

Symphilosophieren

Von Kurt Röttgers (Bielefeld)

1. Die romantische Idee des Symphilosophierens soll im folgenden Rekonstruktionsversuch als eine Wissenschaftsprogrammatik exponiert werden, um andeutungsweise ihre Aktualisierbarkeit für Zusammenhänge von Interdisziplinarität zu erproben. Ich würde es demnach für eine Trivialisierung des begrifflichen Anspruchs von Symphilosophieren halten, in ihm nur den sicherlich gut gemeinten Appell zur Besinnung auf die Gemeinsamkeit unter Philosophen zu sehen.

1.1 Ich stelle zunächst Ort und Zeit der Handlung sowie die dramatis personae vor: Thema meiner Überlegungen sind Textprozesse, die sich, in Jena zentriert, in den Jahren 1796–1800 zwischen folgenden Personen abgewickelt haben: Friedrich Schlegel, August Wilhelm Schlegel, Caroline Schlegel, Friedrich v. Hardenberg, gen. auch Novalis, Friedrich Schleiermacher, Dorothea Veit und einigen anderen, von denen ich hier besonders auf Johann Wilhelm Ritter zu sprechen kommen werde; unter diesen werde ich mich im folgenden vor allem auf Friedrich Schlegel, Friedrich v. Hardenberg und Johann Wilhelm Ritter beziehen. Was taten Menschen in Deutschland zwischen 1750 und 1850, die versuchten, ihr Tun und ihre Handlungsorientierung an Zielen veränderter Theorie, veränderter Praxis der Theorie wie auch veränderter Formen von Gesellschaftlichkeit unter den Begriff des Symphilosophierens zu fassen? Sie gründeten selbstverständlich eine Zeitschrift: In diesem Falle war es die Zeitschrift „Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm und Friedrich Schlegel. Berlin 1798–1800“, mit der unsichtbar und ungenannt bleibenden Caroline Schlegel als Muse und als Schlichterin für Konfliktfälle sowie einer Reihe weiterer Mitarbeiter. Im zweiten Stück des ersten Bandes dieser Zeitschrift erschien, quasi als Prototyp des Symphilosophierens, eine Sammlung von Fragmenten, an der mindestens vier verschiedene Autoren, ohne daß diese kenntlich gemacht worden wären, beteiligt waren. Mit Gemeinschaftswerken solcher Art glaubten die Romantiker etwas qualitativ anderes leisten zu können als jeder für sich alleine oder in der Summation, nämlich das, was sie auch eine „innige Berührung von Geistern“ nannten unter der Gestalt witziger Berührungen und Verweisungen von Fragmenten von Gedanken. In einem Brief vom Anfang Dezember aus Berlin forderte Friedrich Schlegel seine Jenaer Freunde zu solcher Sorte von gemeinsamer Theorieproduktion auf, und zwar könne das – meint er – gut bei Tisch geschehen, wenn man gemütlich beisammen säße und ein Gedankenblitz den anderen jagen würde. – Ja, frage ich, wer möchte unter solchen

Bedingungen sich nicht gerne mit der Wissenschaft der Philosophie befassen? Doch die Wirklichkeit – und nicht nur unser eigener Alltag, sondern auch die historische Wirklichkeit – sieht ein wenig anders aus, so daß aufkeimender Neid ebenso gedämpft werden kann wie die Selbstzerknirschung darüber, daß unser philosophischer Alltag nicht so nahe beim Glück gelingenden Lebens liegt. 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. Da die betreffenden Fragmente auch zum Teil aus recht verschiedenen Zeiten stammten, könnte der Text der Athenaeums-Fragmente nicht einmal fingieren, einen symphilosophierenden Text jenseits partikularer Aufzeichnungen durch verschiedene Personen zu rekonstruieren. Aber auf der anderen Seite gab es natürlich tatsächlich Gespräche in jener intellektuellen Gruppe, und es gab Aufzeichnungen, die versuchten, solche Gespräche einigermaßen tatsächlich wiederzugeben, zum Beispiel die Gemäldegespräche im zweiten Band des Athenaeums. Also bleibt uns die Frage: Was ist der rationale Kern der Idee des Symphilosophierens, der die Probe auf die Aktualisierbarkeit rechtfertigen würde diesseits des idyllischen Traums der Annäherung der Wissenschaftspraxis an das Glück und diesseits der Skepsis gegenüber einem mythischen Selbstbildnis einer kleinen intellektuellen Gruppe am Ende des vorvorigen Jahrhunderts? Meine These ist: Symphilosophieren ist der Name für die Wissenschaftsprogrammatik der Frühromantik, die sich damit erstmals dem Problem interdisziplinärer Forschung stellt, und zugleich der Name für die in der Esoterik der theoriebildenden Gruppe exemplarisch-programmatisch angefangene Wissenschaftspraxis; diese hat gewisse besondere Chancen und gewisse Probleme, auf die im einzelnen eingegangen werden müßte.

Ohne den Anspruch zu erheben, alle Varianten des Begriffs des Symphilosophierens damit einzufangen, sondern nur als Leitfaden für die weiteren Ausführungen möchte ich hypothetisch folgende Begriffsnuancen unterscheiden:

- 1) Symphilosophie als interdisziplinäre Metaphilosophie über den Text der Philosophie und der anderen Wissenschaften;
- 2) Symphilosophie als Philosophie, die von ihrer eigenen Intertextualität und Kontextualität weiß und Rechenschaft ablegen kann;
- 3) Symphilosophie als bewußt kommunikative Erzeugung eines philosophischen Textes (eines gemeinsamen Werkes);
- 4) innere Symphilosophie als Verlegung eines oder mehrerer dieser Phänomene ins Innere eines einzelnen Individuums, wobei diese Begriffsnuance auch als eine bloß metaphorische Variante behandelt werden könnte.

1.2 Sucht man in den Aufzeichnungen Friedrich Schlegels, dem wir die frühesten Formulierungen einer Programmatik des Symphilosophierens verdanken, nach einer griffigen Explikation des Begriffs, so stößt man sehr bald auf gravierende Widersprüche, und ich bin mir nicht darüber im klaren, ob man

tatsächlich alle diese Widersprüche harmonisierend ausräumen kann. Ein paar Beispiele: Er beklagt einerseits, daß es allen seinen philosophierenden Freunden (Tieck, sein Bruder, Novalis und Schleiermacher werden genannt)¹ an Symphilosophie fehle, er erklärt andererseits, daß alle Philosophie zugleich Philo-sophie der Philosophie sei und alle Philosophie der Philosophie eben Symphilosophie (PhL IV, 1454 und 1375). Einerseits hält er „gemeinschaftliche Werke“, ja das Verschmelzen von Individuen für die Verwirklichung der Symphilosophie (s. PhL II, 562; III, 328; III, 127 f.), andererseits nennt er den Stil der Symphilosophie thetisch und kategorisch (A 82) wie den Stil der zwölf Tafeln, wiederum andererseits betrachtet er Dialoge als die wahre Form der Symphilosophie (PhL IV, 25). Da warnt er einerseits davor, mit jedem x-beliebigen symphilosophieren zu wollen, und meint, man könne es nur mit denen, die „à la hauteur“ sind, da erklärt er andererseits die allgemeine Symphilosophie für möglich und nötig als einzige Alternative zur unendlichen Langeweile (PhL II, 898).

2. Eine programmatische Praxis, die sich auf Gemeinschaftsaufgaben wie das Symphilosophieren bezieht, wird sich kaum adäquat so beschreiben lassen, als wäre sie zunächst im Kopfe eines einzelnen (hier F. Schlegels) vorhanden gewesen und sei dann nach und nach in eine Praxis umgesetzt worden, die der Idee im Kopfe entsprach. Vielmehr werden die Ideen über das Symphilosophieren selbst als Entwicklungsmomente in einem Prozeß genommen werden müssen, in dem eben dieses – das Symphilosophieren – sich sukzessive aufbaut und zur Reflexion im Prozeß kommt; die 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. Ich sehe mich daher gezwungen, wengleich in grober Abkürzung, den Prozeß, allerdings unter Verzicht auf Kausalzuschreibungen, zu rekonstruieren, der sowohl die Ideen der Programmatik wie die programmatische Praxis sukzessive hervorgebracht hat: Anders gesprochen, es wird darauf ankommen, eine in dieser Hinsicht der gemeinsamen Vertextung einer Idee gemeinsamer Vertextung komplexe Geschichte zu erzählen.

2.1 Obwohl es an sich wichtig wäre, wenigstens stichpunktartig die Entwicklungen von Friedrich Schlegel und Friedrich v. Hardenberg bis zum Jahre 1796 zu skizzieren, um die Gefahr der Verwechslung von Prozeßinvestitionen und Prozeßresultaten zu vermeiden, muß diese Aufgabe an dieser Stelle uneingelöst bleiben und einfach als Resultat festgestellt werden: Es gibt gewisse

¹ Hinweis zur Zitierweise: Die Werke *F. Schlegels* werden, soweit dort erschienen, zitiert nach der Kritischen Ausgabe, hg. von E. Behler (1959 ff.), die Fragmente nach ihrer dort geführten Numerierung: A = Athenäumsfragmente, L = Lyceumsfragmente (beides in Bd. II), PhL = Philosophische Lehrjahre (Bde. XVIII u. XIX). – *Hardenbergs* Schriften werden zitiert nach den Schriften, hg. von P. Kluckhohn u. R. Samuel (21960 ff.); Bl. = Blütenstaub, VB = Vermischte Bemerkungen, LF = Logologische Fragmente (alles in Bd. II), AB = Allgemeines Brouillon (in Bd. III).

Prädispositionen bei Friedrich Schlegel und bei Novalis, die das Eintreten in einen symphilosophierenden Prozeß und die Entwicklung einer entsprechenden Programmatik nicht als biographischen Bruch (Erweckung, Bekehrung o. ä.) erscheinen lassen, so daß auch eine nachherige Interpretation als „Verführung“² abwegig ist.

Es sollte aber ferner angesprochen werden die Vorbildlichkeit der griechischen Poesie für F. Schlegel: Sie gibt ein Modell ab für die postulierte Verknüpfung von Kunst, Theorie und Gesellschaft, expliziert als konstitutioneller Republikanismus, ethischer Enthusiasmus und praktische Weisheit, als logisch-systematischer Zusammenhang des Wissens und als Wirklichkeit des ästhetischen Ideals. Im Medium „schöner Geselligkeit“³ synchronisiert die sinnliche Gemeinsamkeit des Erlebens die Menschen zur gemeinschaftlichen Freude. Auch in der Gegenwart sind für Schlegel Autonomie der Kunst und Isonomie des Geschmacks Bedingungen einer öffentlichen Kultur. Vor diesem Ideal darf das Defizit kommunikativer Gemeinsamkeit und die Charakterschwäche der Deutschen, mangelnde Mitteilbarkeit, weder entschuldigt noch gar zur Maxime erhoben werden; schließlich sei die Einsamkeit der Ursprung manch seltsamer theoretischer Grillen deutscher Gelehrter. Eben deswegen auch leitet Schlegel in seinem Republikanismus-Aufsatz (VII, 11–25) den politischen Imperativ (als Spezifikation des kategorischen Imperativs) ab, der Kommunikation politisch gebietet – wegen ihrer Sozialisations- und Integrationswirkung. Die Idee der Liebe, gewonnen natürlich in Abhängigkeit vom Bild der Caroline Schlegel, ist daher – allgemein formuliert – die Idee desjenigen sozialen Phänomens, in dem die Freiheit des Menschen in der Anerkennung durch andere ihre höchste sinnliche Gestalt gewinnt. Die ihr eigentümliche Verbindung von „selbständiger Weiblichkeit“ und „sanfter Männlichkeit“ kehrt wieder in dem Wissenschaftsideal, in dem sich die „systemlose lyrische Philosophie“ der Diotima (also das weibliche Prinzip des Denkens) mit dem systematischen (dem männlichen) Philosophieren verbindet.⁴ Die Idee der gemeinschaftsbildenden Kommunikation reicht bei Schlegel also von rein sinnlichen, rhythmischen Aspekten bis zu Idealen einer Kulturrevolution in Deutschland.

2.2.1 Am 29. Juni 1796 nahm F. Schlegel den Kontakt mit seinem alten Studienfreund F. v. Hardenberg wieder auf, um mit ihm zu „fraternisieren“. Novalis antwortet prompt und enthusiastisch. Im folgenden werde ich versuchen, diese Zeit des Gedankenaustausches zwischen den Freunden von Mitte 1796 bis

² So Th. Haering, *Novalis als Philosoph* (1954) 15. Von „Verführung“ zu sprechen, wenn man den Begriff von seinen, von Haering allerdings beabsichtigten negativ-wertenden Akzenten reinigt und Verführung als eine besonders intensive Kommunikationsorte ansähe, die wechselseitig erfüllt ist, würde bedeuten, daß nicht der unschuldige Systemphilosoph in statu nascendi durch den bizarren Chaotiker auf Abwege „verführt“ worden wäre, sondern wäre Aufforderung, den reizvollen Text ihres gegenseitigen Verführtseins und Verführt-werden-Wollens zu studieren.

³ F. Schlegel, *Über das Studium der griechischen Poesie*, in: *Jugendschriften*, hg. von J. Minor (1882) I, 85–177, hier 128.

⁴ Ebd. 46–74, hier 59, 63.

