

Solgers Begriff der Ironie in seiner erkenntnistheoretischen Funktion

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Akademischen Grades

eines Dr.phil.,

vorgelegt dem Fachbereich 05 – Philosophie und Philologie

der Johannes Gutenberg-Universität

Mainz

von

Louis-Florentino Kapp

aus Nastätten

2024

Mainz

Tag des Prüfungskolloquiums: 12.03.2024

Inhaltsverzeichnis

<u>Einleitung</u>	1
a) Allgemeines	1
b) Zu Methodologie und Forschungsmotivation	6
c) Forschungsstand	12
d) Die Ironie als Problem der Erkenntnistheorie	20
<u>Kapitel I) Exposition der Erkenntnissituation</u>	26
§1) Solgers religiöses Menschen- und Weltbild	26
§2) Der nichtige Mensch und die Philosophie	32
§3) Erkenntnissituation und Beruhigungsbedürftigkeit des Menschen	45
<u>Kapitel II) Ironie und Erkenntnis</u>	49
§4) Zur Möglichkeit der Rekonstruktion der solgerschen Erkenntnistheorie	50
a) Naturphilosophie und Genese des Erkenntnissubjekts	52
b) Der Verstand und seine Funktion	59
c) Höhere Erkenntnisart	65
d) Epistemische Funktion und Ort der Ironie im Erkenntnisprozess	76
§5) Wissen, Glaube und Rechtfertigung bei Solger	84
a) Glaube und Wissen bei Solger	85
b) Evidenz und Begründung bei Solger gelesen mit Wittgenstein	90
§6) Offenbarung und Stimmung	118
a) Solgers Offenbarung und Jacobis Erkenntnisparadigma	120
b) Solgers Stimmung und Faktizität gelesen mit Heidegger	126
§7) Der Begriff der Ironie in seiner erkenntnistheoretischen Funktion	134
a) Die erkenntnistheoretisch-systematische Funktion des Begriffs der Ironie	135
b) Solger und die hegelsche Kritik der Ironie	140
§8) Solgers Idee der Gattung	150
a) Galland-Szymkowiaks Deutung der Intersubjektivität	152
b) Solgers kollektive Erkenntnis	159
<u>Schluss</u>	166
Fazit	166
Rückblick in methodischer Hinsicht	169
Solger und etwaige Anschlussfragen der Moderne	171
<u>Literaturverzeichnis & Siglenverzeichnis</u>	174
Siglen	174
Primärliteratur	176
Sekundärliteratur	182
Lexika und Wörterbücher	186

Einleitung

a) Allgemeines

Die Frage nach der Ironie scheint gemeinhin eine Frage ästhetischer Provenienz zu sein. Wenn in dieser Untersuchung explizit die Frage nach einer *erkenntnistheoretischen*¹ *Funktion*² des Begriffs der Ironie gestellt wird, erfordert dies einige Ausführungen. Fasst man Ästhetik als Philosophie der Kunst und der damit zusammenhängenden Gegenstände auf - wie es hier der Fall sein soll - und nicht als allgemeine Theorie der sinnlichen Wahrnehmung, sind einleitende Bemerkungen mehr als sonst gefordert und genötigt, das Anliegen der Arbeit in seiner Motivation und Zielsetzung klar herauszustellen. Dies gilt insbesondere dann, wenn der Großteil der bisherigen Forschung zum Sachgebiet die Frage nach der Ironie des 1819 verstorbenen Karl Wilhelm Ferdinand Solgers in der Hauptsache als eine Frage der Philosophie der Kunst identifiziert (u.a. Strohschneider-Kohrs 2002, Decher 1994) oder die Ironie-Frage in einen existenzialistischen Kontext übertragen hat, welcher mittelbar als Anhang kunstphilosophischer Erörterungen zu betrachten ist (u.a. Dannenhauer 1988, Ophälders 2004)³. Ebenso ist man gefordert, sein

¹ Die Bezeichnungen ‚Erkenntnistheorie‘ und ‚Epistemologie‘ werden im Folgenden synonym verwandt. Dass explizit nach der epistemologischen Funktion, anstatt schlicht nach der epistemischen Funktion der Ironie zu fragen, rührt daher, dass die Frage nach der epistemologischen die andere einschließt. Obendrein ist somit die Möglichkeit gegeben, die systematischen Besonderheiten der solgerschen Bestimmung zu untersuchen, sowie eine etwaige Relevanz für epistemologische Fragen *überhaupt*.

