

Ästhetischer Konservatismus und Lebensphilosophie Friedrich Schlegels «neue Mythologie» in der Wiener Zeit

Cristina Fossaluzza
(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract For a long time Friedrich Schlegel's conservatism in his Vienna years has been considered a catholic and restorative thought related to Metternich's political line. Thus Schlegel's conservatism, which after the beginning of the Napoleonic Empire in 1804 and the fall of the Sacred Roman Empire in 1806 centres on the ideal of a new Austrian 'Empire', is less reactionary and more innovative than it could seem at first sight. Taking into consideration Schlegel's nearly forgotten Vienna university lectures about 'Modern History' (held in 1810) and about 'Philosophy of Life' (projected around 1810 and held in 1827), this contribution aims to illustrate that the author's reflections on the history and politics of his time are of a genuine philosophical nature. These lectures manifest Schlegel's ambitious attempt to formulate a new form of aesthetic and (at the same moment) political vision, a sort of 'New Mythology' whose implications will influence crucial tendencies of the conservative thought of first half of the twentieth century in the German-speaking countries.

Keywords Friedrich Schlegel's Vienna philosophical lectures. 'Philosophy of life'. Conservative thought. 'New Mythology'.

So ganz in meinem Sinne und allen meinen Wünschen gemäß
sind mir selten historische Vorstellungen vorgekommen;
so christlich, so katholisch, so kaiserlich, so österreichisch;
und doch immer so wahr und liberal.
(Friedrich von Gentz über F. Schlegels Vorlesungen
«Über die neuere Geschichte»)

1808, zwei Jahre nach der Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, konvertiert Friedrich Schlegel zum Katholizismus und siedelt von 'Preußen' nach Wien um.¹ Es handelt sich um eine dezidierte Wende in Richtung 'Konservatismus' im Leben und Werk des einst 'revolutionären' und 'republikanischen' romantischen Dichters – eine Wende, die jedoch weniger isoliert und unvorbereitet ist, als es auf den ersten Blick erscheinen könnte, und die eigentlich als eine durchdachte intellektuelle

1 Zu Schlegels Konversion im Spiegel der Kultur seiner Zeit vgl. Eckel, Wegmann 2014.

Antwort auf die historischen Umbruchereignisse der Jahrhundertwende 1700-1800 interpretiert werden kann. Schlegels Entscheidung für das katholische Kaiserreich Österreich am Vorabend des Wiener Kongresses geht tatsächlich aus einer intensiven Auseinandersetzung mit der Geschichte des Abendlandes hervor – und besonders mit der historischen Figur von Karl V., dem Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. Diesem Kaiser, der zu einer «Lieblingsfigur der Romantik» wird, beabsichtigt Schlegel, in diesen Jahren auch ein Drama zu widmen (vgl. Mayer 2000, bes. S. 232-236, hier S. 232). Auch wenn dieses Drama dann Fragment bleibt (die Abschnitte sind abgedruckt in: KFSA XX, 161-217), fließen diese Vorarbeiten in eine Reihe von Vorlesungen ein, die Schlegel unmittelbar nach seiner Umsiedlung, zwischen dem 19. Februar und dem 9. Mai 1810, an der Universität Wien hält und in denen er sich mit dem bisher von der Romantik eher stiefmütterlich behandelten Thema der «neueren Geschichte» auseinandersetzt.² In diesen Vorlesungen konzentriert sich Schlegel auf die Idee des «Kaisertums», die er in der Geschichte des tausendjährigen Reiches zurückverfolgt (von der Völkerwanderung über die Kreuzzüge im Mittelalter bis hin zur habsburgischen Zeit unter Maximilian I., Kaiser Karl V. und später Maria Theresia und Joseph II.). Im «Kaisertum» erkennt er eine auch nach der Auflösung des Heiligen Römischen Reiches im Jahr 1806 noch gültige politische und kulturelle Form wieder – eine Form, die er in Österreich wieder aufgehen zu sehen hofft. Aus diesem Grund bezeichnet Schlegel das 1804 gegründete Kaiserreich Österreich in einem Brief an seinen Bruder August Wilhelm vom 29. März 1808 als «[den] einzige[n] Staat in der *Welt*, wo [er sich] mit voller Neigung anschliessen [kann]» (Körner 1969, Bd. 1, S. 527), den «einzig[e]n Staat» nämlich, in dem das Ideal eines «wahr[e]n Kaisertum[s]» realisiert werden kann. Doch schon in einem Fragment aus dem Jahr 1807 hatte Schlegel seine Idee eines «wahren Kaisertums» näher definiert und dessen genuin germanische Prägung im Gegensatz zum neugegründeten Napoleonischen Kaiserreich betont. Es gehört zu einer von Schlegel bereits in Köln geschriebenen Reihe von Fragmenten «Zur Oesterreichischen Geschichte», in denen sich der Romantiker zum Zusammenhang zwischen dem tausendjährigen Reich und dem Kaiserreich Österreich äußert. Das Bindeglied zwischen diesen Staatsformen erkennt Schlegel eher als in der politischen Kontinuität unter dem Vorzeichen des Hauses Habsburg (welches das Heilige Römische Reich seit beinahe vier Jahrhunderten fast ununterbrochen regiert hatte) in der gemeinsamen ständischen Struktur. Besonders weist er in diesen Fragmenten auf die beiden Staatsformen

2 Wenn man von Novalis und seiner visionären «Christenheit-Rede» absieht, ist Friedrich Schlegel der erste romantische Denker, der sich mit geschichtlichen Themenkomplexen eingehend befasst. Vgl. KFSA VII, XC f. Neben ihm ist sonst vor allem Adam Müller zu erwähnen (vgl. Marquardt 1993).

eigene, auf dem 'germanischen' Begriff der «Freiheit» gründende Verfassung hin:

Die österreichische Verfassung ist eben noch die einzige *germanisch freie* – ein edles Bündniß d[er] Völker, wo jedes das bleibt was es ist und sein soll. Darum wird diese Verfassung auch so sehr mißkannt, weil sie auf eine solche germanische Idee gegründet ist. (Heft V, *Zur Oesterreichischen Geschichte I. 1807*, Fragment 43, in: KFSa XX, 113)

