ihrem Material aufbaut.

Symphilosophieren funktioniert aber nur dadurch, dass die Beteiligten bereit sind, sich mit ihrem eigenen Denken einzubringen, und neugierig sind auf die Gedanken der anderen. Es setzt eine Haltung voraus, die Achtung der Position des Gegenübers und Bereitschaft der Veränderung der eigenen Sichtweise beinhaltet. Symphilosophie bereichert das geistige Leben, denn es gewinnt aus der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Ansichten Inspiration und Dynamik und wäre ohne sie eben nur langweilig. „Allgemeine Symphilosophie, das wäre möglich; sonst unendl.[iche] Langweile." (XVIII, 104, 898) Es wird die Symphilosophie dabei von Schlegel nicht nur einzelnen Personen zugeordnet, sondern sie soll als „allgemeine Symphilosophie" ausgebildet werden, inhaltlich und personell.

Wer sind dabei die Akteure der Symphilosophie? Es sind diejenigen, die fähig und willens zum freien und ergebnisoffenen Gedankenaustausch und zur wechselseitigen Kritik sind. Als die Brüder Schlegel die Zeitschrift *Athenaeum* gründeten, die von 1798 bis 1800 in insgesamt sechs Heften erschien, war sie von ihrer Grundidee her als ein Organ der Symphilosophie konzipiert. Hier wurden Texte, Aphorismen, Fragmente, Ideen einer Gruppe von Freunden publiziert, die im engen und vertrauensvollen geistigen Austausch standen. So sollten v.a. die Fragmente als Ergebnis gemeinsamer Arbeit wahrgenommen werden; sie wurden deshalb ohne Angabe des Autornamens publiziert. Dementsprechend heißt es in einem Fragment aus dem *Athenaeum*: „Oft kann man sich des Gedankens nicht erwehren, zwei Geister möchten eigentlich zusammengehören, wie getrennte Hälften, und nur verbunden alles sein, was sie könnten." (II, 185, 125) Es sollte an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass Schlegel explizit in das Symphilosophieren auch die Frauen einbezogen sieht, gehören doch zum Kreis der Frühromantiker auch Dorothea und Caroline.

Schlegel formuliert durchaus Ansprüche an diejenigen, die als Gesprächspartner der Symphilosophie in Frage kommen: „Man soll nicht mit allen symphilosophieren wollen, sondern nur mit denen die *à la hauteur* sind." (II, 210, 264) Welches sind aber die Voraussetzungen, die man

mitbringen sollte? Einen Hinweis gibt folgende Notiz: „nur ein origineller Mensch kann sich in s.[einer] ganzen Menschheit ausbilden und nur mit solchen kann man symphilosophiren“ (XVIII, 263, 828). Die Gesprächspartner sollten originell und umfassend gebildet sein, sich durch Esprit, Kreativität und Vielseitigkeit auszeichnen. Sie sollten in der Lage sein, über die Grenzen der Disziplinen und Kulturbereiche hinweg ganzheitlich und übergreifend zu denken. Dass Schlegel in dieser Hinsicht nicht immer ganz zufrieden mit seinen Freunden gewesen zu sein schien, könnte ein Gedanke aus den *Philosophischen Heften* 1797 nahelegen: „*Hardenb.[erg]* fehlt es an φλ[Philologie] und κρ[Kritik]. *Schlei[ermacher]* an π[Poesie] und κ[Kunst]. Zur συμφσ[Symphilosophie] *da* fehlts allen.“ (XVIII, 87, 688) In dieser kritischen Einschätzung wird, positiv gelesen, noch einmal klargestellt, was zum Symphilosophieren erforderlich ist. Es geht um die Fähigkeit, die verschiedenen geistigen Kapazitäten und Kulturbereiche zu überschauen und aufeinander zu beziehen: neben der Philosophie dann auch Philologie, Kritik, Poesie und Kunst, an anderer Stelle kommen Religion, Politik und Ethik hinzu.

Einen spezifischen Fall stellt das Symphilosophieren mit sich selbst dar, als innerer Dialog, das reflexive Durcharbeiten der eigenen Gedanken. So hat Schlegel „Aphorismen als Notizen der innern συμφ[Symphilosophie]“ angesehen. (XVIII, 147, 293) Die innere Symphilosophie dient dabei aber auch der gedanklichen Klärung von Problemen: „Stoff der innern Symφ [philosophie] sind die inveterirten <verwickelten> schadhaften Probleme.“ (XVIII, 223, 341) In dieser inneren Symphilosophie werden aber nicht nur Probleme bearbeitet. Sie hat aufgrund ihrer vermittelnden Kapazität zugleich die Kraft, die verschiedenen geistig-seelischen Kräfte, die in der eigenen Psyche in Spannungsverhältnissen stehen, zu vermitteln. Hieraus entspringt ein vielschichtiges geistiges Leben. So ist für Schlegel „das Leben eines denkenden Menschen“ nichts andres „als eine stete innere Symphilosophie“ (II, 164, 20). Die innere Symphilosophie hält die Gedanken zusammen, entwickelt sie weiter und bringt aus der Dynamik der Gedankenarbeit Neues hervor.

Und sicher ist es nicht zu weit hergeholt, diesen inneren Prozess als Bildungsprozess anzusehen. Gebildet ist man dann, wenn man die verschiedenen geistigen, kulturellen, sozialen Bezugnahmen in sich zu einer progressierenden Harmonie zusammenführt. Bildung wird nur dann möglich, wenn in sozialen Zusammenhängen die eigene Persönlichkeit entwickelt werden kann. „Geselligkeit ist das wahre Element für alle Bildung, die den ganzen Menschen zum Ziele hat, und also auch für das Studium der Philosophie“. (VIII, 55) Denn darum geht es letztlich, dass der Mensch sich

zum Menschen bildet, dass er sich selbst in seinem Menschsein reflektiert und dies als Kern aller Philosophie begreift. „*Der Mensch*. Er ist die Krone, das εν και πᾶν der συηφ[Symphilosophie].“ (XVIII, 272, 924)

2. Zur Methodik des Symphilosophierens

In das Konzept von Symphilosophie gehen verschiedene methodologische Vorstellungen ein. Für die Frühromantiker ist Philosophie v.a. dialogisch bzw. dialektisch, hermeneutisch-kritisch und historisch reflektiert. Sie hat ironisch-skeptische und polemische Züge, ist nicht auf eine durchgearbeitete Systematik aus und favorisiert stilistisch und inhaltlich Offenheit und Vielfalt. Sie hat verallgemeinernde und vermittelnde reflexive Funktionen.

Symphilosophie ist stets ein dialogisches Philosophieren. „*Dialogen* sind οργ συμφ[organische Symphilosophie], wahre συμφ[Symphilosophie], werdende.“ (XVIII, 199, 25) Wie Schlegel hier anklingen lässt, ist das dialogische Philosophieren organisch und lebendig, es ist ein Fortschreiten, in dem das Resultat immer im Werden bleibt, der Dialog also niemals zur Ruhe kommt, sondern immer neue Impulse setzt. Sind mehrere Gesprächspartner beteiligt, könnte man auch von einem Polylog sprechen.

Eng verwandt mit dem Dialog ist seit Platon die Methode der Dialektik.

> Sehr bedeutend ist der Griech.[ische] Nahme *Dialektik*. Die *ächte* Kunst, (nicht der Schein wie bey K[ant]), sondern die Wahrheit mitzutheilen, zu reden, gemeinschaftl.[ich] die Wahrheit zu suchen, zu *widerlegen* und zu *erreichen* [...]; ist ein Theil der Philosophie oder Logik und notwendiges Organ der Philosophen. (XVIII, 509, 50)

Dialogisch-dialektisches Denken ist gemeinschaftliche Wahrheitssuche. Es ist dabei aber auch eine Praxis, eine Kunst, die geübt werden muss, damit es als Instrument geschärft und eingesetzt werden kann. In der Dialektik des Symphilosophierens kann sich der Verstand ausprägen, und zwar, wie Schlegel hervorhebt, als Resultat eines kommunikativen Prozesses der wechselseitigen Bestätigung und Korrektur. „Dialektisch ist, was sich bezieht auf die Kunst des gemeinschaftlichen Ausbildens des Verstandes und Vernichtung des Irrthums.“ (XII, 97) Im Lessing-Aufsatz (1804) schreibt Schlegel, dass die „vollkommne Form der Philosophie“ nicht „in der systematischen Einheit“ zu finden sei; „denn die Philosophie ist nicht ein äußerliches Werk der Darstellung, sondern ganz nur Geist und Gesinnung“. Und dabei kommt es zwar auf Selbstdenken an, aber auch auf Gespräch und Mitteilung, „denn was wäre eine Philosophie von bloß einsamen Denkern,

ohne lebendige Gemeinschaft der Geister und gegenseitige Einwirkung?“ (III, 99)

Wahres Philosophieren ist für Schlegel also immer „gegenseitige Einwirkung“, Gespräch, wechselseitiges Prüfen, Gedankenaustausch, Kritik. Etwas aufeinander beziehen erfordert Vergleichen, Unterscheiden und Kombinieren. Symphilosophieren kann als „Kombinationskunst“ verstanden werden, von der Schlegel immer wieder spricht. Dieses Kombinieren bezieht sich nicht nur auf die philosophieimmanenten Aspekte, sondern kann auch in einem interdisziplinären Sinn verstanden werden. Auch noch in seiner Darstellung *Über die neuere Geschichte* (1810 / 11) kommt Schlegel auf die gemeinsame Wahrheitssuche zu sprechen: „Keines Menschen Geist ist je fähig gewesen, für sich allein und abgesondert die Wahrheit zu erfinden!“ (VII, 397)

Symphilosophieren hält die Inhalte und die Form in Bewegung, ganz im Sinne von Schlegels Ironiekonzept. In der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Ideen und Positionen, im Gedankenstreit und Gedankenaustausch des Symphilosophierens findet ein ständiger Abgleich statt, der aber nicht in ein finales Ergebnis mündet, sondern im Schweben bleibt, weil sich die Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen Wissenselementen und gedanklichen Konstrukten stets neu anstoßen und weitertreiben.

Jedes hermeneutische Erschließen von Texten, beispielsweise auch klassischer Texte, ist ein Symphilosophieren mit den Autoren und ihren Werken. Dieses Symphilosophieren ist ein fortschreitendes Interpretieren, in dem immer wieder neu angesetzt wird, zyklisch philosophiert wird, der Dialog immer wieder neu begonnen wird. Dieses Offenhalten ist hermeneutisch gesehen eine Balance zwischen Verstehen und Nichtverstehen. „Wenn man in der Mitteilung der Gedanken zwischen absolutem Verstehen und absolutem Nichtverstehen abwechselt, so darf das schon eine philosophische Freundschaft genannt werden.“ (II, 164, 20)

Symphilosophieren ist die Grundlage dafür, andere zu verstehen und deren Position einzuordnen und zu bewerten, wie sich dies u.a. in der stilistischen Form der Charakteristik niederschlägt. Im Lessing-Aufsatz schreibt Schlegel dazu:

> Es ist nichts schwerer, als das Denken eines andern bis in die feinere Eigentümlichkeit seines Ganzen nachkonstruieren, wahrnehmen und charakterisieren zu können. […] Und doch kann man nur dann sagen, daß man ein Werk, einen Geist verstehe, wenn man den Gang und Gliederbau nachkonstruieren kann. Dieses gründliche Verstehen nun, welches, wenn es in bestimmten Worten ausgedrückt wird, Charak-

> terisieren heißt, ist das eigentliche Geschäft und innere Wesen der Kritik. (III, 60)

Dieses Charakterisieren darf man wohl auch als ein Symphilosophieren ansehen.

Mit Blick auf die Methode ist zudem an das frühromantische Programm der Synthese von Philosophie und Poesie zu erinnern, wodurch auch Symphilosophie mit Sympoesie verbunden wird. „συμφ[Symphilosophie] nähert sich dem Roman." (XVIII, 141, 225) Was spricht Schlegel dabei dem Roman zu? „Im R[oman] werden π[Poesie] und φ[Philosophie] χα[chaotisch] synthetisirt". (XVIII, 237, 521) Der Roman ist die Form, in die die Philosophie übergeht, wenn sie poetisiert wird, wenn sie angereichert wird mit der Fülle von Stoff. Und für Schlegel und die Frühromantiker überhaupt ist die Poesie wohl die geistige Betätigungsform, die das größte synthetisierende Potential besitzt, weil sie freier und vielfältiger als die reine Philosophie verfasst sein kann. Wenn Poesie und Philosophie „chaotisch" synthetisiert werden, dann bedeutet dies, dass aus diesem Chaos immer neue Möglichkeiten erwachsen.

Symphilosophiert werden kann im direkten philosophischen Austausch zwischen philosophischen Positionen, Gedanken, Argumenten usw. Aber auch das Verhältnis Schriftsteller – Publikum kann symphilosophisch sein. So tritt der synthetisch ausgerichtete Schriftsteller in ein Verhältnis zum Publikum, indem er dessen Eigenaktivität anspricht. Er denkt sich seinen Leser „nicht ruhend und tot, sondern lebendig und entgegenwirkend. Er läßt das, was er erfunden hat, vor seinen Augen stufenweise werden, oder er lockt ihn es selbst zu erfinden" und tritt auf diese Weise „mit ihm in das heilige Verhältnis der innigsten Symphilosophie oder Sympoesie" (II, 161, 112).

Symphilosophie ist aber auch eine Form von Metaphilosophie, die wie in einem Draufblick verschiedene Positionen bündelt, aufeinander bezieht und im Sinne einer „Philosophie der Philosophie" synthetisiert. „Alle φφ[Philosophie der Philosophie] = συμφ[Symphilosophie]." (XVIII, 314, 1454) Was genauer eine „Philosophie der Philosophie" leisten soll, deutet Schlegel in seiner 1800 / 01 in Jena gehaltenen Vorlesung *Transcendentalphilosophie* an. Dort widmet er sich im I. Teil der Philosophie der Welt, im II. Teil der Philosophie des Menschen und im III. Teil explizit der Selbstreflexion der Philosophie als „Philosophie der Philosophie" (XII, 91). Diese Philosophie der Philosophie ist zunächst philosophische Methodologie. Sie hat jedoch darüber hinaus eine dreifache Ausrichtung: 1. Sie ist Polemik, d.h. ausgerichtet auf die Vernichtung des Irrtums und sich dabei der Relativität der Wahrheit immer bewusst. 2. Sie ist historisch, als Geschichte der

Philosophie und Philosophie der Geschichte. 3. Sie ist die Verbindung aller Künste und Wissenschaften und darin Enzyklopädie. (Vgl. XII, 93f.) Die Skizzierung dieser Aufgaben einer Philosophie der Philosophie finden sich parallel in verschiedenen Überlegungen zur Symphilosophie. Immer wieder verweist Schlegel z.B. darauf, dass Symphilosophie dazu beiträgt, die verschiedenen geistigen Bereiche zusammenzuführen. „Vielleicht ists nicht möglich über Relig[ion], Poesie, Kunst *anders als mit* συμφ*[Symphilosophie] zu philosophiren*." (XVIII, 141, 225) Damit verweist er auf die integrierende, synthetisierende Kraft für die Gesamtkultur.

3. Symphilosophie im weiteren Sinn: Die soziale Funktion der Symphilosophie

Wie bisher deutlich geworden ist, stellt das Symphilosophieren ein wichtiges Konzept in Schlegels Denken und Schaffen dar. Im *Athenaeum* schreibt er euphorisch:

> Vielleicht würde eine ganz neue Epoche der Wissenschaften und Künste beginnen, wenn die Symphilosophie und Sympoesie so allgemein und so innig würde, daß es nichts Seltnes mehr wäre, wenn mehre sich gegenseitig ergänzende Naturen gemeinschaftliche Werke bildeten. (II, 185, 125)

Eine neue kulturelle Epoche soll auf der Basis von Symphilosophie und Sympoesie entstehen. Hier klingt nicht nur an, dass geistiger Fortschritt nicht isoliert im Kopf eines einzelnen Menschen stattfindet, sondern als gemeinschaftliches Werk mehrerer oder sogar vieler Akteure vonstattengeht. Dieser Zusammenhang der Geister kann in verschiedenen Hinsichten gefasst werden: als Interdisziplinarität, als intellektuelle Kooperation, als Kultur der Debatte und Kritik.

Doch Schlegel weitet die Perspektive auch auf soziale Beziehungen überhaupt. Selbstverständlich ist dabei an die Freundschaft zu denken. „Symphilosophie ist das Wesen und Princip d[er] Freundschaft." (XVIII, 142, 242) Freundschaft wird zusammengehalten dadurch, dass sich Menschen auf-einander einlassen, miteinander sprechen, sich wechselseitig spiegeln und dem anderen wohlwollen. Symphilosophie der Freundschaft wäre dann nicht nur der Gedankenaustausch, sondern das Ausloten dessen, was Menschen verbinden oder trennen kann, welchen Stellenwert Freundschaft hat und worin sie gründet. So ist Symphilosophie „Wesen und Princip" der Freundschaft, was aber auch heißt, Freundschaft ohne Symphilosophie ist

schwer vorstellbar. Doch dies gilt nicht nur für die Freundschaft, sondern auch für die Liebe. In der *Kölner Vorlesung* (1804 / 05) schreibt Schlegel:

> Dies unmittelbare Wahrnehmen des Sinnes, die Bedeutung, welche die Grundlage des eigentlichen Verstehens ist, ist eine eigentliche innerliche Verbindung geschiedener, aber ähnlicher Geister, ein liebevolles Einswerden des *Ichs* mit dem, was der Gegenstand des Ichs ist, dem *Du*. Und sofern wir dies *Wahrnehmen und Ergreifen* des Ichs des Gegenstandes, diese Vermählung des *wahrnehmenden Ichs* und des wahrgenommenen Geistes sehr gut *Liebe* nennen, können wir den Satz aufstellen, *ohne Lieben kein Sinn, das Verstehen beruht auf der Liebe*." (XII, 350 f.)

Das wechselseitige Verstehenwollen ähnlicher Geister, das sowohl für Freundschaft als auch für Liebe grundlegend ist, kann hier durchaus auch als Symphilosophie gekennzeichnet werden, auch wenn Schlegel an dieser Stelle das Wort nicht verwendet.

Schlegel sieht in der Symphilosophie insgesamt eine verbindende Kraft, für das Persönliche und für die Gesellschaft überhaupt. Noch weitergesteckt kann als Ziel der Symphilosophie auch Versöhnung und Interessenausgleich angesehen werden.

> Eine συστ συμφ[systematische Symphilosophie] wäre eine vollständige φ[Philosophie] für d.[en] Menschen. Entscheidung aller ursprüngl[ichen] Streitfragen und Freundschaft, <Widerlegung aller Vorurtheile> Einverständniß mit allen Menschen; ein φσ[philosophischer] ewiger Friede. (XVIII, 225, 368)

Das friedliche Zusammenleben erfordert, Konflikte zu verstehen und zu lösen, tolerant zu sein, die jeweiligen Vorurteile zu durchschauen und sich um ein gelingendes gesellschaftliches Miteinander aller Menschen zu bemühen. Hierauf ist die Symphilosophie gerichtet. Insofern hat sie dramatische Qualität mit ethischer Ausrichtung. „Die *Symphilosophie* muß viel von η Δρ[ethischem Drama] haben". (XVIII, 207, 122) Es geht also nicht nur um Philosophieren, sondern im weiteren Sinne um den Abgleich von Gedanken für die Lebenspraxis, für die Gesellschaft und für die Politik. Symphilosophie zielt auf Gemeinschaftsbildung, auf sozialen Zusammenhalt. Dieser Bezug auf die Gesellschaft wird von Schlegel immer wieder thematisiert.

Symphilosophie dient dabei auch dazu, sich überhaupt im Zeitalter zu orientieren. „Die wahre συμφ[Symphilosophie] hat viell.[eicht] gar keinen andern Gegenstand als d[ie] Zeitgeschichte und das Politische." (XVIII, 328, 40) Statt sich mit der Charakterisierung und empirischen Bestimmung der

Merkmale des Zeitalters zu begnügen, hält Schlegel „*eine große* συμφ *[Symphilosophie] mit dem Zeitalter*, statt einer Charakteristik, ein sich Verständlich machen, Orientiren“ (XVIII, 141, 222) für notwendig. Orientierungswissen ist nicht empirisch zu gewinnen, sondern erfordert Symphilosophie als Zusammenschau, als Perspektive aufs Ganze des Zeitalters, in das die Einzelphänomene eingeordnet werden können.

Wie hier deutlich wird, steht im Zentrum des philosophischen Bemühens der Symphilosophie das Verbindende, Kooperative, die Harmonisierung der Psyche nach innen und das Stiften von Gemeinschaft im Äußeren. Sie ist ein Zusammenklang der Ideen, woraus die Gestaltung der Gemeinschaft erwachsen kann.

4. Zusammenfassung

Ich habe versucht, den Stellenwert des Topos Symphilosophie für Schlegels Denken kurz zu umreißen. Selbst wenn Schlegel nicht in allen den aufgelisteten Bezügen explizit von Symphilosophie spricht, lassen sich doch Querverbindungen ziehen zu Konzepten wie Ironie, dialogisches Philosophieren, Dialektik, Wechselrelation, Hermeneutik, Bildung bis hin zu dem allgemeinen Anliegen geistig-kultureller Zusammenschau und sogar eines sozialen und politischen Zusammenhalts der Gemeinschaft.

Sym-Philosophie fungiert dabei auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Hinsichten zugleich:

- als gemeinsames Philosophieren ist sie *Dialog* oder besser sogar Polylog von Menschen mit verwandten Auffassungen,
- als methodisch-vermittelndes Denken ist sie *dialektisch*,
- als verallgemeinerndes Philosophieren und als Methodologie ist sie *Metaphilosophie*,
- als Auseinandersetzung mit dem Gehalt von Texten oder anderen Kulturleistungen, auch in historischer Bezugnahme, ist sie *Hermeneutik* und *Kritik*,
- als synthetisierendes Philosophieren, das verschiedene wissenschaftliche und geistige Strömungen zusammenführt, ist sie *interdisziplinär-enzyklopädisch*,
- als innerer Abgleich der verschiedenen psychischen Komponenten ist sie harmonisierend und wesentlich die *Persönlichkeit bildend*, dabei als philosophische Reflexion der Bildungsprozesse zugleich *Bildungsphilosophie*,
- als Selbstbefragung des Menschen hinsichtlich seines Menschseins ist sie *Anthropologie*,

- als Gespräch zwischen verschiedenen kulturellen Strömungen ist sie *Kulturphilosophie*,
- in ihrem Anspruch, die Gemeinschaftsbildung zu fördern, Interessen zu vermitteln, die Gesellschaft zusammenzuhalten, ist sie *Sozialphilosophie*,
- als Symphilosophie mit dem Zeitalter ist sie *politische Philosophie* und *Geschichtsphilosophie*,
- als Kultivierung von *Geselligkeit* ist sie selbst gemeinschaftsbildend.

Und nicht zuletzt ist auch die philosophische Beschäftigung mit Schlegels Werk selbst ein Geschehen immer neu inspirierter Symphilosophie.

Symphilosophie

Internationale Zeitschrift für philosophische Romantik

Gleichsam in Gemeinschaft mit anderen denken

Reflexionen zu Friedrich Schlegel und Kant

Christian Berner[*]

ABSTRACT

This paper shows how Schlegel's dialectic can be linked to Kant's maxims of the *sensus communis* (common sense) within the framework of symphilosophy. While the latter often draws upon the dialectic of the Ancients—specifically the principles of the Platonic dialogue—the development of the theme of independent thinking in common (realized in the idea of symphilosophy) is shown to also rely on an engagement with Kant during the young Schlegel's philosophical apprenticeship. Symphilosophy entails not only sympathy but also conflict; in Schlegel's resolute skepticism, this conflict evolves into polemic as a continuation of critique. For Kant himself, alongside the maxims of common sense, had emphasized not only the necessity of the skeptical method but also—for the health of reason—the need to "rub up against others," that is, to measure one's own philosophy against that of others.

Keywords: Symphilosophy, maxims of the common sense, romantic dialectic, Schlegel, Kant

ZUSAMMENFASSUNG

Hier wird gezeigt, wie sich die Schlegelsche Dialektik mit den kantischen Maximen des Gemeinsinns im Rahmen der Symphilosophie in Verbindung setzen lässt. Wenn letztere sich öfters auf die Dialektik der Alten, vor allem auf die Prinzipien des Platonischen Dialogs, beruft, bildet sich der Gedanke des gemeinschaftlichen Selbstdenkens, das sich in der Idee der Symphilosophie verwirklicht, in den philosophischen Lehrjahren des jungen Schlegel auch in der Auseinandersetzung mit Kant aus. Zur Symphilosophie gehört nicht nur Sympathie, sondern auch Widerstreit, der bei Schlegel im konsequenten Skeptizismus die Polemik als Fortsetzung der Kritik entwickelt. Denn Kant selbst hatte neben den Maximen des gesunden Menschenverstands nicht nur die Notwendigkeit der skeptischen Methode hervorgehoben, sondern auch, für die Gesundheit der Vernunft, die Notwendigkeit sich „an andern zu reiben", d.h. die eigene Philosophie mit der der anderen zu messen.

Stichwörter: Symphilosophie, Maximen des Gemeinsinns, romantische Dialektik, Schlegel, Kant

[*] Prof. em. für Philosophie, Université Paris Nanterre, IRePh, 200 Av. de la République, 92000 Nanterre, Frankreich – cberner@parisnanterre.fr

(cc) BY-NC-SA

Wenn sich die Symphilosophie sowohl bei Friedrich Schlegel als auch bei Schleiermacher leicht mit der platonischen Philosophie verbinden lässt, möchten wir hier daran erinnern, dass sie sich zu einem Teil aus der kantischen Philosophie entwickelt hat, noch bevor die intensivere Hinwendung zu Platon erfolgte. Wir möchten uns hier darauf beschränken, diese Verbindung Schlegels zu Kant und insbesondere zum Selbstdenken und den Maximen des Gemeinsinns in Erinnerung zu rufen. Es handelt sich um die drei Maximen die Kant zufolge eine Einheit bilden: „Selbstdenken", „an der Stelle jedes andern denken", „jederzeit mit sich selbst einstimmig denken[1]". Sie bekommen ihre Bedeutung, wenn man sie bei Kant in Zusammenhang mit dem Kerngedanken der Notwendigkeit der Öffentlichkeit der Vernunft zusammendenkt.

Das Denken in Gemeinschaft mit anderen verweist vor allem, bei Schlegel, auf die Dialektik der Alten, was insbesondere in den Vorlesungen über die transzendentale Philosophie von 1800 näher ausgeführt wird. Für Platon und die anderen sokratischen Sophisten war der Dialog, schreibt Schlegel, „die Form aller Philosophie[2]" und „*Dialektik* heißt […] wörtlich die Kunst oder Wissenschaft des Gesprächs[3]", oder „Die Kunst methodisch und regelmäßig zu disputieren". Sokrates und Platon, schreibt Schlegel, „nannten die Kunst des Selbstdenkens und Nachdenkens darum Dialektik[,] weil sie glaubten und behaupteten das Nachdenken über philosophische Gegenstände sei nichts anderes als ein fortdauerndes inneres Selbstgespräch[4]". Dialektik ist also sowohl selbstständiges Denken als auch, unter der Form des Selbstgesprächs, Dialog. Man verkennt dabei nicht, dass es bei Platon mehrere Definitionen der Dialektik gibt. Man weiß beispielsweise aus dem „Staat", dass sie das Mittel sein kann, um zur ἀρχή zu gelangen, weshalb Schlegel in der Dialektik die philosophische Bewegung par excellence sieht. Doch für Schlegel vermittelt uns die Dialektik nicht das Absolute; sie ist

---

1 Wir zitieren Kant gemäß der Akademie Ausgabe (AA), mit Ausnahme der „Kritik der reinen Vernunft", bei der sich die Seitenangaben auf die ursprüngliche Seitenzahl (A und B) beziehen. Hier AA V, 294. Es ist anzumerken, dass der eigentliche Platz der Maximen des gesunden Menschenverstands in der *Logik* (AA IX, 57) liegt und nicht in der *Kritik der Urteilskraft*, wo sie nur am Rande erwähnt werden. Dort schreibt Kant: „Folgende Maximen des gemeinen Menschenverstandes gehören […] nicht hieher] […]" und schließt seine Passage mit „Ich nehme den durch diese Episode verlassenen Faden wieder auf […]" (AA V, 294-295). Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in der sie wieder auftauchen, zeigt deutlich ihre ganze Tragweite in ihrer realen und konkreten Dimension (AA VII, 200 u. 228).

2 *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, hrsg. v. E. Behler unter Mitwirkung v. J.-J. Anstett u. H. Eichner, Paderborn, Darmstadt, Zürich, 1958 sq; zitiert KFSA; hier KFSA 13, 203.

3 KFSA 13, 203.

4 KFSA 13, 204.

vielmehr notwendig, weil das Absolute jenseits der menschlichen Erkenntnis liegt. Sie ist nicht, wie bei Hegel, die immanente Bewegung, die uns aus der Endlichkeit herausführt, sondern die Bewegung des Endlichen selbst, der Ort der Kommunikation, an dem sich die Dinge in ihrer Endlichkeit dem Austausch stellen. Und dies auch wenn der Dialog durch diese Mitteilung endlicher Dinge konfliktreich wird – Schlegel spricht von „Polemik" –, ein Dialog also, in welchem die Wahrheit im Streit auf die Probe gestellt wird: „Polemische Totalität ist […] eine notwendige Folge aus der Annahme und Förderung unbedingter Mitteilbarkeit und Mitteilung […][5]". In der Notwendigkeit einer solchen Kommunikation erscheint die Philosophie als Symphilosophie, also als gemeinsames authentisches Denken, für das nach Schlegel die platonischen Dialoge das Vorbild sind, auch wenn in Platons eigentlichen Dialogen nicht immer eine echte Auseinandersetzung zu erkennen ist, da der Gesprächspartner oft vor allem dem inneren Dialog des Sprechers mit sich selbst zu folgen scheint, indem er zustimmt. „Platos Gespräche sind Darstellungen des *gemeinschaftlichen Selbstdenkens*[6]". Dieser Aussage folgend überrascht es nicht, dass sich die Prinzipien des platonischen Dialogs in der Komplementarität der von Kant formulierten Maximen des gesunden Menschenverstands wiederfinden, sofern diese tatsächlich das Wesen des Denkens darstellen. Der dialektische Dialog wird so zur Bedingung der Möglichkeit jedes authentischen Denkens, jeder Philosophie. Die Philosophie ist für Schlegel somit eine Angelegenheit von Menschen in der Welt, von Menschen, die sprechen, kommunizieren und von einem Streben nach der Wahrheit getrieben sind. Wie bei Kant, wo sich die Maximen des gesunden Menschenverstands letztlich, in der *Anthropologie*, in der realen „Mittheilung mit Menschen" verwirklichen werden[7].

1. Das gemeinschaftliche Selbstdenken

Wenn man, wie oben erwähnt, bedenkt, dass die drei Maximen des gesunden Menschenverstands nach Kant als Einheit zu verstehen sind, stellen sie genau die konstituierenden Momente des gemeinschaftlichen Selbstdenkens dar. Und es verwundert also nicht, dass die Mitteilung des Denkens bei Kant eine zentrale Rolle spielt. Es sei darauf hingewiesen, dass sich diese Entwicklung bis in die *Kritik der reinen Vernunft* hinein vollzieht, und zwar in der möglichen

5 KFSA 2, 240 [399].

6 KFSA 11, 119-120 (1803/04), *Charakteristik des Plato; cf.* Variante des letzten Satzes: „[…], damit durch höhere Kunstform der philosophische Dialog sich vom gemeinen Gespräch unterscheide", *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern, Erstes Buch, Einleitung* (1804/05), KFSA 12, 210.

7 AA VII, 228.

Öffnung gegenüber dem anderen, insofern die durch die „transzendentale Logik“ vorgenommene Abstraktion die Kommunikation ermöglicht – eine Kommunikation der reinen Form, nämlich der synthetischen Operationen des Verstandes, da der materielle, sinnlich wahrgenommene und empfangene Inhalt nicht kommuniziert werden kann. Daher nimmt die Kantsche Philosophie, wie Alexis Philonenko treffend erkannt hat, den Anschein einer Kommunikationstheorie an: „Das Problem der Kritik der reinen Vernunft besteht darin, zu wissen, wie die Bewusstseine miteinander kommunizieren können, wie sie die Subjektivität überwinden können, um zu einer objektiven Welt zu gelangen, die ihnen gemeinsam ist[8]“. Aus dieser Perspektive ist die *Kritik der reinen Vernunft* durch die Festlegung der Prinzipien der Objektivität eine Theorie der wissenschaftlichen Kommunikation, die die „Publizität“, d.h. die Öffentlichkeit der Arbeit der Gelehrten ermöglicht – ein oberstes Gebot der Aufklärung, wie es aus der Schrift von 1784 „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?[9]“, die Selbstdenken und Öffentlichkeit artikuliert, hervorgeht –, wobei Erkenntnistheorie zugleich Theorie der Wissensvermittlung wird, die auf der Tatsache beruht, dass wir die Objekte auf identische Weise konstruieren. Bekannt ist die berühmte Passage aus „Was heißt, sich im Denken orientieren?“: „Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken*, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken *mittheilen*, dächten![10]“. Jedes Denken vollzieht sich „gleichsam in Gemeinschaft mit andern“. Das ist Kants Grundthese, die sich sowohl in der allgemeinen Perspektive der *Kritik der reinen Vernunft* als auch in den Maximen des gesunden Menschenverstands widerspiegelt. Man kann sagen, dass die Publizität als transzendentales Prinzip fungiert und dass sich die zweite Maxime – sich in die Stelle des anderen zu versetzen – in der Öffentlichkeit verwirklicht. Hier sieht man, dass ein jeder „die Rücksicht auf allgemeine Mittheilung von jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst dictirt ist[11]“, erwartet und fordert. Obwohl es äußerst schwierig ist, sich in die Lage eines anderen zu versetzen, was der Begriff „gleichsam“ unterstreicht. Wenn für Kant „Selbst-denken heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) [zu]suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, die Aufklärung [ist][12]“ – ein

8 Alexis Philonenko, « Introduction », *in* Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, trad. et introd. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1988, p. 43-44.
9 AA VIII, 33-42.
10 AA VIII, 144.
11 AA V, 297.
12 AA VIII, 146.

Gedanke, der im Denken der Aufklärung übrigens weit verbreitet war –, ist dieses Selbstdenken von der Auseinandersetzung mit den Anderen, die die Richtigkeit und Reichtum des Denkens gewährleisten, untrennbar. Das gemeinschaftliche Denken kann nur in der Kommunikation stattfinden; seine Gedanken zu teilen bedeutet, sie mitzuteilen, das heißt, sich durch ihre Darlegung zu offenbaren. Kant selbst hebt die Begriffe „mitteilen" und „denken" hervor und betont damit die Komplementarität zwischen „selbst denken" und „mit anderen denken", also den wechselseitigen Austausch auf der Ebene der realen Kommunikation. Dies ist es, was die Symphilosophie vorwegnimmt, nämlich einen authentischen Akt des „gemeinschaftlichen Selbstdenkens", wie Friedrich Schlegel es zusammenfasst[13]. Diese Ansicht teilen jedoch nicht alle, wie Schleiermachers Kritik an Fichte zeigt. Für Schleiermacher stellt Fichte in seinem „sonnenklaren Bericht", einen Versuch dar, „die Leser zum Verstehen zu zwingen[14]" ohne selbst zu versuchen, zu verstehen, und er kann sich daher der Richtigkeit seines Denkens nicht sicher sein. Fichte hatte 1803 erklärt, dass er darauf verzichten werde, die Kritiken zu lesen, die Schleiermacher an ihm in den *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* geübt hatte. Schleiermacher schreibt dazu in einem Brief an Willich 1804: „Dies ist auch ganz in seinem System denn er glaubt immer schon im Voraus zu wissen, was ein anderer sagen kann und daß eben nichts dran ist[15]". Schlegel bestätigt: "F.[ichte] sagt d[en] Leuten immer bücherlang, daß er eigent[lich] nicht mit ihnen reden wolle noch könne[16]". Was einen Autor jedoch antreibt, ist, beim Leser Verständnis zu wecken: „So muss also jeder Schreibende bei jeder neuen Vorstellung genau überlegen, was seine Leser, in deren Standpunkt er sich versetzen muss, über seine Vorstellungen sagen werden, und welche Einwendungen sie machen könnten, und somit in einem dauernden Gespräch mit seinem mutmaßlichen Leser stehen. *Je mehr eine Schrift dialogisch in diesem Sinne ist, umso vollkommener ist sie*[17]».

---

13 KFSA 11, 119.

14 *Cf. Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen* (1801), in *Fichtes Werke*, II, p. 323-420.

15 Friedrich Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, H.-J. Birkner *et al.* Hrsg., Berlin, New York, de Gruyter, 1980 s. (zitiert KGA). Hier: KGA V-7, 210.

16 KFSA 18, 37 [200] (1797-1798).

17 *Friedrich Schleiermachers Dialektik. Im Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveröffentlichen Material hg. von R. Odebrecht*, Leipzig 1942, reprint Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, p. 53-54.

2. Symphilosophieren im Widerstreit

Doch der Dialog allein reicht nicht aus: Es bedarf auch einer Alterität. Schlegel schreibt: „Die Philosophen, welche nicht gegen einander sind, verbindet gewöhnlich nur Sympathie, nicht Symphilosophie[18].“ In der Freundschaft braucht es Widerstände, man muss sich an anderen Denkweisen reiben, damit sie wahrhaftig „Symphilosophie“ ist. Die Symphilosophie braucht eine polemische Dimension, die sich mit dem Wohlwollen der Freundschaft verbindet. Und Kant wird von Schlegel als zu irenisch angesehen. Schlegel schreibt 1797: „Nichts ist kläglicher, als das ewige Klagen über den ewigen Streit in der φσ [Philosophie] und das langweilige Seufzen nach ewigem Frieden[19]“. Diese Bemerkung richtet sich direkt gegen die Kantianer, allen voran an Kant selbst, der in der „Vorrede“ zur *Kritik der reinen Vernunft* die Metaphysik als einen „Kampfplatz […] endloser Streitigkeiten[20]“ beschreibt. In der „transzendentalen Methodologie“ erklärt Kant, er strebe einen „ewigen Frieden“ in der Philosophie an[21] und stellt damit die politische Metapher in den Mittelpunkt des Verständnisses der Aufgabe der Kritik. Denn ohne Kritik, schreibt Kant, „ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur, und kann ihre Behauptungen und ihre Ansprüche nicht anders geltend machen oder sichern als durch Krieg[22]“. Dieser Stand der Natur den Hobbes beschreibt ist „ein Stand des Unrechts und der Gewalttätigkeit, und man müsse ihn notwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwang zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, dass sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne[23]“. Vor diesem Hintergrund formuliert die republikanische Verfassung der Vernunft eines ihrer wesentlichen Prinzipien bzw. ihre Bedingung der Möglichkeit, nämlich die Publizität:

> Zu dieser Freiheit gehört denn auch die seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurteilung auszustellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrien zu werden. Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat […][24].

---

18 KFSA 2, 181 [112].
19 KFSA 18, 104 [897] (1797).
20 A VIII.
21 B 780 / A 752.
22 B 779 / A 751.
23 B 781 / A 752.
24 B 781 / A 752.

Dies wird seine *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*[25] von 1796 bestätigen, die den „nahen ewigen Frieden in der Philosophie[26]“, der durch die „Kritik“ ermöglicht wurde, in Aussicht stellt. Schlegel erwägt auch einen solchen Frieden: „Eine συστ συμφ [systematische Symphilosophie] wäre eine vollständige φ [Philosophie] für d.[en] Menschen. Entscheidung aller ursprüngl[ichen] Streitfragen und Freundschaft, ‹Wiederlegung aller Vorurtheile› Einverständnis mit allen Menschen; ein philosophischer ewiger Friede[27]“.

Seine Philosophie wird sich jedoch in den Vorlesungen über die transzendentale Philosophie als dialektisch und polemisch erweisen, das heißt, sie verharrt auf einer Stufe, die für Kant nur vorläufig ist. Denn Schlegel zog zweifellos die Reden von August Ludwig Hülsen[28] den versöhnlichen Reden Kants vor, den er eben gelesen hatte und der die Frage beantwortete, die die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1791 auf Französisch ausgeschrieben hatte: « Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff ? ». Auch Kant hatte mit der Verfassung einer Antwort auf diese Frage begonnen, deren Teile erst nach seinem Tod im Jahr 1804 veröffentlicht wurden. Darin skizziert er die Grundzüge einer künftigen Metaphysik, die auf der Kritik der reinen Vernunft aufbaut und die Verkündigung eines ewigen Friedens ermöglicht, der den Fortschritt der Metaphysik bezeugen soll. Hülsen hingegen versteht die Metaphysik als einen historischen Prozess, der auf einen Zustand der Menschheit hinzielt, in dem das absolute Ich verwirklicht wäre, wobei er diese Verwirklichung als eine unendliche Aufgabe begreift. Und das Werden dieser unendlichen Aufgabe selbst hat nur Sinn, weil das Ziel nicht erreicht ist, was damit auch die Existenz widersprüchlicher Standpunkte erklärt, die sie beleben. Diese sind nur dann wirklich widersprüchlich, wenn sie tatsächlich dasselbe Ziel im Blick haben und somit zu einem Fortschritt beitragen können. Mit anderen Worten: Hier wird eine Philosophie des Widerstreits entworfen, die ihren Sinn erst in der Erwartung einer Übereinstimmung erhält, die sich in einer unendlichen Annäherung vollzieht.

Das darf jedoch nicht darüber vergessen lassen, welche Bedeutung Kant dem Widerstreit beimisst. Auch Kant sah in der Neigung zur Polemik, in der Notwendigkeit, die eigene Philosophie mit der der anderen zu messen,

---

25 AA VIII, 411-422.
26 AA VIII, 419.
27 KFSA 18, 225 n° 368.
28 August Ludwig Hülsen, *Prüfung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aufgestellten Preisfrage: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolff für Progressen gemacht?*, Altona, 1796.

in dem „Drang“, der zu einem offenen Krieg führt, in dem „Schule gegen Schule als Heer gegen Heer“ aufeinanderprallen, eine der „wohltätigen und weisen Veranstaltungen der Natur[29]“: indem man sich „*an Andern* […] *reib[t]*[30]“, wird die „Gesundheit (*status salubritatis*) der Vernunft, als Wirkung der Philosophie[31]“ gewahrt. Unter demselben Gesichtspunkt der Gesundheit beschreibt auch Friedrich Schlegel die Polemik als etwas, das am Leben erhält und es ermöglicht, die „geistige Gicht[32]“ zu vermeiden. Im bereits erwähnten Zusammenhang der „transzendentalen Methodenlehre“ hatte Kant die Besonderheit der Vernunft „in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs[33]“ untersucht und die Notwendigkeit des Rückgriffs auf die „*skeptische Methode*“ hervorgehoben, die nach Gewissheit strebt und vom „*Skeptizismus*“, Prinzip der Unwissenheit „welcher die Grundlagen aller Erkenntnis untergräbt[34]“, zu unterscheiden ist. Auch wenn die Vernunft ein Gericht ist, das dem Naturzustand – einem Kriegszustand – ein Ende setzt, um, wie bereits erwähnt, zu einem Zustand des „Friedens“ zu führen[35]“. Schlegel wird dasselbe sagen und sich dabei ebenfalls auf den Hobbesschen Naturzustand beziehen: Ohne kritische Philosophie gelangt man zu einem Stand „absoluter Polemik (*bellum omnium contra omnes*)[36]“. Für Kant jedoch kann sich die in sich gespaltene Vernunft nicht mit dem Skeptizismus zufriedengeben: Zwar bietet der Skeptizismus einen „Ruheplatz für die menschliche Vernunft“ an, doch dieser ist nur vorübergehend[37], denn die Skeptiker, diese „Art Nomaden“, führen zur „Anarchie“, indem sie die „bürgerliche Vereinigung[38]“ regelmäßig auflösen. Es überrascht daher nicht, dass man im *Athenaeum* folgende Äußerung von Schlegel findet: „Als vorübergehender Zustand ist der Skeptizismus logische Insurrektion; als System ist er Anarchie. Skeptische Methode wäre also ungefähr wie insurgente Regierung[39]“. Diese Worte stehen am Ende von Schlegels 1796 veröffentlichtem Aufsatz über den Begriff des Republikanismus, „veranlaßt durch die kantische Schrift zum ewigen Frieden“. Der Aufstand wurde dort als legitim dargestellt, sofern er nur als vorübergehendes Mittel erschien, dessen Ziel die Errichtung der Republik war: „Die *Insurrekzion* ist nicht

29 AA VIII, 414.
30 *Ibid*.
31 *Ibid.*
32 KFSA 18, 221 [318] (1798 in Dresden).
33 B 766 s. / A 738 s.
34 B 451 / A 423.
35 B 780 / A 752.
36 KFSA 18, 85 [670] (1797).
37 B 789 / A 761.
38 A IX.
39 KFSA 2, 179 [97].

politisch unmöglich oder absolut unrechtmäßig […]: denn sie ist mit der Publizität nicht absolut unvereinbar[40]". Aber „[d]ie echte und politisch mögliche [Insurrekzion] ist nothwendig transitorisch[41]". Deshalb gibt es nur eine einzige Weiterführung der Kritik, nämlich die methodische Skepsis, die eng mit ihr verbunden bleibt. Die „Skepsis ist ewig" und verwirklicht sich als Polemik durch eine „unendliche Progression von Systemen[42]".

Konkret geht es also darum, für jeden Satz einen ihm entgegengesetzten Satz zu finden, im Rahmen der Konstruktion einer konfliktgeladenen Totalität. In diesem Sinne schreibt Schlegel bereits 1796: „Jede verschiedene Meinung ist in der Philosophie eine *entgegengesetzte*. Daher *polemische Totalität* nothwendige Bedingung der Methode, und Kriterium des Systems[43]". Dies wird später dazu führen, die Polemik als systematische Verwirklichung jener Philosophie darzustellen, die Ideal und Real zu verbinden versteht, indem sie in der Mitte mit gegensätzlichen Thesen beginnt, wobei jeder Beweis ein Wechselerweis ist und die Wissenschaft als Insurrektion vollendet:

> Die Tendenz der Philosophie geht aufs Absolute. Hieraus ergeben sich folgende zwey Artikel für die Philosophie.
>
> 1) *Es soll die Sehnsucht nach dem Unendlichen in allen Menschen entwickelt werden.*
>
> 2) *Der Schein des Endlichen soll vernichtet werden*; und um das zu tun, *muss alles wissen in einem revolutionären Zustand gesetzt werden*[44].

Hier finden wir die politische Metapher wieder, die wir vorgestellt hatten. Dieser „revolutionäre Zustand" ist, als Zerstörung des endlichen Scheins, der „sich vollbringende Skeptizismus[45]", die „logische Insurrekzion" von 1796 die in der Abhandlung über den Republikanismus analysiert wurde: „Es gibt noch keinen konsequenten σκ [Skeptizismus] ; wohl der Mühe wert einen aufzustellen. σκ [Skeptizismus] = permanente Insurrection[46]". Aber zulässig war, wie wir uns erinnern, nur die provisorische Insurrektion. Warum also eine „permanente Insurrection" anstreben? Weil wir im Endlichen verharren, das es unablässig in den polemischen Streit einzubinden und zu verallge-

---

40 KFSA 7, 28.
41 *Ibid.*
42 KFSA 12, 10.
43 KFSA 18, 515 [101] (1796).
44 KFSA 12, 11.
45 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner, 1968, Bd. 9, S. 56.
46 KFSA 18, 12 [94] (1796).

meinern gilt. Diese Insurrektion kann nur als „einstweilen auf ewig[47]“ bestehen, insofern sie derzeit das Absolute repräsentiert, das sie nur in unendlicher Annäherung erreichen kann – und zwar nicht in einem ewigen Jenseits, sondern im Endlichen selbst. Und dieser polemische Streit[48] ist nur in der Vermittlung gegensätzlicher Standpunkte möglich, in welcher sich die Dialektik als Dialog vollbringt. Schlegel sah 1796 in der „Annahme der Mitteilbarkeit“ eine „regulative Idee“[49] die die polemische Totalität ermöglicht. Man versteht also, dass „[w]er Sinn fürs Unendliche hat […] sagt, wenn er sich entschieden ausdrückt, lauter Widersprüche[50] ». *„Alles widerspricht sich*[51]“, merkt Schlegel lapidar an. Die Philosophie definiert sich also nicht nur durch das angestrebte Absolute, sondern auch durch ihre negative reflexive Methode[52], die sich historisch im Endlichen selbst verwirklicht. In dieser Darstellung verwandelt die Gegenwart des Negativen die Philosophie in eine Dialektik, die sich „gemeinschaftlich“ entwickelt:

> Im engern Sinn ist die Philosophie dialektisch. Sie soll es nur mit der Ausbildung des Verstandes zu thun haben, sie soll die Irrthümer widerlegen. Dies ist das Merkmahl der Gränzbestimmung der Philosophie im engern Sinne. Dialektisch ist, was sich bezieht auf die Kunst des gemeinschaftlichen Ausbildens des Verstandes und Vernichtung des Irrthums. Wegen dieses *gemeinschaftlichen* Ausbildens ist die Philosophie *dialektisch*, und nicht *logisch*[53].

In diesem Sinne ermöglicht die Symphilosophie als „gemeinschaftliches Selbstdenken“, auf die die Schlegelsche Dialektik des Endlichen abzielt, eine Antwort auf das eingangs zitierte Fragment von 1797, das die Langeweile des ewigen Friedens in der Philosophie zum Ausdruck brachte. Auf das zitierte Fragment folgt unmittelbar ein weiteres: „Allgemeine Symphilosophie, das wäre möglich; sonst unendl.[iche] Langeweile[54]“.

Wenn Symphilosophie „heiβt [,] die Allwissenheit *gemeinschaft*[*lich*] suchen[55]“, ist sie das gemeinschaftliche Denken, das die Dialektik auf den Dialog zurückführt, auf jene Form, die als gemeinschaftliches Selbstdenken

---

47 KFSA 2, 179 [95].
48 KFSA 2, 216 [300].
49 KFSA 18, 515 [98] (1796).
50 KFSA 2, 243 [412].
51 KFSA 18, 86 [673] (1797).
52 KFSA 18, 420 [1196] (1800-1801).
53 KFSA 12, 97; *cf.* „Dialektisch ist, was sich bezieht auf die Kunst des gemeinschaftlichen Ausbildens des Verstandes und Vernichtung des Irrthums. Wegen dieses *gemeinschaftlichen* Ausbildens ist die Philosophie *dialektisch*, und nicht *logisch*“ (KFSA 12, 93).
54 KFSA 18, 104 [898] (1797).
55 KFSA 18, 515 [97] (1796).

bezeichnet wird. In einer solchen Formulierung vereint Friedrich Schlegel, wie gesagt, aber wohl ungewollt, da er meines Wissens keinen Hinweis darauf gibt, die drei Kantschen Maximen des gesunden Menschenverstands[56]. Diese Symphilosophie entwickelt sich im Dialog und somit historisch. Dadurch gewinnt sie allmählich an „Wahrscheinlichkeit", in einer Bewegung, die zwar keine unmittelbare Klarheit und Wahrheit garantiert, sondern eine unendliche Annäherung darstellt, die zu dem führt, was Schlegel später als „*unendliche Wahrscheinlichkeit*[57]" bezeichnen wird. So wie im platonischen Dialog wird in der Mitteilung jedes Mal dieser Akt des selbständigen Denkens wieder aufgenommen, dieses Neuanfangen der Philosophie bei sich selbst, das dazu einlädt, nicht Ergebnisse darzulegen, sondern die Entstehungsweise, die eine „genetische oder historische" Darstellung ermöglicht, wie es die „Transzendentalphilosophie" von 1800 darlegt:

> Durch Darstellung soll das in dem andern vorgehen, was in uns vorging, so hat sie den Zweck der Mitteilung erreicht. In der Mittheilung soll enthalten seyn, nicht immer eine Darstellung der Resultate, sondern der Art und Weise, wie es entstanden ist, die Darstellung soll also *genetisch* seyn. Die wahre Methode der Darstellung ist demnach genetisch, oder historisch[58].

Tatsächlich entwickelt sich das Denken im Kern dieser genetischen Methode, und hierin begründet sich die Notwendigkeit einer gemeinsamen Entwicklung[59]. Die Entwicklung ermöglicht es, Erfindung und Mitteilung mediatisieren zu können[60], die letztlich der ersten und der zweiten Maxime des gesunden Menschenverstands bei Kant entsprechen[61], die das konsequente Denken in ihrer Gesamtheit erfasst, wodurch die unendliche Annäherung des Denkens an die Totalität in Gang gesetzt und die Liebe zur Wissenschaft verwirklicht wird. Auch wenn Schlegel sich direkt eher auf Sokrates als auf Kant bezieht: „*die Methode der Philosophie soll sokratisch sein*[62]". Schon 1796 notierte er:

> Sehr bedeutend ist der Griech.[ische] Nahme der *Dialektik*. Die *ächte* Kunst, (nicht der Schein wie bey K[ant]), sondern die Wahrheit mitzutheilen, zu reden, gemeinschaft.[lich] die Wahrheit zu suchen, zu *widerlegen* und zu *erreichen* (So bey Plato Gorg.[ias] – cfr. Aristoteles); ist

[56] KFSA 11, 119; KFSA 12, 210; KFSA 12, 207.
[57] KFSA 19, 302 [50] (1810-1812).
[58] KFSA 12, 102.
[59] KFSA 12, 103.
[60] *Ibid*.
[61] AA V, 294.
[62] KFSA 12, 103.

> ein Teil der Philosophie oder Logik und notwendiges Organ der Philosophen.)[63]

Doch auch wenn das Vorbild platonisch ist, lässt die intensive Auseinandersetzung mit Kants Philosophie während dieser philosophischen Lehrjahre auch den Gedanken zu, dass Sokrates und Platon in Bezug auf das gemeinsame Selbstdenken es gewissermaßen ermöglichen, mit Kant gegen Kant zu denken.

[63] KFSA 18, 509 [60] (1796).

Symphilosophie

Internationale Zeitschrift für philosophische Romantik

Symphilosophieren und Symprojektieren

Schleiermacher und Friedrich Schlegel

Andreas Arndt[*]

ABSTRACT

This article confronts Friedrich Schlegel's ideal of symphilosophy with the reality of his collaboration with his friend Friedrich Schleiermacher, with whom he worked closely in Berlin from 1796 onwards and with whom he also lived in a "literary marriage" for a time. In the pursuit of joint projects, there is no evidence of "symphilosophy" beyond the usual mutual stimulation and criticism, as Schlegel's ideal would have it, although the translation of Plato, originally planned as a joint project, is particularly noteworthy. The concept of symphilosophy therefore does not describe the reality of cooperative educational processes, but rather their desired tendency. Symphilosophy itself necessarily remains a project, since the ideal as such can never be realized.

Keywords: symphilosophy, critique, *Athenaeum*, anti-Leibniz, Plato

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag konfrontiert das von Friedrich Schlegel formulierte Ideal des Symphilosophierens mit der Realität seiner Zusammenarbeit mit dem Freund Friedrich Schleiermacher, mit dem er seit 1796 in Berlin eng zusammenarbeitete und zeitweise auch in einer „literarischen Ehe" zusammenlebte. In der Verfolgung gemeinsamer Projekte zeigt sich keine über die übliche gegenseitige Anregung und Kritik hinausgehende, dem Schlegelschen Ideal entsprechende „Symphilosophie", wobei die ursprünglich als Gemeinschaftswerk geplante Platon-Übersetzung besonders hervorzuheben ist. Der Begriff der Symphilosophie beschreibt demnach nicht die Realität von kooperativ angelegten Bildungsprozessen, sondern deren angestrebte Tendenz. Das Symphilosophieren selbst bleibt notwendig Projekt, da das Ideal als solches nie realisiert werden kann.

Stichwörter: Symphilosophie, Kritik, *Athenaeum*, Anti-Leibniz, Platon

[*] Prof. (em.) Dr. Dr. h.c. für Philosophie, Humboldt-Universität zu Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin, Deutschland – andreas.arndt.1@hu-berlin.de

(cc) BY-NC-SA

„Vielleicht würde eine ganz neue Epoche der Wissenschaften und Künste beginnen, wenn die Symphilosophie und Sympoesie so allgemein und so innig würde, daß es nichts seltnes mehr wäre, wenn mehrere sich gegenseitig ergänzende Naturen gemeinschaftliche Werke bildeten." (KFSA 2, 185, Nr. 125) Vor allem Dialoge sind für Schlegel, der seine Auffassung von Symphilosophie sonst weithin im Vagen gelassen hat, wesentlich symphilosophisch – als literarische Form (KFSA 18, 207, Nr. 25) wie auch als innerer Dialog (KFSA 18, 147, Nr. 293). Die *Athenaeum*-Fragmente, in denen Friedrich Schlegel die eingangs zitierte programmatische Aussage veröffentlichte, sind durch die Zahl der Autoren und die durchgehende Wahrung ihrer Anonymität auf den ersten Blick das Beispiel eines solchen gemeinschaftlichen Werks. Dieser Schein trügt jedoch; Kurt Röttgers hat dies treffend deutlich gemacht:

> Was wie die freie Berührung von Geistern nach einer genußreichen Mahlzeit auftritt, ist im wesentlichen Resultat der Redaktionsarbeit Friedrich Schlegels gewesen. Subjektiver Gestaltungswille und Intuition gaben dem schließlich das Aussehen eines symphilosophierenden Gesprächs, was in Wirklichkeit nichts anderes war als das Zerschnipseln und Neuarrangieren von Aphorismensammlungen seiner Freunde.[1]

Zudem stammen die Schnipsel aus verschiedenen Zeiten und entstanden größtenteils unabhängig voneinander an verschiedenen Orten. Das Ideal des Symphilosophierens ist dem gegenüber das Gespräch, wie es modellhaft in Platons *Symposion* vorgeführt wird, wobei es nicht so sehr um Rede und Gegenrede geht, sondern um sich gegenseitig ergänzende und miteinander verschmelzende Naturen, wie sie in dem berühmten Kugelmenschenmythos gestaltet sind.[2]

Die prosaische Realität sah freilich anders aus. Was bleibt also, realistisch betrachtet, vom Symphilosophieren? Wenn es nicht gemeinschaftliche Werke sind und auch nicht unbedingt das fortwährende Gespräch in Echtzeit und *face to face*, sondern vielfach eher der Briefwechsel als Ersatz für solche Gespräche,[3] dann handelt es sich um einen gegenseitigen Austausch,

---

1 Kurt Röttgers, „Symphilosophieren", in: *Philosophisches Jahrbuch* 88 (1981), 90–119, hier: 91.

2 So May Mergenthaler, *Zwischen Eros und Mitteilung. Die Frühromantik im Symposion der „Atheanaeums-Fragmente"*, Paderborn u.a. 2012. – Vgl. zur Rezeption des *Symposion*: *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance Romantik und Moderne*, hg. v. Stefan Matuschek, Heidelberg 2002.

3 Vgl. Claudia Bamberg, „Das Briefnetzwerk der Jenaer Frühromantik", in: *Handbuch Brief. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, hg. v. Marie Isabel Matthews-Schlinzig, Jörg Schuster, Gesa Steinbrink und Jochen Strobel, Berlin und Boston 2020, 1032–1042.

der Anregungen gibt, die gemeinsam geteilte Überzeugungen verstärken. Diese werden dann aber zumeist individuell verarbeitet und finden in Werken mit individueller Autorschaft ihren Niederschlag. So stellt sich die Sachlage jedenfalls in Bezug auf das Symphilosophieren von Schleiermacher und Friedrich Schlegel dar, das sich für eine solche Untersuchung auch dadurch empfiehlt, dass beide für eine längere Zeit in einer Art Wohngemeinschaft zusammen lebten – „symmenschten", wie Schlegel es auch nannte – und zusammen arbeiteten. Ich werde diese „literarische Ehe"[4] zunächst kurz skizzieren (1) und mich dann ihrem äußerlichen Ertrag zuwenden, indem ich die gemeinsamen Projekte und ihre Durchführung betrachte (2). Dabei zeigt sich nach meiner Auffassung, dass die Zusammenarbeit über eine im literarischen Betrieb gewöhnliche Kooperation kaum hinausging. Deutlich wird dies vor allem an dem Projekt der Platon-Übersetzung, auf das ich gesondert eingehe (3). Auf dieser Grundlage wird abschließend zu fragen sein, ob im Blick auf Schleiermacher und Schlegel überhaupt von einem Symphilosophieren gesprochen werden kann (4).

1.

Schleiermacher war Ende August 1796 nach Berlin gekommen, wo er eine Stelle als reformierter Prediger an der Charité antrat. Hier wurde er sehr bald Teilnehmer der „Mittwochsgesellschaft" des Aufklärers Ignatius Aurelius Feßler und auch des Salons der Henriette Herz. Im Juli 1797 kam auch Friedrich Schlegel nach Berlin; beide trafen sich in der „Mittwochsgesellschaft" und bei Henriette Herz[5] und schlossen schnell Freundschaft, was sich in gemeinsamen philosophischen Studien, vor allem zu Fichte, niederschlug. Bereits am 26. August berichtet Schlegel an Friedrich Niethammer, mit Fichte Herausgeber des *Philosophischen Journals*:

> Ich halte mich mehr an die angenehmen als an die gelehrten Gesellschaften. Die Philosophie liegt freylich hier im Argen. Doch habe ich einen Prediger Schleyermacher gefunden, der Fichtes Schriften studirt und das Journal mit einem andern Interesse als dem der Neugier und Persönlichkeit liest. (KFSA 24, 12)

Beide trafen sich, wie Schlegel bemerkte – um „zu Fichtisiren" (KFSA 24, 23). An seine Schwester Charlotte schrieb Schleiermacher, er habe jetzt einen Freund gefunden, dem er seine

[4] Vgl. Andreas Arndt, *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, Berlin und Boston 2013, 31–41.

[5] Schleiermacher an seine Schwester Charlotte, 22.10.1797, KGA V / 2, 177f.

> philosophischen Ideen so recht mittheilen konnte und der in die tiefsten Abstraktionen mit mir hineinging […] ich kann ihm nicht nur was schon in mir ist ausschütten sondern durch den unversiegbaren Strom neuer Ansichten und Ideen der ihm unaufhörlich zufließt wird auch in mir manches in Bewegung gesezt was geschlummert hatte. Kurz für mein Daseyn in der philosophischen und litterarischen Welt geht seit meiner nähern Bekanntschaft mit ihm gleichsam eine neue Periode an (KGA V / 2, 177).

Betrachten wir zunächst, wie Schlegel und Schleiermacher sich gegenseitig befruchteten.

Unter dem 22. Oktober 1797 berichtet Schleiermacher, er habe seit acht Tagen „einen großen Theil meiner Vormittage die ich sonst sehr heilig halte bei ihm zugebracht um eine philosophische Lektüre mit ihm zu machen die er nicht gut aus den Händen geben konnte." Hierbei könnte es sich um Schlegels Hefte zu einer Philosophie der Philologie, d.h. einer Theorie der Hermeneutik und Kritik handeln, an der er zu dieser Zeit arbeitete (KGA V / 2, 177f.). Dieser Lektüre verdankt Schleiermacher, wie Hermann Patsch gezeigt hat, entscheidende Impulse für seine eigene Hermeneutik;[6] noch in einem Vortrag vor dem Plenum der Preußischen Akademie 1829 erinnerte Schleiermacher an die Hermeneutik des ehemaligen Freundes (vgl. KGA I / 11, 611). Auf Bitten Schlegels las Schleiermacher Ende 1797 / Anfang 1798 Schlegels Notizhefte auf Notizen hin durch, die für die Fragmenten-Sammlung des *Athenaeum* brauchbar sein könnten (vgl. KGA V / 2, 250). Zu dieser Zeit wohnte Schlegel schon in Schleiermachers Predigerwohnung vor dem Oranienburger Tor, was den gegenseitigen Austausch und die Zusammenarbeit noch einmal intensivierte. Die Lektüre der Schlegelschen Hefte und gemeinsame Gespräche haben Schleiermacher offenbar tiefgehend mit den philosophischen Positionen des Freundes vertraut gemacht. So lässt sich plausibel machen, dass die spätere *Dialektik*-Konzeption Schleiermachers auf Schlegelsche Notizen und Entwürfe seit 1796 zurückgeht, die er bei diesen Gelegenheiten kennen gelernt hatte.[7]

Schleiermacher hatte seinen thematischen Schwerpunkt auf einem Gebiet, das zunächst nicht im Mittelpunkt der Studien seines Freundes stand, nämlich auf dem Gebiet der Ethik. In der „Mittwochsgesellschaft"

---

[6] Hermann Patsch, „Friedrich Schlegels ‚Philosophie der Philologie' und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966), 434–472.

[7] Vgl. zuerst Andreas Arndt, „Zur Vorgeschichte des Schleiermacherschen Begriffs von Dialektik", in: *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*. Festschrift für Hans-Joachim Birkner zum 60. Geburtstag, hg. v. G. Meckenstock in Verb. mit J. Ringleben, Berlin und New York 1991, 313–333.

hatte Schleiermacher im Oktober 1797 einen Vortrag über die „Immoralität aller Moral“ gehalten, dem Friedrich Schlegel beiwohnte und den er in einem Brief begeistert kommentierte; es sei eine „göttliche, ja was mehr ist philosophische, und was noch mehr ist cynische Vorlesung“ gewesen, die den Mittwoch „geadelt“ habe (KFSA 24, 28). Schleiermacher sei, so heißt es in einem anderen Brief, „ein Mensch, in dem der Mensch gebildet ist [...] Er ist nur drey Jahre älter als ich, aber an moralischem Verstand übertrifft er mich unendlich weit. Ich hoffe noch viel von ihm zu lernen.“ (KFSA 24, 45f.) Das meinte nicht nur Schleiermacher als eine moralische Person, sondern vor allem Schleiermacher als Theoretiker der Moral, der zu dieser Zeit bereits seine *Kritik der Moral* konzipierte, die dann 1803 als *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* publiziert wurde. Schlegel fühlte sich sehr bald ebenfalls berufen, „Moralische Aufsätze“ vorzulegen (vgl. KGA V / 2, 391, 394). In einem Brief vom Juli 1798 an Schleiermacher heißt es: „Es ist mein höchster litterarischer Wunsch, eine Moral zu *stiften* [...]. Aber ich glaube nicht, daß ich kann, ohne *Dich*; es ist weniger Deine Arbeit deren ich bedarf, als Deiner Befruchtung und auch Deiner Berichtigung.“ (KGA V / 2, 348). Als Schlegel dies schrieb, arbeitete er tatsächlich an einem „Heft zur Moral“ (KFSA 18, 197–228); Spuren des Vorhabens finden sich auch in der Jenaer Vorlesung über *Transzendentalphilosophie* (1800 / 01), in der die „Prinzipien der Moral“ in die Theorie des Menschen fallen, welche thematisch Moral, Religion und Politik (Staat und Recht) umfasst und damit durchaus an Schleiermachers Konzept einer „objektiven Ethik“ erinnert, wie er sie in seinen Hallenser und Berliner Vorlesungen seit 1804 entwickelte.[8]

Beiden, Schlegel wie Schleiermacher, war schon sehr bald nach der Euphorie der ersten Bekanntschaft und der Begründung ihrer „Wohngemeinschaft“ bzw. literarischen Ehe bewusst, dass sie unterschiedliche und nicht unbedingt einander ergänzende Charaktere waren. Schon Ende 1797 vermisste Schleiermacher bei seinem Freund „das zarte Gefühl“ und den „feine[n] Sinn für die lieblichen Kleinigkeiten des Lebens“, worin sich „unwillkührlich das ganze Gemüth“ enthülle (KGA V / 2, 220). Umgekehrt klagte Schlegel schon im Januar 1798 in Bezug auf das Verhältnis seines Freundes zu Henriette Herz, Schleiermacher verliere im Umgang mit ihr „den Sinn für das Große. Kurz ich möchte rasend werden über die verdammten und winzigen *Gemüthereien*“ (KFSA 24, 211). Wohl nicht zufällig schickte Schlegel noch in Berlin unter dem 20. März 1798 zwei von ihm für das *Athenaeum* verfassste „Gemüthsfragmente“, mit denen er daran erinnerte,

[8] Vgl. Sarah Schmidt, „Friedrich Schleiermachers Güterlehre als objektive Ethik: Kultur – Ware – Eigentum“, in: *Schleiermacher / Hegel. 250. Geburtstag Schleiermachers / 200 Jahre Hegel in Berlin*, hg. v. Andreas Arndt und Tobias Rosefeldt, Berlin 2020, 159–183.

dass Gemüt etwas Großes bedeute; darin heißt es: „Gemüth ist die Poesie der erhabenen Vernunft, und durch Vereinigung mit Philosophie, und sittlicher Erfahrung entspringt aus ihm die Namenlose Kunst welche das verworrne flüchtige Leben ergreift, und zur ewigen Einheit bildet." (KGA V / 2, 308f.; vgl. KFSA 2, 225f.) Für Schlegel handelte es sich im Blick auf die „Gemüthereien" offenbar nicht um rein menschliche Differenzen in den Ausprägungen der Charaktere, sondern letztlich um unterschiedliche philosophische Haltungen. Auch in anderen Hinsichten stimmte Schlegel mit seinem Freund von Anfang an nicht überein. Der Theologe Schleiermacher blieb ihm fremd und er hätte es gern gesehen, ihn ganz auf die Seite der Philosophie ziehen zu können. Dies hängt auch damit zusammen, dass ihr unterschiedliches Verständnis des Christentums sie zeitlebens trennte. Zugespitzt: Schlegels poetische Religionsauffassung in der frühromantischen Periode stand dem Christentum distanziert gegenüber; seine spätere katholische Religiosität hingegen musste dem Erzprotestanten Schleiermacher missfallen.[9]

2.

Unstreitig, so macht dieser kurze Überblick deutlich, haben Schlegel und Schleiermacher sich gegenseitig angeregt, befruchtet und auch kritisiert; – ein Symphilosophieren gemäß dem hochgesteckten Anspruch, gemeinsame Werke in der freien Berührung einander ergänzender Wesen zu schaffen, lässt sich darin aber nicht erkennen. Auch die oft beschworene Zusammenarbeit beim *Atheaneum* geht, bei Lichte besehen, nicht über das Maß einer gewöhnlichen Kooperation bei der Herausgabe und Gestaltung einer Zeitschrift hinaus.[10] Der Motor, auch bei der Gestaltung der Fragmente, war eindeutig Friedrich Schlegel, der freilich für das *Athenaeum*, wie er im Dezember 1797 an seinen Bruder schrieb, auf „die Symphilosophie, το συνκριτιζειν" setzte, was er aber vor allem auf August Wilhelm und sich bezog, die „leiblich und geistig Brüder" seien (KFSA 24, 56). Eindeutig beanspruchte Friedrich Schlegel die konzeptionelle Hoheit und die Entscheidungen über die Redaktion gerade bei den Fragmenten; so schrieb er Anfang Dezember 1797 an August Wilhelm: „Ferner kann ich an die 6 Bogen voll *Fragmente* geben, die noch ein wenig aus anderm Auge sehn sollen, als die im Lyceum. – Doch

[9] Vgl. Arndt, *Schleiermacher als Philosoph*, 32.

[10] Vgl. dagegen die „Historische Einführung" von Günter Meckenstock in KGA I / 2, XXXI–XXXVIII: Die *Athenaeum*-Fragmente seien „Produkte eines echten Symphilosophierens, [...] Ergebnisse wechselseitiger Anregung und inniger geistiger Durchdringung".

eigentlich wirds eine ganz neue Gattung seyn“. Wer jetzt meint, das Neue dieser Gattung bestehe im Symphilosophieren, irrt, denn statt des großen „*Sym*“ tritt jetzt das große „Ich“ auf: „1) denke ich größten Theils [...] kondensirte Abhandlung und Charakteristik, Recensionen zu geben 2) werde ich dabei Universalität ordentlich suchen“ (KFSA 24, 51). Wenig später, am 18. Dezember, erklärt er das Konzept der Fragmente geradezu für einen Ausdruck seines Ich: „Ich kann von mir, von meinem ganzen Ich gar kein andres echantillon geben, als so ein System von Fragmenten, weil ich selbst dergleichen bin“ (KFSA 24, 67). Von der praktischen Durchführbarkeit des symphilosophischen Konzepts war Schlegel jedenfalls auch sonst nicht unbedingt überzeugt; in einer 1797 niedergeschriebenen Notiz heißt es in Bezug auf Tieck, seinen Bruder, Hardenberg und auch Schleiermacher: „Zur συμφς da fehlts allen“ (KFSA 18, 87, Nr. 688).

Die von Schleiermacher beigesteuerten Fragmente wurden zum Teil von Friedrich Schlegel redigiert. So fügte er dem Fragment 35 einen Satz hinzu, der Schleiermachers Bemerkung über den Zynismus kontextualisiert; ein symphilosophisches Produkt ist das Fragment deswegen aber nicht.[11] In einem anderen Fall, bei dem berühmten *Katechismus der Vernunft für edle Frauen*, wehrte sich Schleiermacher – erfolgreich – gegen einen sinnverändernden Eingriff Schlegels.[12] In jedem Falle nahm Schleiermacher jedoch an der Gestaltung des *Athenaeum* Anteil; er machte – bevor die Zeitschrift ihren Namen erhielt – Vorschläge hierfür (KGA V / 2, XVIII) und auch das Konzept des von den zeitgenössischen Aufklärern als besonders anstößig empfundenen „Literarischen Reichsanzeigers“ im *Athenaeum* (1799) geht auf Schleiermacher zurück (KGA V / 3, XXVf.). Nach dem Weggang Friedrich Schlegels nach Jena im September 1799 fungierte Schleiermacher in Berlin als Redakteur, der Satz und Druck überwachte und zwischen dem Berliner Verleger und den Jenaer Freunden vermittelte; auch steuerte er Rezensionen zu Kants *Anthropologie* bei (KGA I / 2, 365–380) und zu Garves *Schriften* bei (KGA I / 3, 65–72). Die Herausgeberschaft des *Athenaeum* lag aber, das muss betont werden, von Anfang an bei den Brüdern Schlegel, so dass Schleiermachers Mitarbeit (wie auch die Anderer aus dem Frühromantikerkreis) die Zeitschrift nicht zu einem gemeinsamen Projekt macht; ebenso

[11] „[Der Cyniker dürfte eigentlich gar keine Sachen haben: denn alle Sachen die ein Mensch hat, haben ihn doch in gewissen sinne wieder.] Es kömmt also nur darauf an, die Sachen so zu haben, als ob man sie nicht hätte. Noch künstlicher und noch cynischer ists aber, die Sachen so nicht zu haben, als ob man sie hätte.“ (KGA I / 2, 143)

[12] Das Fragment KGA I / 2, 153f.; vgl. KGA V / 2, 310. Schlegel wollte im ersten „Glaubensartikel“ drucken lassen „Ich glaube an die unendliche Menschheit die sich selbst erschuf [Schleiermacher: „da war“], ehe sie die Hülle der Weiblichkeit oder der Männlichkeit annahm.“

wenig sind, so meine ich gezeigt zu haben, die „Fragmente“ in der Entstehung als ein symphilosophisches Unternehmen zu betrachten, auch wenn sie durch die Anonymität der einzelnen Beiträge diesen Eindruck zu erwecken suchen.

Unabhängig davon gab es aber auch gemeinsame Projekte Schlegels und Schleiermachers. Das eine ist eines der typischen Zeitschriften-Projekte Schlegels, die wohl weniger dem Symphilosophieren dienen sollten, sondern bei denen ökonomische Rücksichten im Vordergrund standen. Im Februar 1800 erwähnt Schlegel erstmals den Plan eines gemeinsam herauszugebenden philosophischen Journals (KGA V / 3, 384), den er in einem Brief vom 10. März 1800 konkretisiert (KGA V / 3, 413f.). Es sollte in diesem Journal darum gehen, ein gemeinsames Projekt – den Anti-Leibniz, von dem noch die Rede sein wird – mit anderen, eigenen Arbeiten „in eine Phalanx“ zusammenzuschließen: „Merkantilische Schwierigkeiten sind dabei nicht, denn diese Form des Journals wird immer gewöhnlicher, so daß sich auch die Philister unter den Buchhändlern daran gewöhnen.“ Die praktische Philosophie – also die Ethik, an der Schleiermacher arbeitete – wollte Schlegel „gänzlich“ dem Freund überlassen und es würde „in den meinigen nichts seyn, was mit Deinen Beyträgen von fern nur collidierte“. Und weiter: „Unsre Polemik und Dialektik aber scheint mir, kann *ad extra* nicht besser erscheinen als in Gemeinschaft so sehr sie auch *ad intra* wieder in sich polemisieren mag. Das ist eigentlich der Grund auf dem mein Plan ruht, außer jenen alten συμPolemiken wie die über Leibniz.“ Deutlich ist, dass die Gemeinschaft nach außen hin nicht unbedingt eine gemeinschaftliche Überzeugung voraussetzte, vielmehr sollte die Arbeitsteilung dafür sorgen, dass mögliche strittige Positionen nicht nach außen in Erscheinung traten, indem die Beiträge nicht „collidierten“.

Hiervon ausgenommen war die „Sympolemik“ über Leibniz. Dass es sich um ein gemeinsames Projekt handelte, wird lediglich durch den soeben zitierten Brief Schlegels vom 10. März 1800 bezeugt. Zu dem Projekt sind zwei Hefte Schleiermachers überliefert, die unter den Titeln „Leibniz I“ und „Leibniz II“ wohl 1797 / 1798 niedergeschrieben und 1984 erstmals bzw. erstmals vollständig ediert wurden (KGA I / 2, 77–103). Parallel dazu, allerdings wohl erst seit Anfang 1798, schrieb auch Friedrich Schlegel in seinen „Philosophischen Scholien“ Gedanken zu Leibniz nieder (KFSA 18, 42–53). Einig sind sich beide darin, dass Leibniz ein schlechter Philosoph gewesen sei, bei dem Willkür und Zufälligkeit herrsche. Wie diese Kritik in eine „Sympolemik“ umgesetzt werden sollte, ergibt sich aus den Notizen nicht. Warum das Projekt nicht weiter verfolgt wurde, ist ungewiss. Beiseite gesetzt wurde es wohl schon 1798, denn etliche der Schleiermacherschen Notizen

zu Leibniz wurden in die *Athenaeum*-Fragmente aufgenommen, hingegen keine von Schlegel. Eines der Fragmente zu Leibniz (Nr. 358; KGA I / 2, 151) ist offenkundig aus mehreren Notizen Schleiermachers komponiert; da Friedrich Schlegel dieses Fragment in den ersten Band der *Charakteristiken und Kritiken* von August Wilhelm Schlegel und ihm aufgenommen hatte, kann angenommen werden, dass er auch die Redaktion besorgt hatte.[13]

3.

Ich komme nun zu dem als Gemeinschaftsvorhaben gescheiterten Projekt der Platon-Übersetzung, das schließlich von Schleiermacher allein durchgeführt wurde.[14] Dass Schleiermacher als Jemand, der schon in der Schule eine klassische Bildung genossen hatte, mit Platon schon immer vertraut war, darf ohne Weiteres unterstellt werden. Tatsächlich spielt er aber erst seit der Begegnung mit Schlegel, der sich schon lange für Platon begeistert hatte, für Schleiermacher eine besondere Rolle. Schon 1798, so erinnert sich Schleiermacher zehn Jahre später in einem Brief an August Boeckh, habe Schlegel „in unsern philosphierenden Unterhaltungen, in denen Platon nicht selten vorkam zuerst ganz flüchtig den Gedanken“ geäußert, „daß es nothwendig wäre, in dem dermaligen Zustande der Philosophie den Platon recht geltend zu machen, und ihn deshalb vollständig zu übersezen. Schon mit der ersten Aeußerung war auch die verbunden daß dies unser gemeinsames Werk sein müsse.“ (KGA V / 10, 117) Der von Schlegel im März 1800 mit dem Verleger Karl Friedrich Ernst Frommann abgeschlossene Vertrag sah bereits für Ostern 1802 das Erscheinen eines ersten Bandes (von zwei Bänden) vor. Von Anfang an hatte Schlegel für dieses Projekt eine Arbeitsteilung vorgesehen. Das galt nicht nur für die Übersetzungen selbst, auch wenn diese selbstverständlich einer gegenseitigen Kritik unterliegen sollten, sondern auch für die Präsentation des Unternehmens. Schlegel wollte für den ersten Band eine ausführliche (und mit 15 Reichstalern besonders honorierte) „Einleitung über das Studium des Plato“ verfassen, welche die Bedeutung seiner Philosophie für die gegenwärtige Diskussionslage erläutern sollte; Schleiermacher dagegen sollte den letzten Band mit einer „Charakteristik des Plato“ beschließen, d.h. mit einer systematischen Nachkonstruktion seiner Philosophie (KGA V / 3, 412).

---

[13] August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, *Charakteristiken und Kritiken.* Erster Band, Königsberg 1801, 233f.

[14] Vgl. hierzu auch die „Historische Einführung“ in KGA IV / 3, XV–XXVII („Das mit Friedrich Schlegel gemeinschaftliche Übersetzungsprojekt beim Verleger Fr. Frommann von seinen Anfängen bis zum Abbruch im Juni 1803“).

Schlegels Übersetzungsprojekt zielte auf ein Verständnis des Platonischen Geistes, was seinen hermeneutischen Auffassungen wie auch denen Schleiermachers entsprach; das Verstehen des Ganzen hat Vorrang vor der Stellenhermeneutik und dementsprechend ist das Ziel eine „höhere" Kritik, die sich nicht mit der Erläuterung einzelner Stellen begnügt, sondern das Ganze ins Auge fasst, das allererst zu verstehen ist, d.h. methodisch als im Anfang noch unverstanden gilt.[15] Schleiermacher, dessen spätere Hermeneutik in dieser Hinsicht an Schlegel anknüpfte, teilte diese Auffassung, jedoch machte er zugleich geltend, dass die sogenannte „niedere", d.h. die philologische Detailkritik, über dem Blick auf das Ganze nicht vernachlässigt werden dürfe, da sie unverzichtbare Basis des „höheren" Verstehens bzw. der höheren Kritik sei, was Schlegel nicht konsequent beachte. Gerade in dieser Differenz lag von Anfang an ein Keim zum Scheitern des gemeinsamen Übersetzungsvorhabens. In einem Brief vom Dezember 1803 schreibt Schleiermacher hierzu, dass seine Ideen „nicht so viel umfassend sein" würden als diejenigen Schlegels, „und meine Construction nicht so groß, aber die Ausführung vielleicht in mancher Hinsicht tüchtiger und brauchbarer. Allein diese höhere Philologie hat keine andere Basis als die niedere, und ohne große Virtuosität in dieser schwebt jene nur in der Luft, und kann vielleicht sehr *wahr* sein, aber sich nicht beweisen" (KGA V / 7, 154).

Wie wenig Schlegel daran interessiert war, die geplante Übersetzung als ein Gemeinschaftsprojekt darzustellen, wird daran deutlich, dass er in seiner Anzeige des Vorhabens im *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literaturzeitung* vom 29.3.1800 Schleiermacher gar nicht nannte, was zu einer ersten Verstimmung führte (KGA V / 3, 455). Seiner eigenen Aufgabe, den Freund mit seinen Auffassungen zur Ordnung und Echtheit der Platonischen Dialoge bekannt zu machen, kam Schlegel dagegen auf wiederholtes Drängen erst im Dezember 1800 nach. Der „Complexus von Hypothesen", den Schlegel ihm schickte (KGA V / 4, 353–359), überzeugte Schleiermacher keineswegs, sondern bestärkte ihn darin, nun seinerseits den Zusammenhang und die Echtheit der Dialoge zum Gegenstand seiner Untersuchung zu machen, wobei ihm die „niedere Philologie", die gemeinsam mit Ludwig Heindorf

[15] Vgl. Josef Körner, „Friedrich Schlegels Philosophie der Philologie", in: *Logos* 17 (1928), 1–72); Patsch, „Schlegels ‚Philosophie der Philologie'"; Hendrik Birus, *Gesammelte Schriften*. Bd. 1: *Komparatistik im Spannungsfeld von Philologie und Philosophie*, Göttingen 2020, 132–176 („Zwischen den Zeiten: Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik"), 201–215 („Hermeneutische Wende? Anmerkungen zur Schleiermacher-Interpretation") und 216-244 („Die Aufgaben der Interpretation – nach Schleiermacher"); Manuel Bauer, *Schlegel und Schleiermacher. Frühromantische Kunstkritik und Hermeneutik*, Paderborn u. a 2011.

betriebene Textkritik, zur Basis diente. Schleiermachers Heft zum Platon (KGA I / 3, 343–375) beginnt dann auch mit einer Kritik an Schlegel.

Der weitere Verlauf bis zum endgültigen Scheitern des gemeinsamen Unternehmens ist kurz erzählt. Schlegel lieferte trotz aller Ermahnungen Schleiermachers und trotz aller Drohungen des Verlegers nicht, so dass Schleiermacher schon im April 1801 erklärte, keine öffentliche Verantwortung für das Projekt übernehmen zu können und als Mitherausgeber nicht mehr genannt werden mochte (KGA V / 5, 108f.). Eine letzte Frist des Verlegers zur Ablieferung des ersten Bandes bis Anfang 1803 ließ Schlegel verstreichen und zog sich schließlich Anfang Mai 1803 von dem Unternehmen zurück: „Das Uebersetzen ist wohl eigentlich nicht sehr meine Stärke. Ich habe keine rechte Neigung dazu“ (KGA V / 6, 363). Frommmann kündigte daraufhin den Vertrag und Schleiermacher bewog seinen Verleger Georg Andreas Reimer, Frommanns Forderungen zu begleichen und das Projekt zu übernehmen. Als der erste, nun allein von Schleiermacher übersetzte und verantwortete Band 1804 erschien, erhob Schlegel dann den Vorwurf, Schleiermacher habe seine Ideen benutzt, ohne ihn zu erwähnen, wogegen sich Schleiermacher entschieden verwahrte (KGA V / 7, 467f.). – „Symphilosophisch“ in einem eminenten Sinn war dieses Projekt offenbar von Anfang an nicht geplant, aber es scheiterte auch als eine arbeitsteilig organisierte Zusammenarbeit.

4.

Was zeigt die bisher betrachtete Zusammenarbeit bzw. Nichtzusammenarbeit von Friedrich Schlegel und Schleiermacher für das Verständnis von Symphilosophie? Nach meiner Auffassung lässt sich im Blick auf die Realität dieser Zusammenarbeit von einem „Symphilosophieren“ in einem sehr hochgespannten Sinn nicht sprechen. Letztlich reduziert sich das viel beschworene große „Sym“ auf das kleine „Sym“ der Koordination arbeitsteilig angelegter Projekte, die zum Teil aus gemeinsamen Gesprächen und Lektüren hervorgehen. Da auch diese Projekte nur zum Teil realisiert werden, zum Teil im Planungsstadium verbleiben und zum Teil auch schlicht scheitern, ließe sich eher von einem Symprojektieren sprechen.

Zumindest in Bezug auf Schlegel und Schleiermacher lässt sich ihre tatsächliche Zusammenarbeit kaum durch denjenigen Begriff des Symphilosophierens beschreiben, den Schlegel geprägt und den ich eingangs zitiert habe und der besagt, dass „mehrere sich gegenseitig ergänzende Naturen gemeinschaftliche Werke“ bilden. Wenn diese Gemeinschaftlichkeit darin besteht, dass diese Naturen sich gleichsam unmittelbar verstehen und auf

dieser Grundlage Werke bilden, die ihre Zusammenstimmung zum Ausdruck bringen, so ist damit eine Art transzendentales Ideal bezeichnet, dem gegenüber die Realität allemal zurückbleibt. Tatsächlich findet sich bei Schlegel ja auch sehr prominent die Figur des unendlichen Nach-, Fort- und Weiterbildens, das auf eine sich immer wieder entziehende Einheit gerichtet ist.[16] Der Begriff der Symphilosophie beschreibt demnach nicht die Realität von kooperativ angelegten Bildungsprozessen, sondern deren angestrebte Tendenz. Anders gesagt: Das Symphilosophieren selbst ist ein Symprojektieren, das notwendig Projekt bleibt, da das Ideal als solches nie realisiert werden kann.

Siglen:

KFSA = Schlegel, Friedrich, *Werke. Kritische Ausgabe*, hg. v. Ernst Behler u.a., Paderborm u.a. 1958ff.
KGA = Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Hans-Joachim Birkner u.a., Berlin u.a. 1980ff.

[16] Andreas Arndt, „Naturgesetze der menschlichen Bildung. Zum geschichtsphilosophischen Programm der Frühromantik“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000), 97-105.

Symphilosophie

International Journal of Philosophical Romanticism

Symphilosophieren with Unknown Friends

On the Meanings and Possibilities of Symphilosophy

Katia Hay *

ABSTRACT

This paper is an invitation to think about the meaning of *symphilosophieren*, to understand how it works, and what it describes. It is divided in three parts. In the first, I focus on the processual, the communicative and the persuasive aspects of symphilosophy (which enables me to think of symphilosophy as creating the conditions of possibility for experiencing beauty in the Kantian sense). I then consider some of the ways in which the meaning of symphilosophy is articulated in the published texts, paying special attention to the notions of parabasis and romantic irony. Finally I draw attention to the disparity between the private and public spheres when it comes to the participation and involvement of women. In particular, I turn to Dorothea Schelegel's novel *Florentin* with the purpose of showing how it offers new questions and insights that help us to re-think what it means to do *symphilosophy*.

Keywords: symphilosophy, Dorothea Schlegel, Friedrich Schlegel, romantic irony, Florentin, women & romanticism

RÉSUMÉ

Cet article invite à réfléchir à la signification du *symphilosophieren*, à comprendre son fonctionnement et ce que ce mot désigne. Il y a trois parties. La première partie est dédiée aux dimensions processuelles, communicationnelles et persuasives de la *symphilosophie* (ce qui me permet de concevoir celle-ci comme créatrice des conditions de possibilité de l'expérience du beau au sens kantien). J'examine ensuite les différentes manières dont le sens de la *symphilosophie* s'articule dans les textes publiés, en prêtant une attention particulière aux notions de parabase et d'ironie romantique. Enfin, je souligne le décalage entre les sphères privée et publique en ce qui concerne la participation et l'implication des femmes. Je me tourne notamment vers le roman *Florentin* de Dorothea Schlegel pour montrer comment il soulève des questions et offre des perspectives inédites, nous aidant ainsi à repenser ce que signifie « faire œuvre de *symphilosophie* ».