² Die Titelgestaltung ist in ihrer Rede von der ‚Funktion‘ maßgeblich von Kant und Deleuze & Guattari inspiriert. Kant hält bekanntlich in der *Transzendentalen Analytik* der KrV fest: „Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe [...] auf Funktionen“ (KrV A 68, B 93). Funktionen sind Kant freilich nicht Funktionen in einem Alltagssprachlichen Sinn, sondern „außer der Anschauung“ die einzige „andere Art zu erkennen“ (KrV A 68, B 92 f.). Uns geht es aber an dieser Stelle um den Sprachgebrauch, welcher zu implizieren scheint, dass mit Begriffen eine Notwendigkeit und Erfordernis getroffen wird, ein Aspekt, welchen auch der kantische Begriffs-Begriff bedingt hergibt, - ein Alltagssprachlicher Sprachgebrauch, an und auf welchen die Aussagen von Deleuze & Guattari in *Was ist Philosophie?* erinnern und hinweisen, wenn sie festhalten, die „Erschaffung der Begriffe sichert der Philosophie eine Funktion“ (Deleuze & Guattari 2018, 13) und dass angesichts dieser Funktion der Philosophie zu Fragen ist „zu welchem Gebrauch“ (ebd.) sie dies tut. Die Antwort der beiden ist selbstverständlich philosophietheoretischer Art und übersteigt das Niveau unserer Fragestellung: „Jeder Begriff verweist auf ein Problem, auf Probleme, ohne die er keinen Sinn hätte und die selber nur nach Maßgabe ihrer Lösung herausgestellt oder begriffen werden können“ (ebd., 22). Auch wir fragen im Folgenden danach, was Solger mit dem Begriff der *Ironie* unternimmt und welche Funktion seines epistemologischen Denkens damit beschrieben wird, bzw. welche Funktion seine Philosophie damit erfüllt und was in Bezug auf „Gebrauch“ und damit getroffenes „Problem“ gemeint sein kann – eine zum hier verfolgten Zweck betriebene hermeneutische Umgestaltung des Sinns der kantischen Formulierung von den *Funktionen* des Begriffs und der von Deleuze & Guattari behaupteten „Funktion“ der Philosophie, welche mit den Auffassungen von Kant selbstverständlich nicht mehr viel zu tun hat und sich nur an jener Bezeichnung anlehnt.

³ Ein Überblick über den Forschungsstand erfolgt zu Ende der Einleitung.

Anliegen in Anbetracht der gesamten Forschungshistorie zu rechtfertigen, gerade weil die Ironie Karl Wilhelm Ferdinand Solgers schon seit jeher oftmals als „Schlüssel zum Verständnis der solgerschen Philosophie insgesamt“ (Galland-Szymkowiak 2014a, 30) betrachtet wurde, die Ansätze, welche von der Frage nach der Ironie anheben, dementsprechend reichlich sind (vgl. ebd. ff.). Selbstverständlich ist auch eine Untersuchung des erkenntnistheoretischen Gehalts der Ironie Ausdruck einer die Interpretation leitenden Überzeugung, welche man in Anbetracht der Rezeptionsgeschichte als hegelsche Lesart bezeichnen könnte⁴, da durchaus der Gedanke leitend ist, bei der solgerschen Ironie handle es sich, um mit Hegel zu sprechen, um das „Prinzip der Ironie“ (Hegel Werke 11, 207), welches seine philosophische Relevanz auch jenseits der Grenzen der Ästhetik nicht einbüßt⁵ (vgl. Galland-Szymkowiak 2014a, 30 f.).