Eine solch germanisch freie und ständische gesetzliche christliche Universalmonarchie ist ja eben die Idee des *Kaiserthums*. (Heft V, *Zur Oesterreichischen Geschichte I. 1807*, Fragment 56, in: KFSa XX, 115)

Die Grundlage für ein wahres Kaisertum, ja für eine «Universalmonarchie» nach Schlegels Vorstellungen bildet also nicht die Figur eines absoluten Regenten, sondern einerseits die allen Untertanen gemeinsame christliche Religion, andererseits die ständische Ordnung. Hier lässt sich Schlegel von der Gesellschaftsstruktur des katholischen Mittelalters sowie von der vom Begriff der «Freiheit» beseelten germanischen Verfassung inspirieren. Dabei darf man nicht vergessen, dass «Freiheit» als Rechtsbegriff bei den Germanen die Zugehörigkeit zu einer schützenden Gemeinschaft bezeichnet und nur insofern auf den Einzelnen bezogen ist, als dieser dazugehört und somit von Fremden (d.h. Nichtfreien) abgehoben ist. Dieser Rechtsbegriff, auf den Schlegel hier anspielt, prägt seit dem Mittelalter neben dem spätantiken und dem christlichen Begriff der «Freiheit» (die ihrerseits auf den Menschen als 'Person' bezogen sind) die politische Ordnung und Denkweise des Abendlandes (vgl. Conze 1975). Durch den Rekurs auf das germanische Konzept der Freiheit möchte Schlegel nicht zuletzt auf das körperschaftliche Rechtsverhältnis zwischen Individuum und 'Bund' hinweisen, das er in seiner dritten Vorlesung «Über die neuere Geschichte» wie folgt ausführt:

Das Wesen dieser Verfassung bestand in der höchsten Freiheit der Einzelnen, bei der festesten Vereinigung Aller. Jeder freie Mann war ganz frei und selbständig, in gewissem Sinne sein eigener Herr; hatte tätigen Anteil an der Kraft des Ganzen, an der Gewalt des Bundes. (KFSa VII, 153)

Fragt man sich, welcher sozialer Stand es ist, der den Träger eines solchen korporativen Staates bilden soll, dann gibt Schlegel auch darauf eine kla-

re Antwort, indem er ausdrücklich auf den Adel verweist³ und diesen als die «Grundlage jeder ständischen Verfassung» (KFSA VII, 155) definiert. Mehr noch bezeichnet er den Adel als das «erste und wesentlichste *Naturelement* des wahren Staats» (KFSA VII, 155, Hervorhebung C.F.) – ein 'Element', das sich bei keinem anderen Volk als bei den Germanen in so «reinen Verhältnissen» (KFSA VII, 155) gezeigt habe. Indem Schlegels geschichtliches Denken auf diese Weise auf den Adel setzt, rekurriert es einerseits auf ein klassisch konservatives politisches Verständnis, dessen Vertreter *par excellence* der Adel ist (Kondylis 1986, *passim*). Bereits die Tatsache, dass der romantische Autor hier den Adel mit einem der Lebensmetaphorik entnommenen Begriff als ein «Naturelement» definiert und mit dem *dynamischen* Begriff des 'Lebens' in Verbindung setzt, deutet aber andererseits darauf hin, dass sich Schlegel vom klassischen, auf die *Erhaltung* der adligen Ordnung bedachten und gegen deren Änderungen gewandten 'Konservatismus' entfernt hat. Gerade durch diesen Lebensbezug theoretisiert Schlegel somit in diesen Vorlesungen (und auch allgemein in seinem Spätwerk) eine gewissermaßen 'dynamische', 'moderne' Form des konservativen Denkens – eine Form, mit der sich die Forschung bisher nur noch wenig beschäftigt hat.⁴

Um die Grundzüge von Schlegels 'ambivalentem' Konservatismus darzulegen, wird es nützlich sein, zuerst einmal dessen geschichtsphilosophischen Hintergrund hervorzuheben. Wenn sich Schlegel in seinen ersten Wiener Vorlesungen «Über die neuere Geschichte» gegenüber einem erlauchten Publikum einer umfassenden Theoretisierung der Geschichte des Heiligen Römischen Reiches und dessen kulturellen Verbindungen zum Kaisertum Österreich widmet, dann geschieht dies nicht zuletzt mit der Absicht, eine tausendjährige «*deutsche[] Nation*» deutlich in den Fokus zu nehmen (wie er selbst im Ankündigungsprospekt schreibt, vgl. KFSA VII, LXXXII) und dabei den Grundstein einer eminent *österreichischen* «Philosophie der Geschichte» zu legen. Schlegel beabsichtigt in der Tat,

3 Schlegel setzt sich somit in eine Tradition der politischen Theorie des Abendlandes, die von Aristoteles bis Montesquieu auf aristokratische Elemente in der Monarchie hinweist. Anders als Montesquieu sieht aber Schlegel nicht in der englischen konstitutionellen Monarchie, sondern eben im korporativen österreichischen Kaisertum ein solches Modell verwirklicht. Zum «Adel» und dessen historischen Entwicklungen vgl. auch allgemein das Lemma Conze, Meier 1972.

4 Trotz Ernst Behlers einschlägiger Einleitungen zu den entsprechenden Bänden der Kritischen Ausgabe (bes. KFSA VII, KFSA X und KFSA XX), die eine Reihe von Forschungslücken aufweisen, genügt ein Blick auf die neulich zur Verfügung gestellte Friedrich Schlegel-Bibliographie (<http://www.blogs.uni-mainz.de/friedrich-schlegel/bibliographie>, Stand 5. Februar 2015), um sich zu vergegenwärtigen, wie spärlich sich die Forschung bisher mit Schlegels ambivalentem konservativem Denken beschäftigt hat. Eine Ausnahme bildet die Studie von Barbara Koehn (Koehn 1999), die von einem staatsrechtlichen Standpunkt aus die einstimmige These von Schlegels «rückwärtsgewandter» und «reaktionärer» konservativer Gesinnung bestreitet und mit Blick auf die vom Spätromantiker geleitete Zeitschrift *Concordia* die Originalität und Neuheit dieser Gesinnung betont.