Mitte 1797 unter dem Aspekt der Entwicklung des Symphilosophierens nachzuzeichnen. Der Antwortbrief Hardenbergs signalisiert, als was er nunmehr vom Freunde wahrgenommen werden möchte, und enthält jene merkwürdige Kontamination des Namens seiner Verlobten und seiner Liebe zu ihr mit dem Begriff der Philosophie: „Mein Lieblingsstudium heißt im Grunde, wie meine Braut. Sofie heißt sie – Philosophie ist die Seele meines Lebens und der Schlüssel zu meinem eigensten Selbst. Seit jener Bekanntschaft bin ich auch mit diesem Studio ganz amalgamirt.“ (IV, 188) In der Philosophie Fichtes, der er sich verschrieben habe, fehle ihm nur die Berücksichtigung der Idee der Liebe. Vom 29. Juli bis 6. August besuchte F. Schlegel seinen Freund in Dürrenberg; die Wirkung dieser wenigen Tage ist außerordentlich. Er studiert dort die Werke Jacobis und fertigt seine Rezension des „Woldemar“ an; anfänglich ist er begeistert, nach Hardenbergs späterem Bericht hat er die Werke Jacobis „studiert, verschlungen, gepriesen, gesagt, er werde in seinem Leben keine solche Zeile machen können“ (zit. Schlegel II, S. XVIII), dann durchschaut er Jacobis Egoismus, und am Ende kam eine Rezension heraus, die Jacobi-Forscher heute noch zur Wut bringen kann.⁵ Die Begeisterung hat sich zweifellos entzündet an der polemischen Verwendbarkeit der Jacobischen Gottes- und Liebesanschauung gegen die gemeinsamen Feinde aus der Partei der „toten Buchstabenphilosophie“, der der „Gespenster des ehemals Wirklichen“, die jede Form von Enthusiasmus als „Mystizismus! Schwärmerei!“ beargwöhnen. In den Inhalten konnte Schlegel jedoch Jacobi unmöglich folgen. In seiner Liebesauffassung postulierte Jacobi die absolute Hingabe der Persönlichkeit (jedenfalls – so Schlegel – der Frau an den Mann), verbunden mit absoluter Abwesenheit jeglicher sinnlicher Regung – Schlegel das glatte Gegenteil: Sinnlichkeit und freie Unabhängigkeit und Selbstständigkeit beider Liebespartner. In Schlegels Sicht ist der Dünkel der Jacobischen Menschen, damit etwas ganz Außerordentliches anzustreben, lächerlich; denn sie wollen nichts anderes als die traurige Wirklichkeit der deutschen Durchschnittssee: sexuelles Desinteresse der Partner aneinander und absolute Abhängigkeit der Frau. Eben das bringt Schlegel auf den Begriff des „groben Egoismus“. Jacobis Mystizismus war in Schlegels Augen zwar polemisch effektiv, es war ein „empirischer Mystizismus“ (PhL I, 3), geleitet von einem „individuellen Optativ“, aber moralisch war dieser Mystizismus dubios. In Novalis begegnete Schlegel dagegen in jenen Tagen eine Geisteshaltung, die er ebenfalls als Mystizismus wahrnahm und damit zunächst als etwas ihm Fremdes; diese „Herrnhuterey“ und „absolute Schwärmerey“⁶ stieß ihn zu Anfang seines Be-

⁵ Solche Wut finde ich z. B. bei R. Lauth, Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache, in: Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, hg. von K. Hammacher (1971) 165–232: „Kabinetstück verdächtiger Interpretation“ . . . „Methoden . . . die zu allen Zeiten üblichen . . .“ „dogmatische Voraussetzungen . . . die er natürlich nicht ausweist“ . . . „mit psychoanalytischen Augen“ . . . „die Art und Weise der verdächtigenden Unterstellung selbst für damalige Zeiten etwas Ungewöhnliches, noch dazu gegenüber einer Persönlichkeit vom Range Jacobis“ . . . , kurz Lauth kämpft, als habe er es nicht mit dem seither längst verstorbenen F. Schlegel, sondern mit dem Leibhaftigen zu tun.

suchs so sehr ab, daß er „nur auf der Stelle hätte fortreisen mögen“. Er hat es nicht getan. Das „Fraternisieren“ zwischen beiden hat also offenbar den Effekt gehabt, daß Schlegel sich mit Hardenbergs Mystizismus anfreundete, der zwar unpolemisch, dafür aber moralisch war. Ja, er kam dazu, Mystizismus allgemein als philosophische Begeigerungsfähigkeit für den Grund des philosophischen Interesses an Wahrheit anzusehen, die dem „objektiven Imperativ“ der uneigennütigen reinen Wahrheitssuche folgte. Übrigens enthält noch die fertige Rezension des Woldemar zwei Stellen, die mir auf die Reserven Novalis gegenüber zurückzuweisen scheinen: die Anspielung auf die „mattherzige Mystik einiger affektierter Christianer“ (II, 77), wichtiger aber das Zitat aus Shakespeares Romeo: „Hang up philosophy! Unless philosophy can make a Juliet“; die Verknüpfung der Liebe zu Julia oder Sofie mit der Liebe zur Wissenschaft und Philosophie hält Schlegel zu Recht als Einwand gegen seinen Freund aufrecht und für wichtig genug, um ihn in die Rezension in relativ unmotivierter Weise einzubauen. Die Abkehr von Jacobi-Begeisterung und die Hinwendung zu Novalis, und zwar beides mit Hilfe des von Schlegel neu verwendeten Begriffs des Mystizismus, kennzeichnet die Wende jener Tage. Auch Fichtes Philosophie charakterisiert er wenig später positiv als Mystizismus. Unter Mystizismus versteht er dabei jede sich selbst erzeugende philosophische Position, die mit einem Anspruch auf das Absolute auftritt, das heißt ein willkürliches Setzen des Absoluten postuliert. Außerdem aber muß Schlegel hier den Entschluß gefaßt haben, Philosoph zu werden, und zu dieser folgenreichen Entscheidung hat ihn zweifellos Novalis angeregt. Zum Philosophen entwickelt er sich in einem an Novalis und dann an Fichte orientierten Begriff von Mystizismus.⁷

2.2.2 Schlegel hat vermutlich Einblick in Hardenbergs philosophische Notizen nehmen dürfen, die heute als „Fichte-Studien“ publiziert vorliegen (II, 104–296). Er beginnt seine eigenen Aufzeichnungen, die er später „Philosophische Lehrjahre“ nannte, ziemlich genau datierbar in diesen Tagen. Kaum in Jena, sucht und findet er Kontakt zu Fichte. Im nächsten halben Jahre sehen sich die Freunde verschiedentlich, und sie tauschen Fragmente mit „speculativer Philosophie“ untereinander aus. Zunächst aber versetzt die Emanzipation Schlegels zum Philosophen ihn lediglich in die Lage, *über* Fichtes, *über* Hardenbergs Philosophie reden zu können, ermöglicht aber nicht ein Symphilosophieren *mit* ihnen. Erste Schritte in Richtung auf die erste der oben genannten Begriffsnuancen des Symphilosophierens sind damit gleichwohl gemacht. Am Neujahrstag schickt Novalis die Philosophica Schlegels an diesen mit der Bemerkung zurück, er hätte gern „einen dicken Stoß Repliken und Additamenta“ mitgeschickt, wenn ihn sein unstetes Leben nicht daran gehindert hätte (IV, 193). In einem sich mit diesem kreuzenden Briefe drückt Schlegel seine Sehnsucht nach dem Freunde aus und bedauert, daß er in Jena niemanden habe, mit dem er vom

⁶ Caroline. Briefe aus der Frühromantik, Verm. hg. von E. Schmidt (1913) I, 393, 396.

⁷ Vgl. K. Röttgers, Fichtes Wirkung auf die Frühromantiker, am Beispiel F. Schlegels, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 51 (1977) 55–77.

Ich reden könne, das heißt, wie sie es auch nannten, „fichtisieren“, „geschweige von der polemischen Totalität, die ich den letzten Abend unsres lustigen Bey-sammenseyns so bösllich wider Dich gekehrt“ (IV, 467). Vom 18. bis 21. Januar 1797 sehen sich die Freunde wieder in Weißenfels, und wieder fühlt sich Schlegel anschließend genötigt, sich für seine Polemik zu entschuldigen, und er fordert Novalis zum gemeinsamen Schreiben einer Irenik auf, was die früheste nachweisbare Idee eines gemeinsamen Arbeitsprojektes ist, die jedoch nicht ausgeführt wurde.

2.2.3 Was meint Schlegel mit „polemischer Totalität“? – Das System der Philosophie, das der skizzierten Idee des Mystizismus folgt, besteht im willkürlichen Setzen eines Absoluten, verbunden mit strenger Ergebenheit an die Wahrheitsliebe. Als System der Philosophie strebt es nach der Allheit des Wissens in eine durchgängig gegliederte Allheit wissenschaftlichen Stoffs (PhL I, 2; Beilage II, 21). Aus dem mystizistischen Absolutheitsanspruch folgt dann die öfter wiederholte Formel Schlegels: „Jede verschiedene Meinung ist in der Philosophie eine entgegengesetzte. Daher polemische Totalität notwendige Bedingung der Methode und Kriterium des Systems.“ (PhL Beil. II, 7; Beil. I, 102; Beil. II, 21) Philosophieren mit dem Anspruch auf Totalität des Wissens begegnet sich selbst als Partikularität der Polemik gleichgearteter Ansprüche. Begründet ist der Gedanke der polemischen Totalität in der „regulativen Idee“ (PhL Beil. I, 98) der Mittelbarkeit von Philosophie, die den Mystizismus an der inhumanen Konsequenz dumpfen Hinbrütens hindert (PhL Beil. I, 91; Beil. II, 21; Beil. I, 98). „Die φ [Philosophie] muß mit unendl[ich] vielen Sätzen anfangen, d[er] Entstehung nach (nicht mit Einem). – Doch in φ [philosophisch]-Emp[irischer] Rücksicht muß es einen objektiven oder doch objektivirenden Gang gegen alle jene Individuellen geben.“ (PhL II, 93) Polemik ist notwendig und für das Ganze förderlich, weil niemand alles sein oder repräsentieren kann und weil niemandes Vernunft *die* Vernunft repräsentiert. Jeder mystizistisch gesetzte Totalitätsanspruch ist somit in metaphilosophischer Perspektive (um nicht zu sagen in transzendentaler) zu einem bloßen Aspekt des Ganzen relativiert; jeder Anspruch ist Anspruch auf etwas, was er nicht ist, was aber ebensowenig ohne den Anspruch auf es ist. Die Tendenz auf Einheit in der Gemeinsamkeit der Aufgabe setzt nicht nur den Gedanken einer Einheit am Ursprung nicht voraus, sondern verbietet ihn. Was seinen Ursprung einer willkürlichen Setzung des Absoluten verdankt, kann nur als widersprechend auftreten, ja Schlegel forciert diesen Gedanken bis zur Selbstwidersprüchlichkeit: „Jeder Satz jedes Buch, so sich nicht selbst widerspricht, ist unvollständig.“ (PhL II, 647) Für den einzelnen Standpunkt, der sich aus diesen Gründen bewußt auf die polemische Totalität einläßt, wird daher die Idee progressiver Bildung maßgeblich (PhL Beil. II, 13; I, 23). Paradox formuliert besagt das: „Jeder Mensch ist nur ein Stück von sich selbst.“ (PhL II, 1043) Philosophieren heißt deswegen auch, „die Allwissenheit gemeinschftl[ich] suchen“ (PhL Beil. I, 97). Für den durch Notwendigkeit des Widerspruchs und Gemeinsamkeit des Anspruchs ausgezeichneten philosophierenden Zusammenhang entdeckt Schlegel den griechischen Begriff

der Dialektik wieder: „Die ächte Kunst, die Wahrheit mitzutheilen, zu reden, gemeinschaftl[ich] die Wahrheit zu suchen, zu *widerlegen* und zu erreichen.“ (PhL Beil. I, 50).

Das Programm einer polemischen Totalität scheint folgende gedankliche Schwierigkeit zu enthalten. Wie kann jemand noch ernsthaft, nicht bloß spielerisch, seine Position absolut setzen, wenn er die Idee der polemischen Totalität einmal aufgefaßt hat und das heißt ja doch irgendwie um die Relativität seiner eigenen Position „weiß“. Umgekehrt: Wie kann jemand die Idee der polemischen Totalität gefaßt haben, ohne zugleich die möglichen Orte der gegnerischen Position wenigstens andeutungsweise zu kennen, das heißt sie auch für sich selbst aufzulösen, ohne daß es des realen Anderen bedürfte. Mir scheint, daß dieses Problem in theoretischer Hinsicht tatsächlich eine Aporie darstellt, in der ich die Grundaporie des Liberalismus, nämlich die Bestimmung des Verhältnisses der Ideen von Freiheit und Gleichheit zueinander, wiedererkenne, der gegenüber die klassische Transzendentalphilosophie als ein Diskurs der Machtergreifung immer schon im Vorteil ist, nämlich dadurch, daß sie transzendentes und empirisches Subjekt trennt und nur letzteres in der Sphäre der Polemik beläßt.⁸ – Das hat M. Foucault neuerdings als zwei Diskurstypen konfrontiert: den historisch-epistemologischen einerseits und den juridisch-philosophischen andererseits.⁹ Das Beispiel Schlegels könnte darüber belehren, daß Foucault wenigstens historisch unrecht hat und Modelle philosophischer Auflösung der Orientierung an juridisch-ermächtigenden Kritikmodellen längst vorliegen, die ich zurückführen würde auf bestimmte Impulse, die von Montesquieu ausgingen. Kant ist übrigens im Gegensatz zu seinen Nachfolgern noch nicht auf das juridische Modell festgelegt: Seine Metaphysikkritik hat durchaus theoriemachiavellistische Züge, das soll heißen, sie hat keine Rechtsgründe vorzuweisen, sondern orientiert sich an Siegesaussichten einer bestimmten theoretischen Strategie der sogenannten „Transzendentalen Dialektik“, die das Recht allererst begründet. Die transzendentalphilosophischen Wahrheiten etabliert sie erst zum Zweck ihrer eigenen Bewaffnung. Foucaults Schreckgespenster sind vermutlich Bodin einerseits und Descartes andererseits. Am Beispiel der Frühromantiker läßt sich zeigen, daß wir nicht auf Foucault zu warten brauchten, um von ihnen erlöst zu sein. – Aus der der Transzendentalphilosophie entgegengesetzten Position müßte die Differenz von empirischem und transzendentelem Subjekt sich jedoch als die fiktive Trennung im Subjekt darstellen, die kaschieren soll, daß Subjektivität, sei sie „transzendental“, sei sie „empirisch“, immer bezogen ist auf ein anderes Subjekt auf der gleichen Ebene, sei es „transzendental“, sei es „empirisch“.¹⁰ In der tatsächlichen Auseinandersetzung wird jeder den anderen so

⁸ Vgl. dazu K. Röttgers, *Kritik und Praxis* (1975) 31–47, über Kants „radikalen“ Kritikbegriff.