Auch wenn diese hegelsche Lesart, von der *Ironie als Prinzip*, für die hiesige Deutung den Anstoß gibt, kann jedoch mitnichten behauptet werden, dass in der hier entwickelten Untersuchung die Ironie schlichtweg als „Zauberformel der solgerschen Philosophie“ (Galland-Szymkowiak 2014a, 31) abgestempelt wird. Dies wäre freilich übertrieben und in Anbetracht des solgerschen Werkumfangs kurzsichtig. Trotzdem kann eine Erörterung der erkenntnistheoretischen Implikationen⁶ zur Verständnisausbildung der Tragweite der solgerschen Ironie-Konzeption und des Gesamtwerks beitragen.

Eine tiefgreifende Relevanz der solgerschen Ironie für erkenntnistheoretische Fragen ergibt sich daraus, dass der Begriff der Ironie nicht nur im Sinne eines Prinzips gefasst werden kann, sondern bei Solger eine „Stimmung, welche wir die *Ironie* nennen“ (V, 157)⁷ beschreibt, welcher eine gewisse rezeptive Haltung korrespondiert oder eigen ist⁸. Gerade die Auffassung der Ironie im Sinne einer Stimmung macht Solgers Ironie für

⁴ siehe dazu insb. Galland-Szymkowiaks Überblick über die Forschungsgeschichte in Galland-Szymkowiak 2014a S.30 ff., sowie Wolfgang Henckmanns Aufsatz *Ironie in der Frührezeption Solgers* (Henckmann 2014).

⁵ Insbesondere Wolfhart Henckmanns Forschungen zur Geschichte der Ironie in Solgers Werk und dessen relativ spätes Aufkommen als Begriff im Denken Solgers (siehe Henckmann 2014, 102 f. & 126) deuten u.U. auf ‚extra-ästhetische‘ Bedeutungsfacetten der solgerschen Ironie (vgl. ebd., 104).

⁶ So wird im Zuge der Untersuchung mit Blumenberg danach zu Fragen sein, welches „implikative Modell“ (Blumenberg 2019, 20) Solger in Bezug auf seine Ironie und die menschliche Erkenntnissituation vorschwebt.

⁷ Ein Siglenverzeichnis findet sich im Anhang der Untersuchung dem Literaturverzeichnis vorangestellt.

⁸ Wolfhart Henckmann hält in seiner Untersuchung zur Rezeptionsgeschichte der solgerschen Ironie fest, dass der Begriff der Stimmung „in der Solger-Forschung m.W. nie hinreichend analysiert worden ist“ (Henckman 2014, 111). Gerade die Tatsache, dass es sich bei der Ironie um eine Stimmung handelt, ist für die Untersuchung, ihrer erkenntnistheoretischen aber auch der funktionalen, systematischen Rolle von größter Bedeutung und wird stets im Fortgang der Untersuchung präsent sein.

erkenntnistheoretische Fragestellungen interessant, die auf die epistemische Bedeutung von Stimmungen abzielen. Gerade in der von Solger vorgenommenen Bestimmung von der Ironie als Stimmung in der nachzuverfolgenden Entfaltung seiner Erkenntnistheorie stellen sich als Vorläufer moderner zeitgenössischer hermeneutischer Ansätze dar⁹. Unweigerlich lässt dies an Heideggers Auffassung von der „Stimmung“ (Heidgger SuZ, 136) und der „stimmungsmäßigen Erschlossenheit des Seins des Da“ (ebd., 135) denken, doch bleibt zu klären, was als eine *Stimmung* im Sinne Solgers zu bezeichnen ist. Wolfhart Henckmann scheint sich heideggerscher Terminologie und Verständnis von Stimmung anzunähern, was angesichts seiner Forschungsschwerpunkte naheliegend ist, wenn er von der „Grundstimmung der Ironie“ (Henckmann 2014, 115)¹⁰ spricht. Die Untersuchung der Bedeutung der Stimmung für das solgersche Denken stellt einen Forschungsansatz dar, welcher es gestattet, systematische und rezeptionsgeschichtliche Zugänge, welche in der bisherigen Forschungsgeschichte unterrepräsentiert sind, zu verbinden¹¹. Die vorliegende Untersuchung unternimmt es somit, einer ‚anthropologischen‘ Deutungs- und Forschungsrichtung¹² zu folgen, welche vor allem von Forschungsbeiträgen Mildred Galland-Szymkowiaks und Wolfhart Henckmanns ausgeht. Das Hauptuntersuchungsbemühen zielt auf die Aufarbeitung der Ironie in inhaltlicher Hinsicht, in ihrer Funktion im Erkenntnisprozess, als auch auf die Darstellung der werkkonzeptionellen, systematischen Funktion der Ironie in Solgers Erkenntnistheorie. Die leitende These ist dabei, dass es sich bei der Ironie in ihrer Vielschichtigkeit notwendigerweise um Dialektik und Stimmung (durchaus in einem hermeneutische Ansätze vorwegnehmenden Sinn), aber auch als Ort der Verschränkung zweier, zu Beginn des 19. Jahrhunderts meist distinkter Erkenntnisparadigmen handelt.