keine rein historisch-wissenschaftlichen Vorträge zu halten, in denen «Namen, Jahr[e]szahlen und äußer[e] Tatsachen» hergezählt werden, sondern «eine wahrhafte Philosophie» zu umreißen, die «den Geist großer Zeiten, großer Menschen und Ereignisse zu erfassen und darzustellen weiß» (KFSA VII, 127). Schon hier wird Schlegels Absicht klar, die Geschichte *en philosophe* zu interpretieren, um zu einer Erkenntnis der welthistorischen Ereignisse und Entwicklungen *im Ganzen* zu gelangen. Wenn das Ganze der Weltgeschichte selbst (wie Schlegel in seinen etwa 20 Jahre später verfassten Vorlesungen zur «Philosophie der Geschichte» formulieren wird) im Geiste der romantischen Ästhetik ein unvollendetes, «gewaltiges Bruchstück» ist (KFSA IX, 7), schließt das keineswegs aus, dass durch eine «klare Anordnung [der] einzelnen historischen Massen und Weltperioden [...] ein[] deutliche[r] Sinn und Aufschluß darin [gefunden werden kann]» (KFSA IX, 7). Die Erkenntnis, die Schlegel mit einer so aufgefassten Geschichtsphilosophie erzielen will, soll aber in erster Linie nicht auf dem Weg der 'Vernunft' erlangt werden. Anders als die besonders von Hegel vertretene 'preußische' Linie der «Philosophie der Geschichte», die vor allem auf die Kategorie des «Geistes» rekurriert, basiert Schlegels historisch-philosophischer Blick auf dem Konzept des «Lebens» (vgl. dazu KFSA VII, XVIII), wobei das «Leben» hier als *das* dynamische Grundprinzip einer organischen Struktur der Geschichte angenommen wird.

Schlegels Konservatismus, wie schon die bereits zitierte Definition des Adels als «Naturelement» (KFSA VII, 155) des Staats verrät, ist schon in den ersten Wiener Vorlesungen weitgehend lebensphilosophisch geprägt, und genau dieser Hintergrund entfernt den Romantiker doch von der katholisch-reaktionären politischen Linie, die in die vom Wiener Kongress statuierte Restauration münden sollte.⁵ Die hier vorgeschlagene These ist also, dass der Grund für die Modernität von Schlegels Konservatismus gerade in der lebensphilosophischen Fundierung seiner «Philosophie der Geschichte» liegt. Wie im zweiten Teil dieses Aufsatzes eingehender dargelegt werden soll, macht nicht zuletzt Schlegels Entwurf einer «Philosophie des Lebens» (der nach der Reise nach Paris in den Kölner Jahren 1804-1808 entwickelt wird und dann in der Wiener Zeit den Kern seines philosophischen Schaffens ausmacht) sein politisches Denken zu einer neuen, sicher nicht unproblematischen «Sonderform des europäischen Konservatismus»,⁶ die weitreichende Folgen haben wird. Ohne wieder auf die

5 Anders als oft in der Forschung behauptet: Vgl. etwa den Aufsatz Schläffer 1975, der dem Thema von Schlegels «Geschichtsphilosophie der Restauration» gewidmet ist. Schon im Titel werden Schlegels Geschichtsphilosophie und das konservative Denken der Restauration miteinander in Verbindung gebracht.

6 So Ernst Behler (KFSA VII, XVII), der in seinen Einleitungen zur Kritischen Ausgabe bisher als beinahe einzige Stimme in der Forschung die 'Modernität' von Schlegels Konservatismus und dessen strukturelle Ähnlichkeit zu späteren Linien des konservativen Denkens betont hat.

alte These eines teleologischen deutschen «Sonderwegs» zurückgreifen zu wollen,⁷ ist es doch naheliegend zu vermuten, dass Schlegels Konservatismus (trotz aller Unterschiede) gerade durch das ihn beseelende dynamische Element des «Lebens» in einer Kontinuität zu einem ebenso zentralen wie umstrittenen Strang des modernen konservativen Denkens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts steht. Dieses konservative Denken, das ungefähr hundert Jahre später von einem ebenfalls in Wien lebenden Dichter namens Hugo von Hofmannsthal als «konservative Revolution» bezeichnet werden wird, ist genauso lebensphilosophisch geprägt und wird noch genauer vom einem *spiritualisierten Lebensbegriff* getragen (vgl. dazu ausführlich Fossaluzza 2010).⁸ Um die These der neuen, durch einen stark 'vergeistigten' Lebensbegriff geprägten Beschaffenheit von Schlegels Konservatismus auf ihre Tragweite zu überprüfen, wird es im Folgenden aber zunächst von Nutzen sein, seinen diesem Konservatismus zugrundeliegenden (und von der Forschungsliteratur beinahe vergessenen) Entwurf einer «Philosophie des Lebens» knapp zu skizzieren.⁹

7 Zur kontroversen Debatte um diese These vgl. neuerdings Ponso 2011.

8 Gerade dadurch, dass sie auf den Geist-Begriff rekurriert, unterscheidet sich diese Linie der «Philosophie des Lebens» vom Vitalismus und definiert sich – wie schon Schlegel in den Vorlesungen über die «Philosophie der Sprache» schreiben wird – als eine «Geisteswissenschaft» (vgl. KFSA X, XXXI). Nicht zufällig wird auch Hofmannsthal am Ende seiner Rede «Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation» (1927), in der er den Prozess einer «konservativen Revolution» heraufbeschwört, auf einen vergeistigten Lebensbegriff zurückgreifen und das höchste Ziel, das es durch diesen Prozess zu erreichen gilt, wie folgt zusammenfassen: «daß der Geist Leben wird und Leben Geist, mit anderen Worten: [daß man] zu der politischen Erfassung des Geistigen und der geistigen des Politischen, zur Bildung einer wahren Nation [gelangt]» (TBA RAIII, 40).