⁹ M. Foucault, *Histoire des systèmes de pensée*, in: *Annuaire du Collège de France* (Paris 1976) 361–366.

¹⁰ Gegenüber dem drohenden Vorwurf einer Vermischung des Begriffs des transzendentalen Subjekts mit dem des empirischen hat sich Schlegel argumentativ immer so verhalten, als rede er ausschließlich über das transzendente Subjekt. – Zur Illustration der Gegenposition könnte man am anschaulichsten auf Schelling verweisen, vgl. seine „Neue Deduktion des Naturrechts“

verstehen müssen, als sei er „immer schon“, ohne es einzugestehen oder zu erkennen, auf der eigenen Seite. Jede Position hat die andere schon „gefressen“, und jeder befindet sich zugleich im Magen des anderen (doch Jonas beginnt, den Walfisch von innen zu verspeisen!). Wie aber löst sich das Problem dann? Theoretisch überhaupt nicht, sondern praktisch; und da war es natürlich so, daß Hegel mit seiner Dialektik die Romantiker „gefressen“ hat . . . aber dieser findet sich in Nietzsches Magen wieder. Was also in theoretischen und transzendentalen Reflexionsprozessen ein unauflösliches Problem zu sein scheint, das hat in der temporalen und sozialen Reflexion im Medium des Erzählens von Geschichten durch unbeschränkte Iteration seine Auflösung.¹¹ Solange partielle Identifikationen und historische Reaktualisierungsversuche, wie der hier ausgebreitete, in Diskussionen Einspruch und Widerspruch auslösen,¹² solange sind wir noch nicht bei der gültigen Repräsentanz des Vernünftigen – zum Glück. Statt also einer transzendentalen Architektonik der reinen Vernunft¹³ impliziert Symphilosophieren durch die Begriffskomponente einer polemischen Totalität eine anarchitektonische Strategie der Erkenntnisorganisation.

2.2.4 Welche Wege gemeinschaftlicher Wahrheitssuche, also welche Methoden des Symphilosophierens hat Schlegel in jener Zeit eigentlich wirklich eingeschlagen? Wahrscheinlich in das Jahr 1797 gehört ein Werkplan unter dem Titel „Briefe an Hardenberg“ (PhL II, 648); diese sollten zugleich Philosophie der Philologie und Philologie der Philosophie sein, d. h. eine historisch-kritische Darstellung der Philosophie sowie eine Ästhetik und Theorie der Geisteswissenschaften. Symphilosophie heißt hier soviel wie das Integral von Theorien, die sich zueinander reziprok als Metatheorien verhalten und zu denen es nicht noch einmal eine einheitliche übergeordnete Meta-Metatheorie geben kann. „Niemand versteht sich selbst, insofern er nur er selbst und nicht zugleich auch ein anderer ist.“ (PhL II, 651) Zum einen sind symphilosophierende Gespräche, in denen jeder *nur über* den anderen redet (der Philosoph über den Philologen und der Philologe über den Philosophen, wie Novalis über Schlegel und Schlegel

§ 71, Ausgewählte Werke: Schriften von 1794–1798 (1975) 140 f.: „Das Problem aller Moralphilosophie ist ein *absoluter Wille*. Dieser kann in einer moralischen *Welt* nur durch Vereinigung der höchsten Individualität der höchsten Allgemeinheit des Willens erreicht werden. *Ein Wille aller* würde zugleich die unbeschränkteste Freiheit und die höchste Gesetzmäßigkeit befassen.“

¹¹ Vgl. dazu vorläufig K. Röttgers, *Time as a Basic Concept of the Theory of Histories*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 39 (1977) 263–285, bes. 277 ff. Mir ist bewußt, daß dieser Lösungsvorschlag selbst eher auf der Schlegelschen Linie liegt. – Ähnlich, in bezug auf unterschiedliche Lehrmeinungen in den Sozialwissenschaften, W. Sacksteder, *Diversity in the Behavioral Sciences*, in: *Philosophy of Science* 30 (1963) 375–395. Allerdings bleibt bei Sacksteder völlig offen, ob „diversity“ auch als regulatives Prinzip der Philosophie gelten solle und ob es dementsprechend auf die Inhalte des Aufsatzes selbst Anwendung finden dürfe. – Nach O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (1973) 121, macht die „Weltanschauungstypologie“ den ordnungsästhetisch befriedigenden Versuch, den Frieden in der Philosophie durch „Koexistenz im Zettelkasten“ herbeizuführen.

¹² Wie anlässlich eines Vortrags dieser Gedanken in Gießen erfreulicherweise tatsächlich geschehen.

¹³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 860: Architektonik als „Kunst der Systeme“.

über Novalis), als Gespräche gewiß nicht unproblematisch, zum anderen lassen sich jedoch solche gegenseitigen Metatheorien, auch ohne reale Kommunikationssituationen oder sich äußerlich zu ihnen verhaltend, stellvertretend im einsamen, transzendentalen Subjekt veranstalten: eben in einem wörtlichen Sinne in fiktiven Briefen *an* Hardenberg oder eine andere, möglicherweise auch ausgedachte Persönlichkeit. Tatsächlich hat Schlegel die Philosophie der Philologie in der zweiten Hälfte des Jahres 1797 allein ausgeführt.¹⁴ Fazit: Anfang 1797 sind auch Projekte gemeinsamer Werke noch ausgerichtet am metaphilosophischen Modell von Symphilosophieren.

Den wohl reifsten Ausdruck findet das metaphilosophische Modell von Symphilosophieren in Schlegels Belehrung „Über die Philosophie. An Dorothea“: „Die Philosophie ist notwendig auch *Philosophie der Philosophie*, und selbst nichts anders als *Wissenschaft der Wissenschaft*. Ihr ganzes Wesen besteht darin, die Kraft und den Geist, den sie zuerst den einzelnen Wissenschaften einhauchte, wechselweise einzusaugen, und mächtiger auszuströmen, damit sie reicher wiederkehren.“ (VIII, 59)

2.2.5 Die klarste und entfaltetste programmatische Äußerung zum Thema des Symphilosophierens, ohne daß der Terminus hier bereits fallen würde, ist vielleicht die Charakteristik Georg Forsters (II, 78–99). Forster wird dargestellt als ein Schriftsteller, der die drei Elemente „progressiver Bildung“, Wissenschaft, Poesie und Gesellschaft (die den menschlichen Vermögen Geist, Zartgefühl und Sittlichkeit entsprechen), in sich vereint. Die Wissenschaftsform, in der sich die gesellschaftliche Mitteilbarkeit vorrangig ausdrückt, ist das Gespräch, das sich über den Witz als synthetisches Prinzip konstituiert. Gespräch als Wissenschaftsform heißt hier offensichtlich mindestens zweierlei: erstens und trivialerweise wissenschaftliche Schriften in Dialogform, zweitens aber Schriften, die identifizierbare Spuren davon enthalten, daß sie Teil eines kommunikativen Textes sind, also z. B. polemische Schriften. Die gelungene Synthese solcher Gesprächstexte erscheint nach außen als „echte Popularität“, weil sie die Anknüpfungspunkte für andere Texte stark machen, nach innen als Genialität, was ein Name für einen hohen Grad an Intertextualität ist. Echt gesellschaftliche Schriftsteller eröffnen die Aussicht einerseits auf die „friedliche Vereinigung des Menschengeschlechts zu gemeinsamen Zwecken des frohen, tätigen Lebensgenusses“ (II, 99), andererseits auf die „Wiedervereinigung endlich aller wesentlich zusammenhängenden, wenngleich jetzt getrennten und zerstückelten Wissenschaften zu einem einzigen unteilbaren Ganzen“ (ebd.). Ähnliche Einschätzungen finden sich sowohl bei Schlegel wie auch bei Novalis bereits im Herbst 1797: „Alle Entdeckungen sind Combinationen verschiedener Wissenschaften“,¹⁵ sagt Schlegel, und Novalis: „Die Wissenschaften sind nur aus Mangel an Genie und Scharfsinn getrennt . . . Die größten Wahrheiten unsrer Tage verdanken wir solchen Combinationen der lange getrennten Glieder der Totalwissenschaft.“

¹⁴ J. Körner, Friedrich Schlegels „Philosophie der Philologie“, in: Logos 17 (1928) 1–72.

¹⁵ A. a. O. 26.

(II, 368) Bei der Vereinigung spielt die Philosophie eine besondere Rolle, Philosophie hier jedoch aufgefaßt nicht als eine spezialisierte Wissenschaftsdisziplin, sondern als Einstellung zum wissenschaftlichen Ton: „Aufrichtige und warme Wahrheits- und Wissenschaftsliebe, freier Forschungsgeist und stete Erhebung zu Ideen“; zum Philosophieren in diesem Sinne sind also nötig „ein großer Reichtum der verschiedenartigsten Sachkenntnisse, die vielseitigste Empfänglichkeit und rückwirkende Selbsttätigkeit eines hellen Verstandes, feine Beobachtungsgabe, Entwicklungsfertigkeit, gesunde Vernunft, ein nicht bloß kühn, sondern auch treffend verbindender Witz, bei einem hohen Maß geistiger Mitteilungsfähigkeit“ (II, 97). Symphilosophieren – möchte ich sagen – ist dann solches Philosophieren in Texten, die gesellig sind, in dem sie sich kommunikativ auf strukturiert vorausgesetzte Gesellschaft beziehen und dort dergestalt integrierend wirken, daß sie in der Struktur Disparates zu der Einheit eines „tätigen Gewühls“ verbinden. So werden die „zerstückelten“ Wissenschaften durch Symphilosophieren sowohl äußerlich in einem organisierten, wie auch innerlich in einem simulierten Gespräch vereint. Allerdings wird man dazu anmerken müssen, daß die Forster-Charakteristik dem formulierten Anspruch selbst nicht gerecht wird, auch wenn einzelne implizite Gesprächspartner des Textes sich identifizieren lassen, wie z. B. Fichte, Caroline Schlegel und Goethe; sowenig diese Personen eine irgendwie strukturierte Gruppe der Öffentlichkeit bilden, sowenig geben diese Bezüge dem Text eine Struktur. Das liegt, vermute ich, daran, daß das Problem der Vermittlung mit der Gesellschaft hier noch recht undifferenziert wahrgenommen wird. Wie auch im Republikanismus-Aufsatz erscheint als Gesprächspartner von Textangeboten noch die gesamte, abstrakte Öffentlichkeit. Wenn man den Gesprächsaspekt von Text so ernst nimmt wie Schlegel, ist ein solcher Radikaldemokratismus naiv; denn niemand redet sinnvolle Texte mit der ganzen Nation, und es gibt keine Kommunikation mit der öffentlichen Meinung. Zum Symphilosophieren ist eine esoterische Gruppe, eine kleine Gesellschaft, als Vermittlungsinstanz zur Gesamtgesellschaft erforderlich. Auf diesen Gedanken gibt es im Forster-Aufsatz erst einen schwachen Hinweis: „Warum will man doch alles von allen fodern! . . . die eigentliche Philosophie, bei der man es doch endlich einzusehen anfängt, daß sie nicht für jedermann ist.“ (II, 96 f.) In etwa gleichzeitigen Aufzeichnungen dienen Schlegel geheime Gesellschaften als Indiz dafür, daß Politik eine mystische Wissenschaft sei (PhL I, 53).

2.2.6 Im frühesten veröffentlichten Gebrauch des Wortes (L 112) bezeichnet Schlegel mit Symphilosophieren einen philosophischen Bezug eines Autors zu einem Leser, der diesen in eine Partizipation am Text verstrickt; symphilosophierende Schreibart in der Philosophie wird daher von Schlegel der „analytischen“ Philosophie entgegengesetzt, die zum Leser in dem bloß äußerlichen Verhältnis einer Einwirkung steht. Die Gedanken über das Symphilosophieren und Projekte des Symphilosophierens mit Novalis befinden sich in der ersten Hälfte 1797 noch gleichsam in einer theoretischen und praktischen Experimentalphase, zumal Novalis sich mit ernsthafter Resonanz erst auf gemeinsame

Arbeitsprojekte einläßt, nachdem er Sofie durch den Tod verloren hatte. Im Brief vom 14. Juni 1797 gibt es einige, möglicherweise von Novalis beabsichtigte Mißverständnisse; denn er unterstellt, daß Schlegel die irenische Rolle eines „endlichen Vermittlers“ in der Philosophie zukomme (VI, 230); absichtsvoll und widersprüchlich ist dieses Mißverständnis, weil er bekennt, daß er immer mehr sich Schlegels Interpretation der Fichteschen Wissenschaftslehre zu eigen mache: Diese Wendung aber bestand, wie die gleichzeitig neu einsetzenden Fichte-Exzerpte erkennen lassen, gerade in der Anerkennung der konstitutiven Rolle von Widerspruch und Polemik in der Philosophie, wie er z. B. notiert: „Aller Streit [Widerspruch] ist scheinbar. Im gemeinschaftlichen Begriffe hängt das Entgegengesetzte als solches zusammen. Ohne Widerspruch keine Vereinigung im höhern Sinn, keine Gemeinschaft, und umgekehrt.“ (II, 346) Sowohl die esoterische Führungsrolle wie auch die exoterische irenische Rolle, die ihm von Novalis vielleicht ironisch angesonnen worden waren, weist jedenfalls Schlegel mit Entschiedenheit zurück: „Darin liegt eben meine Kraft, daß ich das nicht will.“ (IV, 488) Die Erfahrungen der Gespräche des Winters 1796/1797, mythisch überhöht zu positiven Erfahrungen, werden in einem reflexiven Geschichtentext beschworen, um die Möglichkeit gesprächsweiser symphilosophierender Praxis in Handlungsorientierung bildhaft präsent zu haben; zugleich treten Überlegungen auf, Auswege aus einer auf Polemik festgelegten Gesprächssituation zu entwickeln. Das sieht dann so aus: Polemik, die sich selbst als Polemik weiß und dieses Wissen auch noch in einer Theorie der Polemik entfaltet, transzendiert und potenziert die bloße Polemik in Richtung einer „Gesellschaftslehre“ und „Bildungslehre“ (PhL II, 349), d. h. modern gesprochen in einer kritischen Sozialphilosophie. Symphilosophieren ist, so wäre einiges zusammenfassend zu sagen, der sozialphilosophische Text, an dem die Wissenschaften teilnehmen, wenn sie sich, ihrer eigenen Partikularität bewußt, interdisziplinär über sich und ihren jeweiligen Ort im Wissenschaftsensemble reflektieren. Anders als in modernen Konzeptionen von Interdisziplinarität hat die Philosophie die primäre disziplinäre Kompetenz zur Organisation eines solchen Gesprächs, und zwar allerdings genau in dem Maße, das heute nicht mehr zutrifft, nämlich in dem sie die Sachgehalte der Wissenschaften für sich aufzuarbeiten sich bemüht.