⁹ Hingewiesen sei weiter insb. auf Markus Ophälders Aufarbeitung der quasi vorexistenzialistischen Momente des solgerschen Denkens (Ophälders 2004, 11 ff.).

¹⁰ vgl. dazu Heideggers Charakterisierung der „Grundstimmung“ (Heidegger GA 29/30, 89) in dessen *Die Grundbegriffe de Metaphysik* (Heidegger GA 29/30).

¹¹ Besonders die Frage nach der Ironie mit der solgerschen Rezeption einer an Jacobi erinnernden Auffassung von Offenbarung (vgl. Henckmann 2014, 111 & Galland-Szymkowiak 2014a, 14).

¹² Henckmann spricht davon, dass „Der anthropologisch-existentielle Grundsatz [...] Solgers gesamter Philosophie zugrunde“ liegt (Henckmann 2014, 111), und sieht dies im philosophiehistorischen Kontext als Indiz einer Nähe Solgers zu Jacobi (vgl. ebd.). Galland-Szymkowiak entwickelt in ihrer Untersuchung der politischen Philosophie Solgers die Deutung der solgerschen Theorie des Politischen im Sinne einer „Anthropologie der Offenbarung“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 241), eine Deutung, welche auch auf konzeptionelle Ansätze des Zugangs zu Solger zurückstrahlen muss. In diesem Sinne weisen gerade die Arbeiten Galland-Szymkowiaks in eine ähnliche Richtung, beide betonen den Einfluss Jacobis (vgl. Galland-Szymkowiak 2014a, 14) und ergänzen sich.

Dass in der Forschung größtenteils dahingehend Übereinstimmung zu herrschen scheint, dass die Ironie in der Hauptsache eine Frage der Ästhetik, im Sinne einer Philosophie und Theorie der Kunst und des Schönen, abgibt, ist nicht zuletzt durch Solgers Aufgreifen der Thematik im Kontext einer Künstlerpsychologie nahegelegt (vgl. V, 146-202). Zu bedenken ist dabei jedoch, dass Solgers Psychologie des Kunstschaffenden vor allem auch stets eine philosophische Anthropologie und Erkenntnistheorie voraussetzt und aus dieser herauswachsend ein integraler Bestandteil derselben ist, da nicht zuletzt die künstlerische Tätigkeit für Solger eine, wenn nicht sogar *die* paradigmatische Form menschlicher Tätigkeit darstellt. Gerade in Anbetracht der aktuellen Forschung, man denke an Wolfhart Henckmanns Untersuchungen der Rezeptionsgeschichte der Ironie Solgers, kann nicht die Rede von einer abgeschlossenen Klärung der solgerschen Ironie sein; diese ist unter Umständen sogar gar nicht möglich (siehe Henckmann 2014, 104). Darüber hinaus lässt sich Solgers Ironie schwerlich auf diejenige der beiden Schlegels und der Romantiker zurückführen (vgl. Henckmann 2014, 115). Deswegen soll die Untersuchung der erkenntnistheoretischen Funktion der Ironie nachspüren, somit ihrer Relevanz für Erkenntnisprozesse und Fragen nach dem Status von Wahrheit, Geltung und Wissen. Die Herausforderung besteht also darin, den epistemisch-epistemologischen Gehalt der solgerschen Stimmung Ironie, welcher stellenweise latent sein kann, zu heben und zu versuchen, diesen durchsichtig zu machen. Gemeint ist damit das Verhältnis von erkenntnistheoretischer und systematischer Funktion unter Rücksicht auf den originären Erkenntnisprozess, sofern von einer epistemischen Funktion die Rede ist. Es muss sich darum bemüht werden, die Lesarten von der *Ironie als Prinzip* und als *Stimmung* in ihrem gemeinsamen Zusammenhang zu sehen, den Zusammenhang von Dialektik und Stimmung, auch wenn diese sich zunächst stellenweise auszuschließen scheinen, so wie es Henckmanns Lektüre der hegelschen Kritik der Ironie Solgers nahelegt (vgl. Henckmann 2014, 111 f.). Jene Aufgabe wird auch stets das methodische Vorgehen anleiten. Dieser Rahmen der Klärung der Ironie Solgers bedeutet natürlich eine gewisse Abblendung von Fragen der Ästhetik und insbesondere nach dem Wesen oder Verständnis einer etwaigen ‚romantischen‘ Ironie, als deren Vertreter Solger hier explizit nicht behandelt werden soll¹³.