Mots clés : symphilosophie, Dorothea Schlegel, Friedrich Schlegel, ironie romantique, Florentin, femmes & romantisme

* Assistant Professor in Continental Philosophy, Faculty of Humanities, University of Amsterdam, Oude Turfmarkt 145, Postbus 94201, 1090 GE Amsterdam – k.d.hay.rodgers@uva.nl

(cc) BY-NC-SA

1. The Beginning of Something New or The Epistolary Outburst in the *Frühromantik*[1]

In his article on *Symphilosophieren*,[2] Kurt Röttgers has a very specific question in mind when he turns to the phenomenon of symphilosophy. His question has to do with figuring out the extent to which symphilosophy may help in our efforts towards the academic practice of interdisciplinarity. Röttgers' analysis relies very much on an understanding of symphilosophy as the articulation of a more or less specific scientific agenda or *Wissenschaftsprogrammatik*, whose main or most fruitful characteristic is that it seeks to break conventional divisions among the disciplines.[3] In a clear attempt to remain level-headed, Röttgers justifies his position as being the only rational way of approaching the phenomenon of symphilosophy, that is to say, the only way to take the question of symphilosophy seriously and avoid falling into some kind of romanticized vision of a past that never took place, where science, friendship and joy went hand in hand.

At a first glance, it seems that Röttgers focuses primarily on the results, on the texts, rather than on the processes leading to those publications. When he opens his article asking: "What did people in Germany do between 1750 and 1850 […] under the concept of *Symphilosophieren*?", his immediate response is: "Naturally, they founded a journal: in this case, the journal *Athenaeum*." And when sketching a broad understanding of symphilosophy, he searches for the articulation of a clear *Programmatik*, that is to say, he seems to be thinking of symphilosophy in terms of specific philosophical positions and arguments, rather than a collective activity or practice. In general, Röttgers appears to be quite dismissive and sceptical about the whole idea of a truly collective work. He claims for instance that the *Athenaeum Fragments* were more the result of "cutting and rearranging a collection of aphorisms" than a truly collective effort, and he insists that in reality, things were not as cheerful as the Romantics pretended it to be. He writes: "What appears to be the free communion of minds following a delightful meal was, in essence, the result of Friedrich Schlegel's editorial work."[4]

And yet, at the same time (and this is what I take to be the most valuable part of his analysis), Röttgers acknowledges that many of these texts were a

---

1 I would like to thank Laure Cahen-Maurel and Michael Forster for creating the opportunity to rethink and reconsider the importance of symphilosophy.

2 Kurt Röttgers, "Symphilosophieren," *Philosophisches Jahrbuch* 88 (1981).

3 Röttgers focuses especially on the works by Friedrich Schlegel, Novalis, and Johann Wilhelm Ritter.

4 Röttgers, "Symphilosophieren," 90-91.

sincere attempt to reproduce the conversations, the philosophical encounters, and literary exchanges that these authors were participating in. In this light, for instance, he refers to the *Gemäldegespräche* of the second volume of the *Athenaeum* by Caroline and A.W. Schlegel. And he also acknowledges that something new and different was taking place within a small circle of authors, which involved not only seeking new ways of thinking and writing, but also of relating to one another, what he calls new forms of sociability or *Gesellschaftlichkeit*. Indeed, the attentiveness to these aspects enables Röttgers to highlight the processual character of *symphilosophieren*, as he claims, for instance, that it does not make sense to think of the practice of *symphilosophieren* as the putting into motion of an idea, but rather that the ideas regarding symphilosophy must be seen as "moments of self-understanding in a process belonging to a longstanding practice with a programmatic intent. They are result and project at the same time."[5]

The following paper is an attempt to take this view a step further, by suspending (temporarily at least) the need to identify theoretical principles, methodological guidelines, and ideal objectives – including the ideal of a collective work, that somehow holds together and gives unity to what otherwise would appear to be a cacophony rather than a symphony of voices.[6] Thus, I propose to focus first and foremost on the idea of symphilosophy as a shared communicative practice in which thoughts and ideas emerge and become articulated in ways that are unexpected and in some sense defy traditional conceptions of authorship and creativity more generally. Even if in the end, these ideas were also articulated in terms of a collective project, or a program, I take these goals or thoughts themselves to be the (contingent) result of a process that was already taking place, but taking place at other levels, more affective levels perhaps, and which cannot always be translated into a specific goal that goes beyond communication itself. In other words, I explore the notion of symphilosophy by considering it not as an ideal, but as capturing something about the way in which authors such as Caroline and August Schlegel, Schleiermacher, Dorothea and Friedrich Schlegel, Ludwig

---

5 Röttgers, "Symphilosophieren," 92. I have loosely translated this passage from the original German that reads: "[D]ie Ideen sind damit auch immer Momente der Selbstverständigung in einem Prozeß einer in programmatischer Absicht angefangenen und andauernden Praxis; sie sind jeweils Resultat und Projekt zugleich."

6 I take this ideal of unity to be underlying Lacoue-Labarthe's and Nancy's understanding of symphilosophy in their groundbreaking study of German Romanticism, *L'Absolu littéraire* from 1978. As much as my approach is very similar to theirs, I believe that on the whole they take symphilosophy to describe an ideal, rather than a practice. This does not mean that they neglect the dimension of a practice and experimentation, but they do this in connection primarily to the fragments and the fragmentary aspect of the published texts.

Tieck, Friedrich Schelling and Novalis were actually engaging with one another in the late 1700s and early 1800s.

So, what happens if we focus only on the communicative dimension; i.e. on the activity of communicating *for its own sake?* And what does this kind of approach look like? – To address these questions, I propose to pay special attention to the letters. For the letters are the closest evidence we have left of such communicative practice. In the letters they wrote to each other incessantly they shared their ideas, their work, their thoughts and feelings, their sharpest reflections, and the most mundane ones too. I take the letters to be something like the true laboratory, the hidden factory of the ideas that would later appear elaborated in the published works. Due to the nature of this paper, I will only refer to a limited number of letters, and focus mainly on one aspect that I find both important and that has not received enough attention, namely the extent to which the Jena Romantics and Early German Idealists were aware of the fact that they were doing something special and new. What I am interested in more specifically is the very particular way in which they conveyed the sense that the sheer uniqueness of what they were experiencing was something, not only that they *could* share, but that they *had to share*. (A further aspect of the letters that is important for my paper is the way in which the presence of women was much stronger in the epistolary exchanges than in the published texts, which might suggest that they were doing a lot of the work, without taking the credit – but I will come back to this later.)

There is an undeniable excitement in the letters they write that is utterly contagious. Even when what they are discovering is not really new at all; such as Spinoza's *Ethics*, or the green in the Spring, as we will see in the following examples. The more philosophical question I seek to raise by paying attention to this urgency, though, has to do with exploring the idea that perhaps what they were saying on a theoretical level was an attempt to translate or translocate what they were experiencing and communicating at other levels. It is ultimately about understanding the role that the act of communicating itself played in their literary and philosophical productivity.

a) Spinoza

Schelling's famous letter to Hegel from February 1795, conveys very well this sense of discovery as well as the urge of sharing and communicating. In this letter, Schelling aims to transmit to Hegel how reading Spinoza has helped him understand better his own position *vis à vis* the relation between dogmatism and criticism, Spinoza, Kant and Fichte. It, thus, represents something like the core of what Schelling develops in his *Philosophical Letters*

on Dogmatism and Criticism from the same year. I propose that we focus on the enthusiasm with which he writes and presents his main insights:

> I have, in the meantime, become a Spinozist! Do not be surprised. You will soon hear how. For Spinoza the World (the object *par excellence*, in contrast to the subject) was everything – for me, it is the I. […] Philosophy must proceed from the Unconditioned. The question then arises: where is this Unconditioned – in the I or in the Not-I? Once this question is decided, everything is decided. For me, the highest principle of all philosophy is the pure, absolute I – that is, the I insofar as it is a mere I, not yet conditioned by objects, but posited through freedom. The alpha and omega of all philosophy is freedom.[7]

Scholars, such as Manfred Frank, have often emphasized the way in which Schelling explored different styles and genres: dialogues, essays, letters, treatises, a novel etc. This is certainly one of the reasons why he has been described as a *Protean* thinker. Similarly, it has been argued that Schelling's very particular aesthetic sensitivity and stylistic richness, his way of exploring and experimenting with different forms of expression or *Darstellungsformen* are some of the reasons why he can be regarded as the most Romantic of the German Idealists. Without wanting to contest these readings in any way, I propose to emphasize the tone and the pathos of Schelling's private letter to Hegel; because it is precisely this tone and pathos that are replicated in his *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism*, which were published that same year in the *Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten*, edited by Fichte and Niethammer. Indeed, in his published *Philosophical Letters*, Schelling portrays two opposite philosophical positions, each of which expresses itself with grandiloquence and excitement, and in the end, one could argue, Schelling postulates a resolution infused with the pathos of Sophocles' *King Oedipus*, which he interprets as the instantiation of the triumph of freedom through the heroic acceptance of necessity.[8] This sug-

---

[7] My translation: "Ich bin indessen Spinozist geworden! Staune nicht. Du wirst bald hören wie? Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin im Gegensatz gegen das Subjekt) – Alles, mir ist es das Ich. […] Vom Unbedingten muß die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich's nur, worin dies Unbedingte liegt, im Ich oder im Nicht-Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist Alles entschieden. – Mir ist das höchste Prinzip aller Philosophie das reine, absolute Ich d.h. das Ich, inwiefern es bloßes Ich, noch gar nicht durch Objekte bedingt, sondern durch Freiheit gesetzt ist. Das A und O aller Philosophie ist Freiheit". Quoted in Manfred Frank and Gerhard Kurz, *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen* (Suhrkamp, 1975), 126.

[8] In Schelling's *Philosophical Letters*, the themes that Schelling discusses from Spinoza's *Ethics*, the identity (and tensions) between freedom and necessity, the idea of a unity between nature and god, all of these themes are arguably activated, dramatized and brought to life.

gests that Schelling was not merely choosing the epistolary format or *Darstellungsform* for his philosophical thoughts, as the result of some sort of random creative experimentation with different styles and forms of writing, but rather that he was emulating something quite specific as well as private or personal, *but which he must have believed was essential to the process of thinking itself*. (Or at the very least, he must have believed it had been an essential part of his own particular journey of philosophical discovery). In other words, my claim is that Schelling's *Philosophical Letters*… (and I would include here all the texts from this period that emulate the epistolary or conversational) are both a reflection of a dynamic process that was taking place on a private level among peers and friends, and an expression of a desire to share this experience with others, to crystalize it in a way. The published texts are the manifestation of an underlying process that had already taken place or was taking place, and without which they would not have come to be. This something that was taking place and that these authors were in one way or other trying to communicate or present to broader audiences, is, I believe, symphilosophy.

b) The Colour Green

I come thus to my second example, which is an extract from a letter by Dorothea Schlegel to her friend Rahel Varnhagen (née Levin) from April 1800, where she urges her to come and visit her in Jena:

> You need only forgo all other diversions and amusements – such as art, poetry, wit, the lovely and varied natural world, and the most enchanting spring your imagination ever painted [awaits you, KH]! Carpets of green velvet stretching up the gentle hills, embroidered with violets, cowslips, and primroses, and interwoven with a thousand fragrant herbs; every tree in glorious bloom; heaps of lilacs and lilies of the valley; a willow – unlike any I had ever known before – whose blossoms smell of orange, growing everywhere across the meadows and hills. A lively, rushing river, clear as a mirror; warmth lasting from one morning to the next; air that settles softly, balmy and blue, around you, resting upon the mountains like a blanket; and for a change, a few hours of the warmest, most beneficent rain, and a shade of green of which the people of Berlin have no idea – no, absolutely no idea – that is what I can promise you here. It is a brand-new experience for me to discover that a spring truly and genuinely exists on earth. Just come![9]

[9] My translation: "Nur tun Sie Verzicht auf alle andern Zerstreuungen, und Vergnügungen: als Kunst, Poesie, Witz, eine liebliche mannigfaltige Natur, und den liebenswürdigsten Frühling den sich Ihre Einbildung je mahlte! Grünsamtene Teppiche die

There is a similar sense of urge and excitement in many of the letters within the Jena circle of this period – no matter what it is they are talking about. It really feels like they felt that they had discovered a totally new meaning for what it is to be truly alive, a new way of seeing and being in the world; a new way of combining life and thought, living, loving and writing with wit, joy and depth. This also seems to be the way in which they were perceived by others. As the Austrian author Caroline Pichler describes in a text dedicated to Dorothea Schlegel from 1839, everybody in Vienna was eager to see and meet the Schlegels; and their home, as had been the case in Jena, became the meeting point for writers and educated people of the time.[10]

There is something very compelling about the way in which thoughts and insights are being transmitted in these letters. If we were to think of them following Longinus' distinction in his *Treatise on The Sublime* or *Peri Hypsous*, we could say that, more than argumentatively convincing, they were *persuasive*. Sometimes it feels like every statement is an invitation or a demand to experience the world differently, from a totally new and unique perspective. But a perspective that can be shared and elaborated or modulated together; a perspective that emerges from within the text. And, as a reader, you just want to ride along with them. This is perhaps why the notion of *symphilosophy* is most adequate to describe what happens in these texts. Because it is not a matter of proving or showing what is 'objectively true', like it was for Spinoza or Descartes, for instance (whose letters to Princess Elisabeth are, by the way, a great counter-example to the epistolary exchanges from the Jena circle). And it is also not about presenting (or imposing) one's own personal taste. It is more like finding, or tapping into an unknown but shared necessity: the necessity to feel the world anew. Or – one might venture to say borrowing Kant's formulation – what is going on in these letters is the elaboration of a 'universal subjectivity' that enables us to perceive and make sense of reality

sanften Berge hinan mit Veilchen, Schlüsselblumen, und Primeln gestickt, und tausend wohlriechende Kräuter durchwirkt; Alle Bäume in der glorreichsten Blüthe; Flieder und Maiblumen in dicken Haufen; eine Art Weiden wie ich sie noch gar nicht kannte, deren Blüthe wie Orange riechen, stehen allenthalben, auf allen Wiesen und Bergen. Der lebhaft rauschende Fluß wie ein Spiegel, hell; warm vom Morgen, bis wieder zum Morgen; eine Luft die sich weich, lau, und blau um einen her lagert, und auf den Bergen wie eine Decke ruht; zur Veränderung einmal ein paar Stunden des wärmsten wohltätigsten Regens, ein Grün von dem die Berliner keinen Begriff, nein, keinen Begriff haben – Das ist es was ich Ihnen allenfalls hier versprechen kann. Es ist für mich eine nagelneue Erfahrung, dass es einen Frühling wirklich, und wahrhaftig auf Erden gibt. Kommen Sie nur!". Letter from 28 April 1800, quoted in N. Immer (ed.), *Dorothea Schlegel. Romantische Herzenskultur. Briefe und Literatur* (Weimarer Verlagsgesellschaft, 2014), 39.

10 Immer, *Dorothea Schlegel*, 17-25.

in a radically new way: as an ongoing work of art. The world seen from the perspective of art. And, hence, it is not so much about being right or wrong, but about the interaction itself, the *hin und her*, the play between author and reader through the text that can only take place among equals, among peers, among friends. It is about creating a space in which the project of sharing and re-inventing a whole new world of meaning could emerge and be actualized. And if we agree that one of Kant's (implicit) points in his *Third Critique* is that it is quite possible that no real aesthetic judgment of the beautiful has ever been made, or that beauty is something that has never really been perceived as such, we could say that *symphilosophieren* (understood now as the occupation of a truly universal subjectivity; a perspective that enables us to experience the world as art) is the proof that there was at least once beauty in the world. Or to put it differently, *symphilosophieren* is the condition of possibility for an aesthetic experience to take place.[11]

In an earlier letter to Rahel Levin, D. Schlegel wonders if she has already got the *Athenaeum*, and asks: "is it not as thorough as it is entertaining, as dignified as it is witty?"[12] – The extent to which the answer to that question may be affirmative, I believe, is an indication of the extent to which the theoretical work was able to mirror and articulate this new point of view, this new way of living that they were discovering for themselves. In other words, one could perhaps venture to wonder to what extent the published works, the theoretical works were not in some way responding to issues (needs, desires, experiences) that were taking place at other not purely theoretical, but more vital, affective levels. In the end, as Hegel would put it, philosophy "as the thought of the world" only appears later.[13]

2. From the Letters to The Published Work: The Addressee, Parabasis and Romantic Irony

In this *hin und her*, in this endless interaction established between the text and the reader / writer, the other, the addressee becomes essential. Even reading these texts today one can feel the importance of the task, and the directness of the invitation, which is why, the experience of reading the Schlegels, Novalis, Tieck or Sophie Bernhardi for instance is so different to reading Descartes (as so many authors have pointed out). In the first case, to refuse

11 I owe this interpretation very much to Thomas Kisser, even though he may not have put it like this.

12 Letter from 10 April 1800, quoted in Immer, *Dorothea Schlegel*, 38.

13 This is a thought that Hegel expresses often, most notably at the end his *Preface to the Philosophy of Right* from 1820.

to play along, to refuse the invitation and the challenge (in Gadamer's sense[14]) is to refuse the possibility of creating a new world of meaning that has the promise of leading to change and transformation. It is refusing a possibility of a new form of living and experiencing the world. In the second case, that is to say, if we don't fully follow the cartesian method, for instance, the problem remains a theoretical problem. It is for Descartes after all about knowing with absolute clarity and certainty, not about creating a new world of meaning (in fact, Descartes is even willing to give up on meaning altogether if it is required by his newly found method of truth).

As pointed out by Lacoue-Labarthe and Nancy, this distinctive form of address, this request of the reader's engagement and involvement is manifest in the Jena Romantic writings in a variety of forms, both in the critical as in the literary pieces. One of the most distinctive literary devices through which this request is crystalized is the so called *parabasis*, which the Romantics not only used but also promoted. Parabasis is as a direct reference to the audience within a play, and because it causes an interruption within the play it is more common in comedy than in other genres. For many scholars, though, the use of parabasis (for instance by Aristophanes) had long been a reason for criticism: it was considered destructive, in the sense that it betrayed the play's own fictitiousness. But already in his text *On the Aesthetic Value of Greek Comedy* from 1795, Friedrich Schlegel argues that parabasis is in fact a most wonderful device, the use of which can only be encouraged. The idea underlying Schlegel's argument, and which his brother, August Schlegel, also develops in his later *Lectures on Dramatic Art and Literature*, is that such interruptions are instances of self-awareness: the play becomes aware of itself and shares this awareness with the audience, who becomes the accomplice, and hence, co-creator of the very fictionality that is being unveiled. Moreover, against the idea that the use of parabasis betrays 'ineptness' (*Ungeschicklichkeit*), Schlegel argues that it is testimony to "measured carelessness and exuberant liveliness (*besonnener Mutwille, überschäumende Lebensfülle*)."[15]

Ludwig Tieck's *Puss-in-Boots* (*Der gestiefelte Kater*) from 1797 offers a perfect example of this form of self-interruption that does not destroy, but instead ends up constituting the very character and playfulness of the play

[14] I am thinking of Gadamer's essay "Die Aktualität des Schönen" from 1977, where he describes the experience of the work of art as a process of hermeneutical identification, initiated by the work, which he sees as challenging the spectator to enter into some form of hermeneutical 'play', where what is at stake is precisely the identification of the work of art as such.

[15] F. Schlegel, 'Vom ästhetischen Wert der Griechischen Komödie', *Kritische Schriften und Fragmente. Studienausgabe* in 6 vols, edited by E. Behler and H. Eichner (Ferdinand Schöhningh, 1988) vol. 1, 11.

itself. In his *Puss-in-Boots*, not only is the audience constantly being addressed by the actors, the play also refers to itself *as a play*, and even the poet / author appears on stage to discuss his work:

> Fischer: How can you write such plays? Why haven't you acquired any culture?
>
> Author: Grant me just a minute's hearing before you condemn me […][16]

Puss-in-Boots is really a very funny piece. The way it is able to enact self-reflection and critique, bringing the audience and the author together in the play itself is remarkable. But there is also something slightly haunting about it. The idea that an author can be utterly misunderstood, the anxiety of finding oneself alone in one's own creation, with no echo or response from the audience but rejection, is not exactly pleasant. The line between this being funny or just very sad and isolating is extremely thin and fragile. This seems to be thematized at the very end of the play:

> Müller: You really ought to have gone home.
>
> Author: Only a few more words, with your permission. – My play has been a flop –
>
> Fischer: To whom are you telling that?
>
> Müller: We've noticed.
>
> Author: Perhaps the blame does not lie entirely with me. –
>
> Schlosser: On whom else then? – Who is then at fault for my being still somewhat crazed?
>
> Author: I made the attempt to transport you all back to the remote feelings of your childhood years so that you might experience the fairy-tale here presented without your looking on it as something more important than it intended to be.
>
> Leutner: That's not so easy my good man.
>
> […]

[16] "Fischer: Wie können Sie solche Stücke schreiben? Warum haben Sie sich nicht gebildet? / Der Dichter: Vergönnen Sie mir nur eine Minute Gehör, ehe Sie mich verdammen." Ludwig Tieck, *Puss-in-Boots*, trans. Gerald Gillepsie, (Peter Lang, 2013) 54-55.

> Prompter: Try to speak a few verses, Author; perhaps then you'll get more respect from them.
>
> […]
>
> Author:
>
> *(Toward the parterre)*
>
> Public, is your judgment to instruct me even in some measure, show that you understand me even in some measure.
>
> *(Rotten pears and apples and wads of paper are thrown at him from the parterre)*
>
> Author: No, the gentlemen out there are better than I am at farce. I withdraw.[17]

To be sure, the end of the play can easily be interpreted as a satire and critique of the kind of public that would be hostile to such a piece. But in doing this, Tieck is also exposing a certain vulnerability and isolation that is a direct consequence of the radicality of his aesthetic ambitions. These ambitions are the result, among other, of a new way of engaging with and thinking about art and the relation between creator / spectator in general that involves and depends on the openness and availability of the addressee. In other words, Tieck was not the only one struggling with this problematic. In fact, this preoccupation constitutes a theme in its own right, and is a recurrent theme in the published texts and the private letters alike.

In numerous letters, Friedrich Schlegel asks his friends if they have read his *Lucinde*, and what their thoughts are about it. For instance, in a letter to Caroline Schlegel from July 1799, he writes:

> I await letters impatiently. Hopefully, they will have already answered everything that I still wish to ask – about all of you, but especially about Hardenberg […] Why hasn't he written to me? Does he no longer want to do anything for the *Athenaeum*? Does he still care for us? What does he say about Fichte and the elegy? Has he gained any new insight regarding *Lucinde*?[18]

---

17 Ludwig Tieck, *Puss-in-Boots*, 139-141.

18 My translation: "Mit Ungeduld warte ich auf Briefe. Hoffentlich wird schon alles darin beantwortet sein, was ich noch fragen möchte, über Euch alle, besonders aber über Hardenberg [..] Warum schriebt er mir nicht? Will er gar nichts mehr fürs *Athenaeum* tun? Liebt er uns noch? Was sagt er zu Fichte und zur Elegie? Ist Ihm über die Lucinde ein Licht aufgegangen?". Friedrich Schlegel an Caroline Schlegel ca. 1. August 1799, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 24, III, (Schöhningh 1985), 304 [letter 193].

In a different way, but arguably responding to the same concern, in her text *Lebensansicht*, which appeared in the second volume of the *Athenaeum*, Sophie Bernhardi emphasizes the importance of the other, the recipient of her letter – which isn't really a letter, but an essay. She does this by highlighting their absence:

> It is comforting to imagine that I am writing to a dear friend who understands me completely – to whose heart I entrust these pages – even though I am writing only for myself, because it does me good to give voice to certain feelings and thoughts of my soul.
>
> […]
>
> "Farewell, my dear friend" – I would like to say – yet I cannot even smile at this folly; for in my thoughts, I have addressed everything to a being who understands and loves me. And thus I send these pages out into the world; and whoever reads my words with love, for them they are written.[19]

Bernhardi's essay is another example of how choosing the epistolary format is more than just a literary experiment, and also more than just another way to address the reader; in this case it is a direct invitation to form a special bond with the author, a bond of complicity and friendship that is based on openness and love. This longing for a reader who can truly understand one, and the likelihood that she does not exist, or not *yet*, is certainly one of the underlying motivations for F. Schlegel's claim that one has to *create* one's own readers.

Interestingly, this very peculiar activity through which one shapes one's own reader, not by the means of overwhelming them or manipulating them, but by engaging them in a special relationship in which they are also active,

---

This letter can also be found in the TU Darmstadt Portal des deutschen Briefes im 18. Jahrhundert: https://tueditions.ulb.tu-darmstadt.de/v/pa000023-0253

[19] My translation. "Es ist tröstlich, daß ich mir einbilde, als schrieb' ich an einen teuren Freund, der mich durchaus versteht, an dessen Herz ich diese Blätter niederlege, da ich doch nur für mich schreibe, weil es mir wohl tut, manche Gefühle und Gedanken meiner Seele auszusprechen […] Lebe wohl, mein teurer Freund, möcht' ich sagen, und kann nicht einmal über diese Torheit lächeln, in Gedanken habe ich doch alles an ein Wesen gerichtet, das mich versteht und mich liebt, und darum reiche ich diese Blätter öffentlich in die Welt, und wer meine Worte mit Liebe lieset, für den sind sie geschrieben." These extracts correspond to the very beginning and the end of Bernhardi's essay, which appeared in the second volume of the *Athenaeum* journal: https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/schlegel_athenaeum_1800?p=217 , 205-215

is what F. Schlegel in his *Lyceums-Fragmente* from 1797 characterizes as *symphilosophieren*:

> The analytic writer observes the reader as he is; and accordingly he makes his calculations and sets up his machines in order to make the proper impression on him. The synthetic writer constructs and creates a reader as he should be; he doesn't imagine him calm and dead, but alive and critical. He allows whatever he has created to take shape gradually before the reader's eyes, or else he tempts him to discover it himself. He doesn't try to make any particular impression on him, but enters with him into the sacred relationship of deepest symphilosophy or sympoetry.[20]

What becomes clear from this is that the idea is not to gather friends who think the same, or see things in the same way. Nor is it about transferring or acquiring a content of knowledge. But rather, it is about engaging the reader in a process of thought and mutual transformation. Reading and understanding are active events, and in order for them to take place, there must be a flow, a communication between the reader and the text, a certain intimacy must emerge, and a certain tension as well. What F. Schlegel is describing is a very particular relation: one that includes enticing the other, but not imposing oneself on the other. If a harmony does arise (if there is *Übereinstimmung*), it is not by eliminating tension and difference, opposition or resistance, but by including these from within: the text itself must become this movement.

This thought appears also in a later passage from the *Athenaeum Fragments* attributed to Friedrich Schlegel that reads: "Philosophers who are not opposed to one another, are related merely by sympathy, not symphilosophy."[21] *Symphilosophieren* cannot be reduced to just feeling or thinking the same. In a similar way *Athenaeum-Fragment* 118, also attributed to F. Schlegel, argues that all the characters in a novel should have their own

---

[20] "Der analytische Schriftsteller beobachtet den Leser, wie er ist; danach macht er seinen Kalkül, legt seine Maschinen an, um den gehörigen Effekt auf ihn zu machen. Der synthetische Schriftsteller konstruiert und schafft sich einen Leser, wie er sein soll; er denkt sich denselben nicht ruhend und tot, sondern lebendig und entgegenwirkend. Er läßt das, was er erfunden hat, vor seinen Augen stufenweise werden, oder er lockt ihn es selbst zu erfinden. Er will keine bestimmte Wirkung auf ihn machen, sondern er tritt mit ihm in das heilige Verhältniß der innigsten Symphilosophie oder Sympoesie." F. Schlegel, *Lyceum-Fragment* 112, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Band 2: Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)* (F. Schoningh 1975), 157. English translation in *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*, trans. P. Firchow (University of Minnesota Press 1971), 155-156.

[21] *Athenaeum-Fragment* 112, in F. Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Band 2,* 182.

personality, so to say, and *not appear as if they were revolving around one individual, like planets around the sun*.[22] This fragment in particular is interesting because while explaining how to create characters in a novel or a '*gebildeten Gedicht*', F. Schlegel also puts forward his view of how we should relate to one another, that is: how we should construct our social reality. Aesthetics and ethics go hand in hand. What we can see, in any case, is that what is at stake is the construction of a space in which there is room for a variety of relations and a plurality of beings. A space that is open for everything except destruction. This will continue underlying his later projects, such as the journal *Europa* from 1803.

What is most relevant about these passages for our analysis, however, is to see the extent to which theory is responding to the demands, needs and desires emerging from the experience of a very specific communicative practice, the main characteristic of which might well be that identities are not pre-determined but construed with and through others.

It is in this light also that we can read what might be the most characteristic feature of F. Schlegel's theoretical work, namely the notion of romantic irony. For, it is through irony, after all, that the text is most easily detached from pre-established meanings, and initiates its own movement with the reader. Irony allows for tension or resistance to emerge, and at the same time hints towards some form of reconciliation, or perhaps a new point of view from which the tension itself is dissolved, or can be at least dealt with in a different way. Irony enables the author to point at the thought that there are no solid truths or univocal interpretations; that meanings are not given in advance, but rather emerge as a process through which the text is animated by a new reader. Irony is also the means through which the text is able to reflect on its own limitations, undermine itself, question itself without capitulating. For, at the very moment in which it touches upon its own finitude, it also invites the reader to continue exploring other directions and possibilities. This is something that becomes very clear in the famous *Athenaeum Fragment* 116 on Romantic Poetry. Even if the notion of irony itself is not mentioned explicitly. Reading it, one can recognize the essence of irony in the movement that the fragment creates, by saying and unsaying, through the hovering between the opposites, object and subject, and the image of a poem reflecting on itself, again and again to a higher power as through an infinite succession of mirrors.

[22] *Athenaeum-Fragment* 118, in F. Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Band 2,* 183, English translation in *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*, 176.

But, the value of irony lies not only in the fact that it is the perfect means of saying and un-saying. The value of irony lies also in the way it gives value to pleasure. To sensual pleasure, to the affects.[23] Through irony the text reaches us on an affective level as well. Ultimately, though, and I think that this is something that we sometimes forget, the movement that irony introduces in a text (by addressing and soliciting the reader in a specific way, as it says and unsays, as it plays with the different meanings that a text or a word can carry and evoke) is important because it is also what infuses the text with life. Irony is what will make the relationship between the text and the reader alive. Indeed, if we look at the passages we have read so far, we will find that the notion of life and other related terms (*lebhaft, Lebensfülle, Lebensansicht, lebendig,* and so on) are very frequent. To such an extent that we could say that the key to understanding what *symphilosophieren* is about has to do with understanding that the demand is not only that the theory be compatible with life, but that the text itself should reflect and embody this liveliness, that the text be 'alive'. For F. Schlegel, in any case, this will become a (if not the) definitive criterion to determine if a piece can be thought of as art or not:

> Works whose ideal doesn't have as much living reality and personality for the artist as does his mistress or his friend are best left unwritten. At any rate, they don't become works of art.[24]

3. The Unheard Voices: Dorothea Schlegel's *Florentin*

To be sure, the use of irony does not always have the results one hopes for. In his text *On Incomprehensibility* (*Über die Unverständlichkeit*), which appeared in the same volume of the *Athenaeum* as S. Bernhardi's *Lebensansicht*, Schlegel thematizes the extent to which the use of irony has also had the opposite result that he intended: not only have many readers failed to engage in the process he was inviting them to explore, they basically just failed to understand him altogether. Irony has, thus, a double side to it: it can be what enables the emergence of a special communication between author and reader, but also can be the cause of the most serious misunderstandings.

---

[23] I have explored the relation between joy and irony in K. Hay, "On the Roots of Romantic Irony and the Pleasure of Being (Mis)understood," *Human Affairs* 33, no. 4 (2023): 428-438.

[24] "Werke, deren Ideal für den Künstler nicht ebensoviel lebendige Realität, und gleichsam Persönlichkeit hat, wie die Geliebte oder der Freund, blieben besser ungeschrieben. Wenigstens Kunstwerke werden es gewiß nicht." *Athenaeum-Fragment* 117, in F. Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Band 2,* 183; English translation in F. Schlegel, *Friedrich Schlegel's Lucinde*, 176.

Once again, we are confronted with this danger of solitude, isolation, and the profound sense of being misunderstood, and remaining, as it were, un-alive.

On the other hand, though, there is no reason why one could not undo such fatality. One might attempt to use irony to resuscitate a text, revisit it, or even to rescue it from the solitude of having been forever misread, misunderstood, or merely unseen. For the last part of my paper, I propose to sketch out what this exercise might look like and what kind of consequences it may have in our understanding of symphilosophy both as a practice and as the articulation of theoretical standpoints. And for this, I propose to revisit a text written by one of the figures of the Jena Romantics who has been perhaps the most unfairly treated of them all: Dorothea Schlegel and her novel *Florentin* from 1801.

Dorothea Schlegel has indeed been the target of the harshest criticisms from men and women alike. She has been criticized for being ugly, for being insecure about her writing, for being blindly devoted to her husband. At the same time, it has also been widely acknowledged that she was incredibly bright and well educated, witty and cultivated, that she was a great entertainer, that she was the main breadwinner, a devoted mother and later grandmother, and basically ran all practical matters in the household to ensure that her husband could dedicate himself to his writings and lectures. Her letters are a testimony that this was the case. As Marthe Helfer argues in an article from 1996, it seems strange to believe that someone who was so educated, and had such a reputation of being able to entertain lively conversations with all the intellectuals of the time, would have nothing to say.[25] And yet, for a long time her novel *Florentin* seems to have been ignored and forgotten, if not openly rejected. And although I am not the first one to attempt to revisit it with new eyes, it was not until the nineties, with Helfer's article, that an attempt to re-evaluate this piece was seriously endeavoured. Since then there have been a number of studies devoted to this task in what might be called a (collective) effort to respond to a call by a text from the past that requests to be loved and understood, as S. Bernhardi may have put it.

Reading D. Schlegel's novel and the literature dedicated to it, it becomes clear that there is something unusual about it. First of all, it is difficult to decide what genre it belongs to. It seems to fit into the tradition of the Romantic *Bildungsroman*. But as Helfer has rightly pointed out, if we read it like this, we cannot but agree that it fails. As a *Bildungsroman* it is a bit of a disaster (as we will soon see). One can of course see this as its strength,

[25] Martha B. Helfer, "Dorothea Veit-Schlegel's *Florentin*: Constructing a Feminist Romantic Aesthetic", *The German Quarterly*, vol. 69, no. 2 (Spring: 1996): 144-160.

as Helfer does. *Florentin* is then to be understood as a parody, a critique or deconstruction of a genre that (if we take Novalis' *Heinrich von Ofterdingen* published posthumously in 1802 as the pinnacle of the Romantic *Bildungsroman*) had not reached its peak yet. Helfer writes: "I want to suggest that the dullness of Veit-Schlegel's novel, its lack of originality, is of considerable theoretical significance for feminist criticism: *Florentin* lures its readers into a sense of complacency by imitating its literary predecessors, yet ironically masks the fact that its self-abrogating structure undercuts the very discourse that it mimics", and "*Florentin* sets into play a never-ending series of metonymic displacements that undermines the totalizing masculine discourse."[26]

This line of interpretation is certainly helpful in that it gives us something like a unifying principle and a clue as to how to interpret and make sense of the novel. It also gives us a clear sense as to how exactly D. Schlegel was engaging with her counterparts – F. Schlegel in particular, and thereby contributing to the Jena Romantic aesthetic theory. According to Helfer, *Florentin* constitutes a feminist response to F. Schlegel's *Lucinde*, and it construes a "feminist Romantic aesthetic" in its own right, which is characterized by what Helfer calls "metonymic displacement and absence."[27] Women are absent in D. Schlegel's *Florentin*, argues Helfer, in the sense that they do not fulfil what would be expected women would do (in such a novel). In a sometimes nonchalant other times scandalous way the women in the novel fail to play the roles that society, and perhaps more importantly the genre of the *Bildungsroman* itself, imposed on them (Eleonor, for instance leaves her children to be taken care of by others for 14 years to join the army). Moreover, what is also absent, according to Helfer, is *Bildung*: "the novel ends with Florentin disappearing without discovering who he really is or learning anything substantive about himself."[28] Helfer convincingly shows how Florentin – the character – "constantly disrupts the dominant male discourse mimicked by the novel, and this is why he cannot complete his search for self-definition."[29] As much as I agree with the idea that the richest way of reading *Florentin* is in terms of irony, parody, subversion and (feminist) critique, what remains unclear and quite intriguing, though, is that it should have taken almost two centuries to pick this up. How could it have taken so long to get the 'joke'?

To be clear, the fact that it has remined unseen and misunderstood is not necessarily a bad sign. On the contrary, within the very logic of Romantic

[26] Helfer, "Dorothea Veit-Schlegel's *Florentin*", 149-150.
[27] Helfer, "Dorothea Veit-Schlegel's *Florentin*", 146.
[28] Helfer, "Dorothea Veit-Schlegel's *Florentin*", 150.
[29] Helfer, "Dorothea Veit-Schlegel's *Florentin*", 157.

irony and symphilosophy, as we have seen above, one could argue that being difficult to understand is a pre-requisite to become a truly symphilosophical text, after all, symphilosophy was never about gathering friends who think the same, or see things in the same way, but about engaging in a process of mutual exchange and transformation. I believe that addressing the question as to why it has taken us so long to engage with this text will help us understand better what is so particular about D. Schlegel's novel, and how it relates to *symphilosophieren*.

In her article, Helfer does not really address this question. But she does rely on and refer to works by Luce Irigaray and Judith Butler. In fact, one of her main claims is that D. Schlegel enacts what Irigaray will later describe as the "impossibility of writing (as) woman",[30] so that the only means she has to produce a counter-discourse is by disrupting (through inner ruptures, self-contradictions, parody etc.) the given discourses. In other words, one could argue that the reason it has taken us so long to understand D. Schlegel's novel is that we did not have the right theoretical framework to do so. So that, in the end, Hegel was wrong, for it is not the case that philosophy comes after reality, but rather reality is always already entangled with a given ideology (in this case patriarchy) and not even the greatest philosophers are able to see what is right in front of them, even if it is bluntly obvious. From this perspective, then, what D. Schlegel was trying to express and convey could not be widely understood and properly appreciated until *we* were truly ready to see and understand it, i.e. until *we* had a more developed feminist theoretical background. This line of thought makes sense, especially if we consider that the academic 'we' has predominantly been (and arguably continues to be) infused with patriarchal values and pre-conceptions, while what D. Schlegel was conveying, by paying attention to other realities and perspectives, was a critique and questioning from within. It is only natural that these critiques remain unseen from the "half-blindness" that privilege affords.[31] On the other hand, not all scholars who engage with D. Schlegel's novel highlight its (proto-)feminist content; but the fact that they do take *Florentin* seriously, against inherited prejudices, may not have been possible without feminism, its victories and its struggles.[32]

---

30 Helfer, "Dorothea Veit-Schlegel's *Florentin*", 157. Helfer refers to Luce Irigary, *This Sex Which Is Not One*, trans. Catherine Porter with Carolyn Burke, (Cornell UP, 1985).

31 For the notion of half-blindness see A. Stewart and F. Pratto, "Group Dominance and the Half-Blindness of Privilege", *Journal of Social Issues*, vol. 68, no. 1, (2012): 28-45.

32 See for instance F. Corey Roberts, "The Perennial Search for Paradise: Garden Design and Political Critique in Dorothea Schlegel's *Florentin*." *German Quarterly* vol. 75, no. 3, (2002): 247- 264; and Laurie Johnson, "Dorothea Veit's *Florentin* and the Early Romantic Model of Alterity," *Monatshefte*, vol. 97, no. 1 (2005): 33-62. Both authors

Another (complementary) answer to this almost two-hundred-year delay would be to say that the text is not as unified and one-sided as Helfer makes it to be. Helfer invites us to read *Florentin* as a parody, and emphasizes its self-defeating character, but in her analysis it is not always clear to see how exactly this parody works. Is it supposed to be a funny parody, or is it a parody only because it fails? It seems to me that in general terms Helfer is inclined to see it is a failure *tout court*. (She quite openly states that it is dull and unoriginal.) From this point of view it is not surprising that its parodic dimension would remain unseen. But what if something else were going on? – In the last part of my paper, I propose to develop a slightly different approach by paying attention to four different moments in the novel in order to highlight what I would tentatively call moments of oddness or short-circuits in the sense that Alenka Zupančič develops in her book on comedy and philosophy, *The Odd One In*.[33]

Unlike Tieck's *Puss-in-Boots*, for instance, where the reader can never really forget that she is partaking in a comedy, with D. Schlegel's *Florentin* it is not as straightforward, and there is much more room for misunderstandings. I believe it would be wrong to say that *Florentin* is written entirely in the register of parody. There are moments that are reminiscent of a Shakespearean comedy, others are closer to Novalis's *Heinrich von Ofterdingen* or Schlegel's *Lucinde*. The one thing that is recurrent and constant are moments of self-disruption: sooner than later something disruptive and quite unexpected occurs that leaves the reader wondering, not knowing exactly what has happened. Idyllic scenes or trains of thought are interrupted constantly, but it is not always funny – or rather: it is difficult to see from what perspective these moments could be funny. Sometimes these intrusions are just odd; odd in the sense that it is unclear how to register them: is it comical? Is it sarcasm? Is it dramatic? Is it serious? … What is interesting, however, is that these disruptions are not disruptive enough to destroy the narrative fiction. Even if it sometimes does feel like the story and characters are disintegrating before our very eyes, there is still a story that is being told, with a beginning and an end (unlike Aristophanes' *Frogs*, for instance, which is really divided in two parts that seem totally unrelated). In fact some of these disruptions are so subtle they could easily be attributed to clumsiness or a strange, uncultivated taste. How these disruptions affect the rest remains unclear. And yet, I would argue, these many instances where something

agree that D. Schlegel constitutes a feminist response to F. Schlegel's *Lucinde* and Romantic theory in general.

[33] A. Zupančič, *The Odd One In* (MIT Press: 2008).

strange occurs may be what the novel is really about. Perhaps we have to assume that there are several narratives going on at the same time, many of which still need to be deciphered, and that D. Schlegel is hovering above and between them all. I will briefly present four of these decentring moments.

1. When Florentin addresses his horse

The book begins with what could be a perfectly bucolic scene. Florentin is in the forest with his horse. But he is lost and somewhat desperate: he is talking to himself, complaining and expressing how much he would rather be somewhere else, but also understanding that it is now too late to turn back. This is already a rather strange way to start. But it gets even stranger, as he addresses his horse and says:

> Let me embrace you, my white steed … you are a royal beast – a beast fit for kings! What do we both lack to be immortalized in history – you as a paragon of loyalty and submission, I as an example of benevolent condescension – save for me possessing a throne and you being my subject? You are surely filled with wonder and delight, and without a doubt, you feel supremely happy to be ridden by me – and by no one else – until the very end of your faithful life! Do you perhaps suspect that I made your burden somewhat lighter solely so that you would not collapse under the strain and perish before I could do without you? I know it, to be sure, but you shall never find out, for you are meant to be happy; you shall certainly never be disturbed from the comforting belief that, in your unreasoning nature and humble contentment, you are a happy creature.[34]

I take this to be one of the most powerful passages in the novel because of the way in which it does so many things without saying much. There is something comical about the scene (and one might be reminded of the

[34] "Lass dich umarmen Schimmel", sagte er, "du bist ein königliches Tier! ein Tier für Könige! Was fehlt uns beiden, um in der Geschichte verewigt zu werden, du als ein Muster der Treue und Unterwürfigkeit, ich als ein Beispiel von menschenfreundlicher Herablassung, als dass ich einen Thron besäße, und du wärest mein Untertan? Gewiss bist du ganz verwundert und froh, und ohne Zweifel fühlst du dich überaus glücklich, gerade von mir und von niemand anders bis ans Ende deines treuen Lebens geritten zu werden! Ahndest du etwa, dass ich deine Last bloß deswegen etwas leichter machte, damit du mir nicht völlig unterlägst, und darüber zu Grunde gingest, ehe ich dich missen kann? Ich weiß es freilich, aber du sollst es nie erfahren, denn du sollst glücklich sein; du sollst, gewiss nie in dem klugen Glauben gestört werden, dass du in deiner Unvernunft und demütigen Genügsamkeit ein glückliches Tier bist." D. Schlegel, *Florentin. Ein Roman. Fragmente. Varianten*, edited by L. Weissberg, (Ullstein-Werkausgaben: 1987), 11.

opening scene of Aristophanes' *Frogs*), but soon enough it stops being funny. On the one hand it is a vindication of those who are oppressed; and there are good reasons to assume that D. Schlegel is thinking of the oppression suffered by women. Not only because referring to women as horses was common in all social classes, but more significantly because the very idea that those who are oppressed are in fact happily devoted to their oppressors is arguably a very specific aspect of women's oppression. Nevertheless, what is fascinating about this little passage is not only that it overtly disrupts the belief that women are unaware of the injustices they suffer (under the name of love, dedication and care), but more importantly that it disrupts the possibility of believing that the oppressors themselves may be unaware of the oppressions they inflict. Even a sweet young man with an unmanly name like Florentin knows!

2. Casual remarks and random conversations

There are many remarks that seem to be part of the description of a given scene, but that suddenly feel slightly exaggerated, or a bit 'off'. It is difficult to show this without quoting longer passages. For the sake of brevity, I refer only to two very specific passages:

a) After a lengthy and detailed description of how welcome Florentin feels in the Schwarzenberg family, D. Schlegel writes:

> Here, for the first time, Florentin observed the children's true, deep love for their parents, and the parents' respect for their children's rights. *No one denied their own self to please the other*; everything existed side by side in perfect harmony.[35]

After Florentin's address to his horse, it is difficult to imagine these lines were written candidly. At the very least the negative sentence "no one denied their own self to please the other" is strange. It introduces an inevitable doubt. Was it or was it not all harmonious and idyllic? Could it be that some thought it was, while others were only pretending? Or is the point to question whether this type of idyllic harmony is *necessarily* based on some people pretending they are not aware about the fact that others are engaging in self-denial in order to please them?

---

[35] My italics. "Hier zum erstenmal bemerkte Florentin die wahre innige Liebe der Kinder zu den Eltern, und die Achtung der Eltern für die Rechte ihrer Kinder. *Keiner verleugnete sich selbst, um dem andern zu gefallen*, es bestand alles vollkommen gut nebeneinander" (D. Schlegel, *Florentin*, 16).

b) A few pages after this, Florentin has a conversation with Eleonora and the count that Florentin himself finds strange.

> 'Believe me,' said Eleonore, 'the man who is speaking so belligerently and wildly right now has to shoulder quite a few domestic worries.' – 'It certainly befits a man,' the Count replied, 'to be the helper of a woman who dares to be her husband's companion in the field.' – 'How so? May I ask?' asked Florentin. – 'Nothing, nothing,' cried the Countess, 'do not listen to him.' […][36]

In this example the reader is left again as clueless as Florentin. Could it be true that the count helps the countess with the household? – And why is it relevant for the novel? And if it is, why is it left aside? As readers we cannot but continue reading. But we cannot do it in the same way; we cannot pretend that we have not read these lines. All we can do is ask ourselves: what is going on?

3. Florentin and Eduard try to get Juliane drunk

There is a passage in which Juliane, Eduard and Florentin are going for a day-trip. (They wanted to go away for a few days, but Juliane's parents did not think this was appropriate, which comes across as them being overly protective). After a long walk they decide to take a rest and sit on a blanket. They started joking and singing and took out some wine: the men became livelier and they wanted to convince Juliane to drink the wine but this time "without mixing it with water." Juliane however did not want this. Then:

> The high spirits and mounting recklessness [*Mutwille*][37] of the two men began to frighten her; she now deemed their undertaking unmeasured [*unbesonnen*] and extraordinarily daring. In her fear, the two men seemed like utter strangers to her; she was terrified at being so completely at their mercy. For a moment, she could not even recall the nature of her relationship with them; she trembled and turned pale. Eduard noticed her fear. 'What do you fear, lovely angel? You are with me, you are mine!' He embraced her somewhat impulsively. 'Let me go, Eduard!' she cried, twisting out of his arms. 'Not that tone… Do not speak to me

[36] "'Glauben Sie nur', sagte Eleonore, 'der Mann, der jetzt eben so kriegerisch und wild spricht, muß manche häusliche Sorge übernehmen.' – 'Es geziemt dem Manne allerdings', erwiderte der Graf, 'der Gehülfe einer Frau zu sein, die im Felde die Gefährtin ihres Mannes zu sein wagt.' – 'Wie das? darf ich erfahren? ' fragte Florentin. – 'Nichts, nichts', rief die Gräfin, 'hören Sie nicht auf ihn! […]" D. Schlegel, *Florentin*, 19.

[37] This is a term that F. Schlegel uses positively as "besonnener Mutwille" to describe the use of parabasis, as we saw earlier. See footnote 15.

> at all right now; your words only heighten my fear… I am so frightened… I do not know why' –.[38]

What is most striking about this passage is the way in which it conveys the sense of fear (unlike for instance Voltaire's *Candide*, where the numerous atrocities suffered by him and other characters are so overly exaggerated that it all comes across as quite unreal and fictive). Juliane is genuinely terrified, and she is as surprised as the reader. It is totally unexpected, and yet, arguably quite a plausible scene, but a scene that had / has hardly been narrated before, especially not from this perspective and with this frankness. The scene is resolved as Florentin sings a song and then proceeds to tell his story, as he had promised to do. But the novel does not tell us how to make sense of this scene.

To be sure, my selection has not been random; I have selected passages that are especially significative if they are read under a feminist lens. What these passages have in common (and there are plenty more) is that in a rather inconspicuous way, they give voice and place to experiences that so often in reality and literature remain unsaid and unknown. These 'disruptions' bring forth perspectives that on the whole had remained silenced. It is the perspective of the women, the mothers, the sisters, the daughters, lovers, who had to navigate a world narrated by men, and in whose narratives they appeared only partially; unreal. To such an extent that these disruptions work as reality checks, as they unmask the falsity or disingenuity of those hegemonic narratives. And still, D. Schlegel does not seem to explicitly (want to) give these moments any special protagonism. They are not embedded in any meta-explanation, philosophical theory or monologue. They come and go as we continue reading, searching for the 'main' narrative. They don't seem to have any consequences either. It is almost as if they had not been said. But they linger in the background. And somehow along the way something changes, something cracks open. Somehow along the way it is no longer possible to go back to what Röttgers calls the "idealized dreams" and "mythical self-portraits",[39] that we may find in Novalis' *Heinrich von*

---

[38] "Die Ausgelassenheit und der steigende Mutwille der beiden fing an sie zu ängstigen, sie fand jetzt ihr Unternehmen unbesonnen und riesenhaft kühn; die beiden Männer kamen ihr in ihrer Angst ganz fremd vor, sie erschrak davor, so ganz ihnen überlassen zu sein; sie konnte sich einen Augenblick lang gar nicht des Verhältnisses erinnern, in dem sie mit ihnen stand, sie bebte, ward blaß. – Eduard bemerkte ihre Angst. 'Was fürchtest du holder Engel! Du bist bei mir, bist mein', er umarmte sie mit einigem Ungestüm. – 'Lassen Sie mich, Eduard! ' rief sie, sich aus seinen Armen windend; 'nicht diese Sprache … Sprechen Sie jetzt gar nicht zu mir, Ihre Worte vergrößern meine Furcht …ich bin so erschreckt … ich weiß nicht warum?'." D. Schlegel, *Florentin*, 40.

[39] Röttgers, "Symphilosophieren," 91.

Ofterdingen or Schlegel's *Lucinde*. To put it differently: these passages demand to be explained, demand to be understood. These feelings and ideas demand to be thematized.

One of the purposes of my paper was to understand the ways in which a text such as *Florentin* may help us redefine or re-imagine what symphilosophy really is. I hope to have showed that what *Florentin* tells us in any case is that the story of symphilosophy has not reached its end yet; that there are still many conversations and exchanges to be had, many theoretical points hidden in between the lines that need to be articulated. And, finally, that by engaging in this process we may not only be gaining a better understanding of what Jena Romanticism was really about, but also in some way participating in the very practice of *symphilosophieren*.

Bibliography

Frank, Manfred and Kurz, Gerhard. *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen*. Suhrkamp, 1975.

Gadamer, Hans-Georg. *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Edited by Robert Bernasconi, translated by Nicholas Walker. Cambridge University Press, 1986.

Hay, Katia. "On the Roots of Romantic Irony and the Pleasure of Being (Mis)understood." *Human Affairs* 33, no. 4 (2023): 428-438.

Helfer, Martha B. "Dorothea Veit-Schlegel's *Florentin*: Constructing a Feminist Romantic Aesthetic." *The German Quarterly*, vol. 69, no. 2 (1996): 144-160.

Immer, N. (ed.), *Dorothea Schlegel. Romantische Herzenskultur. Briefe und Literatur*. Weimarer Verlagsgesellschaft, 2014.

Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One.* Translated by Catherine Porter with Carolyn Burke. Cornell UP, 1985.

Johnson, Laurie. "Dorothea Veit's *Florentin* and the Early Romantic Model of Alterity." *Monatshefte*, Vol. 97, no. 1 (2005): 33-62.

Lacoue-Labarthe, Philippe and Nancy, Jean-Luc. *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*. Seuil, 1978.

Roberts, F. Corey. "The Perennial Search for Paradise: Garden Design and Political Critique in Dorothea Schlegel's *Florentin*." *German Quarterly*, vol. 75, no. 3 (2002): 247- 264

Röttgers, Kurt. "Symphilosophieren." *Philosophisches Jahrbuch* 88 (1981): 90–119.

Schlegel, Dorothea. *Florentin. Ein Roman*. *Fragmente. Varianten*. Edited by L. Weissberg. Ullstein-Werkausgaben, 1987.

Schlegel, Friedrich.

- *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Band 2: Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*. F. Schoningh, 1975.
- *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Band 24, III: Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel.* Schoningh, 1985.
- *Kritische Schriften und Fragmente. Studienausgabe* in 6 vols. Edited by E. Behler and H. Eichner Schöhningh, 1988.
- *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*. Translated by P. Firchow. University of Minnesota Press, 1971.

Stewart, A. and Pratto F. "Group Dominance and the Half-Blindness of Privilege." *Journal of Social Issues*, vol 68, no. 1 (2012): 28-45.

Tieck, Ludwig. *Puss-in-Boots and Theatre of the Absurd. A Commentated Bilingual Edition*. Translated by Gerald Gillepsie. Peter Lang, 2013.

Zupančič, Alenka. *The Odd One In*. MIT, 2008.

Symphilosophie

International Journal of Philosophical Romanticism

Hegel's Debts to Friedrich Schlegel in Metaphysics and Epistemology

Michael N. Forster[*]

ABSTRACT

Thanks largely to Hegel, Friedrich Schlegel has tended to be seen as a dilettante in philosophy. Hegel's damning critique of him, especially of his concept of irony, is well known. Less well known is the fact that in his *Lectures on Transcendental Philosophy* (1800-1), which Hegel attended, Schlegel developed a set of ideas in metaphysics and epistemology that Hegel subsequently took over to form the very core of his own philosophy. Irony indeed!

Keywords: Friedrich Schlegel, Hegel, metaphysics, epistemology, absolute idealism, skepticism

ZUSAMMENFASSUNG

Wegen Hegel hat Friedrich Schlegel den Ruf bekommen, philosophischer Dilettant zu sein. Hegels schonungslose Kritik an Schlegel, insbes. an seinem Begriff von Ironie, ist bekannt. Weniger bekannt ist aber die Tatsache, dass Schlegel in seinen *Vorlesungen über Transzendentalphilosophie* (1800-1), die Hegel besucht hat, eine Gruppe Ideen zur Metaphysik und Erkenntnistheorie entwickelt hat, die Hegel dann übernommen und zum Kern seiner eigenen Philosophie gemacht hat. Ironie in der Tat!

Stichwörter: Friedrich Schlegel, Hegel, Metaphysik, Erkenntnistheorie, absoluter Idealismus, Skeptizismus

[*] Alexander von Humboldt Professor and Chair for Theoretical Philosophy, International Centre for Philosophy, Universität Bonn, Poppelsdorfer Allee 28, 53115 Bonn, Germany – mnforste@uni-bonn.de

(cc) BY-NC-SA

The general thesis of this article could be put like this: somewhat as Plato in antiquity developed an extremely negative critique of the Sophists that prejudiced a whole gullible tradition against them until in recent times more independent-minded scholarship (e.g. George Grote, Theodor Gomperz, W.K.C. Guthrie, and G.B. Kerferd) began to demonstrate their actual philosophical brilliance, likewise Hegel developed an extremely negative critique of Friedrich Schlegel that prejudiced a whole gullible tradition against him despite his actual philosophical brilliance.

More specifically, in a masterful and influential piece of reputation-assassination spiked with faint praise and backhanded compliments, Hegel in the *Lectures on Aesthetics* that he delivered between 1817 and 1829 made the following disparaging comments about Friedrich Schlegel's and his brother August Wilhelm Schlegel's pretentions to being philosophers (before going on to develop a critique of their concept of irony in particular, as he does in several other places as well):

> Now in the vicinity of the renaissance of the philosophical Idea . . . *August Wilhelm* and *Friedrich von Schlegel*, in their thirst for prestige and show greedy for the new, acquired as much of the Idea as their precisely not philosophical but essentially *critical* natures were capable of grasping. For neither of them can make any claim to a reputation for speculative thought. But it was they who with their critical talent positioned themselves near the standpoint of the Idea and now turned with much freedom of speech and boldness of innovation, albeit with feeble philosophical contents, against the existing ways of seeing things with ingenious polemics and thus really did introduce into various branches of art a new criterion for judgment and points of view that were higher than those combated. But since their critique was not accompanied by a thoroughly philosophical knowledge of their criterion, this criterion remained somewhat indeterminate and unstable, so that they sometimes did too much, sometimes too little. Therefore, however much credit they deserve for lovingly unearthing and elevating what was old and despised by the time, such as the older Italian and Dutch painting, and for seeking with zeal to become acquainted with and teach about what was little known, such as Indian poetry and mythology, they nonetheless accorded such periods too much value; sometimes they even succumbed to admiring mediocre products, such as Holberg's comedies, and to according what is only relatively valuable a universal dignity, or indeed to impudently showing themselves enthusiastic for a

> false tendency and low standpoints as though these were the highest thing.[1]

Contrary to the impression that this passage seeks to give and gives, by the time Hegel first met him in 1801, Friedrich Schlegel (or Friedrich, as I shall henceforth refer to him, less out of affection for him than in order to distinguish him concisely from his brother August Wilhelm) already had a rather long and deep engagement with fundamental philosophical questions in metaphysics and epistemology behind him. Part of this engagement is well known. Friedrich already read Plato intensively in the late 1780s, and subsequently continued this strong preoccupation with Plato, especially with Plato's metaphysics and epistemology, throughout his career. In addition, although Friedrich devoted much of his work during the 1790s to exploring other fields, such as the history and theory of literature, he also paid much attention to philosophical questions in metaphysics and epistemology (as Manfred Frank, Elizabeth Millán, and several others have shown).[2] In particular, having started out as a follower of Fichte in 1795, Friedrich quickly came under the influence of a circle around Friedrich Niethammer that was developing skeptical objections against Reinhold and Fichte's conception of basing philosophy on a *Grundsatz* – a single, absolutely certain first principle.[3] In consequence, he began developing new approaches of his own to metaphysical and epistemological questions: specifically, the conception of a "reciprocal proof [*Wechselerweis*]," i.e. instead of a definitive proof of the whole of philosophy from a single, certain *Grundsatz* in the manner of Reinhold and Fichte a *merely provisional* proof of it through the mutual support of a *multiplicity* of only *tentatively* accepted principles; the conception of "irony," which in its first major version from 1797-8 (when Friedrich was still strongly influenced by Fichte) meant a sort of endless positing *but also destruction and modified re-positing* of oneself and thereby reality, and in a later (less Fichte-influenced) version that emerged around 1800 meant a reflection of the fundamentally *chaotic* nature of reality; the conception from about 1797 onwards that philosophy consists in an endless striving for the "Infinite"; and the conception from the same period that

---

1 G.W.F. Hegel, *Werke*, 13:92-3. (*Werke* = G.W.F. Hegel, *Werke*, ed. E. Moldenhauer and K.M. Michel [Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970].)

2 See esp. Manfred Frank, *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997) and Elizabeth Millán-Zaibert, *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy* (Albany, NY: State University of New York Press, 2007).

3 For further details about this, see Frank, *Unendliche Annäherung* and Frederick C. Beiser, *German Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), part 3, ch. 4, and *The Romantic Imperative* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003), pp. 119 ff.

philosophy should take the form of *Symphilosophie*, i.e. a type of philosophizing that in sharp contrast to Fichte's ego-centered approach is fundamentally intersubjective.

Hegel was by no means unaware of this early phase of Friedrich's engagement with metaphysics and epistemology. On the contrary, he again and again attacked Friedrich's concept of irony in particular for empty subjectivism and vanity – first in the *Phenomenology of Spirit* (1807),[4] then in the *Lectures on Aesthetics* (1817-29), the *Philosophy of Right* (1820), and a review of Solger (1828).[5]

However, there was also an additional phase of the young Friedrich's engagement with metaphysics and epistemology that is much less well known and that is in my view even more important, in terms both of its influence and of its intrinsic value, namely the metaphysics and epistemology that he developed in his *Lectures on Transcendental Philosophy* from 1800-1.[6] Moreover, among the people who were powerfully influenced by this somewhat later metaphysics and epistemology was none other than Hegel himself. Irony indeed!

In this article I shall therefore focus mainly on this especially important additional phase of Friedrich's metaphysics and epistemology and in particular try to show its fundamental influence on Hegel.

By way of preparation, a few preliminary remarks about the *Lectures* of 1800-1: They have only survived in a single set of student's notes, which moreover are incomplete.[7] At first sight, they do not make a positive impression at all, on the contrary seeming hasty, undisciplined, and repetitive. This may in part be the fault of the student who took the notes. But it is probably more due to the facts that Friedrich was only beginning his career as a teacher of philosophy and that he deliberately adopted what in the *Lectures* themselves he describes as an experimental approach: "Philosophy is an experiment."[8] Despite these weaknesses, the *Lectures* are of great importance.

---

4 In the case of the *Phenomenology* Hegel's attack on Friedrich's conception of irony is cryptic, naming neither him nor it explicitly, and is consequently not well known. It is found in the Introduction at *Werke*, 3:75.

5 For a good account of this attack, see Otto Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik* (Munich: Wilhelm Fink, 1999).

6 In KFSA, vol. 12; cf. corresponding philosophical fragments in KFSA, vol. 18. (KFSA = *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, ed. E. Behler et al. [Paderborn: Schöningh, 1958-].)

7 Concerning this incompleteness, see Friedrich Schlegel, *Neue philosophische Schriften*, ed. Josef Körner (Frankfurt am Main: Gerhard Schulte-Bulmke, 1935), p. 49.

8 KFSA, 12:3, cf. 19.

Concerning the connection between the *Lectures* and Hegel, the following historical-biographical points should be noted before we turn to the philosophical details. Friedrich delivered the *Lectures* at the University of Jena in 1800-1, a period when the two men arrived there in order to pursue academic careers in philosophy. More precisely, Friedrich already arrived in September of 1799, followed by Hegel in late January of 1801, Friedrich delivering the *Lectures* from late October of 1800 until late March of 1801. A credible, though unfortunately anonymous, contemporary eyewitness places Hegel among the people who attended the *Lectures*.[9] More importantly, Hegel himself does so as well, namely in a letter he sent to Friedrich Ludwig Georg von Raumer in 1816, in which he writes: "But while Friedrich Schlegel was still in Jena I myself witnessed his debut with his lectures on transcendental philosophy. He finished his course in six weeks, not to the satisfaction of his audience, which had expected and paid for a six-month course."[10] (Hegel was mistaken about exactly how long the course had run. However, as we shall see, that was hardly the worst of his injustices to it.)

1. General Metaphysics

Concerning general metaphysics, Friedrich's *Lectures* contain some extraordinary anticipations of Hegel's mature philosophical position, his Absolute Idealism. Indeed, taken collectively, the anticipations are *so* extraordinary that in my view they can only be satisfactorily explained in terms of their having strongly influenced Hegel's mature position (which does not, of course, exclude the possibility – indeed, in this case it is a certainty – that *other* influences were pushing Hegel in a similar direction as well, including Herder, Hölderlin, and perhaps especially Schelling).

Here are some of the extraordinary anticipations involved: (1) As Frederick Beiser has argued,[11] Friedrich's *Lectures* constitute the first public presentation of an Absolute Idealism, i.e. a metaphysical monism whose single principle is ideal, or spiritual, in character: "Everything is in one, and one is everything," namely "the ideal."[12] Shortly afterwards this famously became Hegel's official philosophical position as well.

(2) More specifically, Friedrich's *Lectures* champion a synthesis of Spinoza's principle of an infinite substance with Fichte's principle of

[9] See Friedrich Schlegel, *Neue philosophische Schriften*, pp. 46 ff. Also, Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*, p. 123.

[10] *Hegel: The Letters*, tr. C. Butler and C. Seiler (Bloomington: Indiana University Press, 1984), p. 339.

[11] Beiser, *German Idealism*, part 3, ch. 4.

[12] KFSA, 12:7-8.

consciousness: "And now we have so to speak the elements that can constitute a philosophy: . . . consciousness and the Infinite . . . Fichte's philosophy aims at consciousness. But Spinoza's philosophy aims at the Infinite."[13] Very similarly, Hegel would soon afterwards famously write in the Preface of the *Phenomenology of Spirit* of 1807: "Everything depends on understanding the true not [only] as substance, but equally as subject."[14]

(3) Friedrich calls this synthesis *Geist* [spirit]: "The infinite substance is to be thought of as the source of all form; hence it is to be thought of as consciousness, as a *Geist*."[15] Compare this with Hegel's identical position in the *Phenomenology* that the fact "that substance is essentially subject is conveyed in the representation that expresses the Absolute as *Geist*."[16]

(4) More specifically still, Friedrich's *Lectures* explain why the infinite substance had to make itself finite in the form of human consciousness in terms of its need to represent itself, which is something it achieves in human consciousness: "Why did the Infinite alienate itself from itself and make itself finite? . . . The individual is . . . a representation [*Bild*] of the one infinite substance. (One could also put this [thus]: God created the world in order to represent Himself.)"[17] This will be exactly Hegel's position as well, for example when he writes in the *Phenomenology* that the formation of the human individual is "from the perspective of the universal *Geist* as the substance nothing else than that this gives itself its self-consciousness."[18]

(5) In addition, Friedrich insists in his *Lectures* that in order to achieve truth philosophy must express the *whole*: "Philosophy must represent the

---

[13] KFSA, 12:5, cf. 6, 29-32.

[14] *Werke*, 3:22-3. Schelling, who might come to mind as an alternative source of Hegel's embrace of positions (1) and (2), by the time of Friedrich's *Lectures* held neither of them, having instead recently developed a "philosophy of identity" which, much like Spinoza's own monism, did not privilege the spiritual over the non-spiritual or strive for a synthesis of Spinoza's principle of substance with Fichte's principle of consciousness (as indeed Friedrich himself pointed out; see KFSA, 18:478). It is true, however, that in earlier work Schelling had indeed tended in the direction of these positions, e.g. already doing so in *On the I as Principle of Philosophy* and *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism* (both from 1795), in the former of which he had written, for example, "If substance is the unconditioned, then the I is the only substance" (F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, ed. Manfred Frank [Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985], 1:82). There is therefore no doubt in the end a sort of double determination of Hegel's eventual embrace of these two positions – an influence both from the early Schelling and from Friedrich.

[15] KFSA, 12:39.

[16] *Werke*, 3:28.

[17] KFSA, 12:39. Friedrich still retains a version of this idea in lectures on philosophy and its history from 1804-6 (KFSA, 12:419).

[18] *Werke*, 3:33. Beiser, *German Idealism*, p. 461 also mentions a further point of continuity between Friedrich and Hegel in this connection that comes out a bit more clearly from some of Friedrich's notes than from the *Lectures*: that we humans therefore *create* God.

whole [*das Ganze*]"; "It must become a whole."[19] Compare this with Hegel's famous position in the *Phenomenology* that "the true is the whole [*das Ganze*]."[20]

(6) Friedrich's *Lectures* accordingly develop the project of an *encyclopedia* of the sciences that encompasses all knowledge, moreover emphasizing that in such an encyclopedia the sciences relate to each other in the form of a *circle* (Greek: *kuklos*): "All knowledge is philosophical. It is an indivisible whole. . . Its [philosophy's] form is a circular course"; "Here we were led to the idea of an encyclopedia of the sciences."[21] Compare with this Hegel's strikingly similar project of an encyclopedia of the philosophical sciences that encompasses all knowledge and has a circular structure, as he eventually realized this project in his *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (three editions: 1817, 1827, 1830).[22]

(7) Again accordingly, Friedrich in his *Lectures* conceives philosophy in a striking metaphor as a system constituted by an overarching syllogism made up of more specific syllogisms: "*Syllogism* [*Syllogismus*] as it is meant here expresses something whole, something complete in itself. A whole of the functions of the understanding. *But the smallest whole possible*. System is also a whole, but it can contain a whole interweaving of syllogisms. (The *syllogism* is so to speak a small system and the system a large syllogism.)"[23] Compare with this Hegel's identical, only more elaborate, conception of his own philosophical system as a syllogism of syllogisms in the *Encyclopedia* (par. 187):

> The objective sense of the figures of syllogism [*Schlusses*] is overall this, that everything rational proves to be a threefold syllogism, and indeed in such a way that each of its limbs occupies equally the position of an extreme and that of the mediating middle term. For this is the case with the three limbs of philosophical science, i.e. the logical Idea, nature, and spirit. Here it is first nature that is the middle, combining member. Nature, this immediate totality, unfolds itself into the two extremes of the logical Idea and spirit. But spirit is only spirit by being mediated

---

19 KFSA, 12:93, 105.

20 *Werke*, 3:24.

21 KFSA,12:10, 17; cf. 19, 21. Cf. also the following later remark of Friedrich's from 1807: "The encyclopedic striving of the Germans . . . aims at combining all sciences and arts in a whole system and spreading the spirit of idealism over it" (KFSA, 15/2:135).

22 Cf. Rudolf Haym, *Die Romantische Schule* (3rd ed., Berlin: Weidmann, 1914), pp. 745 ff. There are also some significant differences between Schlegel and Hegel here, though: (i) Friedrich sometimes (though not always) conceives of the ideal of an encyclopedia as one of including the sciences *with* rather than *as* philosophy. (ii) For Friedrich the envisaged encyclopedia will not begin but *end* with Logic.

23 KFSA, 12:22.

> through nature. Secondly, spirit, which we know as the individual, active principle is likewise the middle term, and nature and the logical Idea are the extremes. Spirit is what recognizes the logical Idea in nature and hence raises it to its essence. Likewise, thirdly, the logical Idea itself is the middle term; it is the absolute substance of spirit as of nature, the universal, all-infusing principle. These are the limbs of the absolute syllogism.[24]

(8) In addition, Friedrich's *Lectures* conceive of a preparatory path towards philosophy's grasp of the whole that takes the form of a "history of consciousness [*Geschichte des Bewußtseins*]."[25] Compare with this Hegel's virtually identical project in the *Phenomenology*, whose Introduction describes the work itself as a "detailed history of the formation of consciousness itself up to science [*ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft*]."[26]

In short, Friedrich's *Lectures* from 1800-1 anticipated almost the whole metaphysical project of Hegel's mature philosophy and evidently exercised a powerful influence on its emergence (albeit that, as I have already said, other influences certainly played a significant role as well).

2. Metaphysics of Art

There is also another, somewhat less fundamental, but still very important, area in which Friedrich – this time together with his brother August Wilhelm – contributed metaphysical foundations for Hegel's own philosophy: roughly speaking, the metaphysics of art.[27] Indeed, in this case, unlike the more fundamental case just considered, Hegel can in retrospect be seen to be acknowledging the debt involved in the long passage from the *Lectures on Aesthetics* that was quoted at the start of this article, albeit only in a partial and grudging way. In this case the debt concerns the following three fundamental features of Hegel's Aesthetics.

First, in his *Dialogue on Poetry* from 1800 Friedrich, already writing in the spirit of metaphysical monism and Absolute Idealism, championed the view that human artists and their art are only sparks of a divine artist. Under

---

[24] Hegel, *Werke*, 8:339-40. Cf. Hegel, *Werke*, 10:393-4.

[25] KFSA, 12:11-13.

[26] *Werke*, 3:73. Cf. Ernst Behler, "Friedrich Schlegel und Hegel," *Hegel-Studien* 2 (1963), pp. 237-8. It should be noted, though, that Schelling's *System of Transcendental Idealism* (1800) – which Friedrich read during the period of his *Lectures* (see Friedrich Schlegel, *Neue philosophische Schriften*, pp. 52 ff.) – also championed such a project. So this particular anticipation of Hegel is a little less astonishing than it might otherwise seem.

[27] Cf. Michael N. Forster, "August Wilhelm Schlegel and Hegel on Art," *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 137 (2018).

his brother's influence, August Wilhelm then shortly afterwards in his *Doctrine of Art* [*Kunstlehre*] of 1801-2, likewise in a spirit of metaphysical monism and Absolute Idealism, interpreted art as (a little less colorfully) an appearance of a monistic principle that he called the "Idea."[28] This position developed by the Schlegel brothers was a major source for Hegel's famous conception in his *Lectures on Aesthetics* that art's beauty is "the sensuous appearance of the Idea."[29] Indeed, if one re-reads the long passage from the *Lectures on Aesthetics* quoted at the start of this article in light of these additional facts, one can detect in it a grudging admission of such a debt.

Second, the Schlegel brothers were also the main source of Hegel's fundamental division of art in his *Lectures on Aesthetic* into symbolic, classical, and romantic art. Beginning in the late 1790s, Friedrich and August Wilhelm introduced a novel distinction between classical and romantic art, conceiving the latter as distinctively Christian and subjective in character – a distinction that August Wilhelm made canonical in his lectures *Doctrine of Art* (1801-2) and then more elaborately in his lectures *History of Classical Literature* [*Geschichte der klassischen Literatur*] (1802-3) and *History of Romantic Literature* [*Geschichte der romantischen Literatur*] (1803-4).[30] Hegel later went on in his *Lectures on Aesthetics* to distinguish between two broad periods or types of art, classical and romantic, in a strikingly similar way, similarly conceiving the latter period / type as differing from the former in virtue of its Christian and subjective character.[31] It is true that in the *Lectures on Aesthetics* Hegel included a third period or type of art as well, namely symbolic art. However, that his debt to the Schlegel brothers was fundamental here can be seen from the fact that his earliest systematic presentation of his aesthetic theory, found in an early version of his *Encyclopedia* from 1808 ff., does not yet include this third

[28] August Wilhelm Schlegel, *Die Kunstlehre* (Stuttgart: Kohlhammer, 1963). For a helpful account of this, see David E. Wellbery, "Literary Studies: Two 19th-Century Models of Literary Study: August Wilhelm Schlegel and Friedrich Nietzsche," in *Doing Humanities in Nineteenth-Century Germany*, ed. Efraim Podoksik (Leiden: Brill, 2020).

[29] *Werke*, 13:151. As Wellbery, "Literary Studies," points out, August Wilhelm was largely inspired to this conception by Schelling's *System of Transcendental Idealism* (1800). So Schelling should certainly be seen as a co-influence on Hegel here. However, the fact that Hegel's next two debts to the Schlegels in Aesthetics that I am about to discuss rather concern the Schlegels to the *exclusion* of Schelling strongly suggests that it would be a mistake to think of Schelling as the *only* important influence on Hegel in this case.

[30] See August Wilhelm Schlegel, *Die Kunstlehre*, esp. pp. 24, 304; also *Geschichte der klassischen Literatur* (Stuttgart: Kohlhammer, 1964) and *Geschichte der romantischen Literatur* (Stuttgart: Kohlhammer, 1965), passim.

[31] See e.g. Hegel, *Werke*, 13:111-14.

period / type, but only the twofold distinction classical art vs. romantic art.[32] It was only later, in the *Lectures on Aesthetics* from 1817-29, that he added this third period / type (under the additional influence of Friedrich Creuzer).

Third, Hegel's conception and structuring of his hierarchy of the individual arts in the *Lectures on Aesthetics* also come mainly from Friedrich and August Wilhelm. In these lectures Hegel argues for a sort of hierarchy of the individual arts whose principle is to begin with the more sensuous, objective arts at the bottom and then ascend to those that are increasingly spiritual, subjective, and inward at the top. Accordingly, his hierarchy begins at the bottom with architecture, then ascends to sculpture, then to painting, then to music, then finally to poetry as the highest art of all. But August Wilhelm had already set up a hierarchy of the individual arts in his *Doctrine of Art* of 1801-2 that followed essentially the same principle: beginning with those that involve intuition and objectivity at the bottom and proceeding thence to those that are more inward at the top.[33] Moreover, the specific hierarchy that he had based on this principle was, though not quite identical with, strikingly similar to Hegel's: beginning with sculpture at the bottom, then ascending to architecture, then to painting, then to music, then to dance, then finally to poetry as the highest art of all. (Except for the reversed order of sculpture and architecture at the beginning and the inclusion of dance, this hierarchy is the same as Hegel's.) In sharp contrast, Schelling (who might come to mind as an alternative source of Hegel's hierarchy) had in his *Philosophy of Art* (1802-3) set up a hierarchy of the arts that so far from agreeing with August Wilhelm's and Hegel's shared principle of ascending from the more objective towards the more subjective, on the contrary over most of its course followed exactly the *opposite* principle of increasing objectivity.[34] Moreover, in consequence, Schelling's specific hierarchy had looked nothing like either August Wilhelm's or Hegel's, instead proceeding from music at the bottom to painting to sculpture (in a broad sense that included architecture, then bas relief, then sculpture proper) and then ultimately to poetry.

In short, Friedrich (together with August Wilhelm) was the main source not only of Hegel's mature general metaphysics but also of his mature metaphysics of art more specifically.

---

[32] *Werke*, 4:65: "There are two main forms or *styles* of art that must be distinguished: the *ancient* and the *modern*. The character of the former is *plastic*, objective, that of the other *romantic*, subjective."

[33] August Wilhelm Schlegel, *Die Kunstlehre*, p. 102; cf. p. 215.

[34] See F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, in his *Ausgewählte Schriften*, 2:370 (concerning the transition from music to painting), 398 (concerning the transition from painting to sculpture).

3. Epistemology

But there is also a further set of striking and non-accidental continuities between Friedrich's *Lectures* of 1800-1 and Hegel that is of at least equal and perhaps ultimately even greater importance, namely continuities in the area of epistemology, in particular ones concerning *skepticism and its relation to philosophy*.[35] For Friedrich's *Lectures* also contain a number of distinctive ideas on *this* subject that Hegel would soon afterwards take over and develop further, especially in his early essay *The Relation of Skepticism to Philosophy* (1802), but then over the remaining course of his career as well. Moreover, these ideas not only went on to play a fundamental role in Hegel's own philosophy but are also of great *intrinsic* value.

Before we consider these ideas, though, it is worth sketching Friedrich's epistemology *before* the *Lectures* of 1800-1 in a little more detail. By the time Friedrich delivered these lectures, he had already been interested in skepticism for many years. For example, he had already begun an intensive reading of Plato, whom he interprets as a sort of skeptic or at least as a philosopher who responds to a sort of skepticism and integrates it into his philosophy,[36] as early as 1788-9, and he had subsequently continued his deep preoccupation with Plato up to the period of the *Lectures* themselves (for example, at that period developing the project of translating the Platonic dialogues with Schleiermacher, writing a *Habilitationsschrift* on Plato in Jena (unfortunately now lost), and extolling Plato as a representative of skepticism in the *Lectures* themselves). Again, he already in a letter to August Wilhelm from 1794 projects a course of lectures on practical philosophy in antiquity that will begin with Socrates (the man who famously said that his only advantage over other people lay in knowing that he did not know) and end with Carneades (the Academic skeptic who famously on alternate days in Rome argued first for justice and then against it).[37] In addition, he already in notes probably from the later 1790s refers to the Academic skeptics

[35] Cf. Michael N. Forster, "Schlegel and Hegel on Skepticism and Philosophy," in *Die Begründung der Philosophie im Deutschen Idealismus*, ed. Elena Ficara (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2011).

[36] Concerning his interpretation of Plato as a skeptic or at least as a philosopher who centrally responds to skepticism and integrates it into his own position, see e.g. the notes *Studies of Antiquity* [*Studien des Alterthums*], probably from the later 1790s, where, although he initially resists an interpretation of Plato/Socrates as skeptics (KFSA, 15/3:101), he then implies that not only Plato but also his predecessors, including Socrates, and his successors were in fact skeptics (KFSA, 15/3:152); also, the *Lectures* of 1800-1 themselves (as discussed below); in addition, later, the lectures on philosophy and its history from 1804-6 (e.g. KFSA, 13:411-12: though Plato's philosophy is not itself skepticism, it does contain it).

[37] KFSA, 23:195.

Arcesilaus and Carneades,[38] and moreover repeats his idea that a history of morality in antiquity should begin with Socrates and end with Carneades.[39] Furthermore (as has already been mentioned), having initially been impressed by Fichte's *Wissenschaftslehre*, Friedrich during an earlier stay in Jena in 1796-7 became disillusioned with its conception of a single, certain *Grundsatz* from which the whole of philosophy would be derivable, under the influence of, and in sympathy with, a circle of skeptically minded thinkers around Niethammer,[40] and as a result developed his own competing epistemological conception of a *Wechselerweis*, a sort provisional mutual confirmation between a multiplicity of uncertain but reciprocally supportive propositions (a conception he first presented publicly in a review of Jacobi's *Woldemar* from 1796).[41] Moreover, the *Athenaeum Fragments* (1798) already include fragments in which Friedrich commits himself to a very radical form of skepticism similar to that which he subsequently articulates in the *Lectures* themselves. For example, he writes there: "There is as yet no skepticism at all that deserves the name. Such a skepticism would need to begin and end with the assertion of, and demand for, infinitely many contradictions . . . Respect for mathematics and appealing to common sense are the diagnostic symptoms of the half-baked, ungenuine sort of skepticism" (no. 400; cf. nos. 97, 220, 267).

In addition, skepticism lies behind several of the most important moves that Friedrich already made before the *Lectures* in developing his distinctive Romantic philosophy of literature. For one thing (as Frederick Beiser has argued), skepticism was a major motive behind Friedrich's epoch-making shift from Neoclassicism to Romanticism in the early work *On the Study of Greek Poetry* (1797).[42] For another thing, skepticism played an important role in Friedrich's development at about the same time – specifically, in the *Lyceum Fragments* (1797) and the *Athenaeum Fragments* (1798) – of the ideal of a fusion between philosophy and literature (namely as his implicit reason for setting aside the obvious objection (especially obvious to a reader of Plato's *Republic* like Friedrich) that this would corrupt philosophy with

[38] KFSA, 15/3:98.

[39] KFSA, 15/3:149.

[40] A text that reflects this influence is a lengthy review from 1797 of the first volume of Niethammer's *Philosophisches Journal* in which Friedrich touches on the topic of skepticism at several points and sums up: "In philosophy nothing is clear, as is obvious. Here there is nothing firm at all" (KFSA, 8:12-32, here 31).

[41] See KFSA, 2:71-2.

[42] Beiser, *The Romantic Imperative*, pp. 119 ff. Cf. Michael N. Forster, "Herders Beitrag zur Enstehung der Idee *romantisch*," in *Die Aktualität der Romantik*, ed. Michael N. Forster and Klaus Vieweg (Berlin: LIT, 2012).

falsehood: since we cannot know the truth anyway, this does not matter). Finally, skepticism of one sort or another also constituted the basis of Friedrich's famous concept and ideal of irony, as he developed it from 1797 onwards: in continuity with the irony of Socrates, who famously held that his only claim to greater wisdom than other people possess lay in the fact that he knew that he knew nothing (see in this connection the *Lyceum Fragments* from 1797), it was Friedrich's anti-Fichtean skepticism from the period 1796-7 that motivated his first major version of such a concept/ideal (found incipiently in the *Lyceum Fragments* of 1797 but especially in the *Athenaeum Fragments* of 1798) as a sort of radicalized Fichteanism in which a subject not only posits itself and thereby reality, but also cancels them and re-posits them differently without end; then a more radical form of skepticism (already anticipated in *Athenaeum Fragments*, no. 400, as quoted above, and subsequently elaborated in the *Lectures* of 1800-1) motivated a second major version of his concept / ideal of irony (found especially in the *Dialogue on Poetry* and in the *Ideas*, both from 1800) as an expression of an original *chaos*.

In sharp contrast, *Hegel*'s intellectual interests before the early 1800s had mainly focused on the sorts of religious, ethical, political, and historical questions that he treats at length in the early theological writings, hardly even touching on epistemology in general or skepticism in particular.[43]

If Friedrich articulated distinctive ideas about skepticism and its relation to philosophy in the *Lectures* of 1800-1 that were shortly afterwards repeated and developed further by Hegel (as we are about to see was the case), there is therefore every reason to infer from this that Friedrich came up with them first and that Hegel then took them over from him.

---

[43] There is arguably one exception to this rule. Hegel's close friend Hölderlin and their mutual friend Isaak von Sinclair had already in the mid- to late-1790s developed a strong interest in skepticism, which they interpreted as the result of an "original division [*Urteilung*]" of a monistic Being into subject and object, and which they criticized for failing to recognize that this division on which it rests implicitly presupposes such a monistic Being (cf. Hannelore Hegel, *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel* [Frankfurt am Main: Klostermann, 1971]). Hegel seems to have absorbed this line of thought from Hölderlin (and possibly also Sinclair) during the late 1790s – as can be seen especially from his fragment *Glauben ist die Art* (1798). However, even in this fragment Hegel does not discuss skepticism explicitly, and his appropriation of the line of thought in question is crude and undeveloped. So this is in the end the sort of exception that proves the rule. Klaus Vieweg, *Hegel: Der Philosoph der Freiheit: Biographie* (Munich: C.H. Beck, 2019) has recently attempted to question the sort of picture of Hegel I present here by claiming that Hegel's deep preoccupation with skepticism extends back into the 1790s. However, as far as I can see, his case for this interpretation mainly consists in the circumstantial evidence that *other people* around Hegel had such a deep preoccupation at the time, which, in my view, so far from showing that Hegel did so as well, only makes his relative neglect of skepticism at the time all the more striking.

Now, in the *Lectures* themselves Friedrich articulates three especially original and intriguing ideas about skepticism and its relation to philosophy that were subsequently taken over and developed further by Hegel. First, Friedrich argues that philosophy both begins with skepticism and always retains skepticism as an essential aspect of itself: "Philosophy begins with skepticism"; "Skepticism is eternal too, like philosophy . . . [namely] to the extent that it belongs to philosophy."[44] Friedrich's more specific idea here is that skepticism performs the vital function for philosophy of destroying the illusion that finite things exist independently of the Infinite, or Absolute: "The finite does not exist at all, it only exists in relation to the whole"; "The illusion of the finite must be destroyed; in order to do that all knowledge must be subjected to a revolutionary condition"; "Philosophy perforce proceeds polemically . . . Philosophy begins by raising itself to the concept of the whole and abstracting from the individual. This is necessary. Philosophy must represent the whole; but it can only do this indirectly. It drives the human mind away from the finite, it challenges the latter"; "Consciousness begins with error, namely with the finite. Now if there is only *one* science . . . then the task arises of destroying error – and philosophy constitutes this. Philosophy would therefore be . . . *destruction of the finite*."[45]

Shortly afterwards Hegel repeats this whole position quite precisely in *The Relation of Skepticism to Philosophy*. For Hegel too: "Skepticism itself is most intimately one with every true philosophy"; "Skepticism . . . can be found *implicit* in every genuine philosophical system, for it is the free side of every philosophy."[46] Moreover, for Hegel too skepticism's more specific function in philosophy is to destroy the illusion that finite things exist independently of the Infinite, or Absolute: "A true philosophy necessarily has a negative side as well, which is turned against everything limited . . . , against this whole territory of finitude . . . ; and is infinitely more skeptical than [modern] skepticism."[47]

Second, Friedrich considers viable and champions as an appropriate beginning for and dimension of philosophy an unusually *radical* form of skepticism. In particular, he rejects the conception that what is *empirically given* furnishes us with certain knowledge of the truth, specifically doing so

---

[44] KFSA, 12:4, 10; cf. 18, 42. Cf. also, later, the lectures on philosophy and its history from 1804-6: "True philosophy, far from quite unconditionally rejecting skepticism, rather recognizes in it a necessary condition and preparation for philosophy itself" (KFSA 13:350).

[45] KFSA, 12:11, 77, 93, 97. Cf. Beiser, *German Idealism*, pp. 456-7, who, though, seems not to realize that for Friedrich this is the function of *skepticism* in philosophy.

[46] *Werke*, 2:227, 229.

[47] *Werke*, 2:227-8.

on the interesting grounds that what seems to be empirically given is in fact always already infused with theory, consequently involves a mixture of truth and falsehood, and therefore requires theoretical purification: "The phenomenon is merely crude intuition, in which truth and error are still combined. But facts must be results, they must be discerned, the truth decided upon. All results of philosophy are contained in the one [proposition]: *that theory and empiricism are one*, that they cannot be absolutely separated."[48] Even more radically, Friedrich also believes that the laws of classical logic, including the law of contradiction, are vulnerable to the sort of skepticism that he has in mind: "*Logic* as the organon of truth offers us *the law of contradiction* . . . But the source of truth lies for us far higher than in these laws [of logic]; for skepticism also lays claim to these laws."[49]

Hegel's position in *The Relation of Skepticism to Philosophy* is again strikingly similar. He too has an unusually radical conception of the form that skepticism should take. Indeed, the main purpose of his essay is to argue against tamer forms of skepticism, such as that recently propounded by his contemporary G.E. Schulze, in favor of a more radical form of it.[50] Accordingly, in close agreement with Friedrich's rejection of a reliance on what is *empirically given*, Hegel in *The Relation of Skepticism to Philosophy* conducts a concerted skeptical attack on the modern faith (exemplified by Schulze) in so-called "facts of consciousness," observing that the best forms of skepticism, such as Plato's *Parmenides* and the Pyrrhonists' Ten Tropes of Aenesidemus, attacked these putative "facts" first and foremost. Indeed, Hegel develops Friedrich's radicalism concerning this case a bit further than Friedrich had himself done, not only thus arguing that the claim of seemingly immediate experience to constitute a sure guide to truth is skeptically questionable, but also implying that the very self-ascription of experiences, or even of mental states generally, is vulnerable to skeptical attack. Moreover, just like Friedrich, Hegel holds that a genuine skepticism will even attack classical logical laws. Thus Hegel already in a review of his contemporary Friedrich Bouterwek from 1801 (i.e. a little earlier than the 1802 essay on skepticism) criticizes Bouterwek for purporting to assume only as much as a skeptic would allow but then assuming the validity of logical laws, "whereas the consistent skeptic on the contrary denies the concept of a [logical] law

[48] KFSA, 12:98.