9 Auffällig ist, dass sich die Forschung mit Schlegels «Philosophie des Lebens» kaum beschäftigt hat. Außer zwei älteren Studien (Steppuhn 1911 und Feifel 1938) verzeichnet die Schlegel-Bibliographie (<http://www.blogs.uni-mainz.de/friedrich-schlegel/bibliographie>, Stand 5. Februar 2015) nur zwei Titel dazu: Kaltenbrunner 1998, der das Thema aus einer theologischen Perspektive betrachtet, und Schöning 2002, bei dem die «Philosophie des Lebens» im Rahmen einer Auseinandersetzung mit der Problematik des «Ironieverzichtes» behandelt wird.

Die Welt muß romantisiert werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder. Romantisieren ist nichts, als eine qualitative Potenzierung. [...] Diese Operation ist noch ganz unbekannt. Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es –
(Novalis, *Fragmente und Studien* 1797-1798)

Und was ist jede schöne Mythologie anders als ein hieroglyphischer Ausdruck der umgebenden Natur in dieser Verklärung von Fantasie und Liebe?
(F. Schlegel, *Rede über die Mythologie*)

Dem Thema der «Philosophie des Lebens» widmet Schlegel eine Reihe von fünfzehn Vorlesungen, die vom 26. März bis zum 31. Mai 1827 in Wien stattfinden und deren Veröffentlichung im Jahr 1828 sein erstes umfassendes philosophisches Werk darstellt. Das Vorhaben, ein Werk zu diesem Sujet zu verfassen, geht aber schon auf das Jahr 1810 zurück, gerade auf die ersten Wiener Jahre des romantischen Schriftstellers, und wird dann von verschiedenen Begebenheiten und Projekten verhindert (vgl. KFSA X, XXI f.). Um sich die ganze Dimension dieses Vorhabens zu vergegenwärtigen, reicht es zu erwähnen, dass Schlegel sieben Vorlesungsreihen zu diesem Ideenkomplex plante, die in mehreren deutschsprachigen Städten (neben Wien auch Berlin, Bonn, Dresden und München) hätten stattfinden und die sich mit unterschiedlichen philosophischen und theologischen Aspekten einer universalen «christlichen Philosophie» wie der Schöpfung, dem Zeitgeist und dem Weltgericht hätten auseinandersetzen sollen. Tatsächlich entstanden sind vor Schlegels Tod im Jahr 1829 allerdings neben den Vorlesungen zur «Philosophie des Lebens» nur zwei Vorlesungszyklen über die «Philosophie der Geschichte» (Wien 1828) und die «Philosophie der Sprache und des Wortes» (Dresden 1828-1829). Dass die «Philosophie des Lebens» dabei die leitende Idee ist, die in den beiden anderen Vorlesungsreihen eigentlich nur variiert wird, ist von Ernst Behler, dem Herausgeber der Kritischen Ausgabe dieser Vorlesungen, auch mit Blick auf Schlegels handschriftliche Entwürfe betont worden (KFSA X, XXX f.)

Mit diesem anspruchsvollen Projekt möchte Schlegel Abstand nehmen von den Ursprüngen seines philosophischen Denkens im Idealismus und in der Naturphilosophie, und eine neue, genuin *romantische* Philosophie begründen, die sich zwischen 'Ideal' und 'Natur' verorten soll. Diese philosophische Zwischendimension, die Schlegel in seiner ersten Vorlesung mit Shakespeares Worten wie folgt einführt, wird von ihm «Leben» genannt:

«Es gibt viele Dinge im Himmel und auf der Erde», heißt es bei einem ebenso geistreichen als tief sinnigen Dichter [in der Fußnote: *William Shakespeare, Hamlet I, 5*], «wovon sich unsere Philosophie nichts träu-

men läßt». – Dieser zufällig hingeworfene genialische Ausspruch ist auch auf unsere jetzige Philosophie größtenteils noch anwendbar, und ich möchte ihn mit einer geringen Veränderung ganz zu dem meinigen machen; indem ich für meinen Endzweck nur noch hinzusetzen würde: und auch «zwischen Himmel und Erde» gibt es viele solche Dinge, von denen unsere Philosophie sich nichts träumen läßt. (KFSA X, 4)

Somit möchte sich Schlegel vom abstrakten Spekulieren des deutschen Idealismus distanzieren, dem er in früheren Jahren viele Impulse gegeben hatte, und statt dessen durch die «Philosophie des Lebens» einen *konkreteren* philosophischen Ansatz anbieten. Dass damit aber auch kein immanentes, realistisches Programm gemeint ist, geht vor allem daraus hervor, dass Schlegel sich ausdrücklich auch von den «Irrtümern» des europäischen Materialismus absetzt (vgl. KFSA X, 56). Wie bereits erwähnt, ist sein Lebensbegriff in der Tat mit dem «Geist-Begriff» so eng verknüpft, dass der Romantiker seine Philosophie in diesen Vorlesungen ausdrücklich auch «Spiritualismus» nennt (KFSA X, 56). Dieser Philosophie soll durch die Verknüpfung mit einem so verstandenen Lebensbegriff Selbständigkeit gewährt werden, denn sie darf weder im Dienste der Theologie noch der Politik stehen, sondern soll erst in der «mittleren Region des innern geistigen Lebens» (KFSA X, 6) ihr Zuhause finden. Mit dem Hinweis auf die Region des «innern» Lebens entschleierte Schlegel auch die eminent *psychologische* Dimension seiner Philosophie, die er bereits im Untertitel seiner ersten Vorlesung durch einen ausdrücklichen Bezug auf die «Seele» und das «Bewußtsein[]» (KFSA X, 4) angekündigt hatte. Nicht zufällig widmet Schlegel dem Thema der «Seele» – der «Seele» als Mittelpunkt des Bewusstseins und des sittlichen Lebens sowie deren Verhältnis zum Wissen, zur Natur und zu Gott – nicht weniger als die ersten fünf Vorlesungen. Hierbei greift Schlegel zurück auf Thesen aus seinem Aufsatz *Entwicklung des innern Lebens. Von der Seele*, den er vier Jahre zuvor im 4. und 5. Heft der von ihm selbst herausgegebenen und geleiteten Zeitschrift *Concordia* veröffentlicht hatte. In diesem Essay war Schlegel von der Annahme ausgegangen, dass der Verfall und die Zerrissenheit seiner Zeit, die sich in seinen Augen sowohl im inneren Bewusstsein, ja in der Psychologie der Menschen, als auch in deren äußerem, gesellschaftlichem Leben bemerkbar machen (vgl. KFSA VIII, 606), aus einer kulturkritischen Perspektive betrachtet werden könnten. Dieser Verfall sei eben nicht nur theologisch erklärbar und habe nicht nur in einem allgemeinen Widerstreit zwischen dem 'Ewigen' und dem 'Zeitlichen' seinen Grund, sondern könne auch mit einer spezifisch kulturellen Krise des angehenden 19. Jahrhunderts in Zusammenhang gebracht werden – einer Krise, die Schlegel in einem grundlegenden, fast gleichzeitig entstandenen Aufsatz als die «Si-