¹³Nicht zuletzt deshalb, weil zur ‚romantischen‘ Ironie Solgers schon mehr als genügend Forschungsbeiträge vorliegen, dazu nur kaum Neues zu sagen wäre und andere Ansätze eine neue

Selbstverständlich ist die Frage nach einem jeden Kunstwerk auch eine erkenntnistheoretische Frage und somit hat Ästhetik notgedrungen einen gerechtfertigten Zug zur Erkenntnistheorie und zur Frage nach der Wahrheit. Wie festgehalten, ist diese Untersuchung jedoch nicht ästhetisch motiviert, sondern ästhetische Fragestellungen werden aus einem anthropologisch-erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt betrachtet. Eine ästhetische Frage wäre, mit Adorno, die Frage nach der „Wahrheit und Unwahrheit“ (Adorno 2019, 30) des Kunstwerkes (vgl. ebd. ff.). Diese jedoch ist in dieser Untersuchung von vernachlässigbarem Interesse. Ebenso, welche Erkenntnishaltung oder dergleichen Kunst und Kunstwerken am ehesten gerecht werden könnte. Wenn im Gang der Untersuchung dieselbe Solgers Nachforschungen zur Ironie auch in dessen Besprechungen und Analysen der Ästhetik folgt, so weil sich auf solchem Wege Anhaltspunkte aufdecken lassen, an welchen sich die Frage nach der allgemein erkenntnistheoretischen, oder stellenweise passender der epistemischen Funktion der Ironie und ihrer Beschaffenheit, orientieren kann. So kann aufgezeigt werden, dass ohne Ironie, oder einer zu bestimmenden Erscheinungsform derselben, Erkenntnis als solche nicht möglich ist.

Eine Auseinandersetzung mit Solgers Ironie kann jenseits antiquarischer Interessen nur erfolgen, wenn man davon ausgeht, dass mehr darin zu finden ist als die Schilderung des vermeintlich exaltierten Empfindens idealisierter Kunstschöpfer der vergangenen Jahrhunderte. Ein besonderes Interesse verbindet sich mit der Ironie als solcher gerade deswegen, weil dieses Phänomen noch lange nicht zur Genüge bestimmt ist. Phänomen und Begriff der Ironie selbst, sowie deren verschiedenartige Bestimmungen, sind spätestens seit der Romantik Kampfplatz und Projektionsfläche verschiedener Antagonisten wie Antagonismen¹⁴, welche die Ironie als Verfallssymptom des jeweiligen Gegners auffassen. Erkennt man im Medienkonsumenten der Gegenwart den Abkömmling des Kunstrezipienten der ‚klassischen‘ Ästhetiken, ist die Aktualität und Notwendigkeit einer Beschäftigung mit dem Phänomen der Ironie unzweifelhaft, vor allem unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten.

Perspektive auf Fragen der Ironie eröffnen können. Damit soll nicht bestritten werden, dass auch die Interpretation der Ironie Solgers im Sinne einer romantischen Ironie stellenweise berechtigt scheint.

¹⁴ Hingewiesen sei auf §7b) der vorliegenden Untersuchung.