2.2.7 Vom 3. Juli bis Mitte Juli trafen sich die Freunde erneut in Weißenfels; die Gespräche dieser Tage lassen sich einem glücklichen Überlieferungsumstand zufolge ziemlich gut als echter dialogischer Gesprächstext rekonstruieren. Dabei kann man zeigen, daß man die Wendungen der je separierten Aufzeichnungen in der kritischen Schlegel-Ausgabe und der kritischen Novalis-Ausgabe besser versteht, wenn man so verfährt. Das dabei anzuwendende Verfahren der Textmischung wendete Schlegel selbst jedoch erstmals an, als er die „vermischten Bemerkungen“ von Novalis unter dem Titel „Blütenstaub“ im ersten Band des Athenaeum erscheinen ließ. Bemerkenswert ist dabei vor allem die Einmischung von Fragment 20, das selbst vom Symphilosophieren redet: Symphilosophieren wird vorgestellt als eine philosophierende Wechselwirkung, in der die Differen-

zierung von Produzent und Rezipient (oder wenn man so will: von Sender und Empfänger) sinnlos wird, weil ein eigenständiger Prozeß generiert wird, der zwischen absolutem Verstehen und absolutem Nichtverstehen hin- und herpendelt und der auch eine „philosophische Freundschaft“ genannt wird. An anderer Stelle spricht Schlegel davon, daß das Symphilosophieren das „transzendente Wir“ konstituiere (PhL II, 135). Dem eingemischten Blütenstaubfragment 20 über das Symphilosophieren ging ein typisch Hardenbergsches Fragment voraus über den Sitz der Seele dort, wo sich Innenwelt und Außenwelt durchdringen. Anstelle des Schlegelschen eingemischten Fragments stand ein Fragment, das damit begann, daß „das Leben des wahrhaft canonischen Menschen . . . durchgehends symbolisch seyn“ müsse und das zu der Folgerung kam, daß jeder Tod ein Versöhnungstod sei. Faktisch „korrigiert“ Schlegel Novalis, vielleicht veranlaßt durch die oben erwähnte Romeo-Phobie, denn das Ersatzfragment über die Symphilosophie endet: „und ist das Leben eines denkenden Menschen wohl etwas anderes als eine stete innere Symphilosophie?“ (vgl. auch A 255: „Das Leben des universellen Geistes ist eine ununterbrochene Kette innerer Revolutionen“; ferner PhL II, 637 und III, 293: „Aphorismen als Notizen der innern $\sigma\upsilon\mu\phi$ [Symphilosophie]“). In einer solchen „philosophischen Freundschaft“ herrscht nicht Sympathie, sondern „Sinn füreinander“ (PhL II, 485). So wie aber die innere Widersprüchlichkeit eines jeden, die Kette seiner inneren Revolutionen, als unendlicher Prozeß erhalten bleibt auch dann, wenn sie in der Polemik nach außen als wohlbestimmte und widerspruchsfreie Einheit auftritt, ebenso bleiben im Symphilosophieren die Eigenheiten der Personen gegeneinander bestehen, und der Prozeß, der unendlich fortgeht, pendelt zwischen absolutem Verstehen und absolutem Nichtverstehen hin und her.¹⁶

Der Gedanke der inneren Symphilosophie ist auf dieser Elaborationsstufe der Begrifflichkeit ein notwendiger Begriff. Denn der äußeren Polemik korrespondiert eine innere Widersprüchlichkeit, die den Anspruch aufs Absolute auf keiner Stufe im direkten, methodischen Zugang erreichbar sein läßt. Die Unendlichkeit des inneren Symphilosophierens beruht auf dem Widerspruch zwischen notwendiger Widersprüchlichkeit und dem Anspruch methodischer Stringenz. Es gibt keine einfache Reflexionsebene, auf der dieser Widerspruch auflösbar wäre. Nur in einer iterativen Kette von Reflexionen ist er in die Zukunft hinein auflösbar; und eben das heißt zwangsläufig: nicht mehr als transzendente Reflexion, die nicht ohne Wiederholungen ad libitum iterierbar ist, sondern nur als temporale und/oder soziale Reflexion. Dieser Umstand macht die Schlegelsche Philosophie angewiesen auf oder anfällig für spekulative Geschichtsphilosophie. Da die Unendlichkeit des Prozesses der Auflösung des Widerspruchs in Reflexion nicht-repräsentierbar ist in einem System, ist die einzige Gestalt seiner Abbildung

¹⁶ Zur Unendlichkeit des Prozesses vgl. auch eine luzide Stelle aus Hardenbergs Fichte-Studien: „Das Universalsystem der Philosophie muß, wie die Zeit seyn, Ein Faden, an dem man durch unendliche Bestimmungen laufen kann – Es muß ein System der mannichfachsten Einheit, der unendlichen Erweiterung, Compass der Freyheit seyn . . .“ (II, 289 f.) Ferner: „Philosophie, Resultat des Philosophierens, entsteht demnach durch *Unterbrechung* des Triebes nach Erkenntniß des Grundes – durch Stillstehn bey dem Gliede, wo man ist.“ (II, 270)

eine bloß symptomatische: das Paradoxon. Dagegen bleibe beim Verzicht auf Geschichtsphilosophie eine an-archische Position, wie sie etwa M. Foucault ausdrückt: „Wir kämpfen alle gegen alle. Und es gibt immer irgendetwas in uns, das etwas anderes in uns bekämpft.“¹⁷ Hegel, der vor dem gleichen Problem stand, kappte es um die Dimension äußerer Symphilosophie und konnte es daher als die Bewegung des Widerspruchs im System in repräsentierender Weise darstellen. Nur die Linkshegelianer haben das Hegelsche System sozusagen schlegelsch aufgefaßt, nämlich als ein willkürliches Setzen eines Absoluten, das eben deswegen erfordert, daß man es kritisiert.

Widersprüchlichkeit im Innern und Einheitlichkeit des Widersprechens im Äußeren, das ist die Problemlösungsformel für das Verhältnis zur Öffentlichkeit; denn aus ihr läßt sich die Berechtigung, ja die Notwendigkeit relativer Esoterik ebenso ableiten wie die von Polemik, und zwar sogar auf abgestuften Niveaus, da die Innen-Außen-Differenz natürlich keineswegs nur für Subjektprozesse, sondern ebenso sehr für Gruppenprozesse zutrifft. Diese Beziehung macht für den romantischen Text eine „doppelte Lektüre“ erforderlich, die die Texte esoterisch und exoterisch kontextualisiert: Sie läßt dann eine Doppelstrategie am veröffentlichten Text aufscheinen. Eher durch strategische Praktiken als durch theoretische Positionen sind kommunikative Texte zu charakterisieren. Diese Differenzierung hat Schlegel erstmals praktiziert in seiner doppelbödigen Fichte-Rezension;¹⁸ als Erfahrung ist sie ausgesprochen in A 264: „Man soll nicht mit allen symphilosophieren wollen, sondern nur mit denen die *à la hauteur* sind.“ Die naive radikaldemokratische Öffentlichkeitsempfase wird ersetzt durch die Vorstellung eines Prozesses, der zunächst immer einige im Prinzip mögliche Textpartner ausschließt und als Prozeß der Verallgemeinerung die Allgemeinheit selbst in die Zukunft hinein zerdehnt.¹⁹ Erst so entsteht das Bewußtsein, daß Symphilosophieren eine programmatische Praxis ist, als exemplarisch vorweggenommenes Bild einer allgemeinen Praxis, die erst nach und nach erreicht werden kann. Erweiterung der Praxis des Symphilosophierens bedeutet Veränderung der Grenze der Innen-Außen-Differenz für bestimmte Texte; der expansive Textprozeß erscheint unter solchen Umständen dem fremden Text als ein Paradoxon: „*Paradoxon* ist ein exoterisch gemachtes *Esoterikon*.“ (PhL II, 896) Anders gesprochen: In Paradoxon wird der Diskurs umverteilt. Der paradoxe Widersinn, der den Text brüchig und durchlässig erscheinen läßt für andere Texte und andere, das Schweigen zitierende Nichttexte, ist

¹⁷ M. Foucault, *Dispositive der Macht* (1978) 141. An-archisch sage ich in Abhebung von allen gängigen Begriffen von Anarchismus, die auf die Romantiker nicht zutreffen und auch nicht auf den zitierten Foucault. Zu Anarchismus-Begriffen s. P. C. Ludz, *Anarchie, Anarchismus, Anarchist*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe I*, hg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (1972) 49–109, und U. Dierse, *Anarchie, Anarchismus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie I*, hg. von J. Ritter (1971) 267–294.

¹⁸ Vgl. dazu meine in Anm. 7 genannte Arbeit.

¹⁹ Vgl. N. Luhmann, *Öffentliche Meinung*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 11 (1970) 2–28. „Gleiche Teilnahme aller steht als Postulat im Widerspruch zur Realität einer differenzierten Gesellschaft.“ (26, Anm.)

eine Gestalt des Bewußtseins für den Widerspruch.²⁰ Ihm folgt aber nicht die Strategie der Vertreibung des Widerspruchs, die immer sowohl eine Vertreibung der Widersprechenden impliziert wie auch eine Trivialisierung der Zurückbleibenden. Dem paradoxen Text der Frühromantik entspricht vielmehr ein widerspruchsvoller und widerspruchsduldender Diskurs. Es hat unter den Frühromantikern sicher nicht an Konflikten, am Ende auch sehr persönlicher Natur, gefehlt, aber – und das ist doch wohl immerhin bemerkenswert – trotz esoterischer Praxis keinen „Verräter“.

Der Sinn von Prozessen der Vermischung mehrerer Personen – konkretes sinnliches Beispiel Schlegels ist der Beischlaf – ist nur unter Geheimhaltungsbedingungen möglich. Für solche Prozesse, zu denen neben erotischen natürlich theoretisch esoterische und praktisch konspirative Prozesse gehören, ist das Kantsche Publizitätskriterium oder das Hume-Smithsche Kriterium der Billigung oder Mißbilligung des unbeteiligten Beobachters nicht anwendbar; im Bezug auf sie bleibt kein Beobachter unbeteiligt, entweder er wird in den Prozeß mit hineingezogen oder er gilt als Voyeur, Spitzel oder irgendein anderer Typ von Sozialvampir. Der Absage an den distanzierten Beobachter entspricht die poetische Strategie der Verunmöglichung des „interesselosen Wohlgefallens“. Die „Lucinde“ zieht mit hinein; sie beschreibt die Lust und verführt, und sie beschreibt den Genuß und die Verführung und verführt zu ihnen, d. h. sie stellt beim Leser Verführbarkeit. Daher ist die moralische Entrüstung derer, die die eigene Verführbarkeit zwanghaft negieren, voll verständlich. Aber nicht Schamlosigkeit ist Schlegels Beweggrund oder die Tendenz, alle Grenzen der Scham niederzureißen, das zeigen seine Einwände gegen Jacobi, die das „si tacuisses“ sehr wohl kennen (II, 61). In konzentrischen Kreisen der Verbrüderung werden sowohl Geheimnisse preisgegeben, um Anschlüsse zu schaffen, als auch Geheimnisse geschaffen, um Ausschlüsse oder Binnenstrukturierungen („Bildung“) zu vollziehen; doch auch preisgegebene Geheimnisse schließen aus, sie schaffen z. B. durch Anstoß-Erregung Einverständnisprozesse.

Ab Sommer 1797 ist der Begriff des Symphilosophierens von Novalis übernommen worden: Er beschreibt das „echte Gesamtphilosophieren“ als „gemeinschaftlichen Zug nach der geliebten Welt“ (III, 374); seine Fragmente nennt er, die Metapher der inneren Symphilosophie aufgreifend, „Bruchstücke des fortlaufenden Selbstgesprächs in mir“ (IV, 241 f.). Im Vergleich zu Schlegel sind für Novalis Gesichtspunkte der Erhaltung von Individualität noch weniger wichtig und die Vereinigungslust synthetischer Prozesse noch stärker hervorgehoben (AB 797).