gnatur» seines Zeitalters bezeichnet.¹⁰ Diese Signatur erkennt Schlegel in einer 'partiischen', ja radikalen Denkart – einer Denkart, die mit dem «schrankenlosen *Ultrageiste*»¹¹ und dem irreligiösen, «unorganische[n] Wirken» (KFSa VII, 492) der Aufklärung und der Französischen Revolution angefangen habe. Diese habe dann im rationalen, spekulativen System des Idealismus (und besonders in der Philosophie von Kant, Jacobi, Fichte, Hegel und Schelling, vgl. Behler 1983, S. 143 ff.) ihren Höhepunkt erreicht¹² und sich gegen Schlegels Erwartungen auch nach dem Wiener Kongress und der Restauration fortgesetzt.

In Schlegels Augen ist der Grund für diese kulturelle Krise auf eine ähnliche *unorganische* Tendenz zur Auflösung und zur Zersplitterung zurückzuführen, die sich sowohl im 'Rationalismus' der Aufklärung und des Idealismus als auch im 'Materialismus' der Französischen Revolution bemerkbar gemacht habe. Dieser zerstörerischen Tendenz, die er bekämpfen möchte, setzt Schlegel nun in seinen Vorlesungen das philosophische, ja gnoseologische Gegenmodell einer «Philosophie des Lebens» entgegen, das seit den Kölner Jahren das Zentrum seiner theoretischen Überlegungen bildet. Als kulturelles Gegenmodell entwirft er dabei das Projekt eines christlichen und korporativen Kaisertums, dem er sich schon in den Vorlesungen zur «Neueren Geschichte» gewidmet hatte und an dem er (der mit der restaurativen, reaktionären Lösung des Wiener Kongresses nicht wirklich zufrieden war) bis in die 1820er Jahre hinein sowohl in seinen zitierten *Concordia*-Aufsätzen als auch in seinen letzten Vorlesungsreihen zum Themenkomplex der «Philosophie des Lebens» fortschreiben würde. So gesehen scheint es nicht übertrieben zu behaupten, dass sich Schlegels Konservatismus und seine Philosophie des Lebens – unter dem gemeinsamen Nenner eines lebendigen, dem Rationalismus entgegengesetzten *organischen* Leitprinzips, das die Seele, das Wissen, die Gesellschaft, die Geschichte und nicht zuletzt die Religion beleben soll¹³ – als die beiden, eng miteinander verknüpften Dimensionen seines stark kulturkritischen Spätdenkens erweisen.

10 *Die Signatur des Zeitalters* – so lautet der Titel eines zentralen kulturkritischen Aufsatzes, den Schlegel zwischen 1820 und 1823 ebenfalls in der Zeitschrift *Concordia* veröffentlicht und in dem er diese Thesen entwickelt.

11 Den Begriff «Ultrageiste», den Schlegel in *Die Signatur des Zeitalters* verwendet, übernimmt er von den Schriften Adam Müllers, vgl. KFSa VII, CL.

12 Indem Schlegel hier u.a. die Französische Revolution und den Idealismus als die «Signatur des Zeitalters» definiert, rekurriert er schließlich auf Thesen, die er schon in seinem Frühwerk (wenn auch nicht mit kulturkritischen Absichten) aufgestellt hatte. Man denke hier nur an den Anfang des berühmten Athenäumsfragments Nr. 216: «Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, und Goethes Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters» (KFSa II, 198).

13 Auch die christliche Religion fasst Schlegel in erster Linie weder als eine konfessionelle Angelegenheit, noch als eine institutionalisierte, rationale und systematische Reihe von Dogmen auf, sondern als einen verinnerlichten praktischen Glauben, einen *modus vivendi*,

Diese Annahme wird auch in den weiteren Vorlesungen zur «Philosophie des Lebens» bekräftigt, in denen Schlegel den psychologischen Gegenstand seiner ersten fünf Vorlesungen verlässt, um sich auf die 'Theodizee' zu konzentrieren, ein klassisches Thema der Philosophie der Aufklärung. Anders als bei den Aufklärungsphilosophen verfährt auch die Gottesgerechtigkeit bei Schlegel nicht nach der gewissermaßen 'väterlichen' Logik der Vernunft und des Fortschritts, nach der sich das Gute dem Bösen diametral entgegensetzt und dieses im Namen der Wahrhaftigkeit systematisch bekämpft. Stattdessen stellt die Theodizee für Schlegel einen 'mütterlichen', langsamen, organischen Prozess dar, in dem sich das Gute mit dem Bösen beinahe symbiotisch vermischt, um den Schutzstoff zu entwickeln, der es ihm schließlich ermöglicht, das Böse nach und nach zu unterminieren und es dann kampflos zu besiegen. Diesen organischen, ja geradezu homöopathischen Prozess nennt Schlegel in seiner sechsten Vorlesung «Theodizee für das Gefühl» (KFSA X, 109). Dabei werden 'Geist' und 'Physis', sowie Heil und Heilung, interpretatorisch auf eine und dieselbe Ebene gesetzt. Die Menschheitsgeschichte selbst wird somit zu einem großen organischen Gebilde, das für Krankheiten und Krisen anfällig ist, gegen die es jedoch durch einen langsamen Immunisierungsprozess oder aber auch durch regenerierende Paroxysmen Antikörper bildet, um sich dabei physisch und zugleich geistig zu verwandeln:

Wenn aber das Menschengeschlecht wirklich krank und in einem kranken Zustande ist, was sich wohl nicht leugnen läßt; so muß man die göttliche Führung in den Weltbegebenheiten dann ganz so beurteilen, wie das Verfahren eines weisen Arztes sein würde. Denn so wie dieser sehr leicht dahin kommen könnte, daß er bei einem zum Tode gefährlichen Kranken einen recht großen Paroxysmus wünschte, und vielleicht sogar mit herbeizuführen suchte; ebenso könnte es auch hier die Absicht in jenen so sonderbar scheinenden und doch so deutlich ausgesprochen Vorherbestimmungen sein, daß die Macht der Finsternis sich einmal noch in der Zeit des letzten Kampfs ganz austoben soll auf der Erde, damit der übrige Teil desto reiner und gesunder aus der Krisis hervorgehe und die göttliche Wahrheit so einen ganz vollen Sieg davontrage. (KFSA X, 143)

Bereits die für diesen Prozess gewählte Definition einer «Theodizee für das Gefühl» bestätigt einmal mehr, dass bei einer so aufgefassten Gottesgerechtigkeit nicht die 'Vernunft' das leitende Prinzip ist. Vielmehr basiert die göttliche Ordnung, die Schlegel hier meint, einerseits auf einer

den er nicht zufällig auch «eine Erfahrungswissenschaft» (KFSA X, 55) oder eine «angewandte Theologie» (KFSA X, 169) nennt.

organischen, andererseits aber auf einer *symbolischen* Auffassung der Natur – einer Natur, die er auch explizit als ein «symbolisches Wesen» definiert (vgl. KFSX X, 126).

Mit dieser symbolischen Dimension beschäftigt sich der Romantiker ausführlich in seiner zentralen zwölften Vorlesung – einer Vorlesung, die den Übergang zwischen dem größeren, psychologisch und theologisch ausgerichteten ersten Teil und den historischen, juristischen und sozialen Aspekten gewidmeten letzten drei Vorlesungen bildet. In dieser zwölften Vorlesung legt Schlegel seine antimimetische, *symbolische*, schon fast avantgardistische Auffassung der Ästhetik dar, der Theorie des Schönen, die er als das «natürliche Seitenstück und Gegenstück zu der Logik» bezeichnet und auch «Symbolik» (KFSX X, 230) nennt. Konsequentermaßen erkennt er auch den eigentlichen Sinn der Kunst in deren Fähigkeit, nicht etwa die Realität, sondern eine 'innere' Idee auszudrücken:

Immer aber und überall ist es ein Gedanke, die Idee des Gegenstandes oder der Gestalt, als der innere Sinn und die innere Bedeutung desselben, worin das Wesentliche des Kunstwerkes besteht, und worauf die Kunst ausgeht; oder mit andern Worten, alle Kunst ist symbolisch. (KFSX X, 232)

Schlegels beabsichtigt hier aber nicht, eine Kunsttheorie zu umreißen, sondern er geht von der symbolischen Beschaffenheit der Kunst aus (und besonders der darstellenden Kunst, in der die Symbolik in seinen Augen am deutlichsten hervortritt), um «die symbolische Bedeutung des ganzen Lebens» (KFSX X, 235) und somit schließlich die *ästhetische* Qualität der Existenz festzulegen. Die genuin symbolische, ja ästhetische Natur eines menschlichen Daseins, in dem sich die Grenzen zwischen 'Wissen' und 'Leben' bis zur Unkenntlichkeit verwischen, statuiert Schlegel mit Worten, die z.T. bereits schon an Nietzsches Philosophie oder an die lebensphilosophisch geprägte Ästhetik der klassischen Moderne denken lassen:

Und dieses war das Ziel, wohin ich wollte, da die symbolische Bedeutung des ganzen Lebens hier der Gegenstand ist, der jetzt unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Denn wenn jenes höchste Wissen, welches wesentlich eins ist mit dem göttlichen Glauben, wirklich auf das Leben angewandt werden, wirklich mit demselben eins werden, und ganz in Leben und wirkliches Dasein verwandelt werden soll [...]; so kann dieses nur auf dem symbolischen Wege geschehen, oder wenigstens ist die symbolische Bedeutung des Lebens entweder selbst die Grundlage oder doch ein unentbehrliches Hilfsmittel und eine nicht zu umgehende Übergangsstufe einer solchen Vereinigung und der Vollendung derselben. (KFSX X, 235)

Durch ihre symbolische Natur erweisen sich die Sphären des 'Lebens' und der 'Poesie' als unzertrennlich und voneinander unlösbar: Die Existenz wird zu einem durch und durch ästhetischen, ja symbolischen Gewebe, und die Ästhetik wird ihrerseits zu einer nicht nur künstlerischen, sondern genuin existenziellen Dimension. Durch eine so als Leitprinzip der Existenz aufgefasste *lebendige* Symbolik kann schließlich auch das «höchste Wissen», das durch Logik und Vernunft nicht mehr erreichbar zu sein scheint und das Schlegel hier mit dem «göttlichen Glauben» identifiziert, zumindest fragmentarisch wieder wahrnehmbar werden.

Genau genommen hatte diese Symbolik, die 1827 in der zwölften Vorlesung zur «Philosophie des Lebens» vorgestellt wird, schon den Kern der Ästhetik des frühen Schlegel ausgemacht (zum frühen Schlegel vgl. Behler 1990). Im *Gespräch über die Poesie* (und besonders in der *Rede über die Mythologie*) hatte sich Schlegel bereits dem grundlegenden Konzept einer «neuen Mythologie» gewidmet (vgl. weiterführend dazu etwa Gockel 1990), mit dem er bekanntlich nach einem «Mittelpunkt» für die moderne Poesie suchte, der es in seiner Sicht «an einem mütterlichen Boden, einem Himmel, einer lebendigen Luft» (KFSa II, 312) fehlte. In den Textvarianten dieser *Rede* wird das Wort «Mythologie» auch als «geltende symbolische Naturansicht» definiert oder schlichtweg durch «Symbolik» (vgl. KFSa II, 312) ersetzt, und vieles spricht dafür, dass Schlegel schon hier mit der «neuen Mythologie» nichts anderes als eine neue *Symbolik* gemeint hat (vgl. KFSa II, XCI).