Gerade Solgers Beschäftigung mit der Ironie und ihrem etwaigen Gehalt kann für gegenwärtige Fragen erhellend wirken, da eine Verständigung über kultur- und gesellschaftstheoretische Fragen¹⁵ sich nur ausgehend von einer vorangehenden erkenntnistheoretischen Klärung entfalten könnte. Wenige Denker der Ironie sind derselben in solch systematischer und ausgereifter Weise nachgegangen wie Solger. Dass die Frage nach der Ironie ihren traditionell ‚ästhetischen‘ Ort überschreitet, ist offenkundig (s.o.). Vielmehr tritt durch sie allgemein die Frage nach der *conditio humana* und deren Erkenntnismodi und -mittel in den Fokus, ein Zusammenhang, welchen wohl besonders Solger in seiner Komplexität zu behandeln suchte. Wenn dieser bestimmt „Die Ästhetik soll uns eine *philosophische Lehre* vom Schönen, oder besser *philosophische Kunstlehre* sein“ (V, 3) und näher die Kunst selbst „zur *praktischen Philosophie*“ (ebd., 5) zählt, ist dadurch schon angezeigt, dass die Frage der Ironie den Bereich des bloß Schöngestigen überschreitet (vgl. Galland-Szymkowiak 2014a, 30 f.). Einen noch umfänglicheren Geltungsanspruch erhalten Ergebnisse und Aspekte der solgerschen Ästhetik dadurch, dass die Philosophie notwendig einem didaktischen Anspruch folgen soll (vgl. NSB II, 54 f.), gewissermaßen für Solger sogar ein Vehikel der Evangelisierung darstellt (vgl. NSB II, 33; NSB I, 604 f.). Kunst als praktischer Philosophie kommt demzufolge eine didaktische und auch religiöse Funktion zu (vgl. ebd.). So wendet sich Solger explizit gegen Auffassungen von einer Wesensverschiedenheit von Religion und Kunst - Kunst ist vielmehr „die andere Seite der Religion“ (V, 75). Dem erkenntnistheoretisch-anthropologischen Kern jenes Zusammenhangs, dem solgerschen Nexus von Philosophie-Kunst-Religion, gilt es, besondere Aufmerksamkeit bei der Untersuchung der Ironie zu widmen, scheint er doch in dem zu liegen, was Solger als Situation des Menschen und die daraus resultierenden Erfordernisse auszumachen glaubt. Eine Frage, welche jedoch auch der eingehenden Beschäftigung mit systematischer Konzeption, Voraussetzungen und Bewusstseinstheorie des solgerschen Denkens bedarf.

b) Zu Methodologie und Forschungsmotivation

Der Weg zur Klärung der erkenntnistheoretischen Funktion der Ironie kann nicht nur durch eine Auseinandersetzung mit der Ästhetik Solgers erfolgen. Im Folgenden wird

¹⁵ Auch welche in dieser Untersuchung nur hingewiesen werden kann.