2.3 Die wissenschaftshistorischen und wissenschaftspolitischen Konsequenzen der Orientierung am Symphilosophieren werden bei Novalis und Schlegel durchaus ähnlich gesehen. Auch die Wissenschaften müssen wieder vereinigt werden, und auch dieses wird in gemeinschaftlichen Werken geschehen, oder an

²⁰ Der romantische Naturphilosoph G. H. Schubert hat wenig später entwickelt, daß Krankheit, Alter, Somnambulismus u. ä. Bedingungen für die Durchlässigkeit des naturphilosophischen Diskurses von der „Nachtseite“ her ist: Die Geschichte der Seele (41850) II, 28–96.

anderer Stelle wird weniger streng von der Erzeugung eines interdisziplinären kommunikativen Textes gesprochen, der jedenfalls mehr ist als der Austausch von Wissensbeständen und Informationen. Novalis geht sogar bis zu der Forderung, es solle in Zukunft nur eine, nämlich die philosophische Fakultät auf Hochschulen geben (VB 4; vgl. VB 84). Für die Praxis der gemeinsamen Zeitschrift bedeutete der Übergang zum Verhältnis relativer Esoterik und progressiver Verallgemeinerung die Hoffnung – die natürlich auch eine der Verleger war –, daß die Auflage so nach und nach ins Unermeßliche steigen würde, und die Hoffnung, immer weitere Kreise von Mitarbeitern für das Programm und die Zeitschrift engagieren zu können – nur die zweite Hoffnung hat sich teilweise erfüllt. „Journale sind eigentlich schon *gemeinschaftliche* Bücher. Das Schreiben in Gesellschaft ist ein interessantes Symptom – das noch eine große Ausbildung der Schriftstellerey ahnden läßt. Man wird vielleicht einmal in *Masse*²¹ schreiben, denken, und handeln – Ganze Gemeinden selbst Nationen werden Ein Werck unternehmen.“ (LF 465)

3. Nicht nur aus dem letzten Zitat kann man ersehen, wie umfassend die Idee des Symphilosophierens auch von Novalis getragen wird. Im Februar 1798, mittlerweile als Student auf der Bergakademie in Freiberg, bedauert er, daß es ihm an Menschen zum Symphilosophieren fehle; denn „ich producire am meisten im Gespräch, . . .“ (IV, 251). Und: „Die Möglichkeit der Philosophie beruht auf der Möglichkeit Gedanken nach Regeln hervorzubringen – wahrhaft gemeinschaftlich zu denken – Kunst zu symphilosophiren –. Ist gemeinschaftliches Denken möglich, so ist ein gemeinschaftlicher Wille, die Realisirung großer, neuer Ideen möglich.“ (II, 558 f.) Der Kuß, der Tanz, das gemeinsame Essen, sich hören, sehn, fühlen etc.“ (AB 797), gemeinsame Arbeit werden zu symbolischen Vorwegnahmen der Verwirklichung des „*böhern* – zusammengesetzten Menschen“, dessen Begriff in einer „Theorie der Wollust . . . (sym)“²² expliziert werden würde (AB 797). „Wem gefiele nicht eine Philosophie, deren Keim ein erster Kuß ist?“ (III, 541)

3.1 Liebe als Modell des Symphilosophierens bei Novalis enthüllt aber eine sich bei ihm entwickelnde Ambivalenz des Begriffs; denn einerseits ist Liebe natürlich ein soziales Phänomen, das erfordert, daß man tätig ist, und ist in dieser Hinsicht mit der Wissenschafts- und Kulturprogrammatisierung kompatibel; anderer-

²¹ „In Masse“ ist eine Adaption des zeitgenössischen revolutionären Schlagworts der „*levée en masse*“, durch die erstmals ein sozialer Begriff von Masse geprägt wurde. Diese kulturevolutionäre Pointe ist durch die Geschichte des Massebegriffs für heutige Ohren überhörbar geworden.

²² Die Herausgeber der kritischen Novalis-Ausgabe dechiffrieren das „Sym“ als „Sympathie“, ich halte das eher für unwahrscheinlich, ist doch „Sympathie“ fast der einzige der mit „Sym“ beginnenden Begriffe, der in Hardenberg negative Affekte auszulösen vermag, wahrscheinlich aufgrund von Ablehnung der empiristischen Psychologie seiner Zeit, in der der Begriff eine gewisse Rolle spielte. Ich würde eher annehmen, daß „Sym“ überhaupt keine Abkürzung, sondern eine Generalchiffre für alle synthetisierenden Prozesse bedeuten soll, jedenfalls nicht *bloße Sympathie*. Wenn Novalis eine Umbewertung des bisher reservierten Sympathiebegriffs hätte vollziehen wollen, dann jedenfalls hätte er mit einiger Sicherheit das Wort ausgeschrieben.

seits ist Liebe bei Novalis aber auch gedeutet als kosmologisches Prinzip und geschieht in diesem Sinne letztendlich immer aus ihrer eigenen Kraft. So wird Symphilosophieren doppeldeutig als Organisationsform etwa der Naturerkenntnis und als Schema der Naturerkenntnis, nach dem die Natur selbst aus solchen synthetischen Prozessen besteht, deren bloßer Sonderfall in der Menschengesellschaft das Symphilosophieren ist, und ein anderer synthetischer Prozeß diejenige Form ist, in der die Naturerkenntnis selbst eine Einheit mit der Natur eingeht. Als zufälliges und überraschendes Zeugnis dieser durch Natur und Geist selbst hindurchgehenden synthetischen Prozesse deutet er es z. B., daß Friedrich und er unabhängig voneinander auf die Idee, eine „Bibel“ zu schreiben, gekommen seien: „Symorganisation und Symevolution“; geistige Koinzidenz wird gedeutet als Offenbarung des „Symphilosophierens“ einer unpersönlichen Weltseele (IV, 262 f.).

Als sich Novalis und Friedrich Schlegel im Juli 1798 wiedersehen, ist Novalis für Schlegel teilweise fremd geworden. An Schleiermacher schreibt er: „Hardenberg . . . windet sich gleichsam von dem Lager des Irdischen empor wie die Braut zu Korinth. Dabey hat er ganz die Augen eines Geistersehers, die farblos geradeaus leuchten. Er sucht auf dem chemischen Wege ein Medicament gegen die Körperlichkeit (mittelst der Ekstase), . . . Galvanismus des Geistes, eine seiner Lieblingsideen . . . Wie nun seine Theorie der Zauberey, jener Galvanismus des Geistes und das Geheimniß der Berührung sich in seinem Geiste berühren galvanisieren bezaubern, das ist mir selbst noch ziemlich geheim.“ (Novalis IV, 619 f.) „Hard[enberg] ist daran, die Religion und die Physik durcheinander zu kneten. Das wird ein interessantes Rührey werden.“ (ebd.) Schlegel warnt – und nicht nur an dieser Stelle – vor einer Konstruktion der Natur, wie er sie in der Schellingschen „Physik ohne Natur“ (III, 342) vor sich zu sehen glaubte, es komme nicht auf die Vermengung von Vorstellungen an, im Vertrauen darauf, daß die Natur sich in synthetischen Prozessen selbst offenbart, sondern darauf, „mit Vorsicht und Genauigkeit“ das Rechte zu treffen; und Bedingung dafür scheint zu sein, daß in einer faktischen sozialen Situation in sich bestimmte und überzeugend mit Wahrheitsanspruch auftretende Aspekte und Positionen in Kontakt gebracht und in einen gemeinsamen Text in Berührung und Verbindung (sozusagen als Kelim und Gobelin) verwoben werden. Eingelöst würde der Anspruch auf Wahrheit in einer Kontextualisierbarkeit in einem kommunikativen Text; würde man aber Beliebiges lax (im Gegensatz zu „liberal“)²³ kombinieren, so „giebts statt großer Entdeckungen einen Bilderbrei“ (PhL III, 280). Die beklagte Entfremdung der Freunde ist aber zugleich eine produktive Verfremdung, die sowohl mit der von Schlegel proklamierten Unabhängigkeit der Individuen wie auch mit der von Novalis praktizierten Strategie der Lebensbewältigung kompatibel ist.

3.2 Im folgenden werde ich versuchen, die drei Leitideen von Novalis zu ex-

²³ „Liberal“ heißt bei Schlegel noch soviel wie „großzügig“ und hat nichts mit politischer Programmatik zu tun. Zum Gegensatz „Liberalität“ vs. „Laxität“ s. PhL II, 80.

plizieren und ihren tatsächlichen und möglichen Zusammenhang zum Symphilosophieren zu schildern. Da es sich dabei um Naturerkenntnis handelt, begeben wir uns damit in das Gebiet der von den Romantikern sogenannten Symphysik.

3.2.1 1798 bedeutet Galvanismus das Wissen, daß Elektrizität (in unserem Sinne das Wort gebraucht) nicht nur durch Reibung von Glas und Leder o. ä. erzeugt werden kann, sondern auch bei Berührung zweier Stoffe, genauer Metalle, entsteht. Das von Galvani beobachtete Zucken der Froschschenkel bei Verbindung mit zwei verschiedenen Drähten war von ihm als elektrische Entladung gedeutet worden. Dieser sicher schon erstaunlichen Interpretation wurde 1794 von Volta die noch erstaunlichere entgegengesetzt, daß der Froschschenkel nur Anzeiger eines durch bloße Berührung zweier verschiedener Metalle entstandenen Galvanismus sei. Der Beweis der Voltaschen Deutung wurde allerdings erst später von Johann Wilhelm Ritter geführt – wir werden darauf zu sprechen kommen. Die Idee des Galvanismus des Geistes bei Novalis entsteht durch Analogiebildung zur Voltaschen Interpretation. Wie bei der Berührung zweier Metalle ein Drittes ganz anderer Natur entsteht, so geht vielleicht allgemein bei jeder Berührung ein Höheres hervor; denn es muß ja die Berührung und nicht die chemische Natur des Metalls oder der mechanische Impuls das Schlüsselphänomen sein; denn die chemische Vermischung von Kupfer und Zink gibt eben nur Messing, aber keine Spur von einem Höheren von der Art des Galvanismus (vgl. AB 50). Galvanismus ist das Durchscheinen des Geistes in der Natur. In der Berührung von Körper und Seele entsteht „vielleicht“ das Leben; jede solche Wirkung „ist von einem höhern Genius begleitet“ (LF 453). „Seele und Körper wirken galvanisch auf einander – wenigstens auf eine analoge Art – deren Gesetze aber in einer höhern Region liegen.“ (LF 126) Flamme und Licht sind für Novalis Symbole einer solchen Selbsttranszendenz durch Berührung. Daher plante Novalis im Herbst 1797 als erste naturphilosophische Studie einen Traktat vom Licht. Das Licht gemahnt zugleich daran, daß die Wahrheit (das weiße Licht) eine Synthese aus verschiedensten Partikularitäten ist.

Galvanismus des Geistes hat aber noch eine zweite Bedeutungsnuance, nämlich „eine Berührung des irdischen Geistes . . . durch einen himmlischen, außerirdischen Geist“ (AB 124). Fasziniert spricht er von der „Berührungsstelle mit der unsichtbaren Welt“ (IV, 276). Gerade diese Denkfigur der „Berührung von oben“ ist geeignet, die Vorstellung des Symphilosophierens als eines mundanen Prozesses zu unterlaufen. Es kommt nämlich dann nicht mehr auf irgendeine Berührung in dieser Welt an – und sei es als Berührung zweier Körper (Kuß etc.), Berührung eines Körpers und einer Seele (Galvanismus des Geistes im ersten Sinne), oder auch Berührung zweier Geister; Symphilosophieren wird korrumpiert und verunstaltet zur „Selbstbesprechung“ des Ichs mit seinem Ideal (LF 22). Daher kann Novalis auch folgern: „Alles Denken etc. ist also an sich schon eine *Sympraxis* im höhern Sinn.“ (AB 124) Die zweite Version des Galvanismus des Geistes ist aber nicht nur einer an den wissenschaftssozialen Implikationen des Symphilosophierens interessierten Interpretation anstößig, sie verläßt auch die Evidenz der Analogie des naturalen Galvanismus in stärkerem

Maße; denn die Berührung durch den himmlischen Geist ist keine Berührung gleichartiger Heterogener, und die „Selbstberührung“ des Geistes (LF 26) ist natural nicht einlösbar (beachte jedoch: Turmalin). Dieses Problem bei Novalis ist ebenfalls erst durch Ritters Interpretation des Galvanismus auflösbar: Und eine an Ritter gemahnende Lösung findet sich auch bei Novalis: „Der Geist galvanisirt die Seele mittelst der gröbern Sinne. Seine Selbstthätigkeit ist *Galvanism* – Selbstberührung en trois.“ (LF 102)