Wenn wir nun den Blick wieder auf die «Philosophie des Lebens» wenden, dann liegt die Vermutung nahe, dass Schlegel mit diesem lange geplanten Projekt, das dann am Ende seines Lebens realisiert wird, genau jene «neue Mythologie» hervorzubringen beabsichtigte, die er in seinem *Gespräch über die Poesie* (noch unter dem Vorzeichen des Idealismus und des Pantheismus) wie folgt angekündigt hatte:

Es fehlt, behaupte ich, unsrer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie. Aber setze ich hinzu, wir sind nahe daran eine zu erhalten, oder vielmehr es wird Zeit, daß wir ernsthaft dazu mitwirken sollen, eine hervorzubringen. (KFSa II, 312)

Die verlorene Mythologie, die Schlegel in seinem Frühwerk wieder herbeiwünscht und dann auch in den Pariser und Kölner Jahren durch die Erforschung vergangener Mythologien intensiv sucht (vgl. KFSa X, XVIII ff.), bringt er durch seine «Philosophie des Lebens» in seinem Spätwerk schließlich zur Entfaltung. Wie wir gesehen haben, gründet diese 'Mythologie' auf einer Symbolik, die sich über alle Ebenen der Existenz erstreckt und die Welt (wie schon Novalis es wollte) völlig romantisiert und ästhe-

tisiert. Anders als im Frühwerk dreht sich diese Mythologie in Schlegels Wiener Jahren allerdings um das neue philosophische Konzept des 'Lebens' als organisches Leitprinzip der Existenz und schließt nun auch eine breite politische und historische Reflexion ausdrücklich mit ein, deren Dreh- und Angelpunkt die Idee des «Kaisertums» ist. Innerhalb dieser Koordinaten verortet sich nun auch Schlegels Konservatismus, dessen Natur in diesem Sinne eben auch eine stark symbolische und *ästhetische* ist und der gerade deswegen nicht mit dem alten politisch-konservativen Denken deckungsgleich ist, das in die Restauration mündet. Auch Schlegels moderner, ästhetisierter, lebensphilosophisch fundierter Konservatismus gehört somit in das Projekt jener «neuen Mythologie», die Schlegel im Frühwerk verkündet und erkundet – einer Mythologie, die er aber erst in den Wiener Jahren Schritt für Schritt durch seine «Philosophie des Lebens» theoretisch untermauert und umfassend darstellt.

Dass diese neue, radikal ästhetisierte und mythologisierte Form des politischen Denkens in ihren strukturellen und konzeptuellen Grundlagen weitreichende Folgen haben wird, wird sich ein knappes Jahrhundert später in dem «ästhetischen Konservatismus» zeigen, der sich in seinen verschiedenen Varianten um 1900 entfaltet (vgl. Andres/Braungart 2007). Diese ästhetisch-konservative Tendenz wird sich in der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Ersten Weltkrieg noch zuspitzen. Es reicht hier, an die kulturelle Debatte um den 'Kulturkrieg' zu erinnern, in der nicht zuletzt anhand von lebensphilosophischen und ästhetischen Kategorien diskutiert wird und in der (wenn auch in einer säkularisierten und stärker nationalisierten Form) Argumente angeführt werden, die an Schlegels lebens- und geschichtsphilosophische Vorstellungen deutlich erinnern. Der Krieg als 'Kampf des (deutschen) Geistes' wird auch in dieser Debatte als eine reinigende, notwendige, geradezu 'schöne' Naturkatastrophe im organischen Zyklus der Geschichte betrachtet und daher explizit begrüßt – eine belebende Katastrophe, die in den Augen vieler Intellektueller endlich einen Schlussstrich unter den kulturellen Verfall und die 'Stagnation' der Vorkriegszeit ziehen und den Aufbruch in eine neue Zeit bringen sollte (vgl. dazu auch Beßlich 2000, S. 4 ff.).

Auch nach 1918 werden solche geschichtsphilosophische Positionen bei der intellektuellen Generation des 'Kulturkriegs' sowie bei der unmittelbar darauffolgenden (man denke an Autoren wie Hofmannsthal und Thomas Mann, aber auch an später geborene wie Ernst Jünger) nicht selten in ein stark ästhetisiertes konservatives Denken münden, das sich oft von einer neuromantischen Ästhetik speist.

Entscheidende Tendenzen des Konservatismus in den 1920er Jahren verstehen sich außerdem als 'dynamisch', ja als 'revolutionär' und lassen sich so mit klassischen konservativ-reaktionären Paradigmen nicht mehr erklären (vgl. Kondylis 1986, S. 475). Innerhalb dieser Tendenzen wird bei allen ideologischen Unterschieden 'Revolution' nicht in einem klassischen

politischen Verständnis gemeint, sondern sie wird (wie schon in Schlegels *Rede über die Mythologie*¹⁴) symbolisch aufgefasst und ästhetisiert im Sinne eines Neuanfangs, ja einer 'Wiedergeburt'. Durch eine solche Ästhetisierung entsteht eine «neue Mythologie» im Geiste der Romantik, die wesentliche Stränge des äußerst komplexen und heterogenen politisch-konservativen Denkens dieser Zeit prägt. In diesem Sinne werden zentrale theoretische Grundsteine des ästhetisierten Konservatismus, der sich nach dem Ersten Weltkrieg in verschiedene politische Richtungen entfalten wird (vgl. Merlio, Raullet 2005), schon in der romantischen Lebensphilosophie und nicht zuletzt in Schlegels vergessenen späten Vorlesungen gelegt – eine Erkenntnis, die nicht nur Schlegels konservatives Spätdenken in ein neues Licht zu rücken, sondern womöglich neue Forschungsperspektiven zum heiklen Verhältnis von Ästhetik und Konservatismus in und nach der Romantik zu eröffnen vermag.