[49] KFSA, 12:3.

[50] In this connection, Hegel among other things points out that Schulze's interpretation of the dispute between the Pyrrhonian skeptics and the Academic skeptics in antiquity inverts its real character: according to Schulze the Pyrrhonists complained that the Academic skeptics were too radical, whereas Hegel notes (quite rightly) that their actual complaint was that the Academic skeptics were *not radical enough* (see *Werke*, 2:230-3).

altogether."[51] And in an even more specific echo of Friedrich's position, Hegel then in *The Relation of Skepticism to Philosophy* itself goes on to skeptically question the law of contradiction in particular, referring the reader to a higher principle that violates it ("Reason"): "The so-called 'law of contradiction' is . . . so far from possessing even formal truth for Reason, that on the contrary every proposition of Reason . . . must contain a violation of it."[52]

Third, in light of that radical position, Friedrich implies in the *Lectures* of 1800-1 that ancient forms of skepticism are different in character from and superior to modern ones.[53] As might be expected given his longstanding fascination with Plato as a skeptic and its persistence into the period of the *Lectures*, it is the skeptical side of Plato's (and his character Socrates') thought that constitutes the paradigm of a genuine skepticism for Friedrich there. Thus in the *Lectures* he says that "Plato represented skepticism very completely / perfectly [*vollkommen*]";[54] that philosophy must be dialectical and therefore Socratic;[55] and that several of Plato's writings, especially the *Phaedo*, are "suited to producing a yearning for the Infinite."[56] Besides the

---

[51] *Werke*, 2:141.

[52] *Werke*, 2:230. Hegel's conception that there is a viable form of skepticism that is radical enough to attack even logical laws also has *another* contemporary source, namely Christoph Gottfried Bardili. See on this Michael N. Forster, *Hegel and Skepticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), ch. 1; *Kant and Skepticism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), ch. 12; and "Skepticism about Logic in Germany at the Turn of the Nineteenth Century" (forthcoming in *The Palgrave Handbook of German Idealism and Analytic Philosophy*, ed. James Conant and Jonas Held). My strong suspicion, however, is that Bardili was himself here influenced by Friedrich.

[53] A further striking bit of common ground between Friedrich and Hegel of a more generic nature that is implied here is that they both distinguish sharply between several different types of skepticism. Friedrich already does so with this distinction, but he does so even more elaborately in his 1804-6 lectures (see there e.g. KFSA, 12:124-30, where he distinguishes six types). Hegel in his 1802 essay and elsewhere does so as well.

[54] KFSA, 12:42.

[55] KFSA, 23:103. Friedrich's emphasis in this particular passage is more on dialectic qua *conversation* than on dialectic qua a *skeptical demonstration of contradictions*, but that the latter is very much included can be seen from an earlier passage in the *Lectures*: "Consciousness begins with error, namely with the finite. Now if there is only *one* science . . . then the task arises of destroying error – and philosophy constitutes this. Philosophy would therefore be . . . *destruction of the finite*. In the narrower sense philosophy is dialectical. It should only be concerned with the development of the Understanding [i.e. what Hegel would call Reason; Friedrich and Hegel use the terminological distinction between Understanding and Reason in precisely opposite ways – M.N.F.], it should refute the errors. This is the characteristic of the bounding of philosophy in the narrower sense. The dialectical is that which relates to the art of the common development of the Understanding and the destruction of error" (p. 97).

[56] KFSA, 12:8.

Phaedo, Friedrich also had a strong interest in Plato's *Parmenides* at the time.[57] So, although this does not come across in the (incomplete) transcription of the *Lectures* that we have, it seems likely that a focus on the *Parmenides* played a role in the *Lectures* as well. In the (incomplete) transcription of the *Lectures* that we possess Friedrich does not discuss any *other* ancient forms of skepticism. However (as has been mentioned), he already in the 1790s mentions the Academic skeptics Arcesilaus and Carneades,[58] and even writes that a history of morality in antiquity should begin with Socrates and end with Carneades.[59] Moreover, in remarks from 1796 onwards he shows that he is familiar with the ancient Academic skeptics' and Pyrrhonists' characteristic method of setting opposing arguments into equal balance with each other in order to motivate a suspension of judgment.[60] Furthermore, in a later note from 1803-7 he writes that "skepticism is the center of philosophy as such – and in this respect Greek philosophy is of great value. For the tone of Greek philosophy as a whole is skepticism."[61] Accordingly, later on, in lectures on philosophy and its history from 1804-6, in addition to emphasizing Plato's credentials as a representative of the skepticism of antiquity, he also devotes extensive respectful discussion to forms of skepticism championed by the Sophists (especially Gorgias), Socrates, the Academic skeptics Arcesilaus and Carneades, and Pyrrho.[62] So it seems reasonable to assume that such a broader conception of the valuable forms of skepticism to be found in antiquity was already part of his full position in the *Lectures* of 1800-1, its absence from the surviving transcription again being due to the transcription's incompleteness. In sharp contrast to this very positive assessment of *ancient* skepticism, Friedrich in the *Lectures* argues that *modern* forms of skepticism are woefully inadequate because they are not nearly radical enough, and are consequently not up to the task of serving as a transition from the finite to the Infinite, which they rather actually obstruct. In particular, he characterizes his contemporaries Maimon, Reinhold, and Platner as all skeptics of a sort, and states that Maimon is the most important of them, but he then goes on to say dismissively of them all, "But this

[57] See e.g. KFSA, 25:136-7, where Friedrich remarks in a letter to Schleiermacher from 1800 in the course of discussing the Platonic dialogues that "concerning the Eleatic ones [i.e. the *Parmenides* and the *Sophist*] I am confident of being able to throw new and bright light overall and to really and actually understand them completely, which is not saying little." See also KFSA, 18:531-4: an introduction to the *Parmenides* that he wrote in 1801-2.

[58] KFSA, 23:195; KFSA, 15/3:98.

[59] KFSA, 23:195; KFSA, 15/3:149.

[60] See on this Forster, "Herders Beitrag zur Entstehung der Idee *romantisch*," pp. 128-9.

[61] KFSA, 18:562, cf. 187-9.

[62] KFSA, 12:124-30, 160, 181-2, 195, 201-2, 229-30; KFSA, 13:330, 347-9.

skepticism stands in opposition to idealism" (i.e. instead of being one with it, as in Friedrich's view it ought to be).[63] Moreover, later on, in the 1804-6 lectures, he develops the same point with some more interesting modern figures in view, again characterizing ancient skepticism as pure, but contrasting it with the following three modern forms of skepticism as inferior: fideist skepticism (e.g. Jacobi), a more secular modern skepticism (e.g. La Motte le Vayer), and empiricist skepticism (Hume).[64]

Now, once again, Hegel in *The Relation of Skepticism to Philosophy* champions a position that is strikingly similar to Friedrich's in all of these respects. Thus, Hegel too argues that ancient forms of skepticism are greatly superior to modern ones. Hegel too identifies Plato as the paradigmatic representative of a genuine ancient skepticism. Moreover, while Hegel focuses not on Plato's *Phaedo* but rather on his *Parmenides*, he has in mind exactly the same function that Friedrich explicitly associated with the former work in his *Lectures*, namely a skeptical discrediting of commonsense and natural scientific cognition in preparation for an ascent to knowledge of the Infinite, or the Absolute: "What more perfect and self-supporting document and system of genuine skepticism could we find than the *Parmenides* in the Platonic philosophy, which encompasses the whole domain of that knowledge [of everything limited, of so-called facts of consciousness, and of the doctrines of the natural sciences] through concepts of the Understanding and destroys it? . . . This skepticism does not constitute a special thing of a system, but it is itself the negative side of the cognition of the Absolute, and immediately presupposes Reason as the positive side."[65] Hegel too in addition includes a broader range of ancient forms of skepticism as genuine skepticism, especially Academic and Pyrrhonian skepticism with their method of balancing opposed arguments (much of his essay is devoted to a detailed and subtle discussion of Academic and Pyrrhonian skepticism). Finally, Hegel too by contrast rejects modern forms of skepticism as greatly inferior to these ancient ones, moreover, like Friedrich, doing so mainly on the grounds that they tamely cling to finite cognition and thereby obstruct a

[63] KFSA, 12:95. Where Maimon is concerned, Friedrich's more specific complaint is that he rests content with a tame form of skepticism that blocks a philosophical knowledge of the whole in the following way: "He accepts from Kant the separation of experience and reason. He teaches: there is a knowledge of reason, but it is not applicable, both in the theoretical domain and in the practical." In the case of Platner, Friedrich's complaint is somewhat similar: Platner "considers his skepticism to be philosophy itself. But in this way philosophy is brought to a halt [*fixirt*] and its progressive tendency impeded."

[64] KFSA, 13:347-54.

[65] *Werke*, 2:228.

knowledge of the Infinite, or Absolute, instead of destroying the former in order to proceed to the latter, as they should.

Furthermore, these three big ideas about skepticism and philosophy all subsequently went on to play fundamental roles in the constitution of Hegel's mature philosophy. The first of them, the idea that any genuine philosophy must have a skeptical side that discredits "finite" viewpoints in preparation for philosophy's grasp of the Infinite, or Absolute, is fundamental to Hegel's conception of his *Phenomenology of Spirit* as a "self-completing skepticism" that prepares the way for his "Science" of the Absolute (comprising Logic, Philosophy of Nature, and Philosophy of Spirit).[66] It also forms part of his conception of that Science itself, especially its Logic, which he likewise conceives as including a skeptical side directed against "finite" cognition.[67] The second idea, the idea that a genuine skepticism must be radical, extending its attacks even against claims about one's own experience, or one's own mental states generally, and against the claims of classical logic, plays a fundamental role in Hegel's philosophy as well. For one thing, it is this idea that precludes Hegel from using transcendental arguments in the manner of Kant to support his philosophy (as certain commentators, such as Charles Taylor, have mistakenly supposed he does), because transcendental arguments essentially rely on the epistemological certainty of both experience and classical logic. Instead, it requires Hegel to use a quite different epistemological approach, one whose central strategy is to show that there is ultimately *no alternative* to the standpoint of his own philosophy because all of the seeming alternatives to it turn out to be implicitly incoherent and hence illusory.[68] For another thing, Hegel's sympathy with skepticism about subjective experience and classical logic leads him in his mature philosophy to actually reject claims about subjective experience as illusory (in what might, with only a superficial appearance of oxymoron, be called a sort of 'eliminative idealism') and likewise to actually reject classical logic, instead recasting logic in what he considers to be a more epistemologically defensible, truer form (a project he pursues in the *Science of Logic* and in the Logic of the

---

[66] *Werke*, 3:72-3.

[67] See *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, in *Werke*, vol. 8, pars. 78, 81. The double occurrence of the skeptical component of Hegel's philosophy in both the *Phenomenology* and the Logic might seem surprising at first sight. But it will seem less so if it is recalled that, as the Introduction of the *Phenomenology* already tells us, the "shapes of consciousness" of the *Phenomenology* are really the categories of the Logic, seen through a glass darkly as it were (*Werke*, 3:80).

[68] See on this Michael N. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), ch. 3.

Encyclopedia).[69] Finally, the third idea, the idea that in light of this requirement of radicalism ancient forms of skepticism are superior to modern ones, plays an important role in Hegel's mature philosophy as well. Recognizing his commitment to this idea is indeed the key to seeing the erroneousness of the superficially plausible accusation leveled against him by certain commentators (e.g. J.B. Baillie and Roger Scruton) that he is not concerned about epistemological questions in general or skepticism in particular. In fact, he is only dismissive of the epistemological challenges posed by *modern* skepticism – since in his view modern skepticism merely amounts to a sort of dogmatism, in particular because its approach requires it to assume that *some* facts are certain in order to call into question the inference from these to *other* facts that it regards as questionable, as in the case of modern 'veil of perception' or 'external world' skepticism for example. However, he is by no means dismissive of the epistemological challenges posed by *ancient* skepticism – which he considers superior to modern skepticism because it avoids such dogmatism (largely thanks to its employment of a method of "equipollence [*isostheneia*]," or balancing opposed arguments, that does not essentially rest on making any assumptions), and which he therefore makes very strenuous efforts to answer on behalf of his own philosophy.[70]

Beyond thus being important for their role in enabling Hegel's philosophy, the three ideas about philosophy and skepticism in question are also, I think, of great *intrinsic value*. But since I have already developed that point extensively in previous publications,[71] I shall not elaborate on it further here.

4. Conclusion

In sum, far from being a mere philosophical dilettante, as Hegel implied, Friedrich Schlegel was a serious philosopher, indeed one who – irony of ironies – largely supplied the most fundamental principles of Hegel's own philosophy, namely those in metaphysics (both general metaphysics and the metaphysics of art) and epistemology. Nor do Hegel's positive philosophical

[69] See Forster, "Skepticism about Logic in Germany at the Turn of the Nineteenth Century."

[70] See Forster, *Hegel and Skepticism* and *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, ch. 3.

[71] In addition to the works already cited, see Michael N. Forster, "Does Every Genuine Philosophy Have a Skeptical Side?" *The Review of Metaphysics*, 75/2 (2021).

debts to Friedrich end there, for there are also a number of further important, albeit less fundamental, ones.[72]

[72] These include, for example, a project of combining philosophy with literature that Hegel continues and modifies in the *Phenomenology*, a new theory of ancient tragedy that Hegel likewise continues and modifies there, seminal views concerning the nature of languages that Hegel takes over from Friedrich and his tradition in the 1820s, and ideas concerning the historiography of philosophy. For more on this whole subject, see Forster, "Friedrich Schlegel and Hegel" and *Friedrich Schlegel's Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, forthcoming).

Symphilosophie

Revue internationale de philosophie romantique

Peut-on « symphilosopher » avec les Indiens ?

Schleiermacher et la pluralité des philosophies et des traditions de pensée

François Thomas[⋆]

ABSTRACT

This article examines the concept of 'symphilosophy' through the lens of early nineteenth-century German philosophy's engagement with non-European traditions of thought, and in particular with Indian 'philosophy'. To what extent could one speak of 'philosophy' in reference to these traditions? Was it possible to philosophise 'with' or 'on the basis of' Sanskrit, Chinese or other texts? How might one conceive of the conditions for a dialogue with these traditions of thought? To what extent, finally, did taking these other traditions of thought into account lead to a redefinition of philosophy, a re-examination of its history, and a questioning of its claim to universality? This article draws primarily on the debates that took place concerning the reception of Indian philosophy in Germany, where a number of positions emerged that continue, to this day, to shape the debates surrounding what is known as 'intercultural philosophy'.

Keywords: Schleiermacher, world philosophy, romanticism, Indian philosophy, translation

RÉSUMÉ

Cet article aborde la question de la « symphilosophie » à partir de la réflexion dans la philosophie allemande du début du XIX[e] siècle sur les traditions de pensées extra-européennes, et notamment sur la « philosophie » indienne. Dans quelle mesure pouvait-on parler de « philosophie » pour désigner ces traditions ? Était-il possible de philosopher « avec » ou « à partir » des textes sanscrits, ou chinois, etc. ? Comment penser les conditions d'un *dialogue* avec ces traditions de pensée ? Dans quelle mesure, enfin, la prise en compte de ces *autres* traditions de pensée conduisait à redéfinir la philosophie, à repenser son histoire, à questionner sa prétention à l'universalité ? Cet article s'appuie principalement sur les débats qui ont eu lieu autour de la réception de la philosophie indienne en Allemagne, où se mettent en place un certain nombre de positions qui continuent, aujourd'hui, de structurer les débats autour de ce qu'on appelle la « philosophie interculturelle ».

Mots-clés : Schleiermacher, philosophie interculturelle, romantisme, philosophie indienne, traduction

⋆ Maître de conférences en philosophie, Université Paris-Nanterre / IRePh, 200 Av. de la République, 92000 Nanterre, Frankreich – fthomas@parisnanterre.fr

(cc) BY-NC-SA

1. Introduction

Était-il possible, pour un philosophe allemand du début du XIX^e^ siècle, de vouloir « cheminer philosophiquement » avec les penseurs de l'Antiquité indienne, en s'appuyant sur les textes sanskrits que l'on commençait alors à découvrir et à traduire ? De faire avec eux un bout de chemin philosophique (« *einen philosophischen Gang machen* ») ?

Telle est la question soulevée, au détour d'une réflexion sur le langage, par un texte de Friedrich Schleiermacher, dans l'Introduction qu'il avait rédigée en 1833 en vue de la publication de sa *Dialectique*[1].

Quelques années auparavant, en 1818, dans la préface à la première édition du *Monde comme volonté et représentation*, Arthur Schopenhauer avait lui-même souligné ce que sa propre doctrine devait à la fois à Platon, à Kant et aux *Upanishad* :

> La philosophie de Kant est la seule dont la connaissance approfondie est absolument requise pour le présent exposé. Mais si, en plus de celle-ci, le lecteur avait aussi fréquenté l'école du divin Platon, alors il serait mieux préparé et plus à même de m'entendre. Le lecteur aurait-il, en outre, reçu les bienfaits du *Véda* auquel les *Upanishad* nous ont donné accès, ce qui constitue à mes yeux le plus grand avantage sur tous les autres précédents de ce siècle encore jeune, car je soupçonne que l'influence de la littérature sanskrite ne sera pas moins profonde que ne le fut celle de la littérature grecque au XV^e^ siècle, à l'époque où elle fut réanimée : le lecteur, dis-je, qui a été initié et sensibilisé à l'ancestrale sagesse indienne, ce lecteur aura reçu la plus parfaite préparation pour entendre ce que je m'apprête à lui exposer[2].

Comme Schleiermacher le notait dans son Introduction, on ne pouvait nier les « échos » que l'on trouve entre les textes indiens et les grandes philosophies morales de l'antiquité grecque. Un tel constat devait-il, avant tout, ouvrir des perspectives de recherche pour l'*historien de la philosophie et des idées* – la découverte de ces « philosophèmes[3] » communs venant complexifier et enrichir notre compréhension de la circulation des idées dans l'Antiquité ainsi

---

1 F.D.E. Schleiermacher, *Dialectique*, trad. Ch. Berner, D. Thouard, avec la collaboration de J.M. Tétaz, Paris / Genève / Québec, Cerf / Labor et Fides, 1997, « Introduction de 1833 », § 2.2, p. 278. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe* [*KGA*] II, 10, 1, hg. von Andreas Arndt, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2002, p. 405.

2 A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. Ch. Sommer, V. Stanek, M. Dautrey, Paris, Gallimard Folio, 2009, Préface 1^ère^ édition, p. 50-51. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, München, 1911, Bd 1, hg. von Paul Deussen, p. XXIV.

3 Schleiermacher, *Dialectique*, « Introduction 1833 », § 2.2, *op. cit.*, p. 278. *KGA*, II, 10,1, p. 405.

que notre conception de l'origine de la philosophie ? Ou bien cela pouvait-il servir également de point de départ à un réel dialogue *philosophique*, voire à un réel *philosopher en commun*, où la réflexion viendrait pour ainsi dire se nourrir de cette pensée indienne, et intégrer en elle certains apports de cette « ancestrale sagesse » ?

De même que le projet de traduction des dialogues platoniciens, que Schleiermacher avait entrepris avec Friedrich Schlegel, visait notamment à « donner à Platon la place qui lui [revient] dans la situation actuelle de la philosophie[4] », et entre autres à *philosopher avec* Platon *avec et contre* Kant[5], était-il possible de puiser des arguments dans les différentes doctrines de l'Antiquité indienne pour discuter, *au présent*, de métaphysique, de conscience de soi, de fondement de la morale, etc. ?

C'est à partir de cette problématique que nous aimerions dans les pages qui suivent aborder la question de la *symphilosophie*, en nous interrogeant sur l'extension possible de ce « philosopher-en-commun-avec-d'autres » à des traditions de pensées non-européennes, et en particulier à ce qu'on hésitait encore, dans ces premières décennies du XIX^e^ siècle, à qualifier de « philosophie indienne ». En retour, cela nous permettra peut-être de mieux circonscrire le champ de la *symphilosophie* et les conditions d'un penser-en-commun.

Même si Schleiermacher est resté extérieur aux vifs débats qui ont traversé la philosophie allemande relatifs à la réception de la pensée indienne, on trouve dans son « Introduction » à la *Dialectique* quelques remarques qui y font référence, et qui témoignent de l'importance qu'ont pu avoir ces discussions. Mais surtout, ces remarques, bien que formulées en passant, ouvrent des perspectives originales pour réfléchir à l'idée même d'un dialogue philosophique entre les différentes traditions de pensée (européennes, chinoises, indiennes, etc.), pour interroger les conditions de possibilité de ce qu'on appellerait aujourd'hui « philosophie *interculturelle* ».

Ces débats sur la manière de comprendre et d'interpréter les textes indiens, dans l'Allemagne du début du XIX^e^ siècle, ont vu se mettre en place un certain nombre de positions philosophiques qui se retrouvent encore dans

---

4 Lettre de Schleiermacher à A. Boeckh du 18 juin 1808. Cité par W. Gerrit dans « "Le Shakespeare de la prose grecque" : Platon et sa philosophie dans la "critique" de Friedrich Schlegel », dans A. Laks et A. Neschke (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique*, seconde édition, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 161.

5 Voir Gunter Scholtz, « Herméneutique et dogmatique chez Schleiermacher », dans A. Laks et A. Neschke (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique*, *op. cit*., p. 223-236. Voir aussi François Thomas, « Friedrich Schleiermacher, traducteur de Platon en allemand », dans Claire Wrobel (dir.), Jean-Pierre Cléro (préf.), *Philosophie et traduction*, Paris, Éditions Panthéon Assas, 2018, p. 83-103.

les discussions contemporaines sur le rapport aux *philosophies d'ailleurs*. Au-delà des analyses portant sur les concepts et le contenu des textes sanskrits, analyses inévitablement datées et liées aux connaissances dont on disposait à l'époque, ce moment indien de la philosophie allemande semble particulièrement riche et important d'un point de vue *méthodologique* et *herméneutique*. La formule de Schleiermacher résume bien l'enjeu : que signifie « cheminer philosophiquement », en général, avec des penseurs appartenant à d'autres traditions de pensée ? Est-ce possible ? À quelle fin ? Comment surmonter les écarts linguistiques, conceptuels, historiques, culturels ?

La remarque de Schleiermacher, nous le verrons, conduit à une forme de prudence mais aussi de modestie, ne renonçant ni à la visée d'universalité du projet philosophique ni à l'importance d'une ouverture vers l'altérité culturelle. Pour comprendre cette position de Schleiermacher, telle qu'elle se laisse dégager du texte de la *Dialectique*, il nous faudra d'abord évoquer le contexte de l'« indomanie » allemande du début du XIX^e^ siècle, mais il nous faudra aussi, pour mieux la cerner, la distinguer d'autres « approches » formulées à l'époque, notamment celle des romantiques, de Schopenhauer, de Humboldt et de Hegel. Nous ne pourrons dans le cadre de cet article qu'esquisser à grands traits ces positions, mais cela devrait permettre d'établir une sorte de cartographie de différentes conceptions de l'altérité philosophique et culturelle, dans le contexte de la philosophie allemande des années 1820.

Mais avant cela, précisons brièvement ce qui constitue l'horizon même de cette étude, à savoir la réflexion actuelle sur la philosophie interculturelle.

2. « Philosophie mondiale », « philosophie interculturelle », « philosophie comparée » ?

Ce champ de recherche correspond à un intérêt croissant pour les pensées extra-européennes et non-occidentales, et à la prise de conscience que la philosophie ne peut plus se pratiquer, et son histoire ne peut plus s'écrire, sans tenir compte d'une façon ou d'une autre de ces *autres* traditions de pensée. À l'intérieur même de ce champ, différentes conceptions doivent être distinguées, répondant à des buts différents, ce dont témoigne la manière même de qualifier ces travaux : relèvent-ils de la « philosophie comparée », de la « philosophie interculturelle », de la *world philosophy*, etc. ?

S'agit-il avant tout d'élargir le canon de l'histoire de la philosophie ? Contre l'idée que celle-ci se limiterait à la philosophie telle qu'elle s'est développée en Europe, contre l'idée que les autres traditions de la pensée pourraient constituer un matériau riche et intéressant pour la réflexion philo-

sophique sans relever elles-mêmes, *à proprement parler*, de *la* philosophie, il s'agirait au contraire d'étudier et prendre en compte, avec un intérêt égal, l'apport de la Chine, de l'Inde, du Japon, de l'Afrique, etc., à la réflexion épistémologique, éthique, métaphysique, esthétique, etc. L'ouvrage publié en 2009, sous la direction de Daniel Bonnevac et Stephen Philipps, *Introduction to World Philosophy. A Multicultural Reader*[6], s'inscrivait dans cette perspective, offrant à destination des étudiants, pour chaque grand domaine de la pensée philosophique (éthique, théorie de la connaissance, métaphysique, etc.) une présentation des grandes théories que l'on peut trouver dans la Grèce antique, en Inde, en Chine, en Afrique, en Russie, etc. L'idée de *world philosophy* renverrait en ce sens à l'idée d'une philosophie dont l'histoire doit se penser à l'échelle mondiale. C'est un projet comparable qui sous-tend un ouvrage comme celui de Vincent Citot, publié en français en 2022, *Histoire mondiale de la philosophie*[7].

Ou bien s'agit-il d'aller plus loin et, à travers ce concept de « *world philosophy* », de développer une « philosophie mondiale », à la façon dont Goethe invitait au XIX^e^ siècle à développer une « littérature mondiale », une *Weltliteratur* ? Mais que serait une telle philosophie ? Devrait-elle être conçue sur le modèle de la « *fusion* », comme la *cuisine fusion* ou la *worldfood*, au sens de mélange ou de combinaison d'ingrédients philosophiques, empruntés à diverses traditions culturelles ? Une forme d'*éclectisme* interculturel ? Ou bien doit-elle être conçue sur le modèle de la « fusion des horizons » au sens de Gadamer, pour parvenir à une conception plus riche des problèmes philosophiques, grâce à une multiplication des perspectives ? L'objectif est-il de puiser des idées et des concepts dans ces différentes traditions de pensée, et de ne plus se référer uniquement aux philosophes européens, pour réfléchir aux grandes questions philosophiques (les rapports corps / esprit, la théorie de la connaissance, la question du temps, le rapport à la nature, etc.) ?

Mais n'y a-t-il pas le risque que ces idées et arguments soient utilisés de manière plus ou moins décontextualisée et anachronique, que l'on opère des rapprochements plus ou moins fondés et hâtifs sur la base d'« échos » entre les « philosophèmes » (selon la formule qu'utilisait Schleiermacher en 1833), ces échos masquant les réels écarts entres les doctrines et les différents horizons de pensée ? Comme l'écrivaient en 2023 Isabelle Ratié et Vincent Eltschinger dans la conclusion de leur ouvrage sur la philosophie indienne :

---

6 D. Bonnevac et S. Philipps (éd.), *Introduction to World Philosophy. A Multicultural Reader*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

7 V. Citot, *Histoire mondiale de la philosophie. Une histoire comparée des cycles de la vie intellectuelle dans huit civilisations*, Paris, PUF, 2022.

> Il y a certes dans les tentatives récentes pour faire « dialoguer » tel philosophe bouddhiste du VII^e siècle avec tel philosophe analytique, ou pour trouver dans tel système indien l'écho de telle hypothèse en sciences cognitives, un louable effort pour dépasser l'eurocentrisme philosophique. Mais dans ce jeu de parallèles et de « dialogues » fictifs, les philosophes indiens ont tout à perdre, ne serait-ce que parce que, à détacher les concepts des systèmes au sein desquels ils fonctionnent, et à abstraire ces systèmes du paysage philosophique dans lequel ils ont été construits, on prend le risque de manquer entièrement ce qui fait leur sens et ce qui fait leur force.[8]

Pour prévenir ce risque, il semble nécessaire de commencer par étudier ces traditions de pensée pour elles-mêmes, dans leur originalité et leur singularité, de prendre en compte leur histoire et leur historicité, leur inscription dans des langues, des contextes politiques, religieux, culturels, etc. Mais ce faisant, n'est-on pas conduit à renoncer à la possibilité d'un réel *dialogue* avec ces pensées ou doctrines, puisqu'il faut bien reconnaître, par exemple dans le cas de l'Inde, que « ces vastes et audacieuses machines à penser ont été inventées pour résoudre des problèmes qui n'étaient ni tout à fait ceux de l'Europe, ni même ceux de l'Inde actuelle[9] » ? Confronté à la distance linguistique, historique et culturelle qui sépare ces traditions, on est conduit à reconnaître que ces philosophies ne parlent pas *de la même chose*, que des stratégies argumentatives différentes sont déployées, d'autres « stratégies de sens[10] », d'autres manières d'aborder la réalité et les problèmes. « L'Inde pense-t-elle différemment ? » en vient-on à se demander, selon la formule de l'orientaliste Johannes Bronkhorst dans un célèbre article[11].

Il faut alors se méfier d'une autre tentation, qui est celle de l'essentialisation, la tendance à figer et homogénéiser ces philosophies et traditions de pensée, en parlant de *la* philosophie chinoise, ou de *la* philosophie indienne, en fabriquant des oppositions plus ou moins artificielles. Telle est l'une des difficultés du projet même d'une *philosophie comparée*, confrontée au risque d'unifier de manière forcée les termes à comparer, et à l'impossibilité de s'élever à un *point de vue universel*, point de vue de Sirius ou de nulle part, à partir duquel mener la comparaison.

---

8 V. Eltschinger, I. Ratié, *Qu'est-ce que la philosophie indienne ?*, Paris, Gallimard, 2023, p. 443.

9 *Ibid*., p. 444.

10 Voir François Jullien, *Le Détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset, 1995.

11 J. Bronkhorst, « Does India think differently ? », in B. Kellner & S. Weigelin-Schwiedrzik, *Denkt Asien anders? Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan*, Göttingen, Vienna University Press, 2009, p.45-54.

Le travail d'historicisation et l'étude de ces traditions de pensée dans toute leur complexité permet de contrebalancer cette tendance à forger des *identités* stables et homogènes. Mais il permet également, en retour, de reconsidérer notre propre tradition philosophique sous un autre jour. Ce travail met en lumière nos propres catégories de pensée et de langue, nous aide à prendre conscience de nos habitudes conceptuelles, et peut nous permettre de nous libérer de certains schémas de pensée. En particulier, le travail de traduction, par les résistances qu'il rencontre, nous contraint à un effort de décatégorisation et recatégorisation de nos propres modes de penser et d'écrire.

Mais il y a encore un dernier danger (si tant est que ce soit un danger ou un problème), celui de ne plus considérer ces traditions de pensée comme différentes *philosophies*, mais seulement comme des *visions du monde* différentes, inséparablement liées à leur contexte, sans prétention à aucune forme d'universalité et de vérité. La philosophie interculturelle ou comparative peut-elle échapper à la tentation du relativisme ? La tâche d'une telle philosophie serait-elle, pour maintenir une forme d'universalisme, d'être une « philosophie de la philosophie », ou plus précisément une *métaphilosophie des différentes philosophies*, à la manière dont Dilthey à la fin du XIX^e^ siècle cherchait à élaborer une typologie des conceptions du monde, à mettre en lumière leurs lois de formation et leurs structures communes[12] ? Le but serait-il alors d'étudier comment l'esprit humain, dans des contextes culturels, linguistiques, anthropologiques différents, élabore différents systèmes rationnels et argumentatifs, pour répondre à des questions fondamentales et existentielles, que l'on qualifie de « philosophiques » ?

Telles sont quelques-unes des questions qui se posent lorsque l'on envisage ce domaine de la « philosophie interculturelle » ; et c'est avec ces questions à l'esprit que nous aimerions maintenant revenir au contexte de la philosophie allemande du début du XIX^e^ siècle, et aux diverses positions développées vis-à-vis de la pensée et de la sagesse indiennes. Mais revenir à cette période et à ces discussions, c'est également revenir au moment où émergent certaines de ces problématiques et certaines idées majeures de la réflexion en Europe sur les altérités culturelles et philosophiques. On peut dégager au moins quatre thèmes fondamentaux :

---

[12] Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie,* in *Gesammelte Schriften*, Band VIII, hrsg. B. Groethuysen, 1931. En français, Dilthey, *Théorie des conceptions du monde. Essai d'une philosophie de la philosophie*, trad. L. Sauzin, Paris, PUF, 1946. Voir Christian Berner, *Au détour du sens*, Paris, Le Cerf, 2008, et Alexandre Dupeyrix, *Visions du monde. Histoire d'un concept, enjeux contemporains*, Paris, Classiques Garnier, 2025.

- Cette période représente le moment où la philosophie devient « européenne », où se développe l'idée selon laquelle la philosophie naît en Grèce et qu'il n'y a, « à proprement parler », de philosophie qu'en Europe.
- Corrélativement, c'est dans ce contexte et dans ces débats que s'opère le geste d'exclusion des autres traditions de pensée hors de l'histoire de la philosophie, ou leur renvoi dans une sorte de préhistoire de l'Esprit et de son déploiement, qui conduira à ce que Roger-Pol Droit avait nommé « l'oubli de l'Inde[13] ». C'est un des moments principaux où se met en place ce « grand partage » entre la « ratio occidentale » et l'Orient, dont Michel Foucault appelait à écrire l'histoire[14].
- La fin du XVIII[e] et le début du XIX[e] siècle sont également la période où se développe, notamment en Allemagne, ce qu'on appellera l'historisme, cette sensibilité à l'historicité des formes culturelles, et à leur relativité historique.
- Enfin, cette historicisation est inséparable d'une réflexion sur les langues, leur pluralité, le lien entre les philosophies, les langues dans lesquelles on pense, les « visions du monde » qu'elles contiennent.

Dans cette perspective, la découverte des textes indiens a constitué un événement majeur à la fin du XVIII[e] siècle. Non seulement l'Europe se trouvait confrontée à une richesse culturelle immense, semblable à ce que fut la découverte de la Chine quelques siècles plus tôt, mais l'étude de l'Inde conduisait à complexifier la question du *même* et de l'*autre*, dans la mesure où les Européens faisaient avec l'Inde à la fois l'expérience de l'altérité et de l'ailleurs, et en même temps celle de l'*originaire*. Au-delà des nombreuses spéculations sur les « langues du paradis » auxquelles elle donna lieu[15], la découverte de la langue sanskrite faisait apparaître une structure et une origine communes à ce qu'on allait bientôt appeler les langues indo-européennes. William Jones, un des premiers à mettre au jour les similitudes entre le sanskrit, le grec et le latin, affirmait ainsi, en 1786 :

> Quelle que soit son antiquité, la langue sanscrite est dotée d'une structure magnifique ; plus parfaite que le grec, plus copieuse que le

[13] R.-P. Droit, *L'Oubli de l'Inde*, *une amnésie philosophique*, Paris, PUF, 1989.
[14] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Préface à la 1[ère] édition.
[15] Cf. Maurice Olender, *Les langues du paradis, Aryens et Sémites : un couple providentiel*, préface de Jean-Pierre Vernant, Paris, Gallimard / Le Seuil, 1989.

> latin et plus raffinée que l'une et l'autre, mais dotée cependant d'une si forte affinité avec ces deux langues, tant pour les racines des verbes que pour les formes grammaticales, qu'elle ne peut résulter d'un simple accident, si forte même qu'aucun philologue ne pourrait les étudier toutes trois sans penser qu'elles sont issues de la même source commune, qui n'existe peut-être plus.[16]

L'étude du sanskrit entraîna, au fur et à mesure de leur découverte, la traduction d'œuvres littéraires, poétiques, dramatiques, religieuses de l'Antiquité indienne, d'abord en anglais, puis en français, en allemand, en latin. L'importance de ces découvertes fut comparée à ce qu'avait pu représenter aux XV^e^ et XVI^e^ siècles la Renaissance italienne, qui avait conduit à redécouvrir la philosophie et les arts de l'Antiquité grecque et romaine. La « Renaissance orientale » devait quant à elle, pour les jeunes auteurs du romantisme allemand, reconduire à des origines encore plus lointaines, remonter jusqu'à l'Inde antique, sa langue sacrée, ses textes mystiques et poétiques[17].

3. La « Renaissance orientale »

« Ici [dans le sanskrit] se trouve la source de toutes les langues, de toutes les pensées et poèmes de l'esprit humain ; tout, tout vient de l'Inde sans exception[18]. » Cette célèbre déclaration de Friedrich Schlegel, tirée d'une lettre à Ludwig Tieck du 15 septembre 1803, résume parfaitement l'enthousiasme des premiers romantiques et celui de toute une génération pour la culture indienne au tournant du siècle.

Herder avait joué un rôle majeur à la fin du siècle précédent, en attirant l'attention sur l'importance de cette culture indienne et en contribuant à forger l'image d'un Orient unifié, poétique, merveilleux et originaire[19]. Ses

---

16 [1786], « The Third Anniversary Discourse – on the Hindus », in Jones, Sir W., *The Works of Sir William Jones*, Vol. 3, Delhi, Agam Prakashan 1977, p. 34.

17 Voir l'ouvrage classique de Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* [1950], rééd. Paris, Les Belles Lettres, 2024, ainsi que Christine Maillard, *L'Inde vue d'Europe : Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, Paris, Albin Michel, 2008.

18 "Hier ist eigentlich die Quelle aller Sprachen, aller Gedanken und Gedichte des menschlichen Geistes; alles, alles stammt aus Indien ohne Ausnahme." Lettre de F. Schlegel à L. Tieck du 15 septembre 1803, dans *Ludwig Tieck und die Brüder Schlegel, Briefe*, hg. von Edgar Lohner, München, Winkler Verlag, 1972, p. 135-136.

19 Voir entre autres Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* III. Teil, 11. Buch, in J. G. Herder, *Werke in zehn Bänden*, Francfort-sur-le-Main, Deutscher Klassiker Verlag, vol. VI, 1989 ; ainsi que Herder, *Über ein morgenländisches Drama. Einige Briefe*, in J. G. Herder, *Werke in zehn Bänden*, vol. VIII ; ou Herder, *Unterhaltungen und Briefe über die ältesten Urkunden*, « Gespräch mit den Braminen », *Sämtliche Werke*, éd. Suphan,

réflexions, dès 1774, sur la pluralité et l'originalité des cultures, sur les rapports entre pensée et langues, sur l'historicisation des formes de savoir, sa critique enfin de la prétendue supériorité de la culture européenne[20], avaient également préparé l'attitude qui sera celle des Romantiques, qui chercheront en Inde un moyen à la fois de critiquer la philosophie occidentale et de revivifier la culture européenne.

Les frères Schlegel apprennent le sanskrit au début du siècle, au même moment où Friedrich commence à traduire Platon avec Schleiermacher, qui très rapidement poursuivra seul l'entreprise. En 1808 Friedrich Schlegel publie son ouvrage *Sur la langue et la sagesse des Hindous*[21]. August Wilhelm Schlegel obtient en 1818 la première chaire d'indologie à l'Université de Bonn et publie entre 1823 et 1830 les trois volumes de la *Bibliothèque orientale*[22]. La même année, en 1818, Franz Bopp est nommé à la chaire d'Indologie de l'Université de Berlin, après avoir publié en 1816 *Le système de conjugaison du sanscrit, comparé à celui des langues grecque, latine, persane et germanique*[23], qui devait faire grande impression sur Wilhelm von Humboldt et le conduire à apprendre à son tour le sanskrit[24].

Cet intérêt pour l'Inde n'est pas seulement romantique. Presque tous les philosophes allemands de cette époque s'y intéressent plus ou moins : non seulement les premiers romantiques, mais aussi Schopenhauer, Schelling, Hegel. Après qu'A.W. Schlegel eut publié sa traduction latine de la *Bhagavad-gîta* en 1823[25], Humboldt écrit en 1826 une dissertation sur cette œuvre majeure de l'Antiquité indienne[26], et quelques mois plus tard, Hegel publie, sous la forme de deux articles, un long compte-rendu critique du texte

---

Berlin, vol. VI, p. 134 *sq* ; Herder, « Entzauberung. Lehre der Braminen », *Sämtliche Werke*, éd. Suphan, XXVI (1882).

20 Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, trad. Max Rouché dans Herder, *Histoire et culture*, éd. Alain Renaut, Paris, GF, 2000.

21 Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808), *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hg. von Ernst Behler, München, Verlag Ferdinand Schöningh, 1975, t. VIII.

22 *Indische Bibliothek*. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel, 3 Bde., Bonn, Weber, 1823-1830.

23 Franz Bopp, *Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, Frankfurt : Andreae, 1816.

24 *Cf*. la célèbre anecdote rapportée par Chateaubriand, alors chargé d'affaires à Berlin en 1821 : « Si l'on fût tombé dans un bon jour, on aurait pu deviser à table en sanscrit. » Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, III, 26, éd. M. Levaillant, Paris, Pléiade, 1951, t. II, p. 42.

25 *Bhagavad-Gita (…), sive almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, Bharateae episodium ; textum recensuit, adnotationes criticas et interpretationem latinam adjecit Augustus Guilelmus a Schlegel*, Bonn, 1823.

26 W. von Humboldt, „Über die unter dem Namen *Bhagavad-Gita* bekannte Episode des Maha-Bharata“ (1826), *Gesammelte Werke*, Bd 1, éd. Reimer, Berlin, 1841.

de Humboldt : « Sur l'épisode du *Mahabharata* connu sous le nom de *Bhagavad-Gita* par Wilhelm von Humboldt[27] ». En 1828, Schelling, dans ses conférences sur la *Philosophie de la mythologie*, discute de la traduction de Schlegel et des interprétations de Humboldt et Hegel, notamment en ce qui concerne la doctrine du Yoga[28]. Ce concept de « yoga » cristallise en effet un certain nombre de discussions, et les divergences dans l'approche de la pensée indienne se donnent à lire dans la manière d'interpréter ce terme : le « yoga dans la pensée » relève-t-il d'un état de conscience modifié (Schelling), de l'absorption méditative (*Vertiefung*, Humboldt), ou au contraire de la vacuité confinant à l'abrutissement (Hegel) ? Conduit-il à une « libération complète » (Schelling) ou à l'aliénation (Hegel) et au nihilisme (F. Schlegel)?

A.W. Schlegel soulignait la difficulté de rendre compte de la polysémie du concept de *yoga* et Hegel revient sur ces questions dans son compte-rendu. Fallait-il traduire par plusieurs termes pour donner à entendre cette pluralité de sens, au risque de faire disparaître leur unité ? Ou bien fallait-il ne traduire que par un seul mot, mais au risque, inversement, de ne plus faire entendre la richesse de significations ? Fallait-il ne pas traduire et laisser au mot sa « couleur locale », pour ne pas projeter sur le *yoga* des concepts européens qui le font inévitablement basculer dans un univers culturel et philosophique qui n'est pas le sien[29] ? Il n'en reste pas moins qu'étymologiquement le terme « *yoga* » partage la même racine sanskrite qu'un certain nombre de termes « européens », à savoir la racine « *jug* », dont dérivent aussi bien le grec *zeugon* (zeugme, zygomatiques, etc.) que le latin « jugum », signifiant l'un et l'autre « joug », « jonction ».

4. Universalité de la philosophie et pluralité des langues

C'est un écho de ces débats sur l'Inde que l'on trouve quelques années plus tard, en 1833, dans le texte de Schleiermacher, rédigé pour servir d'introduction à sa *Dialectique*, dans un paragraphe consacré justement à la différence des langues et à l'incidence des écarts linguistiques et conceptuels dans le développement des philosophies. Dans quelle mesure les philosophies

---

[27] G.W.F. Hegel, „Über die unter dem Namen *Bhagavad-Gita* bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt", in *Werke in zwanzig Bänden*, t. 11, *Berliner Schriften* 1818-1831, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 131-204. Les deux articles de Hegel sont traduits en français dans Michel Hulin, *Hegel et l'Orient*, Paris, Vrin, 1979, p. 145-206.

[28] Schelling, *Philosophie der Mythologie*, In: *Schellings Sämmtliche* Werke, Cotta, 1857 (notamment les leçons 20-22, 25).

[29] Voir les réflexions de Hegel dans son deuxième article sur la Dissertation de Humboldt, dans Hulin, *Hegel et l'Orient*, *op. cit*., p. 160 et p. 192 (*Werke* XI, p. 148-149 et p. 188).

sont-elles liées à des « aires linguistiques », demande Schleiermacher ? Dans quelle mesure la différence des « systèmes conceptuels », d'une langue à l'autre, conduit-elle les philosophies à se développer dans des directions différentes, en prenant appui sur des matériaux différents ?

Quand bien même les langues européennes et le sanskrit ont une histoire commune, qui crée cette parenté que l'on peut identifier entre certains concepts, il n'en demeure pas moins, souligne Schleiermacher, que depuis l'Antiquité indienne et l'Antiquité grecque, le cours qu'ont suivi les différentes « écoles de sagesses » ne permet plus de chercher des points d'accord ni de prétendre philosopher en commun :

> Il demeure entre les langues d'Europe de l'Ouest, de par leur histoire commune, un rapport plus intime que, par exemple, entre l'une d'elles et les langues slaves. De la même façon, bien qu'entre nous et les pays de l'Orient le rapport linguistique soit clairement attesté, les peuples sont cependant tout à fait séparés les uns des autres par le cours tout autre de leur développement. Nous pouvons trouver bien des échos de nos philosophèmes dans les sentences et les poèmes perses et indiens ; mais cheminer en philosophie avec les descendants de ces peuples, ou vouloir conclure avec eux un accord provisoire d'entente mutuelle sur le fondement des résultats de nos écoles de sagesse, cela s'appelle rechercher l'impossible.

Et Schleiermacher ajoute :

> Songeons comme il nous serait difficile, et même presque impossible, de pénétrer dans leur manière de procéder, ou encore de leur communiquer de manière compréhensible nos résultats, soustraits à notre histoire totalement divergente.[30]

À la différence de Herder, des frères Schlegel et de ses collègues comme Hegel ou Schelling, Schleiermacher lui-même n'a jamais eu d'intérêt particulier pour l'Inde. On ne trouvera pas chez lui de tentatives d'interprétation des doctrines indiennes ou de réflexion sur le yoga. Sa réflexion se situe à un autre niveau, celui des principes généraux de l'interprétation, de la réflexion sur les liens entre philosophies, langues, concepts, traduction. C'est à ce niveau-là que sa pensée rencontre les textes sur la culture indienne et peut entrer en dialogue avec eux, en contribuant à une réflexion plus générale sur l'universalité de la philosophie confrontée à la pluralité des langues et des

[30] Schleiermacher, « Introduction 1833 » § 2,2, *Dialectique*, *op. cit.*, p. 278. *KGA*, II. 10,1, p. 405-406.

traditions de pensée, et sur l'herméneutique (entendue comme interprétation des discours étrangers[31]) à l'échelle *interculturelle*.

Or, de prime abord, il semble que Schleiermacher rejette non seulement l'idée d'un dialogue philosophique avec l'Inde ou toute autre philosophie orientale, mais aussi la possibilité même d'une réelle (inter)compréhension.

> Quels sont ceux qui se comprennent le moins ? La réponse naturelle est : ceux qui parlent des langues différentes. […] Les langues les moins apparentées produisent la différence maximale.[32]

> La philosophie orientale et la philosophie occidentale ne seront jamais les mêmes, pas plus que la philosophie grecque et la philosophie allemande, puisque nous n'avons pas de *noûs*, pas de *logos*, mais d'autres éléments.[33]

Dans sa conférence sur les différentes méthodes de traduire, en 1813, Schleiermacher soutenait dans le même sens que « chaque langue contient […] un système de concepts qui, précisément parce qu'ils se touchent, s'unissent et se complètent dans la même langue, forment un tout dont les différentes parties ne correspondent à aucune de celles du système des autres langues[34] ».

À lire ces lignes, on est tenté de voir dans la position de Schleiermacher la défense pure et simple d'une forme de relativisme linguistique, que l'on pourrait résumer ainsi : les philosophies sont inséparables des langues dans lesquelles elles s'écrivent ; il y a une pluralité de philosophies différentes ; aucune n'est plus vraie que les autres ; chacune n'a de sens et de validité qu'à l'intérieur de l'aire linguistique et culturelle dans laquelle elle s'inscrit.

Il semble toutefois que la réflexion de Schleiermacher soit plus complexe et ne se réduise pas à un tel relativisme. Lui-même parle de « scepticisme » pour qualifier la position qui renonce à l'idée de vérité et d'uni-

---

[31] « Conférences sur le concept d'herméneutique » (1829), dans Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. Ch. Berner, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2021, p. 233 et 239. *KGA*, I, 11, *Akademievorträge*, hg. von Martin Rössler, De Gruyter, 2002, p. 602, p. 607.

[32] Schleiermacher, *Dialectique 1822*, XXVII, dans *Dialectique*, *op. cit.*, p. 105. *KGA* II. 10, 1, p. 238.

[33] Schleiermacher, *Éthique*, XVII, trad. Ch. Berner, Paris, Cerf, 2003, p. 68. *Brouillon zur Ethik* (1805/06), hg. H.-J. Birkner, Hamburg, Meiner Verlag, 1981, XVII. Stunde, p. 25.

[34] Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire*, trad. A. Berman, présentation Ch. Berner, Paris, Seuil, 1999, p. 83. *KGA*, I, 11, p. 89.

versalité, et s'y oppose[35]. Comment comprendre dès lors sa position, et comment lire les remarques que nous venons de citer ?

Pour cela, il nous faut reconstruire la réflexion qu'il développe notamment dans l'introduction à sa *Dialectique*. Mais avant cela, nous percevrons plus facilement et clairement la position de Schleiermacher et son enjeu, si nous la mettons d'abord en parallèle avec quelques approches de l'Inde développées dans la philosophie allemande à la même époque, sans prétendre à l'exhaustivité, en mettant en lumière les principes méthodologiques et herméneutiques sur lesquels celles-ci se fondent.

5. L'Inde des philosophes allemands : cinq postures

L'étude des textes indiens a conduit non seulement à s'interroger sur l'histoire de la philosophie et ses origines, mais aussi sur la nature même de la philosophie. En effet, avant même de savoir quelle place et quelle importance il fallait accorder à cette tradition indienne dans l'histoire de la pensée, se posait la question de savoir en quel sens on pouvait ou non parler de « philosophie », lorsqu'on lit et interprète ces textes. Au moment où se développait, notamment en Allemagne et à Berlin, l'histoire de la philosophie comme discipline universitaire[36], la confrontation avec la sagesse indienne obligeait à se demander : qu'est-ce qui est *philosophique* et qu'est-ce qui ne l'est pas et ne relève pas de cette histoire ? Quelles sont les limites de la philosophie ? Qu'est-ce qui fait qu'un texte peut être considéré et étudié comme un texte *philosophique* (par rapport à un discours religieux, poétique ou mythologique)[37] ?

Cela pouvait conduire à considérer, comme Hegel, que « la philosophie *proprement dite* commence seulement en Occident[38] » et naît en Grèce. Cela pouvait également conduire à l'idée selon laquelle la « philosophie » est une tradition de pensée parmi d'autres, qui s'est développée en Europe, qui est aussi riche et intéressante que d'autres traditions de pensée (comme celles de la Chine, de l'Inde, de la Perse, etc.), mais qui ne saurait prétendre être supérieure ou avoir une plus grande prétention à l'universalité et à la vérité,

---

35 Schleiermacher, « Introduction 1833 », § 1.4, *Dialectique*, *op. cit.*, p. 272. *KGA*, II. 10,1, p. 398-399.

36 Voir, par exemple, Catherine König-Pralon, *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie au XVIII^e^ et XIX^e^ siècle,* Paris, EHESS Éditions, 2019, p. 51-52.

37 Voir les réflexions de Hegel dans son premier article « Sur la Bhagavad Gita », *Hegel et l'Orient*, *op. cit.*, p. 154, ainsi que les réflexions dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, « Contenus religieux à séparer de la philosophie », *op. cit.*, p. 230-250 (*Werke* 18, « Verhältnis der Philosophie zu anderen Gebieten », p. 70-115).

38 "Die eigentliche Philosophie beginnt im Okzident", *Werke* 18, p. 121.

et doit dès lors coexister avec ces autres interprétations de la réalité. Le constat, que Kant et Hegel faisaient, du champ de bataille des doctrines philosophiques à l'intérieur même de la tradition européenne, redoublé par la prise en compte de l'immense diversité des conceptions religieuses et philosophiques à travers le monde, ne pouvait qu'alimenter la tentation du scepticisme ou du relativisme.

On fait souvent remonter à Herder, entre autres, le développement en Allemagne de l'*historisme* à la fin du XVIII[e] siècle, entendu comme manière de comprendre les systèmes culturels, les principes philosophiques, les valeurs en général, *comme des phénomènes historiques*, liés à une époque donnée, refusant par-là l'idée qu'il y ait des vérités, des valeurs ou des principes transtemporels et universels. Chez Herder, cette relativisation historique s'adossait à une philosophie de l'histoire et à une conception de la Providence qui réintroduisaient une dimension d'universalité, notamment dans les *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (là où l'essai de 1774 sur *Une autre philosophie de l'histoire* pouvait donner l'impression d'être plus « relativiste » et critique envers l'universalisme des Lumières). Mais le développement des sciences historiques au XIX[e] siècle, de ce que Nietzsche nommera le « sens historique », conduira au développement d'une forme de relativisme historiciste. C'est alors avec une telle position qu'on pourrait confondre celle de Schleiermacher, en isolant certaines de ses formulations, position qui tombe néanmoins sous la catégorie de scepticisme, qu'il rejette.

1) Telle serait donc la première conception, celle de l'historicisme, qui conduit à considérer les philosophies et les traditions de pensée comme autant de « visions du monde », inséparables de leur contexte historique, linguistique, culturel, et qui ne sont compréhensibles et valables que dans le cadre de ce contexte. Une telle conception implique d'écarter la question de la vérité et de l'universalité (la philosophie européenne n'est pas plus « vraie » que le mysticisme indien), et c'est en ce sens que Schleiermacher parle de « scepticisme ». C'est ce que Husserl critiquera un siècle plus tard, dans son essai sur *La philosophie comme science rigoureuse* de 1911[39], sous le nom de « philosophie des conceptions du monde », dans laquelle il verra une variation historiciste du relativisme[40].

---

[39] Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. Marc de Launay, Paris, PUF, p. 61-86.

[40] À dire vrai, dans le contexte des discussions allemandes sur la pensée indienne au début du XIX[e] siècle, une telle conception relativiste, historiciste, linguistique, de la pluralité des traditions de pensée, ne semble pas avoir été explicitement soutenue, en ces termes. C'est en revanche une position qui, au XX[e] siècle, sera beaucoup plus présente, par exemple dans les débats relatifs à la philosophie africaine, et qui nous est beaucoup plus familière, en contexte post-colonial. La philosophie doit-elle être considérée, en Afrique,

2) D'un tel relativisme se distingue la conception romantique, qui cherche dans une Inde idéalisée la source d'une contre-philosophie, en vue de régénérer la civilisation européenne. La pensée indienne est valorisée en tant, justement, qu'*autre* de la philosophie rationaliste telle qu'elle s'est développée dans la modernité européenne. Apparaît alors un discours qui perdure aujourd'hui, qui veut puiser dans les sagesses orientales un remède aux pathologies de la modernité, au « désenchantement du monde », à la séparation entre l'homme et la nature, à la perte de l'unité, au matérialisme et à l'athéisme, etc. À l'abstraction rationaliste européenne, incapable de saisir la réalité dans toute sa richesse et dans toutes ses contradictions, à la froideur et à la sécheresse du concept, les romantiques opposent la poésie et la mystique indiennes, la mythologie indienne, la révélation[41]. On ne saurait nier l'importance qu'a eue l'ouvrage de Friedrich Schlegel dans le développement de la linguistique, de la linguistique comparée, de la science des religions, de la mythologie comparée ; mais on ne saurait nier non plus la dimension fantasmée de cette Inde romantique. Dès 1836, dans son livre sur *L'École romantique*, Heinrich Heine critiquait cette idéalisation et ce qu'il appelait les « arrière-pensées » du livre de Schlegel, son *agenda* politique et religieux (catholique), sa manière de transformer l'Inde en « une sorte de Moyen-Âge éléphantesque[42] ».

3) Une troisième conception serait celle que l'on trouve dans la démarche de Schopenhauer, telle qu'en tout cas il la présente dans la première préface au *Monde*, à savoir une manière non pas d'opposer entre elles les traditions et sagesses, mais au contraire de pratiquer l'*hybridation*, de philosopher en s'inspirant de ces diverses sources, et ce de manière tout à fait *déshistoricisée*. Schopenhauer intègre (« digère », pour parler comme

---

comme une forme de savoir non-endogène, importé avec la colonisation ? Faut-il par exemple opposer, comme deux « conceptions du monde » différentes, la métaphysique bantoue, inséparable des langues bantoues, et la métaphysique européenne, et considérer par exemple, comme le philosophe Rwandais Alexis Kagamé, que « je pense donc je suis » n'a aucun sens au sein d'une « philosophie bantoue », car proprement intraduisible ? Même si ces débats sont plus récents, certains penseurs (comme Paulin Hountondji) ont fait remonter à Herder et Humboldt l'origine de ces conceptions « relativistes ». Voir P. Hountondji, « *Langues africaines et philosophie : l'hypothèse relativiste* », *Les Études philosophiques*, n°4 / 1982. A. Kagamé, *La Philosophie Bantu comparée* [1976], rééd. Paris, Présence Africaine, 2014, p. 126-127.

41 En plus du livre de F. Schlegel, voir le texte de Novalis de 1797, « L'Europe ou la Chrétienté », « Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment », dans Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, historisch-kritische Ausgabe*, éd. Paul Kluckhohn, Richard Samuel, Hans-Joachim Mähl et Gerhard Schulz, Stuttgart, Kohlhammer, 7 vol., 1960-2000, vol. II, p. 67-84.

42 Heinrich Heine, *L'École romantique*, trad. Pierre Pénisson (avec Ole Hansen-Løve et Théo Leydenbach), Paris, Cerf, 1997, p. 54.

Nietzsche) dans sa propre pensée le platonisme, le kantisme et le Veda, trois visages selon lui d'une même vérité éternelle, qui trouvent dans sa philosophie leur véritable articulation. Schopenhauer avait découvert les *Upanishad* par la traduction latine de l'orientaliste français Hyacinthe Anquetil-Duperron, l'*Oupnek'hat*, parue en 1801-1802[43]. Ce dernier opérait dans ses notes de nombreux rapprochements avec le christianisme et avec des textes européens ; il consacrait surtout, à la fin du premier volume, une importante « digression » à propos de Kant, assimilant la pensée brahmanique et la philosophie kantienne. Les *Véda*, affirmait Anquetil, permettent de comprendre Kant et d'éclairer ce qu'il y a d'obscur et de difficile dans sa pensée. Il conseillait ainsi à Goethe, Jacobi, Schiller, Fichte, Humboldt, Reinhold, de lire sa traduction de l'*Oupnek'hat* pour parvenir à une « exposition plus claire et plus développée » des opinions de Kant et de ce qui dans sa pensée reste « voilé, caché, ou examiné de manière incomplète[44] ».

Schopenhauer a plusieurs fois témoigné de son enthousiasme à la lecture de l'*Oupnek'hat* et souligné tout ce qu'il devait à cet ouvrage, à la fois « consolation de sa vie » et « lecture la plus sublime du monde et la plus féconde en résultats[45] ». Mais pour autant, le rapport de Schopenhauer à la pensée indienne ne se prétend pas philologique ou historique. Il ne s'agit pas de l'étudier pour elle-même, mais d'y puiser des thèmes, d'y trouver des ressemblances et des similitudes, comme par exemple la proximité entre Maître Eckhart et la mystique indienne. Si pour Anquetil, Kant se laisse expliquer par les *Véda*, pour Schopenhauer les *Upanishad* eux-mêmes se laissent déduire de sa propre philosophie :

> Je pourrais prétendre, si cela ne paraissait pas un excès d'orgueil, que chacune des affirmations qui définissent les *Upanishad*, prise isolément

---

43 A.-H. Anquetil-Duperron, *Oupnek'hat, id est, Secretum tegendum*, Paris, Argentorati [Strasbourg, Levrault], 2 vol, 1801-1802.

44 Anquetil-Duperron, *Oupnek'hat, op.cit.*, p. 722 : « Clariorem forsitan et fusiorem inde opinionum suarum expositionem haurient ; quaedam quasi velata, abscondita, vel usquequaque considerata, non ad ultima consectaria perducta, si tamen, quod difficile, probasas sectis affectas denominationes flaccifaciunt, apparentes contradictiones non reformidant, eos plenius, lucidius explicaturos […] inventuros affirmare audeo ». Voir l'article de Blake Smith, « Un cosmopolitisme sans islam. Dārā Shikōh, Kant, et les limites de la philosophie comparative dans l'Oupnekhat d'Anquetil-Duperron », dans Corinne Lefèvre, Ines G. Županov et Jorge Flores (éd.), *Cosmopolitismes en Asie du Sud, Sources, itinéraires, langues (XVI^e^-XVIII^e^ siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2020, p. 121-140. Consultable en ligne : https://books.openedition.org/editionsehess/23112

45 Schopenhauer, *Parerga & Paralipomena*, trad. J.-P. Jackson, Paris, Coda et Jean-Pierre Jackson, 2005, 2^e^ partie, chap. XVI : « Considérations sur la littérature sanskrite », § 184, p. 730.

> et défaite de son contexte, se déduit comme un principe conséquent de la pensée traduite ici par moi, sans que, inversement, celle-ci ne puisse jamais être découverte dans les *Upanishad*.[46]

Notamment dans la seconde édition du *Monde*, des thèmes proprement indiens, comme la métempsycose, le divin pluriel, le culte du *lingam*, sont mobilisés pour illustrer et préciser le propos de Schopenhauer, et sont cités à côté de Goethe, de Baltasar Gracian, ou d'Angelus Silesius[47].

Cette troisième conception est donc celle qui consiste à philosopher en considérant que l'on peut légitimement puiser dans les différentes traditions, qu'il y a une harmonie profonde de ces pensées et que l'on peut retrouver en elles un même fond de vérité et de sagesse éternelles (exprimé sous des formes plus mythologiques en Inde, plus rationnelles et logiques en Europe, ou chez Kant). Une telle conception n'est pas séparable non plus, chez Schopenhauer, de la réflexion sur l'histoire et sur le temps, qu'il tire des textes indiens relatifs aux « âges du monde », conception des « cycles cosmiques » en opposition à une vision téléologique de l'histoire, en termes de progression, telle qu'on la trouve dans les philosophies de l'histoire des Lumières ou chez Hegel.

4) Une quatrième position correspondrait à celle de Humboldt, qui se distingue de celle de Schopenhauer par l'importance qu'elle accorde à l'étude patiente des textes sanskrits, à celle des différents courants de pensée, à l'apprentissage de la langue. Loin du relativisme et de l'historicisme, mais aussi loin de la conception romantique aux accents antirationalistes, il s'agit également, pour Humboldt, de montrer qu'il y a une authentique philosophie indienne, aussi sublime que les écoles de l'Antiquité grecque, et qu'il est possible de rapprocher les différentes philosophies en mettant en lumière un noyau commun – un noyau commun de sagesse humaine, universelle. Mais il s'agit d'abord de ramener la pensée indienne dans le champ de la raison et de la philosophie, loin de la réduire à du mysticisme poétique et de la révélation religieuse. Comme il l'écrit au début de sa *Dissertation* :

> Le présent essai n'a d'autre but que d'offrir, avec la plus grande concision possible, une présentation fidèle et complète du poème évoqué ci-dessus, et notamment du système philosophique qui s'y trouve exposé, et ce d'une façon qui soit compréhensible également

---

[46] Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation I*, Préface première édition, *op. cit*., p. 51. *Sämtliche Werke*, 1911, Bd. 1, p. XXIV-XXV.

[47] Voir Christine Maillard, *L'Inde vue d'Europe: Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, Paris, Albin Michel, 2008, chap. 3 : « "Brahmanes européens" et contempteurs de l'Inde. », § 3 : « Accueil à la pensée indienne, Schopenhauer et Schelling ».

> pour le lecteur qui ne serait pas versé dans la culture indienne [*das Indische*].[48]

Parler de « système philosophique » à propos de ces textes (en l'occurrence de la *Bhagavad-Gîta*) suppose de considérer que le contenu de pensée de ceux-ci n'est pas enfermé dans le contexte historique, culturel, religieux, politique, indien, mais vise et atteint une certaine universalité, telle que ces textes peuvent encore nous parler et nous donner à penser malgré l'écart historique, culturel, linguistique. Ce contenu philosophique est proprement *humain*, et en ce sens pas seulement *indien*, et les notions en jeu (religion, pitié, piété, devoir, méditation, détachement, etc.) renvoient à des attitudes et des concepts universels[49]. Le détachement, l'absence de trouble, l'indifférence aux résultats de l'action, etc., prônés dans le cadre de la théorie du yoga peuvent être rapprochés par exemple du stoïcisme et de l'*ataraxie* antique.[50]

D'un point de vue méthodologique, cela impliquait pour Humboldt de chercher à lire ces textes d'abord pour eux-mêmes, sans les référer à un dehors, en reconstruisant leur argumentation ou leur sens. « Une œuvre, qui est si riche en idées philosophiques, gagne à être traitée pour elle-même, séparément, comme un tout », affirme ainsi Humboldt[51]. Là où les Romantiques cherchaient en Inde la révélation originaire et une forme de mysticisme philosophique, Humboldt commence par séparer le « philosophique » de la dimension religieuse et de la dimension poétique.

Or, même s'il ne s'agit pas de lire ces textes en « historien des idées » mais au contraire de s'intéresser à leur contenu éthique et philosophique en tant qu'il « transcende » l'histoire et leur contexte d'énonciation, il ne s'agit pas pour autant de s'en inspirer plus ou moins *librement* et de se les *réapproprier* sans souci d'exactitude et de fidélité. Au rapport relativement libre et créatif que Schopenhauer entretenait avec la pensée indienne, peu soucieux d'anachronisme ou de manque de distinction, s'oppose l'insistance de Humboldt à étudier ces textes avec précision, pour éviter toute simplification et toute généralisation.

---

48 W. von Humboldt, "Über die unter dem Namen *Bhagavad-Gita* bekannte Episode des Maha-Bharata"(1826), *Gesammelte Werke*, Bd 1, éd. Reimer, Berlin, 1841, p. 26-27, note.

49 « L'humanisme de Humboldt, écrit Michel Hulin, postule en effet que ces notions […] ont partout et toujours le même contenu », *Hegel et l'Orient*, *op. cit.*, p. 209.

50 Voir les notes et remarques de Simone Weil dans ses « Cahiers de Marseille » (1940-1942), dans S. Weil, Paris, Gallimard, Quarto, 1999.

51 Humboldt, "Über die unter dem Namen *Bhagavad-Gita…*", *op. cit.*, p. 27.

> Je crois aussi, en outre, qu'il n'y a guère d'autre moyen, pour dissiper les obscurités de toutes sortes qui subsistent encore dans la mythologie et la philosophie indiennes, que de prendre à part, pour en faire des extraits, chacune des œuvres que l'on peut considérer comme leurs sources principales, et de la traiter d'abord pour elle-même à fond, avant d'établir des comparaisons avec d'autres.[52]

Il convient donc de se méfier de toute précipitation, à un moment où l'indologie n'en est à qu'à ses débuts. Étudier séparément les œuvres indiennes, marquer les différences entre les différents courants, permettra selon Humboldt de ne pas tirer de conclusions généralisantes sur *la* pensée indienne, et d'éviter les tendances à l'*essentialisation* et à l'*homogénéisation*.

> Effectuées avec précision et exhaustivité, […] des études de l'ensemble des œuvres majeures de la littérature indienne […] et des traités philosophiques les plus importants, fonderaient la possibilité de comparer entre eux tous les systèmes philosophiques et mythologiques indiens, sans risque de confusion.[53]

C'est une forme d'histoire de la philosophie non contextualiste que propose Humboldt, et c'est cette absence de contextualisation qui lui est précisément reprochée par Hegel dans son compte-rendu.

5) La réflexion de Hegel sur l'Inde, et de manière générale sur l'histoire de la philosophie, a profondément marqué la pensée européenne sur l'altérité. On en a surtout retenu l'idée qu'en dehors de l'Europe, il n'y avait pas de philosophie « proprement dite » : on y trouve des religions, des sagesses, des mythologies, des visions du monde, mais pas de pensée conceptuelle et rationnelle, libre et consciente de soi, laquelle apparaît seulement en Grèce.

Dans les deux articles consacrés à la *Bhagavad-Gitâ*, Hegel insiste sur la nécessité de s'immerger dans le contexte indien pour pouvoir interpréter correctement le texte et les concepts en jeu, c'est-à-dire à la fois pour sortir d'une fascination irrationnelle pour l'Inde et éviter les rapprochements hâtifs et trompeurs. Les textes indiens, et plus encore leur lecture en traduction, donnent au lecteur européen une impression de proximité et de familiarité, impression illusoire qui résulte de ce que nous projetons sur ces œuvres une « mentalité européenne[54] ». Ainsi faut-il se méfier, en lisant la traduction, des expressions trop générales qui « nous transportent avant tout dans un contexte de représentations uniquement européennes[55] » : parler de « pensée »,

---

[52] *Ibid*.
[53] *Ibid*.
[54] Hegel, « Sur la Bhagavad-Gîtâ », 1er article, p. 152 [Erster Artikel, *Werke*, XI, p. 141]
[55] Hegel, « Sur la Bhagavad-Gîtâ », 1er article, p. 153. [Erster Artikel, *Werke*, XI, p. 141].

par exemple, pour décrire l'état de yoga, lequel est « pour nous quelque chose de tout à fait étranger, […] reviendrait à nous le rendre excessivement proche[56] ». Cela vaut également pour un concept aussi universel que celui de Dieu. « Monsieur de Humboldt, écrit Hegel, emploie le terme de "Dieu" et remarque expressément qu'il ressort de nombreux passages que Brahm et Dieu sont des concepts identiques[57] ». Pour la plupart des concepts du texte – du plus particulier, et ancré dans la réalité sociale et politique indienne, jusqu'au plus abstrait et universel –, la traduction efface les écarts, les déterminations différentes des concepts.

> Ainsi […] nos concepts de prêtres, soldats, etc., incluent des rapports qui leur sont particuliers et qui font défauts à ceux de brahmanes, kshatriyas, etc. ; ces derniers, inversement, contiennent des déterminations qui appartiennent à leur nature essentielle et en sont inséparables. C'est ainsi également qu'on ne traduira pas Zeus ou Jupiter par « Dieu » ou par « l'Être Suprême », bien qu'il s'agisse ici du Père suprême des dieux. La détermination objective de Brahm, cette catégorie de l'*être pur* dans lequel la conception indienne fait *se résorber tout* le particulier, constitue, comme néant de tout le fini, l'aspect sublime de la religion indienne. Cependant celui-ci n'est pas encore pour autant le Beau, bien moins encore Le Vrai dans son authenticité.[58]

L'universalisme « humaniste » de Humboldt relève davantage, aux yeux de Hegel, d'une forme d'eurocentrisme qui s'ignore. Or, c'est cette exigence de saisir la pensée indienne dans sa particularité et son altérité qui conduit Hegel à porter, en fin de compte, un jugement tout à fait sévère sur les textes indiens, et sur la *Bhagavad-Gita* en particulier – comme si à un réel moment de décentrement et d'ouverture succédait, brutalement, un moment de retour à soi et de fermeture :

> Les Européens qui lisent cela le comprennent, sans aucun doute, au sens du *devoir du soldat* en tant que tel ; aussi ces exhortations ont-elles pour eux une signification morale, oublieux du fait que dans l'Inde, l'état et les devoirs d'un soldat ne sont pas choses à part, mais liés à la caste et limités à celle-ci. […] [Ces expressions] dérobent au contenu sa couleur et sont trop facilement cause que nous nous abusons sur sa signification

[56] Hegel, « Sur la Bhagavad-Gîtâ », 2e article, p. 189 [Zweiter Artikel, *Werke*, XI, p. 183-184].
[57] *Ibid*.
[58] Hegel, « Sur la Bhagavad-Gîtâ », p. 193-194 [*Werke*, XI, p. 189-190].

> réelle et prenons ces phrases pour quelque chose de meilleur que ce qu'elles disent en fait.[59]
>
> […]
>
> L'esseulement de l'âme indienne pénétrant dans la vacuité est plutôt une manière d'abrutissement qui ne mérite peut-être même pas le nom de mysticisme et qui ne peut conduire à la découverte d'aucune vérité car il est dépourvu de contenu.[60]

Recontextualisée, la pensée indienne apparaît nettement moins sublime. Hegel reconduit systématiquement la pensée et les concepts qui apparaissent dans la BG à la sociologie des castes[61], au contexte politique, aux superstitions indiennes, etc. Le mouvement est donc l'inverse de celui de Humboldt, qui cherchait à isoler l'élément « philosophique ». Mais cette historicisation du texte à laquelle procède Hegel ne se confond pas avec une forme d'historicisme. Au contraire, la réflexion de Hegel sur l'Inde suppose sa philosophie de l'histoire et sa conception de l'histoire de la philosophie, comme long développement de l'Esprit à travers l'histoire, lente prise de conscience de soi de l'esprit par lui-même, en tant que liberté. L'Inde – pour dire vite – se retrouve ainsi remise à sa « juste » place dans cette longue histoire du déploiement de l'Esprit, à savoir celui de l'universalité abstraite et vide, à un moment appartenant à ce qu'on pourrait qualifier de pré-histoire de la philosophie, dont l'histoire commencera véritablement en Grèce à Athènes.

Cela dit, la violence de certaines formulations de Hegel s'explique aussi, pour une part, par l'opposition au Romantisme qui se joue à travers ces deux textes. Il s'agit en effet, dans le compte-rendu de la Dissertation de Humboldt, de mettre un coup d'arrêt à l'*indomanie* propagée par les Romantiques[62], en ce qu'elle constitue, pour Hegel, une réelle menace pour la pensée, la philosophie, le rationalisme en général. C'est moins l'intérêt en lui-même pour l'Inde et la culture indienne, que la *fascination* que celle-ci exerce au début du XIX^e^ siècle, qui s'avère profondément problématique pour Hegel. À travers cet engouement pour une Inde idéalisée et romantisée

---

59 Hegel, « Sur la Bhagavad-Gîtâ », 1^er^ article p. 153 [Erster Artikel, *Werke*, XI, p. 141].

60 Hegel, « Sur la Bhagavad-Gîtâ », 2^e^ article, p. 171 [Zweiter Artikel, *Werke*, XI, p. 161].

61 Ce faisant Hegel ouvre aussi la voie à une étude historique, sociologique, politique des textes indiens, que l'on retrouvera par exemple en 1913 dans le travail de Max Weber sur l'hindouisme et le bouddhisme.

62 C'est ce que soulignera Niethammer, dans une lettre enthousiaste à Hegel : « Ce qui me réjouit le plus, c'est le fil à retordre que vous avez donné aux Indomanes ». Lettre de E. Niethammer à Hegel, janvier 1828, *Briefe von und an Hegel*, éd. Hoffmeister-Flechsig, 4 vol., Hamburg, 1952-1960, vol. III, p. 216 (n° 572).

s'expriment une tendance à rejeter le savoir rationnel et conceptuel au profit d'un retour au religieux, au mysticisme poétique, à la révélation, à l'ineffable, à l'immédiat, mais aussi un rapport nostalgique et politiquement conservateur au passé, une fascination pour l'origine et l'originaire, pour l'*Ursprache*, l'*Urpoesie*, l'*Urvolk* et son lien avec le peuple allemand[63], etc. Il s'agit pour Hegel, face à cette sortie hors de la philosophie, aux conséquences potentiellement inquiétantes, de rétablir la philosophie et la pensée rationnelle dans leurs droits, et cela passe par la nécessité de démythifier et défantasmer l'Inde. La position de Hegel doit être lue en tenant compte, *aussi*, de ces enjeux liés à la question indienne dans l'Allemagne du début du XIX^e^ siècle et de ce dont l'*indomanie* était le symptôme.

Sa réflexion ne se réduit pas pour autant à une réflexion de circonstance. On retrouve dans ce texte tous les éléments de la philosophie de Hegel, depuis la critique du savoir immédiat, la réflexion sur le langage, la logique, la réflexion sur l'universel et le particulier, sa conception de la philosophie de l'histoire et de l'histoire de la philosophie. La pensée indienne se trouve alors reconduite à une « vision du monde », dont le rêve et l'imagination constituent les composantes fondamentales : « La vision indienne [*die indische Anschauung*] est un panthéisme généralisé et, en l'occurrence, un panthéisme de l'imagination, non de la pensée [*ein Pantheismus der Einbildungskraft, nicht des Gedankens*] [64] ».

Hegel est le premier à articuler en ce sens *visions du monde* et *philosophie*. Si « chaque époque possède sa façon de ressentir les choses, plus étendue ou plus bornée, plus élevée ou plus libre ou plus en deçà, en somme sa vision du monde [*Weltanschauung*] [65] », toutes les époques ne parviennent pas à la conscience libre de celle-ci, à ce moment où « la pensée se pense elle-même[66] ». Certaines époques parviennent à une conscience artistique de leur vision du monde, d'autres s'élèvent à une conception religieuse ; mais ce n'est qu'en Europe que se développe « ce savoir pensant de ce qu'il y a dans le temps », cette « fleur suprême[67] » qu'est la philosophie. Si l'histoire de la pensée humaine ne se réduit pas à une simple succession de visions du monde, c'est bien parce que l'histoire est aussi celle du déploiement de

---

63 Voir Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, trad. A. Mazure, Paris, Parent-Desbarres, 1837, p. 174, 178, 191-195.

64 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke* 12, p. 176. "Die indische Anschauung ist ganz allgemeiner Pantheismus, und zwar ein Pantheismus der Einbildungskraft, nicht des Gedankens".

65 *Vorlesungen über die Ästhetik*, vol. III, *Werke 15*, Suhrkamp, p. 246.

66 *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 247, *Werke* 18, p. 111-112.

67 *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 173, *Werke* 18, p. 73.

l'Esprit et du « progrès dans la conscience de la liberté[68] ». Mais si l'on renonce à cette conception hegelienne de la philosophie et de la philosophie de l'histoire, ne reste alors qu'une forme d'historicisme. C'est ce que soulignera Husserl, dans l'introduction à *La philosophie comme science rigoureuse*, où il voit, historiquement, une continuité de l'hégélianisme à la théorie de la philosophie comme « conception du monde » à la fin du XIX^e^ siècle :

> Sur l'autre versant, celui d'un affaiblissement de l'aspiration philosophique à la scientificité, la doctrine hégélienne ne fut pas sans retentissements, qui justifiait chaque philosophie par rapport à l'époque où elle voit le jour – théorie dont la signification, dans le contexte d'un système prétendant à une validité absolue, était certes fort différente de l'interprétation historiciste que lui donnèrent les générations qui en assurèrent la réception et qui, ayant perdu leur foi dans la philosophie de Hegel, adhéraient d'autant moins à l'idée d'une philosophie absolue.[69]

6. Schleiermacher : universalisme contextuel et pluralité des traditions de pensée

Nous pouvons en revenir maintenant à Schleiermacher, en commençant par définir négativement sa position : ni historicisme, ni retour à l'origine, ni appropriation philosophique (à la Schopenhauer), ni universalisme abstrait, ni philosophie de l'histoire à la Hegel et esprit absolu.

Comme Hegel, Schleiermacher insiste sur la nécessité de contextualiser une pensée si on veut l'interpréter correctement, ce qui signifie d'abord une attention portée à la langue, au système conceptuel, à l'histoire des concepts à l'intérieur d'une langue et d'une culture, et également une attention aux écarts, aux différences. C'est pourquoi on ne saurait se fier aux « philosophèmes » qui semblent communs, ni à tout ce qui sonne familier et identique. Il importe, *méthodologiquement*, de partir de la non-compréhension[70], à la manière du doute méthodique cartésien, c'est-à-dire de suspendre provisoirement la compréhension qu'on pense avoir d'un texte ou d'une pensée (en ce qu'elle peut être illusoire, anachronique, approximative, etc.) pour se donner tous les moyens d'en reconstruire patiemment le sens, le plus rigoureusement et fidèlement possible.

---

[68] "Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit", *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke* 12, p. 32.

[69] Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. Marc de Launay, Paris, Puf Épiméthée, 2005 [1989], p. 16.

[70] Schleiermacher, « Manuscrits relatifs aux cours de 1805-1809 », *Herméneutique*, *op. cit.*, p. 56. KGA, II.4, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, hg. W. Virmond, Walter de Gruyter, 2012, p. 6.

Mais on ne trouve pas chez Schleiermacher cette idée d'un auto-développement de l'Esprit à travers l'histoire, qui permet chez Hegel de ne pas considérer la succession historique des philosophies et des doctrines comme une simple succession contingente et arbitraire de visions du monde, mais d'y voir au contraire une progression et une logique, différents moments dans le déploiement de l'Esprit lui-même. Dans cette perspective, chaque philosophie est à la fois vraie et dépassée, dépassée et vraie, ce qui permet d'échapper aussi bien au relativisme historique qu'au scepticisme, tout en respectant l'historicité et le caractère situé de toute pensée.

Quelle autre voie concevoir alors, pour tenir ensemble l'attention à l'histoire et au contexte, et la visée d'universalité au cœur de tout savoir et de toute philosophie ?

Le texte de Schleiermacher dont nous sommes partis, sur les philosophèmes communs avec les textes indiens, est un extrait du § 2 de l'Introduction à la *Dialectique*, où Schleiermacher soutient que la dialectique (en tant que science qui définit les principes de la recherche de la vérité dans le domaine de la pensée pure)[71],

> ne peut revendiquer une validité universelle dans une seule et même forme, mais doit tout d'abord n'être établie que pour une aire linguistique déterminée ; et l'on doit par avance reconnaître qu'elle devra être à des degrés divers établie différemment pour tout autre aire linguistique.[72]

Dans sa conférence sur les méthodes de traduire en 1813, Schleiermacher reprenait l'idée, héritée de Hamann et Herder, selon laquelle nous pensons toujours (pour une part) « sous la domination de la langue[73] ». Notre pensée et notre imagination sont liées à la langue que nous parlons, à ses catégories et ses découpages, qui tendent à délimiter le champ du pensable, à guider notre pensée dans certaines directions. Nous sommes toujours (pour une autre part) libres de transformer et de remodeler ce matériau linguistique, nous pouvons prendre conscience des structures dans lesquelles nous pensons, nous pouvons introduire du jeu dans la signification des mots, mais nous ne pouvons échapper à cette condition linguistique de la pensée. Nous

---

[71] La dialectique « désigne les principes de l'art de philosopher » écrit-il également, *Dialectique op. cit.*, 1814-115, § 17, p. 58. *KGA* II. 10,1, p. 77.

[72] *Dialectique*, « Introduction 1833 », § 2, p. 274. *KGA* II, 10,1, p. 401.

[73] Schleiermacher, *Des différentes méthodes de traduire*, *op. cit.*, p. 41. *KGA* I-11, p. 71.

« pensons en mots », comme dirait aujourd'hui Barbara Cassin, se référant à Schleiermacher[74].

Cela conduit Schleiermacher à soutenir, dans le § 2 de l'Introduction de 1833, peu avant le passage sur les philosophèmes indiens, que :

> La présence d'expressions auxquelles il ne correspond rien dans une autre langue qui aurait exactement la même valeur implique entre les deux une différence irréductible dans la pensée.[75]

En quel sens peut-on dire alors, selon l'article déjà évoqué de Johannes Bronkhorst, que *l'Inde pense différemment* ? Parler de « différence irréductible dans la pensée » ne veut pas dire, pour Schleiermacher, qu'il y ait des logiques différentes, des principes de la pensée différents d'une culture à une autre. Schleiermacher insiste sur l'identité de la raison ou de la fonction intellectuelle, l'identité des procédés par lesquels nous construisons le savoir. Mais le matériau que nous construisons, ou à partir duquel nous construisons nos savoirs, varie. Nos savoirs sont situés, ancrés dans un certain champ de connaissances, dans une certaine expérience sensible du monde, pris dans des langues qui les précèdent et fournissent des concepts pour se rapporter au réel. Tel est ce qui, pour Schleiermacher, produit des « différences dans la pensée ». Et c'est ce qui fait par exemple qu'« un Romain, auquel était étrangère la valeur de [l'expression] grecque, ne pouvait non plus penser en latin la même chose que celui qui aurait été en même temps accoutumé au grec[76] ».

Cela doit-il conduire à reconnaître qu'il y a pour Schleiermacher, du fait de ces écarts linguistiques, une forme d'incommunicabilité foncière des philosophies, et une impossibilité à comprendre réellement une pensée formulée dans une autre aire linguistique ? L'exemple de la traduction latine de la philosophie grecque éclaire la position de Schleiermacher. La phrase que nous venons de citer ne dit rien d'autre que, pour comprendre le plus justement un texte de l'Antiquité grecque, on ne peut faire l'économie d'apprendre la langue grecque. Un lecteur, dont l'accès à une œuvre ou une culture dépend exclusivement des traductions, n'est pas en mesure de percevoir tout ce qui (se) joue, ce qui passe et ne passe pas dans la traduction d'un texte. Ne pas connaître le sanscrit rend impossible de saisir, simplement en lisant en traduction, les réseaux de signification des différents concepts à l'œuvre dans un texte comme la *Bhagavad-Gîtâ*. Les notes de traduction

---

[74] Voir par ex. la préface de Barbara Cassin au *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil, 2004.

[75] *Dialectique*, « Introduction 1833 », § 2.1, *op. cit.*, p. 276. *KGA* II. 10,1, p. 403.

[76] *Ibid.*, § 2,1, p. 275. *KGA* II. 10,1, p. 402.

peuvent donner des informations et permettre une meilleure compréhension[77] ; mais l'étude approfondie des textes indiens suppose, à un moment, une plongée dans l'univers indien et dans la langue sanscrite. Lorsque Schleiermacher affirme que ceux qui se comprennent le moins sont ceux qui parlent les langues les plus éloignées, cela ne signifie pas que les peuples vivent dans des sphères de sens étanches et cloisonnées, et *ne peuvent pas* se comprendre. Mais cela signifie que pour se comprendre *réellement*, pour apprendre la langue de l'autre, le travail est d'autant plus long *et d'autant plus nécessaire*, pour éviter les mécompréhensions.

Cette possibilité fondamentale de se comprendre, ou en tout cas de se rapprocher le plus possible de la compréhension (car Schleiermacher ne cesse de rappeler que l'interprétation est par nature un processus infini, et que l'individuel échappe toujours pour une part à la compréhension), laisse en revanche ouverte la question du *relativisme et du scepticisme* : si chaque pensée ou chaque philosophie est inséparable d'une langue et d'un contexte historique, faut-il renoncer à la visée de vérité et d'universalité ? Faut-il admettre une simple pluralité de visions du monde et veiller à leur coexistence pacifique ? Que veut dire Schleiermacher, à la fin du paragraphe où il évoque les textes indiens, quand il souligne « à quel point nous sommes dans l'obligation de renoncer à toute prétention à la validité universelle[78] » ?

Pour comprendre la position de Schleiermacher, il nous faut évoquer une thèse importante qu'il développe dans sa *Dialectique*, selon laquelle tout savoir, toute recherche d'un savoir, suppose qu'il existe un système des concepts et des connaissances qui correspondrait parfaitement aux découpages du réel – à la manière dont le dialecticien dans le *Phèdre* de Platon sait « découper selon les espèces en respectant les articulations naturelles, et en prenant soin de n'en déchirer aucune partie, comme le ferait un mauvais boucher[79] ». Schleiermacher se réfère notamment au *Sophiste*, où « l'intuition […] de l'identité et de la réciprocité nécessaires de l'être et du connaître se révèle de la façon la plus définie qui soit. Or il n'y a rien de plus important qu'un tel point de vue dans le domaine de la philosophie », comme il l'écrit dans l'introduction à sa traduction du dialogue[80].

Schleiermacher reprend de Platon l'idée que tout savoir et toute science se fondent, ultimement, dans une telle unité de l'être et de la pensée. Mais

---

77 Voir l'« Introduction générale aux dialogues de Platon » (1804), dans Schleiermacher, *Introductions aux dialogues de Platon*, trad. M.-D. Richard, Paris, Le Cerf, 2004, p. 59. Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, Hamburg, Meiner, 1996.

78 *Dialectique*, « Introduction 1833 », § 2.1, p. 278. *KGA* II. 10,1, p. 406.

79 Platon, *Phèdre*, 265d-e.

80 Schleiermacher, *Introduction aux dialogues de Platon*, « Le Sophiste », trad. M.D. Richard, Paris, Le Cerf, 2004, p. 304.

ce fondement lui-même, ce fondement de toutes les sciences, doit être recherché dans une identité elle-même transcendante, que Schleiermacher nomme absolu, ou Dieu[81]. L'entendement humain, étant fini et situé, ne dispose pas de ce « système intemporel des concepts[82] ». Nous développons nos connaissances toujours à partir de notre inscription historique et sensible, dans une langue donnée, nous nous insérons dans une certaine configuration des savoirs, etc. – ce que résume Schleiermacher par la formule : « le commencement à partir du milieu est inévitable[83] », et ce, d'abord, parce que nous pensons dans des mots qui sont chargés d'histoire, reliés aux autres mots de la langue et à l'usage commun du langage. En ce sens, une langue philosophique technique ne saurait être entièrement coupée du langage ordinaire[84].

Cela ne signifie pas que nos savoirs ne se rapportent pas à l'être, et qu'ils ne sont pas en prises sur le réel. Mais nous ne saurions prétendre détenir une connaissance absolue et complète de la réalité. C'est une telle connaissance que Schleiermacher situe en Dieu, ou dans un entendement divin. Un tel état idéal du savoir constitue l'horizon de toute démarche de connaissance, comme une idée régulatrice indiquant la possibilité de parvenir à un savoir parfait du réel et de l'être. Mais il ne s'agit pas seulement d'une idée régulatrice et d'un idéal inatteignable : cette unité de l'être et du connaître constitue le fondement même de tout savoir, bien que celui-ci soit, pour des êtres finis comme nous, toujours situé, particularisé. Il n'y aurait pas de connaissance du tout, sans supposer un tel fondement garantissant le parallélisme de la pensée et du réel. C'est en ce sens que Schleiermacher parle du caractère inné de ce système des concepts.