3.2.2 Zur Theorie der Zauberei: Schlegel und Novalis sind sich früh darüber einig, daß Novalis unter ihnen der Zauberer ist; und von seinen Anschauungen spricht Novalis, manchmal ernsthaft, manchmal auch ironisch als magischem Idealismus. Zauberei ist, wenn etwas oder jemand bezaubernd wirkt. Ist diese Veränderungswirkung in der Natur und den Sinnen durch einen Geist beabsichtigt oder wie-beabsichtigt, dann wird eine Idee in die Welt gesetzt, „die Erfahrung und Natur mag sagen, was sie will.“ (LF 107) Gerade in der Kraft, die „Erfahrung“ und die Evidenz des Sachzwangs zu brechen, bewährt sich die wesentliche Kraft eines Gedankensystems, wie z. B. desjenigen Fichtes oder Browns, deren Wirkungen allerdings auf ihre Anhänger beschränkt sind. In diesem Sinne bezeichnet Novalis auch den gemeinschaftlichen Wahnsinn als das Ende des Wahnsinns: „Gemeinschaftlicher Wahnsinn hört auf Wahnsinn zu seyn und wird Magie. Wahnsinn nach Regeln und mit vollem Bewußtseyn.“ (LF 111) Diesen Begriff der Wirkung des Geistes überhöht Novalis im Begriff der Magie: „Magie ist = Kunst, die Sinnenwelt willkürlich zu gebrauchen.“ (LF 109) Sie ist keine selbstverständliche Naturkraft, sondern sie ist eine entwicklungsfähige und -bedürftige geistige Kraft. Nicht der Mythos vom Goldenen Zeitalter, sondern das technisch-physikalische Experiment ist die Plausibilisierungsinstanz der Magie. Magischer Idealismus ist also nicht anderes als eine Radikalisierung der technischen Vernunft. Und eben deswegen – so scheint mir – denkt Novalis sie sich auch in gewissem Sinne historisch bedingt. Er meint, sein Zeitalter sei eines, in dem eher die Natur über den Geist herrsche, auf dem Wege der Empirie, als umgekehrt. Optimal wäre es jedoch, wenn beide Wirkungsrichtungen in „freyer Harmonie“ stünden, in allen Wissenschaften und Künsten. In einem Gedankenexperiment versucht er sich vorzustellen, daß der menschliche Körper in dem Kontinuum Natur-Körper-Seele-Geist für Einflüsse der Natur unempfindlich wäre („blind, taub und fühllos“), dann müßte er für Einwirkungen des Geistes empfänglicher sein, so wie ja die Rezeptivität der Sinne eingeschränkt ist, „wenn unsre Seele lebhaft beschäftigt ist“ (LF 112). Theorie der Zauberei besagt also, daß Physik im wesentlichen eine Praxis ist, und nicht eine auf Induktion beruhende Theorie, eine Praxis mit einem sozialbestimmten Geltungsbereich, und eine Praxis, für die das Moment der Einwirkung in die Natur wesentlich ist. Daß Physik im wesentlichen eine Magie oder eine Kunst sei, eint Novalis, Schlegel (PhL III, 378) und natürlich vor allem auch Ritter und hat auch trotz gewisser Ähnlichkeiten die Pointe einer Spitze gegen Schelling, der die spekulative Physik von der empirischen abhebt,²⁴ und drückt sich aus in einer

²⁴ Zum Beispiel „Von der Weltseele“, in: Schriften von 1794–1798, 440, 450, sowie der Zusatz

gesteigerten Aufmerksamkeit auf die experimentelle Methode in der Physik und anderswo, die dadurch gekennzeichnet ist, daß der Geist in die Natur eingreift und sie seiner Idee unterwirft.

3.2.3 Neben der Bedeutung für galvanistische Argumentationszusammenhänge hat das *Phänomen der Berührung* für Novalis eine eigene, durch den Galvanismus nur verstärkte Aufschlußkraft (Bl. 89): „In jeder Berührung entsteht eine Substanz, deren Wirkung so lange, als die Berührung dauert.“ Die Vermutung scheint nicht ganz abwegig zu sein, daß das Phänomen der Berührung für Novalis deswegen so wichtig war, weil sich in ihm erotische mit physikalischen Evidenzen und Konnotationen verdichten (vgl. AB 142). Für das Symphilosophieren mit Schlegel war sicher nicht unwichtig, daß innere Differenzierung („Bildung“) als korrelierend gedacht wird mit der Vielfältigkeit von Berührungsmöglichkeiten und damit mit der Veränderlichkeit von Grenze und Nachbarschaft. In seinem großen physikalischen Studienheft notiert Novalis: „Um sich zu vereinigen, wird man relativ flüssig gegen einander – aber desto starrer gegen das Fremde.“ (III, 54) „Alle Berührung ist ein Anlaß zur Erregung der Einenden, systematisirenden Kr[aft] – i. e. der Weltseele – oder der Seele überhaupt. Je *animirter* der Stoff ist, . . . desto mehr wird die Berührung wirksam seyn.“ (AB 477) Der Innen-Außen-Differenzierung auf verschiedenen Ebenen bei Schlegel entspricht bei Novalis die Übernahme der Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie: „Die Gesellschaft ist nichts, als *gemeinschaftliches Leben* – Eine untheilbare denkende und fühlende Person. Jeder Mensch ist eine kleine Gesellschaft.“ (VB 42)

Die stärksten Worte zur Kennzeichnung seiner eigenen Ideen findet Hardenberg dort, wo er sie von einer als entgegengesetzt empfundenen Position absetzt. Er unterstellt einen „unphil[osophischen] – oder halbphil[osophischen] Zweck“ einer Philosophie des *Anfangs* („Wozu überhaupt ein *Anfang?*“), die zu allen Irrtümern führe, und setzt ihr entgegen seine „Theorie der Berührung“, „Theorie des Übergangs“ (AB 634). Zu den Anfangsphilosophien rechnet er namentlich diejenige Fichtes, aber sicher noch die einiger anderer. In der Kosmologie erreichen die Anfangsphilosophen immer nur höchstens die Hälfte der Wahrheit, und das heißt gemäß dem Anspruch, unter den Philosophen des Anfangs normalerweise die Philosophie stellen, die ganze Unwahrheit. Die Novalissche Theorie der Berührung und des Übergangs stellt sich das Ursprungs-Problem, das ja immer das Henne-Ei-Problem ist, nicht; an-archisch beschäftigt sie sich statt dessen mit der Deskription von Transformation in Prozessen oder, um es mit dem romantischen Ausdruck zu sagen, mit dem „Geheim-

zu den „Ideen“, ebd. 394, sowie Bemerkungen in der „Einleitung . . .“ von 1799, in: Schriften von 1799–1801 (1975) 275 und vor allem 282: „Was reine Empirie ist, ist nicht Wissenschaft, und umgekehrt, was Wissenschaft ist, ist nicht Empirie . . . Reine Empirie, ihr Objekt sey welches es wolle, ist Geschichte (das absolut Entgegengesetzte der Theorie) . . . Die Physik als Empirie ist nichts als Sammlung von Thatsachen, von Erzählungen des Beobachteten . . . In dem, was man jetzt Physik nennt, läuft Empirie und Wissenschaft bunt durcheinander, und eben deßwegen ist sie weder jenes noch dieses.“

niß der Transsubstantiation“. Im Zusammenhang der Interpretation der Zauberei ergibt sich daraus, daß Magie nie schaffend wirkt, sondern immer nur eine „Variationsoperation“ ist (LF 125).

Mit dem Hardenbergschen Plädoyer für eine Philosophie des Übergangs möchte ich mich noch einen Moment beschäftigen. Daß es *den* Anfangspunkt *des* Philosophierens nicht gibt, wird wahrscheinlich *opinio communis* sein, aber vielleicht nicht ebenso, daß es für ein bestimmtes Problem in der Regel ebenfalls den optimalen Anfang und den einen Weg nicht gibt.

Eine Philosophie der Berührung kennt kein Problem der Möglichkeit von Verstehen, weil es immer nur darauf ankommt, sinnvolle Texte sinnvoll fortzusetzen oder gegebenenfalls auch sinnvollerweise abubrechen, aber gar nicht darauf, das „Gemeinte“, die „Intention“ des Sagens zu identifizieren. Wenn aber einmal annäherungsweise die Textfortsetzungsspielregel sein sollte, sich gegenseitig „Intentionen“ zu unterstellen, dann konstituiert solches „Metaphilosophieren“ wegen seiner Gegenseitigkeit eben doch schon eine einfache Stufe des kommunikativen Textes des Symphilosophierens. Textverstehen kann innerhalb einer Philosophie der Berührung und des Übergangs nur heißen: eine Textfortsetzungsregel (es genügt: implizit) anzuwenden wissen. Verstehen in diesem Sinne ist gar kein Problem, es geschieht. Und es geschieht in der Art einer Erregung, die sich mitteilt, angesichts derer dann außerdem noch „Intentionen“ zu haben, eine Privatsache wird. Der Text öffnet sich für dies und das und wird quasi ein Tanz, der Subjektivität vergleichgültigt. Normativ gewendet, bedeutet also Philosophie der Berührung eine Steigerung der Kontextsensitivität, der Anschließbarkeiten, „Berührungen“ und Übergänge von Texten. Kulturell oder protokulturell als Wert stabilisierte Kontextignoranz heißt „Treue“ und produziert zuweilen Zwangsprozesse.²⁵

Auch hier ist die Mehrheit von Anfängen aufs Ganze gesehen wegen der Vielfalt der Aspekte jeder Sachlage besser als die Konzentration aller Energien auf die Optimierung eines einzigen Ansatzes in der Identifikation des Ur-Grundes. Die philosophische Praxis eines solchen Ansatzes ist weder ein philosophischer Laissez-Faire-Liberalismus, Pluralismus oder Laxheit, wie Schlegel gesagt hätte, noch ein theoretischer Darwinismus (nach dem Motto: Viele am Start und die Wahrheit krönt den Sieger), sondern sie empfiehlt sich aus den gleichen Gründen, aus denen wir es z. B. vor Gericht vorziehen, mehrere Zeugen zu hören statt nur einen, ohne dabei zwangsläufig zu unterstellen, daß alle außer einem die Unwahrheit sprechen. Eine solche philosophiepraktische Orientierung endet nicht in einer Beliebigkeit des Meinens und einer ihr entsprechenden relativistischen Ideologie, genau dann wenn die Idee der polemischen Totalität im Sinne Schlegels wirksam ist und der einzelne Theorietext eher als Provokation denn als Repräsentation aufgefaßt wird. Als Provokation bringt er Berührungen und Übergänge, Transsubstantiationen in Gang und läßt nicht einfach Positionen dahingestellt sein. Jede einzelne Position ist rigoros und stützt sich nicht

²⁵ Man könnte auch an eine positive Anknüpfung an die Kategorie der „Verführung“ denken. Vgl. J. Baudrillard, *Oublier Foucault* (1978) 52 ff.

selbst auf den Nenner allgemeiner Akzeptabilität; sie ist konsequent auch auf die Gefahr zeitweiliger „Unverständlichkeit“ hin, wobei das von den Gegnern ins Feld geführte Argument mangelnder Verständlichkeit ja in der Regel – so sahen es auch die Romantiker – gerade von der aufgeblähten Mittelmäßigkeit am meisten geliebt und am überzeugendsten vorgebracht wird. Wenn romantisches Philosophieren als aktualisierungsfähig vorgestellt wird, muß auf diesen Verzicht auf die Idee der Repräsentation mit aller Klarheit hingewiesen werden; denn Ideenkombinatorik, vom einzelnen Subjekt für alle repräsentativ – da doch Vernunft in allen dieselbe ist – vollzogen, macht nicht die Idee des Symphilosophierens aus, sie mag bei kraftlosem Eklektizismus enden, für den dann das Wort „Symphilosophieren“ auch den Wortsinn evozieren könnte: sich etwas zusammenphilosophieren. Diese Perversion der Idee des Symphilosophierens gilt übrigens schon für so manche Erscheinung der späteren romantischen Naturphilosophie, erst recht stellt sie sich als Problem der Interdisziplinarität auf der heutigen Stufe der Wissenschaften, auf der niemand mehr beanspruchen kann, repräsentierend als Philosoph die Sachgehalte der Wissenschaften miteinander in Kontakt zu bringen.

3.3 Doch zurück zum symphilosophierenden Text der Frühromantiker! Schlegel spürte bald, trotz aller Parolen zur Symphysik, daß er auf dem „so fremden Feld“ der Physik „wohl immer nur Gast sein werde“. Selbstironisch meinte er jedoch: „Hefte zur Physik habe ich schon, also werde ich auch bald eine Physik haben.“ (Brief an Schleiermacher Mitte August 1798) Novalis gab – wie oben schon angedeutet – Symphilosophieren als Modell wissenschaftspraktischer Orientierung auf dem Gebiet seiner Arbeiten zunehmend auf. Seine Gemeinsamkeitsorientierung verlagerte sich später zunehmend auf die Ebene der Gegenstände des Alltagslebens, d. h. in den sich häufenden philosophischen Reflexionen wird wie schon in der Deutung der Natur wenig zuvor die Sympraxis des Phänomens selbst immer wichtiger als die Gemeinsamkeit der Reflexion auf es (vgl. AB 83). Für die Naturphilosophie fordert diese Umdeutung, daß die Physik die Phänomene in ihren „geselligen Verhältnissen“ untersuchen solle (III, 574). Konsequenterweise vollzieht Novalis diesen Orientierungswandel auch in seinem wissenschaftlichen Tun: Er projiziert das grandiose Unternehmen einer Enzyklopädie, in der sich alle wissenschaftlichen Stoffe gegenseitig berühren sollten – aber er plant es allein. Sympraxis hört auf, Moment der praktischen Orientierung des Wissenschaftshandelns zu sein, und wird reduziert auf ein Moment ihres Inhalts, nämlich dort, wo sie sich – allerdings ein wichtiges Thema – mit der Alltäglichkeit des Miteinanderlebens beschäftigt.