davon ausgegangen, dass gerade die Ästhetik Solgers ihrerseits für sein Werk in exemplarischer Hinsicht Erkenntnistheoretisches leistet. Bereits angesprochen wurde das beispielhafte der solgerschen Künstlerpsychologie für Fragen allgemein philosophisch-anthropologischer Provenienz. In ihr enthalten sind jene Elemente, welche zur Offenlegung der erkenntnistheoretischen Funktion der Ironie, auch jenseits der künstlerischen Tätigkeit und Kunstrezeption, untersucht werden müssen. Eingedenk jener Orientierung muss die methodische Ausrichtung der Arbeit erfolgen. Im Folgenden sollen Textauswahl, Gliederung und Vorgehen kurz vorgestellt werden. Insgesamt wird die Exegese unter Einnahme einer Perspektive erfolgen, welche methodisch als undogmatisch hermeneutisch zu bezeichnen ist, wenngleich auch der Einfluss des heideggerschen Werks und Denkens sich in der gesamten Untersuchung ausdrücken wird¹⁶. Dies stellt eine gewisse Voraussetzung der hier entwickelten Deutung dar, welche sie mit den Ansätzen Henckmanns und Galland-Szymkowiaks zu teilen scheint. Leitend wird dabei die Betonung des anthropologischen Gehalts des Solgerschen Denkens sein, wie insbesondere von Henckmann und Galland-Szymkowiak in den Fokus der Forschung gerückt (vgl. u.a. Henckmann 2014, 111 & Galland Szymkowiak 2014a, 241). Zu berücksichtigen ist dabei, dass dieses Urteil der Forschung eine Übertragung von Klassifizierungen nach Maßgaben philosophischer Zugänge und Traditionen des 20. Jahrhunderts darstellt und einem Denken des frühen 19. Jahrhunderts zunächst äußerlich bleiben muss. Der Rückgriff auf Fragen und Begrifflichkeiten moderner, insbesondere hermeneutischer Ansätze muss demnach behutsam erfolgen und kann nur eine inhaltliche Nähe behaupten. Dies wird sich hauptsächlich in der Einflechtung von Terminologie und der Wahl der methodischen Einstellungen niederschlagen, sowie der Rezeption von Denkern wie Heidegger, Wittgenstein und K.O. Apel im gesamten Untersuchungsgang¹⁷. Dass die rezeptionsgeschichtlich bedeutsamen Interpretationen der solgerschen Ironie im Sinne eines *Prinzips* und einer *Stimmung* für das hier Vorgetragene entscheidend sind, wurde eingangs angemerkt (s.o.), deren innere Zusammengehörigkeit und Relevanz für die Erkenntnistheorie zunächst behauptet werden soll. So gilt es, diese Ansätze in ihrem Zusammenhang zu untersuchen und diesen zu rekonstruieren. Stellt sich die Ironie in ihrer erkenntnistheoretischen Funktion als Ort der Vermittlung und Verschränkung von

¹⁶ So wird sich zeigen, dass gerade das heideggersche Denken und dessen hermeneutische Fokussierung einen ausgezeichneten Zugang zur Deutung des solgerschen Werks bieten kann.

¹⁷ So könnte man das Bemühen der Untersuchung auch mit Apel als Versuch eines „überholenden Verstehens“ (Apel 1976, 51) bezeichnen.

Prinzip (Dialektik) und Stimmung dar, muss die Besonderheit der solgerschen Erkenntnistheorie, als gängige zeitgenössische Systeme überschreitend, betont werden (vgl. Ophälders 2004, 19 ff.). Eine Auseinandersetzung mit Solgers erkenntnistheoretischer Problemlage kann demnach Aufschluss geben, über werkkonzeptionelle Operationen und etwaige Schwierigkeiten angesichts der Notwendigkeit der Integration distinkter Erkenntnis- und Philosophieparadigmen und darüber hinaus die Modernität des solgerschen Begriffs der Stimmung demonstrieren. Im Anschluss an diesen Teil der Einleitung folgen vor der eigentlichen Hauptuntersuchung eine einleitende Skizzierung der solgerschen Ironie und grundlegender Aspekte des solgerschen Denkens, sowie ein Überblick über den aktuellen Forschungsstand.

Hauptuntersuchungsgegenstand werden Solgers Nachlassschrift *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit*¹⁸ und die *Vorlesungen über die Ästhetik*, welche Karl Wilhelm Ferdinand Solger 1819 wenige Monate vor seinem Tode gehalten hat und die 1829 posthum erschienen sind¹⁹, abgeben, sowie weitere Nachlassschriften²⁰, wie die *Philosophie des Rechts und Staats*, die *Briefe*, die *Mißverständnisse über Philosophie und deren Verhältniß zur Religion betreffend* und die Korrespondenz Solgers. Von vernachlässigbarem Interesse sind für unser Anliegen die solgerschen Dialoge²¹. Auch wenn dies keinen generellen Ausschluss aus der Summe der zu berücksichtigenden Zeugnisse bedeutet, bedarf dies einer Erläuterung. Zweierlei ist für diese Einschränkung maßgeblich. Zunächst ist der Verfasser der Überzeugung, dass die dramaturgischen und narratologischen Analysen, welche bei einer Behandlung des Stoffs nötig wären, ihren Platz nicht im Zuge der Erörterung der erkenntnistheoretischen Funktion der Ironie finden können²². Dies mag widersprüchlich

¹⁸ Titel und Kapitelüberschriften zitierter oder angegebener Werke werden bei Bezugnahmen auf diese in Gänze oder deren Nennung in der Untersuchung im Kursivsatz angegeben. Z.B. wird Heideggers ‚Sein und Zeit‘ als *Sein und Zeit* genannt etc.