---

81 Voir Ch. Berner, « Philosopher à partir du milieu : Schleiermacher et la question du fondement », dans G. Marmasse et A. Schnell, *Comment fonder la philosophie ?*, Paris, CNRS Éditions, 2022, p. 65-79, https://books.openedition.org/editionscnrs/50305?lang=fr Voir aussi, de C. Berner également, le chapitre III de *La Philosophie de Schleiermacher*, § « Le système intemporel des concepts », Paris, Le Cerf, 1995, p. 135-139. Voir également Gunter Scholtz, "Platonforschung und hermeneutische Reflexion bei Schleiermacher". In: *Argumenta in dialogos Platonis II: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, hg. von M. Erler / A. Neschke. Basel 2012, S. 81-101.

82 Schleiermacher, « Dialectique 1814-1815 », I, § 176, in *Dialectique*, *op. cit.*, p. 136. *KGA*, II. 10,1, p. 114.

83 « *Das Anfangen aus der Mitte ist unvermeidlich* », « Dialectique 1814-1815 », II, § 62, *Dialectique*, p. 247, *KGA*, II. 10,1, p. 186. « Tout homme a son lieu dans la totalité de l'être, et sa pensée représente l'être, mais de manière déterminée par son lieu », lit-on dans la *Dialectique* de 1822 (Schleiermacher, *Dialektik*, hg. von Manfred Frank, Surhkamp, Franfurt am Main, 2001, t. II, p. 377.)

84 « Introduction de 1833 » § 4-1, *Dialectique*, *op. cit.*, p. 283-286. *KGA*, II. 10,1, p. 376-377.

> S'il existe un savoir, alors le système de tous les concepts constituant le savoir doit être donné de manière intemporelle dans la raison une qui habite tous [les hommes]. […] Cette présence intemporelle de tous les concepts dans la raison est ce qui est vrai dans la théorie des idées innées, dans la mesure où cette théorie s'oppose à celle qui ne considère tous les concepts que comme des produits secondaires à partir de l'affection organique.[85]

Autrement dit, seul un être absolu (Dieu) possède une connaissance intégrale et parfaite de l'être. Du fait de notre finitude, nous ne pouvons avoir qu'une connaissance partielle, limitée, située de l'être et du réel, mais cela ne veut pas dire, à la différence de ce que soutiendra Nietzsche, que cette connaissance ne soit qu'une « perspective » et ne constitue qu'une « interprétation » du réel, sans prétention à la vérité, et cela ne veut pas dire que l'idée d'une connaissance parfaite soit vide de sens. Mais aucune connaissance humaine, aucune philosophie, ne saurait prétendre être *la* philosophie, être *la* vérité universelle. « Comme chez Leibniz pour lequel toute vue dans sa particularité est totale, nous n'avons toujours chez Schleiermacher que des approches partielles du système des concepts qui cependant s'inscrivent dans le tout. […] La relativité de l'interprétation est limitée de manière analogue à la monade suprême chez Leibniz, par l'hypothèse de l'existence du système des concepts qui coïncident avec Dieu », écrit ainsi Christian Berner dans son ouvrage sur Schleiermacher[86].

Nous pouvons maintenant revenir à notre questionnement initial, sur la pluralité des traditions de pensée. C'est en effet cette même idée que nous retrouvons dans la réflexion sur les aires linguistiques et la pluralité des philosophies. Si « nous sommes dans l'obligation de renoncer à toute prétention à la validité universelle », comme l'écrit Schleiermacher dans l'Introduction de 1833, ce n'est donc ni par scepticisme ni par relativisme, mais bien parce qu'aucune philosophie, du fait de son inscription dans une aire linguistique, et de manière générale, de sa situation, ne pourra jamais avoir le monopole de la vérité, de l'universel, du philosophique. La philosophie, telle qu'elle s'est développée en Europe en ses multiples ramifications, ne saurait prétendre être *la* philosophie. Mais dire cela n'implique aucun renoncement à l'idée de vérité, de science, de savoir.

> Les différentes philosophies nationales sont les espèces d'une unique philosophie universelle. Cette unique philosophie universelle est à proprement parler la philosophie véritable elle-même, les Idées, le monde ;

---

85 « Dialectique 1814-1815 » I, § 176, *Dialectique*, p. 136-138, *KGA* II, 10, 1, p. 114-115.
86 Christian Berner, *La Philosophie de Schleiermacher*, Paris, Le Cerf, 1995, p. 155.

> elle n'apparaît jamais en elle-même, mais se manifeste différemment dans chaque nation, dans le langage différent de chaque nation. Le rapport du monde et de l'intelligence, qui est le cœur de toute philosophie, est le même partout, mais une forme universellement valable de la philosophie est proprement impossible.[87]

Aucune philosophie ne peut prétendre être l'aboutissement du développement de l'Esprit absolu, et on ne saurait exclure *a priori*, du champ de la philosophie, les pensées indiennes, chinoises, etc. Mais cela ne veut pas dire non plus, pour Schleiermacher, qu'une philosophie « universelle » et « véritable » n'existe pas.

Il reste toutefois une dernière question, celle-là même dont nous étions partis au début de cet article. Si malgré tout nous ne pouvons réellement philosopher et entrer en dialogue qu'avec des penseurs appartenant à la même aire linguistique que la nôtre, cela doit-il conduire à ne pas s'intéresser à ces autres savoirs, aux « philosophies » d'ailleurs ?

En quoi est-il, au contraire et malgré tout, *philosophiquement* important, voire nécessaire, de s'ouvrir à ces autres traditions de pensée ? De les étudier, de les traduire ?

Il faut tout d'abord relever la précision qu'apporte Schleiermacher, au § 2 de l'introduction, quand il souligne que les principes de la philosophie « [doivent] tout d'abord n'être établi[s] que pour une aire linguistique déterminée ». Commencer par prendre conscience de la finitude de toute pensée, de son inscription dans une langue et une culture, et commencer par développer sa propre pensée à l'intérieur de ce cadre, est un moment nécessaire, mais auquel il ne s'agit nullement de se limiter.

Au début de son cours sur l'histoire de la philosophie antique, Schleiermacher souligne l'intérêt de commencer par l'Antiquité : celle-ci constitue un « tout qui nous est devenu étranger » – ce qui confère la distance nécessaire à son étude objective – et son étude a pour effet, en retour, de nous faire apparaître notre pensée « moderne » comme quelque chose de « tout à fait étranger[88] ». Cet effet d'étrangeté est plus grand encore lorsqu'on s'intéresse à des traditions non-européennes, linguistiquement et conceptuellement encore plus éloignées. S'« il ne faut pas croire trouver chez les Anciens des réponses aux questions que pose notre conscience, notre intérêt[89] », comme l'affirmait Hegel, il ne faut pas plus s'imaginer trouver en Inde ou

---

87 Schleiermacher, *Éthique*, 17e heure, note, *op. cit.*, p. 69. *Brouillon zur Ethik*, Meiner, 1981, p. 25.

88 Schleiermacher, *Sämmtliche Werke*, Dritte Abtheilung, Bd. 4-1 : *Geschichte der Philosophie*, hg. von. H. Ritter, Berlin, Reimer, 1839, p. 16.

89 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 166.

ailleurs des réponses à nos questionnements et des solutions à nos problèmes, ne serait-ce que parce que « ces vastes et audacieuses machines à penser ont été inventées pour résoudre des problèmes qui n'étaient ni tout à fait ceux de l'Europe, ni même ceux de l'Inde actuelle », selon la formule que nous avons déjà citée d'Isabelle Ratié et Vincent Eltschinger. Il ne s'agit donc pas d'aller chercher ailleurs des réponses à nos problèmes, mais d'étudier des traditions où nos problèmes ne se posent pas, ou différemment, ou ne trouvent pas même pas à se poser[90]. Ce faisant, ces études contribuent à mettre en lumière les implicites de nos propres pensées, les plis dans lesquels nous pensons sans nécessairement le savoir.

Le travail de traduction, et plus encore les difficultés à traduire, jouent également ce rôle de *révélateur* des catégories dans lesquelles et à partir desquelles nous pensons. C'est en faisant se frotter les langues que nous nous heurtons, en premier lieu, au « système des concepts » propre à notre langue. Plus l'écart linguistique est grand, plus des catégories qui peuvent sembler absolument essentielles et universelles – des « concepts-souches » selon l'expression de Kant[91] – apparaissent toujours déjà situées, toujours déjà prises dans les particularités d'une langue. Pour Schleiermacher, cela ne veut pas dire encore une fois que de tels concepts ne sont que « particuliers », mais que leur universalité est toujours « colorée par la langue » :

> En philosophie, plus que dans n'importe quel autre domaine, chaque langue contient [...] *un* système de concepts qui, précisément parce qu'ils se touchent et se complètent dans la même langue, forment *un* tout dont les différentes parties ne correspondent à aucune de celles du système des autres langues, à l'exception, et encore, de Dieu et de l'Être. Car même l'absolument universel, bien qu'il se trouve hors du domaine de la particularité, est éclairé et coloré par la langue.[92]

L'écart entre les langues et l'obstacle de l'intraduisibilité ne conduisent pas Schleiermacher à considérer la traduction comme impossible ou inutile. Dans son discours de 1813, il insiste au contraire sur la nécessité de « plier la langue de la traduction dans la mesure du possible sur la langue d'origine,

---

90 « Le plus intriguant, pour qui étudie parallèlement les pensées de l'Europe et de la Chine, [est] de voir que des questions qu'on se pose d'un côté, et même qu'on ne peut pas ne pas se poser (telle celle de la création, inéluctable, dès lors qu'on pose dans la langue un « quelque chose ») ne se posent plus de l'autre côté ; et même n'ont plus à se poser. Elles ne se résolvent pas, mais elles se dissolvent. » F. Jullien, *Chemin faisant*, Paris, Seuil, p. 75.

91 Kant, *Critique de la raison pure*, A 81 / B 107.

92 Schleiermacher, *Différentes méthodes du traduire*, *op. cit.*, p. 83-85. *KGA*, I, 11, p. 89.

pour faire entrevoir le système de concepts développé dans celle-ci[93] », et pour élargir la capacité de la langue de traduction à dire ce qu'elle n'était pas en mesure de dire, ce qu'elle ne permettait pas de penser. Loin de concevoir la traduction comme un pis-aller ou comme une pure et simple trahison, une déchéance plus ou moins grande du sens originel, Schleiermacher fait de celle-ci une activité proprement philosophique et philosophante, une manière de penser à même la langue, « entre les langues », selon l'expression de Heinz Wismann[94], « de langue à langue », selon la formule de Souleymane Bachir Diagne[95]. La traduction révèle ce qu'une pensée doit à la langue, met en lumière la particularité de certaines catégories qu'on pouvait croire universelles, et ce faisant, la traduction s'avère aussi un des plus importants remèdes à cette relativité linguistique de la philosophie : « Grâce à l'art de l'interprétation et de la traduction, dit Schleiermacher dans sa *Dialectique*, nous pouvons maîtriser la relativité de la pensée, l'unir à l'idée du savoir que nous construisons en dépit de la variété des cas singuliers[96] ».

À partir de là, on comprend la réflexion de Schleiermacher sur l'idée d'une langue philosophique universelle, ni possible ni fondamentalement souhaitable. Si dans son ébauche de l'*Herméneutique* de 1805, Schleiermacher considérait un tel projet de « folie », il présente de manière plus positive le projet leibnizien de langue universelle en 1831, dans une conférence à l'Académie de Berlin, en reconsidérant la finalité de ce projet et sa légitimité : à savoir l'exigence d'universalité qui habite la science et la philosophie[97]. Il n'en reste pas moins que la pensée ne peut se déployer, pour Schleiermacher, qu'à même une langue donnée, avec toute sa particularité et toute sa richesse. C'est pourquoi la philosophie ne gagnerait rien non plus à s'écrire dans une langue unique et commune, qui ne pourrait être que l'imposition d'un système conceptuel particulier, faisant oublier les autres points d'accès dans la pensée et les autres perspectives sur le réel.

Ainsi, loin de conduire au repli sur soi, à la clôture des univers de pensée, la réflexion de Schleiermacher conduit-elle au contraire à l'étude de la pensée dans la pluralité de ses manifestations, et à l'étude des différentes

---

93 *Ibid.*, p. 85. *KGA* 1-11, p. 90.

94 Heinz Wismann, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012.

95 Souleymane Bachir Diagne, *De langue à langue. L'hospitalité de la traduction*, Paris, Albin Michel, 2022.

96 Schleiermacher, *Dialektik*, éd. Jonas, Berlin, Reimer, 1839, p. 261. Voir l'édition par Ch. Berner des *Différentes méthodes du traduire*, *op. cit.*, p. 127. *KGA* II, 10-2, *Nachschrift* anonyme du cours de 1818-1819, p. 339.

97 Voir la conférence « Sur l'idée leibnizienne encore inaccomplie d'une langue philosophique universelle », trad. Ch. Berner, dans Schleiermacher, *Des différentes méthodes de traduire*, *op. cit.*, [*KGA* I-11, 2002], voir aussi les « Aphorismes sur l'herméneutique de 1805 » dans *Herméneutique*, *op. cit.* [*KGA* II-4, 2012].

traditions. « Nous ne pouvons apercevoir la pure lumière de la vérité qu'à travers des rayons diversement réfractés[98] », écrira Dilthey. Et c'est pourquoi, toujours dans le § 2 de l'Introduction à la Dialectique, de 1833, Schleiermacher considère que « seule la somme de ces variations épuise la pensée de l'esprit humain » :

> Nous ne renonçons pas à une telle validité universelle en raison de la seule insuffisance de nos moyens, mais, quand bien même nous sauverions par là notre exigence, nous ne tiendrions en aucun cas pour une amélioration qu'il n'y ait qu'une seule langue pour tous. Car seule la somme de ces variations épuise la pensée de l'esprit humain, et voir le même système de formules s'imposer partout serait un piètre gain au regard de la tâche bien plus riche de rapprocher autant que possible les unes des autres les diverses méthodes se formant en divers lieux, et de ne les rapporter les unes aux autres que de sorte que le fondement commun à toutes soit manifeste et que chaque langue, à partir d'un autre caractère spirituel, doive considérer seulement une autre nature et une autre histoire.[99]

7. Conclusion : symphilosophie, universalisme et traduction

Pour conclure, revenons d'abord à la question de la « symphilosophie ». Si celle-ci renvoie à l'idée de « penser par soi-même en commun avec d'autres[100] », on voit en quel sens, pour Schleiermacher, celle-ci ne peut se pratiquer, pour commencer, qu'au sein d'une même aire linguistique. « Penser par soi-même » suppose pour Schleiermacher un travail avec la langue, dans la langue ; et « penser en commun avec d'autres » suppose un matériau commun, présuppose déjà une forme de communauté de pensée et de langue. On ne peut qu'être prudent, selon Schleiermacher, devant les tentatives de faire dialoguer des pensées issues de traditions linguistiques et culturelles éloignées. Mais cela ne signifie nullement qu'il ne faut pas s'intéresser à ces autres traditions de pensée, les étudier, écouter ce qu'elles ont non seulement à nous dire mais aussi à nous *apprendre*[101]. La conscience de

---

98 « Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken », Dilthey, *Gesammelte Schriften, Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie,* hrsg. Bernhard Groethuysen [1931], Stuttgart, Geubner, 1962, p. 224.

99 Schleiermacher, « Introduction 1833 », § 2, 2, *Dialectique*, *op. cit.*, p. 276-277. *KGA*, II, 10,1, p. 403.

100 Friedrich Schlegel, "*das gemeinschaftliche Selbstdenken*", dans « La caractéristique de Platon », traduit dans Schleiermacher, Introductions aux dialogues de Platon, trad. M.-R. Richard, Paris, Cerf, 2004, p. 494 [*KFSA* 11]

101 Schleiermacher, « Introduction 1833 », *Dialectique*, *op. cit.*, p. 278. *KGA*, II, 10,1, p. 405.

la finitude de toute philosophie doit même nous conduire, au contraire, à prendre en compte celles-ci, à chercher à *inquiéter* notre propre manière de penser à leur contact[102]. S'il est peut-être difficile de *philosopher avec* d'autres traditions de pensée, on ne saurait en tout cas, aujourd'hui, *philosopher sans*.

Les conceptions de Schleiermacher résonnent, enfin, avec la réflexion contemporaine sur l'universel – sur la nécessité de repenser ou complexifier l'universel –, et sur le rôle de la traduction. Cette réflexion, telle qu'on la trouve aujourd'hui portée par un penseur comme Souleymane Bachir Diagne, conduit à substituer à un « universel surplombant » ce que ce dernier nomme, à la suite de Maurice Merleau-Ponty, un « universel latéral » ou encore un « universel de traduction », qui ne saurait « advenir que dans l'horizontalité des relations entre les cultures et les langues[103] ». En l'absence de toute langue universelle, la traduction permet de construire en commun de l'universel.

On voit aussi en quoi la réflexion de Schleiermacher diffère, cependant, d'une telle perspective. Par sa conception d'un « système intemporel des concepts », proche de ce que Leibniz nommait « l'enchaînement des vérités[104] », Schleiermacher maintient un « universel » qui n'est pas seulement un horizon, une idée régulatrice, quelque chose à élaborer en commun. Cette unité de l'être et du connaître est le fondement constitutif de tout savoir, même si un tel système du savoir reste inaccessible à un entendement humain, fini et sensible. Autrement dit, l'universel pour Schleiermacher n'est pas seulement *en aval*, mais toujours aussi déjà là, *en amont*, comme condition de possibilité de toute compréhension et de tout savoir.

Ce système intemporel et inné, fondé en Dieu, peut nous sembler aujourd'hui une hypothèse difficile à soutenir, pour nous qui vivons après « la mort de la Dieu » et pour qui toute position d'un « absolu » semble suspecte ou naïve. Mais c'est cette même hypothèse qui, pour Schleiermacher, rend possible la traduction, c'est elle qui permet et garantit le passage d'une langue à l'autre, permet la compréhension, même d'une langue très éloignée, ce qui fait qu'il n'y a pour Schleiermacher aucune « objection préjudicielle » à la traduction et à la compréhension, quand bien même celles-ci sont toujours incertaines, à reprendre, à poursuivre.

---

[102] Voir François Jullien : « "Inquiéter" la philosophie, c'est distiller en elle un désarroi tel, au fil des pages, qu'elle ne se retrouve plus dans ses questions ».

[103] Souleymane Bachir Diagne, « Pour une histoire postcoloniale de la philosophie », *Cités*, 72, 2017, p. 91-92 ; Id., « Penser l'universel. Avec Étienne Balibar », *Raison publique*, 19, 2014, p. 19.

[104] Leibniz, *Essais de théodicée*, Discours préliminaire de la conformité de la foi et de la raison : « la raison est l'enchaînement des vérités », éd. Jacques Brunschwig, Paris, GF, 1969, p. 50.

Symphilosophie

Internationale Zeitschrift für philosophische Romantik

Friedrich Hölderlin und Friedrich von Hardenberg

Über das Wechselspiel von Sinnlichkeit und Erkenntnis, von Natur und Kultur im *Hyperion* und in den *Lehrlingen zu Sais*

Violetta L. Waibel[*]

ABSTRACT

The idea of Romanticism is linked to the notion of pairing rationality with a strong sense of sensuality. Whilst Friedrich von Hardenberg is clearly associated with the Romantic movement, this is not quite so clear-cut in the case of Friedrich Hölderlin. What is clear, however, is that both poet-philosophers had an explicit interest in understanding humanity, nature and society in a way in which rationality and sensuality are experienced as equal aspects of existence. This essay aims to explore, in the novels *Hyperion* and *The Apprentices of Sais*, the richness of sensory experiences and their interplay with thought and knowledge. The primary source of inspiration for both works, alongside Immanuel Kant, is Friedrich Schiller, who, in his theory of tragedy and his letters *On the Aesthetic Education of Man*, sought specifically to counteract the one-sidedness of human nature. In this context, the dialogue between humanity and nature and culture, and the interplay between them, is of even greater significance for Hölderlin and von Hardenberg (Novalis) than it is for Schiller.

Keywords: Bildung, culture, cultivation, nature, rationality, sensibility

ZUSAMMENFASSUNG

Mit der Idee der Romantik ist die Vorstellung verbunden, der Rationalität eine starke Sinnlichkeit an die Seite zu setzen. Während Friedrich von Hardenberg klar der Bewegung der Romantik zugerechnet wird, ist dies Friedrich Hölderlins nicht ebenso deutlich entschieden. Klar ist jedoch, dass beide Dichterphilosophen ein ausdrückliches Interesse am Verständnis von Mensch, Natur und Gesellschaft hatten, in der Rationalität und Sinnlichkeit als gleichberechtigte Momente des Daseins erfahrbar werden. Der Beitrag will in den Romanen *Hyperion* und den *Lehrlingen zu Sais* den Reichtum sinnlicher Erfahrungen und ihr Wechselspiel mit dem Denken und der Erkenntnis herausarbeiten. Gewährsmann beider ist neben Immanuel Kant vor allem Friedrich Schiller, der in seiner Tragödientheorie und den Briefen *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* der Vereinseitigung des Menschen gezielt zu begegnen suchte. Mehr noch als für Schiller ist für Hölderlin und von Hardenberg (Novalis) in diesem Kontext der Dialog des Menschen mit Natur und Kultur in ihrem Wechselspiel von großer Bedeutung.

Stichwörter: Bildung, Kultur, Kultivierung, Natur, Rationalität, Sinnlichkeit

[*] Professorin für Europäische Philosophie und Continental Philosophy, Universität Wien, Universitätsstr. 7, 1010 Wien, Österreich – violetta.waibel@univie.ac.at

(cc) BY-NC-SA

1. Friedrich Hölderlin und Friedrich von Hardenberg im Gespräch

„Viel über Religion gesprochen und über Offenbarung und daß für die Philosophie noch viele Fragen offen bleiben.“[1] Diese Worte notierte sich Johann Ludwig Doederlein aus der Erinnerung. Er hatte das bis heute verschollene Tagebuch von Friedrich Immanuel Niethammer noch in Händen, das von späteren Forschergenerationen erfolglos gesucht wurde. Friedrich Immanuel Niethammer soll mit diesen oder ähnlichen Worten in seinem Tagebuch ein Zusammentreffen von Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Hölderlin und Friedrich von Hardenberg (Novalis) in seinem, Niethammers Haus in Jena, dokumentiert haben.

Das Treffen muss spätestens im Mai 1795 oder ein wenig früher stattgefunden haben. Für meine Überlegungen in diesem Beitrag ist es durchaus interessant, dass sich Hölderlin und von Hardenberg getroffen und miteinander diskutiert haben könnten. Mich wird allerdings nicht die Frage nach Religion und Offenbarung, sondern vielmehr die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Kultur interessieren. Es gibt bemerkenswert viele Konvergenzen im Denken der beiden, wenngleich auch die Divergenzen nicht zu übersehen sind. Was beide verbindet, ist die intensive Auseinandersetzung mit den Philosophien Kants und Fichtes, aber auch der Ästhetik Schillers, die beide sehr prägten. Was auch immer der nähere Inhalt des genannten Gesprächs der beiden Dichterphilosophen war, das möglicherweise tatsächlich stattgefunden hat, das jeweils entwickelte Verhältnis von Natur und Kultur zeugt auch aus der Distanz von einer Symphilosophie des

---

[1] Diese Worte sind als Erinnerungsregest von Johann Ludwig Doederlein erhalten, der Friedrich Immanuel Niethammers Tagebuch noch tatsächlich in Händen hielt und das seither als verschollen gelten muss. – Vgl. den Bericht von Johann Ludwig Doederlein bezüglich der Notiz Niethammers über das Zusammentreffen von Fichte, Hölderlin und von Hardenberg (Novalis) im Mai 1795 in Niethammers Haus in Jena in dem Beitrag, *Neue Hegeldokumente*. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Hg. von Hans-Joachim Schoeps. 1. Jg. Marburg 1948, 2-18. Vgl. auch *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen.* Bd. 1, 1761-1798, hg. von Erich Fuchs und anderen, Stuttgart Bad Cannstatt 1978, 284, Dokument Nr. 315. Vgl. Hölderlin, Lebensdokument 152, in: Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke. Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe*, hg. von Friedrich Beissner und Adolf Beck, 8 in 15 Bänden, Stuttgart 1943-1985, hier: StA 7.2, 27–28.
Vgl. ferner Violetta L. Waibel: *Friedrich Hölderlin und Friedrich von Hardenberg in Niethammers Garten. Ein Geistergespräch.* In: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 15. Jahrgang 2005, 203-222, in dem die Wiederauffindung des Tagebuchs von Niethammer fiktiv vorausgesetzt und ein Gespräch von Hölderlin und von Hardenberg auf der Grundlage von Texten der beiden inszeniert wird.
Im Folgenden wird von Friedrich von Hardenberg und nicht von Novalis gesprochen, auch in den Kontexten, in denen er sich selbst diesen, heute weithin genutzten, Decknamen gab.

konsonanten und dissonanten Zusammenklangs, erwachsen aus der gemeinsamen kulturellen Herkunft.

2. Der Antagonismus von Natur und Kultur

Der Antagonismus von Natur und von Kultur spielt in Hölderlins *Hyperion, oder der Eremit in Griechenland* wie in von Hardenbergs *Lehrlingen zu Sais* eine bedeutende Rolle. Was aber ist Natur, was ist Kultur? Die Antwort mag einfach scheinen, so, wie Augustinus weiß, was die Zeit ist, solange er nicht danach gefragt wird.[2]

Kultur steht *prima vista* für alles, was menschliche Aktivität, was menschliche Bildung hervorzubringen vermag. Und Natur? Ist dasjenige, was menschlicher Bildung und Formung vorausgeht, sich ihr entzieht? Wie kaum anders zu erwarten, ist die Antwort deutlich komplexer. Das zeigen auch die Werke der beiden Dichterphilosophen, sobald man den entsprechenden Kontext genauer studiert. Überhaupt ist der Begriff der Natur, nicht nur für Hölderlin und von Hardenberg, ein ebenso griffiger und viel verwendeter wie aufgeladener und belasteter Begriff, der im Laufe der Jahrhunderte mannigfache Bedeutungen durchlief.[3]

Es ist wichtig zu sehen, dass den beiden Dichterphilosophen Kants naturwissenschaftlicher Theorieansatz vor Augen stand, der auf seine Weise das Verständnis von der Natur beeinflusst. Beide reflektieren überdies mit Kant das Verhältnis von Natur und Freiheit, mithin die Antinomienproblematik, die Kant zuerst und grundlegend in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt hat. Hölderlin erkennt in Kants Antinomie der teleologischen Urteilskraft den Geist insgesamt von Kants kritischem Denken.[4] Von Hardenberg spricht hingegen sehr häufig vom Widerstreit, etwa des Ich mit sich.[5] Widerstreit wird von Kant selbst synonym gebraucht für Antinomie,

---

2 „Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich's, will ich aber einem Fragenden erklären, weiß ich's nicht." Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse*, eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme. München 1982, 11. Buch, 300-331, 312.

3 Vgl. etwa den Artikel *Natur* von Reinhard Mocek, in: *Enzyklopädie Philosophie*, hg. von Hans Jörg Sandkühler, 3 Bände, Hamburg 2021, Bd. 2, 1705–1712.

4 Friedrich Hölderlin, Brief an Hegel, 26. Januar 1795, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Michael Knaupp, in 3 Bänden, München (Hanser) 1993, hier: MA 2, 569; vgl. ferner Violetta L. Waibel, *Kants Lehre der Antinomien „scheint mir den ganzen Geist seines Systems zu enthalten" – Anmerkungen zu Hölderlin und Hegel und ein Rekurs auf Fichte*. Beitrag für die Festschrift für Andreas Arndt zum 65. Geburtstag, in: *Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne*. Mit Zeichnungen von Nader Ahriman, hg. von Sarah Schmidt, Dimitris Karydas, Jure Zovko, Berlin 2015, 33–50.

5 Vgl. Violetta L. Waibel, *„Innres, äußres Organ". Das Problem der Gemeinschaft von Seele und Körper in den ‚Fichte-Studien' Friedrich von Hardenbergs.* In: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*. 10. Jg. 2000, 159–181

wobei der Ausdruck Widerstreit näher betrachtet eine größere Extension hat. Von von Hardenberg sind zudem Auszüge aus Kants *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* überliefert.[6] Zu diesem naturwissenschaftlich und erkenntnistheoretisch orientiertem Begriff der Natur gesellt sich Jean-Jacques Rousseaus idealischer, als Vorbild dienender Begriff der Natur, etwa im *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen), 1755, in *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, 1761, im berühmten Erziehungsroman *Émile, ou de l'éducation* (Emile oder über die Erziehung), 1762, oder in *Du contrat social ou principes du droit politique* (Vom Gesellschaftsvertrag), 1762. Sowohl im Werk Hölderlins als auch in dem von von Hardenberg ist die Bekanntschaft mit der einen oder anderen Schrift Rousseaus belegt.[7]

---

[6] Friedrich von Hardenberg, *Kant- und Eschenmayer-Studien*, in: *Novalis Schriften: Die Werke Friedrich von Hardenbergs: historisch-kritische Ausgabe in 4 Bänden, einem Materialband und einem Ergänzungsband mit dem dichterischen Jugendnachlaß und weiteren neu aufgetauchten Handschriften*, zweite nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage, begründet von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, hg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans Joachim Mähl und Gerhard Schulz. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, Darmstadt 1960–1988; hier: NS II, 379–384, 393–394.
Vgl. ferner Violetta L. Waibel, *„Wechselvernichtung" und „freywilliges Entsagen des Absoluten". Friedrich Schlegel und Friedrich von Hardenberg im Dialog*. In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus. International Yearbook of German Idealism. Romantik. Romanticism.* (6/2008). Hg. von Karl Ameriks und Jürgen Stolzenberg, Berlin 2009, 183–210.

[7] Der im Winter 1791 geschriebenen *Hymne an die Menschheit* stellt Hölderlin ein Motto mit dem französischen Wortlaut voran, das er Jean-Jacques Rousseaus *Du contrat social* entnommen hat: „Les bornes du possible dans les choses morales sont moins étroites, que nous ne pensons. – – Les ames basses ne croient point aux grands hommes: de vils esclaves sourient d'un air moqueur à ce mot de liberté." [Die Grenzen des Möglichen sind in moralischen Dingen weniger eng als wir denken. Es sind unsere Schwächen, unsere Laster, unsere Vorurteile, die sie verengen. Die kleinen Geister glauben nicht an große Männer: niedrige Sklaven ziehen eine spöttische Miene bei dem Wort Freiheit.]
Hölderlin, Motto zu *Hymne an die Menschheit* (aus: Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, 1762), MA 1 (1791/1998), 120 und MA 3, 69, wo sich im Kommentar auch die hier wiedergegebene Übersetzung findet. Vgl. ferner Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique. Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Französisch / Deutsch, Stuttgart 2010, Drittes Buch, 12. Kapitel, 200–201.
Hölderlins unvollendetes Gedicht *Rousseau*, MA 1, 267–269 und MA 3, 146, findet sich im *Stuttgarter Foliobuch;* ferner spielt Hölderlin in der 11. Strophe der Hymne *Der Rhein* (~1803), MA 1, 346, auf Rousseau an.
Zu Hölderlins weitreichender literarischer Auseinandersetzung mit Rousseau vgl. die umfassende Untersuchung von Jürgen Link, *Hölderlin – Rousseau. Inventive Rückkehr*, Opladen, Wiesbaden 1999.
Von Hardenberg erwähnt in einer „Bibliographischen Notiz" Rousseaus *La Nouvelle Héloïse* (vgl. NS IV 691 und Kommentar 1041) und im *Allgemeinen Brouillon* Nr. 325 *Du contrat social* (vgl. NS III, 298). Vgl. ferner Christian Moser, *„Romantische Subjektivität" im Spannungsfeld von Textualisierung und ästhetischer Konstruktion. Rousseau, Schlegel,*

Für von Hardenberg sind weitere Studien naturphilosophischer Schriften, etwa von Eschenmayer oder Schelling, aber auch das Studium an der Bergakademie Freiberg (1797) und die eigene Erfahrung als juristischer Akzesist / Assessor in den Salinen von Weißenfels als prägender Hintergrund für das Naturverständnis zu nennen. Die Werke der genannten Denker, darunter auch Kant liest er bald als spekulative, bald als experimentelle Naturphilosophien. Er macht sich etwa Notizen zur „Experimentalmethode der reinen Vernunft".[8]

Hölderlin und von Hardenberg haben sich zudem mit einigen Naturrechtskonzeptionen der Zeit auseinandergesetzt, so mit Rousseau, Kant oder Fichte. Auch diese Schriften zeichnen verantwortlich für die Idee eines Ideals der Natur, das der Vernunft zum Leitbild dient. Kant spricht in seiner Rechtsphilosophie nicht vom Natur- sondern vom Vernunftrecht und appelliert zuweilen an die Natur der Vernunft. Das sind weitere Facetten des komplexen Geflechts von Natur, Kultur und Vernunft.

Hölderlin hat zuerst 1794 und dann in veränderter Form um 1798 paradigmatische Modelle der möglichen Beziehung zwischen Natur und Vernunft als Ideale zum Ausdruck gebracht, Pole, zwischen denen das endliche Leben des Menschen situiert ist, das sich an den Idealen von Natur und Vernunft zu orientieren habe. Das spätere Modell ist deutlich komplexer als das frühere.[9]

Auffallend ist, dass die Naturbegriffe im *Hyperion* und in den *Lehrlingen zu Sais* eine starke Idealität widerspiegeln. Zunächst werden Natur und Kultur als sich in einander spiegelnde und sich steigernde Organisationen nach der Vorstellung von Hölderlin und in der Orientierung an Kant dargestellt. Von Hardenberg scheint von dieser Konzeption weit entfernt zu sein, wenn sein Kulturbegriff danach strebt, die Chiffernschrift der Natur zu entziffern. Näher betrachtet sind sowohl Organisationen als auch Chiffernschriften der Natur über Zweckbegriffe und innere Kodes vermittelt, die sich

Novalis, in: *Germanistik und Komparatistik*. DFG-Symposion 1993, hg. von Hendrik Birus. Stuttgart [u.a.] 1995, 246–266.

[8] Von Hardenberg, *Kant- und Eschenmayer*-Studien, NS II, 379-394, 386. Von Hardenberg, der Schelling am 1. Dezember 1797 persönlich kennengelernt hatte (NS IV, 905), studierte von ihm sowohl philosophische als auch naturphilosophische Schriften, darunter die *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797; NS IV, 226 und 820) und *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798), zu der er sich Lesenotizen anfertigte (NS III, 102–114).

[9] Vgl. Violetta L. Waibel, *„der eine schöner der andre wilder". Hölderlins aisthetisches Philosophieren im Ausgang von Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und der Organisation.* In: *Verwandlungen. Dichter als Leser Kants*, hg. von Violetta L. Waibel, Gabriele Geml, Sarah Caroline Jakobsohn, Philipp Schaller, Göttingen (Vienna University Press) 2023, 103–152.

nur indirekt erschließen lassen. Die verdeckten Sprachen und der Rätsel der Natur aufzuschließen und zugleich die Natur in einer höheren Kultur zu bewahren, bedarf es besonderer Lehrer, wie sowohl die *Lehrlinge* als auch der *Hyperion* zeigen, die die Protagonisten wie die Leser performativ anleiten.

3. Hölderlins Konzept einer Organisation der Natur und der Kultur (1794)

Für Hölderlin lässt sich klar sagen, dass er zunächst, bis um 1797, 1798 einen idealischen Begriff der Natur vertrat. Danach ändert sich der Begriff zu einer kritischeren und realistischeren Perspektive auf die Natur. Berühmt ist Hölderlins Aussage über Natur und Kultur in der Vorrede zum *Fragment von Hyperion*, das 1794 in Schillers *Neuer Thalia* erschienen ist. Dort schreibt er:

> Es giebt zwei Ideale unseres Daseyns: einen Zustand der höchsten Einfalt, wo unsre Bedürfnisse mit sich selbst, und mit unsern Kräften, und mit allem, womit wir in Verbindung stehen, *durch die bloße Organisation der Natur*, ohne unser Zuthun, gegenseitig zusammenstimmen, und einen Zustand der höchsten Bildung, wo dasselbe statt finden würde bei unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnissen und Kräften, *durch die Organisation, die wir uns selbst zu geben im Stande sind.*[10]

Wenn Hölderlin hier von Organisationen der Natur und des Selbst spricht, so hat er die Teleologie Kants und deren Begriff der Zweckmäßigkeit als einem organisierten, in sich wohlgegliederten Ganzen in der *Kritik der Urteilskraft* im Blick, eine Schrift, die er mit besonderem Interesse wieder und wieder studiert hatte. Kant verwendet in seiner Teleologie sowohl den Ausdruck einer „Organisation der Natur“[11] als auch den „selbst organisierte[r]

---

[10] Hölderlin, *Fragment von Hyperion*, Vorrede, MA 1, 489. Zu Hölderlins Kant-Lektüren vgl. Violetta L. Waibel, *Voraussetzungen und Quellen: Kant, Fichte, Schelling.* Artikel in: *Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. von Johann Kreuzer, Stuttgart, Weimar 2002, 90–106 und in einer revidierten und erweiterten Auflage 2020, 100–117.

[11] Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, mit einer Einleitung und Bibliographie hg. von Heiner Klemme, Hamburg 2009 (Seitenangaben nach Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Hg. Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. Hier: § 65, AA 5, 374–375. – Auch Johann Gottfried Herder verwendet in seiner Schrift, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza`s System nebst Shaftesbury's Naturhymnus,* Gotha 1787, im letzten der fünf Gespräche das Theorem der Organisation der Natur. Das konnte sowohl Hölderlin als auch Kant bekannt gewesen sein. Hölderlins frühe Idee der Organisation zeigt mit dieser Konzeption einige Verwandtschaft, da Herder die beiden Gesprächspartner Theano und Philolaus über die vom Chaos zur Ordnung sich verwandelnde Natur sprechen lässt: „Alle Kräfte der Natur wirken organisch. Jede Organisation ist nichts als ein System lebendiger Kräfte, die nach ewigen Regeln der Weisheit, Güte und Schönheit einer Hauptkraft dienen.“ (Ebenda, 246).

Wesen". Es ist davon auszugehen, dass Hölderlin diese Kontexte im Blick, wenn er diese Begriffe nur lakonisch und ohne ins Detail zu gehen aufgreift. Kants Konzeption soll kurz umrissen werden.

Kant begreift Naturprodukte als organisierte und sich selbst organisierende Lebewesen, denen er die ausgezeichnetste Form einer objektiven Zweckmäßigkeit zuschreibt. Davon sind einfachere Formen der Zweckmäßigkeit abzugrenzen. Organisierte Lebewesen zeichnen sich durch innere (statt äußere), materiale (statt bloß formale) und objektive (statt relative) Zweckmäßigkeit aus. „*Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist*."[12] In dieser Formel fasst Kant bündig zusammen, was er zuvor im Detail entwickelt hat, um materiale, innere, objektive Zweckmäßigkeit in den Produkten der Natur zu bestimmen. Diese Formel schließt mehrere interne Bestimmungen ein. „[E]in Ding existiert als Naturzweck," so Kant, „*wenn es von sich selbst* (wenn gleich in zwiefachem Sinne) *Ursache und Wirkung ist*".[13] Zum Naturzweck, der sich selbst Ursache und Wirkung ist, gehört, dass er sich erstens der Gattung nach erzeugt und erhält. Zweitens erzeugt er sich als Individuum durch sein Wachstum, das von einer mechanischen Größenerzeugung gänzlich zu unterscheiden ist. Vielmehr erfolgt das Wachstum des Lebendigen durch Stoffwechsel, also durch Austausch mit Nährstoffen, die es von außen aufnimmt, die dem Individuum zugeeignet werden, und dessen Identität ebenso erhalten wie modifizieren. Über den Stoffwechsel handelt Kant nicht sehr ausführlich. Drittens erzeugt es sich selbst auch in der Weise, „daß die Erhaltung des einen [Teils, VLW] von der Erhaltung des anderen wechselweise abhängt."[14] Kant denkt hierbei etwa an die Selbsthilfe der Natur bei Verletzungen. Der Naturzweck ist sich dabei Ursache seiner selbst, weil dies Ursachesein dem Bauplan des Naturwesens als Möglichkeit eingeschrieben ist, auch wenn das nur beobachtbar war und man nicht wusste, wie das näher zu erklären sei. Das Wesen als Naturzweck ist sich selbst Wirkung als „*organisiertes*" und Ursache als „*sich selbst organisierendes* Wesen", gemäß den drei genannten und nur an Naturwesen beobachtbaren Erscheinungen.

Kant spricht sich dezidiert dafür aus, Naturwesen als organisierte Zwecke zu verstehen und wendet sich damit gegen die Auffassung, Tiere, Menschen, überhaupt Lebewesen als Maschinen zu sehen. Er erteilt damit eine klare Absage an rationalistische Modelle, die Naturwesen auf ihre bloße

[12] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 66, AA 5, 376.
[13] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 64, AA 5, 370–371.
[14] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 64, AA 5, 371.

Funktionalität, also auf ihre Analogie zu Maschinen reduzieren, wie dies etwa Gottfried Wilhelm Leibniz oder Christian Wolff vertreten haben.[15]

> Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine: denn die hat lediglich *bewegende* Kraft; sondern es besitzt in sich *bildende* Kraft, und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert), also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann.[16]

Das bedeutet, es gibt viele Momente an Lebewesen, die durch kausal-mechanische Erklärungen bestimmt werden können. Kant rechnet damit, dass sich bei anhaltender Forschung verschiedenste, kausal bestimmbare Mechanismen identifizieren, additiv nebeneinander stellen sowie aufeinander beziehen lassen. Doch damit werden nur einzelne Funktionszusammenhänge an Lebewesen expliziert, nicht aber das Leben als solches in der Komplexität seiner Ganzheitlichkeit wie seiner Teile, die den Mechanismus übersteigt. Der menschlichen Erkenntnis ist nur der Mechanismus zugänglich, der heute die Möglichkeiten der Erkenntnisse zu Kants Zeiten um ein Vielfaches übersteigt.

Ferner betont Kant, man sage

> von der Natur und ihrem Vermögen in organisierten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein *Analogon der Kunst* nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) außer ihr. Sie organisiert sich vielmehr selbst und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte, zwar nach einerlei Exemplar im ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein *Analogon des Lebens* nennt[.][17]

Der Begriff der Organisation der Natur, wie ihn Kant in der *Kritik der Urteilskraft* entfaltet hat, ist für Hölderlin grundlegend. Hatte er 1794 von den beiden Idealen gesprochen, die er der Natur und der Selbstgesetzgebung durch den Menschen im Kontext seiner Arbeit am *Hyperion* zuschrieb, schlägt er in einem Brief an den Freund und Unterstützer Isaak von Sinclair

---

[15] Vgl. Markus Wild, *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume.* Berlin, Boston 2007, zu Descartes 135–210. Vgl. ferner Sebastian Bender, *Von Menschen und Tieren – Leibniz über Apperzeption, Reflexion und conscientia*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 2013, Bd. 67, H. 2 (2013), 214–241 (Stable URL: https://www.jstor.org/stable/23492057 JSTOR).

[16] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 65, AA 5, 374.

[17] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 65, AA 5, 374.

vom Dezember 1798 andere Töne an, wenn er über die Organisation von Natur und Mensch nachdenkt. Er führt aus:

> Es ist […] die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation, daß keine Kraft monarchisch ist im Himmel und auf Erden. Die absolute Monarchie hebt sich überall selbst auf, denn sie ist objectlos; es hat auch im strengen Sinne niemals eine gegeben. Alles greift in einander und leidet, so wie es thätig ist, so auch der reinste Gedanke des Menschen, und in aller Schärfe genommen, ist eine apriorische, von aller Erfahrung durchaus unabhängige Philosophie, wie Du selbst weist, so gut ein Unding, als eine positive Offenbarung, wo der Offenbarende nur alles dabei thut, und der, dem die Offenbarung gegeben wird, nicht einmal sich regen darf, um sie zu nehmen, denn sonst hätte er schon von dem Seinen etwas dazu gebracht.
>
> Resultat des Subjectiven und Objectiven, des Einzelnen und Ganzen, ist jedes Erzeugniß und Product, und eben weil im Product der Antheil, den das Einzelne am Producte hat, niemals völlig unterschieden werden kann, vom Antheil, den das Ganze daran hat, so ist auch daraus klar, wie innig jedes Einzelne mit dem Ganzen zusammenhängt und wie sie beede nur Ein lebendiges Ganze ausmachen, das zwar *durch und durch individualisirt ist* und *aus lauter selbstständigen*, *aber eben so innig und ewig verbundenen Theilen* besteht. Freilich muß aus jedem *endlichen Gesichtspunct irgend eine der selbstständigen Kräfte des Ganzen die herrschende seyn*, aber sie kann auch nur als temporär und gradweise herrschend betrachtet werden.[18]

Es ist offenkundig, dass Hölderlin seine Fragen nach den Idealen der „Organisation der Natur“ und der „Organisation“ durch Selbstgesetzgebung als dem anderen Pol (1794), sowie später die Frage nach der „Bedingung alles Lebens und aller Organisation“ (1798) an Kants Teleologie in der *Kritik der Urteilskraft* orientiert. Das zeigt sich besonders deutlich in den Ausführungen von 1798, wenn er im Brief an Sinclair Verhältnisse von Erzeugnissen und Produkten, von Teilen und Ganzen diskutiert, die nur zusammen ein „lebendiges Ganze[s]“ ausmachen. Kants Begriff der objektiven Zweckmäßigkeit, der für die lebendigen Organisationen in der Natur reserviert ist, wird zwar von Hölderlin nicht explizit erwähnt, spielt aber nicht nur hier, sondern auch in dessen Poetologie eine wichtige systematische Rolle, wo er dem Kontext entsprechend umgedeutet und weiterentwickelt wird. Kants Lehre vom Schönen und Erhabenen dient Hölderlin dazu, die Idee des Schönen als höchstes Prinzip der Philosophie auszu-

[18] Friedrich Hölderlin an Isaak von Sinclair, Brief vom 24. Dezember 1798, MA 2, 721–723, 723.

bilden.[19] Die Teleologie der Natur mit ihrem Begriff vom „organisierte[n] Produkt der Natur" dient ihm dazu, einen Begriff vom Kunstwerk, als ein Ganzes betrachtet, herauszuarbeiten.

Aber nicht nur Kants *Kritik der Urteilskraft* ist Quelle für Hölderlins Naturbegriff. Kant begreift Natur nicht als Ideal. Das ist ein erheblicher Unterschied. Quelle für die Vorstellung von der Natur als Ideal ist sehr wahrscheinlich das Denken Jean-Jacques Rousseaus. Den Zustand der Natur als wohlgefügte Ursprünglichkeit zu bestimmen, deutet auf dessen *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen) von 1755. Rousseau hatte in dieser Schrift bereits die These formuliert, dass menschliche Gemeinschaftsverhältnisse wie Monarchien, Aristokratien nachhaltig zur Zerstörung der ursprünglichen Gleichheit der Menschen beigetragen haben. Die Kulturen des Menschen sind von zahlreichen Fehlentwicklungen gekennzeichnet, weshalb eine neue Orientierung an der ursprünglichen Naturordnung notwendig sei, um ein besseres menschliches Zusammenleben und bessere Gesellschaften möglich zu machen.[20] Die im Brief an Sinclair formulierte These Hölderlins, wonach „keine Kraft monarchisch [sei] im Himmel und auf Erden. Die absolute Monarchie heb[e] sich überall selbst auf", könnte durch Rousseau inspiriert sei. Rousseau gilt bekanntlich als geistiger Ahnvater der Prinzipien der Französischen Revolution; *liberté*, *égalité*, *fraternité*, also Freiheit, Gleichheit und Friede (für Brüderlichkeit) unter den in Gemeinschaft stehenden Menschen sind die behandelten Themen in diesem *Discours*. Und auch Hölderlin ruft diese in ihrer positiven oder negativen Erscheinung (Herrschaft und Knechtschaft als Dysbalance von Gleichheit) im weiteren Kontext des Vorworts der vorletzten Fassung des *Hyperion* von 1795 auf. Im 1794 erschienenen Vorwort des *Fragments von Hyperion* ist ausdrücklich von einer Organisation der Natur die Rede, also einem Rousseau'schen ursprünglichen Seinszustand des Menschen, auch wenn Rousseau weder von einem Ideal der Natur noch von einer Organisation der Natur explizit spricht. Hölderlin zufolge muss die ursprüngliche Organisation in ein Ideal verwandelt werden, eine Organisation, die der Mensch sich selbst gebe, da der Mensch als Kultur-

[19] Zu Hölderlins Metaphysik des Schönen, vgl. Violetta L. Waibel, *From the Metaphysics of the Beautiful to the Metaphysics of the True. Hölderlin's Philosophy in the Horizon of Poetry.* Chapter 20, translation by Christina M. Gschwandtner, in: Matthew C. Altman (Hg.), *The Palgrave Handbook of German Idealism*, Hampshire, New York 2014, 409–433.

[20] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755) / *Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*, in: Derselbe, *Schriften zur Kulturkritik*, eingeleitet, übersetzt, und hg. von Kurt Weigand, Hamburg 1995, Französisch – Deutsch, 77–269, hier: 248–253.

wesen aus der Natur herausgetreten ist. Dieser durch das Selbst erzeugte Zustand muss die Naturorganisation einst, in der Zukunft abbilden, allerdings bei „unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnissen und Kräften".[21] Den Weg zwischen diesen idealen Seinszuständen bestimmt Hölderlin durch die weithin rezipierte Metapher einer exzentrischen Bahn. Da Hölderlin beide Organisation, die der Natur, als auch diejenige, die der Mensch unter Wahrung des Maßstabs des Ausgangsideals herzustellen hat, als Ideale anspricht, darf angenommen werden, dass in diesen idealen Organisationen menschlicher Verhältnisse eine gute, wenn nicht sogar ideale Balance auch hinsichtlich der Herrschaftsverhältnisse vorzustellen ist.

Interessant ist, dass Hardenberg kaum von Organisationen der Natur spricht, und dennoch einen dem *Hyperion* in manchen Zügen verwandten Ansatz verfolgt.

4. Von Hardenbergs Bildungskonzept als ein Dechiffrieren der Natur

Das Romanfragment *Die Lehrlinge zu Sais* ist wohl 1798 entstanden und wegen der Arbeit am Roman *Heinrich von Afterdingen*,[22] der ebenfalls Fragment blieb, zurückgestellt worden. Die *Lehrlinge* sind in zwei ungleich lange Teile gegliedert, die die Kapitelüberschriften „Der Lehrling" und „Die Natur" tragen. Der Abschnitt über „Die Natur" wird durch einen Mittelteil, dem Märchen von „Hyazinth und Rosenblüte", in drei Teile untergliedert. Die Forschungsliteratur beurteilt das Fragment bald als unausgewogen, inkonsistent und ohne klar erkennbares Ziel, so etwa John Neubauer,[23] bald

---

21 Hölderlin, *Fragment von Hyperion,* MA 1, 489.

22 In neuerer Forschung lautet der Titel *Heinrich von Afterdingen*; vgl. die textkritische Edition hg. von Alexander Knopf, Frankfurt am Main und Basel 2015. Der weit bekanntere Titel *Heinrich von Ofterdingen* wurde in der postumen Erstausgabe des Romanfragments, Berlin 1802, von Friedrich Schlegel trotz der handschriftlich anderslautenden Überlieferung verwendet. Vgl. zur Frage des korrekten Titels und seiner Bedeutungsextension Alexander Knopf, *Editorischer Bericht,* 261–263. Vgl. ferner den Herausgeberkommentar in NS I, 184.

23 John Neubauer, *Bifocal Vision: Novalis' Philosophy of Nature and Disease.* Chapel Hill (University of North Carolina Press) 1971. doi: https://doi.org/10.5149/9781469658070_Neubauer, widmet das Kapitel VI, 113–127, seines Buches den *Lehrlingen zu Sais*. Neubauer sieht einen unversöhnten Widerstreit in den beiden Seelen des Naturwissenschaftlers und des Dichters Friedrich von Hardenberg, der sich in den *Lehrlingen* spiegelt. Das Märchen „Hyazinth und Rosenblütchen" ist nach der Diagnose Neubauers und anderer Interpreten erzähltechnisch sehr gelungen, doch die anderen Erzählteile fallen nach seinem Urteil stark ab, da sie sich in einer vielteiligen Erzählstruktur verlieren würden, die nicht mehr zusammenfinden.
Ganz im Gegensatz zu dieser Interpretation urteilt Jurij Striedter in seinem Beitrag *Die Komposition der ‚Lehrlinge zu Sais'*, in: *Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von Gerhard Schulz, Darmstadt 1970, 259–282 (der Beitrag ist

als stimmige Konsequenz seiner bisherigen philosophischen und literarischen Konzeptionen, so etwa Bernward Loheide.[24]

Das Verhältnis von Natur und Kultur ist durch diese Kapitelüberschriften teils vermittelt (Lehrling, als Einübender der Kultur) teils direkt (Natur) ausgesprochen. Mit dem Namen des Ortes Sais, einer altägyptische Stadt im Nildelta, ist seit alters her die Nachricht von einer angeblichen Inschrift am Eingang zum Tempel der Isis verknüpft, die verkünde, dass Gott verborgen sei und zur Erkenntnis, zur Selbsterkenntnis, zur Entfaltung des Geistes aufgefordert werde.[25]

Von Hardenbergs Fragment ist mit seinem Erziehungs- und Bildungsauftrag ganz der Idee der Aufklärung, der Erziehung, der Kultivierung junger

---

bereits 1955 im Rahmen der Dissertation des Autors entstanden). Wie der Titel bereits besagt, erkennt Striedter sehr wohl eine, wenn auch sehr komplexe Komposition in von Hardenbergs Fragment der *Lehrlinge*. Er betont, dass zunächst das Ich des impliziten Erzählers das Zentrum des gedanklichen Geschehens ist, das auf paradigmatische Weise lernt, alles Gesehene, Gehörte, Geschehene, Erzählte in der Weise zu erinnern, dass es als Prozess des ErInnerns, des Verinnerlichens von Äußerem erfahren wird, damit der Leser angeregt wird, sich selbst auf einen solchen Weg zu begeben. Das Zentrum der Erzählung ist performative Sprachhandlung, die sich zunächst an das Ich, schließlich an das Wir wendet. Striedter argumentiert für eine Spiegelung der beiden Teile, „Die Lehrlinge" und „Die Natur", und betont zudem, dass die kunstvolle Einbildung des Märchens in die Gesamtkonzeption beachtet werden müsse. Das Märchen hat zahlreiche Interpretationen erfahren, wird aber selten im Kontext interpretiert.

[24] Bernward Loheide sieht in seinem Buch *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden* Diskurs, Fichte-Studien Supplementa 13, Amsterdam 2000, weder einen stilistischen noch einen philosophischen Bruch zu von Hardenbergs Anfängen. Vielmehr liest er die beiden Romanfragmente in der Kontinuität der frühen *Fichte-Studien*, zumal er in Fichtes Denken keine naturfeindliche Einstellung erkennen kann. Loheide (zu den *Lehrlingen*, 325–348) betont zurecht, dass die Naturauffassung von Hardenbergs in den *Lehrlingen* keinen grundsätzlichen Widerspruch zwischen Denken und Fühlen, Rationalität und Sinnlichkeit zum Ausdruck bringt. Vielmehr geht es darum, Vereinseitigungen der einen oder anderen Seite zugunsten einer gleichförmigen Ausbildung aller Kräfte des Menschen in einer vielstimmigen wie vielgestaltigen Form zu favorisieren. Das „Erkenne Dich selbst", das von Hardenberg ebenso unterstützt wie Fichte, ist weder bloß ein rein rationales Erkennen, noch ist es bloß ein Finden zu sich selbst allein durch Poesie oder durch die Liebe. Fichte wie von Hardenberg wollen den Leser mit ihren Werken zur aktiven Selbstfindung anleiten. In der Person des Lehrers sieht er von Hardenbergs Freiberger Lehrer Abraham Gottlieb Werner ebenso wie Fichte präsent. Die intersubjektiven Ansätze sieht er in der Perspektive von Fichte Anerkennungstheorie (Loheide, 335).

[25] Die Aufnahme und literarische Verarbeitung des klassischen Topos seit der Antike von der angeblichen Inschrift über dem Eingang des Tempels der Isis, die die Alleinheit Gottes und seine Verborgenheit (Verschleierung) ausspricht, fand ihren vorläufigen Höhepunkt in Friedrich Schillers theoretischen Schriften, *Die Sendung Moses* (1790) und *Vom Erhabenen* (1793). Schillers Ballade *Das verschleierte Bild zu Sais* (1795) greift das Thema erneut auf. Schillers Schriften dürften neben anderen von Hardenbergs Themenwahl beeinflusst haben (vgl. die Einleitung der Herausgeber zu den *Lehrlingen zu Sais*, NS I, 71–78, 72–73).

Menschen verschrieben. Nicht ohne Grund werden im Titel des Werks prominent die „Lehrlinge“ genannt. Dass es sich freilich um eine spezifisch romantische Aufklärung handelt, manifestiert sich daran, dass nicht allein rationale, vernünftige Kultivierung im Zentrum steht, sondern die Entwicklung des Gefühls und überhaupt der sinnlichen Vermögen eine herausragende Rolle einnehmen. Zudem wird die Lehre in einen geheimnisvollen, mystischen Kontext eingebettet, der Rätsel aufgibt. Es gilt, den ganzen Menschen und überdies den Menschen in der Gemeinschaft zu kultivieren. Festzuhalten ist überdies, dass in den *Lehrlingen* die Natur sowie die Chiffrensprache der Natur selbst Lehrende sind. Das artikuliert sich bereits am Beginn des Fragments, wo es heißt:

> Mannichfache Wege gehen die Menschen. Wer sie verfolgt und vergleicht, wird wunderliche Figuren entstehen sehn; Figuren, die zu jener großen Chiffernschrift zu gehören scheinen, die man überall, auf Flügeln, Eierschalen, in Wolken, im Schnee, in Kristallen und in Steinbildungen, auf gefrierenden Wassern, im Innern und Äußern der Gebirge, der Pflanzen, der Tiere, der Menschen, in den Lichtern des Himmels, auf berührten und gestrichenen Scheiben von Pech und Glas, in den Feilspänen um den Magnet her, und sonderbaren Konjuncturen des Zufalls, erblickt. In ihnen ahndet man den Schlüssel dieser Wunderschrift, die Sprachlehre derselben; allein die Ahndung will sich selbst in keine feste Formen fügen, und scheint kein höherer Schlüssel werden zu wollen.[26]

Es gilt von Hardenbergs Spekulation zufolge, die Natur zu dechiffrieren, die Sprache der Natur zu verstehen. Damit ist offenbar intendiert, sowohl eine naturwissenschaftliche Perspektive des Dechiffrierens einzunehmen, die Natur mit deren Mittel zu entschlüsseln, als auch mit ihr vertraut zu werden, indem ein dialogisches, poetisches Verhältnis zur Natur gesucht und entwickelt wird. Beide Perspektiven sind zusammenzuhalten. Dass von Hardenberg die naturwissenschaftliche Perspektive in seine Konzeption ebenso einbezieht, wie eine poetische, ist der Tatsache geschuldet, dass er selbst eine naturwissenschaftliche Ausbildung an der Bergakademie Freiberg erhalten hatte und überdies, wie erwähnt, mit Naturphilosophien Kants, Schellings, Eschenmayers und anderen beschäftigte. Überdies schreibt er im zweiten Abschnitt über „Die Natur“: „So ist uns alles eine große Schrift, wozu wir den Schlüssel haben, und nichts kommt uns unerwartet, weil wir voraus den Gang des großen Uhrwerks wissen.“[27] Die Metapher vom

[26] Von Hardenberg, *Lehrlinge*, NS I, 79.
[27] Von Hardenberg, *Lehrlinge*, NS I, 90.

Uhrwerk ist als Zustimmung zu einem mechanischen, physikalistischen Blick auf die Natur zu werten. Die große Schrift der Natur müsse in der Weise entschlüsselt werden, dass wir im „voraus den Gang des großen Uhrwerks wissen", also durch verstehendes Eindringen in den Mechanismus der Natur mit ihr vertraut werden, und so auch ihren, den Menschen überwältigenden Kräften, ruhig entgegensehen können. Zwar ist hier nicht explizit von den überwältigenden Kräften der Natur die Rede, doch „von Sinnen" zu sein, sich in „Fieberträumen" zu ängstigen,[28] spricht indirekt von der Übermacht der Natur gegenüber dem Menschen. Die Naturerkenntnis nach dem Konzept von Hardenbergs will Naturbegegnung sein, ein Dialog mit ihr, nicht aber Bewältigung oder gar Überwältigung der Kraft der Natur durch Bändigung derselben, wie dies heute allgegenwärtig ist, sofern die durch menschliche Zivilisation und Ingenieurstechnik stark bearbeitete Natur auf ihre Weise antwortet und die Menschen bedroht: durch Klimakatastrophen, steigende Meeresspiegel, Hochwasser oder Trockenheiten, um nur dies anzudeuten. Eine Technik, die im Dialog mit der Natur steht, und die Natur in ihrem komplexen Zusammenhang berücksichtigt, hätte zahlreiche Umweltprobleme von Heute vermeiden können, wie man annehmen darf. Das romantische Denken hat zwar nicht in die Zukunft vorausgesehen, dachte aber in systemischen Zusammenhängen. Alles spricht dafür, dass von Hardenberg eine dialogische Wechselbeziehung des Menschen mit der Natur in den Blick bringen wollte, wie er im Abschnitt über die „Natur" zum Ausdruck bringt:

> Hätte man dann nur erst einige Bewegungen, als Buchstaben der Natur, herausgebracht, so würde das Dechiffrieren immer leichter von statten gehn, und die Macht über die Gedankenerzeugung und Bewegung den Beobachter in Stand setzen, auch ohne vorhergegangenen wirklichen Eindruck, Naturgedanken hervorzubringen und Naturkompositionen zu entwerfen, und dann wäre der Endzweck erreicht.[29]

Die Lehrlinge der Natur sind angehalten „Naturgedanken hervorzubringen und Naturkompositionen zu entwerfen", um damit einen „Endzweck" zu erreichen. Möglicherweise sind Ideen wie die von „Naturkompositionen" oder vom „Endzweck" als einem Miteinander von Mensch und Natur Ausdruck dafür, dass von Hardenberg Kants Teleologie studiert haben könnte, wo Kant seine Theorie der Organisationen der Natur darlegt, die von Fichte, Hölderlin, Schelling, Hegel und anderen weithin rezipiert wurde und großen Einfluss gewann. Doch belegen seine *Kant-Studien* nicht explizit eine

[28] Von Hardenberg, *Lehrlinge*, NS I, 90.
[29] Von Hardenberg, *Lehrlinge*, NS I, 98.

Lektüre von Kants *Kritik der Urteilskraft* oder im Speziellen dem teleologischen Teil dieser Schrift.[30] Möglich ist gleichwohl, dass von Hardenberg Kants *Dritte Kritik* studiert haben könnte. Möglich ist auch, dass er über die wesentlichen Züge von Kants Teleologie durch Schelling bekannt geworden sein könnte, dessen *Ideen zu einer Philosophie der Natur* von 1797 er studiert hatte.[31]

Mit diesen Darstellungen in den *Lehrlingen zu Sais* sind Organisationen der Natur weniger aus dem Standpunkt des Beobachters von Strukturen objektiver Zweckmäßigkeiten im Sinne der Naturteleologie Kants, als vielmehr dialogische Subjekt-Objekt-Strukturen aufgerufen. Der Mensch als sprachfähiges Vernunftsubjekt hat nicht bloß Ahnung von Strukturen und der inneren Komposition der Natur als Ganzes und der Naturwesen, sondern er ist aufgefordert, die Chiffren und Sprachzeichen der Natur zu begreifen und in ein Sprachgeschehen mit der Natur einzutreten.

Bemerkenswert ist, dass Kant in § 42 der *Kritik der Urteilskraft* über das „intellektuelle Interesse am Schönen" nachdenkt und dabei das sich Spiegeln des Schönen im moralisch Guten als „Auslegung der Chiffreschrift der Natur" bezeichnet. Kant eröffnet hier eine bedenkenswerte Analogie, der man heute vielleicht nicht ohne Weiteres zustimmen würde: „Man wird sagen, diese Deutung ästhetischer Urteile auf Verwandtschaft mit dem moralischen Gefühl sehe gar zu studiert aus, um sie für die wahre Auslegung der Chifferschrift zu halten, wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht."[32] Kant betont im Weiteren, dass es durchaus einer gewissen Bildung bedürfe, um Einsicht in das Gute zu gewinnen und die Analogie des Guten und des Schönen erfahren zu können, wenngleich das eine, das Moralische, durch Begriffe sich entwickelt, das andere, das Schöne, durch interesseloses Wohlgefallen. Kant streicht zudem das Moment der Zweckmäßigkeit heraus, das in beidem präsent ist, wenngleich auf unterschiedliche Weise:

> Dazu kommt noch die Bewunderung der Natur, die sich an ihren schönen Produkten als Kunst, nicht bloß durch Zufall, sondern gleichsam absichtlich, nach gesetzmäßiger Anordnung und als Zweckmäßigkeit ohne Zweck, zeigt; welchen letzteren, da wir ihn äußerlich

[30] Ob von Hardenberg Kants *Kritik der Urteilskraft* genauer studiert hat, ist nicht belegt, obwohl es schwer vorstellbar ist, dass er sich dieser Schrift, die eine so zentrale Rolle in der Rezeption und der systematischen Entwicklung der Philosophie nach Kant einnimmt, nicht beachtet hätte. Zur Liste der rezeptierten Schriften Kants vgl. NS V, 870.

[31] Von Hardenberg, NS IV, 226 und 820.

[32] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 42, AA 5, 301.

> nirgend antreffen, wir natürlicher Weise in uns selbst, und zwar in demjenigen, was den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht, nämlich der moralischen Bestimmung, suchen (von welcher Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit einer solchen Naturzweckmäßigkeit aber allererst in der Teleologie die Rede sein wird).[33]

Kant trägt in der bekannten vorsichtigen Art die Idee einer strukturellen Nähe zwischen der schönen Natur und dem Moralischen der Vernunftnatur des Menschen vor. Das Schöne der Natur ist daher nicht nur ästhetisch zu beurteilen, sondern macht auch eine Affinität der Vernunftnatur des Menschen zum Moralischen sichtbar, sei es, dass die Vernunft bereits ausgebildet ist, sei es, dass das Schöne empfänglich macht für Vernunft und Moral. Von Hardenberg beschränkt sich nicht auf eine Analogie schöner Dinge von Natur und Moral, sondern fasst die Zeichenhaftigkeit der Dinge der Natur in einer Korrespondenzbeziehung zur Wissbegierde des sprachfähigen Menschen, der nicht bloß zu Tage liegende Strukturen in der Natur liest, sondern sich von der Zeichenhaftigkeit der Naturdinge auch dort ansprechen lässt, wo sie eher Rätsel erahnen lassen, wo sie sich als Bildcharakter zeigen, der unaufschließbar ist, oder so erscheint. Von Hardenbergs Beispiele zeigen eine Sinnhaftigkeit in den Strukturen der Naturdinge an, die das Sprachwesen Mensch ebenso ansprechen wie sein praktisches, unmittelbares Denken in Zwecken.

Gegen Ende des zweiten Teils der *Lehrlinge* verknüpft der Lehrer die wahre Naturerkenntnis, die er Verkündung der Natur nennt, mit dem Schönen und Heiligen:

> Ein Verkündiger der Natur zu sein, ist ein schönes und heiliges Amt", sagte der Lehrer. „Nicht der bloße Umfang und Zusammenhang der Kenntnisse, nicht die Gabe, diese Kenntnisse leicht und rein an bekannte Begriffe und Erfahrungen anzuknüpfen, und die eigentümlichen fremd klingenden Worte mit gewöhnlichen Ausdrücken zu vertauschen, selbst nicht die Geschicklichkeit einer reichen Einbildungskraft, die Naturerscheinungen in leicht faßliche und treffend beleuchtete Gemälde zu ordnen, die entweder durch den Reiz der Zusammenstellung und den Reichtum des Inhalts die Sinne spannen und befriedigen, oder den Geist durch eine tiefe Bedeutung entzücken, alles dies macht noch nicht das echte Erfordernis eines Naturkündigers aus. Wem es um etwas anders zu tun ist, als um die Natur, dem ist es vielleicht genug, aber wer eine innige Sehnsucht nach der Natur spürt, wer in ihr alles sucht, und gleichsam ein empfindliches Werkzeug ihres geheimen Tuns ist, der wird nur den für seinen Lehrer und für den

[33] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 42, AA 5, 301.

> Vertrauten der Natur erkennen, der mit Andacht und Glauben von ihr spricht, dessen Reden die wunderbare, unnachahmliche Eindringlichkeit und Unzertrennlichkeit haben, durch die sich wahre Evangelia, wahre Eingebungen ankündigen. […][34]

Hier wird äußerliche Erkenntnis, wie sie etwa den Naturwissenschaften zu eigen ist, von eigentlicher, tieferer und innerer unterschieden, die eine Erfahrung des Heiligen und Göttlichen genannt wird. Wie bereits bemerkt, gibt es allerdings keinen Grund von Hardenberg ein schwärmerisches Naturverständnis fern aller Naturwissenschaften zuzuschreiben, wie dies zuweilen geschieht. Vielmehr geht es um ein respektvolles Verhältnis zur Natur, das zugleich den Sinnen für das Schöne und gute Raum gibt. Die Textstelle lässt sich als eine Potenzierung der Verbindung des Schönen und Guten lesen, wie Kant sie vorstellt, hin zu einer Verbindung des Schönen und Guten als einem Göttlichen.

Das unaufgeschlossene Rätsel, das gleichwohl Denken und Sinne reizt, hat von Hardenberg bereits in den *Fichte-Studien* beschäftigt. Dort notiert er sich: „Das Ich hat eine hieroglyphystische Kraft.“ [35] Diese Aussage mutet

---

[34] Von Hardenberg, *Lehrlinge*, NS I, 107.

[35] Von Hardenberg, *Fichte-Studien*, NS II, FS 6, 107. Hardenberg bezieht sich mit dieser und anderen Bemerkung im fraglichen Kontext sehr wahrscheinlich auf Fichtes Aufsatz *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, der im ersten Band von Niethammers *Philosophischem Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* (3. und 4. Heft, 255-273 und 287-326) erschienen ist. Im *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literaturzeitung* wird das Erscheinen des 3. Heftes am 27. Juni 1795 (Nr. 69, 545/546) und das des 4. Heftes am 25. Juli 1795 (Nr. 82, 650) angezeigt. (Auf die herausragende Bedeutung dieses Aufsatzes für den Anfang von Hardenbergs *Fichte-Studien* hat bereits Hans-Joachim Mähl hingewiesen, vgl. Mähl, *Einleitung*, NS II, 31, 44 und 724). Als „Ur- oder Hieroglyphensprache“ bezeichnet Fichte eine Sprache willkürlicher Zeichen für den Gehör- und Gesichtssinn, die noch nicht die heutigen Stufen der Sprachen erreicht hat, aber bereits abstrakte Gedanken zur Darstellung bringen konnte. Für Fichtes Theorie ist es grundlegend, dass ein Denken in Bildern auch ohne unsere Begriffssprache möglich ist. (Johann Gottlieb Fichte, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, in: Johann Gottlieb Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1964 ff., hier: GA I 3, 103.
Friedrich Schlegel hat in seiner *Rezension* der ersten vier Bände des *Philosophischen Journals*, erschienen in der *ALZ* vom 21. März, Nr. 90, 713–720 und vom 22. März 1797, Nr.91, 721-728 und Nr. 92, 729-735, andere Beiträge Fichtes lobend hervorgehoben, diesen Aufsatz erwähnt er jedoch nicht. Wohl aber äußert er sich über Fichtes *Sprach-Aufsatz* enttäuscht in einem Brief an den Bruder August Wilhelm vom 30. Januar 1796: „Höre, ich liebe und ehre, wo es geschieht mit Leib und Seele, aber nicht blöd. Der Ursprung der Sprache ist nicht von dem unsterblichen Grundleger Fichte, sondern von dem Offenbarer, der durch ein lächerliches Versehen berühmt wurde.“ (Friedrich Schlegel, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von Ernst Behler u.a., Paderborn München Wien Zürich 1958 ff. („KA“ mit römischer Band- und arabischer Seitenzahl). KA XXIII, 281). – William Arctander O'Brien hat sich in seiner Schrift *Novalis. Signs of Revolution.* Durham and London 1995, erstmals in der Literatur konsequent mit

1796, zur Zeit ihrer Niederschrift, weit rätselhaft an als heute. Die Hieroglyphen wurden erst ab 1808 einer Entzifferung unterzogen, als der Ägyptologe Jean-François Champollion Zugang zu einer Kopie der Aufschrift des Steines von Rosette erhielt, der einen Text in drei verschiedenen Sprachen und Schriften, darunter in den Hieroglyphen, bewahrt.[36] Für von Hardenberg und ebenso für Hölderlin, aber auch Johann Gottlieb Fichte oder Friedrich Schlegel stehen Hieroglyphen vor ihrer Entzifferung für eine rätselhafte Zeichen- und Chiffrensprache, die Inhalte erahnen lassen, deren Schlüssel verloren ging, und die ein großes Rätsel aufgibt.

Die „hieroglyphystische Kraft" des Subjekts lässt sich als Ausdruck der ebenso rätselhaften wie kalkulablen Zeichenhaftigkeit des menschlichen Geistes in seinen originären Sprachhandlungen verstehen. Von Hardenberg interessiert sich wie andere der Zeit (Herder, Fichte) für die Ursprünge der menschlichen Sprache. In eins damit will er ein methodisches Verständnis dafür gewinnen, wie Philosophieren, wie Poesie fähig ist, in unbekanntes Neuland des Geistes vorzudringen.

Auch Hölderlin erwähnt das Bild der Hieroglyphen. Nach dem Abschied von seinem Lehrer Adamas in Kleinasien schlägt Hyperions Vater vor, er möge nach Smyrna gehen, „um die Künste der See und des Krieges" zu lernen sowie die „Sprache gebildeter Völker und ihre Verfassungen und Meinungen und Sitten und Gebräuche" zu studieren und zu prüfen.[37] Hyperion berichtet von der Freude, wieder in Smyrna (dem heutigen Izmir) zu sein, aber auch dem gemischten Gefühl, dort Menschen mit all ihren Widersprüchen zu begegnen. Am meisten erfreute er sich daran, in den

---

Hardenbergs Rezeption von Fichtes Aufsatz *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* auseinandergesetzt (vgl. vor allem 3. Kapitel, 77-118).
Vgl. auch den Titel zum Athenäumsfragment 169 [173], „Der Hieroglyphist" (von Hardenberg, NS II, 637).

[36] 1822, nach wechselhaften Ereignissen und Lebensverhältnissen gelingt es Jean-François Champollion, ein vollständiges System der Entzifferung der Hieroglyphen zu entwickeln, indem er erkannte, dass die Hieroglyphen sowohl aus Bilderzeichen für einzelne Worte als auch aus Phonemen und Buchstaben bestehen und er diese identifizieren konnte. Der berühmte Stein von Rosette wurde 1799 entdeckt und kam 1802 nach Europa (nach von Hardenbergs Tod 1801). Zur Entzifferung siehe Richard Parkinson, *Cracking Codes. The Rosetta Stone and Decipherment*. London British Museum Press 1999, 19, 22, 35). Vgl. Ferner den Artikel *Hieroglyphen*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*. Hg. Georg Wissowa, Stuttgart: Druckenmüller 1893-1970. Ebenso: https://de.wikisource.org/wiki/RE:Hieroglyphen. Zugriff, 22.3.2026.

[37] In den Quellennachweisen des Romans *Hyperion* werden Band, Buch und Nummer des Briefes genannt, der folgendermaßen gegliedert ist: Erster Band, Erstes Buch: Brief 1 bis 11; Erster Band, Zweites Buch: Brief 12 bis 30; Zweiter Band, Erstes Buch: Brief 1 bis 22; Zweiter Band, Zweites Buch: Brief 23 bis 30. Hier: Hölderlin, *Hyperion*, I 1, VI. Brief, MA 1, 625; OA 31.

Gesichtern der Menschen wie in Hieroglyphen zu lesen. Sie zogen in an und stießen ihn ab:

> Ich kam nach Smyrna zurück, wie ein Trunkener vom Gastmahl. Mein Herz war des Wohlgefälligen zu voll, um nicht von seinem Überflusse der Sterblichkeit zu leihen. Ich hatte zu glücklich in mich die Schönheit der Natur erbeutet, um nicht die Lüken des Menschenlebens damit auszufüllen. […]
>
> Was aber eigentlich mir die schaale Kost des gewöhnlichen Umgangs würzte, das waren die guten Gesichter und Gestalten, die noch hie und da die mitleidige Natur, wie Sterne, in unsere Verfinsterung sendet.
>
> Wie hatt' ich meine herzliche Freude daran! wie glaubig deutet' ich diese freundlichen Hieroglyphen! Aber es ging mir fast damit, wie ehemals mit den Birken im Frühlinge. Ich hatte von dem Safte dieser Bäume gehört, und dachte Wunder, was ein köstlich Getränk die lieblichen Stämme geben müßten. Aber es war nicht Kraft und Geist genug darinnen.[38]

Rätsel der Welt, Rätsel der Natur, Entziffern von Hieroglyphen oder Chiffren der Natur, die Literatur der Zeit verwendet das Bild der unentzifferten Sprachzeichen in verschiedensten Kontexten, es ist weithin gegenwärtig. Die Forschung hat gezeigt, dass von Hardenberg sich von Schillers Gedicht *Das verschleierte Bild zu Sais* (1795) stark angesprochen fühlte und daher den Plan zum Roman *Die Lehrlinge zu Sais* nach eigenen Vorstellungen zu entwerfen und zu schreiben beschloss, der dann allerdings als Fragment dem *Heinrich von Ofterdingen* weichen musste.

Wo Rätsel, wo geheimnisvolle Chiffren wahrgenommen werden, ist Neugierde, der Natur in ihren vielfältigen Formen, Erscheinungen, Zusammenhängen näherzutreten, sie zu erforschen und zu erkunden. Von Hardenberg ist Naturwissenschaftler ebenso sehr wie er auch ein idealisches und idealisierendes Verhältnis zur Natur bald durch die eigene Stimme, bald durch die Stimme seiner literarischen Gestalten bekundet.

5. Vom Selbst als Gefühl und als Erkenntnis zum Wir in den *Lehrlingen zu Sais*

Der Lehrling, der sich Ich nennt, der Ich-Erzähler der Rahmengeschichte wie des Märchens, spricht über seine Zuneigung zum Lehrer, den er gerade auch deshalb schätzt, weil er Anleitung gibt, dass jeder den je eigenen Weg findet.

[38] Hölderlin, *Hyperion*, I 1, VI. Brief, MA 1, 627; OA 35.

Das ist ein zentrales Anliegen und ein grundlegendes Moment der Philosophie nach Kant, die sich von Hardenberg in hohem Maß zu eigen gemacht hat. Die Gestalt des „Lehrers", der bei der Findung des eigenen Weges jeden Einzelnen seiner Lehrlinge unterstützt, gemahnt an Adamas, den Lehrer Hyperions im Ersten Band und Ersten Buch des Romans von Hölderlin. Den eigenen Weg zu finden bedeutet im Romanfragment vor allem auch, den Schleier, von dem die Inschrift am Tempel der Isis kündet, zu heben, obwohl dieser nicht von Sterblichen berührt werden darf:

> Den Lehrer kann und mag ich nicht begreifen. Er ist mir just so unbegreiflich lieb. Ich weiß es, er versteht mich, er hat nie gegen mein Gefühl und meinen Wunsch gesprochen. Vielmehr will er, daß wir den eignen Weg verfolgen, weil jeder neue Weg durch neue Länder geht, und jeder endlich zu diesen Wohnungen, zu dieser heiligen Heimat wieder führet. Auch ich will also meine Figur beschreiben, und wenn kein Sterblicher, nach jener Inschrift dort, den Schleier hebt, so müssen wir Unsterbliche zu werden suchen; wer ihn nicht heben will, ist kein echter Lehrling zu Sais.[39]

Wir müssen Unsterbliche werden, wir müssen unseren Weg finden. Auch wenn es verboten ist, muss jeder den Schleier heben wollen. Dieses „Wollen" ist gefordert, was immer den Willen freizusetzen vermag. Gemeint ist vermutlich, dass das Verbot respektiert wird, indem nicht eine Willkürlichkeit, sondern der wahre Wille, begleitet von einer Neugier, die echtes Wissen sucht, den Schleier, das Geheimnis lüftet und das Verbot um Willen der Wahrheit und der Verantwortung gegen sich und andere umgangen wird. Es gilt, sich als Individuum zu finden. Wir müssen frei werden, Freiheit realisieren!! Freiheit ist das, was nach Kant und mit Kant für Schiller, für Fichte, für von Hardenberg die (moralische) Unsterblichkeit der Seele verbürgt.[40] Metaphysisch und moralisch sich im Namen echter Freiheit der Vernunft unsterblich zu machen, ist der Weg, ohne Gefahr das Geheimnis von Sais zu lüften. Das Märchen von „Hyazinth und Rosenblüte", das den Abschnitt über die Natur als mittlerer Abschnitt in drei Teile gliedert, ist die Erzählung, die den Sehnsuchtsort im Titel des Romanfragments, Sais, aufnimmt. Hyazinth ist im Märchen auf langer Wanderung zum Altar der Isis. Dabei wird er von Bewohnern der Natur, wie Vögeln, Tieren, Blumen zur Wohnung der Isis geleitet. Die Wesen der Natur verfügen offenbar über

[39] Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais,* NS I, 82; Ende des Abschnitts „Der Lehrling".

[40] Loheide hat mit seinem Buch *Fichte und Novalis*, Amsterdam, Atlanta 2000, völlig zurecht die große Affinität von Novalis / von Hardenberg zu Fichtes Wissenschaftslehre im Durchgang durch das Werk herausgearbeitet. Auch in den *Lehrlingen zu Sais* sieht er diese starke Beziehung zu Fichtes Denken dokumentiert.

ein „Wissen“, wie man zu diesem für sterbliche Menchen verbotenen, unberührbaren Ort gelangen kann, das der Märchengestalt Hyazinth das Unmögliche ermöglicht. Unsterblich in einem metaphysischen Sinn wird man offenkundig nicht nur durch die Realisierung von Freiheit, sondern auch im Traum, wie es Hyazinth nun widerfährt:

> Unter himmlischen Wohlgedüften entschlummerte er, weil ihn nur der Traum in das Allerheiligste führen durfte. Wunderlich führte ihn der Traum durch unendliche Gemächer voll seltsamer Sachen auf lauter reizenden Klängen und in abwechselnden Akkorden. Es dünkte ihm alles so bekannt und doch in nie gesehener Herrlichkeit, da schwand auch der letzte irdische Anflug, wie in Luft verzehrt, und er stand vor der himmlischen Jungfrau, da hob er den leichten, glänzenden Schleier, und Rosenblütchen sank in seine Arme.[41]

Diese überraschende, berühmte Wende in dem Märchen ist ein Hochgesang auf die Liebe als Einlösung des Wegs zur Selbsterkenntnis, von der allerdings in den wenigen Nachsätzen zu dieser Begebenheit am Ende des Märchens nicht mehr die Rede ist. Das lange Leben, das Märchengestalten und den glücklich aus ihnen hervorgehenden Generationen üblicherweise zugesichert ist, spricht von einem Dank, den „unzählige Enkel“ einer „alten wunderlichen Frau für ihren Rat und ihr Feuer“ [42] abstatten.

Die Lehrlinge vernehmen das Märchen, indem sie sich nach dem Vortrag des Märchens umarmen, die Säle hallen vom „wunderbare[n] Gespräch in zahllosen Sprachen unter den tausendfaltigen Naturen, die in diesen Sälen zusammengebracht und in mannichfaltigen Ordnungen aufgestellt waren, […] fort.“ Es wird gejammert und geklagt, dass „das alte, herrliche Leben im Schoße der Natur, wo sie eine gemeinschaftliche Freiheit vereinigte, und jedes von selbst erhielt, was es bedurfte“, nicht mehr besteht. Der Mensch, der Gott gleich werden wollte, habe die alte Ordnung zerstört:

> „O! daß der Mensch“, sagten sie, „die innre Musik der Natur verstände, und einen Sinn für äußere Harmonie hätte. Aber er weiß ja kaum, daß wir zusammen gehören, und keins ohne das andere bestehen kann. Er kann nichts liegen lassen, tyrannisch trennt er uns und greift in lauter Dissonanzen herum. Wie glücklich könnte er sein, wenn er mit uns freundlich umginge, und auch in unsern großen Bund träte, wie ehemals in der goldnen Zeit, wie er sie mit Recht nennt. In jener Zeit verstand er uns, wie wir ihn verstanden. Seine Begierde, Gott zu werden, hat ihn von uns getrennt, er sucht, was wir nicht wissen und ahnden können,

[41] Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais,* NS I, 94–95.
[42] Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais,* NS I, 95.

> und seitdem ist er keine begleitende Stimme, keine Mitbewegung mehr. […][43]

Hier wird eine ursprüngliche, ideale Zeit beschworen, in der der Mensch mit der Natur, ihren „tausenfältigen Gestalten", in unmittelbarer Verbindung stand. Die Natur ist in dieser Darstellung Agens, Subjekt, wie der Mensch. Doch der Mensch ist aus dieser ursprünglichen, innigen und idealen Organisation ausgebrochen, weil er wie Gott zu werden begehrte. Das harmonische Gefüge des Daseins zerbrach, der Mensch trennte, was einst zusammen war, er fand und findet sich, verlor und verliert sich in Dissonanzen, wo vorher Musik, Zusammenklang, vielleicht sogar Einklang, jedenfalls ein Miteinander von Mensch und Natur herrschte. Der Mensch, dessen Leben nun von Dissonanzen bestimmt ist, müsse „Fühlen" lernen:

> Lernt er nur einmal fühlen? Diesen himmlischen, diesen natürlichsten aller Sinne kennt er noch wenig: durch das Gefühl würde die alte, ersehnte Zeit zurückkommen; das Element des Gefühls ist ein inneres Licht, was sich in schönern, kräftigern Farben bricht. Dann gingen die Gestirne in ihm auf, er lernte die ganze Welt fühlen, klärer und mannichfaltiger, als ihm das Auge jetzt Grenzen und Flächen zeigt. Er würde Meister eines unendlichen Spiels und vergäße alle törichten Bestrebungen in einem ewigen, sich selbst nährenden und immer wachsenden Genusse. Das Denken ist nur ein Traum des Fühlens, ein erstorbenes Fühlen, ein blaßgraues, schwaches Leben.[44]

Unvermittelt sieht man sich an die *Fichte-Studien* verwiesen, in denen das Verhältnis von Denken und Fühlen eine wichtige Rolle einnimmt, weit dominanter als in den Theorien Kants oder Fichtes. Von Hardenbergs Reflexionen zum Thema kulminieren in einem *ordo inversus* von Gefühl und Denken, einer Denkfigur, die er in den *Fichte-Studien* in verschiedenen Perspektiven ausgearbeitet hat. Das Gefühl verblasst, sobald man es durch Denken zu fassen sucht. Dabei wird das Gefühl zur Sprache, aber das Gefühl selbst ist weg, es sei denn, man tritt in den *ordo inversus* ein, stellt das Denken zurück, gibt dem Gefühl erneut Raum, das, verändert durch das begriffliche Erfassen, zurückkehren kann.[45] Von Hardenberg plädiert nicht für ein

---

[43] Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais,* NS I, 95.

[44] Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais,* NS I, 96.

[45] Vgl. von Hardenberg, *Fichte-Studien,* Nr. 19, NS II, 115–118, mit dem Schema 117; ferner Nr. 41, NS II, 130–132, und viele weitere Stellen. Vgl. ferner Violetta L. Waibel, *Emotion und Kognition in der Philosophie der Romantik (Hardenberg/Novalis) und in der Analytischen Philosophie (Damasio, Nussbaum, de Sousa*). In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus. Deutscher Idealismus und die analytische Philosophie* (3). Hg. von Karl Ameriks und Jürgen Stolzenberg, Berlin 2005, 59–90.

simples Zurückkehren oder gar Verharren im Zustand der sinnlichen Natur. Es geht ihm in den *Fichte-Studien* wie in den *Lehrlingen* um das geglückte „Und" von Denken und Fühlen, das dem Menschen ein besseres Leben ermöglicht, als dies durch die Vereinseitigung der aufgeklärten, Rationalen Seelenkräfte gelingt.

Die *Lehrlinge* sind ein Lied auf die Symphilosophie, auf Vielsprachigkeit, Vielstimmigkeit, auf ein vielfältiges Gespräch mit der Natur. Es gilt für jeden Einzelnen, seine Freiheit, seinen Weg, seine Sprache zu finden, um in wechselseitiger Anerkennung mit dem Mitmenschen und ebenso mit der Natur zu leben. Es geht nach im Prinzip darum, in ein gutes Wechselspiel mit der Natur einzutreten, statt sich als Mensch mit der Macht, die der Verstand auch sein kann, über die Natur einseitig zu erheben. Von Hardenberg fasst dies mit den Worten des Lehrers zusammen: „Ein Verkündiger der Natur zu sein, ist ein schönes und heiliges Amt", sagte der Lehrer. „Nicht der bloße Umfang und Zusammenhang der Kenntnisse, nicht die Gabe, diese Kenntnisse leicht und rein an bekannte Begriffe und Erfahrungen anzuknüpfen"[46], bestimmt das Eigentliche der Beziehung von Mensch und Natur. Vielmehr geht es um ein Vernehmen der Natur, ein Einfühlen in sie, es geht um ein wahres Verständnis der Natur. „In allen Ständen, unter jedem Alter und Geschlecht, in allen Zeitaltern und unter jedem Himmelsstriche hat es Menschen gegeben", heißt es gegen Ende des Romanfragments, „die von der Natur zu ihren Lieblingen ausersehn und durch inneres Empfängnis beglückt waren."[47] Die besondere Sensibilität für die Natur und Affinität zur Natur ist nach dieser Aussage offenkundig unter den Menschen vorhanden, wenn auch oft versteckt und gerade nicht in erster Linie unter den Menschen, die sich wissend und erkennend in der Perspektive der Wissenschaften mit der Natur beschäftigen. Es ist offenbar die Einheit von Wissen und Praxis im Umgang mit den Kräften der Natur, die eine Erneuerung des Verhältnisses zur Natur erlauben:

> In den Werkstätten der Handwerker und Künstler, und da, wo die Menschen in vielfältigem Umgang und Streit mit der Natur sind, als da ist beim Ackerbau, bei der Schifffahrt, bei der Viehzucht, bei den Erzgruben, und so bei vielen andern Gewerben, scheint die Entwickelung dieses Sinns am leichtesten und öftersten statt zu finden. Wenn jede Kunst in der Erkenntnis der Mittel, einen gesuchten Zweck zu erreichen, eine bestimmte Wirkung und Erscheinung hervorzubringen, und in der Fertigkeit, diese Mittel zu wählen und anzuwenden, besteht, so muß derjenige, der den innern Beruf fühlt, das Naturverständnis

[46] Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais,* NS I, 107.
[47] Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais,* NS I, 108.