Bibliographie

Primärliteratur

- Beyer-Ahlert, Ingeborg; Schoeller, Bernd (1980). *Hofmannsthal, Hugo von: Reden und Aufsätze III (1925-1929), Buch der Freunde, Aufzeichnungen 1889-1929*. In: *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*. Frankfurt a.M.: Fischer (abgekürzt mit der Sigle: TBA RAIII).
- Eichner, Hans (1967). *Schlegel, Friedrich: Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*. In: *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Paderborn: Schöningh u.a., 1. Abteilung, Bd. 2 (abgekürzt mit der Sigle: KFSa II).
- Behler, Ernst (1966). *Schlegel, Friedrich: Studien zur Geschichte und Politik*. In: *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Paderborn: Schöningh u.a., 1. Abteilung, Bd. 7 (abgekürzt mit der Sigle: KFSa VII).
- Behler, Ernst; Struc-Oppenbergh, Ursula (1975). *Schlegel, Friedrich: Studien zur Philosophie und Theologie*. In: *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Paderborn: Schöningh u.a., 1. Abteilung, Bd. 8 (abgekürzt mit der Sigle: KFSa VIII).

¹⁴ Schon in Schlegels *Rede* werden die «Prinzipien der ewigen Revolution» mit einem «großen Prozeß allgemeiner Verjüngung» in Verbindung gesetzt, vgl. KFSa II, 322. Dabei wird die Revolution nicht als soziales und politisches Phänomen, sondern als lebensphilosophische und ästhetische Kategorie interpretiert.

- Anstett, Jean-Jacques (1971). *Schlegel, Friedrich: Philosophie der Geschichte (In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828)*. In: *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Paderborn: Schöningh u.a., 1. Abteilung, Bd. 9 (abgekürzt mit der Sigle: KFSA IX).
- Behler, Ernst (1969). *Schlegel, Friedrich: Philosophie des Lebens (In fünfzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1827) und Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes (Geschrieben und vorgetragen zu Dresden im Dezember 1828 und in den ersten Tagen des Januars 1829)*. In: *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Paderborn: Schöningh u.a., 1. Abteilung, Bd. 10 (abgekürzt mit der Sigle: KFSA X).
- Behler, Ernst (1995). *Schlegel, Friedrich: Fragmente zur Geschichte und Politik*. In: *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung, 2. Abteilung, Bd. 20 (abgekürzt mit der Sigle: KFSA XX).

Sekundärliteratur

- Andres, Jan; Braungart, Wolfgang (Hrsg.) (2007). *«Nichts als die Schönheit». Ästhetischer Konservatismus um 1900*. Frankfurt a.M. u.a.: Campus Verlag.
- Behler, Ernst (1983). *Friedrich Schlegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Behler, Ernst (1990). «Grundlagen der Ästhetik in Friedrich Schlegels frühen Schriften». In: Jaeschke, Walter; Holzhey, Helmut (Hrsg.), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*. Hamburg: Meiner, S. 112-127.
- Beßlich, Barbara (2000). *Wege in den 'Kulturkrieg'. Zivilisationskritik in Deutschland 1890-1914*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung.
- Conze, Werner/Meier, Christian (1972). «Adel, Aristokratie». In: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, Bd. 1, S. 1-48.
- Conze, Werner (1975). «Freiheit: Einleitung». In: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, Bd. 2, S. 425-426.
- Eckel, Winfried; Wegmann, Nikolaus (Hrsg.) (2014). *Figuren der Konversion: Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus im Kontext*. Paderborn u.a.: Schöningh.

- Feifel, Rosa (1938). *Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn*. Bonn: Hanstein.
- Fossaluzza, Cristina (2010). *Poesia e nuovo ordine: Romanticismo politico nel tardo Hofmannsthal*. Venezia: Cafoscarina.
- Gockel, Heinz (1990). «Zur neuen Mythologie der Romantik». In: Jaeschke, Walter; Holzhey, Helmut (Hrsg.), *Früher Idealismus und Frühromantik: Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*. Hamburg: Meiner, S. 128-136.
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus (1998). «Lebensphilosophie als Gottes-Philosophie». *Zeitschrift für Ganzheitsforschung*, 42, S. 27-36.
- Koehn, Barbara (1999). «Friedrich Schlegels Ständestaat. *Concordia*, 1820-1823: Konservatismus oder Modernität?» In: Bois, Pierre-André (eds.), *Voix conservatrices et réactionnaires dans les périodiques allemands de la Révolution française à la Restauration*. Bern u.a.: Lang, S. 391-413 (Convergences 13).
- Kondylis, Panajotis (1986). *Konservatismus: Geschichtlicher Gehalt und Untergang*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Körner, Josef (Hrsg.) (1969). *Krisenjahre der Frühromantik: Briefe aus dem Schlegelkreis*. Bern u.a.: Francke.
- Marquardt, Hans-Jochen (1993). «Vermittelnde Geschichte»: zum Verhältnis von ästhetischer Theorie und historischem Denken bei Adam Heinrich Müller. Stuttgart: Heinz.
- Mayer, Mathias (2000). «Geschichte und Geschichten: Zum Nachleben Karls des Fünften». In: Doering, Sabine; Maierhofer, Waltraud; Riedl, Peter Philipp (Hrsg.), *Resonanzen: Festschrift für Hans Joachim Kreutzer zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 229-240.
- Merlio, Gilbert; Raulet, Gérard (Hrsg.) (2005). *Linke und rechte Kulturkritik: Interdiskursivität als Krisenbewußtsein*. Frankfurt a.M.: Lang (Schriften zur politischen Kultur der Weimarer Republik, Bd. 8).
- Ponso, Marzia (2011). *Una storia particolare: «Sonderweg» tedesco e identità europea*. Bologna: il Mulino.
- Schlaffer, Hannelore (1975). «Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie der Restauration». In: Schlaffer, Hannelore; Schlaffer, Heinz (Hrsg.), *Studien zum ästhetischen Historismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 48-54.
- Schöning, Matthias (2002). *Ironieverzicht: Friedrich Schlegels theoretische Konzepte zwischen «Athenäum» und «Philosophie des Lebens»*. Paderborn u.a.: Schöningh 2002.
- Stappuhn, Friedrich (1911). «Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens». *Logos 1*, S. 261-282.