Neben der Enzyklopädie plante Novalis das Projekt einer Bibel bzw. der Theorie einer Bibel; Bibel diente ihm dabei als Chiffre, die zweierlei anzeigt, die *Körperlichkeit* des Geistes der Wissenschaften als Buch *und* die *Universalität* des integrativen Anspruchs: „Universalmethode des Biblisirens – die Einleitung zu einer ächten Encyklopaedistik“ (IV, 263). In ihr will er eine Methode der Erzeugung „genialischer Gedanken“ haben. Mit einem prägnanten Ausdruck bezeichnet Novalis diese Methode auch als „synkritische Politik der Intelli-

genz“²⁶ – der Geist treibt eine Politik mit sich, die ihn qua Politik aus sich selbst heraus- und sich selbst gegenübertreten läßt und die tendenziell zu einer Wiedervereinigung des Geistes mit sich führen muß. Politik ist zu jener Zeit für Novalis freilich nur der erste Schritt, das wahre Ziel heißt „ächte Praxis“, die Sympraxis des Miteinanderlebens, die hier auch als „wahrhafter Reunionsprozess“ bezeichnet wird. Der Prozeß der Wiedervereinigung im Miteinanderleben wird von Novalis durchaus ganz konkret gedacht, so daß er, diesen Gedanken abschließend und zugleich an Friedrich Schlegel als Briefadressaten gerichtet, sagen kann: „Je länger wir mit einander umgehen, desto mehr werden wir uns auf einander besinnen und des Geheimnisses unsrer *Entzweyung* immer theilhaftiger werden.“ Daß aber Symphilosophieren sinnvollerweise nie mehr als ein grundsätzlich kontingenter sozialer Prozeß sein kann, das rückt Schlegels Antwortbrief zurecht, indem er es zugleich zeigt und sagt. Er zeigt es, weil deutlich wird, daß die vermeintliche „synkritische Politik“ eines Geistes nicht sehr viel mehr ist als die gleiche Wortwahl zweier Geister.²⁷ Und Schlegel sagt es, indem er das „absichtslose Zusammentreffen“ der Bibelprojekte ein „Zeichen und Wunder unsres Einverständnisses und *unsrer Mißverständnisse*“ (IV, 506, Hervorhebung von mir) nennt. In der ironischen Formulierung vom „Wunder . . . unsrer Mißverständnisse“ scheint mir aber nicht nur eine Persistenz der Schlegelschen Konzeption des Symphilosophierens vorzuliegen; vielmehr ist sie in geradezu raffinierter Weise doppelbödig und läßt auch eine Novalissche Interpretation im Sinne des „Geheimnisses der Entzweyung“ zu. In dieser Zulässigkeit doppelter Interpretation, in dieser an Klassizität grenzenden Ambivalenz der Idee liegt die eigentliche Kraft des Symphilosophierens. Während das Bibelprojekt situiert ist in einer Wissenschaftstheorie als Propädeutik einer Philosophie des Alltagslebens, verfolgt Schlegel mit der Bibel die Absicht, „eine neue Religion zu stiften oder vielmehr sie verkünden zu helfen“ (IV, 507). Was genau er damit meint, kann an dieser Stelle nicht entwickelt werden, soviel ist jedenfalls klar, daß Bibel und die neue Religion nicht auf Wissenschaft und das Programm des Symphilosophierens bezogen werden.

Was hier am Ende der Entwicklung von Schlegel und Hardenberg aufbricht, ist ein relativer Gegensatz zwischen beiden. Auf der Schlegelschen, der prophetischen Ebene, kann er beschrieben werden als das Vorliegen verschiedener, also entgegengesetzter Ansätze und damit als Bedingung der Möglichkeit effektiver polemischer Totalität. Auf der Hardenbergschen, der magischen Ebene kann die Differenz beschrieben werden als Entkommen aus einer Beziehung, in der die Gemeinsamkeit in der Gemeinsamkeit einer intellektuellen Polemik besteht, und als die Zuflucht zu einer Kultur affektiver Gemeinsamkeit des alltäglichen

²⁶ Daß zu jener Zeit das Wort „Intelligenz“ noch nicht als Sammelbezeichnung eines bestimmten sozialen Sachverhalts gebraucht werden konnte, soll nur anmerkungsweise erwähnt sein. Siehe W. Mackenthun/K. Röttgers, Intelligenz, Intelligentsia, Intellektueller, in: Hist. Wörterbuch der Philosophie IV, 447 f., 454–458.

²⁷ . . . so als würden sich Foucault und Habermas als eines Geistes vermuten, weil sie beide vom „Diskurs“ reden.

Umgangs miteinander, die weniger intellektuell propagiert, als vielmehr lustvoll exemplarisch praktiziert wird.

Was der Theoretiker der polemischen Totalität des Symphilosophierens braucht, ist also lediglich die *Zulassung* seiner Theoriestrategie, nicht aber, daß alle im Bezug auf Theoriestrategie seiner Meinung seien; ja, fast scheint es so, als wäre ein *Konsens* über die Notwendigkeit einer polemischen Totalität als Bedingung effektiven Symphilosophierens *eher hinderlich* als förderlich. Was aber der Theoretiker der Berührung braucht, ist ebenfalls lediglich die *Zulassung* der Sprache des Körpers, durch die der schon immer etablierte Text so transzendiert wird, daß auch seine in polemischer Totalität konstituierte Kontinuität gebrochen ist. Auch hier wird nicht gefordert, daß Berührung und Zauberei totalisiert werden, ja auch hier scheint allgemeine Akzeptation affektiver Transzendenz der Diskurse eher hinderlich für die Verwirklichung des vollständigen (Textes des) Menschen. Beide Strategien können in selbst widersprüchlicher Weise totalisierend verwendet werden, geben aber zusammen einen Diskurstyp des Symphilosophierens ab, dessen Zwangscharakter durch wechselseitiges Offenhalten von Fluchtlöchern minimalisiert ist.²⁸

4.1 Die produktivste Gestalt der romantischen Naturwissenschaft war zweifellos Johann Wilhelm Ritter; an seinem Beispiel also soll die Frage überprüft werden, welche Zusammenhänge zwischen wissenschaftlichen Leistungen und der Idee des Symphilosophierens bestehen oder bestehen können, um zu sehen, ob sich Ritter als historischer Kronzeuge der Bewährung interdisziplinärer Forschung im Sinn des Symphilosophierens eignet. Der Einundzwanzigjährige, Student des zweiten Semesters, erregt die wissenschaftliche Öffentlichkeit durch einen Vortrag vor der naturforschenden Gesellschaft in Jena, in dem er den Galvanismus in der Deutung Voltas als universales Prinzip der organischen und der anorganischen Natur darzustellen unternahm. Er war der erste, der den Galvanismus chemisch interpretierte und dadurch die Möglichkeit eines Nachweises des Galvanismus unabhängig von Froschschenkeln oder dergleichen ersann.²⁹ Deutlich erkennbar in jenem Vortrag ist seine (implizit gegen Schelling gerichtete) Option für empirische Physik: Spekulative Physik verspreche angenehm zu träumen, aber böse zu erwachen. Die Wirksamkeit der Phantasie in der Physik wird in dieser Schrift von Ritter, zum Teil auch sich selbst mißverstehend, in den Anhang verbannt und in die etwa gleichzeitig begonnenen Tagebücher, die er später fiktiv unter dem Titel „Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers“ selbst herausgab. Als allgemeines formales Prinzip des Gal-

²⁸ Gewiß kann man eine solche Wissenschaftsprogrammatik auch eine „Antiwissenschafts“-Programmatik nennen, wenn man unter „Wissenschaftlichkeit“ die Rationalitätsstandards eines partikularen, totalisierenden Diskurses versteht oder gar die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Clique, die die gleichen Seminare und die gleichen Weinlokale besucht. Wer so redet, dem könnte man allen Ernstes erwidern, daß es nichts Vernünftigeres als Ir-Rationalität gibt und daß es keine Wissenschaftsprogrammatik gegeben hat, die nicht auch zugleich Antiwissenschaftsprogrammatik gewesen wäre.

²⁹ Zu Ritter s. W. D. Wetzels, Johann Wilhelm Ritter (1973).

vanismus nennt er „Triplizität der Individuen und Duplizität der Klassen“ oder in einer Formulierung von 1799 (Nr. 337):³⁰ „Überall, wo drey Individuen eine Figur bilden, deren gegenseitige Einwirkung auf einander nicht bloßer Grad Einer, identischen Ordnung, ist, ist Galvanismus.“ Schelling scheint übrigens diese Formel des Galvanismus 1798, also nach der ersten Ausgabe der „Ideen . . .“, übernommen zu haben, was ihm von Ritter und anderen den Vorwurf des Plagiats einbringt. Trotz der chemischen Interpretation des Galvanismus kommt Ritter dazu, Galvanismus für ein permanentes Begleitphänomen des Lebensprozesses überhaupt zu halten, was ja nach dem Entfernen der Froschschenkel aus Galvanis Experiment keineswegs mehr zwingend war. Die Identität von Galvanismus und Leben heißt dann sowohl, daß das Leben konstituiert ist durch elektrochemische Vorgänge, als auch, daß Galvanismus, wo immer er auftritt, Leben der Natur bedeutet. Daß Ritter beide einseitigen Reduktionen vermeidet (sowohl den Materialismus als auch den Vitalismus), es vielmehr bei der Spannung zwischen den Interpretationen beläßt, macht in meinen Augen seine Produktivität als romantischer Naturwissenschaftler aus, mit der er dem Modell symphilosophierender Berührung eher folgt als dem Modell der Letztbegründung von Naturursachen. Den Galvanismus setzt er in frühen Tagebuchaufzeichnungen in eine Beziehung zu Licht, Wärme, Elektrizität, Magnetismus und Schwerkraft sowie zu chemischer Affinität (Nr. 5). Zu einer Siebenzahl arrangiert, ergibt sich hier ein konsistent konstruiertes und immanent plausibles Erklärungsprinzip, das den Evidenzen des mechanistischen Weltbildes zu trotzen vermag. Die mutige Entschlossenheit im Neuarrangieren von wissenschaftlichen Erklärungen kann nicht nur in der Differenz zur Physik der Zeit einsichtig machen, sondern läßt sich selbst in den Spuren der Spätromantik noch wiederfinden, so wenn etwa G. H. Schubert von diesem ganzen Bereich fast furchtsam als dem Bereich der elementaren Naturkräfte spricht, die ein Chaos bilden und deren Geisterhaftigkeit z. B. in der unermesslichen Größe der Lichtgeschwindigkeit sich zeige.³¹ Auf Grund des Neuarrangements werden Fragen formulierbar, die vorher ganz unsinnig und abwegig hätten scheinen müssen, nämlich z. B. nach dem Zusammenhang chemischer und mechanischer Anziehungskräfte (Nr. 3), nach den chemischen Bedingungen der Entstehung von Wärme und Licht und nach deren chemischen Wirkungen, eine Frage, die Ritter letztlich das UV-Licht entdecken ließ, nach dem Zusammenhang von Wärme und Galvanismus (Nr. 323), nach den physiologischen und psychologischen Implikationen der Akzeptierung der chemischen Deutung des Galvanismus, was z. B. dann Geist heißen könne (Nr. 389), nach dem Zusammenhang von Wärme und Licht, d. h. nach der Emission infraroten Lichtes (Nr. 236). Galvanismus ist für Ritter das Zentralphänomen im Neuarrangieren von wissenschaftlichen Phänomenen der Naturwissenschaften.

4.2.1 1798 beschäftigt sich Ritter mit Metallpräzipitationen in Dendriten-

³⁰ J. W. Ritter, Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers (Nachdr. 1969). Nummerierungen im Text verweisen auf die Nummern dieser Ausgabe.

³¹ A. a. O. II, 116.

form. Der chemische Sachverhalt beim sogenannten Dianenbaum z. B. ist kurz gesagt folgender. Man hat eine Silbersalzlösung und bringt in diese ein Metall, z. B. Kupfer, ein. Das führt dazu, daß aus der Lösung metallisches Silber in Form von Dendriten mit baumartigen Verzweigungen ausgeschieden wird. Uns soll hier interessieren: Was beobachtet Ritter und womit verknüpft er seine Beobachtungen? Er beobachtet, daß das Silber an bereits ausgefälltes Silber „anschießt“ und nicht etwa in der Nähe der jeweiligen Position des Kupferstabes in der Lösung. Nach einer Reihe von Hypothesen und ihrer experimentellen Überprüfung in Versuchsreihen kommt Ritter zu der Erklärung: „Offenbar ist hier *Wirkung in die Ferne*.“ Und er fragt sich: „Ist dieses bey jeder Präcipitation der Fall . . . [d. h.] Ist es ein allgemeines Präcipitationsgesetz?“ (Nr. 29) Bis hierhin ist zunächst gar nichts typisch Romantisches an dem Verfahren – aber dann kommt es: Er bringt nämlich ausprobierend den Gedanken der chemischen Fernwirkung bei der Bildung von Metallbäumen nacheinander mit folgenden Sachverhalten in eine Verbindung: Phänomene der Verteilung von Elektrizität (d. h. diese Fernwirkung wird – genial, möchte man sagen – mit der Fernwirkung in Verbindung gebracht, die wir nach der Ablösung des mechanistischen Denkens als „Feld“ bezeichnen). Die Entdeckungen Voltas und Galvanis gaben zu dieser richtigen Analogisierung von Dendritenbildung und elektrischem Feld nichts her, Ritter selbst verwendete als notdürftige Plausibilisierung die Tatsache, daß offenbar nur Metalle, die zugleich elektrische Leiter sind, zur Dendritenbildung Anlaß geben (Nr. 30). Dann wird der Präzipitationsgedanke auf physiologische Assimilation u. ä. angewendet, auf Aderbildungen in Bergwerken, auf das „Anschießen“ von Wärme beim Durchgang von Licht durch Körper. Einen Moment wundert sich Ritter, daß der Präzipitationsgedanke auf astronomische Phänomene keine Anwendung zu finden scheint, und schon fällt ihm eine Anwendung ein: Wenn Präzipitation auf das Weltall Anwendung findet, dann muß es eine für uns vielleicht nicht sichtbare Stelle geben, an der das Weltall fortwächst wie die Spitze eines Dianenbaums. „Kurz man sieht sich nach und nach immer mehr berechtigt, die Phänomene des chemischen Processes im Kleinen auf das ganze Universum anzuwenden. Die Form ist überall dieselbe, und muß es auch, denn Ein Geist ist, der sie denkt.“ (Nr. 511) Auch das seit Locke in der Psychologie erforschte Phänomen der Ideenassoziation wird für Ritter als Präzipitation in der Lösung „Gehirn“ in Form des „Anschießens“ von Ideen darstellbar.³² Nachdem er nämlich die Ideenassoziation mittels Ana-

³² Überraschenderweise taucht die chemische Metaphorik – quasi das szientistische Selbst(miß)-verständnis konterkariierend – in der Psychoanalyse wieder auf. S. Ferenczi, Introjektion und Übertragung, in: Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen I (1909) 424 f.: der Psychoanalytiker als Katalysator, an den der Patient seine „ungesättigten Valenzen“ zeitweilig bindet. Sicher war die Stelle Ritters Ferenczi nicht vor Augen, denn die Analogie hätte eigentlich für seine Zwecke mehr hergeben können, aber die Geheimverbindungen der Psychoanalyse zur romantischen Naturphilosophie sind ein höchst interessanter und weitgehend unerforschter Komplex, an dem sich schön zeigen ließe, wie die Psychoanalyse in bezug auf ihre eigene Geschichte die unter wissenschaftlicher Zensur stehende Anlehnung an die allgemein verketzerte romantische Naturphilosophie „verdrängt“ hat. Selbstanwendung der Psychoanalyse würde Romantik freilegen.

logiebildungen eine Weile fortgetrieben hat, erkennt Ritter, daß auch sie nichts anderes ist als eine Präzipitation, oder umgekehrt: Silberendriten sind Formen von Ideenkonfigurationen der Natur selbst. „So ist die ganze Welt sich Auge, überall Retina und Lichtstrahl. Alles wird gesehen, gewußt. Wer faßt es?“ (Nr. 31) Diese tendenziell spinozistische Konsequenz faßt er an anderer Stelle in die Worte: Im Galvanismus . . . „kommt die Erde über sich selbst zur Reflexion“ (Nr. 349).