> mehreren Menschen gemein zu machen, diese Anlage in den Menschen vorzüglich zu entwickeln, und zu pflegen, zuerst auf die natürlichen Anlässe dieser Entwicklung sorgfältig zu achten und die Grundzüge dieser Kunst der Natur abzulernen suchen. Mit Hülfe dieser erlangten Einsichten wird er sich ein System der Anwendung dieser Mittel bei jedem gegebenen Individuum, auf Versuche, Zergliederung und Vergleichung gegründet, bilden, sich dieses System bis zur andern Natur aneignen, und dann mit Enthusiasmus sein belohnendes Geschäft anfangen. Nur diesen wird man mit Recht einen Lehrer der Natur nennen können, da jeder andre bloße Naturalist nur zufällig und sympathetisch, wie ein Naturerzeugnis selbst, den Sinn für die Natur erwecken wird.[48]

Sympathetisch mit Schillers ästhetischer Erziehung sollen alle Sinne, alle Vermögen, alle Kräfte des Menschen, nicht nur der Verstand, entwickelt werden, wie Schiller ausdrücklich im Vierten der insgesamt 27. Briefe *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* zum Ausdruck bringt, um ein gutes Leben der Menschen im Miteinander und im Einklang mit der Natur zu führen.[49] Von Hardenberg gibt hier dem praktischen Menschen, der Umgang mit der Natur hat, deutlichen Vorzug vor dem wissenschaftlichen Umgang mit der Natur, weil er dort eine Begegnung von Mensch und Natur auf Augenhöhe beobachtet. Anders als Schiller fordert von Hardenberg ausdrücklich, auf die Natur zu hören, von ihr zu lernen.

Ein sehr bemerkenswerter und hervorzuhebender Unterschied in der Beurteilung oder wenigstens der Darstellung des kulturellen Zustandes der Welt besteht zwischen den beiden Dichterphilosophen. Von Hardenbergs Einschätzung ist eine optimistische und von Zuversicht getragene Zukunftsorientierung, während Hölderlin durch Hyperion den Zustand der Welt vehement beklagt. Hyperion ist ein melancholischer Zweifler, ja, ein an der Welt immer wieder Verzweifelnder. Die Geliebte Diotima ist es, die Hyperion aus der Verzweiflung an der Welt erlöst, ihn dazu auffordert Erzieher seines Volkes zu werden, und mit ihrem frühen Tod dann erneut Trauer und Verzweiflung weckt. Doch die Zuversicht Diotimas, die sie in die Welt getragen hat, siegt trotz ihres Todes am Ende auch über Hyperions

---

48 Von Hardenberg, *Die Lehrlinge zu Sais,* NS I, 108–109.

49 Friedrich Schiller, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795. In: *Philosophische Schriften*. In: *Schillers Werke*, begründet von Julius Petersen, fortgeführt von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Hg. im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und dem Schiller-Nationalmuseum in Marbach von Norbert Oellers und Siegfried Seidel. Nationalausgabe, Weimar (NA mit arabischer Band- und Seitenzahl). Bd. 20 und 21, 1962/1963, hg. von Benno von Wiese, hier: NA 20 309–412, 4. Brief, NA 20, 315–318.

vielfältige Erfahrungen des Schmerzes an der Welt und des persönlichen Verlusts, siegt über sein leidendes Wesen, er nimmt die Bestimmung zu lernen und zu lehren an.

6. Hölderlins Gesellschaftskritik in seinem Bildungsroman *Hyperion*

Hölderlins Roman *Hyperion, oder der Eremit in Griechenland*, an dem er fast das ganze letzte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts gearbeitet hat, von dem einige Stufen, aber bei weitem nicht alle Vorarbeiten erhalten sind, und der schließlich 1797 und 1799 in zwei separaten Bänden erschien, zählt zu den herausragenden Bildungsromanen der Zeit. Das Bildungskonzept kann hier nicht umfassend untersucht werden.[50] Vielmehr werden nur wenige Aspekte sichtbar gemacht, die das Wechselverhältnis von Natur und Kultur beleuchten und zudem Nähe und Distanz zu von Hardenbergs *Lehrlingen zu Sais* betrachten lassen. Anders als der Titel der *Lehrlinge* weist der Titel von Hölderlins Roman nicht direkt auf einen Bildungshorizont, es sei denn, man versteht Griechenland aus dem Kontext der damaligen Zeit als Sehnsuchtsort höherer Kultur. Eremitentum und Rückzug sprechen ebenfalls nicht direkt ein Bildungskonzept an. Doch wird man erst mit dem Protagonisten Hyperion bei der Lektüre etwas vertrauter, so zeigt sich bald, warum Hyperion Eremit ist. Sowohl der Schriftsteller Hölderlin als auch der Protagonist seines Romans erheben heftige Klagen über den Zustand der Welt. Hölderlins Frage, „wozu Dichter in dürftiger Zeit“,[51] markiert prägnant sein Dichterverständnis, das auch im Roman präsent ist. Hyperions Klagen über den Zustand der Welt, den Mangel an Kultur, sind zuweilen elegisch schwärmerisch, zuweilen nehmen sie eine bittere Schärfe an, die den Diagnosen über den Missstand der Welt ähneln, die man von Jean-Jacques Rousseaus Kulturkritik kennt. Hölderlin diagnostiziert im *Hyperion* eine empfindliche Depravation der kulturellen Entwicklungen, die sich insbesondere in seiner berühmten Deutschenschelte im 29. und vorletzten Brief des Zweiten Band und des Zweiten Buches artikuliert. Einseitige Kultur der Wissenschaften, die die Herzensbildung außer Acht lassen, ist ein wiederkehrendes Thema, das in diesem Brief in einen fast schon zersetzenden und verächtlichen Ton umschlägt:

---

[50] Vgl. Gideon Stiening, *Epistolare Subjektivität. Das Erzählsystem in Friedrich Hölderlins Briefroman ‚Hyperion oder der Eremit in Griechenland‘*. Tübingen (Niemeyer) 2005; Margarete Wegenast, *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des ‚Hyperion‘*. Tübingen 1990. Friedrich Strack, *Ästhetik und Freiheit. Hölderlins Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Frühzeit*, Tübingen 1976. Lawrence Ryan, *Hölderlins ‚Hyperion‘*. Stuttgart 1965.

[51] Hölderlin, *Brod und Wein*, MA 1, 372–383, 378.

> So kam ich unter die Deutschen. Ich foderte nicht viel und war gefaßt, noch weniger zu finden. Demütig kam ich, wie der heimatlose blinde Oedipus zum Tore von Athen, wo ihn der Götterhain empfing; und schöne Seelen ihm begegneten –
>
> Wie anders ging es mir!
>
> Barbaren von alters her, durch Fleiß und Wissenschaft und selbst durch Religion barbarischer geworden, tiefunfähig jedes göttlichen Gefühls, verdorben bis ins Mark zum Glück der heiligen Grazien, in jedem Grad der Übertreibung und der Ärmlichkeit beleidigend für jede gutgeartete Seele, dumpf und harmonielos, wie die Scherben eines weggeworfenen Gefäßes – das, mein Bellarmin! waren meine Tröster.
>
> Es ist ein hartes Wort und dennoch sag ichs, weil es Wahrheit ist: ich kann kein Volk mir denken, das zerrißner wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht, wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergoßne Lebensblut im Sande zerrinnt?[52]

Eine solche Schärfe im Ton findet man im Fragment der *Lehrlinge* nicht. Im Gegenteil ist dort ein optimistischer, zukunftsorientierter Ton präsent, der der Deutschenschelte im *Hyperion* völlig abgeht. Kein Mensch zu sein, sondern bloß ein Geschäft zu beherrschen, sei es ein Handwerk, sei es der Priesterberuf oder eine andere Tätigkeit, sei es durch Fleiß, sei es durch Wissenschaft, heißt, seine Kräfte einseitig entwickelt zu haben, und das reiche Miteinander der Seelenkräfte vernachlässigt zu haben. Der Mensch ist demnach nur Mensch im vollen Sinn, wo er sich in seiner Ganzheitlichkeit entfaltet. Bei diesen harten Tönen sieht man sich auf Rousseau verwiesen, der die Fehlentwicklungen der menschlichen Kultur in seiner Schrift *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen) scharf angreift und sie für die schlimmen Unterschiede, aber auch für eine Vielzahl negativer Affekte wie Neid, Hochmut, Stolz und vieles mehr unter den Menschen verantwortlich macht. Rousseau empfiehlt daher, sich auf die Wurzeln des Menschen in der Natur zu besinnen, deren segensreiche Quellen mit einem frischen, vorurteilsfreien Blick zu studieren, diese neu aufzufassen und die kulturellen Fehlentwicklungen zu korrigieren. Es ist ein verbreitetes Missverständnis zu glauben, Rousseau fordere dazu auf, die

[52] Hölderlin, *Hyperion*, II 2, MA 1, 754.

beklagten Fehlentwicklungen der Kultur dadurch zu beheben, dass man zur Naturordnung zurückkehren müsse.[53] Vielmehr besteht seine Empfehlung darin, auf die Natur zu sehen, auf sie zu hören, was immer hier Natur genauer heißen mag, um die Fehlentwicklungen zu korrigieren. Diese grundlegende Haltung ist es nach meinem Verständnis auch, die Hölderlin mit seinem Bildungsroman zu realisieren sucht. Es gilt, wie erwähnt, die „*Organisation der Natur*" in eine solche zu verwandeln, „*die wir uns selbst zu geben im Stande sind*", bei, „unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnissen und Kräften".[54] Eine zentrale Rolle der Orientierung für dieses Ziel einer ganzheitlichen Entwicklung des Menschen, nicht bloß einzelner oder gar vereinzelter Seelenkräfte, nimmt Diotima ein, die Geliebte Hyperions.

Dass die Deutschenschelte, die wütende Diagnose Hyperions, nahezu am Ende des Romans auftritt, kann als direkter Anlass dafür gelesen werden, dass Hyperion nun den Auftrag anzunehmen bereit ist, den ihm die im Romangeschehen mittlerweile verstorbene Diotima erteilt hat, der nämlich, Erzieher seines Volkes zu werden. Es zählt zu den grundlegenden philosophischen Einsichten Hölderlins, dass es die Erfahrungen von Schmerz und Leid sind, die Veränderungen fordern und sehen machen und deren Realisierung allererst ermöglichen. In *Seyn, Urtheil, Modalität* ist es die Verletzung, die Trennung, die aus dem „Seyn" zum „Bewustseyn" führt:

> Wo Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereiniget ist, mithin so vereiniget, daß gar keine Theilung vorgenommen werden kan, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll zu verlezen, da und sonst nirgends kann von einem *Seyn schlechthin* die Rede seyn, wie es bei der intellectualen Anschauung der Fall ist.[55]

Die Menschen leben nicht im Modus des Einsseins, nicht im Modus der „intellectualen Anschauung", sondern im Modus der Trennungen, Zergliederungen, Vereinzelungen. Die höhere Aufklärung, die Hölderlin vor Augen steht,[56] fordert zu einer neuen Form der Bildung, der Kultivierung heraus.

7. Die Rolle Diotimas als idealische Gestalt im Roman

Die Gestalt Diotima ist ihrem Wesen nach dem Ideal der Natur weit näher als etwa Hyperion. Es wäre allerdings falsch, in Diotima eine Repräsentantin der ursprünglichen idealischen Natur sehen zu wollen, und in Hyperion den

[53] Vgl. Dieter Sturma, *Jean-Jacques Rousseau*. Beck'sche Reihe Denker, München 2001, 54–57.
[54] Hölderlin, *Fragment von Hyperion,* 1794/1992, MA 1, 489, Zeile 9–10.
[55] Hölderlin, *Seyn, Urtheil, Modalität*, MA 2, 49-50,
[56] Hölderlin, *Fragment philosophischer Briefe*, MA 2, 55.

vom Weg abgekommenen Repräsentanten der Kultur. Diotima ist sowohl eine idealische Gestalt, als auch eine gelehrte Frau, wie sich etwa in Gesprächen mit Hyperion wiederholt zeigt, dem sie in seinen Irrwegen den ihm gemäßen Pfad weist.[57]

Allerdings werden Diotima einige Eigenschaften zugewiesen, die sich vom Ideal der Natur herschreiben. Diotima wird als eine in sich ruhende, im inneren Gleichgewicht befindliche Person gezeichnet, wenigstens solange sie nicht in Trauer um Hyperion und im Glauben, er sei im Freiheitskrieg der Griechen gegen die Russen gestorben, wie eine Blume dahinwelkt und stirbt, wie man im Zweiten Band erfährt.

Das Zweite Buch des Ersten Bandes des Romans steht ganz im Zeichen der Begegnung mit und der Erinnerung an Diotima. In den ersten beiden Briefen des neuen Buches an Bellarmin wird die Darstellung der Begegnung mit Diotima dadurch vorbereitet, dass nach den zumeist schmerzlichen Erfahrungen, die Hyperion dem Briefpartner im vorausgehenden Ersten Buch schildert, nun eine „Festzeit" angekündigt wird,[58] die für den Protagonisten des Romans Anlass ist, das Schreiben und das Erzählen wieder aufzunehmen und die sich ebenso gegen die Darstellung in Worten sperrt, wie bald zu erfahren ist. Diotima wird als Repräsentantin der Schönheit, als himmliches Wesen, als Königin des Hauses bezeichnet. Hyperion bekennt:

> Hier – ich möchte sprechen können, mein Bellarmin! möchte gerne mit Ruhe dir schreiben!
>
> Sprechen? o ich bin ein Laie in der Freude, ich will sprechen!
>
> Wohnt doch die Stille im Lande der Seligen, und über den Sternen vergißt das Herz seine Not und seine Sprache.[59]

Stille ist Erfahrung von Glück, Seligkeit, Sprechen ist, zumeist, aus Not geboren, jedenfalls für Hyperion: „Daß man werden kann, wie die Kinder,

---

[57] Idealische Gestalten haben heute keine Hochkonjunktur, wie etwa die kritische Distanzierung Gideon Stienings in seinem Buch, *Epistolare Subjektivität. Das Erzählsystem in Friedrich Hölderlins Briefroman ‚Hyperion oder der Eremit in Griechenland'*. (Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext: Frühe Neuzeit, 105) Tübingen (Niemeyer) 2005, von Hölderlins Roman insgesamt wie auch seiner Einschätzung der Gestalt Diotima zeigt. Zur Gestalt Diotima vgl. ebenda, 321–338.
Hölderlin hatte eine große Vorliebe für Schillers Marquis Posa in dessen Tragödie *Don Carlos* und die berühmte Begegnung mit dem König, wie er im September 1793 im Brief an Karl Gok bekennt (MA 2, 508). Schiller sah sich veranlasst, die idealische Gestalt des Marquis Posa gegen seine Kritiker in den *Briefen über Don Carlos* zu verteidigen (Schiller, NA 22, 140–141).

[58] Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XIII. Brief, MA 1, 653, OA 85.

[59] Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XIII. Brief, MA 1, 655, OA 89–90.

daß noch die goldne Zeit der Unschuld wiederkehrt, die Zeit des Friedens und der Freiheit, daß doch Eine Freude ist, Eine Ruhestätte auf Erden!“[60]

Während Erfahrungen des Schmerzes und des Leids zur Artikulation in Worten und in Sprache drängen, um das schwer erträgliche oder unerträgliche durch Worte zu bannen, verhalten sich die Erfahrungen von Glück und Freude ganz anders. Diese Gefühle erfüllen den Menschen durch ihre Präsenz und bedürfen nicht unmittelbar der Sprache, nicht des Wissens. Ihre Erfahrung beleben von selbst und von sich aus die Lebenskräfte. In der Distanznahme durch Philosophie wird nach Worten gesucht, die adäquat sind:

> O ihr, die ihr das Höchste und Beste sucht, in der Tiefe des Wissens, im Getümmel des Handelns, im Dunkel der Vergangenheit, im Labyrinthe der Zukunft, in den Gräbern oder über den Sternen! wißt ihr seinen Namen? den Namen des, das Eins ist und Alles?
>
> Sein Nahme ist Schönheit.[61]

Hyperion bemerkt weiter: „Und du, du hast mir den Weg gewiesen! Mit dir begann ich. Sie sind der Worte nicht werth, die Tage, da ich noch dich nicht kannte – O Diotima, Diotima, himmlisches Wesen!“[62] Als Hyperion zum ersten Mal bei Diotima zu Hause ist, erfährt er, dass sie die „Königin des Hauses“ [63] sei. Was Diotima in besonderer Weise auszeichnet, ist ihre beredte Sprache des Nichtsprechens. Darin zeigt sich die innere Fülle und Lebendigkeit ihres Wesens. Sie spricht nicht, sie lebt. Die sprechende Stille, die die Fülle ohne Begehren ergreift auch den rastlosen, unruhigen, unzufriedenen, unrunden Hyperion:

> Wir sprachen sehr wenig zusammen. Man schämt sich seiner Sprache. Zum Tone möchte man werden und sich vereinen in Einen Himmelsgesang.
>
> Wovon auch sollten wir sprechen? Wir sahn nur uns. Von uns zu sprechen, scheuten wir uns.[64]

Liebe wird als Ausdruck des Göttlichsten der Natur erfahren: „Was ist alles, was in Jahrtausenden die Menschen thaten und dachten, gegen Einen Augenblik der Liebe? Es ist aber auch das Gelungenste, Göttlichschönste in

---

60 Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XIII. Brief, MA 1, 656, OA 91.
61 Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XIV. Brief, MA 1, 657, OA 93–94.
62 Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XIV. Brief, MA 1, 657, OA 94.
63 Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XV. Brief, MA 1, 658, OA 95.
64 Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XV. Brief, MA 1, 658, OA 95.

der Natur! dahin führen alle Stuffen auf der Schwelle des Lebens. Daher kommen wir, dahin gehn wir."[65] Zudem heißt es über Diotima: „Nur, wenn sie sang, erkannte man die liebende Schweigende, die so ungern sich zur Sprache verstand."[66]

Im Gegensatz zu von Hardenberg sind für Hölderlin intensive Studien von Kants Schriften und insbesondere seiner Schrift *Kritik der Urteilskraft* belegt.[67] Hölderlin hat Kants Theorie des Schönen nachhaltig studiert. Hier überträgt er das Konzept auf die Erfahrung der Schönheit, die der Begegnung zweier Liebender innewohnt, und die Kant nicht bedacht hat. Schönheit ist für Kant ein durch reflektierende Urteilskraft ausgelöstes Gefühl, das durch ein freies Spiel der Vermögen der Einbildungskraft und des Verstandes ausgelöst wird. Dieses besondere Gefühl ist überdies als subjektive Zweckmäßigkeit ohne Zweck bestimmt, die sich einem geistigen Gefühl, ausgelöst durch einen unbestimmten Begriff im Spiel der Vermögen verdankt. Das Schöne vermittelt eine allgemeine subjektive Mitteilbarkeit dank eines nicht auf Begriffen beruhenden Gemeinsinns, und ist zugleich Ausdruck der Freiheit. Die Erfahrung des Schönen lädt zu einer durch den Geist belebten ästhetischen Idee ein, von der Kant sagt: „unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann."[68] In dieser Bestimmung versammeln sich alle übrigen, die Kant über das Schöne sukzessiv herausgearbeitet hat. Vor allem die Kunst, aber nicht nur sie, auch die Natur, ist dann als schön zu beurteilen, wenn sich in ihr eine ästhetische Idee manifestiert. Es ist das besondere Gefühl des Schönen, das das sprachbegabte Vernunftwesen Mensch anregt, dieser Erfahrung sich sprachlich zu vergewissern und zu bemächtigen, das veranlasst, den Geist zu fassen, der wortlos seine Präsenz mitteilt. Der Geist, seine belebende Kraft setzt mithin ein Sprachspiel der Annäherung in Gang, das immer auch im Wissen darum geschieht, dass diese Annäherung immer vorläufig ist. Die ästhetische Idee treibt fort, zum Verweilen ebenso wie zum gedanklichen Erfassenwollen der Schönheit mit Worten, mit Analogien, mit belebter Lebensenergie, die vielleicht auch Neues, Neue Werke, Neue Kunst, Neue Musik, hervortreibt.[69] Schönheit nimmt in Kants Konzeption eine

[65] Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XVI. Brief, MA 1, 660, OA 98.
[66] Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XVII. Brief, MA 1, 660, OA 99.
[67] Waibel, *Voraussetzungen und Quellen: Kant, Fichte, Schelling*, 100–117, zu Kant 100–104.
[68] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 49, AA 5, 314.
[69] Violetta L. Waibel, *Kant und das Schöne – in der Kunst*. In: Volker Gerhardt, Matthias Weber und Maja Schepelmann (Hg.): *Immanuel Kant 1724–2024. Ein europäischer Denker*

herausgehobene Position ein, das Hölderlin nachschöpfend aufgenommen und weitergedacht hat, um etwa Schönheit als höchste Instanz der Metaphysik zu denken, oder deren Realität in einem Wesen wie Diotima zur Darstellung zu bringen.

Man bekommt den Eindruck vermittelt, als wäre das stille Wesen von Diotima, die, wenn sie schon der Natur näher ist als andere, besonders der Natur der Schönheit näher ist. Diotima ist eine gebildete und wissende junge Frau; gleichwohl wird sie gezeichnet als eine Person, die unbedürftig des fast schon als eitel zu bezeichnenden Wissens in der Welt ist.

> Du hast recht, rief ich ihr zu; die ewige Schönheit, die Natur leidet keinen Verlust in sich, so wie sie keinen Zusatz leidet. Ihr Schmuk ist morgen anders, als er heute war; aber unser Bestes, uns, uns kann sie nicht entbehren und dich am wenigsten. Wir glauben, daß wir ewig sind, denn unsere Seele fühlt die Schönheit der Natur. Sie ist ein Stükwerk, ist die Göttliche, die Vollendete nicht, wenn jemals du in ihr vermißt wirst. Sie verdient dein Herz nicht, wenn sie erröthen muß vor deinen Hoffnungen.[70]

Die Briefe, die teilweise so hymnisch über Diotima berichten, in denen aber auch das Leiden Hyperions zur Sprache kommt, der diese Erinnerungen an Diotima im Wissen darum schreibt, dass Diotima tot und ein Leben mit ihr nicht mehr möglich ist, sind zumeist von lakonischer Kürze. Mit wenigen Worten wird die vielsagend schweigende Diotima in den Briefen gezeichnet. Die wenigen Worte dieser Briefe ähneln sich dem sprechenden Schweigen Diotimas an, verdichten sich gleichsam zum Gedicht in Prosaform. Hyperion lebt und wiederholt mit diesen kurzen Briefen an Bellarmin auf seine Weise das Schweigen Diotimas. Diotimas Schweigen ist nicht Armut des Wortes, sondern sie ist Fülle des Lebens, die sich in bestimmten Situationen nicht vieler Worte bedienen will. Diese Einsicht aufnehmend reflektiert Hyperion: „Was ist alles künstliche Wissen in der Welt, was ist die ganze stolze Mündigkeit der menschlichen Gedanken gegen die ungesuchten Töne dieses Geistes, der nicht wußte, was er wußte, was er war?“[71]

Diotima ist Wissende, aber sie ist nicht befangen in Selbstreflexionen, sie verliert sich nicht in einem gedanklichen Kreisen um sich selbst. Sprechen, wortreiches sich Erklären ist nach dieser Logik zugleich Armut an innerem wie auch an sinnlichem Leben. Wissenschaft muss den Weg gehen,

(Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, Bd. 83). München, Berlin, New York 2022, 157–166.

70 Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XX. Brief, MA 1, 662, OA 102–103.

71 Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XX. Brief, MA 1, 661, OA 101.

sich wortreich in Details zu artikulieren, ohne Frage, aber Wissenschaft, die nicht zudem die Fülle des Lebens in seinen ganzen leiblichen sinnlichen geistigen Dimensionen begreift und respektiert, und sich daher mit dem künstlichen Wissen einseitig verabsolutiert und über das Leben stellt, geht einen Irrweg, wie Rousseaus Kulturkritik, oder auch Hyperions Deutschenschelte gegen Ende des Romans deutlich machen. Diotima wird als Repräsentantin eines Wissens gezeichnet, das über das Verstandeswissen hinausreicht und sich durch eine Form höchster Lebendigkeit manifestiert. Diotima ist Wissende, aber eine Wissende im Horizont eines ganzheitlichen, holistischen Lebensentwurfs. Ihr Tod ist Anzeige dafür, dass die Zeit für diesen Lebensentwurf im Einklang mit der Natur nicht reif ist. Hyperion muss diese Erfahrung mit dem bitteren Verlust der Geliebten erst lernen. Sein Bildungsweg irrlichtert, sieht sogar den Krieg im Kampf um Freiheit als notwendige Entwicklungsstufe, um dann vom Gegenteil belehrt werden zu müssen, und dies, obwohl Diotima ihm bereits nahegelegt hatte, als Dichter Erzieher seines Volks zu werden, einer Erziehung, die ganz im Horizont von Schillers berühmter ästhetischer Erziehung der Menschen steht.

Der letzte Brief des Ersten Bandes und Zweiten Buches erzählt genau davon während eines Besuchs von Hyperion, Diotima und weiteren Freunden in den Trümmerfeldern des antiken Athens. Hier begegnet man einer anderen Facette von Diotima, nicht der vielsagend Schweigenden, sondern der Lehrerin Hyperions. Hier wird erneut deutlich, dass einseitiges Verstandesdenken es ist, das kritisch beleuchtet wird, wogegen es ein Wissen zu erwerben und zu entfalten gilt, das alle Facetten des Daseins in sich aufzunehmen vermag.

> Die Spartaner blieben ewig ein Fragment; denn wer nicht einmal ein vollkommenes Kind war, der wird schwerlich ein vollkommener Mann. –
>
> Freilich hat auch Himmel und Erde für die Athener, wie für alle Griechen, das ihre gethan, hat ihnen nicht Armuth und nicht Überfluß gereicht. […]
>
> Also noch einmal! daß die Athener so frei von gewaltsamem Einfluß aller Art, so recht bei mittelmäßiger Kost aufwuchsen, das hat sie so vortreflich gemacht, und diß nur konnt' es!
>
> Laßt von der Wiege an den Menschen ungestört! treibt aus der engvereinten Knospe seines Wesens, treibt aus dem Hüttchen seiner Kindheit ihn nicht heraus! thut nicht zu wenig, daß er euch nicht entbehre und so von ihm euch unterscheide, thut nicht zu viel, daß er

> eure oder seine Gewalt nicht fühle, und so von ihm euch unterscheide, kurz, laßt den Menschen spät erst wissen, daß es Menschen, daß es irgend etwas außer ihm giebt, denn so nur wird er Mensch. Der Mensch ist aber ein Gott, so bald er Mensch ist. Und ist er ein Gott, so ist er schön.
>
> Sonderbar! rief einer von den Freunden.
>
> Du hast noch nie so tief aus meiner Seele gesprochen, rief Diotima.
>
> Ich hab' es von dir, erwidert' ich.[72]

Die Spartaner werden als Prototypen einseitiger Bildung gesehen, einseitigen Verstandesdenkens, das zu seelischer Härte führt. Die Athener bilden den Gegensatz einer in sich stimmigen, runden, ausgeglichenen Bildung. „Wer jenen Geist hat, sagte Diotima tröstend, dem stehet Athen noch, wie ein blühender Fruchtbaum. Der Künstler ergänzt den Torso sich leicht."[73]

> Guter Hyperion! rief Diotima, es ist Zeit, daß du weggehst; du bist blaß und dein Auge ist müde, und du suchst dir umsonst mit Einfällen zu helfen. Komm hinaus! in's Grüne! unter die Farben des Lebens! das wird dir wohlthun.[74]

Von den Griechen, insbesondere den Athenern kann man lernen, ein ganzer Mensch zu sein. Die Gestalt Hyperion ist Projektionsfläche für Hölderlins Dichterauffassung, wie es überdies Hyperion ist, der sich am Ende als Erzieher der Menschheit findet, der zugleich Dichter ist. Im philosophischen Gespräch in den Ruinen Athens führt Hyperion aus, dass nicht nur die Philosophie, sondern die Kunst sowie die Religion, früher noch als die Philosophie, aus dem anfänglichen Dichten hervorgehen: „Denn im Anfang war der Mensch und seine Götter Eins, da, sich selber unbekannt, die ewige Schönheit war. [...] Das erste Kind der göttlichen Schönheit ist die Kunst. [...] Der Schönheit zweite Tochter ist Religion. Religion ist Liebe der Schönheit."[75] Ohne Schönheit und ohne Dichtung, so Hölderlins Hyperion weiter, gibt es auch keine eigentliche Philosophie: „Das große Wort, das εν διαφερον εαυτω (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs

[72] Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XXX. Brief, MA 1, 682, OA 140–141.
[73] Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XXX. Brief, MA 1, 689, OA 153.
[74] Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XXX. Brief, MA 1, 690, OA 154.
[75] Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XXX. Brief, MA 1, 683, OA 142.

keine Philosophie."[76] So gehen offenkundig auch bei Heraklit Schönheit, Dichtung und Philosophie noch Hand in Hand.

Doch nun ist es Diotima, die mahnt: „Es giebt eine Zeit der Liebe, sagte Diotima mit freundlichem Ernste, wie es eine Zeit giebt, in der glüklichen Wiege zu leben. Aber das Leben selber treibt uns heraus."[77] Wie in Rousseaus *Émile* der Protagonist sich gegen Ende des 5. und letzten Buches von seiner Liebe, von Sophie trennen muss, um in die Welt zu reisen, zu lernen und erwachsen zu werden, angeleitet durch den Erzieher,[78] so ist es in Hölderlins Roman *Hyperion* Diotima, die trotz des Glücks der gemeinsamen Liebe Hyperion mahnt, sich einer Lebensaufgabe zu stellen, die Zeit der ersten Liebe und Gemeinsamkeit vorerst zu beenden, um für die Aufgabe im Dienst der Gesellschaft zu reifen. Er weiß, dass er zu lernen hat, wie er selbst eingesteht:

> Aber ich muß noch ausgehn, zu lernen. Ich bin ein Künstler, aber ich bin nicht geschikt. Ich bilde im Geiste, aber ich weiß noch die Hand nicht zu führen –
>
> Du gehest nach Italien, sagte Diotima, nach Deutschland, Frankreich – wie viel Jahre brauchst du? drei – vier – ich denke drei sind genug; du bist ja keiner von den Langsamen, und suchst das Größte und das Schönste nur –
>
> ‚Und dann?'
>
> Du wirst Erzieher unsers Volks, du wirst ein großer Mensch seyn, hoff' ich [Diotima, VLW]. Und wenn ich dann dich so umfasse, da werd' ich träumen, als wär' ich ein Theil des herrlichen Manns, da werd' ich frohlokken, als hättest du mir die Hälfte deiner Unsterblichkeit, wie Pollux dem Kastor, geschenkt, o! ich werd' ein stolzes Mädchen werden, Hyperion!
>
> Ich schwieg eine Weile. Ich war voll unaussprechlicher Freude.
>
> Giebt's denn Zufriedenheit zwischen dem Entschluß und der That, begann ich endlich wieder, giebt's eine Ruhe vor dem Siege?

[76] Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XXX. Brief, MA 1, 685, OA 145.
[77] Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XXX. Brief, MA 1, 691, OA 156.
[78] Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou de l'éducation*, Paris (Garnier-Flammarion) 1966, 590 (Aufbruch zu den Reisen, nach dem vorausgegangenen Abschied von der Geliebten).

> Es ist die Ruhe des Helden, sagte Diotima, es giebt Entschlüsse, die, wie Götterworte, Gebot und Erfüllung zugleich sind, und so ist der deine. –[79]

Im Brief an Hegel vom 26. Januar 1795 spricht Hölderlin von seinem Plan einer Volkserziehung: „Ich gehe schon lange mit dem Ideal einer Volkserziehung um, u. weil Du Dich gerade mit einem Teile derselben der Religion beschäftigest, so wähl ich mir vieleicht Dein Bild und Deine Freundschaft zum *conductor* der Gedanken in die äußere Sinnenwelt, und schreibe, was ich vieleicht später geschrieben hätte, *bei guter Zeit* in Briefen an Dich, die Du beurteilen und berichtigen sollst."[80]

Das Bildungs- und Erziehungsprojekt, das im Gang des Romans Auftrag Diotimas an den Protagonisten Hyperion war, schließt sich zusammen mit dem Plan des Autors Hölderlin, das Ideal einer Volkserziehung zu realisieren, wozu sicher auch dieser Roman zählte. In den Schlussworten des Romans spiegeln sich beide Ebenen: „So dacht' ich. Nächstens mehr." [81]

Nachdem Hyperion im letzten Brief des Romans Diotima angerufen hatte, deren Stimme er zu hören glaubt, lässt der Protagonist Hyperion „die kalte Nacht der Menschen zurük",[82] um einen inneren Dialog mit der Natur wiederzugeben, der anhebt mit „O du, so dacht' ich". Dieser Dialog spricht die Zyklizität alles Lebens, alles Organischen, alles stofflichen Sterbens und Neuauflebens aus, schließlich auch des sich Trennens und Verbindens des Geistes. Höher, umgreifender als alle Dissonanzen in der Welt ist die Liebe. Liebe ist nicht ohne Streit, ohne innere Entfernung, aber sie vermag es, Versöhnung, neue Verbindung einzuleiten: „Versöhnung ist mitten im Streit". Zu diesem inneren Erzählen, des „[S]o dacht' ich" gehört noch die berühmte Passage: „Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist alles." Nicht mehr in dieses Selbstzitat einbegriffen sind die letzten Worte: „So dacht' ich. Nächstens mehr." Wie die Liebe den Streit zu überwinden vermag, so das Leben die kalte Nacht und die Erfahrung des Todes.

Zunächst ist es Hyperion, der mit seinem „so dacht' ich" eine Einsicht generiert, die der *scientia intuitiva* Spinozas nahe kommt. Wohl 1798 notiert sich Hölderlin in einem seiner Frankfurter Aphorismen: „Das ist ewige Heiterkeit, ist Gottesfreude, daß man alles Einzelne in die Stelle des Ganzen sezt, wohin es gehört; deswegen ohne Verstand, oder ohne ein durch und

---

79 Hölderlin, *Hyperion*, I 2, XXX. Brief, MA 1, 693, OA 159–160.
80 Hölderlin an Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Brief vom 26. Januar 1795, MA 2, 569.
81 Hölderlin, *Hyperion*, Zweiter Band, Zweites Buch, MA 1, 760, Zeile 33.
82 Hölderlin, *Hyperion*, Zweiter Band, Zweites Buch, MA 1, 759, Zeile 35.

durch organisirtes Gefühl keine Vortreflichkeit, kein Leben."[83] Ewige Heiterkeit und Gottesfreude ist *amor Dei intellectualis*. Diese Freude, diese Liebe, diese Einsicht erreicht man durch einen langen Weg des Erlebens, Erfahrens, des Denken und Begreifens. Eine solche Einsicht ist es offenbar, die Hyperion nach seinen Erlebnissen und Erfahrungen, die er zu bewältigen hatte, zuteil wird. Sie ist es auch, die den Briefe schreibenden Hyperion veranlasst, im Geist dieser Einsicht, dieser *scientia intuitiva*, dem Briefadressaten weitere Briefe in Aussicht zu stellen. Für den Leser vom Ende her gedacht, ist dieses „Nächstens mehr" bislang nicht erfolgt. Die nächsten Briefe, die Fortsetzung wird auf eine virtuelle Ebene gehoben. Damit wird indirekt auch der Leser des Romans angesprochen, denn Bildung, so macht Hölderlin vielfach deutlich, ist nicht Wissensanhäufung, ist nicht das Nachschlagen in Kompendien, wie die Vorrede erklärt.[84] „Nächstens mehr" heißt daher auch, den Briefroman von Neuem zu lesen, im zyklischen Gang, um seine Tiefen zu erfassen. Es ist aber auch die Adresse an den Leser, die Einsicht, die *scientia intuitiva* selbst zu erlangen, die nie ein für alle mal erreichbar ist, sondern wieder und wieder gewonnen werden muss.

Auf der Ebene des Romangeschehens ist es der implizite, werdende Autor, der sich an sich selbst wendet, sich in die Zukunft projiziert. Überdies ist es das vollzogene Projekt des Autors, der das Buch zum Druck gab. An dieser Stelle verschränkt sich der implizite Schreiber mit dem Autor Hölderlin. Das Roman-Projekt ist auch ein Prozess des Werdens des Schriftstellers und Künstlers, wie Hölderlin überhaupt in seiner Dichtung vielfach das Tun des Dichters, des Künstlers reflektiert.

8. Abschließende Bemerkungen

Über das Wechselverhältnis von Sinnlichkeit und Erkenntnis, von Natur und Kultur galt es nachdenken. Der Grundton von von Hardenberg und Hölderlin ist sehr unterschiedlich und wird je anders auf die literarischen Gestalten projiziert. Symphilosophierende Einigkeit zeigen beide Dichter darin, dass Wissenschaft verarmt, wo sie einseitig eingesetzt wird, ja auch gefährlich für die Menschen werden kann, wenn der Verstand sich über alle anderen Vermögen des Geistes und der Sinne erhebt. Die Organisation, die der Mensch selbst zu entwickeln vermag, für sich, für andere, für die Gesellschaft, das Miteinander der Gesellschaften, sollte den Blick zurückwenden, sich orientieren an dem, was Organisation der Natur, Stimmigkeit, Ausgewogenheit sein kann. Von Hardenberg fordert dazu auf, die geheimnisvolle

[83] Hölderlin, *Frankfurter Aphorismen*, 1798/1992, MA 2, 59.
[84] Vgl. Hölderlin, *Hyperion*, Vorrede, MA 1, 611.

Chiffrenschrift der Natur zu entschlüsseln, indem man auf die Natur hört, sich in sie einfühlt, während Hölderlin ein großes Gewicht auf die Betrachtung der Schönheit legt, die die Sinne öffnet, und zuweilen den Verstand staunend zum Schweigen bringt.

Sowohl *Hyperion* als auch *Die Lehrlinge zu Sais* zählen zu den Erziehungsromanen der Aufklärungszeit, zu der auch die Romantik als eine Sonderform zählt. Beide Romankonzeptionen kennen Gestalten eines Lehrers oder Lehrerin als einer verehrten Leitfigur. Im *Hyperion* sind dies sowohl Adamas, der früh im Roman auftritt und dann verschwindet, aber auch Diotima, die im Romangeschehen stirbt. Durch beide spricht die Stimme der Natur und der Natur der Vernunft. Beide vermitteln ein geistiges Erbe der Einheit von Natur und Mensch, das danach verlangt, sowohl romanintern von Hyperion, als auch performatorisch durch die Leser aufgenommen, realisiert und weiterentwickelt zu werden. In den *Lehrlingen zu Sais* ist es die Gestalt des Lehrers, in der sich die geistige Botschaft, die Verkündigung der wahren Lehre von Natur und Mensch bündelt. Wo Lehrer sind, gibt es selbstredend Lehrlinge oder Schüler. Im *Hyperion* ist es der Protagonist des Romans, also Hyperion, in den *Lehrlingen* sind es bald die Lehrlinge im Plural (daher etwa auch „unser Lehrer“) als auch einzelne ausgezeichnete Lehrlinge, die näher in den Blick gebracht werden. Lehrlinge, explizit ausgesprochen oder nicht, sind in beiden Romanprojekten immer auch die Leser.

Symphilosophie

International Journal of Philosophical Romanticism

Symphilosophizing as Transcendental Philosophy

Friedrich Schlegel and Novalis

Laure Cahen-Maurel[*]

ABSTRACT

This paper maintains that romantic symphilosophizing for Novalis is a mode of artistic transcendental philosophy. The latter relies on a synthetic method in which opposites are united through the hovering of the productive imagination. In this regard I show that there is a fundamental difference between Novalis and Friedrich Schlegel. For the sceptic Schlegel philosophy itself remains a mystery. Symphilosophy therefore is about aiming at secrets or higher truths that only an exceptional mind can possess. This occurs via polemical and aporetic dialogue. For Novalis philosophy at its highest stage of development is about mastering "at will" the method of raising into consciousness the unity of opposing determinations. This is achieved by the artist or genius of anyone who philosophizes with *Geist*. In Schlegel symphilosophizing ultimately fails, for it doesn't compensate for human finitude, whereas a fruitful symphilosophizing is possible in Novalis. Despite the differences in their philosophies, Schlegel and Novalis still sought to symphilosophize together. I analyse three interconnected forms of symphilosophizing in their work.

Keywords: symphilosophy, Schlegel, Novalis, productive imagination, hovering, transcendental philosophy

RÉSUMÉ

Cet article soutient que le « symphilosopher » romantique est pour Novalis une forme de philosophie transcendantale artistique. Celle-ci repose sur une méthode synthétique dans laquelle les contraires sont unifiés grâce au flottement de l'imagination productrice. À cet égard, je montre qu'il existe une différence fondamentale entre Novalis et Friedrich Schlegel. Pour Schlegel, penseur sceptique, la philosophie elle-même est un mystère. Symphilosopher, c'est par conséquent viser des secrets ou des vérités suprêmes que seul un esprit exceptionnel peut détenir. Cela passe par une confrontation dialogique, qui demeure aporétique. Pour Novalis, la philosophie à son stade le plus élevé consiste à maîtriser « à volonté » la méthode permettant de faire émerger dans la conscience l'unité de déterminations opposées. Y parvient l'artiste ou le génie de qui philosophe avec esprit (*Geist*). Il résulte du concept schlégélien de symphilosophie que celle-ci échoue en définitive, au sens où elle ne compense pas la finitude humaine, tandis qu'une symphilosophie fructueuse est possible chez Novalis. En dépit des différences entre leurs philosophies respectives, Schlegel et Novalis ont néanmoins cherché à faire œuvre commune de symphilosophie. J'en analyse trois formes, qui s'entre-impliquent.

Mots-clés : symphilosophie, Schlegel, Novalis, imagination productrice, flottement, transcendantalisme

[*] PhD in Philosophy, Wissenschaftliche Mitarbeiterin, International Center for Philosophy, University of Bonn, Poppelsdorfer Allee 28, 53115 Bonn, Germany – laure.cahen-maurel@uni-bonn.de

(cc) BY-NC-SA

1. Old and New Symphilosophizing

The relationship between Friedrich Schlegel and Novalis was not just a literary one: it was primarily, from its very beginning, a philosophical relationship. This philosophical friendship underwent several periods or stages of development; its key stages can be listed under three headings. (1) First, Schlegel and Novalis talked about favourite authors they had in common – among others, Plato and Hemsterhuis – when they first met around early 1792 at the University of Leipzig. This first stage can be simply designated: *philosophizing together about philosophers*. (2) A second stage was when they engaged in a shared activity of reading Fichte's *Wissenschaftslehre* and having fruitful conversations about it during the winter of 1796 / 97, upon reuniting in Weißenfels and Jena. Since this second stage was jointly focused on one particular philosopher they coined the verb *fichtisieren*, "fichticizing."[1] (3) In a third stage, around a year later in 1798, this philosophizing and fichticizing became much broader and the result of a communal thinking in writing. They called this third more literary stage of their philosophical relationship: *symphilosophieren*, or "symphilosophizing."

As Denis Thouard has recalled, Schlegel and Novalis did not arbitrarily create this latter neologism: it is the Germanisation of the Greek verbal form *symphilosophein*, which is borrowed from the vocabulary of ancient Greek intellectual culture.[2] Aristotle was the first author to use the word in Book IX of his *Nicomachean Ethics*, as a case of a specific class of *philia*, or friendship, in human beings.[3] Scholars have discerned "four essential components of *philia* in general" in Aristotle: "(C1) reciprocity, (C2) willingness and intention to cooperate, (C3) the involvement of at least one good that is reciprocated, (C4) and the awareness of the others' *philia* for one. In those cases of genuine friendship, we can add (C5) living or spending time together."[4] Aristotle distinguished between three goods with their corresponding kinds of friendship: pleasure, utility, and virtue. Spending time together sharing philosophical discussions as a form of chosen reciprocal

---

1 See Novalis, "Logologische Fragmente", *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen* (1798), frag. n° 11, in Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs* (hereafter: HKA), ed. Paul Kluckhohn, Richard Samuel, Hans-Joachim Mähl, Gerhard Schulz *et al*. (Stuttgart: Kohlhammer, 1965), vol. 2, p. 524.

2 See Denis Thouard, "Avant-Propos", in *Symphilosophie: F. Schlegel à Iéna* (Paris: Vrin, 2002), p. 11. See too my editorial to *Symphilosophie: International Journal of Philosophical Romanticism* 5 (2023): 12.

3 See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, IX, 12, 1172a5.

4 Jorge Torres, "*Philia*: the Biological Foundations of Aristotle's Ethics", *History and Philosophy of the Life Sciences* 43 (2021): 5.

association between two friends for matters of the mind and inner contemplation is an instance of actual mutual "training in virtue"[5], the highest level of friendship. Such virtue friendship is essential to complete our nature as rational and political animals. It is a means for cultivating human self-sufficiency and the good life, as "friends compensate for human finitude through communication – friendly mediation indirectly imitates divine autarchy."[6] Thus, in redefining philosophy as *symphilosophieren* – an inherently social activity of human life – Schlegel and Novalis carried the older Greek taxonomy of friendship into their new modern practice of philosophizing.

The three above stages of the romantic taxonomy – philosophizing together about philosophers, *fichtisieren*, and *symphilosophieren* – are all, of course, forms of philosophizing. And defining the essence of what Schlegel and Novalis called symphilosophizing presupposes being able to define the general concept of philosophy that it is based on. It is important to bear in mind the difference in the conception of philosophy between fourth-century BC Greece and the modern world of the late eighteenth and early nineteenth centuries. The early German romantics' philosophical activity took place against the background of the transcendental tradition of critical philosophy with its Copernican revolution. But at the same time, and however one interprets their stance on idealism, pure transcendental philosophy – or pure "fichticizing" – was not enough for them. Indeed, in 1798 Novalis and Friedrich Schlegel were not uncritical readers of Kant and Fichte. Novalis famously claimed in his *Logological Fragments* that one ought to "Fichticize better than Fichte himself."[7] However, this does not mean being a better transcendental philosopher than Fichte, but creating artistic philosophical forms: "If we begin to extend fichticizing in an artistic manner, it can result in wonderful works of art."[8]

My aim in this paper is twofold. First, I inquire whether symphilosophizing is part of this process of extending artistically Fichte's transcendental philosophy and has its own specific role compared to both philosophizing and fichticizing. In short: if it is a mode of artistic transcendental philosophy. The findings of this inquiry reveal that this is particularly true of

---

5 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, IX, 9, 1170a11-12.

6 Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote : essai sur la problématique aristotélicienne* [1962] (Paris: Presses Universitaires de France, reed. 1997), p. 289. *Cf.* P. Aubenque, « L'amitié chez Aristote », in *idem*, *La prudence chez Aristote* (Paris: PUF, 1963), pp. 179-183.

7 See Novalis, "Logologische Fragmente", *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*, frag. n° 11, HKA 2, p. 524.

8 *Ibid*.

Novalis's thought. Second, in order to argue that symphilosophizing belongs in this transcendental tradition, I will focus on how it might be viewed as a *method*. In this regard the faculty of the hovering creative imagination is my guiding thread. Admittedly, the topic of the hovering imagination has already been treated in the scholarship on romantic philosophy, for example by Lore Hühn[9], Bernward Loheide[10], or Christoph Asmuth.[11] However, the present text seeks to assess to what extent the hovering of the productive imagination amounts to a new transcendental model of symphilosophizing.

This paper examines three interrelated forms of symphilosophizing between Schlegel and Novalis. First, what I call the transcendental level: here section 2 raises the question if their conceptions of symphilosophizing should be placed in the philosophical tradition of Kant and Fichte. Doesn't philosophical romanticism break with the idealist tradition? This point has been extensively debated.[12] I argue that particularly Novalis's view of symphilosophy remains in continuity with transcendental philosophy. Section 3 analyses a more aesthetic form of symphilosophizing between Schlegel and Novalis with regard to the concept of hovering as a philosophical method. For Novalis, the concept of hovering relates to the inner dynamics of the imagination in its own creative process, whereas in Schlegel hovering as method pertains to dialectics and irony. Third, an actual empirical or interpersonal form of symphilosophizing between Schlegel and Novalis: section 4 concludes by putting forward the fragment collection *Pollen* as a concrete example of a published collaborative writing project between these two romantic thinkers.

For the purpose of analysis, I will separate out these three forms of symphilosophizing – the empirical, the aesthetic, and the transcendental. However, when examining a collaborative product like the fragment collection *Pollen* we will see that all three forms of symphilosophizing are closely interrelated and merge into one another. To put it another way, there is a *scale of symphilosophizing*. The intellectual bonds in human beings can ascend

---

9 See Lore Hühn, "Das Schweben der Einbildungskraft. Eine frühromantische Metapher in Rücksicht auf Fichte", *Fichte-Studien* 12 (1997): 127-151.

10 See Bernward Loheide, *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs* (Leiden: Brill, 2000).

11 See Christoph Asmuth, "'Das Schweben ist der Quell aller Realität': Platner, Fichte, Schlegel und Novalis über die produktive Einbildungskraft", *e-Journal Philosophie der Psychologie* 2 (2005).

12 On the debate whether romantic philosophy is to be placed inside or outside transcendental philosophy, see Laure Cahen-Maurel, "Novalis's Magical Idealism: A Threefold Philosophy of the Imagination, Love and Medicine," *Symphilosophie: International Journal of Philosophical Romanticism* 1 (2019): 129-165.

higher than the mere biographical and empirical level of two individuals who spend time together discussing philosophy, exchanging ideas in letters, or collaborating on a writing project. These bonds can rise to the highest level of an ideal or metaphysical community. This process is especially visible at the intermediate aesthetic level, since there one has the power to transcend the empirical, ascending up to the level of the transcendental; or *vice versa*, to descend from the transcendental, down to the empirical level.

2. Romantic Symphilosophizing: Is it in the Transcendental Tradition?

a) Schlegel: An Interpersonal and Privileged Practice of Philosophy

Schlegel started to elaborate his ideas about symphilosophizing at least as early as the year 1797. In a letter to Novalis dated 26 September 1797 he calls "symphilosophy" the *true* designation for his intellectual interaction with him while suggesting an extension of their oral exchange to some kind of writing:

> I am impatiently looking forward to your philosophical communications. Even though *symphilosophy* is the true name for our association, don't be parsimonious and only restrict it to this field. – It would be wonderful if I could also render you *diaskeuastēs* services in philosophy.[13]

Here Schlegel introduces a particular form of friendly reciprocation that is usually specific to the intellectual technique of philology. He offers to play for Novalis the role of a *diaskeuastēs* in a spirit that rests in his philological studies and his "belief in textual *Potenzierung*"[14], or potentiation. – I will return to this point in section 4 below.

Such a broader written practice of communal philosophizing than *fichtisiren* began soon after. Schlegel writes again to Novalis 28 May 1798:

> Doesn't the epistolary form suit you more for your philosophical essays and other pieces? If you like the idea of an epistolary symphilosophy, I'll put together a plan; of course, in order to promote freedom and not to restrict it.[15]

[13] See Friedrich Schlegel, letter to Novalis, 26 September 1797, in Novalis, HKA 4, p. 491.

[14] On this topic, see Peter Svare Valeur, "Compilation as 'heutige *Bildung*': Philological and Philosophical Perspectives on Compilation in Friedrich Schlegel's *Lessings Gedanken und Meinungen*", *Neophilologus* 104 (2020): 371.

[15] See Friedrich Schlegel, letter to Novalis, 28 May 1798, in Novalis, HKA 4, p. 496.

The correspondence would become the proper place of their symphilosophy. During the following summer, Schlegel jots down this passage in his notebooks:

> Symphilosophy with Hardenberg. In letters. He's a magician, I'm just a prophet. – Irony about experimenting with fantasy.[16]

This brief statement could be considered as straightforward and not saying much, but it actually sums up his symphilosophical relationship with Novalis very well. First, one must understand the unusual dimension in the statement. This is not only due to the rarity of genuine friendship, i.e. that exclusive friendship – as opposed to *polyphilia*[17] – between two *individuals* who feel love for each other for the sake of their respective characters. This is the strongest relationship that human beings can experience and that the wise must practice. This is also because Schlegel had at times a rather aristocratic and elitist conception of symphilosophizing. For example, in fragment 264 of the *Athenaeum Fragments*, he writes:

> You should not try to symphilosophize with everyone, but only with those who are *à la hauteur*.[18]

In other words, even though other passages show his openness to a more universal conception of symphilosophizing, if we base our reading on this specific quote, not every person has for Schlegel the ability to symphilosophize. But Schlegel saw in Hardenberg-Novalis someone worthy of philosophizing together with, so he obviously believed that Novalis was capable of reaching this superior level of communal thinking. They indeed symphilosophized about specific topics and programmatic ideas in their letters, including the possibility of a new Bible, a "symphysics", or an encyclopedia project. What matters for us here is that when Friedrich Schlegel seeks to clarify their approach, the nature of their shared spiritual activity, he uses a language reminiscent of the religious vocabulary of ancient sects and brotherhoods – Schlegel and Novalis are 'chosen' ones who benefit from divine grace.

Moreover, as we can see from the above quote of summer 1798, they have different roles in their philosophical relationship on account of their

---

[16] See Friedrich Schlegel, *Philosophische Lehrjahre*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (hereafter: KFSA), ed. Ernst Behler (Munich: Schöningh, 1958 *sq*.), vol. 18, p. 142, n° 236: "Symphilosophie mit Hardenberg. In Briefen. Er Zauberer, ich nur Prophet. – Ironie über das Experimentieren mit der Fantasie". *Cf*. Novalis, HKA 4, p. 621.

[17] See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, IX, 10.

[18] See Friedrich Schlegel, *Athenaeums-Fragmente* (1798), frag. n° 264, KFSA 2, p. 210.

different traits of character. Friedrich Schlegel allotted Novalis the role of a magician or *Zauberer*, no doubt due to his philosophy of 'magical idealism', while giving himself the role of "just a prophet."[19] This may be meant somewhat ironically perhaps, but it confirms Schlegel's view that the bond in symphilosophy ought to be outstanding and rather unique. Once again Schlegel alludes to ancient origins, this time to the origins of the philosopher herself as a type of human character. The philosopher has its precursor in "semi-legendary figures, belonging to the class of ecstatic seers and purifying magi", and embodying "the most ancient model of the 'sage'" who "is originally defined as the exceptional being who has the power to see and make others see the invisible."[20] The prophet is a person who traditionally foretells by clairvoyance a future event from which he is separated in space and time, or who announces the Messiah, the Saviour who will establish the Kingdom of God. Whereas in Schlegel, we know that the prophet tends to specialise more in exploring things from the past, as he writes in one of his most famous statements: "The historian is a backwards-looking prophet."[21] In portraying himself as a prophet, Schlegel stresses his philosophical interest in the philosophy of religion and the philosophy of history while mentioning at the end of the fragment both irony and fantasy. – I will say more about this in sections 3 and 4 below.

But at the same time of 1798 Schlegel is working with another concept of symphilosophy. Here symphilosophy appears as not just interpersonal but more as an inner dialogue of the thinking subject with itself. In Novalis's fragment collection *Pollen*, Friedrich Schlegel now speaks about an "inner symphilosophy":

> And isn't the life of every thinking person nothing else but a constant inner symphilosophy?[22]

This leaves room for a further interpretative strand: symphilosophy can also be considered as a virtue of character present in the soul of the *individual*, relating to the structure of the human spirit and our capacity for *logos*, through which our moral sense emerges. I will return to this inner form of symphilosophy as well in section 4 below.

---

19 See above, footnote 16.

20 Jean-Pierre Vernant, « Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », in J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris: François Maspero, 1974), vol. II, pp. 107-108.

21 See Friedrich Schlegel, *Athenaeums-Fragmente*, frag. n° 80, KFSA 2, p. 176.

22 See *Blüthenstaub*, frag. n° 20, in Novalis, HKA 2, p. 419.

On the basis of these quotes, we could already try to briefly summarize Friedrich Schlegel's concept of symphilosophy. On the one hand, symphilosophy for him is an interpersonal practice of philosophizing viewed as the privilege of exceptional personalities, and restricted to two individuals. It relates to history and religion as well as to irony and experimenting with fantasy. On the other hand, it becomes confined to an inner cognitive dialogue of the subject.

But on account of the above quotes, it is hard to answer the question whether this concept of symphilosophizing belongs in the transcendental tradition, for Schlegel is not explicit on this point. In fact, for some Schlegel scholars the answer is more *no* than *yes* while for others it remains an open question. For example, Kurt Röttgers sees symphilosophy in Schlegel as a program of a comprehensive "polemical totality" conceived as an alternative to Kant's "transcendental architectonic of pure reason."[23] That is to say, Röttgers places Schlegel's concept of symphilosophizing against or outside the transcendental tradition. This is because Schlegel himself considered pure transcendental philosophy to be a form of mysticism. According to him, it expands human knowledge to a mystical level of arbitrarily positing the unconditioned as its starting point, as transcendental philosophy rests on foundations that cannot be determined empirically but can only be discovered *a priori* through pure thought.[24]

However, as commentators have shown, Schlegel does not imbue the word *mysticism* with a negative meaning, even in the modern era.[25] Rather, in his eyes it positively points to the value of religious revelation that the power of the ancient seer and poet had. The progress of modern philosophy, i.e. transcendental philosophy, still retains as much mysticism as the nascent philosophy of antiquity. For the absolute, for which philosophy is the quest, is cognitively unattainable, at least directly. It retains a mysterious and transcendent character while nevertheless serving as an indispensable ideal of philosophical knowledge and artistic creation. As Bärbel Frischmann puts it: "It keeps thinking in motion because it is inexhaustible. The mystical itself

---

[23] Kurt Röttgers, "Symphilosophieren," *Philosophisches Jahrbuch* 88 (1981): 98.

[24] There is a wealth of literature on Schlegel's anti-foundationalism. For further reading on this subject, see among others Manfred Frank, *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997) and *Auswege aus dem Deutschen Idealismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007); Elizabeth Millán Brusslan, *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy* (Albany N.Y.: State University of New York Press, 2007); or Violetta Waibel, "'Wechselvernichtung' und ‚freywilliges Entsagen des Absoluten' ». Friedrich Schlegel und Friedrich von Hardenberg im Dialog," *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 6 (2008): 183-210.

[25] See for example Bärbel Frischmann, *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus: J.G. Fichte und Fr. Schlegel* (Paderborn / München et al.: Schöningh, 2005), p. 166 sq.

has an orienting and synthesising function."[26] In other words, philosophy for Schlegel is itself a mystery. – This is expressly stated in the 1804 'characteristic' of Lessing's dialogue *Ernst und Falk*, i.e. up until the end of Schlegel's romantic phase: "Thus philosophy is a beautiful mystery."[27] In addition, the 1804 essay on Lessing argues that the dialogical form or dialectical argumentation is the form most closely associated with the mystical nature of philosophy. For philosophy has constituted itself as a specific intellectual discipline through the discussion of supreme divine matters. The latter have become open questions subject to contradictory debates between two parties.

The above is just a first *aperçu* of Schlegel's thought on symphilosophy. Now let me move on to Novalis's own characterization of symphilosophizing and ask the same question: is it to be placed inside or outside of the transcendental tradition?

b) Novalis: The Transcendental Condition for the Possibility of Philosophy

The noun *symphilosophy* does not appear to feature in the historical-critical edition of Novalis's writings, and there only seem to be two occurrences of the process of *symphilosophizing* in his work.[28] That doesn't mean, however, that Novalis didn't reciprocate some *philia* for Schlegel. On the contrary. If while symphilosophizing in writing Schlegel gave Novalis the role of a *Zauberer* and himself the role of a prophet, Novalis himself gave the nickname "Julius" to Schlegel, testifying of the affinity and friendship he felt for him.[29] This nickname is both a reference to the protagonist of Schlegel's 1799 love novel *Lucinde*, and to Friedrich Schiller, Novalis's mentor. More precisely, it refers to the text "Theosophy of Julius" (1786), written by Schiller as a profession of faith embodied in selfless love.[30] Thus, Novalis was not only willing to cooperate with Schlegel out of his admiration for his character and

---

[26] *Ibid*., p. 167.

[27] See Friedrich Schlegel, "*Ernst und Falk*. Bruchstücke eines dritten Gesprächs über Freimaurerei", *Lessings Gedanken und Meinungen*, in Friedrich Schlegel, *Schriften zur Kritischen Philosophie. 1795-1805*, ed. Andreas Arndt and Jure Zovko (Hamburg: Meiner, 2007), p. 197: "Ein schönes Geheimnis also ist die Philosophie".

[28] This is based on the index of the historical-critical edition of Novalis's works where the only point of entry is the verbal form *symphilosophieren*. See HKA 5, p. 743.

[29] See for example Novalis, "Randbemerkungen zu Friedrich Schlegels *Ideen*" (1799), HKA 3, p. 493.

[30] See Friedrich Schiller, "Theosophy of Julius", in *Philosophische Briefe* (1786), *Sämtliche Werke*, ed. Wolfgang Riedel (Munich: dtv, 2004), vol. 5, pp. 344-358. Schiller's *Philosophische Briefe* as a whole consist of a dialogue between two characters named Raphael and Julius.

a strong emotional attachment to him. But he also agreed to symphilosophize together with Schlegel out of his conception of philosophy itself.

The notions of friend, friendship, and love are ubiquitous in Novalis's work. In fact (as I have argued elsewhere), Novalis found in Schiller's "Theosophy of Julius" one strand (among others) of magic in a positive philosophical sense in the form of sympathy, love and theosophy, a strand that ultimately leads back to the philosophical stream of Neoplatonism.[31] If Schlegel's conception of philosophy rests on a more dialectical or polemical conflict of views about metaphysical issues, Novalis's idea of a chosen philosophical relationship with Schlegel can be understood in terms of the ancient Platonic conception of love (*Eros*) as attraction and union of opposites. Novalis believed in 1796 this conception was missing from Fichte's *Wissenschaftslehre*, although the latter seemed to be on the verge of entering its "magic circle."[32] After the death of his fiancée Sophie von Kühn, Novalis began engaging in the practice of symphilosophizing with Friedrich Schlegel. Sophie had prematurely died in the summer of 1797 and Novalis famously turned her into a symbol of philosophy itself. He thought of a rare true friendship in the same way as he thought of a couple: both true friendship and romantic love share the same attributes of intimacy, mutual admiration of character, and strong emotional attachment. – According to Aristotle, these are all ingredients of virtue friendship that symphilosophizing instantiates.

It is also interesting to note that of the two occurrences of the phrase "symphilosophize" in the historical-critical edition of the *Schriften*, one concerns Schelling, and not Schlegel as one would perhaps expect. It is as though Novalis (compared to Schlegel) placed more emphasis on a plurality of friendships than on the exclusivity of symphilosophy. Novalis writes the following to August Wilhelm Schlegel in December 1797: "I have become very much friends with Schelling. We have spent some delightful hours symphilosophizing together."[33]

More decisive is the other occurrence of the term "symphilosophize" in Novalis. It appears in a fragment of the collection *Poeticisms* from 1798, the same time as the above key Friedrich Schlegel quotes. This fragment deals with the possibility of philosophy in relation to the rules or *method* of thought:

---

[31] See Laure Cahen-Maurel, "Novalis's Magical Idealism: A Threefold Philosophy of the Imagination, Love and Medicine".

[32] See Novalis, HKA 4, p. 188.

[33] See Novalis, letter from 25 December 1797, HKA 4, p. 240: "Mit Schelling bin ich sehr freund geworden. Wir haben einige köstliche Stunden symphilosophiert."

> 147. The possibility of philosophy rests on the possibility of producing thoughts *according to rules* – of thinking in a truly communal fashion. / Art of symphilosophizing (*Kunst zu symphilosophiren*) / If communal thinking is possible, then communal willing, the realization of great and new ideas, is also possible.[34]

This passage most encapsulates Novalis' thinking on symphilosophy. At least three observations can be made about this fragment.

First observation: Novalis relates the condition for the possibility of philosophy to the principle of symphilosophizing; this means symphilosophizing for Novalis can indeed be expressed in transcendental language and concepts. In this respect, fragment 147 of the *Poeticisms* directly echoes Kant's definition of the transcendental in the Introduction to the *Critique of Pure Reason* (1781-1787), where it designates the condition for the possibility of *a priori* knowledge.[35]

The *a priori* condition for the possibility of philosophy itself requires that "thinking in a truly communal fashion" is possible. What does Novalis consider truly communal, *wahrhaft gemeinschaftlich*? Looking at the other occurrences of the noun *Gemeinschaft* in Novalis's works, like in Kant it is understood both as empirical or cultural community in the Latin sense of *communio*, and in the modern transcendental sense of the category of *commercium*, *Wechselwirkung* (reciprocity, interaction). Reciprocity was also an attribute of friendship for Aristotle and therefore belongs to the old mode of symphilosophizing. I maintain that a more telling word in fragment 147 of the *Poeticisms* is the adverb *wahrhaft* (truly). And since genuine communality is described here by Novalis as an "art", an art that has to be practiced and developed, it is worth mentioning that genuine *Gemeinschaft* designates in Kant *communio* at a transcendental level too. This is in accordance with a new mode of the thematisation of culture developed in the *Critique of the Power of Judgement* as part of the Copernican revolution in thinking that reverses our perspective on the world by describing objectivity based on the knowing, perceiving, and feeling subject, rather than the other way around. Kant argues in the third Critique that the pretention to universality in judgments of taste is based on the assumption of an aesthetic sense of community (*sensus communis*); e.g., on the assumption that everyone is in principle entitled, albeit to varying degrees, to participate in a cultural experience in which they share the feelings of others.[36] This intersubjective communicability of aesthetic

---

[34] See Novalis, *Poëticismen* (1798), HKA 2, pp. 558-59.
[35] See Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung VII.
[36] See Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 40.

pleasure as a subjectively universal, non-cognitive sense of community is a mere ideal, an indeterminate norm, but it can be postulated in every single person, and it grounds all logical thought and philosophy as well. In other words, if thinking in common is possible, then we have a common sense, we can share our thoughts, and the communicability of our judgment can serve as a universal rule.

This truly communal thinking underscores in my view one further difference between how Novalis and Friedrich Schlegel respectively understand symphilosophizing. As mentioned, Schlegel holds at times an almost elitist view of symphilosophizing and posits Novalis as someone who belongs to the elite minority; this is in line with the ancient Greek origin of the philosopher as emerging from the Magus and the sacred aristocratic tradition of mystery cults prior to the advent of the *polis*. In contrast, Novalis accounts for symphilosophizing in a much more universal and egalitarian manner, for his view of it is based on the *a priori*, transcendental structure of the human spirit; not only on intellectual capacities but on human sensibility as well.

Second observation: symphilosophizing for Novalis is related not just to thinking but to willing, not just to theoretical philosophy, but to practical philosophy. When Novalis speaks of the possible "realization of great and new ideas", he seems to be sketching out a future programme that combines both theory and practice. In other words, we find here again the constitutive ingredient of practical reason in the Aristotelian ethical account of true and virtuous friendship as a superior kind of friendship that is opposed to a friendship of utility. The latter is a friendship based on difference and complementarity of differences, which in certain cases may involve some pleasure, but is not a moral friendship. In Novalis the practical account of symphilosophizing is conceived from the modern transcendental perspective, where the goal of raising thought beyond one's particular point of view and interests should be directed at the common good and the process should involve universalization.

Thirdly, Novalis furthermore emphasizes a radically new element compared to the Aristotelian tradition of symphilosophy – the element of art in the phrase "art of symphilosophizing" (*Kunst zu symphilosophiren*). I would argue that symphilosophizing is literally for Novalis a fine art, or, more precisely, a transcendental art. It is something that requires the faculty of the productive imagination, and is therefore related to aesthetics and even to genius. For genuine *Gemeinschaft* does not just have to do with the possibility of communicating a subjective judgement between people. It is linked to expression in art, which is called *Geist* in Kant's third Critique. *Geist* or spirit is a special component of genius, that of finding the most effective, stimu-

lating 'letter' (be it with words, colors, or stone etc.) for the communication of one's aesthetic ideas.[37]

This last point deserves a separate treatment. So let us now turn to the topic of the hovering imagination to better reveal this creative and artistic aspect. I will again compare and contrast Schlegel's and Novalis's respective treatments of this topic.

3. Hovering as Philosophical Method

No doubt the motif of hovering (*Schweben*) is related to the ancient image of the imagination as a winged being, similar to a bird. However, hovering is more than just a poetical trope in early German romanticism. It is a notion that the romantics particularly drew from transcendental philosophy, especially from Kant's and Fichte's transcendental idealism. The transcendental philosopher directs her mind's eye to that "hidden art" of the imagination "in the depth of the human soul", according to a well-known passage in the *Critique of Pure Reason*.[38] Here Kant goes beyond the figure of speech, the external image of hovering as a metaphor, back to the inner acts and activity of the productive power of our own mind. In this respect, it is worth noting that in addition to Kant's primary definition of the transcendental as the condition for the possibility of *a priori* knowledge, Fichte uses the term in §§ 3 and 5 of the *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794 / 95) to designate any explanation that is *immanent* to human consciousness. That is, transcendental idealism can be traced back to an operation in the human mind – as opposed to a transcendent or dogmatic explanation, which goes beyond consciousness.[39]

a) Kant and Fichte: The Transcendental Art of Philosophizing

Schweben has in the common language the double dimension of movement and of (quasi) absence of movement. In both Kant and Fichte hovering describes the inner dynamics of the imagination in its own creative process. To put it another way, it is a power that is not merely a reproductive power (the inner recollection of the appearances of absent or possible objects), but a power of creative *synthesis* of something new. This productive power is linked on the one hand to epistemology (to the topic of schematism), and on the other hand to the aesthetic ideal of the artistic imagination. For Kant,

[37] See Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 49.
[38] See Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 180.
[39] See Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (hereafter: *GWL*), ed. Wilhelm G. Jacobs (Hamburg: Meiner, 1997, reprint 2022), pp. 40, 197.

however, the importance of hovering in the conception of imaging consciousness remains marginal. Its importance only becomes apparent when it comes to distinguishing the imaginative schema as process and method from the image as a fixed or static product. What is only a peripheral motif in Kant becomes a central element of Fichte's philosophy of the imagination. Fichte also turns the verbal form *hovering* into a noun – *das Schweben* – to designate the imagination in its capacity for movement:

> The power of imagination oscillates or hovers (*schwebt*) in the middle between determination and non-determination, between the finite and the infinite … This hovering (*Schweben*) designates the imagination through its product; in the course of its oscillation or hovering and by means of the same, the power of imagination, as it were, produces this product.[40]

If Fichte systematises movement in this way, it is because the imagination in general, *die Einbildungskraft*, is first and foremost a *Kraft*, i.e. a living force, the life of the mind – a life that it shares with reason. For, according to Fichte, reason is pure, infinite activity. It is only through the hovering of the imagination that pure reason, that is, the timeless dimension of the rational, appears in time, the element of inner sense.

Furthermore, as can be seen from the above quote, the activity of the imagination as an act of inner contemplation (*das Anschauen*) is not simply for Fichte a floating *above* empirical realities or, as in Kant, *amid* a multiplicity of experiences; it is first a pendulum movement, an oscillation or alternation (*Wechsel*) *between* opposite directions, between the poles of a *duality*, such as the duality of determination and non-determination, the finite and the infinite, the object and the subject. In other words, Fichte does not merely systematise movement in his conception of the imagination: he systematises the idea of polarity, of a dialectical tension between opposites, or of a contradiction between widely divergent terms. Once again, this matches the antinomic structure of reason itself.[41]

Unlike Kant, Fichte does not understand the synthesis merely as bringing together diverse elements, but rather as resolving apparent contradictions. Indeed, Fichte calls for an "experiment" by asking: "How can A

---

[40] *Ibid*., p. 136; *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre*, ed. and trans. by Daniel Breazeale (Oxford: OUP, 2021), p. 298 (trans. slightly modified).

[41] On this subject, see Andreas Schmidt, "Fichtes Begriff der 'Einbildungskraft' und seine Maimonschen Ursprünge", in *Idealismus und Romantik in Jena. Figuren und Konzepte zwischen 1794 und 1807*, eds. Michael Forster, Johannes Korngiebel and Klaus Vieweg (München: Fink, 2018), 11–23.

and –A, being and non-being, reality and negation, be thought together in a manner that does not annihilate and annul them?"[42] The answer is: through the work of "a *special* law of our mind"[43], that of the synthetic power of the productive imagination whose function it is to bring extremes together and unite them without destroying either pole. Analysed by the understanding at the level of logic, opposites are absolutely mutually exclusive. But they exclude each other insofar as these terms are purely formal, that is, considered abstractly. Imagination, on the other hand, can unite what the understanding – reason in its logical use – separates by bringing pure and full reason, the subjective-objective unity of the I (Fichte's absolute I), back to the deeper level of living intuition, where form is endowed with content.

Nevertheless, with the oscillation or hovering between opposites we are dealing with one term after another in rapid alternation: the imagination constantly shifts from one opposite to the other. However, Fichte maintains that this initial *Wechsel*, which is a sign of the agility of the living force within us, must eventually cease. In a second stage, the alternation must be brought together into a unity. It should be contained in a point where intuition fixes itself, at least temporarily, in order to become a representation for consciousness. In doing so, imagination is a "marvelous"[44] power that not only successively moves from one pole to the other, but also simultaneously retains in time and connects what is always threatening to disappear from the mind. At this point of equilibrium, where the dynamics of the imagination can and must be centred, we are no longer dealing with one term after another, but with the correlation that unites them: a third term, which is the unity or synthesis combining the two opposing poles. This third term is at once finite and infinite, or real and ideal, sensible and intellectual, natural and spiritual etc.

This capacity to intuit the harmony between logical opposites is, for Fichte, the genius of the philosopher. Or rather, the genius of those who philosophise with *Geist*, or spirit, as not all philosophers necessarily possess genius. To put it another way: it is from this capacity that true philosophy derives its originality, that it becomes truly creative – that it becomes an art. This capacity, common to art and philosophy, is the capacity to capture "at some fortunate moment" (*in einer glücklichen Minute*)[45] the rarest point of this movement of the imagination: the image (vision or intuition) as the fulguration of a unity – Fichte himself speaks of a "flash of lightning" (*Blitz-*

[42] Johann Gottlieb Fichte, *GWL*, p. 28; English trans., p. 212.
[43] *Idem*; *ibid*., p. 213.
[44] *Ibid.*, p. 128; English trans., p. 290.
[45] *Ibid.*, p. 201; English trans., p. 345.

strahl)[46] – obtained by overcoming the continuous oscillation between two poles in a field of tension between opposites.

b) Schlegel: Hovering as Scission, or the Negativity of Dialectics

Even though Schlegel is not explicit as to whether his concept of symphilosophizing belongs to the transcendental tradition, we abundantly find the motif of *schweben* in his writings. Hovering is therefore a key ingredient in Schlegel too. – Among others, it is stated as the essential characteristics of both philosophy and irony. The interrogative nature of philosophy as dialectics and its dialogical form mentioned earlier derive directly from hovering. Indeed, Schlegel's 1804 essay on Lessing's dialogue *Ernst und Falk* defines philosophy as follows:

> Its essence, however, consists precisely in the hovering alternation (*schwebenden Wechsel*), in the eternal seeking (*ewigen Suchen*) and the never fully finding (*nie ganz finden können*); … in every good philosophical conversation there must be at least one person desiring knowledge (*wißgebierig*), who strives to uncover the secrets of the highest research, and another person in possession of these secrets. The latter happily reveals more and more, but just when you believe that he will now do what he should not, nor cannot do, i.e. express it completely, the conversation suddenly breaks off, and through an indeterminate view this infinitely arouses our longing anew.[47]

Four elements can be pointed out here:

(1) Like in Fichte, hovering (*Schweben*) is understood as alternation (*Wechsel*). The passage is built on a binary rhythm and structure, with the aim of creating two antinomic poles. The alternation it describes is an alternation between searching and finding, and a perpetual movement between an *ewig* and a *nie*, between the "eternal seeking" and the "never fully finding". Here we can see the link between hovering and Schlegel's own definition of philosophy in general as *infinite striving* and longing for truth or the absolute.[48]

(2) In this quote specifically philosophy is portrayed as an alternating dialogue between a learner desiring knowledge and a master in possession of the secrets, and therefore it has to do with a philo-

[46] *Idem*.

[47] See Friedrich Schlegel, "*Ernst und Falk*", p. 197.

[48] See Friedrich Schlegel, *Vorlesungen über Transzendentalphilosophie* (1800-1801), KFSA 12, pp. 1-106.

sophizing in common between two individuals. That is to say, it is a form of symphilosophizing through which a philosopher fully plays the role that has been assigned to him since antiquity. The role of the philosopher in ancient Greece was to teach, to establish a school, to divulge the secret he had the privilege of holding to a body of disciples who asked to enter his brotherhood.[49] But this form of symphilosophizing again does not seem to be strictly egalitarian because there is a master and a learner, that is, an asymmetrical relationship between the two parties.

(3) Thirdly, the passage is characterised by negative phrases that express what one cannot find. In other words, with Schlegel's concept of hovering there is no common middle point and no stable ground, i.e. no synthesis between the two individuals symphilosophizing together. On the contrary, there is a sudden interruption, a sudden *breaking off*, and starting anew. Here we have a rupture with Fichte's conception of the hovering imagination that can ultimately intuit a unity.

(4) Finally, in Schlegel hovering is no longer explicitly a product of the imagination.

These characteristics of hovering in Schlegel are confirmed in his conception of irony that goes hand in hand with dialectics or philosophy, and whose paradigm is the Socratic practice of dialogue. Irony is famously defined in *Athenaeum* fragment 51 by its processuality and antinomic, paradoxical structure: it is a "constant alternation (*steter Wechsel*) between self-creation and self-destruction."[50] As Andreas Arndt and Jure Zovko have underscored, the ironic alternation between opposites is not just the preserve of literary or artistic creativity, but "the expression of the irrevocable difference between dialectical oppositions in thought and in the world."[51] As a method of thinking, it is an alternation between enthusiasm and scepticism when thought is confronted with the "irresolvable conflict between the unconditioned and the conditioned."[52] Just like with the concept of philosophy, Schlegel's concept of irony has no stable singular ground and common middle point. Irony is in essence aporetic, it does not achieve any resolution of philosophical problems. As for its role in art, irony is linked to the "chaos" and "confusion of fantasy" in the 1800 *Rede über die Mythologie* (*Address on*

[49] See Jean-Pierre Vernant, "Du mythe à la raison...", p. 111.
[50] See Friedrich Schlegel, *Athenaeums-Fragmente*, frag. n° 51, KFSA 2, p. 172.
[51] See Andreas Arndt, Jure Zovko, *Einleitung*, in Friedrich Schlegel, *Schriften zur Kritischen Philosophie. 1795-1805*, p. XX.
[52] See Friedrich Schlegel, *Lyceum* fragment n° 108, KFSA 2, p. 160.

Mythology): it is an ingredient of "the origin of all poetry", which is "to suspend the notions and the laws of rational thought, placing us back within a beautiful confusion of fantasy in the original chaos of human nature."[53] Finally, even though it has an existential as well as an artistic dimension, irony for Schlegel becomes a universal principle that lies beyond lived subjectivity.[54]

In summary: by calling on the elements of movement, questioning and dialogue, teaching, irony, and negativity (or aporia), Schlegel forms part of a long tradition of dialecticians. For him, the memory of Socrates and Aristotle is not far away. Schlegel's romantic symphilosophizing belongs in this dialectical tradition. In contrast with Fichte's *Grundsatzphilosophie*, it is a form of symphilosophizing using the hovering irony that never reaches a synthesis and is therefore incapable of any deductive completion. So much so that hovering forms in Schlegel the basis of what he calls *Wechselerweis* or *Wechselgrundsatz* – it is opposed to a Fichtean type of foundationalist philosophy resting on a single first principle.[55]

However, Schlegel's philosophical position is not identical with the whole of romantic symphilosophy: for we find in Novalis another conception of hovering as (sym-)philosophical method.

c) Novalis: Hovering and Unity, or the "Art of Symphilosophizing"

There is a clear legacy of Fichte's hovering imagination in Novalis. For example, in fragment 555 of his *Fichte Studies* (1795 / 96), Novalis uses the same terminology as Fichte to describe the real inner movement of the productive or creative imagination as a hovering power between opposites:

> 555. … I-ness or productive power of imagination, the *hovering* (*das Schweben*) – determine, produce the extreme between which hovering occurs – This is a deception, but only in the realm of ordinary understanding. Otherwise it is something thoroughly real, because the hovering, its cause, is the source, the mother of all reality, [is] reality itself.
>
> On the nature of this hovering.[56]

---

[53] Friedrich Schlegel, "Rede über die Mythologie", *Gespräch über die Poesie,* KFSA 2, p. 319.

[54] On this, see Andreas Arndt, Jure Zovko, *Einleitung*, in Friedrich Schlegel, *Schriften zur Kritischen Philosophie. 1795-1805*, pp. XX-XXI.

[55] See a.o. Friedrich Schlegel, KFSA 2, p. 72.

[56] Novalis, *Fichte-Studien* (1795 / 96), HKA 2, p. 266; *Fichte Studies*, ed. and trans. by Jane Kneller (Cambridge: CUP, 2003), pp. 164-165.

Among many other fragments, later ones such as fragment number 13 of the *Logological Fragments*, dating from 1798, a few years after the *Fichte Studies*, continue to positively treat the Fichtean legacy of the hovering imagination. This long fragment is much more original. Before I quote the end of it, let me summarize its main ideas. Once again, it is about the origins and history of philosophy in general. Philosophy not only concerns the timeless activity of reason. In Novalis's view, philosophy undergoes three distinct stages of development in the history of culture. The birth of philosophy, in the earliest stage of culture, appears to be linked to the tension between two opposing and separate mental attitudes: the attitude of the purely discursive thinker or scholastic, and that of the purely intuitive poet or alchemist. The former "destroys all living nature in order to replace it with a mental construct"[57] while for the latter everything is life, movement and change, and one must surrender to the arbitrariness of a lawless nature. Torn between these two contradictory demands, rational thought engages, from system to system, in an eclecticism whose movement gives rise to the history of the second stage of culture. For the two original tendencies shed their absolutism, draw closer together and come into contact from the outside. In doing so, they take on a diversity of more limited empirical and pragmatic forms. At last, the final transformation of philosophy is carried out by the artist, and this is where the hovering of the creative imagination comes into play:

> 13. … The third level is reached by the artist, who is at once instrument and genius. He finds that this initial division of absolute philosophical activities is due to a deeper division of his own being … He finds … a power within himself to move from one to the other, to change this polarity at will. Thus he discovers in them the necessary links of his spirit – he perceives that both must be united in a communal principle. He concludes from this that eclecticism is nothing but the result of the incomplete, deficient use of this power [the productive imagination] which at the moment of transition from one element to the other could not remain hovering (*schwebend*) and intuiting (*anzuschauen*). The complete presentation (*Darstellung*) of true spiritual life, raised to consciousness through this action, is *philosophy kat exochen*. …[58]

Here too the process of *schweben* is understood as one of alternation, a *Wechsel* between two opposing poles like in Fichte and Schlegel. But this time it is specifically an alternation between opposing activities of the faculties of our mind, as philosophy is not characterized here like in Schlegel as an external,

[57] See Novalis, "Logologische Fragmente", frag. n° 13, HKA 2, p. 524.
[58] See *ibid.*, p. 525.

polemical dialogue. Rather, this fragment relates the divergent currents in the history of philosophy to an internal state of division of the individual human being. That is, to the transcendental standpoint of a conflict between our lower cognitive faculties – the senses, the inner sense, imagination, or memory – and our higher cognitive powers, the understanding, the power of judgment, and reason. Yet Novalis thinks there is a possible reconciliation of the two poles by means of the power of the imagination to intuit the common principle, and therefore he posits genius as the overcoming of philosophical eclecticism. For genius in Kant is precisely that inner state, which in the artist is the effect of the harmonious and free play of our cognitive powers as a whole rather than an additional faculty. And genius also characterizes in Fichte the person who best possesses the power of fixing the hovering imagination into an intuition.

To be sure, there is a difference between artistic and philosophical genius. The artist merely feels her spirit (*Geist*), whereas the philosopher as a transcendental artist knows her spirit and does not merely feel it; she shows reflexivity, she consciously looks back within herself at the processes of her spirit, whereas the artist produces her creations without being aware of herself, of what she is doing when she creates something new. But that particular internal state of genius, the effect of inner unity, completeness, harmony, and freedom, is still a constitutive element of philosophy once it has been raised into consciousness. Here Novalis follows Fichte not Kant.

Accordingly, when mastered, the hovering imagination becomes for Novalis a transcendental art and method. It is not about possessing secrets or higher truths like in Schlegel. It is about mastering "at will" the method of raising into consciousness the unity of opposing determinations. In agreement with Fichte, the hovering imagination similarly forms in Novalis the basis for a synthetic method.

From the point of view of Novalis, the mystical dimension that Schlegel attaches to the very essence of philosophy, including in its progress and its specifically modern form of transcendental philosophy, is, on the contrary, the distinctive feature of only the first stage in the history of philosophy. In this fragment Novalis calls the scholastic a "mystic in subtleties", and the intuitive poet or alchemist a "mystical macrolog."[59] Both attitudes are forms of *Schwärmerei*[60] or fantasy. In Kant, Fichte, and Novalis, fantasy is a lower form of the productive imagination: although it creates new images that go beyond what already exists, it does so involuntarily and in a lawless or wild

[59] See *ibid.*, p. 524.
[60] See *ibid.*, p. 525.

manner, as well as producing mental illusions that have no connection to real experience. This mystical fantasy or *Schwärmerei* that is at play in the old nascent philosophy should not to be confused in Novalis's work with the other higher form of the productive imagination. This latter kind of imagination is intentionally or voluntarily creative, lawful, and remains linked to reality instead of generating illusions. For example, this positive form of the imagination that creates products via a controlled lawful power of intuition can be found in the work of the artist.

To conclude this section: symphilosophizing and hovering are *prima facie* merely indirectly linked. It is because both Schlegel and Novalis thematise the motif of *Schweben* that it can be argued that there is a further strand of symphilosophizing in Schlegel and Novalis, this time with regard to the hovering of the imagination. However, their reflections on hovering result in divergent conclusions. In their dialogue, they both adopt hovering from Fichte's philosophy, and both talk about polarities or two extremes. But in Schlegel the method of hovering is different: it is a *Wechsel* of opposites without an explicit synthesis. Here Schlegel dissociates hovering from the faculty that produces it, namely the creative imagination of the I. And what is more: the principle of hovering becomes in Friedrich Schlegel's hands a weapon against Fichte himself, insofar as hovering forms the basis of Schlegel's concepts of *Wechselerweis* and *Wechselgrundsatz* that contrasts with a Fichtean first grounding principle. Moreover, hovering in Schlegel becomes related to irony, which is a kind of experimenting with fantasy against the backdrop of a conception of philosophy as aporetic dialectics and mystery. Whereas in Novalis, hovering continues to be associated with the I's power of the productive imagination and should lead to a real synthesis. It is related to art, in which the genius is the person who has the synthetic method of hovering the most under their control, which again places Novalis's thought in the transcendental current.

But symphilosophizing and hovering are more directly linked. It all comes back to the *Kunst zu symphilosophieren* mentioned in fragment 147 of Novalis's *Poeticisms*. The hovering of the imagination is needed for the "art of symphilosophizing." – In fact, it is the condition of the possibility of genius and art, which is itself closely linked to the aesthetic common sense and "enlarged mode of thinking", which according to Kant allows individuals to transcend their private, subjective conditions and to communicate or symphilosophize with others. This transcendental model of symphilosophizing is the highest, ideal level of communal thinking. – It is the life of the spirit in its immanent wholeness and the harmonious, non-violent interplay of our

various cognitive faculties. And this is the good that is reciprocated between the creator of the artwork and its spectator, listener or reader.

To conclude this paper I will now take a concrete example of symphilosophizing in its empirical form from the published 1798 fragment collection *Pollen*. – This is, as it were, a third form of symphilosophizing. – This will underscore Novalis's conception of symphilosophizing as a combination of an actual philosophical collaborative undertaking in which the individuals in question do not put themselves forward as individuals and a more artistic or creative way of philosophizing in the transcendental tradition.

4. Collaborative Writing – *Pollen*

It was Friedrich Schlegel's merit to create with his brother a modern journal for synergetic intellectual life. Published between 1798 and 1800, they called it *Athenaeum*. This name recalls the ancient Greek *polis* of Athens, a centre for the arts, learning, and philosophy, the home of Plato's Academy and Aristotle's Lyceum. But the goal of their journal was to open up original ways of thinking. Reframing the ancient great social movement away from exclusive and narrow religious groups towards a broadened public *agora* appropriate for a new century and a new society – 19th century bourgeois Christian society. The preamble of the *Athenaeum*'s first issue speaks of it as a "fraternization of knowledge and skills" (*Verbrüderung der Kenntnisse und Fertigkeiten*).[61] This journal is clearly one of the main actual symphilosophical undertakings of Jena romanticism – a collaborative project involving many of the early romantic thinkers, such as the Schlegel brothers, Novalis, and Schleiermacher.

Within the entire scope of this journal, *Pollen* was the first written and published collaborative work between Novalis and Friedrich Schlegel and it appeared in the very first issue of the *Athenaeum*. It was also the first time that Hardenberg signed a work under his pen name "Novalis". To be sure, *Pollen* as a text was mostly written by Novalis – one hundred and ten of the hundred and fourteen fragments are from his hand. Nevertheless, it still remains a concrete case of a published collaborative piece of writing between Novalis and Friedrich Schlegel – as opposed to their unpublished correspondence. Novalis wrote this collection of fragments in the spirit of a philosophical dialogue with Schlegel's own philosophical notebooks, while Schlegel wished to integrate *Pollen* in the first issue of the *Athenaeum* journal in such a way as

[61] *Athenaeum: Eine Zeitschrift*, eds. August Wilhelm and Friedrich Schlegel (Berlin: Vieweg, 1798), vol. 1,1, "Vorerinnerung": III.

to form a kind of "symphony"[62] with his own texts and those of his brother. In this regard, Schlegel edited *Pollen*, partly giving it a new form and sometimes even a new content by introducing in several different places in the text four new fragments that he had written himself but left unsigned.[63] Thus, upon the publication of *Pollen* in 1798 because Schlegel's fragments were not originally signed or indicated it looked like the entire text was by Novalis. The fact that *Pollen* was actually in part a collaborative work would not become known to readers until much later through critical editions. Hence, this collaboration between Novalis and Schlegel was not only an empirical form of symphilosophizing but also a hidden form of it.

This echoes Schlegel's above-mentioned letter to Novalis from September 1797, where he offered to play for Novalis the role of the ancient *diaskeuastēs*. A *diaskeuastēs* is not meant to just be a helper in compiling, editing, and revising the material written by one original person. But like the Homeridae, who became the authors of some of the first versions of Homeric poetry, such as the *Iliad* and *Odyssey*, a *diaskeuastēs* is for Friedrich Schlegel the 'authoritative' unifying force capable of bringing rhapsodic thoughts into a whole, and in doing so 'potentializing' or raising the initial text to a higher power – i.e. precisely romanticizing it in Novalis's sense.

a) Schlegel: *Pollen* 20

To justify his additions of new fragments to *Pollen*, Schlegel claimed he did it in the name of a "fraternal reciprocity" (*Wechselwirkung*).[64] More specifically, he seems to leave room for some ambiguity that combines two levels, an empirical and a transcendental level of symphilosophizing. This is confirmed by the end of Schlegel's famous fragment that he placed as number 20 in *Pollen*, which I mentioned earlier and where we find the motif of an "inner symphilosophy." He writes:

---

62 Friedrich Schlegel, letter to his brother August Wilhelm, sent from Berlin to Jena in March 1798, in Novalis, HKA 4, p. 614. Here Schlegel suggests to his brother that *Pollen* be placed in the middle of the issue, between a first movement comprising A.W. Schlegel's study on language in Klopstock's works and a third movement, Friedrich Schlegel's own critique of Goethe's *Wilhelm Meister*.

63 Conversely, he extracted thirteen fragments from Novalis's *Pollen* for his own collection of the so-called *Athenaeum Fragments*, which he reserved for the second issue of the journal. See *idem*.

64 Commentating on the fact that he extracted from *Pollen* some of Novalis's fragments to put them at the center of his collection *Athenaeums-Fragmente*, Schlegel uses again a transcendental language: "Ich möchte doch gar zu gerne einen *esprit de Hardenberg* in diesem *esprit de l'esprit* haben." (*id*.)

> 20. When communicating thoughts, if you alternate (*abwechseln*) between absolute comprehension and absolute incomprehension, then this could already be called a philosophical friendship. Isn't it the same with ourselves? And isn't the life of every thinking person nothing else but a constant inner symphilosophy? [Friedrich Schlegel][65]

Firstly, fragment 20 implicitly begins with a topic that we have already seen. We find an alternating dialectical communication between "absolute comprehension" and "absolute incomprehension." We earlier saw almost exactly the same alternation and designation between eternal seeking and never finding, self-creation and self-destruction, or enthusiasm and scepticism, which Schlegel called "hovering alternation." Hovering irony as a method of philosophy is therefore implicitly present in fragment 20 of *Pollen* too. In addition, in the middle of this fragment we explicitly find the classical Aristotelian meaning of symphilosophizing. This is because the community in thinking described here as a special relation between two human beings is termed a "philosophical friendship", that is to say, a philosophically beneficial disposition of reciprocity, which is at the basis of mutual respect and love. However, in the second part of the fragment, Schlegel broadens the classical Aristotelian meaning to now speak of an "inner symphilosophy." With this expression, Schlegel transfers the outer social or interpersonal friendship that is for him symphilosophy among human beings back to the interior life or spirit of a single individual. This transposition of symphilosophy to the inner life remains intentionally ambivalent, since it can be interpreted in two ways, either in the traditional Platonic mode of thought as an inner dialogue of the soul with itself or in a modern transcendental way.

b) Novalis: *Pollen* 16

Let us now turn to Novalis, especially to a fragment of *Pollen* that has become one of most famous romantic fragments, namely fragment 16, which contains the motif of the "mysterious path within":

> 16. Fantasy places the future world either in the heights, or the depths, or in a metempsychosis to ourselves. We dream of travelling through the universe – but is not the universe within ourselves? The depths of our spirit are unknown to us – the mysterious path leads within. Eternity with its worlds – the past and the future – is in ourselves or nowhere. The external world is the world of shadows – it casts its shadows into the kingdom of light. At present this kingdom certainly seems to us so inwardly dark, lonely, and shapeless. But how entirely different it will

[65] See *Blüthenstaub*, frag. n° 20, in Novalis, HKA 2, p. 419.

> appear to us when this darkening is over, and the body of shadows has fled.[66]

Let me first look at this fragment externally and editorially, especially the beginning of it concerning fantasy. It is a fragment that reveals a trace of the collaborative work with Schlegel. For Schlegel intervened in the text, changing the spelling of the word "fantasy" to an 'F' instead of Novalis's initial "Ph", like in the original Greek etymology of *Phantasia*. We know from a letter to his brother that here Schlegel wanted to stress what is typically modern in the romantic notion of fantasy. For the modern conception of fantasy is different from the ancient Greek one in at least two respects. 1). The ancient Greek *Phantasia* was understood as the bringing to light of a content, i.e. of an *objective* apparition, whereas the modern tradition stresses the *subjective* activity of the human mind during the process of this apparition. For we do not already have a formed intuition, but we have to produce the intuition – it is an act and not something given. In other words, the mental configuration of the imagination has a "made" quality: it isn't blindly and passively given, it is created, produced, synthesised into something coherent, so that a higher aesthetic-artistic value can be attached to it. 2). In the ancient conception of *Phantasia* the mind only forms images in a reproductive way. There *Phantasia* is a faculty of recollecting the appearances of absent or possible objects. In contrast, modern fantasy is a productive power of the imagination.

However, fantasy in the modern sense is – as already noted – an erratic and wild hovering between extremes and an illusory projection from merely mental images into the outside. This is surely why Novalis initially chose the word fantasy at the beginning of fragment 16. For Novalis, we need more than fantasy – we need the transcendental and voluntarily productive imagination, where the imagination not only forms images in a self-active and inventive way but also in a controlled and lawful manner. Hence, when Novalis writes "The depths of our spirit are unknown to us – the mysterious path leads within", he means: many people don't know this voluntary power of the transcendental productive imagination that is not only able to hover between these polarities, such as the heights and the depths, the inner and the outer, past and future etc., but it is also able to synthetize them.

However, it could be objected that there is no specific mention of the creative imagination or *produktive Einbildungskraft* here. This is because like in Kant and Fichte it is a *verborgene Kunst*, a "hidden art", or a "mysterious path." Another objection could be that the unity of the synthesis of the

[66] See *ibid*., pp. 417-419.

polarities is not explicitly given in fragment 16. That is correct. That is why we have to read more of *Pollen*. The mysterious path that leads within is only half of the path. This is explicitly stated in Novalis's fragment 24 of *Pollen*, which is interlinked with fragment 16:

> 24. … The first step will be an inward gaze – an isolating contemplation of ourselves. Whoever stops here has come only halfway. The second step must be an active outward gaze – autonomous, constant observation of the external world.[67]

In other words, the reciprocal realistic movement towards the outer empirical world is necessary for Novalis. And if we move further along the progression of fragments in *Pollen*, we come to fragment 45:

> 45. To return into ourselves, signifies for us, to abstract from the external world. … Conversely, the spiritual life in this world arises by breaking through that primary reflection. … Here we see how going outside ourselves and going into ourselves are merely relative. What we call 'going in' is actually 'going out', a re-establishment of the original form.[68]

Fragment 45 no longer simply states the *Wechsel*, the alternation and hovering between the two opposite movements of going in and going out, but points to the synthesis of the two. The end of the fragment is explicit on to this point: "What we call 'going in' is actually 'going out', a re-establishement of the original form." That is to say, fragment 45 posits an identity or unity between the two movements. And this unity or synthesis *is the path itself*. The path goes within and the path goes out; it is one and the same path, only the directionality is different. In other words, the hovering of the imagination between the two movements of going in and going out becomes fixed when the I intuits that the implicit unity is the path itself.

5. Conclusion

Let me now conclude. I have distinguished three different but interrelated forms of symphilosophizing in Schlegel and Novalis. First, the *concept* of symphilosophizing itself in both of them, which depends on their respective general concept of philosophy. As we saw, for the sceptic Schlegel philosophy itself remains a mystery. Symphilosophy therefore is about aiming at secrets or higher truths that only an exceptional mind can possess.

[67] See *ibid*., p. 423.
[68] See *ibid*., p. 431.

This essentially occurs via polemical and aporetic philosophical conversations between friends, and this is why it is essentially a renewal of the Aristotelian notion of *symphilosophein*. For Novalis, symphilosophizing as a truly communal thinking and willing is the transcendental condition of possibility for philosophy itself. The latter (at its highest stage of development) is about mastering "at will" the method of raising into consciousness the unity of opposing determinations.

Second, there is another form of symphilosophizing between Schlegel and Novalis in so far as they both philosophically take up the topic of hovering. In Schlegel, hovering is the movement of irony in which no synthesis is reached. In Novalis, however, hovering is the transcendental movement of the creative imagination, which is an integral part of the synthesis as a living, dynamic intuiting. This unity is achieved by the artist or genius of anyone who philosophizes with *Geist*.

And finally, with *Pollen* we have a third more empirical form of symphilosophizing, where they collaborated in writing. Of course, there is a lot more to say about this third form of symphilosophizing because *Pollen* was just the start of their collaborative writing, and the first piece published in the *Athenaeum*. In *Pollen*, Schlegel seems to evoke again both the ancient Aristotelian and Socratic tradition as well as a modern form of inner symphilosophy. Whereas Novalis puts into poetical practice the art of symphilosophizing that is entailed in his transcendental concept of philosophy as such as a synthetic unity. An example is the synthesis in *Pollen* of the outer and inner paths of knowledge.

In Schlegel symphilosophizing ultimately fails, for it doesn't compensate for human finitude, whereas a fruitful symphilosophizing is possible in Novalis. The virtuous good that is reciprocated through creating artistic philosophical works like the *Athenaeum* journal is the life of the spirit in its immanent wholeness and the harmonious, non-violent interplay of our various cognitive faculties, and therefore belongs in the transcendental tradition of Kant and Fichte.

Symphilosophie

International Journal of Philosophical Romanticism

Justice, Attunement, and the Ethics of Friendship

A Principle from Schiller and Aristotle

Gerad Gentry[*]

ABSTRACT

Aristotle argues that when persons are truly friends, they have no need of justice, whereas when they are merely just, they still need friendship. This suggests that friendship of a certain kind does not merely accompany justice but, in some sense, contains and surpasses it. It surpasses or rather *fulfills* it in virtue of the actualization of the very ends toward which justice aims. Of particular note is Aristotle's account of a state [*hexis*] of complete friendship as the condition in which *symphilosophia*, a certain kind of activity of such friends is possible. This features of Aristotle's notion of friendship was taken up and modified in the thought of a sub-set of moderns in the Enlightenment era: the German Romantics. I take up Friedrich Schiller's account of this distinctive activity in what he calls the "aesthetic state" [*ästhetischer Staat*], wherein a certain activity of mutual-attunement in a certain kind of friendship that includes both sense and thought embodies a kind of loving, reflective comportment. I argue Schiller's unique modification of this Aristotelian idea lays out a certain normative principle internal to friendship, which, there is reason to think, is inseparable from an adequate conception of justice and the social good.

Keywords: normativity, friendship, justice, reflective attunement, Schiller & Aristotle

ZUSAMMENFASSUNG

Aristoteles argumentiert, dass wahre Freunde der Gerechtigkeit nicht bedürfen, während gerechte Menschen weiterhin Freundschaft benötigen. Dies legt nahe, dass Freundschaft in einer bestimmten Form die Gerechtigkeit nicht nur begleitet, sondern sie in gewisser Weise umfasst und übersteigt. Sie übertrifft oder vielmehr *erfüllt* sie durch die Verwirklichung jener Ziele, die die Gerechtigkeit anstrebt. Besonders hervorzuheben ist Aristoteles' Beschreibung eines Zustands [*hexis*] vollkommener Freundschaft als Bedingung, unter der *symphilosophia*, eine bestimmte Tätigkeit solcher Freunde, möglich ist. Diese Aspekte von Aristoteles' Freundschaftsbegriff wurden von einer Gruppe moderner Denker der Aufklärung, den deutschen Romantikern, aufgegriffen und weiterentwickelt. Ich beziehe mich auf Friedrich Schillers Darstellung dieser besonderen Tätigkeit im sogenannten „ästhetischen Staat", in dem eine bestimmte Tätigkeit gegenseitiger Einstimmung in einer besonderen Art von Freundschaft, die Sinnlichkeit und Denken einschließt, ein liebevolles, reflektierendes Verhalten verkörpert. Ich behaupte, dass Schillers einzigartige Modifikation dieser aristotelischen Idee ein bestimmtes normatives Prinzip darlegt, das der Freundschaft innewohnt und das, so ist anzunehmen, untrennbar mit einer angemessenen Konzeption von Gerechtigkeit und dem gesellschaftlichen Wohl verbunden ist.

Stichwörter: Normativität, Freundschaft, Gerechtigkeit, reflektierende Einstimmung, Schiller und Aristoteles

[*] Assistant Professor in Philosophy, Baylor University, Waco, Texas 76798, USA – Gerad_Gentry@baylor.edu

(cc) BY-NC-SA

Aristotle argues that when persons are truly friends, they have no need of justice, whereas when they are merely just, they still need friendship. This suggests that friendship of a certain kind does not merely accompany justice but, in some sense, contains and surpasses it. It surpasses or rather *fulfills* it in virtue of the actualization of the very ends toward which justice aims. Of particular note is Aristotle's account of a state [*hexis*] of complete friendship as the condition in which *symphilosophia*, a certain kind of activity of such friends is possible. This features of Aristotle's notion of friendship was taken up and modified in the thought of a sub-set of moderns in the Enlightenment era: the German Romantics. This idea becomes central to the romantics. In this article, I take up Friedrich Schiller's account of this distinctive activity in what he calls the "aesthetic state" [*ästhetischer Staat*], wherein a certain activity of mutual-attunement in a certain kind of friendship that includes both sense and thought embodies a kind of loving, reflective comportment called *symphilosohie*. I argue Schiller's unique modification of this Aristotelian idea lays out a certain normative principle internal to friendship, which, there is reason to think, is inseparable from an adequate conception of justice and the social good.

The idea of *Symphilosophie* shaped the thought of the German Romantics. As Schlegel writes, "*Symphilosophie* is the essence and principle of friendship [Symphilosophie ist das Wesen und Princip der Freundschaft]" (F. Schlegel PhL, XVIII, 142, 242).[1] It is an idea drawn from Aristotle's *Nicomachean Ethics*. There Aristotle describes *symphilosophia* as a specific kind of activity between friends who have a specific kind of friendship (*NE* IX.9.1170b10–14). Aristotle is quite precise in the context of the *Nicomachean Ethics* about the nature of this shared contemplation between persons in complete friendship. It seems to me that Aristotle's notion of *symphilosophia* is broadly compatible with the variation that it inspires in the thought of Friedrich Schlegel and Novalis. But what exactly counts, or fails to count, as *Symphilosophie*, and of what philosophical or ethical relevance is it? Such a notion will likely strike many as a mystical averment with little philosophical substance. I would like to resist this intuitive response and ask: what might it mean for *such an* essential principle of friendship to itself be a normative feature of that end (for the sake of which) justice (in laws, institutions, and relationships) is sought and by which approximations are held to account and reformed.

[1] I take this idea in Schlegel to stem from the influence of Goethe and Schiller on his thought; see for example, Behler 1998, p. 264 and Frischmann 2024, p. 21; and Gentry 2024, at the very least, it is compatible with Schiller's for reasons we will see.

In the first part, I show how Aristotle situates friendship not at the margins of his ethics, but at its center, as an excellence that both grounds and exceeds justice. I will explore the unique context in which Aristotle articulates this notion of friendship.[2] I am not interested in the tired debate about whether Aristotle's account of friendship accurately picks out the friendships that define our experience: I think such a descriptive and non-normative reading of Aristotle is a mistake. Instead—and here I will simply take it as a presupposition for the sake of efficiently pursuing the primary thesis—Aristotle's account of complete friendship is a normative account of those qualities that are constitutive of flourishing individuals in a flourishing relationship. If such norms of the flourishing life can be identified, then the question of how far we may fall short of a flourishing life does not change whether it is normative for how we ought to live in relation to others and the kinds of person we ought to strive to be. There is a similarly norm-governed relation between justice and friendship. My interest here is not in defending Aristotle's broader account, but merely in picking out that central feature that is taken up by the Romantics, particularly by Schiller, as an insight that may serve as a useful ground for shaping not only norms in communities, but laws, and concepts of justice as well. Due to space constraints, I will focus on the way in which friendship contains and supersedes justice, since this is what makes it central to the good of the nation state in Aristotle's view.

In the second part, developing from Matherne and Riggle's recent reconstruction of Schiller on aesthetic value and freedom, I turn to Schiller's account of the "aesthetic state," where such a "state" is a necessary condition and actualization of more adequate reflective community and action that resists a reductive notion of justice or flourishing. I submit that Schiller's notion can be illuminated as a helpful variation of this Aristotelian relation whereby *symphilosophie* between such friends is understood as an embodied normative principle. Schiller's notion of loving attunement and aesthetic education as constitutive features of this aesthetic condition to such friendship, I suggest, gives unique philosophical expression to the kind of reciprocal goodwill, empathy, and shared reflective activity that Aristotle identifies as characteristic of complete friendship (both virtues of character and of intellect). In the end, I argue that, for Schiller, this principle of aesthetically conditioned friendship is not merely an ideal for private life but functions as

[2] I use the term "state" throughout to mean a certain kind of dispositional activity and way of being since this aligns with both Schiller's account of the aesthetic state and Aristotle's state [*hexis*]. By contrast, in those instances where I use "state" to pick out a nation state or a political state, I specify this with those modifiers.

a normative orientation for the reform of laws, institutions, and political communities.

I suggest that this notion of this unique kind of activity is inseparable from an adequate concept of justice, which in turn implicitly grounds the authority of laws (whether we have in view a positivist or non-positivist concept of law). It functions as normative principle that both orients and anchors justice, and to that extent may be thought of as the principle and essence of the social good, or in less Aristotelian terms, as constitutive of an actually just society. I will gesture throughout toward the rich normative implications for metaethics and jurisprudence.[3] Whereas contemporary ethical and political theory tends to treat friendship as socially valuable but philosophically peripheral to the hard questions of justice, law, and the normative authority of political institutions, Schiller's variation on an Aristotelian concept of the constitutive nature of justice in a specific kind of friendship is both philosophically insightful and timely.[4]

1. Justice and Aristotelian Friendship

a) Justice

Aristotle argues that justice is the highest virtue in a nation state and the most complete virtue "in relation to others" (*NE* V.1.1129b27–28). By this most complete social virtue, Aristotle has in view a "state" [*hexis*] in which persons are "disposed to do what is just and makes them act justly and wish for what is just; and similarly by injustice that state which makes them act unjustly and wish for what is unjust" (*NE* V.1.1129a9–12). Justice so defined, then, is the excellence of persons who not only are disposed to just acts, but also desire justice and act justly even when circumstances make it difficult or unappealing. Justice then is both an *end* that should be cultivated, since it is a rightful state of persons in mutual relation forming society, and is constitutive of a flourishing state; and it is an *activity* of treating others rightly, equally, and as they deserve. Thus, Aristotle writes:

---

[3] Particularly how something like the aesthetic condition of ethics, laws, and relations might helpfully shift the model from a constructivist notion of principles and their normative relation to human beings (e.g. Korsgaard 1996, Rawls 1980) toward a more dynamic, organic model while still being "lawful" (in a Kantian sense, which I take Schiller to retain).

[4] Although the influence of Kant's account of freedom and autonomy of reason on Schiller is palpable, in this article, I will not take up this connection. My aim is not to deny or downplay such relations, but I am interested here in the unique insights which are otherwise easy to gloss over but are particularly pertinent to contempo-rary questions in ethics; See, e.g., Leontiev 2023, 560, and Noller 2023, 2021.

> This form of justice, then is complete excellence—not absolutely, but in relation to others. And therefore justice is often thought to be the greatest of excellences and "neither evening nor morning star" is so wonderful; and proverbially "in justice is every excellence comprehended." And it is complete excellence in its fullest sense, because it is the actual exercise of complete excellence. (*NE* V.1.1129b27–31)

What makes justice complete is that such an excellence depends on a principle of unity of disparate persons, ends, and activities under a system of right. This unifying form for the state is the function of the law. Aristotle writes: "For justice exists only between persons whose mutual relations are governed by law; and law exists for persons between whom there is injustice" (*NE* V.6.1134a29–32). Therefore, if there were no injustice there would be no need for law, since if everyone were just, then the end of the just law would be achieved in their very activity as just persons.

However, there is no person whose activities throughout life contain no injustice, much less a collective of persons without injustice; thus, for everyone and for every state, the law is required. Accordingly, Aristotle writes: "This is why we do not allow a person to rule, but rather law, because a person behaves thus in their own interests and becomes a tyrant. [Whereas the guardian of the law is] the guardian of justice, and, if of justice, then of equality also" (*NE* V.6.1134a25, 1134b1–3). Thus, the authority at the heart of a flourishing state is the law, and the law is good only insofar as it serves the proper function of the law, namely securing the norms of a just state. The proper function of the law is therefore securing justice. Justice is the most complete unity of persons and ends in relation to each other, and the end of the just law is complete justice.

But to say that the function of the law is to establish complete justice means that education, social formation, and trade are normatively governed by the law and the excellence of justice. This will mean that central issues of justice, including freedom and equality, reach all the way down to include the particularity of disparate features of educational methods, opportunity, and formation. Thus, Aristotle continues:

> The things that tend to produce excellence taken as a whole are those of the acts prescribed by the law which have been prescribed with a view to education for the common good. But with regard to the education of the individual as such, which makes one without qualification a good person, we must determine later whether this is the function of the political art or of another; for perhaps it is not the same in every case to be a good person and a good citizen. (*NE* V.2.1130b25–29)

b) Friendship

Interestingly, while justice is the most complete social virtue and the excellence of a good citizen, there is, on Aristotle's account, a virtue that is higher than justice yet contains complete justice within it, namely the love of friends in a particular kind of friendship. Notably, of the ten books that make up the *Nicomachean Ethics*, Aristotle dedicates two to friendship. He writes:

> Friendship seems too to hold states together, and lawgivers to care more for it than for justice. For unanimity seems to be something like friendship, and this they aim at most of all, and expel faction as their worst enemy; and when persons are friends they have no need of justice, while when they are just they need friendship as well, and the truest form of justice is thought to be a quality of friendship (*NE* VIII.1.1155a21–28).

True justice is a quality of friendship; yet true friendship transcends the limits of justice in the form of the mutual goodwill or love of that friendship. A true friendship that contains complete justice within it and transcends it is of course rare, since it requires not only complete justice, but also the other virtues of human excellences whereby goodwill can be enacted and reciprocated. Adding to the conditions of complete friendship, and the reason why it is rare, Aristotle argues that it depends on the mutual love of persons who are themselves capable of acting, and that this love is reciprocated at the right action, at the right time, in the right way. Friendship is not a state of merely desiring the good, but embodying it: "A wish for friendship may arise quickly, but friendship does not" (*NE* VIII.4.1156b32).

Further, this mutual good will, or love of friends complete in virtue, necessitates the finely tuned and richly responsive recognition of the particularity of the other and of the self. It is for this reason that Aristotle writes that such complete friendship "is an excellence or implies excellence, and is besides most necessary with a view to living" (*NE* VIII.1.1155a3–4) and that "to be friends, then, they must be mutually recognized as bearing goodwill and wishing well to each other for one of the aforesaid reasons" (*NE* VIII.2. 1156a3–5).

Of complete friendship, Aristotle writes:

> Perfect friendship is the friendship of persons who are good, and alike in excellence; for these wish well alike to each other *qua* good, and they are good in themselves. Now those who wish well to their friends for their sake are most truly friends; for they do this by reason of their own nature and not incidentally; therefore their friendship lasts as long as they are good—and excellence is an enduring thing. And each is good without qualification and to his friend, for the good are both good

> without qualification and useful to each other. So too they are pleasant; for the good are pleasant both without qualification and to each other, since to each his own activities and others like them are pleasurable, and the actions of the good are the same or like. (*NE* VIII.3.1156b7–17)

Aristotle differentiates (i) friendliness between citizens and neighbors and (ii) utility or pleasure transactions that define commerce, trade, and communities from (iii) friendship. Friendship is different from these in that it is constituted by reciprocal good will. Within friendship he further distinguishes between three kinds of friendship, from the least self-sufficient to the most self-sufficient: friendship of reciprocal good will where the friendship is formed through shared utility; friendship of reciprocal good will or love where the friendship is formed through shared passion; and reciprocal good will or love where the friendship is formed through shared virtue. Of the last one, which he calls complete or truest friendship, he writes:

> The truest friendship, then, is that of the good, as we have frequently said; for that which is without qualification good or pleasant seems to be lovable and desirable, and for each person that which is good or pleasant to them; and the good man is lovable and desirable to the good person for both these reasons. Now it looks as if love were a passion, friendship a state; for love may be felt just as much towards lifeless things, but mutual love involves choice and choice springs from a state; and persons wish well to those whom they love, for their sake, not as a result of passion but as a result of a state. And in loving a friend people love what is good for themselves; for the good person in becoming a friend becomes a good to their friend. Each, then, both loves what is good for themselves, and makes an equal return in goodwill and in pleasantness; for friendship is said to be equality, and both of these are found most in the friendship of the good. (*NE* VIII.5.1157b25–34 – 1158a1–2)

If friendship is reciprocal good will, where good will takes the person as an end to be the end of one's own actions in that reciprocity, then "friendship and justice seem … to be concerned with the same objects and exhibited between the same persons" (*NE* VIII.9.1159b25–26). Thus, love, which is reciprocal goodwill, "seems … to be a beginning of friendship" (*NE* IX.5. 1167a4), seems to share the same object as justice (*NE* VIII.9.1159b25–26), and instantiates the flourishing state most fully. Complete friendship is "made up of persons who are good and alike in virtue; for each alike wishes well to each other.… They are good in themselves" (*NE* VIII.1156b 7–9).

However, if complete friendship is possible only if the persons engaged in reciprocal goodwill are themselves virtuous persons and so act for the good

of the other in just the right way and the right time and for the right reasons, and they do so not once or sometimes but consistently from firm and unchanging dispositions toward what is good, then such friendship is necessarily rare, if it can exist at all. Thus, Aristotle writes: "But it is natural that such friendships should be infrequent; for such persons are rare" (*NE* VIII 1156b24–25). Although rare, complete friendship is not a mere theoretical ideal of an unattainable social good. Degrees of friendship not only are attainable, but, he argues, are reflected to some degree in their political environment, and specifically in the form of government and the good of the state itself.

Of the forms of government, Aristotle writes: "Each of the constitutions may be seen to involve friendship just in so far as it involves justice" (*NE* VIII.11.1161a10–11); "Therefore while in tyrannies friendship and justice hardly exist, in democracies they exist more fully; for where the citizens are equal they have much in common" (*NE* VIII.11.1161b9–10). This suggests that while complete friendship is exceedingly rare, it is not all or nothing; rather, complete friendship is the flourishing end that is displayed by degrees of approximation in more common friendships. These more common friendships instantiate justice more fully (at least, in some ways and at sometimes) than relationships governed only by law. To that degree, such friendships serve as higher forms of justice, or what justice was in rough approximation only, in a fuller constitution the flourishing of a state. This is the case even if we think that the society is exceptionally just and the laws excellent, but more so when justice is not fully instantiated or where the laws themselves are not fully just and so in need of reform. Indeed, insight into the nature of the needed reform ought to come from an analysis of those necessary conditions of justice for such richer form of flourishing friendship.

If we now take such a view of friendship and the approximation of a higher form of excellence that includes justice within it, the questions becomes: what does this entail for the cultivation of the activities and disposition of such persons? Aristotle writes that a person striving for complete friendship and striving to be a person capable of complete friendship "needs … to be conscious of the existence of his friend as well, and this will be realized in their living together and sharing in discussion and thought; for this is what living together would seem to mean in the case of persons, and not, as in the case of cattle, feeding in the same place" (*NE* IX.9.1170b10–14). Naturally, "living together" may look different in the technological age than it did in ancient Greece, where a week on foot would have been needed just to get from Athens to neighboring Sparta, and where space for conversation outside the home was more rare (fewer possibilities), yet possibly more

focused and richer. The rarity and particularity of the goodwill of complete friendship is significant.

> So for friends too there is a fixed number—perhaps the largest number with whom one can live together (for that, we found, is thought to be most characteristic of friendship); and that one cannot live with many people and divide oneself among them is plain.… It is found difficult, too, to rejoice and to grieve in an intimate way with many people, for it may likely happen that one has at once to be merry with one friend and to mourn with another. (*NE* IX.10.1171a1–8)

In defending friendship as a necessary method of character formation in society, Kristján Kristjánsson draws an insight from Alexander Nehamas (2016, 76), who takes up an insight of C.S. Lewis on the love of friends in *The Four Loves* (1960), writing that it is common to depict a difference between good friends in fine art, in distinction from romantic love, in which "friends tend both to look ahead, whereas lovers stare into each other's eyes, may be seen to represent this commitment to a common moral vision which is not only subjective, and not even relational in a dyadic sense, but lies beyond personal selfhood" (Kristjánsson 2020a, 359).[5] While interesting, I think this view of good friendship misses a deeper insight at work in both Aristotle and Lewis and which is certainly in play in Schiller's dynamic incorporation of the aesthetic conditions of symphilosophie. On Aristotle's account, *symphilosophia* as a shared, reflective dialectic between good friends is a love for what is good for each other's sake, even when the object of investigation is the very point of debate. That is, the friendship is not based on agreement over a moral vision, but rather is constitutive of the nature of the dialectic of *symphilosophia* that ensues; through such activities both are enriched, quite apart from whether they agree on the matter at hand. It is thus a relationship that is open-ended in its outward movement, but is constituted from within by the highest principle and essence: active love between friends who are themselves of deep character. As Aristotle writes: "The friendship of good persons is good, being augmented by their companionship; and they are thought to become better too by their activities and by improving each other; for from each other they take the mould of the characteristics they approve" (*NE* IX.12.1172a10–14). This rarefied notion of friendship, as well as what it entails for the characteristic activities of the flourishing life, for formation, mutual education, and the dynamic "sharing in discussion and thought" is particularly well reflected in Novalis's

[5] See also Kristjánsson 2022; 2020b, 197.

articulation of *symphilosophie* as the defining activity of good friends and Schlegel's assertion that "Symphilosophie ist das Wesen und Princip der Freundschaft [*Symphilosophie* is the essence and principle of friendship]" (F. Schlegel PhL, XVIII, 142, 242).

However, as I will now argue, it also serves as a particularly helpful way of understanding Schiller's notion of the aesthetic state. Moreover, his notion of the aesthetic state, understood through the lens of this feature of friendship, sheds light on a possible way of understanding the underlying Aristotelian notion as a pertinent and poignant principle of modern ethical life, even if it is underappreciated.[6] Although I have given an interpretation of Aristotle on *symphilosophia* and friendship that I take to be both true of Aristotle and the variation that Schiller is taking up. There are accounts of Aristotle on this form of friendship who take an "egoistic" reading (Bradford Jean-Hyuk Kim 2021, 222). If Kim is right about Aristotle, then Schiller is not inheriting Kim's view of Aristotle on friendship. So, due to space constraints, I will let my account of Aristotle on friendship stand without addressing alternative readings, since it is this version that I take Schiller to inherit and modify in insightful ways through his account of the aesthetic conditions of ethical life.

Crucially, the point is not to argue that friendship has mere social value; I take that to be relatively uncontroversial and not particularly philosophically significant. Rather, the point is something much more fundamental to education and the moral norms governing society and rights: that the activity that is characteristic of a certain kind of friendship is central both to an excellent holistic education and to the dynamic formation of society. If this is right, then friendship is not only a normative principle that ought to govern the reformation of laws and institutions, but ought to serve as an important constitutive principle (i.e., inner purpose) in the jurisprudential reform of laws for the good of society. This kind of friendship instantiates something of that very end toward which human life is normatively directed.

2. Attunement and Schiller on the Ethical and Aesthetic State

a) Justice in the state (dynamic, ethical, and aesthetic)

Schiller introduces a notable aesthetic condition to Aristotle's notion of *symphilosophia* as an activity whose possibility necessarily already contains justice within it. In this second part, I will argue that Schiller's account offers reason to rethink the activity of such flourishing friendship relationships

[6] Ludwig 2020.

(whether between individuals or larger collectives) to be characterized by proactive attunement.

Samantha Matherne and Nick Riggle have recently offered a compelling reconstruction of Schiller on the relationship between aesthetic value and political freedom, in which they argue that Schiller "defends a non-hedonic, action-oriented, communitarian theory of aesthetic value and a theory of freedom that makes the aesthetic not just supererogatory but fundamental for any fully autonomous life" (Matherne and Riggle 2020, 375).[7] By "aesthetic value" they mean a dynamic, constitutive "play" between sensibility and reason that is constitutive of a more robust and holistic form of freedom.[8] Speaking to an approximation of this dynamic play, but which is one-sided and so inadequate, they write, "The 'earnest' person who overemphasizes the demands of sense or reason is constrained in a way that fails to acknowledge her full humanity as embodied in her capacity for self-determination" (2020, 401). They conclude:

> If we develop such a healthy capacity to play and integrate it into the way we shape our lives through sense and reason, then our lives will have form but they will also be living. We will not be rigidly stuck in a certain way of living and the "lightness" with which we live out our commitments will shine forth in the style of our pursuits. Our lives can thus become living form or form lived. In other words, we can become beautiful. For Schiller, then, aesthetic value, play, and aesthetic freedom are not just our entry point into becoming human beings; they are a cornerstone to wholeness of character and integral parts of a fully flourishing, fully free and beautiful human life. (Matherne and Riggle 2020, 401)

In the background of Schiller's thought is on the one hand a broadly Kantian framework, yet on the other hand a concern with what he perceives as an account of ethics that unnecessarily downplays the significance of the sensible in an account of the good. Schiller's aesthetic state is in part an attempt at rectifying what he thinks has gone wrong in Kant's account. As Matherne writes, "For better than a sensibility repressed by reason, Schiller claims, is a sensibility integrated with reason, which animates our moral efforts with 'grace'" (Matherne 2024, 328). Interestingly, as Matherne points out, Kant takes up Schiller's critique and argues that he is actually in agreement:

---

7 By "non-hedonic" they mean that the value is not "the constitutive relation it bears to pleasure" (Matherne and Riggle 2020, 376).

8 Matherne and Riggle 2021, 18.

> Professor Schiller…disapproves of this way of representing obligation… Since we are however at one upon the most important principles, I cannot admit disagreement…,if only we can make ourselves clear to one another…And if we consider the gracious consequences that virtue would spread throughout the world, should it gain entry everywhere, then the morally oriented reason (through the imagination) calls sensibility into play. (Kant *GS* 6:23n).

While understanding Schiller's account of the aesthetic conditions of flourishing is best understood in this context of his engagement with Kant, it is also the case that he is also taking up via Goethe and Hegel a deep appreciation for Aristotle's account of flourishing and the role of friendship in that. Yet, whether in Aristotle's account of the intellectual activity of symphilosophizing among friends complete in friendship or Kant's account of the non-sensible, necessary conditions of the possibility of moral determinations, Schiller sees an omission of that robust notion of proactive *Einfühlung* (empathy) and attunement wherein the dialectic of some discourse remains always constitutive of the activity itself for the sake of the good of the friendship apart from agreement. For Schiller, I will argue, this is at the heart of what transforms this principle of friendship into the aesthetically conditioned kind that is constitutive of flourishing and which is the proper end (*telos*) of sociopolitical concepts of justice.

Matherne likewise has made the case that in Schiller's account of the proper relationship between such aesthetically constituted free persons, depends on key aesthetic / ethical modals like "loving attunement: through 'sympathy', 'compassion', 'kindness', or 'affection' (Schiller L27, 175–76; L13, nn. 123–24; L14, 127)."[9] In this way, "only 'aesthetic culture' can set us aright, by developing our openness to the deliverances of sensibility and the possibilities of action and thought. (Matherne and Riggle 2020, 401).[10]

---

[9] Matherne and Riggle 2021, 21.

[10] Although my account of Schiller aligns broadly with Matherne's, we differ in that Matherne does not see a significant retention or inheritance of Aristotelian notion of friendship, symphilosophia, justice, and flourishing in Schiller. So, while we are in agreement on the Kant interpretation of Schiller, we differ on the relevance of Aristotle. I think some of this may have to do with a reading of Aristotelian naturalism that has become common and which is largely incompatible with Kant's critical philosophy (which clearly is shaping Schiller's thought). In fact, I would agree that a reductive, naturalist reading of Aristotle's ethics and friendship bears little relevance or worth for Schiller (for more on this, see Kaiser 2005). However, I take the best reading of Aristotle to be (as Hegel read him) a proto-idealist (see Ferrarin 2007, Gentry 2026, 2021), who was attempting at key places to offer an account of the necessary conditions of the possibility of rational action, where what is rational (excellent) is determined by that intrinsic end already contained in the nature of the action. On such a reading, while Kant works out the inner limits on what counts as rational action, Aristotle is working out the

This notion of loving attunement echoes the kind of "loving regard" that Wellbery has argued is constitutive of dynamic knowing and flourishing for the Romantics.[11] Similarly, Martha Nussbaum has argued that at the heart of Aristotle's conception of virtue and friendship is the necessary role of the moral imagination, which is made adequate through aesthetic education and formation.[12] The idea that Nussbaum develops as essentially Aristotelian is that virtue—those excellences necessitated in the character of each in a loving relationship such that they can act in the right way, and the right time, for the right reasons—requires being "finely aware and richly responsible." As Nussbaum writes: "Our whole moral task … is to make a fine artistic creation" to be "'Participants by a fond attention.' … We actively care for their particularity and we strain to be people on whom none of their subtleties are lost, in intellect and feeling" (Nussbaum, 1985, 527). Applying this thought more broadly to literary art or fine art in general, it seems right to say that literary art "elicits" and "calls forth" our "active sense of life," which is our moral faculty.[13] Such literary art, and our formation through it, is needed in part because life itself is of this artistic nature. As Nussbaum writes, "the well-lived life is a work of literary art" and literary art itself, insofar as it cultivates these vital capacities is "a moral achievement" (Nussbaum 1985, 516). In fact, Schiller's general adaptation and modification of Aristotelian thought toward such notions of attunement and aesthetically condition activity has become much more widely accepted among contemporary neo-Aristotelians. Cora Diamond likewise derives an account of such aesthetic attunement in ethics to Aristotelian necessity (Diamond 2003).

Yet I think there are further facets in work in Schiller's notion of the necessity of aesthetically constituted friendship for a more adequate form of the just state than that which is captured by Nussbaum and Diamond. To

---

actualization (i.e. corresponding to imperfect duties and maxims in Kant). Of course, Aristotle is pre-critical in most of his work, but arguably his method in the *Nichomachean Ethics* displays key philosophical moves that give us good reason to think that Hegel may indeed have been right to see him as a proto idealist. Notably, this kind of reading of Aristotle was shared by Goethe, Schiller's closest friend and mentor and with whom Schiller embodies the very ideals of the aesthetic state and features of what might be called good friendship. So, it seems to me clear that Schiller's reception of Aristotle might have been facilitated in part by a reading of Aristotle that has become less common today (though elements of it are to be found in some neo-Aristotelians like Michael Thompson (2008), Anne Jeffrey (2026), and, I would submit at least one reading of Philippa Foot (2010), but since readings of Foot differ substantially, this is not of much help.

11 Wellbery 1996, ch. 9.

12 Nussbaum 2009; 1985, 516.

13 For a related discussion of the relationship between aesthetics and richer sense of life, see Wilson 2009.

understand what Schiller has in view in this conception of loving attunement, we should note his distinction between three kind of state: the "dynamic state," the "ethical state," and the "aesthetic state." The dynamic state corresponds to the sensible drive in which relations are governed by the "compulsion of nature [*Nötigung der Natur*]" (L14.5, L13.4n2). The dynamic state alone might include such a range of political forms as states shaped in the image of Nietzsche's *Zarathustra* and *The Genealogy of Morality*, Hobbes's State of Nature, or communes of the 1970s, and even most monarchies throughout Western history. Justice in a dynamic state will take on the shape of a social contract in which individuals give consent to the restriction of personal freedoms out of self-interest where their own strength is insufficient to secure those interests independently through their own freedom.

The ethical state corresponds to what Schiller calls the "form drive," in which relations are governed by the "compulsion of reason [*Nötigung der Vernunft*]" (L14.5, L13.4n2). The ethical state might include such a range of political forms from contemporary republics (democratic and authoritarian) to ancient Athenian constitutional direct democracy or the Spartan state, wherein the constitution fixed the rule and form of government, the regulated rotation of individuals through positions of communal relation with (particularly in the Spartan case) an extraordinary precision, removing or conditioning the subjective variance introduced by preference, passion, and interest. Justice in the ethical state takes on the form of the impartiality of law as legislated by reason, in which freedom, as the power of the rational will to pursue ends consistent with a collective of wills, is not given up under the law; rather, it is made possible by the law. Only rational freedom is freedom, since the non-rational freedom of subjective interests is destructive of the very universalizable form by which freedom of will in a state is possible and coherent. In general, modern democratic republics would count as various approximations of what Schiller calls the ethical state.[14]

On the difference between the dynamic and the ethical state, Schiller writes:

> From being a slave of nature, which they remain as long as they merely feel it, humanity becomes its lawgiver from the moment they begin to think it. That which hitherto merely dominated them as force [*als Macht beherrschte*], now stands before their eyes as object. Whatsoever is object for them has no power [*Gewalt*] over them; for in order to be object at all, it must be subjected to the power that is theirs. To the extent that humanity imparts form to matter, and for precisely as long as they

[14] For more on this, see Beiser 2005, 128; Church 2014; and Moggach 2007, 524-6.

> impart it, they are immune to its effects; for spirit cannot be injured by anything except that which robs it of its freedom [*Freiheit*], and human beings give evidence of their freedom precisely by giving form [*bildet*] to that which is formless. (Schiller L25.3)

In contrast to these two normative conditions (or "states") and forms of justice, Schiller introduces the aesthetic conditions of those norms that constitute flourishing relationships. He writes,

> If in the dynamic state of rights it is as force that one person encounters another, and imposes limits upon their activities; if in the ethical state of duties humanity sets itself over against human beings with all the majesty of the law, and puts a curb upon their desires: in those circles where conduct is governed by beauty, in the aesthetic state, none may appear to the other except as form, or confront the other except as an object of free play. To bestow freedom by means of freedom is the fundamental law of this kingdom. (L27.9)

The aesthetic state involves both the dynamic and the ethical, but through a specific interplay between sensibility and form in persons, and a specific exchange and relation between persons. What is noteworthy is that he describes the aesthetic state as being constituted by "those circles where conduct is governed by beauty," and this means in part that the "other" is "confronted as an object of free play." That is, it is conditioned by both the sense drive and the form drive. If we step back from Schiller's unusual terms, we might reframe his thought in the following way: in this more adequate state, the "other" is recognized as embodying the freedom of humanity in the particularity of their otherness and yet simultaneously as this particular person. It is the recognition of the universality of humanity in the person, yet without reducing the significance of individuality to some universal rule or form.

Interestingly Schiller restricts the genuine application of the term "society" to only those rare circles that embody the aesthetic state, where relationships are governed by beauty, where beauty in turn contains both the possibility of sensible and the necessity of the moral, yet transcends both in a relationship of love, a specific kind of harmony of individuals in community. Schiller's term "beauty" is, I think, is best understood as corresponding to Aristotle's notion of "good," or flourishing, For while it includes specifically aesthetic value, it should not be confused with a contemporary notions of aesthetic axiology or reductive aestheticizations of ethics:

> The dynamic state can merely make society possible [*bloss möglich machen*], by letting one nature be curbed [*bezäht*] by another; the ethical state can merely make it (morally) necessary, by subjecting [*unterwirft*] the individual will to the general; the aesthetic state alone can make it actual [*wirklich*], because it actualizes [*vollzieht*] the will of the whole through the nature of the individual. Though it may be their needs which drive individuals into society, and reason which implants within them the principles of social behavior, beauty [*die Schönheit*] alone can confer upon them a social character. Taste alone brings harmony into society, because it fosters harmony in the individual. (Schiller L27.10)

b) Justice and the case for friendship as a normative principle in sociopolitical reform

At the heart of Schiller's account of the aesthetic education is a notion of attunement to the other. He writes: "How can we, however laudable our precepts, how can we be just, kindly, and humane toward others, if we lack the power of receiving into ourselves, faithfully and truly, natures unlike ours, of feeling our way into the situation of others, of making other people's feelings our own?" (L13.4n3) Schiller's conception of being just here is not one of conforming to law or of applying a principle of justice to the particulars of persons and actions; it is a notion of attunement, and attuned receptivity. It is a receptivity to "natures unlike ours," of learning to "feel our way into the situation of others," even though this ongoing activity is always necessitated precisely because we are always in need of greater degrees of relevant understanding or experience. Such a reflective comportment is not the subsumption of intuitions under the proper concept to yield cognition of the other, their situation, or what it means to "be just" toward them. Instead, the idea that Schiller has in view in this attunement is the cultivation of a capacity for dynamic empathy or "Einfühlung" ("ein"–"Fühlung" = feeling–into) for receptively taking on or sharing that very nature of persons as "other." This capacity to receptively and reflectively feel one's way into the experience of another in a way that is already conditioned by the possibility of such attuned friendship is central to the thought of the German Romantics in general (Forster 2019, 175). Notably, such a principle of friendship brings a good to society even when it is embodied only partially in one person and so not actualized in a reciprocal community.

This capacity or form of goodwill is not present in those whose experiences are so shared that the other does not present themselves as an other, but as merely another instance of the same perspective, vision, and outlook on one's own. In other words, Schiller is not describing two individuals who merely agree or who are on the same page or in lockstep with

regard to perception and thought; rather, he is describing a disposition and character-defining relationship between the self and "natures unlike ours" as "other," the natures of individuals which we do not share. He writes: "If humanity is ever to solve that problem of politics in practice they will have to approach it through the problem of the aesthetic, because it is only through beauty that humanity makes its way to freedom [*zu der Freiheit wandert*]" (L2.5). By the aesthetic, Schiller means a capacity for an interdeterminative, norm-governed dialectic between sense drive and form drive, between matter and form, between experiential content and concept. Goethe describes a similar idea of relational attunement or "intuitive perception," writing:

> The intuitively perceptive have already reached a creative stage, for as knowledge undergoes intensification [*sich selbst steigert*] it begins to demand intuitive perception without our noticing [*fordert ohne es zu bemerken das Anschauen*]; and it turns into intuitive perception. The seekers of knowledge may cross themselves and bless themselves against imagination as often as they wish—before they know it, they will have to call on imagination's creative power [*die productive Einbildungskraft*] for help. (Goethe WA II:6, p. 302; Goethe 1988, P. 74). (Haag 2024, 241).[15]

Notably, Goethe argues that such attunement is cultivated through the creative capacity of the imagination. The imagination as a creative power to see the best possibilities, to envision just the particular necessary in a given moment, to possess the dynamic receptivity to the relevant particulars: this is what constitutes attunement.[16]

I am suggesting that at the heart of Schiller's notion of the aesthetic education of persons in the aesthetic state is a nuanced and modified variation of Aristotelian notion of complete friendship, so understood that it is an embodiment of a certain kind of attunement and reciprocal goodwill[17]

---

[15] Johann Wolfgang von Goethe (1887–1919): *Werke.* Ed. on behalf of the Grand Duchess Sophie von Sachsen. Weimar Edition. 146 vols. Weimar: Böhlau. [Reprint: vol. 144–146: Paul Raabe (Ed.). Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1990]; c.f. Gentry 2023a

[16] Martha Nussbaum (2009) holds a similar conception of the moral imagination and the moral task of becoming finely aware and richly responsible through the cultivation of our creative capacity as attuned and responsive agents.

[17] See Nassar 2014 on the importance of *Wechselwirchung* in the thought of the Romantics, which can be both internal reflective play of the mind, or interpersonal mutual and reciprocal determination, yet crucially *qua* indeterminate principle. It's a fundamentally organic notion that arguably becomes important to Fichte, Schlegel, and Schiller among others because of the specific way in which Goethe receives both the notion of "free play" in Kant's third Critique as well as his reception of Aristotle and development of this into an organic notion of form as the method by which plants grow according to an

that subsumes and transcends the forms of justice possible in a merely dynamic or ethical state.

This attunement is a central feature of what he calls the aesthetic play by which the "Asthetischen Einheit" between "sense and moral freedom" is made into a living unity (Schiller L25.6-7, 189); such an aesthetically conditioned activity is constitutive of the kind of "social character" [*geselligen Charakter*] in which flourishing relations that contain justice within them, yet realize a higher end wherein they "bestow freedom by means of freedom [which] is the fundamental law of this kingdom [*Freiheit zu geben durch Freiheit ist das Grundgesetz dieses Reichs*]" (Schiller 27.9 215).[18] At the heart of the flourishing activity of an ideal friendship is not some reductive form of either an abstract standard of moral form nor a priority of sensible relations of pleasure, utility or the like, but rather an aesthetic harmony of both just insofar as the individuals of the relationship embody this harmonious unity of the sensible and ethical. As Schiller writes, this aesthetic form of such attuned dynamic comportment, "brings harmony into society, because it fosters [*stiften*] harmony in the individual" and ideally also the collective "*als Gattung*" (Schiller L27.10 215). The point is not that this active form of attuned symphilosophie and love will replace justice in society, but that it supersedes it and is a higher end of reflection, laws, and social life. If Schiller is right, then it persists as a normative authority over reductive alternatives in the formation and reformation of institutions, laws, and social relations.

Schiller writes: "the aesthetic state alone can make [society] real, because it consummates the will of the whole through the nature of the individual" (L27.10). He continues: "In the Aesthetic State everything—even the tool which serves—is a free citizen, having equal rights with the noblest; and the mind, which would force the patient mass beneath the yoke of its purposes, must here first obtain its assent. Here, therefore, in the realm of Aesthetic Semblance, we find that ideal of equality fulfilled which the Enthusiast would fain see realized in substance" (L27.11). The two key points that I wish to note from this passage are first, the claim that it is in the aesthetic

internal principle. Michael Forster nicely develops these ideas in his account of Goethe (2012).

[18] One important modification in Schiller's account that I have not taken up here is the important role of a Kantian notion of freedom (autonomy) on which human beings are absolutely equal and so the possibility for such flourishing friendship is both real and normatively binding on each, whereas for Aristotle unequals cannot have such friendship and he seems to think that there are natural differences between some groups who are "slaves by nature" and others (such as the Hellens) who are "noble by nature" and so must not be enslaved (Aristotle *Politics* I.6.1255a1–35). Schiller follows Kant in identifying the absolute equality of all persons in this "law of this kingdom" which is taking up Kant's "kingdom of ends."

state that persons actually hold equal rights, regardless of class or status; and second, that even the one who rightly appeals to the demands of reason "must here first obtain the assent [of all persons]." That is, there is a reciprocity of goodwill between equals that calls to the other and seeks assent, but which does not first set itself as law above the other. It is a discourse of reason in love, through loving attunement.

Accordingly, Schiller asks and answers the key question:

> But does such a state [*Staat*] of aesthetic semblance really exist? And if so, where is it to be found? As a need [*Bedürfnis*], it exists in every finely attuned soul; as a realized fact, we are likely to find it, like the pure church and the pure republic, only in some few chosen circles, where conduct is governed, not by some soulless imitation of the manners and morals of others, but by the aesthetic nature we have made our own … free alike of the compulsion to infringe the freedom of others in order to assert their own, as of the necessity to shed their dignity [*Würde*] in order to manifest grace [*Anmut*]. (Schiller L27.12)

Schiller's "finely attuned soul" here corresponds roughly to Aristotle's notion of the virtuous or flourishing person in complete friendship. So when Schiller says that the aesthetic state "exists" "as a realized fact … only in some few chosen circles, where conduct is governed, not by some soulless imitation of the manners and moral of others, but by the aesthetic nature we have made our own" (L27.12), he is speaking of a unique kind of friendship: a friendship that is itself a state, a relation of persons in which justice is actualised along with a richer accord of the friends who are "free alike of the compulsion to infringe the freedom of the others in order to assert their own, as of the necessity to shed their dignity in order to manifest grace" (L27.12).

The product of such an existent aesthetic state, the only actual existence of society, is not mere cognition, or moral action, or pleasure. The product is beauty, where beauty is defined as the more adequate form of truth and justice than that which is possible in a merely dynamic or ethical state. Schiller writes:

> Beauty is, admittedly, the work of free contemplation [*freien Betrachtung*], and with it we do indeed enter upon the world of ideas—but, it should be emphasised, without therefore leaving behind the world of sense, as is the case when we proceed to knowledge of truth.… Beauty is indeed form, because we contemplate [*betrachten*] it; but it is at the same time life, because we feel it. In a word: it is at once a state of our being and an activity we perform. (Schiller L25.5)

Beauty, in such an aesthetic state of reciprocal love, is an activity of the richest kind: the kind of activity that characterizes real friendship. It is the existent aesthetic state that is rare, yet actual in the world. Schiller continues:

> But since in the enjoyment of beauty, or aesthetic unity, an actual union [*wirkliche Vereinigung*] and interchange between matter and form, passivity and activity [*Tätigkeit*], momentarily takes place, the compatibility of our two natures, the practicability of the infinite being realized [*die Ausführbarkeit*] in the finite, hence the possibility of sublimest humanity, is thereby actually proven. (L25.6)

Such rare forms of friendship serve also as a normative model for the reformation of society and the education of persons toward such an end. Schiller writes: "We need, then, no longer feel at a loss for a way which might lead us from our dependence upon sense towards moral freedom [*moralischen Freiheit*], since beauty offers us an instance of the latter being perfectly compatible [*vollkommen zusammen bestehen*] with the former, an instance of man not needing to flee matter in order to manifest himself as spirit" (L25.7). He continues: "There can, in a single word, no longer be any question of how he is to pass from beauty to truth, since this latter is potentially contained in the former, but only a question of how he is to clear a way for himself from common reality to aesthetic reality [*Wirklichkeit*], from mere life-serving feelings to feelings of beauty" (L25.7).

In such friendship, in the beauty of "the realized fact" of the aesthetic state: "No privilege, no autocracy [*Alleinherrschaft*] of any kind is tolerated where taste rules, and the realm of the aesthetic semblance [*das Reich des schönen Scheins*] extends its sway" (L27.11). Here it is instructive to recall from above Aristotle's claim that friendship is to be found most in democracies, where persons are free, and complete friendship between those alike in their love of what is good not only for the self but for the other, and that the reciprocal goodwill of friends aids each in their mutual growth. Similarly, for Schiller, the aesthetic state exists among friends whose attunement and dialogic discourse contains the particularity of material sensibility and the universality of the laws of reason, yet achieves a higher form of justice through an equality bound by love. And this attunement, this discourse of friends instantiates beauty, which contains truth and grace in love.

The very possibility of *Symphilosophie* necessitates first being individuals capable of responding with all of the nuance of attuned readers, listeners, and perceivers who can be receptive and imaginatively active in the right way, for the right reasons, at the right time, and for the right ends. Central to this form of activity, the possibility of which defines this form of friendship, even

if it does not characterize the majority of interactions in such a friendship, is a notion of the call of a friend that may go unanswered, but a call not to a void, in a context constituted by mutual recognition of that shared, inter-determinative striving of attuned, receptive, and reflective friends.[19]

With a nod to the special friendship that Schiller and Goethe had and which was definitive for both of them, I will simply end here with a reference to David Wellbery's analysis of Gretchen's "beckoning call" with which Goethe closes *Faust I*. It is a moment of the love of a friend, calling to the other to become a real friend. Here it is displayed between unequals. Gretchen's call to Faust is as a voice of "unconditional love" calling him by name, as a "voice from within." Wellbery writes: "This call, I want to say, has no time nor place. It fades away but remains effective" (Wellbery 2024, 33). It also serves as a literary foreshadowing the role Gretchen will play, "interceding on behalf of Faust, elevating him to his own goodness, leading him toward the Urquell" (Wellbery 2024, 34). Such is the power for growth and reform that this kind of love displays and cultivates.

It is not just an aesthetic interplay that characterizes aesthetic education or persons who have cultivated such a capacity. More than that, it is the purpose of a just state whose actuality reaches out toward a flourishing of which justice is but a part. It is a specific kind of constitutive relationship between persons. It is not less determinate than those laws that govern a just state; rather, its indeterminacy—what Schiller calls aesthetic play—includes the determinate laws, yet supersedes these in a higher activity of a flourishing society. The just society is the mere shadow realm that strives to approximate the actual life of such dynamically attuned, aesthetically conditioned relations. Recognizing the higher good toward which just laws, institutions, and practices aim and from which they receive their ultimate normative authority, is important for having a compass for reform and refinement of that for the sake of which the laws and state have their worth. For if we aim merely at justice we will not achieve such a flourishing state; whereas striving for this principle of friendship in laws, in institutions, and in relationships, we gain not only justice, but also the possibility of a higher good which contains justice within it, yet transcends it. This principle of friendship is not merely an ideal for the state; it is a constitutive principle already eminently guiding key institutions and laws and embodied in actuality, in at least some friendships. This means that it is a form of normativity that is inescapably bound to the very nature of these kinds; so even if it is not fully recognized

[19] For a related argument, see Kneller 2014.

or actualized, it remains normatively binding and constitutive of what might count as flourishing.

More careful recognition and deliberate orientation toward such a principle of friendship in the political state is as great a need in our time as it was in Schiller's or Aristotle's. If this insight is right, it seems, it always will be, since it is a need that stems from the very nature of humanity. So, the state that can obtain in a particular kind of friendship is a normatively rich relation of mutual attunement and comportment that conditions the possibility of open reflection, whose guiding principle is not a determinate cognition, but the very enjoyment and enrichment of the activity of such a friendship.[20] Following Schiller, we might call this an aesthetic or axiological feature of good friendship. About such a self-forming activity, we might agree with Aristotle that "friendship seems too to hold [nation] states together, and lawgivers [ought] to care more for it than for justice … [since] when persons are friends they have no need of justice, while when they are just they need friendship as well, and the truest form of justice is thought to be a quality of friendship" (*NE* VIII.1.1155a21–28).[21]

Works Cited

Ameriks, Karl. 2014. "History, Succession, and German Romanticism." In *The Relevance of Romanticism*, edited by Dalia Nassar. Oxford University Press: 47–67.

[20] For an excellent account of this open-ended, dynamic, dialectic among in the Romantics inheritance on Kantian notions of reason, see Ameriks (2014) and for an in-depth analysis of this open-ended form of reflecting judgment in Kant that I take to be close to how Hegel, Goethe, and Schiller were reading and inheriting Kant on the freedom of the imagination, see Matherne (2024) and Gentry (2019), Haag (2024). I differ from Ameriks in thinking that the most robust philosophical account of this open, dynamic notion of reason that remains founded on Kantian critical insights is Hegel (Gentry 2026, 2023b, 2021). Because Ameriks read Hegel in a vein more akin to Beiser (2003, 1996) and Franks (2005), and so saw him as operating outside the critical / romantic frame-work.

[21] Leontiev (2023) critiques Schiller's account of such aesthetic conditions of a more robust state of friends or as a normative principle for society because of what he perceives as an unstable assertion of an analogy between beauty and morality. I think this kind of framing fundamentally misunderstands the nature of the aesthetic state. It is not an ideal. It is an imminent principle that is a teleologically higher form of the very thing that ethics already aims at. Schillers point is that at the heart of this principle is a dynamic, unending aesthetic task of attunement, empathy, and the kind of productive, reflective dialectic that drives real mutual growth.

Aristotle. 1995. *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. 2 vols. Bollingen Series 71. Princeton University Press.

Behler, Ernst. 1988. "Die Wirkung Goethes und Schillers auf die Brüder Schlegel." In *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Schöningh: 264-282.

Beiser, Frederick C. 1996. *The Early Political Writings of the German Romantics*. Cambridge University Press.

Beiser, Frederick C. 2003. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press.

Beiser, Frederick C. 2005. *Schiller as Philosopher: A Re-examination*. Clarendon Press.

Church, J. 2014. "Friedrich Schiller on Republican Virtue and the Tragic Exemplar." *European Journal of Political Theory* 13:95–118.

Diamond, Cora. 2003. "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy." *Journal of Literature and the History of Ideas* 1, no. 2: 1–26

Ferrarin, Alfredo. 2007. *Hegel and Aristotle*. Cambridge University Press.

Foot, Philippa. 2010. *Natural Goodness*. Clarendon Press.

Förster, Eckart. 2012. *The Twenty-Five Years of Philosophy: A Systematic Reconstruction*. Translated by Brady Bowman. Harvard University Press.

Forster, Michael. 2019. *Imagination and Interpretation: Herder's Concept of Einfühlung*. The Imagination in German Idealism and Romanticism. Cambridge University Press: 175-189.

Franks, Paul. 2005. *All or Nothing*. Harvard University Press.

Frischmann, Bärbel. 2024. "Zur Kantrezeption Friedrich Schlegels." *SYMPHILOSOPHIE: Internationale Zeitschrift für philosophische Romantik* 6:21–38.

Gentry, Gerad. 2026. *Hegel on Freedom and Ethical Life*. Cabridge University Press.

Gentry, Gerad. 2024. "Artworks as Organic Wholes: A Goethean and Hegelian Concept of Art." In *Art, Nature, and Self-Formation in the Age of Goethe*, edited by Gerad Gentry, Mattias Pirholt, and Camilla Flodin. De Gruyter: 85-114.

Gentry, Gerad. 2023a. "Goethe's Theory of Art: Rethinking Organic Wholes and Architecture." In *History of Modern Aesthetics*, edited by Colleen Coalter. Bloomsbury: 1-12.

Gentry, Gerad. 2023b. "Hegel's End of Art and the Artwork as an Internally Purposive Whole." *Journal of the History of Philosophy* 61, no. 3: 473–498.

Gentry, Gerad. 2021. "The Concept of Life in German Idealism and Its Aristotelian Roots." *Intellectual History Review* 31, no. 3: 379–390.

Gentry, Gerad, and Konstantin Pollok, eds. 2019. *The Imagination in German Idealism and Romanticism*. Cambridge University Press.

Haag, Johannes. 2024. "Intuition and Comprehension: Productive Imagination in Fichte and Goethe." In *Art, Nature, and Self-Formation in the Age of Goethe*, edited by Gerad Gentry, Mattias Pirholt, and Camilla Flodin. De Gruyter: 225-244.

Jeffrey, Anne. 2026. *Being and Becoming Good: On the Diversity of Human Goodness and Virtue*. 1st ed. Oxford University Press.

Kant, Immanuel. 1900. *Gesammelte Schriften*. Vol. 29. Walter De Gruyter.

Kaiser, David. 2005. *Romanticism, Aesthetics, and Nationalism*. Cambridge University Press.

Kim, Bradford Jean-Hyuk. 2021. "Aristotle on Friendship and the Lovable." *Journal of the History of Philosophy* 59, no. 2: 221–45.

Kneller, Jane. 2014. "Sociability and the Conduct of Philosophy." In *The Relevance of Romanticism*, edited by Dalia Nassar. Oxford University Press: 110-126. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199976201.003.0007.

Korsgaard, Christine M. 1996. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press.

Kristjánsson, Kristján. 2020a. "Aristotelian Character Friendship as a 'Method' of Moral Education." *Studies in Philosophy and Education* 39, no. 4: 349–64. https://doi.org/10.1007/s11217-020-09717-w.

Kristjánsson, Kristján. 2020b. "Grounding Deep Friendships: Reconciling the Moralized and Aestheticized Views." *Journal of Philosophical Research* 45:197–216. https://doi.org/10.5840/jpr20201230156.

Kristjánsson, Kristján. 2022. *Friendship for Virtue*. Oxford University Press.

Leontiev, Kim. 2023. "Schiller on Aesthetic Education as Radical Ethical-Political Remedy." *British Journal of Aesthetics* 63, no. 4: 553–78. https://doi.org/10.1093/aesthj/ayad003.

Lewis, C. S. 1960. *The Four Loves*. G. Bles.

Ludwig, Paul Walter. 2020. *Rediscovering Political Friendship: Aristotle's Theory and Modern Identity, Community, and Equality*. Cambridge university press.

Matherne, Samantha. 2024. *Seeing More: Kant's Theory of Imagination*. Oxford Scholarship Online. Oxford University Press.

Matherne, Samantha, and Nick Riggle. 2020. "Schiller on Freedom and Aesthetic Value: Part I." *British Journal of Aesthetics* 60, no. 4: 375–402. https://doi.org/10.1093/aesthj/ayaa006.

Matherne, Samantha, and Nick Riggle. 2021. "Schiller on Freedom and Aesthetic Value: Part II." *British Journal of Aesthetics* 61, no. 1: 17–40.

Moggach, Douglas. 2007. "Schiller's Aesthetic Republicanism." *History of Political Thought* 28: 520–54.

Nassar, Dalia. 2014. *The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804*. University of Chicago Press.

Noller, Jörg. 2023. "Schiller on Morals." In *The Palgrave Handbook on the Philosophy of Friedrich Schiller*, edited by Antonino Falduto and Tim Mehigan. Springer: 341-351. https://doi.org/10.1007/978-3-031-16798-0_19.

Noller, Jörg. 2021. "Heautonomy: Schiller on Freedom of the Will." *European Journal of Philosophy* 29:339–53.

Nussbaum, Martha C. 2009. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press.

Nussbaum, Martha C. 1985. "'Finely Aware and Richly Responsible': Moral Attention and the Moral Task of Literature." *The Journal of Philosophy* 82, no. 10: 516–29.

Rawls, John. 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *Journal of Philosophy* 77, no. 9: 515–572. https://doi.org/10.2307/2025790.

Thompson, Michael. 2008. *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Harvard University Press.

Wellbery, David E. 2024. "Goethe on Tragedy." In *Art, Nature, and Self-Formation in the Age of Goethe*, edited by Gerad Gentry, Mattias Pirholt, and Camilla Flodin. De Gruyter: 11–36

Wellbery, David E. 1996. *The Specular Moment: Goethe's Early Lyric and the Beginnings of Romanticism*. Stanford University Press.

Wilson, Ross. 2009. *The Meaning of Life in Romantic Poetry and Poetics*. Routledge.

Symphilosophie

International Journal of Philosophical Romanticism

The Role of History in Schlegel's Philosophy

The Case against Isolationism and for *Bildung*

Elizabeth Millán Brusslan[*]

ABSTRACT

This essay explores the role of history in Schlegel's philosophy, emphasizing its importance for understanding change and *Bildung*, and for fostering philosophical dialogue within a democratic and hermeneutical context. For Schlegel, philosophy is inherently dynamic, involving change and development, not static truths. Philosophy must engage with the past through dialogue, humility, and recognition of its evolving nature. Schlegel advocates for a philosophy that is rooted in life's ongoing flux, inspired by Goethe's morphology. He criticizes Kant and Fichte for neglecting the historical dimension of human existence. Schlegel argues for a continuous, critical engagement with past thought and claims that philosophy always begins in the midst of reality rather than from an ahistorical first principle.

Keywords: Gadamer, Goethe, Schlegel, *Bildung*, history, understanding

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Aufsatz untersucht die Rolle der Geschichte in Schlegels Philosophie und betont ihre Bedeutung für das Verständnis von Wandel und Bildung sowie für die Förderung des philosophischen Dialogs in einem demokratischen und hermeneutischen Kontext. Für Schlegel ist Philosophie ihrem Wesen nach dynamisch; sie umfasst Wandel und Entwicklung und nicht statische Wahrheiten. Philosophie muss sich durch Dialog, Demut und die Anerkennung ihres sich fortwährend entwickelnden Charakters mit der Vergangenheit auseinandersetzen. Schlegel plädiert für eine Philosophie, die im fortwährenden Wandel des Lebens verwurzelt ist und sich von Goethes Morphologie inspirieren lässt. Er kritisiert Kant und Fichte dafür, die geschichtliche Dimension der menschlichen Existenz zu vernachlässigen. Schlegel plädiert für eine kontinuierliche, kritische Auseinandersetzung mit dem Denken der Vergangenheit und vertritt die Auffassung, dass Philosophie stets mitten in der Wirklichkeit beginnt und nicht von einem ahistorischen ersten Prinzip ausgeht.

Stichwörter: Gadamer, Goethe, Schlegel, Bildung, Geschichte, Verstehen

[*] Professor of Philosophy, DePaul University, 2352 N. Clifton Ave. Suite 150.9 Chicago, IL 60614-3208, USA – emillanb@depaul.edu

(cc) BY-NC-SA

1. A Troubling Overture: Why We Must Take History Seriously

We are living in unsettling political times. On February 19, 2025, in his State of the State Address, the Governor of Illinois, J.B. Pritzker, gave his listeners this grim reminder: "It took the Nazis one month, three weeks, two days, eight hours, and forty minutes to dismantle a constitutional republic"[1]. The Weimar Republic (1913-1933) proved more fragile than many had hoped. All democracies are fragile and their protection requires courage from all citizens. Pritzker's warning and call to remember history is well-placed. In his courageous address, Pritzker detailed the dread he felt upon witnessing the U.S. political landscape emerging from the Trump-led administration and made a fitting comparison with what took place in Europe in the 20th century, emphasizing that "[t]he seed that grew into a dictatorship in Europe a lifetime ago didn't arrive overnight. It started with everyday Germans mad about inflation and looking for someone to blame" (Pritzker, Ibid.). Pritzker continued:

> I'm watching with a foreboding dread what is happening in our country right now. A president who watches a plane go down in the Potomac – and suggests – without facts or findings – that a diversity hire is responsible for the crash. Or the Missouri Attorney General who just sued Starbucks – arguing that consumers pay higher prices for their coffee because the baristas are too "female" and "nonwhite." The authoritarian playbook is laid bare here: They point to a group of people who don't look like you and tell you to blame them for your problems. I just have one question: What comes next? After we've discriminated against, deported or disparaged all the immigrants and the gay and lesbian and transgender people, the developmentally disabled, the women and the minorities – once we've ostracized our neighbors and betrayed our friends – After that, when the problems we started with are still there staring us in the face – what comes next? All the atrocities of human history lurk in the answer to that question. And if we don't want to repeat history – then for God's sake in this moment we better be strong enough to learn from it (Ibid.).

Pritzker takes us to two issues that I would like to put into conversation with the early German Romantics: 1) the central role that history plays in coming to an understanding of our circumstances and 2) the question of how an awareness of that meaning is connected to historical context and to life in its change might create a greater sense of solidarity in society.

---

[1] See https://gov-pritzker-newsroom.prezly.com/gov-pritzker-proposes-seventh-balanced-budget

Within the field of philosophy, too often, we have turned away from history or considered those who take it too seriously to be less rigorous philosophers. After all, if philosophy is to be something like a natural science, then why do we even need to do history? Taken too far, we might even wonder why philosophy needs to be written in sentences: why not just offer atomistic formulas and mathematical proofs for our claims? Just as we endanger our democracies when we don't consider history carefully enough, philosophy suffers if we cut it off from other branches of human inquiry and sequester it within narrow boundaries with the view that only within these boundaries can it achieve the hallowed status of a science. Isolationism in politics has bleak consequences, so too are the consequences of isolationism in philosophy bleak. In what follows, I will present Schlegel's account of why philosophy must be historical and sketch the productive potential of his historical turn.

For Schlegel, philosophy has to do with change and development, a kind of intellectual *Bildung*. It is only through a dialogue with the past and with an attitude of humility, a recognition that we cannot hold truth, but merely ever be in search of it, that we become philosophers in the first place. *Symphilosophie* or the art of doing philosophy in dialogue with others is born in part from the early German Romantics' historical turn.[2] This art of doing philosophy with others is also decidedly democratic which only works if the participants acknowledge that they have much to learn from their dialogue partners.

The historical turn that I shall highlight in Schlegel's thought is connected to his view that change or becoming is intrinsic to philosophy, a change that has much to do with one sense of how Schlegel applies the term *Bildung*. There are, of course, many paths we could take to trace the meaning and legacy of the vast territory covered by the term *Bildung* in the German tradition, yet for the purposes of this paper, I shall limit my approach to the sense of *Bildung* in terms of unfolding, of life and change, for I think this dynamic captures the aspect of early German Romanticism connected to the progressive spirit of Schlegel's work and is the sort of *Bildung* that Schlegel emphasized in many of his writings.[3] It is also the sense of *Bildung* at the heart of his historical turn. A philosopher dedicated to progress has to be comfort-

---

2 I thank Michael Forster and Laure Cahen-Maurel for organizing a meeting that brought together a generous, skilled group of fellow philosophers to share ideas. The rich, productive dialogue we had in Bonn helped shape this essay.

3 An excellent account of *Bildung* in the sense of education can be found in Frederick Beiser, Chapter 6, *The Concept of Bildung in Early German Romanticism*, of *The Romantic Imperative* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003).

table with change. *Bildung* was a term in the intellectual air of the period. Indeed, Schlegel names Goethe's *Bildungsroman, Wilhelm Meister*, as one of the tendencies of the age.[4] In his work on morphology, Goethe emphasizes that when we study organic forms, "nowhere do we find permanence, repose, or termination. We find rather that everything is in ceaseless flux. This is why our language makes such frequent use of the term '*Bildung*' to designate what has been brought forth and likewise what is in the process of being brought forth" (*Goethe's Botantical Writings*, trans. Bertha Mueller (Woodbridge, Connecticut: Ox Bow Press, 1952, 23).[5] In his work on morphology, Goethe claims that we "must avoid speaking in terms of what is fixed"; Schlegel imported Goethe's resistance to the static, and he called for those doing philosophy to embrace change and life, his historical turn is part of this embrace.

Schlegel's historical turn was also part of his concern with the very task of understanding which he saw as necessary to do philosophy in the first place. For Schlegel the task of understanding was inextricably linked to its lack, that is, to misunderstanding or incomprehensibility. As we shall see, Schlegel's endgame was not comprehensibility but rather the creation of a culture of hermeneutical openness. In *Ideas* Fragment 129a, Schlegel writes, "You're not really supposed to understand me, but I want very much for you to listen to me."[6] / *Verstehen sollt ihr mich eben nicht, aber dass ihr mich vernehmen moget Wunsch ich gar sehr* (KFSA 2, 269, Nr, 129 Notiz 1).[7] Schlegel's

---

4 For more detail on Schlegel's reception of Goethe's novel, see Elizabeth Millán Brusslan, "Goethe's *Wilhelm Meister*: A Tendency of Romantic Philosophy," for *Goethe's Wilhelm Meister's Apprenticeship and Philosophy*, edited by Sarah Eldridge and Allen Speight (Oxford: Oxford University Press, 2020): 78-105.

5 For more on the tight connections between Goethe and prominent members of the German philosophical tradition, see, *Goethe and German Idealism*, special volume of *Goethe Yearbook*, Elizabeth Millán and John Smith, eds. Volume XVIII (2011). See also: Kristian Köchy, "Das naturwissenschaftliche Forschungsprogramm der Romantik," in *Das neue Licht der Frühromantik*, eds. Bärbel Frischmann and Elizabeth Millán (Paderborn: Schöningh, 2009): 153-169; Robert Richards, *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe* (Chicago: University of Chicago Press, 2002); Joan Steigerwald, *Experimenting at the Boundaries of Life. Organic Vitality in Germany around 1800* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2019); Dalia Nassar, *Romantic Empiricism. Nature, Art, and Ecology from Herder to Humboldt* (Oxford: Oxford University Press, 2022).

6 Years after Schlegel's plea for listeners, Theodor Adorno also complained of the decline in listening, linking that decline to the state of music, indicating that it had suffered such a decline in our culture that it was ultimately perceived "purely as background" noise. He added, "if nobody can any longer speak, then certainly nobody can any longer listen" (Theodor W. Adorno, *The Culture Industry*, ed., J.M. Bernstein (New York: Routledge, 1991), 30.

7 KFSA refers to the critical edition of Schlegel's work, *Friedrich Schlegel Kritische Ausgabe* (KFSA), 35 vols., ed. Ernst Behler, et al. (Paderborn: Schöningh, 1958—). All further

historical approach to philosophy prepares us to listen to or to take in what is before us rather than judging what is before us (words or images) with a narrow lens of our making. Understanding is an unfolding process, dynamic and never static. An embrace of process characterizes Schlegel's view of philosophy and the task of the philosopher. Let us now consider the consequences of prioritizing becoming over being.

2. Progressive Philosophy is Historical

As Schlegel tells us in *Athenaeum* Fragment Nr. 54, "One can only become a philosopher, not be one. As soon as one thinks one is a philosopher, one stops becoming one" (Firchow, 24) /*Man kann nur Philosoph werden, nicht es sein. Sobald man es zu sein glaubt, hört man auf es zu werden* (KFSA 2, 173). The early German Romantics were aware that we could not do philosophy in a progressive spirit without making philosophy historical, for the historical takes us to the unfolding of events in the world, to the living seeds that give rise to change. Schlegel critiqued Descartes for his ahistorical approach, writing in his *Kölner Vorlesungen* (1804-5):

> To entirely abstract from all previous systems and throw all of this away as Descartes attempted to do is absolutely impossible. Such an entirely new creation from one's own mind, a complete forgetting of all which has been thought before, was also attempted by Fichte and he too failed in this.[8]

According to Schlegel, prominent representatives of the modern European philosophical tradition such as Descartes and Fichte sought the foundation for philosophy in an ahistorical *cogito* or *Ich*, but Schlegel rejects this move and any attempt to isolate a single, fixed principle (whether that principle is understood as an activity or as a fact) underlying all of our knowledge claims. To "throw away" everything that has been developed by other philosophers or to "completely forget" all that has been thought before is to presume that philosophy can be done without attending to the history of philosophy. It is, according to Schlegel, impossible to do philosophy without tending to its

references to Schlegel's work refer to this edition, noting volume and page number. Some of Schlegel's fragments have been translated in Friedrich Schlegel, *Philosophical Fragments*, trans. Peter Firchow (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).

[8] "Gänzlich von allen vorhergegangen Systemen und Ideen abstrahieren, und dies alles verwerfen, wie Descartes versucht hat, ist durchaus unmöglich. Eine solche ganz neue Schöpfung aus dem eigenen Geist, ein gänzliches Vergessen alles Vorhergedachten hat freilich auch Fichte versucht, ist ihm aber ebenso mißlungen" (KFSA XII, 111).

history. Schlegel's historical turn is intimately connected to his anti-foundationalism. He writes:

> Our philosophy does not begin like the others with a first principle – where the first proposition is like the center or first ring of a comet—with the rest a long tail of mist—we depart from a small but living seed—our center lies in the middle.[9]

Just as Goethe emphasized life and the process of bringing forth life, Schlegel's very view of philosophy is focused upon life and its unfolding, which is why he chooses the botanical metaphor of the seed to give us a sense of where his philosophy begins. This small but living seed is planted in a soil of doubt and probability; doubt regarding the thing / *Zweifel an dem Ding* and the probability of the I / *Wahrscheinlichkeit des Ichs*. Such uncertainty and doubt give us the motor to keep philosophy alive and growing. For Schlegel, a philosophy such as Fichte's, which is based on first principles provides a perspective from the outside, that is, from a point that establishes all that follows from it. Such a position is foundational, with the first principle or foundation standing outside of the matter that it serves to explain. The first principle is fixed, static and presumably explains all the changing, living matter in the world, matter that, in Fichte's words, it need "take no heed of whatsoever."[10] Schlegel's view of philosophy represents a radical departure from Fichte's foundationalist, ahistorical view of philosophy. Schlegel himself describes his philosophical method as genetic or synthetic as opposed to deductive or syllogistic.[11] The opposition of his genetic method to the deductive one underscores the historical dimension of Schlegel's approach: the very term 'genetic' is connected to a coming into being, to an evolutionary development, and to understanding the development or genesis of an idea. To understand how a given thing comes into being, we must look at its various phases of development or its history.

It is not surprising that Gadamer was a philosopher who took the work of Schlegel seriously. Long after Schlegel and the early German Romantics had pushed for a fuller notion of "science" so that something like the human or *Geisteswissenschaften* could be included in the notion of science, we were

---

9 "Unsere Philosophie fängt nicht wie andere mit einem ersten Grundsatze an, wo der erste Satz gleichsam der Kern oder erste Ring des Kometen, das übrige ein langer Schweif von Dunst zu sein pflegt—wir gehen von einem zwar kleinen, aber lebendigen Keime aus, der Kern liegt bei uns in der Mitte" (KFSA XII, 328).

10 IWL, 31/GA, 446.

11 Schlegel's most developed treatment of what the method of philosophy should be is found in *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* (KFSA XII-XIII). See especially his discussion at KFSA XII, 307 ff.

still left with the notion that such sciences were "inexact" (TM, 5) / *ungenaue Wissenschaften* (WM, 3).[12] As Gadamer tells us, Dilthey wrote in his copy of Mill's *Logic*, that "Mill is dogmatic because he lacks historical training" (TM, 6) / *Mill ist dogmatisch aus Mangel historischer Bildung* (WM, 4). Historical training, it is hoped, leads to an openness and a humble acceptance that the task of understanding is infinite and that we must participate in a tradition to begin the dialogue necessary to understand the world. Of course, Schlegel was well aware that the very notion of 'history' was incredibly fraught leading him to claim that "the concept of 'history' is thoroughly incorrectly determined" / [d]er Bergiff der Geschichte ist durchaus unrichtig bestimmt" (*Condorcet Rezension*, KFSA VII, 4).[13] To get to a more adequate understanding of history, we need artists of history (*historischer Künstler*) (Ibid. 8), rather than mere chroniclers. Schlegel's demand for a more properly determined understanding of history, a corrective to the "unrichtig bestimmt" notion, brings to mind Gadamer's key notion of *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein / historically effected consciousness,* which lifts history from the mere task of chronicling events in the world and elevates the task of history to an artform. The *historischer Künstler* produces a history built of elements of listening, openness, understanding, all of which are woven into Schlegel's case for the necessity of history for the activity of doing philosophy. Such

---

[12] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: J.B. Mohr, 1972), hereafter WM/*Truth and Method*, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, (London: Bloomsbury, 2013), hereafter TM. For more on the relation between Gadamer and the early German Romantics, see: Fred Rush, "Hermeneutics and Romanticism," in *The Cambridge Companion to Hermeneutics*, eds. Michael J. Forster and Kristin Gjesdal (Cambridge: Cambridge University Press, 2019): 65-86, and Kristin Gjesdal, "Herder, Schleiermacher, and the Origins of Modern Hermeneutics," in *Das Neue Licht der Frühromantik. Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie*, eds. Bärbel Frischmann and Elizabeth Millán Brusslan (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009): 200-212 and *Gadamer and the Legacy of German Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). See also Jure Zovko's excellent study, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1990).

[13] For a detailed analysis of Schlegel on history, see, Walter Jaeschke, "Die durchaus richtige Bestimmung des Begriffs. Zum Geschichtsdenken der frühen Friedrich Schlegel" in *Das neue Licht der Frühromantik*, eds. Bärbel Frischmann and Elizabeth Millán (Paderborn: Schöningh, 2009): 97-110. Especially illuminating is the analysis of Schlegel on freedom and nature and the role of *Wechselwirkung* in Schlegel's understanding of history. For more on the centrality of the *Wechselwirkung* in Schlegel see, Manfred Frank: *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, trans. Elizabeth Millán (Albany: State University of New York Press, 2004); *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997); "Philosophische Grundlagen der Frühromantik" in *Athenäum, Jahrbuch für Romantik* 4 (1994), 37-130.

elements would also give rise to an art of history rather than a mere chronicle. The resulting tapestry or work of historical art is not always neat and tidy nor is the philosophy shaped from it.

3. Historical Philosophy begins *in media res*

In *Athenaeum Fragment* 84, Schlegel claims that, "philosophy, like epic poetry, always begins *in media res*."[14] When we do philosophy, we are not starting from a position outside the ebb and flow of philosophical ideas, but in the midst of this dynamic process itself, *in media res*. Schlegel's move to "the inside" or "the middle" is a move towards taking the history of philosophy seriously and towards re-conceptualizing the very notion of critical philosophy in historical terms.

In his Köln Lectures, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern* (1804-5), Schlegel describes the various philosophical systems that comprise the history of philosophy as links in a coherent chain, with an understanding of any given philosophical system requiring some understanding of the chain to which it is connected. Indeed, Schlegel argues that all too often, philosophers interact with other systems by reducing them to rejected or negated remains that are empty, but Schlegel claims this is "completely insufficient and unsatisfactory" (*unzurecihend und unbefriedigend*), because,

> a philosophical system is supported by other systems, and to understand one system, knowledge of the others is necessary and philosophies build an inter-related chain, such that knowledge of one link depends upon knowledge of a related link / *ein philosophisches System sich aus das andere stützt, zur Verständigung des einen immer wieder die Kenntnis des anderen vorhergehenden erforderlich ist, und die Philosophien eine zusammenhängende Kette bilden, wovon die Kenntnis eines Glieder immer wieder zur Kenntnis des anderen nötigt* (KFSA XII, 111).

A few years before delivering his lectures in Köln, in a fragment from 1796, *Zur Wissenschaftslehre,* Schlegel described system in a similar way, stressing the connection of the whole, coherence, and the organic nature of system:

> System is an integrated, connected whole of the matter of knowledge [*wissenschaftliche Stoff*] in a continuous mutual confirmation and organic coherence – a whole of a plurality that is in itself perfected and unified.[15]

---

[14] KFSA II, 178.

[15] "System ist eine durchgängig gegliederte Allheit von wissenschaftlichem Stoff in durchgehender Wechselwirkung und organischen Zusammenhang – *Allheit* ein in sich selbst vollendete und vereinigte Vielheit" (KFSA XVIII, 12, Nr. 84).

In Schlegel's conception of a philosophical system, change and interaction are stressed, and organic coherence is the goal: a goal that no systematic derivation will achieve for us, and no single system either. The philosopher must work from a single system, that is, from one link in the chain of all systems, but always with a view towards the unity of which each system is but a part. This fluency between one's own system and the greater whole of which it is a part is stressed by Schlegel in the following fragment:

> Every philosopher has his own line or tendency which is his departing point and his cycle. He who has a system is as lost as he who has none. One must therefore reconcile both.[16]

How are we to deal with this dilemma of needing a system, and yet of not becoming tied to a single system? Schlegel's anti-foundationalism leads him to see philosophy as consisting of a plurality of systems, each of which can offer a piece of the whole of the system of knowledge, but never the complete system. No individual line or tendency constitutes a system in the sense of the "integrated, connected whole of the matter of knowledge" to which Schlegel makes reference. The philosopher must work from a single system, that is, from one link in the chain of all systems, but to critique other systems, to critique philosophy itself, the philosopher must be able to see beyond her own system. Bubner nicely captures the historical method that Schlegel initiates in terms of "an actively sympathetic response on the part of the critic and the philologist to the significant creative works of the past," a view that gives rise to a model of doing philosophy that contrasts sharply to the models of the German idealists, who saw philosophical systems as "godlike creations," which were, of course, ahistorical.[17] Jure Zovko also highlights the hermeneutical dimension of Schlegel's thought.[18] Zovko's emphasis on Schlegel's hermeneutical critique brings the work of Schlegel into a richly detailed context enabling us to more deeply appreciate just how relevant Schlegel's work remains.

---

[16] "Jeder Philosoph hat auch seine Linie—Tendenz was sein Punctum (saliens) und seinen Cycluz. Wer ein System hat, ist so gut geistig verlohren, als wer keins hat. Man muß eben beides verbinden" (KFSA XVIII, 80, Nr. 614). Cf. "It's equally fatal for the mind to have system and to have none. It will simply have to decide to combine the two" (Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben, und keins zu haben. Es wird sich also wohl entschließen müssen beides zu verbinden) (KFSA II, 173, Nr. 53).

[17] R. Bubner, *The Innovations of Idealism*, trans. Nicholas Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 33.

[18] See J. Zovko, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1990).

Alas, the field of philosophy still prefers system builders, certainty, and final words. For example, the credentials of Kant and Fichte are never questioned. Both thinkers believed that there was one system that could capture all truths, there was no pressing need to look to other systems, for at best they could offer partial truths and at worst, merely a collection of falsehoods. And there was an important sense in which for both Kant and Fichte the notion of system stood outside of the matter that was explained by the system, as a bedrock of sorts that holds unconditionally and provides the "secure path of the science" to the searchers of truth. Schlegel's view of the task of philosophy and the role of system therein is radically different. He does not think that a philosophical system exists outside of the truths that are captured by it. Indeed, social and political desires shape the system and the very truth that will emerge from any philosophical inquiry.

As I emphasized above, Schlegel rejects a foundationalist approach to the problem of knowledge and emphasizes the importance of coherence: we never have the last word on how to justify a claim, but we must try to bring our claims into some coherent scheme or whole. What goes for our own body of knowledge holds too of the body of knowledge that philosophers construct. And construct they do, but not via systematic derivations anchored in a firm foundation. Schlegel reads Fichte's emphasis on systematic derivations as an embrace of deduction, claiming that his demonstrations work by way of deduction and deduction is never as strong as construction.[19] Schlegel's dedication to a historical approach to philosophy gave rise to a radically new sense of philosophy in the post-Kantian period.