4.2.2 Das Modell des sich mittels „Anschießens“ selbstverwirklichenden Prozesses (Präzipitation genannt), wird von Ritter relativ scharf abgehoben von einer anderen Sorte von Prozeß, der Heterogenes synthetisch verbindet. Während Präzipitation ein Modell des reinen Prozesses im strukturierten Feld abgibt, ist die Synthese das Modell der Bildung höherstufiger Einheiten mit Verlust alter und Gewinnung neuer Identität. Der reine Prozeß impliziert in seinen Metaphorisationen, daß er sich in seiner Totalität selbst durchsichtig ist und deswegen keine Verstehensanstrengungen erfordert, weil er sich selbst nirgends fremd geworden ist: Die Natur selbst treibt Physik. Sie ist der sich selbst durchsichtige und unentfremdete Prozeß, der eine expansive Lust am Werden seiner selbst hat. Dagegen ist die Synthese zweier Identitäten zu einer neuen (Nr. 43) immer zugleich die Produktion von neuer Fremdheit nach außen, wie auch schon Novalis erkannt hatte. Für den reinen nicht-repräsentativen Prozeß der Selbstoffenbarung des Seins dient auch die Analogie eines Körpers im Mittel- und Brennpunkt eines Kugel-Hohlspiegels: Er wirft kein Bild, das von ihm selbst verschieden wäre (Nr. 238).

4.2.3 Wenn nun Ritter präzipitative und synthetische Prozesse dadurch in eine Beziehung zueinander setzt, daß er erstere mit dem Licht (Bewußtsein der Identität) und letztere mit der Wärme (Bewußtsein der Heterogenität) erschließt, dann muß er auf Grund seiner eigenen physikalischen Einsicht in den Charakter des infraroten Lichtes annehmen, daß beide Prozesse ineinander übergehen können; die Qualität des Prozesses hängt dann dieser Analogie zufolge im wesentlichen von der Größe des Widerstandes der begegnenden Materie ab. Der an sich durchdringende präzipitative und existentielle Prozeß schlägt in den synthetischen und politischen Prozeß um, wenn undurchdringliche Hindernisse die freie Entfaltung seiner Potentialität oder Macht unmöglich machen.³³

4.3 Wenn man versuchen würde, die Gemeinsamkeit *in* diesen beiden für sich gedachten Prozessen zu rekonstruieren, so ließe sie sich mit Hilfe der Ter-

³³ Politisch nenne ich den synthetischen Prozeß (in Abhebung vom existentiellen als präzipitativen), weil er Solidarisierung und Einverständnis in der Auseinandersetzung umfaßt, darin nehme ich den Begriff einer „synkritischen Politik“ von Novalis wieder auf. – Der direkte Kontakt Ritters mit dem Schlegelkreis – das wird vor dem Hintergrund des bisher Entfalteten vielleicht erstaunlich klingen – beginnt erst im Anschluß an die Entwicklung dieser (und natürlich vieler anderer) Gedanken.

minologie A. Wildens als das Analoge und das Digitale interpretieren.³⁴ Analog wäre, was ein Kontinuum bildete, digital, was Differenzen bildete. Präzipitative Prozesse wären vorrangig analoge Prozesse auf der Grundlage einer Digitalisierung; synthetische Prozesse wären vorrangig digitale Prozesse auf der Grundlage diachroner Analogisierung. So wie auch Wilden die „Digitalisierung“ in Analog/Digital epistemisch-analogisierend unterläuft, so sieht auch Ritter (neben dem in 4.2.3 erwähnten „analogen“ Übergang) einen zweiten Übergang beider Prozesse ineinander vor. Die oben zitierte Formel des Galvanismus (drei Individuen in mindestens zwei Ordnungen) ist in der Lage, einen Oberbegriff zu bilden, der die Gleichzeitigkeit beider Prozeßsorten zuläßt; darin bewährt sich erneut der Galvanismus als Zentralphänomen Ritters. Da aber Ritter im Novalisschen Sinne ein Philosoph des Übergangs ist, erscheinen Zentralphänomene bei ihm nicht als totalisierende Erklärungsschemata, sondern dienen umgekehrt als Fluchtwerkzeuge aus vorgegebenen totalisierenden Schemata. In einer konkreten wissenschaftlichen Situation bewähren sie sich eher darin, neue Erfahrungen zuzulassen, als alle denkbaren neuen Erfahrungen erklärbar zu machen. Die alte Klassifikation der Natur in belebte und unbelebte, und der belebten Natur in Pflanze, Tier und Mensch sowie der unbelebten Natur in amorphe, kristalline und metallische würde durch eine Zentralisierung des Galvanismus in der Naturanschauung einfach unterlaufen, die bisherigen Klassen würden zu bloßen Modifikationen der einen lebenden Natur: „So lebt alles, und alles Leben ist identisch.“ (Nr. 418) In Übertragung auf Prozesse jeder Art bedeutet Galvanismus ein Modell, das durch simultane Anwendung zweier Prozesse auf mindestens drei Individuen Beziehungen und Beziehungsbeziehungen vorsieht und das damit durch Ebenenwechsel ein Entkommen aus totalisierenden Perspektiven zuläßt. Symphilosophieren wird zu einem Experiment, *mit dem man experimentieren kann.*

Wenn Physiker oder, wahrscheinlicher noch, Wissenschaftstheoretiker der Physik solche Modelle als Irrationalismus abtun wollten, so wäre ihre Argumentationslage deswegen nicht unproblematisch, weil es sich sicher nicht um einen methodologischen Irrationalismus handelt, sondern um einen ontologisch begründeten. Daß aber die Natur selbst rational sei, ist eine in methodologischer Hinsicht ebenso rationale wie irrationale Annahme wie die, daß sie irrational sei. Immerhin ist unbestreitbar, daß Ritter einige bedeutende Entdeckungen in der Physik gelungen sind, und es kann nicht nachgewiesen werden, daß er dabei entgegen seinen Naturanschauungen praktisch physikalisch gehandelt hätte – im Gegenteil.

4.4 Ritter begann, sich von der Vorsicht des experimentell arbeitenden und in methodologischen Verlautbarungen wie im Experimentieren wirksame Phantasie negierenden Physikers immer mehr lösend, über Gott und die Welt sich etwas zusammenzuphilosophieren, wobei eben dieses durchaus die negativen

³⁴ A. Wilden, *System and Structure* (London 1972) 155–190, im verallgemeinernden Anschluß an Bateson.

eklektizistischen Züge des Symphilosophierens an sich trägt; Gedanken von Schelling, aber auch von Novalis werden mit eingesetzt, so daß sie noch heute bei der Lektüre als relative Fremdkörper auffallen können. Aber auch diese Wendung zu einem eher intertextuellen Modell von Symphilosophieren erweist sich noch als ein überaus fruchtbarer Weg.

So interpretiert Ritter den sogenannten tierischen Magnetismus (also hypnotische Praktiken, die er später in München auch in einer seinen guten Ruf aufs Spiel setzenden Weise selbst ausgeübt hat) als libidinale Sexualität, die in fraprierender Weise auf die Psychoanalyse vorausweist. Gar an den späten W. Reich gemahnt, wenn Ritter sich ausdenkt, diese besondere Energiesorte müsse in „Batterien“ gesammelt werden können, in einer Weise, daß ihre bloße Berührung ungeheure Wirkungen haben müßte. Die in erotischer Hinsicht magische Kraft der Berührung verschiedener Geschlechter zählt für ihn bereits als ein Phänomen der Übertragung solcher libidinaler Energie (Nr. 466).

4.5 Auch hierin denkt Ritter natürlich Gedenken von Novalis weiter, oder anders ausgedrückt: Wir finden in den der Person Ritter zugerechneten Texten Symptome eines über die individuelle Autorschaft hinausgehenden Symphilosophierens, die ihm sogar den unbelegten und wohl auch unbegründeten Verdacht des Plagiats an Novalis eingebracht hat.³⁵ Aber – das ist wichtig – der Rittersche Text selbst gibt keine Auskunft mehr davon, und Symphilosophieren gehört nicht zu seiner Programmatik. Die Methode romantischer Naturwissenschaft ist zwar aus den Impulsen der Programmatik des Symphilosophierens hervorgegangen, verselbständigt sich aber zunehmend ihm gegenüber, und der Text der romantischen Naturwissenschaft verleugnet schließlich die sozialen Momente seiner Genese; an ihm erst müssen sie noch aus den Symptomen rekonstruiert werden.³⁶ Aber noch die Übernahme der fragmentarischen Form der Textentfaltung, die zwischen den Fragmenten „Aus dem Nachlasse eines jungen Physikers“ optimal Raum läßt für den Einbruch des „Pulsirenden“ (Nr. 480) in die Welt des Willens und des Wissens, d. h. des Diskurses, dem das einzelne Textfragment sich niemals völlig entziehen kann, macht Ritters theoretische Phantasie sensibel für das, was unter geordneten Verhältnissen ein Skandal ist: Sexualität und Tod, „Sterben und Lieben . . . In beyden wird die Individualität aufgehoben . . .“ (Nr. 629)

5.1 Wie bei Novalis wird also auch bei Ritter die Struktur und der Prozeß, die ich mit den Romantikern selbst Symphilosophieren genannt habe, zu einem

³⁵ Tatsache ist, daß er den Hardenbergschen Nachlaß noch 1803 in München in Händen gehabt hat. Entsprechende Gerüchte kursierten schon zu Ritters Zeiten: Goethe in seinem Tagebuch 24. Februar 1810.

³⁶ Ähnlich äußert sich O. Marquard, a. a. O. 91, über Schelling, auf den diese Feststellung natürlich noch stärker zutrifft. – Und Schellings transzendentalphilosophisch-rigoristisch-puristische Auffassung von Naturphilosophie hat sich der Novalis/Ritterschen gegenüber durchsetzen können. In der Schellingnachfolge stehen Troxler, Schubert, Oken, Steffens, in der Rittersnachfolge einzig Oersted.

allgemeinen Prinzip der Natur selbst, das sich noch im dann wörtlich so zu nennenden Symphilosophieren expressiv fortsetzt. Damit hört es aber auf, sozial organisiert werden zu müssen oder auch nur zu können, weil sich in ihm die Wahrheit der Natur selbst zur Geltung bringt. Symphilosophieren ist keine Wissenschaftsprogrammatik mehr; aber anders als vielleicht bei manchem anderen späteren Naturphilosophen der Schellingnachfolge ist es auch kein die Einheit garantierendes Schema des Naturbegreifens, weil es im Erkennen und im Erkannten identisch ist. Wenn man also das Wort auf Ritter anwenden wollte, so dürfte man weder im Schlegelschen Sinne sagen: ‚Laßt uns symphilosophieren‘, noch im Sinne der späteren Naturphilosophen: ‚Der Geist in der Natur symphilosophiert uns etwas vor, das jeder einzelne zu ahnen oder zu begreifen sich bemühen kann‘; sondern man müßte sagen: ‚Es symphilosophiert‘, und wie alles in der Welt sind wir teils ein Ort, teils ein Resultat dieses subjektlosen Prozesses. Darin aber sind sich noch Schlegel am Beginn symphilosophierender Wissenschaftsauffassung und Ritter, der wegen seiner wissenschaftlichen Bedeutung ruhmreiche Vollender, einig, daß es das repräsentierende Subjekt, das den Prozeß des Symphilosophierens autonom an einem sicheren Anfang beginnen und bei einem erreichten Sinn abschließen könnte, als empirisches Subjekt nicht gibt und als transzendentes Subjekt nicht geben soll.

5.2 Symphilosophieren als Wissenschaftsprogrammatik bezeichnet eine Prozeßfortsetzungsregel für Textprozesse unter wissenschaftlichen Diskursen, die ein Mehrebenenpiel vorschreibt, in dem Intervention (Kritik, Polemik . . .), Selbstbehauptung (Politik . . .) und Gemeinschaftsbildung (Verbrüderung, Synthese . . .) in einem labilen Gleichgewicht zusammen gedacht werden können. Ohne Dominanzen ausgestattet, verdankt der Prozeß seine Kontinuität einem gewissen unvermeidlichen Ausmaß von Ambivalenzen und Widersprüchen. Ob ein solches Symphilosophieren für heutige interdisziplinäre Wissenschaftspraxis Orientierungswert haben kann, wird davon abhängen, ob kommunikative Prozesse wirklich für wichtig genommen werden, ob ihre Aussichten verführerisch wirken, oder ob aus Angst vor ihnen wie schon in der Romantik wirkliche wissenschaftliche Kommunikationsprozesse durch „Verstehen“ ersetzt werden.