4. History and Critique

Schlegel was interested in a reform of the very conception of philosophy that was shaping the post-Kantian period – he sought to move philosophy away from its moorings in natural science understood as a foundational science generative of results endowed with certainty and the concomitant deductive method that had taken hold, and to bring it into the company of art and history. Schlegel thus endorsed a progressive and never-ending method for philosophy, based on the view that our knowledge claims would never be

[19] *Cf.* KFSA XVIII, 36, Nr. 185: "Construction is far more than deduction" (Construction ist weit mehr als Deduction); *Ibid*., 31, Nr. 129: "Deduction never has an end and should never have an end (Das Deducieren hat nirgends ein Ende soll nirgends ein Ende haben)". Of course, Fichte emphasizes "systematic derivation" and not deduction, and not all systematic derivation is deductive, so there are problems with some of the details of Schlegel's charges that Fichte is guilty of deduction, but the general picture of philosophy endorsed by Fichte is at odds with Schlegel's conception of philosophy.

endowed with the certainty granted by absolute foundations, but rather would only ever have increasing degrees of probability, they would tend towards truth. An infinite search or longing for the infinite (the totality of all truths) replaces any model (not just Fichte's) that departs from an absolute first principle.

Schlegel's position is that we never begin with the certain knowledge that there is any first principle; instead we must begin with what we have—a history of what has been thought by other philosophers before. According to Schlegel, an introduction to philosophy can only be a critique of all earlier philosophy. His first lecture of *The Historical Characteristics of Philosophy* concerns the problem of introducing philosophy, and this is ultimately the problem of the beginning of philosophy. Schlegel *was* interested in the historical frameworks of philosophy and even wrote a history of philosophy.[20] In the first book of the lectures on the history of philosophy, entitled *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern* (Köln, 1804-05), Schlegel addresses the problem of where we begin when we philosophize:

> To desire to provisionally prove what the beginning point of philosophy is, concerns separating out the first principle of philosophy (if there is such a principle), as is actually attempted in some scientific introductions. One can admit that in a tentative treatment the point from which one must begin to philosophize will be searched for and proved.[21]

If there is no such principle, it will only be searched for and never found. Schlegel accused Kant, the great critical philosopher himself, of being only a "half-critic" because of his neglect of the history of philosophy and his inability to critique philosophy itself. Schlegel's conception of philosophy committed him to metaphilosophy, to coming to terms with the nature of philosophy itself. A Critical Age that criticizes everything except itself is not a fully critical age; one could say that it is "half-critical". Schlegel is after a critique of critique, a philosophy of philosophy, attempting, through his conception of historical critique, to achieve a metaphilosophy, a way of

---

[20] *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* (The Development of Philosophy in 12 volumes) in KFSA XII. This was part of a series of private lectures given in Cologne (1804-5).

[21] "Den Anfangspunkt für die Philosophie provisorisch nachweisen zu wollen, mag einer angehen, als das Grundpinzip (wenn es übrigens ein Grundprinzip gibt) von der Philosophie abgesondert angeben, wie das wirklich in einigen wissenschaftlichen Einleitungen ist versucht worden. Man kann zugeben, daß in einer vorläufigen Abhandlung der Punkt, von wo aus man zu philosophieren beginnen muß, aufgesucht und nachgewiesen werde" (KFSA XII, 110).

looking critically at philosophy itself, as a discipline that has developed through history.

The very first fragment of the *Athenaeum* gives expression to Schlegel's concern with making philosophy the subject of philosophy: "Nothing is more rarely the subject of philosophy than philosophy itself."[22] To appreciate this claim, we must keep in mind that Schlegel was interested in making the *entire* tradition of philosophy the subject matter of philosophy, for he was well aware that other philosophers, even those who thought philosophy could begin with a first principle (e.g., Descartes and Fichte) had reflected on the nature of philosophy itself in developing their methods. But this was not enough: one had to approach philosophy historically in order to get a view of the whole, and so to *really* make philosophy the subject of philosophy. With characteristic irony (of just the sort that led so many of his contemporaries to misunderstand him), Schlegel describes his push to criticize philosophy as just retaliation:

> Since nowadays philosophy criticizes everything that comes in front of its nose, a criticism of philosophy would be nothing more than justifiable retaliation.[23]

Schlegel's charges against the limits of Kant and Fichte's "critical philosophy" are rooted in his desire to develop a critical philosophy of philosophy itself.

Schlegel's emphasis on history as essential to critique is part of his general view of philosophy as framed by life, as beginning *in media res* in the midst of change and flux. Accordingly the object of philosophical critique is also something changing and growing, and the philosopher must be equipped to handle this teeming mass of material.

5. Concluding Remarks: The Infinite Task of Understanding

In several fragments and in an essay, *Über die Unverständlichkeit*, Schlegel stresses the value of incomprehension.[24] Because our knowledge claims are

---

22 "Über keinen Gegenstand philosophieren sie seltner als über die Philosophie" (*KA* II, p. 165, Nr. 1).

23 "Da die Philosophie jetzt alles was ihn vorkommt kritisiert, so wäre eine Kritik der Philosophie nichts als eine gerechte Repressalie" (*KFSA* II, 173, Nr. 56). *Cf.* "Da die Philosophie so vieles je fast alles im Himmel und auf Erden Kritisiert hat; so kann sie sichs ja wohl gefallen lassen, daß man sie auch einmal kritisiert" (KFSA XVIII, 40, Nr. 228).

24 The reception of Schlegel's journal, *Das Athenaeum*, was not warm. Many philosophers, especially those targeted in its pages, took offense at their portrayals. There were also frequent complaints about the *Unverständlichkeit* of the entries, especially the fragments.

never rooted in an absolutely certain foundation, we cannot be so arrogant as to think that we will ever have the last word on the meaning of any given event or text or idea, the remainder is that which is incomprehensible. Gadamer reads Schlegel's characterization of the "classical" as a work's "fundamentally unlimited" power to speak as a move that leads us to a new conception of understanding. Gadamer writes: "Understanding is to be thought of less as a subjective act than as participating in an event of tradition, a process of transmission in which past and present are constantly mediated / *Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Sujketivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen*, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln" (TM, 290/WM 274-5). When Schlegel claims in *Lyceum* Fragment Nr. 20, that: "A classical text must never be entirely comprehensible. But those who are cultivated and who cultivate themselves must always want to learn more from it", Schlegel is not giving up on meaning, but rather pointing us to our infinite participation in the tradition of which the text and we are a part. As Gadamer emphasized in *Truth and Method*, such an openness to tradition requires an openness to the other, which takes us back to Schlegel's desire to be listened to. Understanding cannot take place without an openness to the other, and this openness requires listening. The past will not say anything to us if it remains other to us. Schlegel's view of philosophy as historical calls for a "fundamental sort of openness / *grundsätzliche Art der Offenheit*" (TM, 361/WM, 344).[25] This openness is part of the attempt to bring us into dialogue with our traditions and to resist the isolationism that only leads to misery, hermeneutical and otherwise. Our present political situation makes the fundamental sort of openness called for by Schlegel more relevant than ever.

The essay on incomprehensibility was published in the last issue of the journal, a kind of swan song.

[25] Schlegel plays with the more typical, naïve mode of historical comparison in *Lyceum* 25, where he writes: "The two main principles of the so-called historical criticism are the Postulate of Vulgarity and the Axiom of the Average. The Postulate of Vulgarity: everything great, good, and beautiful is improbable because it is extraordinary and, at the very least, suspicious. The Axiom of the Average: as we and our surroundings are, so must it have been always and everywhere, because that, after all, is so very natural / Die beiden Hauptgrundsätze der sogenannten Kritik sind das Postulat der Gemeinheit, und das Axiom der Gewöhnlichkeit. Postulat der Gemeinheit: Alles recht Grosse, Gute und Schöne ist unwahrscheinlich, denn es ist ausserodentlich, und zum mindesten verdächtig. Axio der Gewöhnlichkeit: Wie es bei uns und um uns ist, so muss es überall gewesen sein, denn das ist ja alles so natürlich" (KFSA II,149, Nr. 24) / Quoted by Gadamer WM 344/TM 361).

Symphilosophie

Internationale Zeitschrift für philosophische Romantik

Die Gegenwart der Mythologie

Symphilosophie in Frühromantik, Poststrukturalismus und Neuem Materialismus

Christoph Haffter[*]

ABSTRACT

The early German romantic program of "symphilosophy" conceives of philosophizing as a collective endeavour. It asserts that philosophy is not possible as a monologue by armchair scholars, but only as a conversation—as a form of social exchange. This program relies on a specific conception of philosophy as a means of orientation during times of crisis. Such a conception is alien to contemporary academic philosophy, as it links philosophy to the creation of a new mythology. In this paper I aim to elucidate this concept by comparing early German romanticism with two more recent positions that can be viewed as its contemporary successors: the collaborative works of Gilles Deleuze and Félix Guattari from the 1970s, and the ecological speculations associated with the "New Materialism" of Jane Bennett, Bruno Latour, and Donna Haraway from the 2010s. This comparison will highlight the ongoing relevance of the idea of symphilosophy, while also revealing two problems inherent in the concept.

Keywords: Critique of rationality, New Mythology, post-structuralism, New Materialism, aesthetization

ZUSAMMENFASSUNG

Das frühromantische Programm einer Symphilosophie versteht Philosophieren als eine kollektive Angelegenheit. Es behauptet, dass Philosophie nicht als Monolog von Stubengelehrten möglich sei, sondern nur als Gespräch, als geselliger Austausch. Dieses Programm hängt an einer besonderen Konzeption von Philosophie als Orientierung in Krisensituationen. Diese Konzeption ist der heutigen Schulphilosophie fremd, denn sie bindet Philosophie an das Hervorbringen einer neuen Mythologie. Ich möchte diese Konzeption im Folgenden herausarbeiten, indem ich die Frühromantik mit zwei jüngeren Positionen vergleiche, die als ihre gegenwärtigen Nachfolgegestalten verstanden werden können: Die kollaborativen Werke von Gilles Deleuze und Félix Guattari aus den 1970er Jahren zum einen, und zum andern die ökologischen Spekulationen des Neuen Materialismus von Jane Bennett, Bruno Latour und Donna Haraway aus den 2010er Jahren. Der Vergleich mit diesen Positionen wird die Aktualität, aber auch zwei Probleme der Idee einer Symphilosophie sichtbar machen.

Stichwörter: Rationalitätskritik, Neue Mythologie, Poststrukturalismus, Neuer Materialismus, Ästhetisierung

[*] Dr. phil., Gastwissenschaftler am Institut Jean Nicod, 29 rue d'Ulm, 75005 Paris, Frankreich – haffterc@gmail.com

(cc) BY-NC-SA

Das frühromantische Programm einer Symphilosophie versteht Philosophieren als eine kollektive Angelegenheit. Es behauptet, dass Philosophie nicht als Monolog von Stubengelehrten möglich sei, sondern nur als Gespräch, als geselliger Austausch. Diese Kritik am monologischen Philosophieren kann sich auf eine grundsätzliche Einsicht stützen, welche die Natur von Behauptungen betrifft. Gianfranco Soldati hat jüngst das monologische Philosophieren entlang dieser Linie kritisiert.[1] Die monologische Konzeption des Behauptens besagt, dass ein Subjekt erst einen Gedanken für sich selbst voll ausbildet, um ihn in einem zweiten Schritt zu behaupten. Hiergegen spricht jedoch eine Einsicht, welche der hermeneutischen wie der sprach-analytischen Tradition gemein ist.[2] Sie lautet auf den wesentlich öffentlichen Charakter des Behauptens: Welchen Sinn eine Behauptung hat, wird erst in der sozialen Interaktion der Äußerung dieser Behauptung entschieden. Ein Gedanke kann daher gar nicht im Privatraum des einsamen Denkens zu voller Bestimmtheit gelangen. Erst im öffentlichen Dialog finden Gedanken ihre volle Konkretion.

Diese Kritik des monologischen Denkens betrifft alles Behaupten. Die frühromantische Symphilosophie meint jedoch etwas Spezifischeres. Es ist das *philosophische* Denken im engeren Sinne, und nicht das Behaupten im Allgemeinen, das unweigerlich kollektiv verfasst sei. Um diese Idee zu verstehen, muss man die Frage klären, was das philosophische Nachdenken auszeichnet. Das Programm einer Symphilosophie hängt an einer besonderen Konzeption von Philosophie als Orientierung in Krisensituationen – so die These, die ich hier verfolgen möchte. Diese Konzeption ist der heutigen Schulphilosophie fremd, denn sie bindet Philosophie an das Hervorbringen einer neuen Mythologie. Ich möchte diese Konzeption im Folgenden herausarbeiten (1), indem ich die Frühromantik mit zwei jüngeren Positionen vergleiche, die als ihre gegenwärtigen Nachfolgegestalten verstanden werden können: Die kollaborativen Werke von Gilles Deleuze und Félix Guattari aus den 1970er Jahren zum einen (2), und zum andern die ökologischen Spekulationen des Neuen Materialismus von Jane Bennett, Bruno Latour und Donna Haraway aus den 2010er Jahren (3). Beide Positionen teilen Grundzüge einer Philosophiekonzeption, welche die Frühromantik formulierte und welche der spezifischen Behauptung der Symphilosophie zugrunde liegt, wonach das Philosophieren notwendigerweise gemeinschaftlich vollzogen wird. Der Vergleich wird aber auch zwei Probleme sichtbar machen, welche die Aktualität dieser symphilosophischen Konzeption fraglich werden lassen (4).

---

1 Gianfranco Soldati, *Thinking: Together,* unveröffentlichtes Vortragsmanuskript.

2 Bernard Williams, *Truth and Truthfulness* (Princeton University Press, 2002), 63–83; Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Mohr Siebeck, 2010), 344–60.

1.

Eine Konzeption von Philosophie beinhaltet neben vielem anderen auch ein Verständnis davon, welche Funktion philosophisches Nachdenken für andere Formen des Denkens und Handelns erfüllt. Ich möchte als eine erste Annäherung drei solcher Funktionen unterscheiden. In der gegenwärtigen Schulphilosophie herrscht die Auffassung der Philosophie als *Dienstleistung* vor. Empfänger dieser Dienstleistung sind die alltäglichen wie spezialisierten Diskurse aus Wissenschaft, Politik, Moral, Kunst und Lebensführung. Der Dienst, den die Philosophie leistet, ist: Begriffsverwirrungen klären und nützliche Begriffe neu entwickeln – *conceptual analysis* und *conceptual engineering*.[3] Die Philosophie steht hier im Dienst anderer Diskurse, weil sie sich nach deren Bedürfnissen richtet: Die Zwecke, Interessen und Zielsetzungen der philosophischen Dienstleistung werden nicht durch sie selbst bestimmt, sondern sind ihr durch die anderen Diskurse aufgegeben.

Davon unterscheidet sich eine andere, vielleicht veraltete Konzeption, welche die Philosophie nicht als Dienstleistung, sondern als *Grundlegung* versteht.[4] Ihre Funktion besteht in der abschließenden Begründung der methodischen wie inhaltlichen Prämissen, welche in den Diskursen von Wissenschaft, Politik, Moral, Kunst und Lebensführung notwendigerweise vorausgesetzt bleiben. Eine solche Letztbegründung muss sich dadurch ausweisen, dass sie den Zusammenhang all dieser Äußerungen artikuliert und sie auf gemeinsame Begründungsanfänge oder Begründungsziele bezieht. Ersichtlich muss eine solche Konzeption die Philosophie als ein System verstehen, und zwar als ein System, das seine eigene Geltung ausweisen kann. Aus diesem System beziehen dann die vielfältigen Diskurse ihre Rechtfertigung, ihre Zwecke und Methoden.

Die frühromantische Konzeption der Philosophie kann in Abgrenzung zu beiden Konzeptionen, zu Dienstleistung und Grundlegung verstanden werden. Philosophie ist keine Dienstleistung, weil sie nicht aufs Klären und Begreifen partikulärer Wissensbestände, sondern auf die Erkenntnis jenes umfassenden Zusammenhangs bezogen ist, den der Begriff des Absoluten anzeigt. Sie kann aber auch kein sich selbst begründendes System der Erkenntnis sein. Die Gründe für diese Abgrenzung sind bekannt. Die Frühromantik erarbeitete sie in Auseinandersetzung mit der Grundsatz-

---

[3] Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis* (Oxford University Press, 2000); Alexis Burgess u. a., Hrsg., *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics* (Oxford University Press, 2020); Sally Haslanger, *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique* (Oxford University Press, 2012).

[4] Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen – Jena (1790-1794)* (Suhrkamp, 2004).

philosophie.[5] Friedrich Schlegel bringt sie auf die Formel: »Erkennen bezeichnet schon ein bedingtes Wissen. Die Nichterkennbarkeit des Absoluten ist also eine identische Trivialität.«[6] Die Philosophie kann keine Letztbegründung leisten, weil jede bestimmte Erkenntnis eines absoluten Begründungsanfangs unter der Bedingung des erkennenden Subjekts und seinen Bestimmungsgründen steht. Das gilt auch dann, wenn die Subjektivität selbst als Begründungsanfang erkannt werden soll. Als Gegenstand einer bestimmten Erkenntnis wird das Absolute unter Erkenntnisbedingungen gebracht, und ist deshalb kein Unbedingtes mehr. Wenn aber das Absolute nicht zum Gegenstand einer bestimmten Erkenntnis gemacht werden kann, dann kann die Philosophie, welche das Absolute zu denken versucht, auch keine Grundlage für ein System der Erkenntnis abgeben.

Eine der Konzeptionen von Philosophie, welche die Frühromantik intensiv diskutierte, lässt sich im Kontrast dazu, so mein Vorschlag, mit dem Begriff der *Orientierung* fassen.[7] Ihr zufolge kann Philosophie keine Letztbegründung liefern, sondern sie kann Achsen der Orientierung, Fluchtpunkte und -Linien artikulieren, an denen sich Diskurs- und Handlungszusammenhänge ausrichten. Ausgangspunkt dieser Konzeption ist die Rationalisierungsdiagnose, der man in vielen frühromantischen Texten begegnet: Der moderne Verstand analysiert alle Lebensbereiche und versteht sie als gesetzmäßige Gefüge und Routinen, als Mechanismen und Sachzwänge.[8] Diese Rationalisierung ist aber nicht fähig, ihre eigenen Voraussetzungen und Zielsetzungen zu begründen und sich als Ganzes zu begreifen. Deshalb ist die moderne Rationalisierung krisenhaft: Sie zerfällt in Bereiche, die weder aufeinander noch auf ein gemeinsames Ziel bezogen werden können.[9] Die

---

5 Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism* (Harvard Univ. Press, 2006); Manfred Frank, *„Unendliche Annäherung": die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (Suhrkamp, 1997); Christoph Haffter, „Grenzen der Reflexion. Pragmatismus, Idealismus und Frühromantik als Formen unendlicher Philosophie", *Symphilosophie* 1 (2019): 75–104.

6 Friedrich Schlegel, *Philosophische Lehrjahre I*, in *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe [KFSA] XVIII* (Ferdinand Schöningh, 1958-2006), S. 511.

7 Vgl. Dieter Henrich, *Fluchtlinien: philosophische Essays* (Suhrkamp, 2023), 8. Auch: Immanuel Kant, „Was heißt: Sich im Denken orientiren?", *Gesammelte Schriften VIII* (De Gruyter 1923), 131–148.

8 Vgl. die Rede von der Krankheit des gesunden Menschenverstandes (*Athenaeumsfragment* Nr. 16, *KFSA II*, 173), den Kontrast von mechanischem Verstand und organischem Genie (*Athenaeumsfragment* Nr. 366 und 412, *KFSA II*, 231 und 242), sowie die Schilderung moderner Alltagsroutine in *Blüthenstaub* Nr. 77, Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs II* (Kohlhammer 1960), 447–448.

9 Mit Bezug auf die moderne Poesie eindrücklich: Friedrich Schlegel, *Über das Studium der griechischen Poesie, KFSA I* (Ferdinand Schöningh, 1979), 223. In größter gedanklicher Nähe steht bekanntlich Friedrich Schiller, *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Sämtliche Werke V* (Hanser 1962).

Orientierungsfunktion der Philosophie besteht genau darin, diesen Krisenzustand zu verarbeiten. Eine Krise geht immer mit einer Verschließung kollektiver Handlungsmöglichkeiten einher.[10] Die Krise, auf welche die Frühromantik reagiert, ist die bürgerliche Revolution in Frankreich, die in den jakobinischen Terror umschlug. Diese Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse verlangt nach einer Neuorientierung aller Wissens- und Lebensbereiche.[11] Erst durch eine solche Neuausrichtung können die Krisen des bürgerlichen Verstandesdenkens überwunden und neue kollektive Handlungsfähigkeiten wieder gewonnen werden. Die Orientierungsfunktion der Philosophie hat somit zwei Seiten: Sie *verbindet* zum einen die getrennten Sphären der Wissenschaft, Politik, Moral, Kunst und Lebensführung, und zwar indem sie, zum andern, diese Sphären auf gemeinsame Fluchtpunkte *bezieht*. Die Philosophie erarbeitet, anders gesagt, neue Verbindungsformen und Ausrichtungsziele der krisenhaft getrennten Wissensbestände und Lebenspraktiken.

Diese synthetische Tätigkeit des philosophischen Denkens, das Tun des Genies im Gegensatz zum bloßen Verstand, ist nicht argumentativ verfasst. Darin besteht eine weitere Besonderheit dieser frühromantischen Philosophiekonzeption. Das Absolute wird nicht bewiesen, sondern gemeinschaftlich ausgelegt: Sei es durch die gewitzte Konfrontation weit entlegener Ideen, sei es durch die narrative Verbindung theoretischer Positionen oder die Verschränkung von heterogenen Wissensbereichen durch Analogien. Die Philosophie beginnt daher auch nicht am Anfang oder Ende einer Begründungsreihe, sondern sie beginnt, wie Schlegel sagt, in der Mitte.[12] Sie kann überall beginnen, denn ihre Funktion besteht darin, das Unverbundene zu verbinden, sich widersprechenden Positionen und Beschreibungsrahmen in sinnvolle Zusammenhänge zu bringen und auf ein gemeinsames Ziel auszurichten.

Im symphilosophisch inszenierten *Gespräch über die Poesie* nennt Ludoviko diese Orientierungsfunktion der Philosophie das Hervorbringen einer *neuen Mythologie*.[13] Ludovikos Rede bezieht sich zunächst nur auf das

---

[10] Vgl. Gunnar Hindrichs, „Keine Theologie der Krise“, *Merkur* 908 (2025): 57–67.

[11] Vgl. Athenaeumsfragment Nr. 216, KFSA II, 198-199.

[12] Friedrich Schlegel, KFSA XVIII, 518.(„Es muß der Philosphie nicht bloß ein Wechselbeweis, sondern auch ein *Wechselbegriff* zum Grunde liegen. Man kann bei jedem Begriff wie bei jedem Erweis wieder nach einem Begriff und Erweis desselben fragen. Daher muß die Philosophie wie das epische Gedicht in der Mitte anfangen, und es ist unmöglich dieselbe so vorzutragen und Stück für Stück hinzuzählen, daß gleich das Erste für sich vollkommen begründet und erklärt wäre.“)

[13] Friedrich Schlegel, *Gespräch über die Poesie, KFSA II*, 311-329.

Problem der modernen Literatur, der es an einer Mythologie als einem geteilten Stoff mangle.

> Ihr vor allen müßt wissen, was ich meine. Ihr habt selbst gedichtet, und Ihr müßt es oft im Dichten gefühlt haben, daß es Euch an einem festen Halt für Euer Wirken gebrach, an einem mütterlichen Boden, einem Himmel, einer lebendigen Luft. Aus dem Innern herausarbeiten das alles muß der moderne Dichter, und viele haben es herrlich getan, aber bis jetzt nur jeder allein, jedes Werk wie eine neue Schöpfung von vorn an aus Nichts. Ich gehe gleich zum Ziel. Es fehlt, behaupte ich, unsrer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie. Aber setze ich hinzu, wir sind nahe daran eine zu erhalten, oder vielmehr es wird Zeit, daß wir ernsthaft dazu mitwirken sollen, eine hervorzubringen."[14]

Die neue Mythologie weist – wie im *Ältesten Systemprogramm*[15] – über den literaturtheoretischen Rahmen hinaus.[16] Die moderne Mythologie wäre ein neuer Zusammenhang von Erzählungen, der neue Modelle von Handlungsnormen und Subjektformen, von Vergemeinschaftung und Naturverhältnissen anbietet und so der Moderne eine Orientierung auf die Verwirklichung von Freiheit wiedergewinnt. Die neue Mythologie ist deshalb keine Alternative zur modernen Rationalisierung, sondern ergänzt und vollendet sie und muss daher „aus der tiefsten Tiefe des Geistes herausgebildet werden"[17] wie Ludoviko sagt. Sie gehe, genauer, aus einer Synthese von Idealismus und Realismus hervor, also aus einer Verbindung entgegengesetzter Positionen: Die post-kantische Philosophie, welche sich am Freiheits- und Subjektgedanken orientiert und die spinozistische Betrachtung der Allnatur, welche jegliche Individualität und Einzelheit in Gesamtzusammenhänge auflöst:

> Der Idealismus, in praktischer Ansicht nichts anders als der Geist jener Revolution, die großen Maximen derselben, die wir aus eigner Kraft und Freiheit ausüben und ausbreiten sollen, ist in theoretischer Ansicht, so groß er sich auch hier zeigt, doch nur ein Teil, ein Zweig, eine Äußerungsart von dem Phänomene aller Phänomene, daß die Menschheit aus allen Kräften ringt, ihr Zentrum zu finden. Sie muß wie die Sachen stehn, untergehn oder sich verjüngen. […] Der Idealismus in jeder Form

[14] Schlegel, *Gespräch über die Poesie,* 311.
[15] Anonym, „[Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus]", in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke I,* (Suhrkamp 1979), 234-237.
[16] Vgl. Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie 1* (Suhrkamp, 2015).
[17] Schlegel, *Gespräch über die Poesie,* 312.

> muß auf ein oder die andre Art aus sich herausgehn, um in sich zurückkehren zu können, und zu bleiben was er ist. Deswegen muß und wird sich aus seinem Schoß ein neuer ebenso grenzenloser Realismus erheben; und der Idealismus also nicht bloß in seiner Entstehungsart ein Beispiel für die neue Mythologie, sondern selbst auf indirekte Art Quelle derselben werden.[18]

Der Unterschied von Philosophie und Mythologie wird in dieser Rede bewusst verwischt: Die wissenschaftliche Position des Idealismus wird nicht erst in einer neuen Mythologie versinnlicht und auf den spinozistischen Realismus einer Allnatur bezogen, sondern die Bewusstseinsphilosophie wird selbst schon als der Vollzug einer neuen Mythenbildung gedeutet. Genau dieses Verschränken getrennter Diskurse nennt Ludoviko sodann die Methode der Mythologie:

> Die Mythologie ist ein solches Kunstwerk der Natur. In ihrem Gewebe ist das Höchste wirklich gebildet; alles ist Beziehung und Verwandlung, angebildet und umgebildet, und dieses Anbilden und Umbilden eben ihr eigentümliches Verfahren, ihr innres Leben, ihre Methode, wenn ich so sagen darf. Da finde ich nun eine große Ähnlichkeit mit jenem großen Witz der romantischen Poesie, der nicht in einzelnen Einfällen, sondern in der Konstruktion des Ganzen sich zeigt, und den unser Freund uns schon so oft an den Werken des Cervantes und des Shakespeare entwickelt hat. Ja diese künstlich geordnete Verwirrung, diese reizende Symmetrie von Widersprüchen, dieser wunderbare ewige Wechsel von Enthusiasmus und Ironie, der selbst in den kleinsten Gliedern des Ganzen lebt, scheinen mir schon selbst eine indirekte Mythologie zu sein.[19]

Die philosophische Poesie, welche diese Synthese widersprechender Ansätze vollzieht, bringt so eine neue Mythologie hervor, welche die Krisen der Moderne überwindet. Aus diesem Programm wird ersichtlich, weshalb die Philosophie notwendigerweise gemeinschaftlich verfasst sein muss. Als *Dienstleistung* oder *Grundlegung* kann die Philosophie in einem gewissen Sinne monologisch verfahren. Denn es geht ihr ja um die Artikulation eines kohärenten Begriffs- oder Begründungszusammenhangs. Die Kohärenz dieser Überlegung kann individuell überprüft und nachvollzogen werden. Die *Orientierungsleistung* der Philosophie hingegen vollzieht sich nicht als widerspruchsfreie Überlegung. Die neue Mythologie ist keine kohärente Begründungsreihe, sondern ein sinnvoller, narrativer Zusammenhang sich

[18] Ebd. 313–14.
[19] Ebd. 317–18.

widersprechender Tendenzen und Standpunkte. Ihr Gelingen hängt nicht an der fehlerfreien Argumentation, sondern an der Intensität der Verbindungen, die sie zwischen widerstrebenden und heterogenen Diskursen und Praktiken herstellt, indem sie sie auf gemeinsame Fluchtpunkte bezieht. Das Gelingen eines philosophischen Orientierungsangebots zeigt sich in der belebenden Faszination, die sie auf die vielfältigsten Bereiche des Lebens und Denkens, der Wissenschaft und der Kunst ausübt, weil die Philosophie es ihnen erlaubt, sich in sinnvollen Zusammenhängen und als Momente übergreifender Tendenzen zu verstehen. Deshalb kann Philosophie nur symphilosophisch, im begeisterten Verknüpfen sich widerstrebender Standpunkte gelingen.

Eine solche Auffassung der Philosophie verunmöglicht ersichtlich eine klare Abgrenzung zu Kunst und Religion. Die drei Denkformen, in denen das Absolute thematisiert wird, erscheinen vielmehr als unterschiedliche Akzentsetzungen innerhalb des orientierenden Verbindungstuns, das einmal stärker auf die Konstruktion von Begriffen, dann wieder stärker auf die Formen der gegenständlichen oder kollektiven Versinnlichung zielt. Ich möchte vorerst offenlassen, was für oder gegen diese Konzeption von Philosophie spricht. Sie unterscheidet sich jedenfalls deutlich von dem, was heute in den Philosophieinstituten an der Universität praktiziert wird. Akademisch hatte sich diese Konzeption noch am ehesten in der philosophischen Hermeneutik fortgesetzt, solange diese sich als Selbstauslegung des Seins in seiner Geschichte verstand.[20] Ich möchte im nächsten Schritt jedoch zeigen, dass das Programm der neuen Mythologie, außerhalb der Schulphilosophie und unter neuen Namen, in den Kunstdiskursen der letzten Jahrzehnte eine ungebrochene Faszination ausgeübt hat.

2.

Wenn die Kunst der letzten Jahrzehnte eine philosophische Mythologie besitzt, einen Referenzrahmen von Ideen, Begriffen und Betrachtungsweisen, einen Symbolbestand, den sie als Stoff verarbeitet, aus der sie ihre Verfahren legitimiert und auf deren allgemeine Bekanntheit sie rechnen kann, dann ist es die Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari. Ausdrücke wie Fluchtlinien und Faltung, Intensität und Kontrollgesellschaft, Wunschmaschinen und Deterritorialisierung, Tier-Werden und organlose Körper haben an den heutigen Kunsthochschulen die antiken Götterzwiste und Heiligenlegenden längst ersetzt. Ihre Heroen sind Melvilles Bartleby und

[20] Vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*.

Kafkas Odradek, ihre Allegorien sind Rhizom, Nomadentum, Archipel und Patchwork.

Die gesellschaftliche Krise, die Deleuze und Guattari philosophisch verarbeiten, ist die gescheiterte Revolution von 1968.[21] Diese Revolution ist gescheitert, weil ihre Befreiungsimpulse die kapitalistische Gesellschaftsformation nicht umwälzten, sondern in die kapitalistische Produktion integriert wurden. Der *Anti-Ödipus*, das erste kollaborative Werk von Deleuze und Guattari von 1972, analysiert dieses Scheitern als ein Auseinandertreten von Klasseninteresse und Wunschvorstellungen.[22] Die Befreiung von 68 misslang, weil sie die Verhältnisse der Güterproduktion und die Verhältnisse der Wunschproduktion nicht gleichermaßen zu destabilisieren vermochte. Ihre Freiheitsgewinne blieben illusorisch, weil sie sich wieder in die bestehenden Verhältnisse haben einspannen lassen. Entsprechend nimmt das Buch die Doppelgestalt einer Kritik des Kapitalismus und der Psychoanalyse als Formen der Vereinnahmung produktiver Potenziale an.

Die kollaborative Philosophie von Deleuze und Guattari beschränkt sich aber nicht auf diesen disziplinären Austausch zwischen Sozialtheorie und Psychoanalyse. Der zweite Teil ihrer Kapitalismuskritik, *Mille Plateaux* von 1980, setzt den symphilosophischen Zug ihrer Philosophie gleich zu Beginn:

> Nous avons écrit l'Anti-Œdipe à deux. Comme chacun de nous était plusieurs, ça faisait déjà beaucoup de monde […] Pourquoi avons-nous gardé nos noms ? Par habitude, uniquement par habitude. […] Nous ne sommes plus nous-mêmes. Chacun connaîtra les siens. Nous avons été aidés, aspirés, multipliés.[23]

Deleuze und Guattari weisen die Idee eines selbst-identischen Autorensubjekts zurück, weil sie den Text, den sie produzieren, nicht als eine geschlossene, kohärente Argumentation, ihre Philosophie nicht als Begründungskette verstehen, sondern als ein Verbindungstun. Ein Verbindungstun, das heterogene Wissens- und Sachbestände miteinander verknüpft, um in diesen Beständen Befreiungspotenziale, Momente kreativer Produktivität zu lösen. Der Name, den sie solchen Verbindungen und Zusammenschlüssen geben, lautet *agencement.* Dieser Ausdruck wird ins Englische mit *assemblage* und auf Deutsch mit *Gefüge* übersetzt. Zentral ist die Konnotation maschi-

---

[21] Besonders deutlich in Gilles Deleuze, Félix Guattari, „Deleuze et Guattari s'expliquent", in: Gilles Deleuze, *L'île déserte. Textes et entretiens 1953–1974* (Minuit 2002), 301-319 sowie dies. „Sur le capitalisme et le désir", ebd., 365–380.

[22] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1* (Minuit 1973).

[23] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2* (Minuit 1980), 9.

neller Produktion: So wie in der industriellen Produktion Maschinen Materialflüsse verarbeiten und weiterverarbeiten, Maschinen und Arbeitsschritte aneinander angeschlossen, verkoppelt und ineinander gefügt werden, um neue Dinge hervorzubringen, so fügt und verschaltet auch ein philosophisches Buch eine Vielzahl gänzlich unterschiedlicher Themen, Materialien, Disziplinen und Praktiken. Diese Aufwertung des Maschinellen erinnert an Friedrich Schlegel:

> Man glaubt Autoren oft durch Vergleichungen mit dem Fabrikwesen zu schmähen. Aber soll der wahre Autor nicht auch Fabrikant sein? Soll er nicht sein ganzes Leben dem Geschäft widmen, literarische Materie in Formen zu bilden, die auf eine große Art zweckmäßig und nützlich sind? Wie sehr wäre manchem Pfuscher nur ein geringer Teil von dem Fleiß und der Sorgfalt zu wünschen, die wir an den gemeinsten Werkzeugen kaum noch achten![24]

Wie die Frühromantik weisen Deleuze und Guattari die philosophische Aufgabe der Letztbegründung, der Deduktion aus einem Ersten oder die Hinführung auf ein Letztes zurück. Das philosophische Buch beginne vielmehr inmitten der Bestände, die es verknüpft: „Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde."[25]

Die Überfülle heterogener Materialien, die Deleuze und Guattari auf diese Weise verarbeiten, lässt manchmal übersehen, dass ihre Grundoperation relativ schlicht ist. Der Ansatz ist pragmatistisch:

> La philosophie s'est toujours occupée de concepts, faire de la philosophie c'est essayer d'inventer ou de créer des concepts. Seulement les concepts ont plusieurs aspects possibles. On s'en est longtemps servi pour déterminer ce qu'une chose est (essence). Au contraire, nous nous intéressons aux circonstances d'une chose : dans quels cas, où et quand, comment, etc. ? Pour nous, le concept doit dire l'événement, et non plus l'essence.[26]

Der pragmatistische Ansatz von Deleuze und Guattari fragt danach, wie ein Begriff in eine historische Lage interveniert, was für ein Ereignis er erfasst. Grundsätzlich kann diese Intervention nur zwei Effekte haben: Vereinnahmung oder Befreiung, Verfestigung oder Verflüchtigung, Stabilisierung oder Destabilisierung der herrschenden Ordnung, Konsolidierung oder Revolution. Die Grundoperation der synthetischen Philosophie von Deleuze

---

[24] Friedrich Schlegel, *Athenaeumsfragment* Nr. 367, 231.
[25] Deleuze, Guattari, *Mille Plateaux,* 31.
[26] Gilles Deleuze, „Entretien sur *Mille Plateaux*", *Pourparlers* (Minuit 2003), 24.

und Guattari lautet auf diesen Gegensatz. Je nach Bereich nimmt dieser Gegensatz unterschiedliche Namen an: Das Gekerbte gegen das Glatte, das Territorium gegen die Deterritorialisierung, das Sesshafte gegen das Nomadische, das Molare gegen das Molekulare, das Neurotische gegen das Schizoide, der Vereinnahmungsapparat gegen die Kriegsmaschine. Aufgrund dieser dualistischen Grundoperation sind ihre Texte zugleich unverständlich und einfach, einprägsam und wirr: Deleuze und Guattari verknüpfen eine Überfülle heterogener Materialien zu einem offenen System, wie sie es nennen, das Orientierung ohne Übersicht, ohne Vereinheitlichung erlaubt. Immer zielt es darauf, revolutionäre Potenziale, Momente befreiter Kreativität inmitten der unterschiedlichsten Vereinnahmungsformen herauszuarbeiten.

Eine eigene Reflexion auf ihr Vorgehen legten Deleuze und Guattari erst in ihrem Spätwerk *Qu'est-ce la philosophie ?* von 1991 vor.[27] Die Grundkonstellation wird neu gefasst als die Polarität von Chaos und Meinung. Das Chaos ist der Grenzbegriff regelloser Produktivität, permanenter Veränderung. Meinung bezeichnet dagegen das Feld konsolidierter Handlungsnormen, Subjektformen und Diskursordnungen, welche die kreative Produktion beherrschen und vereinnahmen. Deleuze und Guattari evozieren das Bild eines Schirms, den die Menschen über sich aufspannen, um sich gegen das Chaos zu schützen.[28] Diesen Schirm kleiden die Menschen wie ein Firmament mit ihrem Gerede, mit der Kommunikation konsolidierter Meinungen aus. Die Scheinordnung, die sie auf der Innenseite ihres Schutzschirms erblicken, legitimiert ihre Unterwerfung unter die bestehenden Verhältnisse. Philosophie, Wissenschaft und Kunst seien nun drei Arten, wie sich das Denken hin auf jene chaotische Produktivität jenseits des Schirms öffnen kann. Ihre Funktion besteht darin, die Verfestigungen des gesunden Menschenverstands aufzubrechen, indem sie Schnitte ins Firmament der Meinungen legen und so partiell ins Chaos befreiter Produktivität eintauchen. Das Ziel dieser Operation ist der revolutionäre Appell, das Hervorrufen der herrschaftsfreien Gemeinschaft:

> Dans cette plongée, on dirait que s'extrait du chaos l'ombre du 'peuple à venir', tel que l'art appelle, mais aussi la philosophie, la science : peuple-masse, peuple-monde, peuple-cerveau, peuple-chaos.[29]

---

[27] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Minuit 1991), prägnant 189–196.

[28] Ebd. 191.

[29] Ebd. 206.

Mit einem Seitenhieb gegen die Habermasianische Konzeption kommunikativer Rationalität formulieren sie an anderer Stelle:

> Si la philosophie se reterritorialise sur le concept, elle n'en trouve pas la condition dans la forme présente de l'État démocratique, ou dans un cogito de communication plus douteux encore que le cogito de réflexion. Nous ne manquons pas de communication, au contraire nous en avons trop, nous manquons de création. *Nous manquons de résistance au présent.* La création de concepts fait appel en elle-même à une forme future, elle appelle une nouvelle terre et un peuple qui n'existe pas encore.[30]

Die Wissenschaft vollzieht solche Schnitte ins Chaos durch die propositionale Artikulation von Funktionszusammenhängen, welche Weltzustände erfassen. Die Kunst erarbeitet sinnlich-affektive Gefüge, welche die Erfahrungsroutinen verstören und Monumente der Befreiung errichten. Die Philosophie unterscheidet sich von Kunst und Wissenschaft dadurch, dass sie die repressive Meinungswelt durch Begriffskonstruktionen aufbricht. Für die Philosophiekonzeption von Deleuze und Guattari ist diese Trennung entscheidend: Die Erfindung von Begriffen ist nicht die Verknüpfung von Propositionen oder Sachverhalten zu Begründungszusammenhängen. Die philosophische Konstruktion beinhaltet vielmehr drei Momente: den Entwurf einer Immanenzebene, die Einführung von Begriffspersonen und die Erfindung von Begriffen.[31] Die Immanenzebene bezeichnet die Grundauffassung des Denkens, den Entwurf des logischen Raums; die Begriffspersonen sind die Subjektmodelle, welche dieses Denken vollziehen und die Begriffe selbst entstehen durch Neuverknüpfung ihrer Momente und Bestimmungen. Ein Beispiel mag das verdeutlichen: Kants Philosophie entwirft die Immanenzebene des transzendentalen Gerichtshofs der Vernunft, in welchem Geltungsansprüche geprüft werden. Die Begriffsperson ist die Vernunft als Richterin, welche Urteile über sich selbst spricht. Eine Begriffserfindung Kants wäre etwa die Zeit als Anschauungsform der Innerlichkeit, welche die Bestimmung der Sukzession von der Bestimmung der Äußerlichkeit löst und mit einem neuartigen Subjektbegriff verbindet.[32]

Ersichtlich richtet sich eine solche Begriffskonstruktion nicht an den Intuitionen des Common sense und seinen Erfahrungsberichten aus, zielt sie doch gerade darauf, die vorherrschenden Meinungen zu erschüttern. Deleuze und Guattari postulieren vielmehr eine eigene Fähigkeit, welche die

[30] Ebd. 103–104.
[31] Ebd. 21–81.
[32] Ebd. 35.

konstruktive Arbeit anleitet. Sie registriert das Gelingen philosophischer Konstruktion, indem sie das Zueinanderpassen von Immanenzebene, Begriffspersonen und Begriffen erfährt. Entsprechend weisen sie auch die Rede von der philosophischen Wahrheits- und Wissenssuche zurück:

> La philosophie ne consiste pas à savoir, et ce n'est pas la vérité qui inspire la philosophie, mais des catégories comme celles d'Intéressant, de Remarquable ou d'Important qui décident de la réussite ou de l'échec. Or on ne peut pas le savoir avant d'avoir construit. De beaucoup de livres de philosophie on ne dira pas qu'ils sont faux, car ce n'est rien dire, mais sans importance ni intérêt, justement parce qu'ils ne créent aucun concept, ni apportent une image de la pensée ou n'engendrent un personnage qui vaille la peine. Seuls les professeurs peuvent mettre 'faux' dans la marge, et encore, mais les lecteurs ont plutôt des doutes sur l'importance et l'intérêt, c'est-à-dire la nouveauté de ce qu'on leur donne à lire. Ce sont les catégories de l'Esprit.[33]

In diesen Formulierungen klingt deutlich der frühromantische Kontrast zwischen mechanischem Verstand und geistigem Witz nach. Was macht aber eine Begriffserfindung interessant, bemerkenswert oder wichtig – pikant und frappant hätte Schlegel hinzugefügt?[34] Es ist die Fähigkeit des neuen Begriffsrahmens, Unverbundenes zu verbinden, scheinbar getrennte Sphären aufeinander zu beziehen, unerwartet Verknüpfungen herzustellen. Die Frage der Wahrheit oder Falschheit von Aussagen lässt sich nur innerhalb eines solchen Rahmens stellen. Der Rahmen selbst bewahrheitet sich letztlich durch seine Fähigkeit, Handlungsblockaden zu durchbrechen, konsolidierte Trennungen zu durchkreuzen und Potenziale kreativer Produktion zu lösen.[35]

Indem Deleuze und Guattari den Anspruch auf Wahrheit und Begründung abweisen, verwandelt sich jedoch auch der Sinn des gemeinschaftlichen Philosophierens. Diese kollektive Tätigkeit kann nicht mehr darin bestehen, dass Diskursteilnehmer Gründe geben und nehmen, Argumente austauschen und kritisieren. Wenn jede Philosophie ihren eigenen Raum von Gründen entwirft, eigene Rationalitätsmodelle und Begrifflichkeiten erschafft, dann können verschiedene philosophische Standpunkte keine argumentative Auseinandersetzung führen. Sie reden notwendigerweise aneinander vorbei. Deshalb besitze die Philosophie geradezu eine Aversion gegen Diskussionen:

---

[33] Ebd. 80.

[34] Schlegel, *Über das Studium der griechischen Poesie*, 227.

[35] Ähnlich argumentiert Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity* (Cambridge University Press, 1989); Haffter, „Grenzen der Reflexion. Pragmatismus, Idealismus und Frühromantik als Formen unendlicher Philosophie".

> Les discussions, le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne feraient pas avancer le travail, puisque les interlocuteurs ne parlent jamais de la même chose. […] La philosophie a horreur des discussions. Elle a toujours autre chose à faire. Le débat lui est insupportable, non pas parce qu'elle est trop sûre d'elle : au contraire ce sont ses incertitudes qui l'entraînent dans d'autre voies plus solitaires.[36]

Die Absage an Diskussionen scheint dem frühromantischen Programm einer Symphilosophie zu widersprechen. In Wahrheit zieht sie jedoch die Konsequenz aus der Orientierungsfunktion der Philosophie. Ihr Gelingen hängt nicht an Widerspruchsfreiheit oder Übereinstimmungen mit Wissensbeständen. Ihr Gelingen zeigt sich vielmehr im begeisterten Fortspinnen einer unerwarteten Darstellung, im kreativen Anknüpfen an originelle Vorschläge, am produktiven Weiterverarbeiten einer Idee. Auch das frühromantische *Gespräch über die Poesie* ist keine Diskussion im Sinne eines sachlichen Gebens und Nehmens von Gründen. Nicht Kommunikation, sondern *agencement* – Anschlüsse, Verschaltung und Aneinanderfügungen von idiosynkratischen Gedankensträngen sind die Operationen dieser kollektiven Praxis.

In solcher Zuspitzung wird aber auch die Grenze dieser Philosophiekonzeption sichtbar. Letztlich hängt das Gelingen einer neuen Mythologie an ihrer Wirkung: Sie erfüllt ihren Anspruch, indem sie hegemonial wird.

3.

Die Symphilosophie von Deleuze und Guattari hat eine solche diskursive Vorherrschaft nur in den Kreisen der Gegenwartskunst erlangt. In der universitären Philosophie blieb sie marginal. Ihr Programm wurde jedoch in den letzten Jahrzehnten außerhalb der Schulphilosophie intensiv rezipiert und entscheidend umformuliert: zu den Neuen Materialismen von Jane Bennett, Bruno Latour und Donna Haraway.[37] Auch sie formulieren eine Philosophie als Neuorientierung in der Krise. Die gesellschaftliche Krise, die sie verarbeiten, ist nicht mehr die Revolution von 1789 oder das Scheitern von 1968, sondern die gegenwärtige Krise des Naturverhältnisses, die Um-

[36] Deleuze, Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 32-33.

[37] Zwei terminologische Bemerkungen: Bruno Latour verwendet den Ausdruck Neuer Materialismus nicht als Selbstbezeichnung. Die sachlichen Ähnlichkeiten zu Bennetts und Haraways Positionen rechtfertigt es meines Erachtens jedoch, sie unter diesem Schlagwort zusammenzuführen. Zweitens sind feministische Überlegungen für den Diskussionszusammenhang des Neuen Materialismus zentral, die ich im Folgenden beiseitelasse. Sie spielen für erkenntniskritische Fragen eine wichtige Rolle, sind aber in den spekulativen Entwürfen weniger prominent.

weltzerstörung durch Erderwärmung und Artensterben. Diese Krise steht im Zeichen der Weltfinanzkrise von 2008. Die Probleme des Artensterbens, der Erderwärmung und der Ressourcenknappheit waren seit den 1970er Jahren allgemein bekannt. Sie wurden aber damals durch den scheinbaren Erfolg des neoliberalen Kapitalismus relativiert. Im Zuge der Krise von 2008 konnte sich die ökologische Frage mit der Kritik des globalisierten Kapitalismus verbinden. Die Siegkrise des Kapitalismus und die Verwüstung der Naturgrundlagen der Menschen zeigten sich nun als zwei Seiten derselben Sache.

Die neuen Materialismen von Jane Bennett, Bruno Latour und Donna Haraway sind philosophische Orientierungsangebote, die diese Krise zu überwinden suchen. Die Grundidee lautet auf die Lebendigkeit und Handlungsmacht aller materiellen Dinge und Zusammenhänge. Alle drei Ansätze kommen disziplinär aus der historisch-kritischen Untersuchung naturwissenschaftlicher Forschung. Daher werden die neuen Materialismen gerne als wissenschaftliche Theorien rezipiert. Als solche können sie aber kaum überzeugen. Diese Diskurse werden missverstanden, wenn man sie als argumentative Zusammenhänge oder ontologische Entwürfe diskutiert. Man wird ihrem Selbstverständnis eher gerecht, so mein Deutungsvorschlag, wenn man auch sie als Angebote einer neuen Mythologie liest.

Ohne sich auf die Frühromantik zu beziehen, macht Jane Bennett dieses Programm ausdrücklich. Sie bezeichnet ihre Philosophie nicht als klassische Ontologie, sondern als *onto-tale*, *onto-story,* [38] eine Erzählung des Seienden, die sie auch *weak ontology* nennt:

> [Weak ontology is] an emerging genre of social theory that develops its political analyses in conjunction with a set of contentions about the fundamental character of human being and the world. The practitioner of weak ontology believes that 'such conceptualizations of self, other and world are necessary or unavoidable for an adequately reflective ethical and political life.' (Stephen K. White) What distinguishes a weak ontologist from a traditional metaphysician is that the former emphasizes the necessarily speculative and contestable character of her onto-story and thus does not try to demonstrate its truth in any strong sense.[39]

Wie Deleuze und Guattari löst Bennett das philosophische Nachdenken vom Begründungsanspruch. Das Ziel ihrer Seinserzählungen ist die Wiederverzauberung der Welt gegen den herrschenden Weltuntergangszynismus.

---

[38] Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things* (Duke University Press 2010), 4, 116–118.

[39] Jane Bennett, *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings, and Ethics* (Princeton University Press, 2001), 160-161.

Wie in der frühromantischen Kritik der Verstandeswelt wird hier nicht einfach ein Irrationales gegen die Rationalisierung affirmiert. Der entscheidende Zug von Bennett besteht vielmehr darin, dass sie das Weber-Marxistische Theorem der entzaubernden Rationalisierung selbst als einen Mythos, als eine orientierende Basisnarration der Moderne deutet.[40] Wenn Bennett die Natur wiederverzaubert, dann ersetzt sie nicht eine wissenschaftliche Erklärung durch eine poetische Erzählung, sondern sie setzt eine neue Erzählung gegen eine alte. Die alte Erzählung erniedrigte die Umwelt zur toten, passiv verfügbaren Ressource. Diese *onto-story* der Entzauberung führte uns in die Naturkrise des globalisierten Kapitalismus. Die neue Seinserzählung schreibt den materiellen Dingen Lebendigkeit und Handlungsmacht zu. Ihr Zentralbegriff ist das *agencement* von Deleuze und Guattari: Assemblage oder Gefüge. Wie Ludovikos Spinozismus löst dieser Begriff die Zentralstellung individueller Subjekte auf. Handlungsmacht und Lebendigkeit sind nicht das Privileg menschlicher Personen. Vielmehr manifestiert sich *agency* und *vitality* in allen dynamischen Gefügen der physischen Welt: In Müllhalden und Stromnetzen, in symbiotischen Abhängigkeiten und Ernährungsketten, in der atomaren Vibration und der zellulären Reproduktion.

Jane Bennetts Umdeutung solch gesetzmäßiger Zusammenhänge in den lebendigen Ausdruck handelnder Assemblagen motiviert sich explizit aus der Naturkrise. Ihr Buch *Vibrant Matter* trägt den Untertitel *A Political Ecology of Things*.[41] Die Verschließung von kollektiven Handlungsmöglichkeiten, die Bennett mit ihren Erzählungen zu überwinden versucht, besteht in der Unfähigkeit, die Umweltzerstörung abzuwenden, solange die Natur als passive Ressource verstanden wird. Erst wenn wir die Natur wiederverzaubern, wird unser Umgang mit ihr von Respekt und Sorge geprägt sein, und erst dadurch erlangen wir die Fähigkeit, die Zerstörung unserer Naturgrundlage abzuwenden. Dieser Neue Materialismus ist explizit keine Theorie, die sich auf Begründungsketten stützt, sondern ein orientierendes Verbindungstun, das die verlorene Handlungsfähigkeit zu überwinden sucht. Bennetts Buch schließt entsprechend nicht mit der nüchternen Zusammenfassung einer Überlegung, sondern augenzwinkernd mit einem Glaubensbekenntnis:

> I believe in one matter-energy, the maker of things seen and unseen. I believe that this pluriverse is traversed by heterogeneities that are continually doing things. I believe it is wrong to deny vitality to

[40] Ebd. 56–90.
[41] Siehe Fussnote 37.

> nonhuman bodies, forces, and forms, and that a careful course of anthropomorphization can help reveal that vitality, even though it resists full translation and exceeds my comprehensive grasp. I believe that encounters with lively matter can chasten my fantasies of human mastery, highlight the common materiality of all that is, expose a wider distribution of agency, and reshape the self and its interests.[42]

Bruno Latours Arbeiten der 2010er Jahre verfolgen eine ähnliche Strategie. In seiner *Trilogie terrestre* kritisiert er die moderne Auffassung der Welt als Globus, der aus dem Nirgendwo beobachtet und beschrieben wird. Wir müssten diesen modernen Mythos durch eine Darstellung der Welt ersetzen, die der Tatsache Rechnung trägt, dass wir selbst in einer schmalen, fragilen Zone des Lebens auf der Erdoberfläche positioniert sind, aus der heraus wir die Welt zu verstehen suchen. Wie können wir diese Situiertheit des menschlichen Wissens darstellen, wie können wir die Welt aus der Zone des Lebens begreifen?

> Nous ne savons pas vraiment comment la saisir et ignorons quels sont les mythes qui lui correspondent. Une chose est sûre : il ne s'agit pas des mêmes mythes que ceux produits par notre civilisation. Au fond, nous avons aujourd'hui besoin d'une nouvelle cosmologie.[43]

Wenn Latour eine neue Kosmologie verlangt, um die Umweltzerstörung abzuwenden, so denkt er nicht an eine neue physikalische Theorie des Universums. Was er fordert, ist ein neuer Komplex von Bildern, Metaphern und Erzählungen, die sich zwar auf wissenschaftliche Forschung stützen, aber darüber hinausgehen, um unserem Verhalten eine Orientierung zu geben. So ist es denn auch die Diskussion solcher Bilder, Geschichten und religiöser Praktiken, die Latours späte Schriften dominiert: in ihrem Zentrum steht der mythischen Name *Gaia*.[44] Bereits im Buch *Jubiler ou le tourment de la parole religieuse* versucht Latour explizit, den religiösen Diskurs für eine säkulare Gesellschaft zu rehabilitieren, indem er ihn mit dem Diskurs von Liebenden vergleicht.[45] So wie Liebesgeständnisse und Koseworte Bindungen herstellen und stärken, so sei religiöse Rede im Grunde nichts anderes als ein Komplex von Sprechakten, in welchen Sprecherinnen ihre Bindungen und Beziehungen als eine Quelle von Wert und Wertschätzung

---

42 Bennett, *Vibrant Matter,* 122.

43 Bruno Latour, Frédérique Aït-Touati, *Trilogie terrestre* (Éditions B42, 2022), 37.

44 Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique* (La Découverte 2015).

45 Bruno Latour, *Jubiler ou le tourment de la parole religieuse* (Les Empêcheurs de Penser en Rond 2013).

bekräftigen. Durch diese Sprechakte überwinden sie die Niedergeschlagenheit, erheben sich, richten sich wieder zu neuem Handeln auf. Der Ruf nach einer neuen Kosmologie steht im Zusammenhang solcher Techniken der Erbauung. Er zielt nicht auf Erkenntnisgewinn, sondern auf Handlungsermächtigung. Das neue Handeln, zu dem der bindende Erbauungsdiskurs ermächtigt, ist der Kampf gegen die Klimakrisenskeptiker. So fordert Bruno Latour die Bildung einer neuen Gemeinde von Gläubigen, der *Terrestrier*, die gegen die Ungläubigen in den Krieg ziehen.[46] Unter Berufung auf Carl Schmitt versteht Latour diesen Akt, sich den Freunden von Gaia im Kampf gegen die Feinde anzuschließen, als existenzielle Entscheidung, als grundloser Entschluss. Die autoritäre Rechte von heute würde dem zustimmen: Sie hat Latours Lager der grünen Akademiker und liberalen Eliten als ihren bevorzugten Feind identifiziert, um diejenigen hinter sich zu vereinen, die von der Linken im Stich gelassen wurden. In dieser Situation des Gefechts geht es den neuen Kosmologien nicht darum, Begründungen zu verketten, sondern Reihen zu schließen.

Donna Haraways jüngere Texte lassen sich in dieses Programm einfügen, auch wenn sie Latours martialische Rhetorik ablehnt.[47] Ihre Arbeiten fokussieren auf die Problematik des Artensterbens und der Mensch-Tier-Beziehung. Sie gehören zu den wichtigsten Referenztexten der internationalen Kunstszene der 2010er Jahren.[48] Auch Haraway geht von der ökologischen Krise als einer Situation verschlossener Handlungsmöglichkeiten aus. Die kollektive Lähmung im Angesicht der Klimakatastrophe rührt daher, dass entweder auf eine künftige technische Lösung gehofft oder die Zerstörung als unabwendbar hingenommen wird.[49] Gegen beides fordert sie Beharrlichkeit: *Staying with the Trouble*. Sie spricht sich dafür aus, den Verwüstungen des globalen Kapitalismus im hier und jetzt durch lokale Allianzen zu widerstehen. Dabei spitzt Haraway die Konstellation von Symphilosophie und neuer Mythologie noch einmal zu. Das gemeinschaftliche Verknüpfen von getrennten Wissensbeständen und Handlungsbereichen durch neue Erzählungen vergleicht Haraway mit dem kollektiven Knüpfen von Figuren im Fadenspiel, *string figures*, abgekürzt: SF.[50] Das Kürzel bezeichnet eine philosophische Methode der Assoziation, es steht

[46] Latour, *Face à Gaïa,* Kapitel 7.
[47] Donna Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene* (Duke University Press 2016), 42–43.
[48] Die Art Review führte Haraway 2017 auf dem dritten Platz der Liste der einflussreichsten Personen des Kunstbetriebs, https://artreview.com/artist/donna-haraway/ [22.1.2026].
[49] Haraway, *Staying with the Trouble,* 3–4.
[50] Ebd. 2.

auch für: „science fiction, speculative fabulation, speculative feminism, science fact, etc.“.[51] Wenn Haraway von Wechselwirkungen und Abhängigkeiten zwischen verschiedenen Arten und Ökosystemen spricht, verwendet sie auch romantisierende Ausdrücke wie Sympoiesis oder Symbiogenesis.[52] Unter solchen Schlagworten versammelt und verbindet sie Beispiele wissenschaftlich-narrativer Interaktionen, die in einem Mythos kulminieren: *The Camille Stories. Children of Compost.*[53] Es handelt sich um die Erzählung eines zukünftigen Volkes, das von Camille abstammt, einem Kind, das sich symbolisch mit der Spezies des Monarchfalters verbindet, indem es dessen Migrationszügen folgt, dessen Verhalten nachahmt und dessen Lebenswelt studiert. Diese symbiotische Verwandtschaftsbildung – das *kin-making* – intensiviert sich über die nächsten Generationen hinweg, wobei Mitglieder von Camilles Volk sogar ihre genetischen und körperlichen Fähigkeiten an die anverwandte Spezies anpassen. Der Mythos projiziert das Zusammenleben mehrerer solcher artengebundener Völker in die zukünftigen Ruinen des Kapitalismus als ein Bild der Hoffnung. Die ethno-pluralistische Struktur dieser Vision mag freilich für andere wie ein Albtraum erscheinen. Wie immer man sich zu diesem Mythos verhält: Der Anspruch der Spekulation ist eindeutig weder eine wissenschaftliche Vorhersage noch ein politisches Programm – es handelt sich um einen narrativen Orientierungsvorschlag, der wie einst Wiederauferstehung oder Reinkarnation die Menschen zu erbauen sucht.

Haraway spitzt das symphilosophische Programms insofern zu, als dass sie das gemeinschaftliche narrative Verbindungstun – die kollektive Mythopoiesis – nun selbst zum Inhalt einer neuen Mythologie erhebt. Die Natur wird wiederverzaubert, nicht nur indem ihr Vitalität oder Handlungsmacht zugesprochen wird, sondern indem ihr allgemein die Fähigkeit zugestanden wird, Verbindungen und Bindungen herzustellen, narrative Fäden zu verknüpfen, Verwandtschaften und Assoziationen zu konstruieren. Deshalb erscheinen bei Haraway tierische und pflanzliche Arten, sowie ökologische Systeme selbst als symphilosophische Mitdenkerinnen. Die wiederverzauberte Natur erstrahlt nun als ein Prozess symphilosophischer Selbsthervorbringung: Es ist der Mythos einer mythologisierenden Natur.

---

[51] Ebd. 2.
[52] Ebd. 58.
[53] Ebd. 8. Kapitel.

4.

Die neuen Mythologien der gegenwärtigen Materialismen lassen sich auf eine Grundformel bringen. Sie identifizieren den Grund der Naturzerstörung in der naturbeherrschenden Subjektivität. Subjektivität beherrscht Natur dadurch, dass sie Natur objektiviert und entzaubert. Die ökologische Katastrophe zeigt, dass die Subjektivität sich in diesem Zuge selbst zerstört. Die neuen Mythologien reagieren darauf, indem sie Momente von Subjektivität – Lebendigkeit, Handlungsmacht und Verbindungstun – der entzauberten Natur erzählerisch zusprechen. Diese Umdeutung der Natur verspricht aus dem Teufelskreis der Naturbeherrschung zu entkommen.

Zwei Probleme dieses Programms möchte ich zum Schluss andeuten. Das erste Problem lässt sich mit dem Begriff der mythologisierenden Subjektivität fassen. Ihm zufolge ist der Mythos, die Erzählung, selbst eine Form der Naturbeherrschung. Die Beherrschung erfolgt lediglich durch einen anderen Typ von Subjektivität. Das zeigt sich offensichtlich in der Asymmetrie, die all jenen vorgeblich symphilosophischen Verhältnissen mit den materiellen Dingen eingeschrieben ist: Der Kompost, das Stromnetz, die Pilze und Spinnen, mit denen Haraway ihre Erzählfäden knüpft, spinnen selbst nicht mit, sondern werden mit narrativen Netzen überzogen. Quelle und Adressat dieser Erzählungen sind letztlich die menschlichen Subjekte, die um ihre Selbsterhaltung fürchten.

Ein zweites Problem betrifft das Programm der neuen Mythologie in allen drei Varianten, der frühromantischen, der poststrukturalistischen und der neumaterialistischen Version. Es lautet auf die Ästhetisierung der Philosophie. Die symphilosophische Konstruktion neuer Orientierungsnarrative bindet sich letztlich an ästhetische Kriterien: Begeisterung, Originalität, Faszination. Zugleich scheuen sie vor der ästhetischen Beurteilung zurück, welche der künstlerischen Arbeit ihre besondere Verbindlichkeit und Rationalität verleiht: Sie wollen nicht als literarische Werke beurteilt werden und hielten einer solchen Beurteilung auch kaum stand. Die Ästhetisierung der Philosophie bleibt so auf halbem Wege stehen und entzieht sich der theoretischen als auch der ästhetischen Kritik. Die Freiheit zu denken, wird durch diese Unverbindlichkeit, wie Kant einst sagte, verscherzt.[54] Die spekulativen Diskurse drohen vielmehr zu Bekenntnistexten von bereits bestehenden Gruppierungen und Communities, von Milieus und Szenen zu verkommen. Bruno Latours martialische Rhetorik zieht die Konsequenz daraus. Jenseits solcher Kreise Gleichgesinnter können diese Diskurse keine

[54] Immanuel Kant, „Was heisst: Sich im Denken orientieren?“, in: *Gesammelte Schriften VIII*, (De Gruyter 1923), 145.

Überzeugungsarbeit leisten. Diese Begrenzung widerspricht aber dem Anspruch der neuen Mythologie. Er besteht in der Überwindung kollektiver Handlungsblockaden, in der Verarbeitung von sozialen Krisen. Diese Krisen betreffen aber die gesellschaftliche Totalität. Soll die Philosophie an der Überwindung solcher Krisen mitarbeiten, so muss sie über bereits bestehende Szenen und Interessengruppen hinauswirken. Vielleicht muss sie sich deshalb auf jene Aufgabe beschränken, die sie verbindlich angehen kann: Die Kritik der Scheingestalten des Denkens. Im Rahmen eines solchen Programms könnte auch das gemeinschaftliche Philosophieren eine wichtige Rolle spielen – es würde aber von der Aufgabe einer Neugründung des Mythos gelöst. Den Preis, den diese Selbstbeschränkung zahlt, ist die Aufgabe einer positiven Orientierung. Sie kann auch von einer gemeinschaftlichen kritischen Philosophie nicht geleistet werden.

Miscellanea

Symphilosophie

Revue internationale de philosophie romantique

Une histoire naturelle de l'art

Analogie et *Bildung* dans *L'étude de la poésie grecque* de Friedrich Schlegel

Jean-Baptiste Vuillerod[*]

ABSTRACT

This article seeks to analyse *On the Study of Greek Poetry* for its own sake, rather than interpreting this early work solely in the context of Friedrich Schlegel's future romantic oeuvre. This analysis aims to explain the natural history of Greek poetry, as Schlegel presents it in his essay, and shows how this project of a *Naturgeschichte* of literature is based on an analogical method that allows us to think about art history on the model of natural history, and yet maintain the distinction between the poetry of the Ancients and the poetry of the Moderns. The article shows that the concept of *Bildung* makes it possible to express all of these requirements and to hold together both the overlap between nature and culture and their separation.

Keywords: Friedrich Schlegel, analogy, natural history, *Bildung*, *Bildungstrieb*

RÉSUMÉ

Cet article cherche à analyser pour elle-même *L'étude de la poésie grecque* plutôt qu'à interpréter ce texte de jeunesse uniquement dans l'horizon de l'œuvre romantique à venir de Friedrich Schlegel. Cette analyse vise à expliciter l'histoire naturelle de la poésie grecque, telle que Schlegel la met en œuvre dans son essai, et montre comment ce projet d'une *Naturgeschichte* de la littérature se trouve fondé par une méthode analogique qui permet à la fois de penser l'histoire de l'art sur le modèle de l'histoire naturelle, et malgré tout de maintenir l'écart entre la poésie des Anciens et la poésie des Modernes. L'article montre que le concept de *Bildung* permet d'exprimer l'ensemble de ces exigences et de tenir ensemble le recouvrement réciproque de la nature et de la culture, et leur séparation.

Mots-clés : Friedrich Schlegel, histoire naturelle, analogie, *Bildung*, *Bildungstrieb*

[*] Maître de conférences en philosophie, École Normale Supérieure de Lyon, laboratoire IHRIM (UMR 5317), 15 Parvis René Descartes, 69342 Lyon, France – jbvuillerod@gmail.com

(cc) BY-NC-SA

L'étude de la poésie grecque de Friedrich Schlegel a été peu étudiée pour elle-même. Si elle a souvent été discutée, c'est la plupart du temps dans la perspective de l'évolution ultérieure de son auteur[1]. En tant que texte de jeunesse et œuvre préromantique, elle ne serait importante que pour comprendre le cheminement intellectuel qui allait conduire Schlegel à la période de *L'Athenaeum*[2]. Rédigée en 1795 mais publiée seulement deux ans plus tard, en 1797, *L'étude* est en quelque sorte une œuvre mort-née : au moment où elle paraît, Schlegel est déjà ailleurs, tout entier occupé à poser les fondations du premier romantisme allemand. C'est pourquoi, de manière bien compréhensible, le commentaire s'est essentiellement attaché à interroger la continuité ou la discontinuité entre cet hommage de jeunesse rendu aux Anciens et le tournant de la littérature moderne que constitue le romantisme : *L'étude de la poésie grecque* annonce-t-elle déjà l'œuvre ultérieure ou faut-il comprendre cette dernière dans une relation de rupture avec l'idéal grec[3] ?

Si ce questionnement est assurément légitime, il tend malgré tout à négliger l'intérêt conceptuel qui est immanent à *L'étude* pour déplacer la focale vers les textes qui suivront. Là contre, l'objectif de cet article est de proposer une analyse interne de cette œuvre afin de mettre en évidence une série de gestes conceptuels forts qu'y déploient le jeune F. Schlegel : (1) l'exigence de penser l'histoire de l'art sur le modèle de l'histoire naturelle ; (2) la nécessité de concevoir ce rapprochement entre les deux

---

1 Dans cette perspective, on distinguera, d'une part, les interprétations qui mettent l'accent sur la discontinuité : A. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, Londres, Oxford University Press, 1948, p. 194-206 ; R. Ayrault, *La Genèse du romantisme allemand. 1797-1804 (II). Tome IV*, Paris, Aubier, 1976, p. 279 *sq.* ; F. C. Beiser, *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, Harvard University, Press, 2003, p. 110-119 ; L. Van Eynde, *Introduction au romantisme d'Iéna. Friedrich Schlegel et l'Athenäum*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 98-115. Et, d'autre part, les lectures qui insistent davantage sur les continuités : R. Belgardt, « "Romantische Poesie" in Friedrich Schlegels Aufsatz *Über das Studium der griechischen Poesie* », *The German Quarterly*, 1967, vol. 40, n° 2, p. 165-185 ; E. Behler, « The Origins of the Romantic Literary Theory », *Colloquia Germanica*, 1968, vol. 2, p. 109-126 ; P. Szondi, *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, Paris, Minuit, 1975, p. 117-143 ; D. Thouard, « Friedrich Schlegel, entre histoire de la poésie et critique de la philosophie », *Littérature*, 2000, n° 120, p. 45-58.

2 On notera, comme exception notable à ce schéma interprétatif et comme tentative pour analyser *L'étude de la poésie grecque* pour elle-même, le travail de Reinhard Brandt, « Zur Dichtungstheorie des frühen Fr. Schlegel », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1978, vol. 32, n° 4, p. 567-577.

3 La question porte ainsi moins sur le changement de *contenu* par lequel Schlegel aborde l'art moderne, que sur le changement de *valeur* qu'il lui accorde. Comme le résume Judith Norman, « on considère souvent que le romantisme allemand naît au moment où Schlegel reconsidère son rejet nostalgique de la littérature moderne et commence à évaluer une telle littérature en termes positifs », cf. E. M. Brusslan et J. Norman (dir.), *Brill's Companion to German Romantic Philosophy*, Leiden-Boston, Brill, 2019, p. 198.

histoires sur le mode de l'analogie ; (3) un travail conceptuel profondément original sur le concept de *Bildung*, dont l'auteur fait jouer ensemble les significations naturelle et culturelle afin de condenser en un terme tous les enjeux et les tensions de sa méthode analogique.

On verra ainsi que l'apport conceptuel de l'essai réside dans sa capacité à brouiller le partage entre la nature et la culture afin d'écrire l'histoire de la littérature. Cette démarche profondément novatrice n'aura pas d'équivalent, du moins pas à ce niveau d'exigence et de systématicité, dans l'œuvre ultérieure de F. Schlegel[4] ; mais surtout, elle montre à quel point ce dernier est parvenu à tirer du projet d'une *Naturgeschichte* de la poésie une pensée analogique qui lui permet de déployer une conception singulière de la *Bildung*, capable d'articuler théoriquement la « formation » naturelle et la « formation » culturelle. L'originalité conceptuelle de *L'étude de la poésie grecque* réside ainsi dans sa capacité à affronter en tant que telle l'ambivalence sémantique du concept de *Bildung*.

1. *Naturgeschichte* : histoire de l'art et histoire de la nature

L'ambition explicite de *L'étude de la poésie grecque* est de penser l'histoire de l'art grec sur le modèle d'une histoire de la nature (*Naturgeschichte*)[5] : « L'histoire de la poésie grecque est une histoire universelle et naturelle de la poésie[6] ». De manière schématique, on peut distinguer quatre dimensions dans l'histoire naturelle de l'art, telle que Schlegel entend la mettre en œuvre au sujet de la poésie grecque : l'origine, le contenu, la forme et l'évolution. Dans ces quatre dimensions, la nature intervient respectivement en tant que don naturel, nature humaine, forme organique et développement organique. Elles permettent ainsi à Schlegel de mettre en œuvre la comparaison, ou

[4] Les « Époques de la poésie », dans *L'Entretien sur la poésie* paru dans *L'Athenaeum*, s'appuient sur de nombreux acquis conceptuels de *L'étude de la poésie grecque*, mais restent bien moins développées. Cf. P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy (dir.), *L'Absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1978, p. 294 *sq.* De même, les leçons viennoises sur l'art dramatique et la littérature, de 1808, s'appuient largement sur *L'étude*, comme le souligne E. Behler, *German Romantic Literary Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 108.

[5] Le concept de *Naturgeschichte* a davantage été étudié chez August Wilhelm Schlegel, cf. C. Becker, « "Naturgeschichte der Kunst" – Aspekte eines Programms von August Wilhelm Schlegel », *Athenäum*, 7, p. 95-111 ; D. Whistler, « Naturalism and Symbolism », *Angelaki. Journal of the Theorerical Humanities*, 2016, vol. 21, n° 4, p. 91-109.

[6] F. Schlegel, *L'étude de la poésie grecque*, trad. A. Mazelle, Paris, Les Belles Lettres, 2023, p.72 (cité ensuite *EPG*, les références à certains termes en allemand sont tirées de l'édition de *Über das Studium der griechischen Poesie* dans la *Kritische Ausgabe seiner Werke, 1.1*, Paderborn, Brill-Schöningh).

plutôt l'opposition, entre l'art *naturel* des Anciens et l'art *contre-nature* des Modernes[7].

1/ La poésie grecque trouve son *origine* dans un don de la nature. C'est dans la « nature créatrice[8] » elle-même que le poète trouve l'impulsion à faire œuvre. Cela signifie que les artistes grecs créaient en quelque sorte instinctivement, qu'ils parvenaient à élaborer des œuvres belles presque spontanément, « à l'état sauvage[9] », comme s'ils étaient uniquement poussés par le don des Muses, sans se soumettre à des règles fixes et préétablies qu'il n'y aurait qu'à appliquer. Ils étaient dotés du génie au sens kantien du terme, comme « disposition innée de l'esprit *par le truchement de laquelle* la nature donne à l'art ses règles[10] ».

Or, c'est précisément cette force naturelle de création artistique qui semble, sinon s'être totalement perdue, du moins s'être égarée chez les Modernes, dont l'art artificiel s'est éloigné à l'excès de sa source naturelle. Raison pour laquelle, selon Schlegel, il convient de donner aux Modernes une législation afin d'orienter la force dénaturée : « Une force dénaturée (*entartete*) et irrésolue a besoin d'une critique, d'une censure, ce qui présuppose l'existence d'une législation[11]. » L'artiste moderne a perdu la spontanéité créatrice des Anciens, il ne parvient plus à produire de belles formes sans un difficile labeur et sans règles. Son œuvre ne répond plus à un besoin instinctif, à l'expression d'une tendance naturelle, mais à l'expression sensible de concepts et de réflexions, comme le prouve par exemple, selon Schlegel, *La Divine comédie* de Dante[12]. C'est pourquoi, prenant sa source dans l'entendement, l'art moderne doit avoir une loi pour s'orienter : art réflexif et théorique, il reste en attente d'une théorie solide, car « des notions justes doivent de nouveau le ramener sur le droit chemin[13] ».

2/ En ce qui concerne le *contenu* de la poésie grecque, il n'est autre que la nature humaine universelle[14]. Le mérite des poètes grecs[15], comparés à

---

7 À propos de la critique, par Schlegel, du désenchantement de la nature chez les Modernes, voir A. Stone, « Friedrich Schlegel, Romanticism, and the Re-enchantment of Nature », *Inquiry*, 2005, vol. 48, n° 1, p. 3-25.

8 *EPG*, p. 118.

9 *EPG*, p. 73.

10 E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 46 (AK V, 307), éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, 2000, p. 261.

11 *EPG*, p. 69.

12 *EPG*, p. 32.

13 *EPG*, p. 69.

14 *EPG*, p. 105.

15 Ce mérite des *poètes* grecs trouve son origine dans le *peuple* grec lui-même, que Schlegel conçoit, à l'instar de Winckelmann, comme le modèle social et politique de l'humanité accomplie (J. J. Winckelmann, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, trad. D. Tassel, Paris, Klincksieck, 2023, p.200).

ceux des autres nations, est d'être parvenus à exprimer la *totalité* de la nature humaine : « Un de ces traits grecs est le caractère exhaustif de sa vision de toute la nature humaine[16]. » Cette expression holistique de la nature humaine implique notamment de réconcilier et de faire apparaître comme un tout harmonieux des dimensions de l'existence humaine qui semblent se contredire et s'exclure. Chez Homère, par exemple, « Achille, bien que dans sa colère il soit plus terrible qu'un lion au combat, sait pourtant pleurer des larmes de tendre douleur contre le sein fidèle d'une mère aimante[17] ». Ou encore, « dans la sensibilité de Sophocle, l'ivresse divine de Dionysos, la profonde inventivité d'Athéna et la délicate pondération d'Apollon fusionnaient à part égale[18] ». Dans l'esprit de Schlegel, c'est précisément cette capacité à exprimer comme un tout harmonieux la nature humaine qui fait apparaître cette dernière comme *belle*, et qui donne toute sa beauté aux œuvres anciennes. La poésie grecque donne ainsi à voir la « beauté morale[19] » de caractères qui, en deçà tout égoïsme, témoignent d'un souci pour « la paisible vie de famille », le « civisme » et la « sociabilité »[20], et qui, même au milieu des malheurs, à l'instar du *Laocoon* dépeint par Lessing et Winckelmann[21], n'en gardent pas moins toute leur dignité (« l'esprit indépendant résiste avec constance dans toutes les souffrances subies[22] »).

Les Modernes, à l'inverse, fragmentent la nature humaine et n'en retiennent que certains aspects qu'ils jugent, non plus beaux, mais *intéressants*. Il y a, dans la poésie moderne, une « totale suprématie du caractéristique, de l'individuel et de l'intéressant », « la recherche insatiable de la nouveauté, du piquant et du surprenant[23] ». Qu'on songe à *Hamlet*, qui d'après Schlegel représente l'un des plus grands chefs-d'œuvre de la littérature moderne : « Son âme se disjoint, comme déchirée sur le chevalet et dispersée dans des directions opposées. (…) Il n'existe sans doute pas de représentation plus parfaite de la disharmonie insoluble[24] ». Nous ne trouvons pas beau morale-

16 *EPG*, p. 76.
17 *Ibid.*, voir aussi p. 74 : « Le mythe grec – comme le reflet le plus fidèle dans le miroir le plus lumineux – est le langage symbolique le plus précis et le plus délicat pour exprimer tous les désirs éternels de l'âme humaine avec toutes ses contradictions autant merveilleuses que nécessaires ».
18 *EPG*, p. 97.
19 *EPG*, p.100.
20 *EPG*, p. 77-78.
21 G. E. Lessing, *Laocoon ou Des Frontières de la peinture et de la poésie*, trad. Courtin, éd. H. Damisch, Paris, Hermann, 1990 ; J. J. Winckelmann, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, *op. cit.*, p. 246-247.
22 *EPG*, p. 100.
23 *EPG*, p. 27.
24 *EPG*, p. 44.

ment le personnage d'Hamlet, mais nous le trouvons fascinant, intéressant, parce qu'il exprime une nature humaine tiraillée et que le calme équilibre de la personnalité y cède le pas au déchirement absolu, à l'extrémité de la scission du sujet avec lui-même.

3/ Dans la poésie grecque, l'exigence de belle totalité ne se retrouve pas uniquement au niveau du contenu de l'œuvre, mais de sa *forme*. Les tragédies de Sophocle atteignent ainsi à « l'équilibre du tout », qu'il faut comprendre sur le modèle d'un organisme vivant[25], dans lequel chaque partie dépend des autres et de l'organisation globale : « L'unité de ses drames n'est pas mécaniquement obtenue de force, mais s'engendre organiquement[26]. » Le rythme même des vers, chez Sophocle, contribue à cette unité organique, faisant que la belle totalité de la forme reflète la beauté de son contenu[27]. C'est notamment ce qui explique que, chez les Grecs, chaque genre littéraire soit autonome et que « les frontières séparant [l]es genres poétiques ne sont pas le produit artificiel né de distinctions et de mélanges arbitraires » mais sont produites et fixées « par la nature créatrice elle-même[28] ». De la même manière que, dans la nature, les espèces sont distinctes, les genres littéraires de la poésie grecque respectent la diversité naturelle des formes et des styles.

La liaison de la forme et du contenu est aussi valable chez les Modernes, mais à la manière d'une image renversée, puisque la monstruosité du contenu se rejoue dans le chaos des formes. Là encore, Shakespeare est un modèle du genre : son art captive alors même qu'il se joue de toutes les règles et de toute belle organisation de ses tragédies. « Aucun de ses drames n'est uniformément beau ; jamais la beauté ne détermine l'ordonnancement du tout. (…) Il n'est pas rare que sa richesse soit une confusion inextricable et le résultat du tout un conflit sans fin[29]. » La fragmentation de la forme et de l'intrigue, le maniérisme et les marques d'excentricité, sont la signature de la littérature moderne. Ce caractère anarchique, propre aux Modernes, rend raison de la facilité avec laquelle ils mêlent les genres littéraires : « les produits mixtes de la poésie moderne[30] » sont le résultat de la confusion généralisée par laquelle ils traitent les exigences formelles de la poésie. Tous chez eux est chaos monstrueux et mélange contre-nature des formes artistiques.

---

25 Concernant l'organicisme de Schlegel, on pourra se référer aux analyses de Dalia Nassar dans *The Romantic Absolute*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2014, p. 122-125.

26 *EPG*, p. 96.

27 *EPG*, p. 99.

28 *EPG*, p. 106.

29 *EPG*, p. 46-47.

30 *Ibid.*

4/ Enfin, c'est l'*évolution* même de la poésie grecque qui s'avère analogue au développement de la nature. Le modèle organique ne sert pas uniquement à comprendre l'organisation formelle interne à chaque œuvre ; il sert aussi à appréhender la manière dont s'enchaînent historiquement les œuvres entre elles :

> la masse homogène de la poésie grecque est un tout autonome, achevé et parfait, et l'enchaînement naturel sur lequel repose sa cohérence habituelle réside dans l'unité d'une belle organisation, où même la plus petite composante est nécessairement déterminée par les règles et la finalité de l'ensemble tout en étant indépendante et libre[31].

La totalité organique n'est pas uniquement statique, mais dynamique : « La progression la plus grande comme la plus petite se développe d'elle-même à partir de l'étape précédente et contient en germe toute l'étape suivante[32]. » À l'instar des cultures dans *Une autre philosophie de l'histoire* de Herder[33], la poésie grecque se développe progressivement ; elle naît, grandit, atteint sa formation mature, puis meurt, comme n'importe quel organisme vivant.

Ce développement organique de la poésie grecque est primordial pour l'argumentation de Friedrich Schlegel dans *L'étude de la poésie grecque*. D'une part, il lui permet de périodiser les œuvres et les auteurs, et ainsi d'écrire une véritable *histoire* de la poésie grecque, dans laquelle Schlegel distingue quatre périodes, qui sont en réalité reprises à Winckelmann[34] : l'école ionienne de l'enfance mythique, où naît l'épopée (Homère) ; l'école dorique de la poésie lyrique (Pindare), qu'on peut rapprocher de l'adolescence ; l'école athénienne où triomphent la tragédie (Eschyle, Sophocle) et la comédie (Aristophane), et qui correspond à l'âge adulte de la maturité, à l'âge d'or de la poésie grecque ; enfin l'école alexandrine, qui marque le temps de la vieillesse déclinante. À l'aune de cette histoire qui se clôt sur un déclin, on comprend d'autre part que l'apport du modèle organique permet de thématiser la *mort* de l'art grec, son caractère à jamais éteint[35]. Toute la problématique de *L'étude de la poésie grecque* repose sur la perte de l'âge d'or,

---

31 *EPG*, p. 104.

32 *Ibid.*

33 J. G. Herder, *Histoire et culture. Une autre philosophie de l'histoire*, trad. M. Rouché, éd. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2000. L'apport de Herder sur la conception de l'histoire du jeune Schlegel a bien été soulignée par Wolff A. V. Schmidt dans son article « Berührungspunkte der Geschichtsphilosophien Herders und Friedrich Schlegels », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1981, vol. 33, n° 2, p. 127-154.

34 Voir l'introduction d'Alain Muzelle dans *EPG*, p. XIV-XV, ainsi que J. J. Winckelmann, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, *op. cit.*, p. 304, p. 345 (relevons que Winckelmann hésite entre une division en quatre ou en cinq périodes).

35 Sur la mort de l'art grec, voir de nouveau Winckelmann, *ibid.*, p. 552.

sur le constat que l'art grec « a définitivement sombré et a dégénéré sans espoir de salut[36] ».

Or, c'est précisément cette mort organique que ne connaît pas la littérature moderne. Non seulement l'art moderne ne connaît pas un développement bien organisé et périodisé comme l'art ancien – « son histoire dans son ensemble n'a pas de cohérence légitime[37] » –, mais surtout, cette absence de dynamique naturelle a pour conséquence qu'il ne saurait mourir, il ne saurait disparaître. La littérature moderne pourrait en effet « continuer à progresser[38] » de manière indéfinie, sans terme assignable, sans époque de déclin parfaitement délimitable[39]. Ce constat est assurément ambigu sous la plume de Schlegel. Il signifie, d'une part, qu'étant tout entière marquée de dégénérescence, la littérature moderne est en quelque sorte morte dès son commencement, comme si elle avait toujours été en train de disparaître. D'autre part, c'est la possibilité d'un progrès infini de la poésie qui se dessine. Dans l'œuvre de Goethe, ce « Shakespeare allemand[40] », Schlegel perçoit la possibilité d'un tel progrès : l'auteur du *Wilhelm Meister* esquisse un état futur de la littérature, quand « la culture esthétique aura atteint le point décisif où, abandonnée à elle-même, elle ne peut plus sombrer[41] ». L'anti-nature des Modernes, malgré son ambivalence, se fait ici promesse d'avenir. Comme on le verra, ce qui permettra de trancher entre les deux tendances de la modernité – un perpétuel déclin et un progrès constant –, ce sera la possibilité d'une transformation révolutionnaire de la poésie.

---

36 *EPG*, p. 11.

37 *EPG*, p.15, voir aussi p. 20 : « L'anarchie qui est si visible dans la théorie esthétique comme dans la pratique des artistes s'étend même jusqu'à l'histoire de la poésie moderne. C'est à peine si au premier regard on découvre un point commun dans son ensemble ; sans parler de régularité dans son développement, d'étapes précises dans sa formation, de frontières nettes entre ses différentes parties et d'une unité satisfaisante dans sa totalité. »

38 *EPG*, p. 59.

39 Comme le souligne Ernst Behler, cette thèse consiste à assigner au développement des arts l'idée d'un progrès indéfini propre à l'histoire des sciences et des sociétés, telle que Schlegel semble l'avoir héritée de Condorcet et de sa conception non rousseauiste de la perfectibilité, cf. E. Behler, *German Romantic Literary Theory*, *op. cit.*, p. 95-97, p. 106-107. Sur la lecture de Condorcet par Schlegel, qui a écrit un compte-rendu de *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* en 1795, au moment où il travaille à *L'étude de la poésie grecque*, voir J. Lefebvre, « Friedrich Schlegel, lecteur de Condorcet », *Chroniques allemandes*, 1993, n° 2, p. 131-141.

40 *EPG*, p. 57.

41 *EPG*, p. 59.

2. *Bildungstrieb* : les limites de l'analogie

Cette opposition systématique entre les Anciens et les Modernes permet certes d'expliciter le projet d'histoire naturelle de l'art que Schlegel élabore dans son essai, mais il en révèle aussi les *limites* intrinsèques[42]. Car l'idée même d'histoire naturelle implique une forme d'*universalité* que toute la démonstration de l'essai paraît réfuter. En effet, d'un côté, Schlegel est à la recherche des règles universelles de l'art, et justifie ainsi le projet d'histoire naturelle : « La science a donc besoin de l'expérience d'un art qui serait un exemple en tout point parfait de son espèce, l'art *kat'exochen* dont l'histoire particulière serait l'histoire naturelle universelle de l'art[43]. » Mais de l'autre, toute *L'étude de la poésie grecque* montre à quel point les Modernes se soustraient à cette universalité – qui n'est, dès lors, qu'une *particularité*, celle de la poésie ancienne, à jamais abolie. Ainsi, comment concilier l'idée selon laquelle, « s'il existe des lois naturelles de la beauté et de l'art, elles doivent être valables sans exception[44] », avec l'idée, en apparence contraire, que la modernité esthétique fait précisément *exception* par rapport aux règles fixées par la poésie grecque ?

Il faut en réalité comprendre la légalité de l'art ancien comme une légalité *normative*, plutôt que comme une légalité *naturelle*. Dans la poésie grecque, Schlegel dévoile ce que la poésie moderne *devrait être* : il s'agit d'un devoir-être, et non d'un être universel. Si les règles anciennes constituaient véritablement des *lois naturelles* de l'art, alors il serait impossible de ne pas les suivre : on n'aurait pas plus le choix de les respecter qu'on n'a le choix d'être soumis ou non aux lois de la gravitation. C'est pourquoi les lois de la poésie grecque que Schlegel met au jour sont en réalité des règles *culturelles*, des conventions, auxquelles il est possible de se plier ou de se dérober. Sans doute ces règles sont-elles plus vraies et plus belles, parce qu'elles ont *l'apparence* de la nature. Le don naturel de l'artiste comme origine de l'œuvre d'art, la nature humaine comme contenu de l'œuvre, ainsi que sa forme et son développement organiques : tout cela inscrit la poésie grecque dans la nature, tandis que la poésie moderne s'éloigne de cette naturalité. Mais déjà chez les Grecs, c'est moins de lois *naturelles* dont il s'agit que de lois *conven-*

---

42 Sur les « tensions » inhérentes à l'essai, fréquemment soulignées par le commentaire, voir notamment E. Behler, *German Romantic Literary Theory*, *op. cit.*, p. 102-103 ; F. C. Beiser, *The Romantic Imperative*, *op. cit.*, p. 111-112. Concernant la tension entre l'universalité de la nature et la particularité historique de la culture, Peter Szondi la remarque avec beaucoup de finesse dans son étude sur « La théorie des genres poétiques chez Frédéric Schlegel » (*Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, *op. cit.*, p. 133).

43 *EPG*, p. 70

44 *EPG*, p. 5.

tionnelles qui se veulent ressembler à la nature. Sans quoi il serait impossible de concevoir l'écart entre les Anciens et les Modernes : c'est uniquement parce que, dans les deux cas, nous avons affaire à des règles *instituées* que la querelle peut avoir lieu.

La limite du modèle de la *Naturgeschichte* vient par conséquent du fait qu'il paraît supposer la soumission de toute littérature à des règles universelles, alors même que l'essai de Schlegel cherche à construire deux moments particuliers de l'histoire de l'art et à pointer la distance entre la poésie des Anciens et celle des Modernes. On pourrait bien sûr considérer que cette tension marque l'échec de *L'étude de la poésie grecque* – un échec qui pourrait d'ailleurs expliquer pourquoi l'idéal grec disparaît chez Schlegel dans les années suivantes, pour donner naissance au premier romantisme allemand, dans lequel les caractères de la modernité littéraire sont désormais valorisés (le fragment, l'intéressant, l'infini…) et non plus critiqués au nom de leur éloignement par rapport à la nature. Cette interprétation est en partie légitime et elle éclaire l'évolution ultérieure de Schlegel. Mais elle ne rend pas raison des éléments qui, dans *L'étude*, témoignent du fait que Schlegel avait *déjà conscience* des limites de la référence à l'histoire naturelle.

Cela se perçoit notamment à travers l'usage assumé de l'*analogie* pour rapprocher l'histoire de la poésie grecque et la pulsion formatrice (*Bildungstrieb*) immanente aux organismes :

> de même que le germe organique grâce aux perpétuelles évolutions de la pulsion formatrice (*Bildungstrieb*) achevait son cycle, croissait avec bonheur, donnait des fleurs abondantes, murissait rapidement et se fanait soudain, de même en est-il pour chaque genre poétique, chaque époque, chaque école poétique[45].

Et Schlegel de poursuivre : « L'analogie nous autorise et nous engage à présupposer que dans la poésie grecque absolument rien n'est déterminé par le hasard et par la seule violence d'une influence extérieure[46]. » Comment interpréter une telle analogie ? En quoi éclaire-t-elle les difficultés liées au projet d'une *Naturgeschichte* de la littérature ?

On sait que le concept de *Bildungstrieb* a été forgé par le naturaliste Johann Friedrich Blumenbach afin de s'opposer à la théorie des germes préformés, et de penser la reproduction, la croissance et la nutrition des êtres vivants à partir d'une pulsion vitale immanente aux organismes[47]. Dans la

---

[45] *EPG*, p. 104.

[46] *Ibid.*

[47] Blumenbach avait fait paraître, dès 1780, un article intitulé « Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft und seinen Einfluss auf die Generation und Reproduction »,

Critique de la faculté de juger, Kant s'était référé à la théorie de Blumenbach en soulignant comment elle parvenait à dépasser l'opposition entre le mécanisme et la téléologie dans l'explication des organismes vivants : mobilisant les forces mécaniques de la matière, la pulsion formatrice constitue l'orientation téléologique à partir de laquelle l'organisation du vivant s'avère concevable[48].

L'originalité du jeune Schlegel consiste à déplacer le concept de *Bildungstrieb* de son usage naturaliste à son usage culturel, afin de penser l'histoire de la poésie grecque sur le modèle du développement d'un organisme vivant. Le concept de pulsion formatrice vient en ce sens fonder le projet d'une histoire naturelle de l'art : il est l'opérateur conceptuel qui permet de passer de la nature à la culture, du développement organique à l'histoire de l'art. Ce changement de domaine serait peu rigoureux s'il n'était opéré de manière pleinement réfléchie par Schlegel, qui précise bien, au moment où il opère ce rapprochement, qu'il s'agit d'une analogie[49] – c'est-à-dire, au sens kantien de l'analogie philosophique[50], de « l'égalité de deux rapports non *quantitatifs*, mais *qualitatifs*[51] ». Il est d'autant plus important d'avoir en tête la *Critique de la raison pure* que Kant y fonde un usage heuristique de l'analogie en affirmant, dans le chapitre sur les « Analogies de l'expérience », qu'elle doit être conçue de manière « régulatrice », soit dans la perspective d'un usage régulateur de la raison pour donner sens à l'expérience.

Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Literatur, Bd. 1, p. 247-266 ; puis, l'année suivante, il l'avait enrichi pour le publier sous la forme d'un livre : *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Göttingen, Dieterich, 1781. Au cours des années 1780 et 1790, il publia plusieurs éditions de son essai en le transformant et en l'augmentant à chaque fois de ses nouvelles réflexions. Sur le concept de *Bildungstrieb*, voir notamment F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 453-520.

48 E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 81 (AK V, 422-424), *op. cit.*, p. 395-398.

49 Pour une étude générale sur l'importance épistémique de l'analogie dans le romantisme allemand, en lien avec le projet d'une histoire naturelle, voir J. Maatsch, « *Naturgeschichte der Philosopheme* »*: frühromantische Wissensordnungen im Kontext*, Heidelberg, Winter Verlag, 2007.

50 On peut bien sûr chercher d'autres sources de l'usage de l'analogie par Schlegel, en particulier Herder (voir J. Schmidt, « Johann Gottfried Herder: Misunderstood Romantic? », in E. M. Brusslan, dir., *The Palgrave Handbook of German Romantic Philosophy*, Chicago, Palgrave Macmillan, 2020, p. 177-203). Il semble cependant que l'écart, très kantien et fichtéen, que Schlegel maintient entre la liberté et la nature, le rapproche davantage des analogies de l'expérience dans la *Critique de la raison pure* que du monisme naturaliste de Herder.

51 E. Kant, *Critique de la raison pure* (AK III, 160), éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, 1985, p. 223.

Que Schlegel ait ou non en tête le texte kantien lorsqu'il thématise sa démarche comme étant analogique, il n'en reste pas moins que c'est dans un sens proche qu'il développe son propos. Dans *L'étude de la poésie grecque*, on peut en effet considérer que le concept de pulsion formatrice est à l'histoire naturelle ce que le développement de la poésie grecque est à l'histoire de l'art, et que cette mise en parallèle de deux rapports constitue un rapprochement heuristique qui ne doit pas tant avoir la valeur d'une connaissance objective – l'histoire de l'art *n'est pas* l'histoire de la nature, les règles conventionnelles de la poésie ne sont pas universelles comme des lois de la nature – que d'un principe régulateur destiné à éclairer réciproquement des phénomènes distincts[52].

Dans cette perspective, la revendication d'un usage analogique de la pulsion formatrice permet de donner aux limites de la *Naturgeschichte* une dimension *positive*, et non plus *négative*. Du fait de sa dimension régulatrice, l'analogie est par essence limitée : elle n'est pas une pure égalité, mais un rapport de rapports, qui reconnaît la distance irréductible de ce qu'elle met en relation tout en affirmant le gain heuristique susceptible d'être produit par le rapprochement. Le motif de l'histoire naturelle n'apparaît dès lors plus aussi problématique : il constitue un apport épistémique dont la portée reste certes limitée, mais qui n'en garde pas moins toute sa valeur.

On comprend dès lors la structure argumentative de *L'étude sur la poésie grecque*. D'un côté, la méthode analogique fonde le rapprochement entre l'histoire de la poésie grecque et l'histoire naturelle ; de l'autre, cet enracinement de la poésie grecque dans la nature permet à cette dernière de servir de modèle normatif à la poésie moderne. Cette structure serait chancelante, voire contradictoire, si l'on prenait au mot le caractère naturel de la poésie grecque, car l'universalité affirmée de ses lois serait immédiatement désavouée par l'écart qu'instaure la littérature moderne par rapport à elles. Mais elle s'avère rigoureuse conceptuellement si l'on admet le caractère analogique du rapprochement avec l'histoire naturelle, qui laisse ouverte la possibilité de

[52] La méthode analogique de *L'étude* doit par conséquent être distinguée de la théorie romantique du symbole que F. Schlegel développera par la suite, et qui aura une signification métaphysique bien plus large : la possibilité d'approcher ou d'exprimer en creux l'infini dans le fini, l'absolu dans le fragment. Si la théorie ultérieure du symbole continuera de penser l'analogie entre la processualité de la nature et le développement culturel – et fondera même ontologiquement, en un sens, la possibilité de cette analogie –, il n'en reste pas moins que, dans *L'étude de la poésie grecque*, l'analogie a un statut bien plus limité et ne renvoie qu'à une méthode de construction de l'histoire de l'art. Sur la théorie du symbole chez Schlegel, voir J. Urbich, « Friedrich Schlegel's Symbol-Concept », in H. Hühn et J. Vigus (dir.), *Symbol and Intuition. Comparative Studies in Kantian and Romantic-Period Aesthetics*, Londres-New York, Routledge, 2013, p. 96-105.

comprendre les lois de la poésie grecque comme des lois artificielles et culturelles valant comme norme pour la poésie moderne, tout en admettant que celle-ci puisse dévier par rapport au modèle.

3. *Bildung* : par-delà nature et culture

La méthode analogique qui structure *L'étude* vient donc définir le statut de la *Naturgeschichte* en permettant de jouer sur deux registres à la fois – l'un naturel, l'autre culturel – afin d'écrire une histoire naturelle de la poésie grecque par rapport à laquelle la poésie moderne pourrait malgré tout déroger. Ce recours à l'analogie semble ainsi appeler un concept qui serait capable d'exprimer et de cristalliser en lui un double mouvement : d'une part, l'entremêlement de l'histoire de la nature et l'histoire de la culture, propre au projet d'une histoire naturelle de l'art ; d'autre part, l'écart entre la poésie grecque « naturelle » et la poésie moderne « contre-naturelle » ou « artificielle ». Il faudrait donc pouvoir dire *à la fois* le rapprochement et la distanciation entre la nature et la culture, la confusion et la séparation de ces deux sphères. Or, c'est précisément un tel jeu spéculatif – dialectique, pourrait-on dire – dont est porteur le concept de *Bildung*. À cet égard, ce n'est nullement un hasard si c'est au moment où il convoque le terme de *Bildungstrieb* que Schlegel mentionne la dimension analogique de sa démarche : ce faisant, il suggère le travail conceptuel auquel il se livre sur la notion de *Bildung*, en ne cessant de jouer sur les significations naturelle et culturelle du concept.

Car s'il est exact que l'on traduit souvent *Bildung* en français par « culture » ou « éducation », l'idée de « formation » n'a pourtant pas uniquement un sens culturel : le terme renvoie aussi, comme le souligne Michel Espagne, à toute « aptitude de la nature à faire émerger des formes[53] ». Il s'agit donc plus généralement d'un processus de prise de forme qui existe aussi bien dans les phénomènes naturels que dans les phénomènes culturels, ce qui explique qu'on trouve de nombreux usages explicitement naturalistes du concept dans la pensée allemande de l'époque – depuis la *Théorie du ciel* de Kant jusqu'aux *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder, *L'Essai sur la métamorphose des plantes* de Goethe et *L'âme du monde* de Schelling. C'est ce double aspect de la *Bildung* qu'exploite pleinement Schlegel en distinguant la « culture naturelle » (*natürliche*) de la

[53] M. Espagne, « Bildung », in B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil-Le Robert, 2004, p. 196.

poésie grecque, et la « culture artificielle » (*künstliche Bildung*) de la poésie moderne[54].

Schlegel est à ce point conscient de jouer sur les différents sens du concept de *Bildung* qu'il souligne lui-même « la notion imprécise que selon l'usage courant du langage on associe aux mots "culture, développement, formation" (*Kultur, Entwicklung, Bildung*)[55] », et dont il indique que cela renvoie à deux modalités bien distinctes, selon qu'on pense à une formation immanente et naturelle, ou bien à une formation qui provient de l'extérieur et des conditions culturelles dans lesquelles vivent les individus. Ces deux acceptions de la « formation » (*Bildung*) renvoient au fait que « l'humanité est une espèce hybride, mélange ambigu du divin et de l'animal[56] », et qu'il faut par conséquent penser l'être humain sous deux perspectives : l'une selon laquelle la liberté humaine est le fruit de la nature, et l'autre d'après laquelle la liberté s'oppose à la nature.

L'idéal serait une interaction harmonieuse entre les deux : « La culture ou le développement (*Bildung oder Entwicklung*) de la liberté est la conséquence nécessaire de toute action et souffrance humaines, le résultat final de toute interaction (*Wechselwirkung*) entre liberté et nature[57]. » Cette action réciproque qui permet de sauver la liberté sans sacrifier la nature n'est pas sans évoquer l'instinct de jeu dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller. Mais Schlegel se distingue de celui-ci en montrant que ce jeu harmonieux n'est jamais réalisé[58] :

> Cela étant, dans cette influence réciproque, cette permanente détermination de l'une sur l'autre, il faut nécessairement que l'une des deux forces soit celle qui agit et l'autre celle qui réagit. Il est nécessaire que soit la liberté soit la nature donne la première impulsion à la culture

---

[54] En plus d'indiquer l'importance du concept de *Bildung* pour le romantisme allemand, Thomas Pfau remarque à juste titre que la théorie de la *Bildung* est transversale aux domaines culturel et naturel, voir T. Pfau, « Romantic *Bildung* and the Persistance of Teleology », in E. M. Brusslan et J. Norman (dir)., *Brill's Companion to German Romantic Philosophy*, *op. cit.*, p. 144. Voir aussi D. Nassar, *The Romantic Absolute*, *op. cit.*, p. 124. On notera cependant que les études sur la notion de *Bildung* chez Friedrich Schlegel manquent le plus souvent sa signification naturaliste pour se concentrer essentiellement sur sa dimension culturelle, cf. par exemple S. Kluge, « An Allegory of *Bildung*. Friedrich's Schlegel's Interpretation of Goethe's *Wilhelm Meisters Lehrjahre* », *Orbis Litterarum*, 2007, vol. 62, n° 3, p. 177-209.

[55] *EPG*, p. 28.

[56] *EPG*, p. 29.

[57] *Ibid.*

[58] Notons que Schiller suggère aussi parfois qu'il s'agit d'une Idée, d'un idéal jamais atteint, mais dont on peut s'approcher indéfiniment, cf. F. Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. R. Leroux, Paris, Aubier, 1992, p. 371-373.

> humaine (*menschlichen Bildung*) et ce faisant détermine la direction à prendre[59].

C'est précisément cette impossibilité de rendre effectif le jeu schillérien et la nécessité de penser *soit* le primat de la nature, *soit* le primat de la liberté, qui conduit à la distinction entre une culture naturelle et une culture artificielle.

Il serait sans doute ici plus pertinent de parler de « formation naturelle » et de « formation artificielle » pour distinguer l'histoire de la poésie grecque et l'histoire de la poésie moderne. Mais l'avantage de la traduction par « culture » est de bien souligner le réseau de paradoxes que Schlegel construit en parlant de *natürliche Bildung* et de *künstliche Bildung*. En effet, d'un côté, la « culture naturelle » sonne comme une *contradiction* dans les termes, car le fait même de parler de culture implique que la nature ne se suffise pas à elle-même et qu'il faille la compléter par des moyens artificiels, ou comme le dit Schlegel : « si l'homme pouvait sans obstacle continuer à progresser toujours vers son but en suivant le chemin de la nature, l'aide de l'art se révélerait totalement superflue[60] ». À l'inverse, l'idée de « culture artificielle » semble être une simple *tautologie*, puisque la culture est, par définition, constituée d'artifices et d'artefacts, c'est-à-dire de constructions humaines irréductibles à la nature.

Nous sommes donc aux rouets, confrontés à une contradiction qui paraît dénuée de sens, et à une tautologie qui énonce une banalité. Le malaise disparaît-il si l'on traduit *Bildung* par « formation » plutôt que par « culture » ? Il est certain que, dès lors, l'idée de formation naturelle n'est plus aussi contradictoire que l'était celle de culture naturelle, et que l'expression de formation artificielle apparaît moins tautologique que celle de culture artificielle. Mais si un tel choix terminologique s'avère peut-être plus pertinent du point de vue de la traduction, il ne faudrait pas qu'il conduise à effacer les paradoxes que Schlegel s'attache à construire. Comme on l'a étudié ci-dessus, le projet même d'une histoire naturelle de l'art signifie qu'il faut bel et bien concevoir l'histoire de la poésie grecque comme le développement *naturel* d'un phénomène culturel ; et par distinction avec cette naturalité de la poésie ancienne, il convient de penser l'histoire de la littérature moderne comme le développement *contre-nature*, et donc *artificiel*, de la culture. Le redoublement contradictoire ou tautologique est donc au cœur du propos de Schlegel, et le fait de traduire *Bildung* par « formation » ne saurait résoudre ces tensions.

---

[59] *EPG*, p. 29-30.
[60] *EPG*, p. 30.

S'il en est ainsi, c'est qu'il ne s'agit pas tant de *résoudre* les expressions paradoxales de Schlegel que de parvenir à saisir pleinement leur enjeu conceptuel en comprenant qu'elles prennent sens à l'aune de l'approche analogique mise en œuvre dans *L'étude de la poésie grecque*. Ce qui permet en effet au concept de culture naturelle de n'être pas contradictoire, c'est précisément la méthode analogique, qui permet de se référer à la nature, non pas *en tant que telle* – une culture « naturelle » n'existant pas – mais comme à un *modèle* pour penser le développement de la culture, en l'occurrence le développement de la poésie grecque. De même, ce qui fait que la culture artificielle n'est pas une plate tautologie, c'est le fait que l'analogie autorise de penser une contre-nature qui ne se réfère pas tant à la culture elle-même – ce qui ne ferait qu'en redoubler le concept – qu'au développement naturel qui sert de modèle analogique pour penser un certain développement de la culture. Autrement dit, l'argumentation analogique de Schlegel lui permet de thématiser deux modes de formation de la culture : l'un qui ressemble analogiquement au développement de la nature, et l'autre qui dévie par rapport à ce modèle analogique.

On saisit dès lors toute la charge théorique immanente au concept de *Bildung*, qui cristallise les différents éléments mis en relation dans l'analogie en désignant aussi bien une formation naturelle qu'une formation culturelle. Et l'on perçoit aussi à quel point il n'est nullement arbitraire que Schlegel explicite sa démarche analogique lorsqu'il mobilise le concept de *Bildungstrieb* – cette pulsion formatrice qui renvoie au développement naturel des organismes vivants, mais qui signifie aussi, prise au mot, une pulsion ou un instinct de culture, une impulsion immanente au déploiement de la culture, et qui recueille ainsi conceptuellement l'ambivalence sémantique autour de laquelle tourne l'ensemble de la structure argumentative de *L'étude*. Avec ce jeu sur le terme de *Bildung*, Schlegel cherche à brouiller les frontières entre le règne de la nature et le règne de la culture afin de présenter deux développements différents de la culture, l'un qui est analogue au développement d'un vivant et l'autre qui s'émancipe de ce modèle organique.

Ce brouillage des frontières ne doit pas tant être entendu comme une relativisation *ontologique* très forte de la différence entre la nature et la culture – Schlegel ne remettant jamais véritablement en cause cette différence –, mais comme une relativisation *épistémique* ou *heuristique* liée à l'analogie et destinée à éclairer deux modalités historiques de la littérature. Et s'il est essentiel que la différence entre nature et culture ne soit pas remise en question d'un point de vue ontologique, c'est parce que le jeune Schlegel

adresse une tâche précise à la poésie moderne, une tâche qui est tout sauf naturelle et qui n'est autre qu'un saut révolutionnaire[61].

En des termes très fichtéens[62], Schlegel perçoit le salut de la poésie moderne dans « la grande révolution morale par laquelle la liberté dans son combat contre le destin (dans la culture) finit par l'emporter définitivement sur la nature[63] ». Le manque de naturalité de l'art moderne par rapport à l'art des Anciens n'est donc pas nécessairement une malédiction, il pourrait s'avérer une chance si les Modernes s'emparaient en pleine conscience et en pleine liberté de l'artificialité qui est la leur : « Le meilleur goût des Modernes ne doit pas être un cadeau de la nature, mais l'œuvre indépendante, née de leur liberté[64]. » Ce pourquoi Schlegel peut comprendre cette reprise en main de leur destin par les Modernes sous le sceau d'une révolution littéraire : « Le moment semble effectivement mûr pour une révolution esthétique qui permettrait à l'objectivité de dominer dans la culture esthétique des Modernes[65]. »

Schlegel n'est pas tout à fait clair sur le rapport entre cette révolution esthétique et les lois universelles de l'art puisées dans la poésie grecque. D'un côté, il paraît dissocier les Modernes des Anciens en affirmant que l'avenir est imprévisible – « rien ne se laisse tout simplement déterminer en ce qui concerne le développement futur de la culture[66] » – et en moquant la tendance moderne à « l'imitation de l'antique[67] ». De l'autre, tout le propos suggère que l'étude de la poésie grecque est un préalable et un horizon pour réussir la révolution moderne de l'art. Il n'est pas certain que ces deux positions se concilient parfaitement dans l'ouvrage, et une certaine indécision persiste dans la manière dont les Modernes doivent se rapporter aux Grecs, lesquels doivent être à la fois leur modèle et un idéal passé qu'on ne saurait jamais retrouver et dont il faudrait s'émanciper pour inventer une voie propre à la modernité. Indécision qui est elle-même propre à la notion de révolution,

---

61 Le parallèle entre la révolution politique et la révolution esthétique est récurrent dans *L'étude de la poésie grecque*. On sait par ailleurs que F. Schlegel, durant ces années 1795-1797, est un fervent partisan de la Révolution française. Voir F. Schlegel, « Essai sur le concept de républicanisme rédigé à l'occasion de la publication de l'écrit de Kant : "Vers la paix perpétuelle" », in J. Ferrari et S. Goyard-Fabre (dir.), *L'Année 1796. Sur la paix perpétuelle, de Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, Vrin, 1998, p. 111-128 ; ainsi que l'étude de Gilles Marmasse, « Le jeune Friedrich Schlegel, un démocrate radical ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2018/4, n° 100, p. 551-567.

62 La référence à Fichte est explicite à la fin de l'ouvrage, cf. *EPG*, p. 152.

63 *EPG*, p. 59.

64 *EPG*, p. 55.

65 *EPG*, p. 66-67. Voir aussi p. 151 : « Les temps sont mûrs pour une importante révolution de la culture esthétique. »

66 *EPG*, p. 154.

67 *EPG*, p. 36.

en particulier dans le cadre d'une *Naturgeschichte* de la culture, puisque le terme évoque certes, dans son sens culturel, un changement brutal et radical du monde, mais dans son sens naturaliste et astronomique, il désigne le retour d'un astre à son point de départ. Le double registre sémantique du mot contribue ainsi à obscurcir le sens que Schlegel souhaite donner à la révolution esthétique qu'il appelle de ses vœux.

Cette révolution s'éclaire cependant si l'on prend de nouveau au sérieux la démarche analogique qui est celle de Schlegel dans l'ensemble de l'essai. Dans cette perspective, les Modernes doivent parvenir à une beauté semblable à celle de la poésie grecque par des moyens qui sont leurs sont propres, c'est-à-dire par des moyens artificiels et non plus naturels. Il faut que la poésie moderne soit une *seconde nature* : une œuvre de la liberté, mais qui aurait la perfection de la nature – une beauté artificielle qui serait *analogue* à la beauté naturelle, comme l'incarne au plus haut point l'œuvre de Goethe[68]. Telle est la tâche de la *Bildung* moderne : non pas imiter la poésie grecque, mais inventer une littérature profondément nouvelle qui soit malgré tout analogue, dans sa perfection et sa beauté, à ce qu'a été la littérature ancienne. C'est en ce sens que les Modernes doivent se mettre à l'école des Anciens sans pour autant les copier : leur *Bildung*, culture ou formation, n'est plus naturelle, mais devrait avoir l'apparence de la nature.

4. Conclusion

Le romantisme sera-t-il cet art qui revendique l'artifice mais qui parvient à produire des œuvres aussi belles et aussi parfaites que celles que produit la nature ? C'est probable et c'est sans doute à cette conclusion que devrait conduire une étude qui réinscrit *L'étude de la poésie grecque* dans l'évolution de l'œuvre de Friedrich Schlegel. Nous avons cherché, pour notre part, à ne pas regarder trop vite dans la direction des textes ultérieurs, pour mieux considérer pour elle-même la structure conceptuelle interne à *L'étude*. Ce recentrement a permis d'expliciter le sens d'une histoire naturelle de la poésie grecque et de mettre en évidence la méthode analogique qui est à l'œuvre dans l'essai, et qui culmine dans le jeu spéculatif auquel est soumis le concept de *Bildung*. Compte tenu de son riche contenu sémantique, ce terme se révèle capable de condenser tous les sens et toutes les tensions qui sont au cœur d'une histoire naturelle de l'art : d'un côté, la possibilité de penser l'histoire de la poésie sur le modèle d'un développement organique ; de l'autre, l'écart impossible à combler entre la poésie grecque naturelle et la poésie moderne artificielle. Qu'il faille penser, en un mot, à la fois le recouvrement indistinct de l'histoire

[68] *EPG*, p. 58.

naturelle et de l'histoire culturelle, et l'impossibilité de réduire la culture à la nature, c'est le miracle conceptuel que réalise la *Bildung*. Que le jeune Friedrich Schlegel soit parvenu, plus qu'aucun autre auteur de son temps, à faire tenir ensemble tous les aspects de ce concept en les ordonnant les uns aux autres grâce à sa méthode analogique, c'est précisément ce qui donne à *L'étude de la poésie grecque* sa richesse et sa valeur théoriques, et ce qui doit nous inciter à la lire pour elle-même, plutôt que simplement dans la perspective d'un romantisme encore à naître.

Symphilosophie

Revue internationale de philosophie romantique

« L'homme n'est homme que parmi les hommes »

Intersubjectivité, droit et État dans la philosophie de Johann Gottlieb Fichte

René Aristide Rodrigue Nzameyo[⋆]

ABSTRACT

This article focuses on the notion of intersubjectivity in the thought of Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), idealist philosopher and successor of Kant. Articulated around the problem of deduction from the external world, Fichte's philosophy, embodied in the very first versions of his *Wissenschaftslehre*, which is a philosophical theory of knowledge as knowledge, successfully attempted in its embryonic phase to deduce the existence of others as a rational being from a radical interrogation of the structures of subjectivity. The challenge of this reflection on the concept of intersubjectivity lies in the coherence that Fichte makes within his system to find in theory the notion of law and the State, indispensable instruments to guarantee living together within the community of rational beings.

Keywords: *Wissenschaftslehre*, intersubjectivity, law, State

RÉSUMÉ

Le présent article porte sur la notion d'intersubjectivité dans la pensée de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), philosophe idéaliste et successeur de Kant. Articulée autour du problème de la déduction du monde extérieur, la philosophie de Fichte, incarnée dans les toutes premières versions de sa *Wissenschaftslehre*, qui est une théorie philosophique du savoir en tant que savoir, tente avec succès dans sa phase embryonnaire de déduire l'existence d'autrui comme être raisonnable à partir d'une interrogation radicale des structures de la subjectivité. L'enjeu de cette réflexion sur le concept d'intersubjectivité se trouve dans la mise en cohérence que réalise Fichte à l'intérieur de son système pour fonder en théorie la notion du droit et de l'État, instruments indispensables pour garantir le vivre-ensemble au sein de la communauté des êtres raisonnables.

Mots-clés : *Wissenschaftslehre*, intersubjectivité, droit, État

⋆ Docteur en philosophie, Professeur au Département de philosophie de l'École normale supérieure / Université de Yaoundé 1, B.P. 47 Yaoundé, Cameroun – nzameyo.aristide @gmail.com

(cc) BY-NC-SA

1. Introduction

Le problème du vivre-ensemble est éminemment philosophique. Il est par exemple traité par Aristote, pour qui « il est évident que l'homme est un animal politique plus que (μάλλον) n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire »[1]. D'après lui, l'homme est un animal dont la nature et l'essence ne sont réalisables que dans un cadre relationnel, communautaire, institué et voulu par les hommes, ses semblables, avec qui il constitue une « communauté politique (*πολιτικης κοινωνιας*) »[2] fondée par la justice qui en fournit une définition essentielle. Même si Aristote reconnaît dans le même texte, *Les politiques*, le caractère politique de certaines espèces ani-males, il met l'accent sur le « bien plus (μάλλον) » de l'homme qui le distingue radicalement des autres espèces animales, lesquelles, bien que vivant en communauté, ne sauraient constituer une *Polis*. La cité, mieux : la société, entendue comme un ensemble de relations que les êtres raisonnables entretiennent entre eux, devient un lieu artificiel déterminé par les hommes, en vue de leur épanouissement. La vie en communauté devient l'expression même d'une vie authentiquement humaine. Dans une telle perspective, celle précisément des *Politiques* d'Aristote, le vivre-ensemble cesse d'être un constat de la réalité humaine pour devenir une exigence, un impératif, une nécessité[3]. Au-delà de ses accents solipsistes dus à son affirmation excessive du moi, comme principe fondateur de son système, la philosophie de Fichte, dont l'affinité élective avec la conception antique de l'homme reste évidente, met un accent particulier dans la possibilité qu'a le moi de transcender la sphère qui est la sienne, enfin de trouver un non-moi qui n'est pas moi, mais qui fonde l'existence du moi. Autrement dit, contrairement à celle de Kant, la philosophie de Fichte est dominée par une préoccupation fondamentale : comment déduire l'existence du monde extérieur à partir d'une interrogation radicale des structures de la subjectivité ? Cet état de dépassement du moi dans une perspective transcendantale, c'est-à-dire *a priori*, Fichte la nomme intersubjectivité. Cette idée, bien nouvelle, absente dans la philosophie transcendantale de Kant, constitue, l'un des points essentiels de sa philosophie et se trouve dans les premiers textes qu'il publie à Iéna, à savoir : *Fondement du*

---

1 Aristote, *Les politiques*. Traduction inédite, Introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990, p. 91.

2 *Ibidem*, p.93.

3 Donald J. Allan, "*Individual and State in the Ethics and Politics*", in Rudolf Stark, Donald J. Allan, Pierre Aubenque, Paul Moraux, Raymond Weil, G.J. D. Aalders H. Wzn., Olof Gigon (éd.), *Entretiens sur l'Antiquité classique, Tome XI. La politique d'Aristote*, Vandoeuvre-Genève 1964, pp. 55-95.

droit naturel d'après les principes de la Wissenschaftslehre (1796-1797) et la *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796-1799). Dans ces deux textes, Fichte déduit et expose systématiquement sa doctrine de l'intersubjectivité. Le but de la présente contribution est d'exposer, à partir des textes cités, la doctrine fichtéenne de l'intersubjectivité pour ensuite montrer comment, à partir de cette doctrine, Fichte essaye d'appliquer ces principes dans sa conception du droit et de l'État.

2. La doctrine fichtéenne de l'intersubjectivité

Depuis les travaux d'Alexis Philonenko[4] et les thèses d'Ives Radrizzani[5], la doctrine de l'intersubjectivité dans la philosophie de Fichte a déjà fait l'objet de plusieurs débats. Au centre de ces discussions, se trouve la thèse défendue par Alexis Philonenko, à savoir : « Fichte a construit toute sa première philosophie, afin de résoudre le problème de l'existence d'autrui »[6]. Cette thèse, aussi radicale puisse-t-elle paraître, met en relief l'importance que revêt la problématique de l'intersubjectivité dans la philosophie de Fichte, notamment dans la philosophie de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794, dont la finalité reste et demeure la déduction de l'intersubjectivité, laquelle sera présentée de manière réussie deux ans plus tard, dans le *Fondement du droit naturel d'après les principes de la Wissenschaftslehre*. Ives Radrizzani, par ailleurs grand exégète de la philosophie de Fichte, part de la thèse de Philonenko pour montrer la centralité de la thèse de l'intersubjectivité dans la philosophie de Fichte, qu'il complète en étendant son lieu d'expression à la *Wissenschaftslehre nova methodo*, où précisément la démonstration de l'existence d'autrui est posée comme fondamentale dans l'exposition de sa conception du savoir. Qu'il s'agisse de la thèse radicale de Philonenko, ou de l'ouverture des positions de Ives Radrizzani, l'on doit pouvoir noter l'importance que revêt la problématique de l'intersubjectivité dans la philosophie de Fichte. Seulement, il importe de dire en quoi consiste précisément la notion de l'intersubjectivité et montrer comment Fichte l'expose dans sa toute première philosophie.

Dans la *Grundlage* de 1794, tout comme dans *Les cours sur la destination du savant* datant de la même année, Fichte développe l'idée de l'intersubjectivité comme conséquence de sa doctrine du moi. Cette doctrine se fonde sur

4 Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.
5 Ives Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité. Des Principes à la Nova methodo*, Paris, Vrin, 1993.
6 Philonenko, *op. cit*, p. 24.

l'idée fondamentale qu'il existe « des choses hors de soi »[7]. Il n'est pas du tout aisé de présenter la conception fichtéenne de l'intersubjectivité sans exposer au préalable quelques éléments de son anthropologie, c'est-à-dire, de manière explicite, ce que Fichte entend par l'homme.

a) Quelques éléments de l'anthropologie de Fichte

Fichte pense que l'homme ne peut s'accomplir comme individu que lorsqu'il entre en relation libre avec les autres individualités[8]. D'une manière générale, Fichte présente l'homme comme un être raisonnable fini, *endliches Vernunftwesen*[9]. La détermination de l'homme comme être raisonnable fini permet à Fichte de préciser deux aspects importants de son anthropologie : premièrement, il veut mettre l'accent sur la nature même de la subjectivité dont il est question dès lors que nous appréhendons l'homme comme sujet raisonnable ou comme une finitude de la subjectivité pratique. Dans le cadre de sa philosophie du droit, un tel être raisonnable se présente comme un devoir pour lequel le possible et le réel ne doivent pas se présenter comme des absolus, mais plutôt comme des êtres finis. Le champ d'action de cet être raisonnable doit fondamentalement s'inscrire dans la finitude ; dans un second moment, l'idée de l'homme comme « être raisonnable fini » rappelle que le droit dont il sera question plus tard chez Fichte n'est pas le résultat

---

7 J. G. Fichte, *Doctrine de la science nova methodo (1796-1799)*, in *Doctrine de la science nova methodo, suivie de l'Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*, traduction par Ives Radrizzani, Lausanne, L'Âge d'homme, 1989. Ici abrégé DSNM. Traduction des notes de cours de Krause: J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre, nova methodo*, Kollegnachrift von K. Chr. Fr. Krause 1798/1799, d'E. Fuchs, Hambourg, Meiner, 1982, complétée par la version du Manuscrit de Halle figurant au volume IV, 2 de la *Gesamtsausgabe de la Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA), p.43.

8 Toute l'œuvre de Fichte en allemand sera citée d'après l'édition de référence de l'Académie bavaroise des sciences, *J. G. Fichte Gesamtausgabe* [= GA], éd. Reinhard Lauth et Hans Jacob (à partir de 1973, Hans Gliwitzky), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2011, 42 vol. GA I/3, 347: « *Der Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anders seyn kann, denn ein Mensch, und gar nicht seyn würde, wenn er dies nicht wäre - sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen mehrere seyn. Dies ist nicht eine willkührlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung, oder auf andre Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines Einzelnen aus, getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können. Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung* ».

9 À titre de rappel, la détermination de l'homme comme être raisonnable fini n'est pas de Fichte, mais plutôt de Kant, qui l'utilise abondamment dans ses écrits, notamment dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (1787) et dans la *Critique de la raison pratique*.

des facteurs empiriques, encore moins anthropologiques, mais de la constitution structurelle de cet être raisonnable fini.

Ainsi se présente le fondement du droit chez Fichte. En effet, pour lui, la sphère d'expression de l'agir de l'homme doit être limitée, puisque l'essence de l'homme est conditionnée par la finitude. Le concept du droit apparaît ainsi comme un concept relationnel qui unit deux moments, à savoir la sphère de l'agir de l'homme mue par la liberté d'une part et la conscience, voire la conscience de soi d'autre part. Ce rapport du concept du droit à la conscience constitue le fondement de ce que Fichte appelle la déduction, mieux la méthode déductive ou synthétique qui se trouve dans le *Fondement du droit naturel* et dans le tout premier écrit philosophique de Fichte, *Essai d'une critique de toute révélation*. Le but poursuivi par Fichte dans le *Fondement du droit naturel* est de déduire le concept du droit en démontrant la nécessité d'un tel concept, qui est une idée pure de la raison.

b) Moi et intersubjectivité

C'est au niveau des paragraphes trois et quatre du *Fondement du droit naturel*, où il est question de la « Déduction du concept du droit », que Fichte aborde la question épineuse de l'intersubjectivité. Les intitulés de ces paragraphes sont suffisamment illustratifs. En effet, dans le paragraphe trois, nous pouvons lire ceci : « L'être raisonnable fini ne peut pas s'attribuer à lui-même une causalité libre dans le monde sensible sans l'attribuer aussi à d'autres, par conséquent sans admettre aussi d'autres êtres raisonnables finis hors de lui »[10]. L'intitulé du paragraphe quatre est encore plus explicite : « L'être raisonnable fini ne peut admettre d'autres êtres raisonnables finis hors de soi, sans se poser comme se tenant avec eux dans une relation déterminée, que l'on nomme la relation juridique »[11]. Ainsi, c'est fondamentalement dans ces deux chapitres que Fichte va exposer sa théorie de l'intersubjectivité qui n'est rien d'autre que la déduction du monde extérieur, c'est-à-dire des autres à partir des structures de la subjectivité, car d'après Fichte, l'homme est fondamentalement un moi, c'est-à-dire un sujet. Fichte estime que l'intersubjectivité est une condition transcendantale de la constitution dialectique de la conscience.

---

[10] GA I/3, 340: « *Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen* ».

[11] GA I/3, 349: « *Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnis nennt*».

3. Droit et intersubjectivité

La déduction du droit à partir de la doctrine de l'intersubjectivité est manifeste dans les *Fondements du droit naturel*. Seulement, il est à souligner que c'est dans la *Destination de l'homme*, texte populaire, que Fichte va essayer de déduire de manière conséquente la théorie du droit et l'idée de religion sur la base de l'intersubjectivité. Pour des raisons méthodologiques évidentes il n'est pas question, dans ce cadre, d'analyser l'idée de religion et de voir comment celle-ci s'articule à la théorie fichtéenne de l'intersubjectivité. Nous nous limiterons au droit, d'abord brièvement dans le système de Fichte, ensuite dans son rapport à l'intersubjectivité proprement dite.

a) Le droit dans le système de Fichte

Dans la vie tout comme dans l'œuvre de Fichte, l'on constate la présence d'une sensibilité particulièrement prononcée pour la problématique du droit et de la justice. Cela est dû, d'une part, aux origines très modestes du philosophe et d'autre part à ses rapports très tendus avec l'État de Prusse, qui lui coûteront, par exemple, sa chaire de philosophie à Iéna. Très tôt, le droit apparaîtra chez Fichte comme une tentative de limitation du pouvoir politique de l'État. Cela dit, dans l'œuvre de Fichte, nous pouvons retenir deux œuvres majeures qui examinent la question du droit, à savoir le *Fondement du droit naturel*[12] et la *Doctrine du Droit* de 1812, publiée à peine deux ans avant le décès du philosophe[13]. Dans le premier texte, Fichte veut, au moyen des principes gagnés dans la *Wissenschaftslehre*, clarifier la relation existant entre le droit et la liberté, ainsi que la relation qui lie l'individu à la société. Le titre, *Fondement du droit naturel d'après les principes de la Wissenschaftslehre*, indique bien que le droit, malgré toute la cohérence interne qu'il peut posséder en vertu de son propre caractère systématique en tant que science particulière,

---

[12] J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (GA), Jena und Leipzig, Gabler, 1796-1797. L'unique traduction française à notre disposition est celle d'Alain Renaut : J. G. Fichte *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*, présentation, traduction et notes par Alain Renaut, Paris, PUF, Collection Épiméthée, 1984. C'est ce texte que nous allons citer tout au long de notre travail. Sauf là où nécessité se fera, nous ferons recours au texte original allemand.

[13] Les premiers textes de Fichte sont implicitement marqués par un intérêt manifeste pour la politique et le droit. Déjà, en 1793, Fichte publie les *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* (*Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französiche Revolution*). Dans ce texte, il s'agit d'un plaidoyer passionnant pour l'idéal de la grande révolution. En dehors de cet écrit, il est à relever que Fichte a publié un autre texte : *De la revendication de la liberté de penser auprès des princes d'Europe qui l'on opprimée jusqu'ici*. Dans ces deux textes, pour ne citer que ceux-là, il s'agit d'une pensée qui se trouve au service des problématiques juridico-politiques, mieux il s'agit de l'engagement d'un philosophe dans la praxis politique.

n'est pas une science autonome, mais dépend d'une science supérieure, la *Wissenschaftslehre*, qui doit lui fournir ses principes. La théorie fichtéenne du droit de 1797 se propose, comme son nom l'indique, de fonder le droit naturel selon les principes de la *Wissenschaftslehre* – à savoir ce qu'il est convenu de considérer comme étant la première version de la *Wissenschaftslehre*, celle de 1794-1795[14]. Ce texte, qui fixe les principes du système, sert de base théorique et de repère à sa doctrine juridique. Comment se présente concrètement cette dépendance de la science du droit par rapport à un ordre scientifique supérieur ?

Fichte le mentionne expressément dans la cinquième conférence de l'*Initiation à la vie bienheureuse*, lors de sa présentation des cinq points de vue possible sur le monde, le droit occupant, au demeurant, un rang très subalterne, en seconde position, sur le même pied que la moralité inférieure, mais subordonné aux trois points de vue supérieurs que sont la moralité supérieure, la religion et la science[15]. Dans ce texte où Fichte se réfère expressément à la présentation du droit qu'il avait donnée dix ans plus tôt, dans le *Fondement du droit naturel*, il mentionne trois éléments en lesquels s'enracinerait le point de vue légaliste, soit dans l'ordre : 1) la loi, 2) la liberté et le genre humain, 3) le monde sensible ou la nature. Ces trois éléments, dont le système du droit a besoin pour se développer, sont déduits en particulier dans l'exposé de la Doctrine de la science, contemporain du *Fondement du droit naturel*, la *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796-1799)[16]. Les réquisits du droit sont introduits dans ledit exposé de la Doctrine de la science, respectivement au paragraphe treize avec la « déduction du vouloir pur » et au § dix-huit avec la « Genèse du monde des êtres raisonnables et de la nature », le déterminable de la série idéale, corrélativement le déterminable de la série réelle, soit les deux termes extrêmes de la synthèse quintuple construite au fil de la seconde partie en question.

La doctrine du droit est donc une science dérivée qui a besoin de tirer ses principes de la partie principielle du système, et la *Wissenschaftslehre nova methodo* apporte précisément la déduction des réquisits du droit énumérés dans l'*Initiation à la vie bienheureuse.* Mais quel argument en tirer concernant la place du droit dans l'architectonique du système, car enfin, le virage tardif de Fichte vers la religion n'est-il pas notoire, et la position subalterne attri-

[14] Fichte n'a, de son vivant, publié qu'un seul exposé de la *Wissenschaftslehre*, celui de 1794-1795 : *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, conformément à la mention ajoutée à son titre à savoir : « *Als Handschrift für seine Hörer* », c'est-à-dire à l'intention d'un public restreint.

[15] J. G. Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse*, traduction par M. Rouché, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, Cinquième leçon, pp. 170-178.

[16] Voir *supra* note 7.

buée au droit notamment dans l'*Initiation à la vie bienheureuse* n'est-elle pas symptomatique de ce changement de perspective, postérieur à la querelle de l'athéisme ? Au contraire, si l'on examine le texte clé qui figure en appendice de la *Wissenschaftslehre nova methodo*, la « Déduction des subdivisions de la Doctrine de la science »[17], ne remarque-t-on, avec Alain Renaut, la conviction que le droit, tout dépendant qu'il puisse être de la partie principielle du système, loin de développer un point de vue fort subordonné et destiné à être non seulement dépassé, mais « anéanti » (*vernichtet*)[18] dans les points de vue supérieur censés lui succéder, constituerait bien plutôt l'un des deux centres possibles de la pensée fichtéenne, et en particulier le centre du Fichte de l'époque de Iéna[19] ?

En effet, dans cette annexe, après avoir déduit la philosophie théorique et la philosophie pratique, Fichte présente une « troisième philosophie », la « philosophie des postulats » dont relèveraient la philosophie du droit et la philosophie de la religion, deux sciences « étroitement apparentées » qui couvriraient « le même domaine ». Or, cette philosophie des postulats aurait précisément une fonction médiatrice, la doctrine du droit (*Rechtslehre*) étant la philosophie du postulat que la philosophie théorique adresse à la philosophie pratique, et la doctrine de la religion étant, quant à elle, la philosophie du postulat que la philosophie pratique adresse à la philosophie théorique. Si Fichte, dans ce texte, parle également de la philosophie de la religion, c'est surtout sur la nature médiatrice de la science du droit qu'il insiste, au sujet duquel il spécifie expressément qu'elle « tiendrait le milieu entre la théorie et la pratique », étant à la fois théorique, parce que l'instauration de l'État de droit doit s'inscrire dans l'ordre du réel du monde ; et pratique, parce qu'il est nécessaire que cet ordre juste qui doit être trouvé, soit instauré pratiquement[20]. Par ailleurs, en dehors du *Fondement du droit naturel*, Fichte examine la question du droit dans un texte tardif de 1812, la *Doctrine du droit*[21].

Avec la *Doctrine du droit* de 1812, Fichte reprend les thèses présentes dans le *Fondement du droit naturel* de 1796, sans que ce texte ne soit qu'un

---

17 *Doctrine de la science Nova Methodo* 305 sq., A262 sq., B 240 sq.

18 *Initiation à la vie bienheureuse*, 175, GA I, 9, 10 : « Une conception du monde supérieure n'en tolère pas une inférieure auprès d'elle, mais l'anéantit en tant que point de vue absolu et suprême, et se la subordonne ».

19 Intrigué par « l'étrange rapprochement » entre philosophie du droit et philosophie de la religion, Alain Renaut (*op.cit*, p. 50) se demande si la « Doctrine de la science eût pu culminer aussi bien en une philosophie de la religion qu'en une philosophie du droit » et parvient à la conclusion « qu'indubitablement, dans la division rétrospective de 1798, faisant le bilan du premier système, Fichte opte encore pour la synthèse juridique ».

20 *Doctrine de la science Nova Methodo* 307, A 264-265, B 242-243.

21 J. G. Fichte, *La doctrine du droit de 1812*, traduction par Anne Gahier & Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005.

commentaire du premier. La *Doctrine du droit* de 1812 possède une structure qui lui est propre et qui permet d'accéder directement à la conception fichtéenne du droit, alors que le *Fondement du droit naturel* est ouvert par une longue partie introductive et analyse, par la suite, dans sa première partie, « La déduction du concept du droit (*Deduktion des Begriffs vom Rechte*) » ; tandis que la seconde partie examine la « déduction du concept du droit appliqué (*Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs*) ». La *Doctrine du droit* de 1812 est divisée en deux grandes parties, dont la première se rapporte directement au concept du droit, et la deuxième subdivisée en deux sous-parties : le droit de propriété et le contrat de nationalité. En appendice de ces deux sous parties, se trouve examiné le droit des peuples. Dans la *Doctrine du droit* de 1812, Fichte défend toujours le point de vue universaliste présent dans le *Fondement du droit naturel* de 1796 et indique, de manière plus précise, la place que doit occuper le droit dans son système philosophique. Le droit fixe les normes, mais cette normativité ne présente pas un caractère éthique, car la norme juridique ne se rapporte pas à un individu isolé, mais à la communauté sans exception. De là, Fichte dégage, de manière significative, l'objet par excellence de la science juridique, à savoir : la communauté des êtres raisonnables. Fichte rappelle qu'il fut le premier à défendre l'autonomie du droit par rapport à la morale. Entendu comme une instance de contrainte, le droit ne saurait être fondé ni sur la bonne volonté ni sur la morale. Cette autonomie ne signifie nullement que le droit ne se rapporte pas à la morale. Le droit prépare la morale, dans la mesure où il accorde à chacun la possibilité de se comporter librement, de manière éthique. D'une manière générale, *La Doctrine du droit* de 1812 reprend les thèses du *Fondement du droit naturel*. Le changement substantiel qui s'y opère concerne la déduction du droit qui n'y est plus produite à partir de l'être raisonnable fini, comme ce fut le cas dans le *Fondement du droit naturel*, mais plutôt à partir du moi absolu. Comment se présente clairement cette déduction et qu'entend réellement Fichte par le concept du droit ?

b) L'idée fichtéenne du droit et sa déduction

La conception fichtéenne du droit se trouve clairement exposée dans le *Fondement du droit* naturel *d'après les principes de la doctrine de la science*, œuvre importante de la période d'Iéna. Ainsi la doctrine du droit sera la première discipline philosophique spéciale développée par Fichte, après la mise en place, dans la *Grundlage* de 1794, de la structure fondamentale formelle du savoir. Les éditeurs du *Fondement du droit naturel* présentent cette œuvre comme un tout organique, néanmoins divisé en deux parties, dont la

première partie des paragraphes un jusqu'à quatre, « Déduction du concept du droit », et la deuxième partie à partir du paragraphe cinq jusqu'à la fin, « Déduction de l'applicabilité du droit ». Ce tournant juridique de la période d'Iéna va permettre à Fichte d'exécuter le système de sa philosophie.

La science du droit ne sera plus appréhendée à partir des bases anthropologiques ou sociohistoriques, mais plus à partir des données de la constitution subjective des êtres raisonnables finis. Il ne s'agit plus seulement d'analyser le droit, mieux le droit naturel, mais cette analyse doit désormais s'opérer d'après les principes de la *Wissenschaftslehre*. La question qui se pose est la suivante : qu'est-ce que la *Wissenschaftslehre* et quels sont les principes grâce auxquels la science du droit doit désormais être assujettie ?

Pour Fichte, la *Wissenschaftslehre*[22], au sens étroit du terme, la *Wissenschaftslehre in specie*, c'est-à-dire indépendamment des parties appliquées du système, est la théorie philosophique du savoir en tant que savoir, ce qui constitue le savoir indépendamment de toute spécification de l'objet ou du sujet du savoir, du sachant aussi bien que du su. Le savoir du savoir est différent de tout savoir déterminé objectivement ou subjectivement. C'est un savoir *sui generis*, c'est-à-dire un savoir propre dans son genre. Il est fondé purement et simplement en lui-même et vaut indépendamment de ce qui est sachant ou su en chaque occurrence du savoir déterminé. Autrement dit, on peut dire que la *Wissenschaftslehre* est une théorie de l'autolégitimation du savoir. Par son indépendance à l'égard de tout souci de validité, le savoir de la *Wissenschaftslehre*, qui constitue le savoir du savoir, est absolu. Fichte interprète l'indépendance du savoir absolu vis-à-vis de l'objet en la mettant en parallèle avec la Grande révolution, ici de façon symptomatique, la Révo-

[22] L'exposé de la *Wissenschaftslehre* de 1794-1795 sert de fondement (*Grundlage*) au droit naturel ; il est d'ailleurs incomplet. Les autres formes de diffusion et de présentation de la *Wissenschaftslehre* qui vont suivre seront présentées sous formes de conférences ou de cours données par Fichte ou se trouvant sous forme de manuscrits des étudiants : 1794-95, 1796-97, 1797-98, 1798-99, 1801-02, 1804 (trois cycles de conférences), 1805 deux cycles de conférences, dont le premier sous le titre : « Die *Principien der Gottes-Sitten- u. Rechtslehre* »,1807, 1810, 1811, 1812, 1813, 1814. Aucune des versions prononcées de 1796 à 1799 durant les trois semestres d'hivers (*Wissenschaftslehre nova methodo*) n'est établie à partir d'une rédaction de la main de Fichte. La seconde version de la *Wissenschaftslehre* de 1804 n'a été conservée que sous la forme d'une copie. La troisième version de 1813 s'interrompt en raison du déclenchement de la guerre de libération ; tout comme la version de 1814 est interrompue par la maladie et la mort de Fichte. À cela s'ajoute la version non officielle de la *Wissenschaftslehre*, notamment les cours zurichois données auprès de Lavater de février à avril 1794. Ces données s'appuient sur l'étude remarquable de Erich Fuchs, « *Verzeichnis der Lehrveranstaltungen, Predigten und Reden J. G. Fichtes in chronologischer Reihenfolge* », In: Martin Götze, Christian Lotz, Konstantin Pollok und Dorothea Wildenburg(éds.)., *Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendental-philosophischer Argumentation, Festschrift für Albert Mues zu 60. Geburtstag*, Würzburg, 1998, pp. 59-66.

lution française, comme libération du despotisme des choses en soi. Le savoir comme tel n'est pas fondé extérieurement dans des données objectives, mais il reste purement en lui-même, plus précisément en ses propres lois rationnelles, qu'il se donne lui-même à lui-même.

Fichte explique l'indépendance du savoir absolu vis-à-vis du sujet par la distinction entre les faits empiriques – les *Tatsachen* de la conscience et les actes (non empiriques) – les *Tathandlungen* – qui sont présupposés par toute conscience comme ses conditions principielles[23]. De cette manière, le concept du savoir pur ou absolu – libéré de toute connotation psychologique ou mentale – est identifié au Moi pur ou absolu dont l'être entier consiste, dans la position de soi-même, et qui n'est rien d'autre que cette position de soi-même et de toutes les choses. Cette position de soi-même du moi constitue pour ainsi dire le premier principe de la *Wissenschaftslehre*.

En effet, Fichte aborde la question du droit sous l'aspect général de ce qu'il appelle la déduction du droit, à laquelle est consacrée toute la première partie de son œuvre (*Deduktion des Begriffs vom Rechte*). Cette définition est le résultat d'une démonstration que Fichte exprime en trois théorèmes : premièrement, un être raisonnable ne peut pas se poser lui-même sans s'attribuer une libre causalité[24] ; deuxièmement, l'être raisonnable fini ne peut pas s'attribuer à lui-même une libre causalité dans le monde sensible sans l'attribuer aussi à d'autres, par conséquent, sans admettre aussi d'autres êtres raisonnables finis hors de lui[25] ; troisièmement, enfin, l'être raisonnable fini ne peut admettre d'autres êtres raisonnables finis hors de lui, sans se poser comme se tenant avec eux dans une relation déterminée, que l'on nomme la relation juridique[26]. À partir de ces trois théorèmes qui portent sur la liberté, l'intersubjectivité et la relation juridique, Fichte va donc donner la définition suivante du droit :

La relation entre être raisonnables que l'on déduit, à savoir que chacun limite sa liberté par le concept de la liberté de l'autre, à la condition que celui-ci limite également la sienne, se nomme la relation juridique ; et la formule qui vient d'être énoncée est la proposition du droit[27].

L'objet du droit est donc la communauté des êtres raisonnables comme tels ; Fichte ne parle pas de l'homme comme sujet ou objet du droit, mais

---

[23] Sur la pluralité des *Tathandlungen*, cf. J. G. Fichte, *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre. Nachschrift Lavater*, hrsg. von Erich Fuchs, Neuried 1995, pp. 77-79. Voir aussi Ives Radrizzani, « La "première" Doctrine de la science de Fichte », in : *Archives de philosophie* 60, 1997, pp 615-658.

[24] *Fondement du droit naturel*, § 1

[25] *Fondement du droit naturel*, § 3

[26] *Fondement du droit naturel*, § 4

[27] *Fondement du droit naturel*, § 4

plutôt de l'être raisonnable. D'où ce rapport de nécessité qui existe entre la notion d'intersubjectivité et celle du droit : il y a droit seulement parce qu'on ne peut parler de l'homme que comme un être collectif. Pour résoudre le problème du droit, Fichte a jugé nécessaire d'adosser la sphère juridique sur une méta-science, si l'on ose l'appeler ainsi, la *Wissenschaftslehre*, c'est-à-dire la science de la science susceptible de la fonder, de la justifier et de recevoir d'elle des principes pour son autonomie et sa solidification. Ainsi, le droit doit toujours dépendre d'une science supérieure qui lui fournit des principes. Telle est la position originale que défendait Fichte et telle est la condition de possibilité à partir de laquelle la question du droit doit pouvoir être posée aujourd'hui. À la suite de Kant, Fichte pense que la liberté n'est réalisable que dans un cadre juridique bien déterminé. Autrement dit, d'après Fichte, c'est le droit qui garantit la liberté. Dès lors, l'idée du droit devient indispensable pour la réalisation du vivre ensemble, car son objet, comme nous l'avons dit, est la communauté des êtres raisonnables. L'espace de réalisation de cet ordre juridique dans une société donnée n'est rien d'autre que l'État. L'État se présente chez Fichte comme une institution du droit.

c) Du droit à l'État chez Fichte

Fichte ne fait pas de l'État un absolu, encore moins le *terminus ad quem* de toute organisation sociale. Dans les *Conférences sur la destination du savant*, l'on rencontre un ton très critique vis-à-vis de l'État et de ceux qui l'érigent en absolu : « La vie dans l'État ne fait pas partie des buts absolus de l'homme, quoi qu'en dise un très grand homme »[28], martèle Fichte ; et c'est pourquoi il assigne à l'État de travailler à sa propre disparition, parce que pris dans une chaîne de contrats, il devra réserver au contrat de société la bande la plus large et la plus extérieure. Mais comme Kant, Fichte estime qu'il n'existe de droit que dans un État. C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il pense que c'est l'État qui est le garant et le fondement de l'égalité parmi les hommes, en ce sens qu'il assujettit tous les individus aux mêmes conditions d'expression de la liberté[29]. Cette thèse de Fichte n'est rien d'autre qu'une reprise systématique des intuitions du contractualisme. Thomas Hobbes, sans doute le représentant le plus significatif du contractualisme n'assignera à l'État

[28] J. G. Fichte, *Conférences sur la destination du savant (1794)*, traduit par Louis-Vieillard Baron, Paris, J. Vrin 1994, p. 49.

[29] GA I/7, 38: « *Den juridischen Staat bildet eine geschlossene Menge von Menschen, die unter denselben Gesetzen, und derselben höchsten zwingenden Gewalt stehen. Diese Menge von Menschen soll nun auf gegenseitigen Handel und Gewerbe unter und für einander eingeschränkt, und jeder, der nicht unter der gleichen Gesetzgebung und zwingenden Gewalt steht, vom Antheil aus jenem Verkehr ausgeschlossen werden. So würde dann einen Handelsstaat, und zwar einen geschloßnen Handelsstaat bilden, wie sie jetzt einen geschloßnen juridischen Staat bildet* ».

qu'une et une seule finalité : le salut public des citoyens, c'est-à-dire la satisfaction des besoins naturels de l'homme. Dans le chapitre 13 du *De Cive* où il est question des obligations du Prince ou du Souverain, Thomas Hobbes se demande : *Salus publica in quo consistit* (En quoi consiste le salut public) ? La réponse qu'il donne, de façon concrète, sur le contenu du salut public est éloquente : « *Ut ab hostibus externis defendatur* (qu'ils soient protégés des ennemis de dehors) ; *Ut pax interna conservetur* (pour que la paix soit entretenue au-dedans) ; *Ut quantum cum securitate publica consister potest, locuplentur* (qu'ils s'enrichissent autant que le permet la sureté publique) ; *Ut libertate innoxia perfruantur* (qu'ils jouissent d'une innocente liberté) »[30]. Le but ultime de l'État devient ainsi, pour Hobbes et pour la postérité, la satisfaction des besoins vitaux et l'amélioration des conditions humaines d'existence. Pour réaliser cela, l'État doit s'accompagner d'une instance, c'est-à-dire d'un « Summum imperium » qui doit assurer à tous les citoyens la condition minimum de paix et de sécurité. L'État devient donc l'instance normative de la vie publique, car c'est lui qui produit la paix, la sécurité et qui garantit à tous les citoyens le vivre ensemble dans un espace artificiel voulu et crée par les hommes. C'est dans ce sens que Georges Burdeau pensait que « Les hommes ont inventé l'État pour ne plus obéir aux hommes ». En effet, c'était pour obéir à eux-mêmes que les hommes ont inventé l'État. Cet État pensé comme fait artificiel est un construit destiné à garantir l'ordre social. À la suite de Hobbes, la tradition contractualiste à laquelle Fichte était très proche tentera d'attribuer des missions purement païennes à l'État par la substitution au *salus animarum*, qui était le but ultime de l'*Ecclesia* médiévale, du *salus publica* de l'État moderne naissant, créant ainsi une tension entre la religion incarnée par l'*Ecclesia* et l'État moderne investi de nouvelles missions. L'idéalisme allemand tentera de lever cette tension entre la religion et l'État en démontrant, dans une profondeur extrême, que les missions régaliennes de l'État ne sont pas nécessairement en contradiction avec les visées sotériologiques et eschatologiques des grandes religions historiques. Hegel, contemporain de Fichte, l'un des représentants les plus célèbres de l'idéalisme, au § 563 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1827), tout en regrettant la séparation de la religion et de l'État selon l'esprit de son époque fortement marqué par la tradition contractualiste, avait porté la question des rapports de l'État et de la religion à un très haut niveau de spéculation dans la troisième partie de la « Philosophie de l'esprit » intitulée « L'esprit absolu »[31].

---

[30] Thomas Hobbes, *Du Citoyen ou Les Fondements de la politique*, traduction de Samuel Sorbière, Paris, GF Flammarion, 1982, p. 231.

[31] Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1827) / GW 19, 396: « *Die Sittlichkeit ist der auf sein substantielles Inneres zurückgeführte Staat, dieser*

Parce que la religion est le devenir conscient de la vie éthique (*bewußtwerdende Sittlichkeit*), sa cohabitation avec l'État ne devrait pour autant pas être problématique et source de tensions. C'est ainsi que l'État doit aménager un espace aux religions pour leur expression sans toutefois renoncer à sa Souveraineté qui est l'expression même de sa nature et de son essence[32]. Pour revenir à Fichte, parce que vivant sous les mêmes lois (*unter denselben Gesetzen*), l'égalité entre les citoyens est fondée en droit. L'État devient cette instance qui garantit l'égalité parmi les personnes vivant dans son espace. En cela l'État cesse d'être son propre but, mais un moyen pour la réalisation des finalités qui se situent au-dessus de lui et qui réalisent l'accomplissement éthique des hommes[33]. Parce que l'État fonctionne avec les lois et que ces lois ne sont pas l'expression de l'arbitraire, l'on comprend bien pourquoi les lois demeurent un instrument indispensable pour réaliser les idéaux de l'État, à savoir l'égalité de tous. Il ne s'agit pas des lois particulières et des législations spécifiques en fonction des classes sociales déterminées. Fichte essaye de fonder l'égalité en raison, en se basant sur les principes rationnels qui doivent coordonner et réguler le vivre-ensemble. Dans le deuxième chapitre du deuxième livre de *L'État commercial fermé*, Fichte défend une conception de l'État dont la fonction consiste à rendre à chacun ce qui lui revient, c'est-à-dire ce qui lui revient de droit. Ce que l'on pourrait qualifier ici à juste titre de justice distributive[34]. Il ne s'agit pas seulement pour l'État d'être un espace de liberté pour les hommes, mais il doit établir entre les citoyens des liens de justice. C'est dans ce sens que l'État doit protéger les droits individuels et coordonner les activités du vivre-ensemble.

---

die Entwicklung und Verwirklichung derselben; die Substantialität aber der Sittlichkeit selbst und des Staats ist die Religion. Der Staat beruht nach diesem Verhältniß auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen. Indem die Religion das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit ist, so kann was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d. i. als wahr in der Welt des freien Willens gelten soll, nur in sofern gelten, als es Theil an jener Wahrheit hat, unter sie subsumirt ist und aus ihr folgt. Das Religiöse ist aber nicht nur als Gesinnung zu nehmen. Die Gesinnung gehört dem Selbstbewußtseyn als einzelnen an, ist darin durch Erziehung zu pflanzen und auf die mannichfache, psychologische Wirkungsweise zu ernähren und zu erhalten ». Les trois cycles publiés de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* contiennent tous avec la même teneur l'essentiel des développements très significatifs et spéculatifs sur les rapports entre la religion et l'État.

32 Georg Zenker: „*Fichtes Konzept staatlicher Souveränität und das Dilemma des Völkerrechts*", in *Fichte-Studien* 44 (2017), pp. 152-165.

33 Günter Zöller (éd.): *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, Baden-Baden 2011.

34 GA I/7, 95: « *Man hat […] die Aufgabe des Staats bis jetzt nur einseitig, und nur halb aufgefaßt, als eine Anstalt, den Bürger im demjenigen Besitzstande, in welchen man ihn findet, durch das Gesetz zu erhalten. Die tiefe liegende Pflicht des Staats, jeden in den ihm zukommenden Besitz erst einzusetzen, hat man übersehen* ».

4. Considérations finales

Pour terminer, deux siècles nous séparent de Fichte et l'on est en droit de se demander : quel intérêt avons-nous aujourd'hui à lire Fichte ? Comment ce philosophe de la Prusse de la fin du 18ème siècle peut-il continuer de nous parler aujourd'hui ? L'univers de Fichte nous semble très éloigné et les présupposés méthodologiques et théoriques qui justifient cette philosophie ne sont pas les mêmes que ceux de notre temps. Pour cette raison, la philosophie de Fichte, en dehors du contexte européen de l'*Aufklärung*, semble ne pas trouver une résonnance théorique conséquente. Pourtant dans un sens beaucoup plus profond la philosophie de Fichte, dans sa perspective transcendantale, continue de nous parler et peut constituer une assise théorique conséquente pour fonder en droit l'égalité de tous les citoyens, sujets à toute sorte d'inégalités dans un contexte de pauvreté, de violence, de marginalisation, ne rendant pas harmonieux le vivre ensemble. Se fondant sur l'idée de ramener tout savoir à la conscience claire, la philosophie de Fichte, transposée à la réalité communautaire, est dominée par l'idée de transparence sociale. Exposée dans le cadre de la diffusion de la *Wissenschaftslehre*, théorie philosophique du savoir en tant que savoir, l'idée de transparence joue un rôle important dans le dispositif théorique et conceptuel de la philosophie de Fichte. Tout son effort va consister précisément, dans les multiples versions de la *Wissenschaftslehre*, c'est-à-dire dès sa phase embryonnaire, en 1794, jusqu'à son exposé ultime de 1814, à faire accéder ses interlocuteurs à l'intelligibilité de cette nouvelle philosophie, d'où le recours à un ensemble de concepts tels que : la transparence, la lumière, la clarté, l'image, le reflet, la réflexivité. Dans cet univers conceptuel de mise en lumière de la *Wissenschaftslehre*, un texte de 1802 doit retenir notre attention : *Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère de la philosophie nouvelle*. Avec pour sous-titre : *Essai pour forcer les lecteurs à comprendre*. Dans cette œuvre, dont la prétention affichée est de faire accéder le public philosophique à l'intelligibilité de la *Wissenschaftslehre*, Fichte établit de manière réussie un rapport entre la *Wissenchaftslehre* et la politique. La *Wissenchafslehre* se présente, aux yeux de Fichte, comme cette forme de révolution qui doit permettre au peuple de se libérer du pouvoir des déterminismes de toutes formes, du joug de la tyrannie et faire émerger un corps social transparent à lui-même. La révolution signifie, chez Fichte, jeter un nouveau regard, instituer un nouveau contrat social, recommencement de la société à son origine et en sa transparence première. Ainsi Fichte a toujours compris sa *Wissenschaftslehre* comme le tout « premier système de la liberté » qui est totalement orienté vers l'auto-activité et l'auto-détermination de l'homme

par le savoir et par l'unité constitutive de la volonté et de l'action. Parce qu'elle fait de la liberté son principe, la philosophie morale et politique de Fichte demeure actuelle et constitue un défi pour notre temps. Fondée sur l'idée de perfectibilité de l'individu comme être raisonnable qui n'a d'existence que parce qu'en face de lui il y a d'autres êtres raisonnables, la philosophie de Fichte, par la thèse centrale de l'intersubjectivité qu'elle développe, traduit l'idée fondamentale que la perfection individuelle est la base et le fondement de la perfection du monde et que le monde n'est rien d'autre que la communauté des êtres raisonnables qui constitue la base de toute vie politique. La dimension communautaire que Fichte met en exergue dans sa conception du droit, de l'État et de la politique signifie fondamentalement ceci : une communauté est l'acte de vouloir vivre ensemble, de reconnaître autrui, par le simple fait de vivre l'un à côté de l'autre, dans une coexistence pacifique, où on pense sa liberté comme donnée à côté de celle de l'autre.

Bibliographie

ALLAN J. Donald, "*Individual and State in the Ethics and Politics*", in Rudolf Stark, Donald J. Allan, Pierre Aubenque, Paul Moraux, Raymond Weil, G.J. D. Aalders H. Wzn., Olof Gigon (éd.), *Entretiens sur l'Antiquité classique, Tome XI. La politique d'Aristote*, Vandoeuvre-Genève, 1964.

ARISTOTE, *Les politiques*. Traduction inédite, Introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990.

FICHTE Johann Gottlieb, *J. G. Fichte Gesamtausgabe* [= GA], éd. Reinhard Lauth et Hans Jacob (à partir de 1973, Hans Gliwitzky), Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1962-2011, 42 vol.

- GAI/1, 165-192: *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede*, 1793.
- GAI /1, 203-404: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französiche Revolution*, 1793/94.
- GA I/2, 251-451: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 1794/95.
- GAI/3, 313-422: J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1796/97.

FICHTE Johann Gottlieb, *Initiation à la vie bienheureuse*, traduction par M. Rouché, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

FICHTE Johann Gottlieb, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, traduction de Jules Barni précédé de « Révolution et transparence sociale » par MARC RICHIR, Paris, Payot, 1974.

FICHTE Johann Gottlieb, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*, présentation, traduction et notes par Alain Renaut, Paris, PUF, 1984.

FICHTE Johann Gottlieb, *Doctrine de la science nova methodo (1796-1799)*, in *Doctrine de la science nova methodo, suivie de l'Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*, traduction par Ives Radrizzani, Lausanne, L'Âge d'homme, 1989.

FICHTE Johann Gottlieb, *Le caractère de l'époque actuelle*, trad. Ives Radrizzani, Paris, Vrin, 1990.

FICHTE, Johann Gottlieb *Conférences sur la destination du savant (1794)*, traduit par Louis-Vieillard Baron, Paris, J. Vrin 1994.

FICHTE Johann Gottlieb, *De la revendication de la liberté de penser auprès des princes d'Europe qui l'ont opprimée jusqu'ici*, traduction nouvelle, Introduction, dossier et notes par Jean François Goubet, Paris, GF, 2003.

FICHTE Johann Gottlieb, *La doctrine du droit de 1812*, traduction par Anne Gahier & Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005.

FICHTE Johann Gottlieb, *L'initiation à la vie bienheureuse ou encore la doctrine de la religion*, texte traduit et annoté par Patrick CERUTTI, Jean Christophe LEMAITRE, Alexander SCHNELL, Frédéric SEYLER, Paris, Vrin, 2012.

FUCHS Erich, « *Verzeichnis der Lehrveranstaltungen, Predigten und Reden J. G. Fichtes in chronologischer Reihenfolge* », in: Martin Götze, Christian Lotz, Konstantin Pollok und Dorothea Wildenburg (éd.), *Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendental-philosophischer Argumentation, Festschrift für Albert Mues zu 60. Geburtstag*, Würzburg, 1998, pp. 59-66.

HEGEL Georg Friedrich Wilhelm, *Gesammelte Werke*, éd. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und Künste, Hamburg, Meiner, 1968ff.

HOBBES Thomas, *Du Citoyen ou Les Fondements de la politique*, traduction de Samuel Sorbière, Paris, Flammarion, 1982.

PHILONENKO Alexis, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin 1966.

RADRIZZANI Ives, *Vers la fondation de l'intersubjectivité. Des Principes à la Nova methodo*, Paris, Vrin, 1993.

RADRIZZANI Ives, « La première doctrine de la science », In : *Archives de philosophie* 60, 1997, pp 615-658.

SEYLER Frédéric, *Fichtes « Anweisung zum seligen Leben ». Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2014.

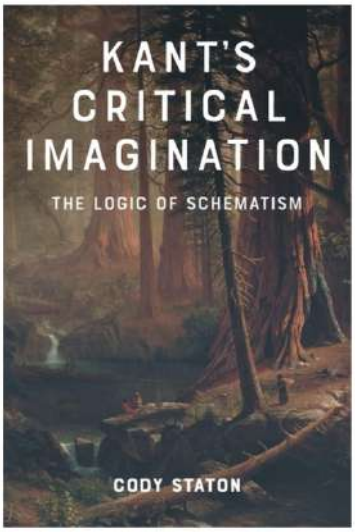
ZENKERT Georg, « Fichtes Konzept staatlicher Souveränität und das Dilemma des Völkerrechts », in *Fichte-Studien* 44 (2017), pp. 152-165.

ZÖLLER Günter, *Geschichte der politischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, München, Verlag C. H. Beck, 2024.

Symphilosophie

International Journal of Philosophical Romanticism

Cody Staton, *Kant's Critical Imagination. The Logic of Schematism* (Edinburgh University Press, 2025), 240pp. ISBN 9781399554855



Kant's Critical Imagination. The Logic of Schematism by Cody Staton, offers a new perspective on the interpretation and meaning of the use of imagination in different types of schematism. Unlike other studies, which focus on transcendental or mathematical schematism, this book offers a comprehensive overview of the various areas of use of schematism: transcendental, empirical, mathematical, aesthetic, and practical.

The first chapter "Imagination: Critical Beginnings, 1770-1781" explores the philosophical and historical context of Kant's theory of imagination: by presenting the development of Kant's theory in dialogue with Wolff, Baumgarten, and Hume, the author is able to reconstruct the genesis of critical thought. The second, "Schematism as a Catalyst for Critical Philosophy", analyses the origins of Kant's notion of time and its relationship to imagination and schematism. One of the most relevant theses of this section concerns the historical origin of the schematism: by analysing the *Inaugural Dissertation* and the *Duisburg Nachlaß*, Staton concludes that Kant initially conceived categories as temporal determinations, that is, as schemata. Accor-

(cc) BY-NC-SA

ding to this interpretation, Kant changed his mind and decided to make a clear distinction between schemata and pure concepts because of the need to distance his philosophical system from that of Tetens, which was too empirical and focused not on the objective validity of concepts, but rather on their genesis. For this reason, Kant had to separate pure concepts from schemata and develop the transcendental deduction. Furthermore, the author presents the explanation of imagination in the A Deduction—that is, as a faculty of synthesis of representations—in light of the critique of Hume: in this way, it is possible to easily appreciate Kant's effort to propose a better alternative to rationalism or empiricism, introducing an explanation of imagination that is not merely reproductive-empirical. In the third chapter, "Transcendental Schematism", the author defines schematisation as the figurative synthesis of the imagination that shows pure concepts in time and sets out the different types of transcendental schemata. While Kant did not present his relationship with categories in detail, Staton does: he presents the schema of number as the method that allows intuitions to be unified in successive series, and the schemas of quality (reality, negation, limitation) express the intensity of intuitions. The author details the schemas of relation (substance, causality, and community), placing Kant in dialogue with Hume and Tetens. Although Tetens had an answer to Hume's notion of causality, namely that causal relations require an act of thought, he did not explain how the understanding could do this objectively. In other words, Tetens lacked both a transcendental deduction and an explanation of the realisation of categories through schemata. After analysing modality schemata, which focus on whether some representations are temporal and to what extent they are, in the fourth chapter the author goes on to distinguish between empirical and mathematical schematism. Staton's assertion that it is thanks to the empirical schematism of the imagination that the understanding can construct new empirical concepts is particularly interesting. When we approach an object that is unknown to us, we are still able to compare it through our imagination with one that is familiar to us and find differences and marks that can then be used to construct new concepts.

The fifth chapter, "Imagination and Transcendental Objects", focuses on another type of schematism, in which the imagination helps reason to project transcendental objects (including the transcendental object = X) in order to guide the work of systematisation of reason. A clear example of this is ideas: reason has a natural tendency to take an internal product (an idea) as if it were an external object. The imagination presents this idea as a unit projected outside of experience. Kant speaks of this in terms of an imaginary focus that directs our faculties towards an illusory object beyond experience.

However, there is a good use for this illusion, namely the regulatory use of ideas: imagining a unity helps to construct a unitary system.

The sixth chapter, "Reflexive schematism: imagination in aesthetics and teleology", deals with a schematism that acts freely during aesthetic experiences. This free play, which may be independent of the concept of the object's purpose (in the case of free beauty) or not (dependent beauty), promotes cognition insofar as it prompts us to reflect. When faced with a work of art, we are moved in a way that goes beyond concepts.

Similarly, schematism plays a role in the teleology involved in understanding nature: since nature cannot be fully understood in all its complexity and variety, we need the idea of a presupposed unity to guide us as we approach it.

In the seventh and final chapter, "Moral Schematism: Imagination and Practical Reason", Staton focuses on the use of schematism in the practical realm, addressing the Typic in the *Critique of Practical Reason*—in which Kant deals with the application of pure moral law—as well as passages from *Religion within the Boundaries of Mere Reason,* in which the ethical community schematises the idea of a perfect moral community, which has not yet been realised but must be considered realisable. In his conclusions, the author once again highlights the fundamental role played by imagination in Kant's system: it is what allows understanding and its concepts a meaningful use, and ensures that sensitivity is not blind. The schema, similar to Aristotelian *dynamis,* shows the universality of concepts in intuition and, at the same time, allows for the production of new and more refined empirical concepts.

The book offers a new and comprehensive view of Kant's theory of imagination in its schematic use, but its contribution is not limited to this. By showing how schematism is present in different areas of Kant's system (transcendental, aesthetic, ethical, etc.), it provides elements for reconsidering the debates that question the unity of reason in Kant, as well as the discussion on conceptualism and non-conceptualism.

However, there are statements that could spark new debates and that may need further explanation. I will present three of them. Firstly, the author argues that "the transcendental matter that makes it possible for sensations to affect us from the outside is the object = X, which is the noumenal object in itself." (p.89). However, it is unclear whether, by admitting a matter that corresponds to the object = X, he is defending a certain realism and, if so, how this can be compatible with his assertion that the transcendental object X (as well as other transcendental representations, such as ideas) is postulated by the imagination in order to synthesise intuitions according to categories and is used by reason for systematic purposes (p. 127). Secondly,

the declaration that error in judgement is due to the imagination being "overwhelmed by the content of the intuition" (p. 137) may be misleading, in that it may lead the reader to believe that it is wrong for us to perceive, for example, a stick as bent if it is under water. However, it is not that it is wrong to perceive it that way, but rather that there are reasons why a stick should appear bent if it is underwater. Error in judgement is committed when insufficient reasons are considered sufficient to affirm that something was true, and it does not derive solely from the constitution of our senses or our imagination. Finally, it would be interesting to address the cases of people with aphantasia and delve deeper into Kant's explanation of images and imagination. If we are unable to reproduce past representations as images and combine them in novel ways, does that mean that there are some limitations in the way we use and produce empirical concepts?

It is to be hoped that these and other questions that readers of this book will raise will generate new debates on a topic that remains highly topical in research on Kant and beyond.

Lara Scaglia
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México

Symphilosophie
International Journal of Philosophical Romanticism

On Mathematical Thinking

J.W. von Goethe

Translated and Introduced by David W. Wood*

The following is a brief selection of miscellaneous excerpts drawn from Goethe's oeuvre that I have assembled together under the title "On Mathematical Thinking." The original German sources for this English translation are signaled in the footnotes.[1]

There exist a number of informative studies on Goethe and mathematics.[2] However, it is not as well-known as it should be, even among scholars of Goethe's natural scientific writings, that his main scientific work is grounded in a *qualitative* form of mathematical thinking in the axiomatic Euclidean tradition. Goethe presents and defends this deductive method especially in his essay "The Experiment as Mediator between Subject and Object." The idea of qualitative mathematical thinking and proceeding is repeatedly touched upon in many of the excerpts below.

In this journal it is worth noting in conclusion that Goethe was in favour of joint collaborations, i.e. symphilosophizing or sym-scientific work. He writes in the section on mathematics in his 1810 *Theory of Colour*:

* PhD in the history of philosophy (Sorbonne Université, Paris / LMU, Munich) – david.wilfred.wood@gmail.com

1 Many of the German texts can be found among others in: J.W. Goethe, *Sämtliche Werke, Schriften zur Allgemeinen Naturlehre, Geologie und Mineralogie* (henceforth: SAN), eds. Wolf von Engelhardt, Manfred Wenzel, I. Abteilung, Band 25 (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1989), pp. 34-35, 65-77, 87-92; 906-912.

2 Among others, see: Martin Dyck, "Goethe's Views on Pure Mathematics", *Germanic Review* 31/1 (1956): 49-69; Renatus Ziegler, *Goethes Ideen zur Mathematik. Materialien zu Goethes Mathematikverständnis* (Dornach, 1993); Troy Vine, "Goethes Newton-Kritik als interne Kritik", in: A. Klug et al (eds.) *Goethe, Ritter und die Polarität: Geschichte und Kontroversen* (Brill, 2021), 31-58.

(cc) BY-NC-SA

> … we should get accustomed to working collaboratively. To be sure, we live in an epoch that is diametrically opposed to this ideal. Everyone wants to be original in their views, and independent in the conduct of their lives and activities from the efforts of others, or at least convince themselves that they are. It can be often observed that certain people, who despite having accomplished a good deal, only quote themselves – their own writings, journals, or compendia. It would be much more beneficial for the individual and the world if people joined together in collaborative projects.[3]

[3] Goethe, *Zur Farbenlehre* (On Theory of Colour), vol. 1 (Cotta: Tübingen, 1810), § 728, p. 271.

I hear that I'm accused of being an adversary, an enemy of mathematics in general. However, no one values mathematics more highly than myself, for it accomplishes exactly what is wholly denied to myself to achieve. Concerning this I would gladly clarify my position and choose to this end a single means – the words and lectures of other significant and notable people.[1]

We should learn from mathematicians that circumspect manner of only connecting together what is most immediate, or rather of only deriving the most immediate from the most immediate. And even there, where no calculation is required, we should proceed as though we were accountable to the most stringent geometer.

For on account of its deliberation and purity it is actually the mathematical method that immediately exposes every jump in an assertion. Its proofs are nothing more than elaborate explanations of connections that were already implicitly there in the basic parts, and the results are considered correct and irrefutable in their entire scope and under all conditions. Hence, its demonstrations are actually more *expositions and recapitulations* than *arguments*. Since I have drawn this distinction here, please permit me the following overview.

There is a considerable difference between a mathematical demonstration – in which basic elements are arrived at by means of numerous interconnections – and a proof based on the arguments of a clever orator. Arguments can contain completely separate facts, and yet intelligence and imagination may sufficiently bring them together into a single point to generate a surprising semblance of right or wrong, of truth or falsity. Similarly, if a person wishes to support a particular hypothesis or theory, it is possible to devise certain experiments – just like in an argument – in order to carry out a more or less deceptive proof.[2]

---

[1] Goethe, "Über Mathematik und deren Missbrauch" (On Mathematics and its Misuse), SAN, 65.

[2] Goethe, "Der Versuch als Vermittler zwischen Objekt und Subjekt" (The Experiment as Mediator between Object and Subject), 1792/1823, SAN, 34-35.

I revere mathematics as the most sublime and useful science as long as it's applied in its rightful place. I can't praise it at all when people misuse it for matters that don't belong in its domain. This noble science then appears as nonsense. As if something only exists when it can be mathematically proven. It would be foolish for a young man to disbelieve in his beloved's love just because she cannot mathematically prove it to him! She can mathematically prove her dowry to him but not her love. Remember, it wasn't a mathematician who discovered the metamorphosis of plants! I accomplished that without mathematics and the mathematicians had to accept it. In order to grasp the theory of colour nothing more is required than pure observation[3] and a sound mind. Unfortunately, both are rarer than you'd think.[4]

Relationship of the Theory of Colour to Mathematics[5]

§ 722

One could demand of a physicist – who seeks to comprehensively treat the theory of nature – that he ought to be a mathematician. In earlier epochs mathematics was the supreme instrument through which researchers hoped to take possession of the secrets of nature. Unsurprisingly, the art of measurement is still dominant in certain branches of natural science.

§ 723

The author cannot boast of any expertise in this regard, and therefore remains in those regions that are independent of the art of measurement, regions which have become more broadly opened up in modern times.

§ 724

Everyone agrees that to a certain degree mathematics – as one of the most remarkable human faculties – has been of considerable benefit to physics. However, it is also undeniable that a misapplication of its methods has at

3 *reines Anschauen* – also translated as pure intuition.
4 Goethe, *Conversation with Eckermann*, 20 December 1826.
5 Goethe, *Zur Farbenlehre* (On Theory of Colour), vol. 1 (Cotta: Tübingen, 1810), 269-271.

times harmed this science. This is now being reluctantly admitted in some quarters.

§ 725

In this regard the theory of colour has particularly suffered, and its progress has been especially hindered by conflating it with optics as such, a field that does indeed require measurement. Even though the theory of colour can be studied completely independently of optics.

§ 726

That unfortunate state of affairs then occurred in which a great mathematician became possessed of a false notion concerning the physical origin of colour. Due to his lofty achievements as an expert in the science of measurement the mistake that he made as a natural scientist long became sanctioned by a world that continues to be entangled in prejudices. [6]

§ 727

The author of the present treatise has attempted to keep the theory of colour completely separate from mathematics, even though it is obvious that it would be desirable to treat certain points with the aid of measurement. Had not a few unbiased mathematicians, with whom he has had the good fortune of dealing with, not been prevented from joining forces with him due to other work, then a treatment of the subject from this perspective might have been full of merit. However, this deficiency might also end up proving advantageous, insofar as it is now up to gifted mathematicians themselves to discover where the theory of colour requires their assistance, and where they could make their own contribution to the perfection of this branch of natural science.

[6] A reference to Isaac Newton's optics.

More on Mathematics and Mathematicians[7]

Tycho Brahe, a great mathematician, was only able to partly break free of the old system, which was at least in line with the senses. However, wishing to be right he sought to replace it with a complicated framework that could neither be perceived by the senses nor attained in thought.

Newton has such a lofty reputation as a mathematician that one of his clumsiest errors, namely that clear, pure and eternally unadulterated light is composed of dark light, has persisted to this day. And isn't it mathematicians who continue to defend this absurd error, who like bad listeners merely repeat words that don't make any sense?

Mathematicians are concerned with the quantitative, with everything that can be determined by number and measure, and therefore in a certain sense with the externally knowable universe. However, if we consider the universe according to our own abilities and with the utmost intelligence and in all its ramifications then we will realize that quantity and *quality* should count as the two poles of phenomenal existence. This is why mathematicians so greatly elevate the language of their formulas – in order to additionally capture as much as possible the immeasurable within the measureable and countable world. Everything then appears comprehensible, understandable, and mechanical to them. Yet by attempting to grasp the immeasurable – what we call God – mathematicians are suspected of harboring a clandestine form of atheism, for they do not seem to ascribe any special or unique kind of existence to it.

Maxims and Reflections[8]

Mathematics, like dialectics, is an organ of the higher inner sense. The exercise of it is similar to the art of eloquence. For the two of them nothing is of value except the form; the content is not of importance. Whether mathematics calculates pennies or guineas, whether rhetoric defends the true or false, is altogether one and the same to them.

---

7 Goethe, "Ferneres über Mathematik und Mathematiker", SAN, 87.
8 Goethe, "Betrachtungen und Aphorismen", SAN, 120.

However, here it depends on the nature of the person working in this occupation or practicing this kind of art. A formidable lawyer defending a just case or a powerful mathematician contemplating the starry heavens – both equally appear godlike.

In mathematics, what is more exact than exactness itself? And is the latter not a consequence of an inner feeling for the truth?

The mathematician is perfect only to the extent he is a perfect human being, insofar as he can inwardly experience the beauty of truth within himself. Only then will he appear thorough, lucid, circumspect, pure, graceful, and even elegant. All this is necessary to become like *Lagrange*.

———

It doesn't follow that the hunter who kills the game also has to be the cook who prepares it for dinner. By chance a cook could join the hunt and shoot well. But he'd be drawing the wrong conclusion if he thought that one has to be a cook in order to shoot well. That's how those mathematicians appear to me who maintain that with regard to physical things you cannot see or discover anything if you aren't a mathematician. They should be happy when someone brings something into the kitchen for them so they can sprinkle their formulas over it and prepare it how they wish.[9]

Various sayings in antiquity, which are frequently repeated, actually had a completely different meaning from the one attributed to them in later times. The saying: "Let no one unacquainted or ignorant of geometry enter the philosopher's school", does not mean you have to be a geometer to become a sage. Rather, one had in mind here the first elements of geometry as they are presented in Euclid, just as every beginner commences with them. In this sense geometry constitutes the most perfect preparation, indeed, the most perfect introduction, to philosophy itself.[10]

Mathematicians are like a species of Frenchmen: whatever you say to them they translate into their own language and suddenly it becomes something entirely different.[11]

---

9 Goethe, "Maximen und Reflexionen", in: *Goethes Poetische Werke, Vollständiger Ausgabe*, vol. 2 : *West-östlicher Divan, Epen, Maximen und Reflexionen* (Cotta: Tübingen, 1950), 835.

10 Goethe, "Maximen und Reflexionen", ibid., 755.

11 Goethe, "Maximen und Reflexionen", ibid., 835.

It is said that mathematics is certain; yet it is no more certain than any other kind of knowledge and acting. It is only certain when it intelligently deals with things of which we can be certain, and to the extent that they lead to certainty.[12]

When a boy begins to understand that an invisible point has to precede a visible one, and that the shortest path between two points has to be conceived of as a line even before it is drawn on a piece of paper, he feels a certain pride and satisfaction. And justifiably so, for the source of all thought has now been revealed to him – he has become clear about the idea and the realized, about *potentia et actu*. The philosopher cannot teach him anything new; the geometer has already unveiled the foundation of all thought.[13]

[12] Goethe, "Maximen und Reflexionen", ibid., 850.
[13] Goethe, "Maximen und Reflexionen", ibid., 756.