¹⁹ siehe zur Editions- und Überlieferungsgeschichte Pinna 2017, VII ff. (V, VII ff.).

²⁰ Hervorhebungen in den solgerschen Nachlassschriften (Fraktur), zitiert als NSB I und NSB II, werden in den Zitaten *nicht* hervorgehoben. Auf ein Auseinanderrücken des Schriftsatzes wird verzichtet.

²¹ Lediglich im Schluss des *Erwin* findet die Ironie Erwähnung (vgl. Henckmann 2014, 102 ff.). Die solgerschen Dialoge, welche von Solger unter dem Titel *Philosophische Gespräche* veröffentlicht wurden, kreisen in der Hauptsache um eine Auseinandersetzung mit der politischen Situation seiner Zeit (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 225). Auch Giovanna Pinna stellt heraus, dass Solger den Begriff der Ironie (lediglich in Kürze) erst im *Erwin* aufgreift (vgl. Pinna 2005, 325).

²² Pinna kommt in ihrem Aufsatz *Solgers Konzeption der Ironie* (Pinna 2005) darauf zu sprechen, dass Solger „Das Motiv der schönen Erscheinung [...] quasi dramatisiert“ (Pinna 2005, 328). Wir gehen hier davon aus, dass dieser Zug zur Dramatisierung im Denken Solgers allgegenwärtig ist und ihm

scheinen, da doch davon ausgegangen werden kann, dass Solger die Ironie in seinen Dialogen selbst in Szene zu setzen versucht und gerade deswegen dieselben besonders für das Anliegen der Untersuchung aufschlussreich sein können. Dem muss entgegnet werden, dass gerade die systematisch und begrifflich reiferen Schriften den Vorzug der Klarheit bieten, und Solgers dialogische Ambitionen sich durch seine didaktischen aufklären lassen (siehe NSB I, 620 & NSB I. 593 f.), deren Gestaltung jedoch gänzlich diesen Zielsetzungen und der zu ihnen leitenden Einschätzung der historischen Situation geschuldet ist²³ (vgl. NSB II, 54 f.). Zumal die Dialoge eine Unternehmung darstellen, welche nach Stand der Forschungen Christoph Asmuths, sowie schon der Kritik Hegels (vgl. Hegel Werke 11, 268 f.), als gescheitert zu beurteilen ist (vgl. Asmuth 2014, 178 f.), wengleich Asmuth der Dialogizität eine quasi utopisch-antizipierte Idealform zuschreibt (vgl. ebd., 179 f.) - eine Tatsache, welche sicher für die Charakterisierung des Religiösen im Denken Solgers von Bedeutung ist. Die Vorlesungen und Abhandlungen im Gegensatz zu den Dialogen bieten den Vorzug, den allgemeineren²⁴ Gehalt der Ironie ohne Umweg über die Dramaturgie der Dialoge aufzugreifen. Zweitens finden sich die spezifisch relevanten Themata zur Genüge in den *Vorlesungen über Ästhetik* und Abhandlungen von Solger erörtert. Besonders die Künstlerpsychologie der Vorlesungen aber auch die der Ästhetik sekundierenden bewusstseinstheoretisch-ontologischen Feststellungen und Unterscheidungen im Zuge der Vorlesungen und Nachlassschriften bieten einen der Hauptansatzpunkte zur Klärung der erkenntnistheoretischen Funktion der Ironie. Die Gehalte jener Passagen gilt es im Kontext dessen zu deuten, was Solger explizit an epistemologischen Erörterungen in den Vorlesungen und den Abhandlungen des Nachlasses vorgetragen hat. Drittens ist die Ironie in ihrer dialogisch-ästhetischen Rolle schon seit jeher Gegenstand der Forschung (s.o.). Wenn in der Untersuchung auch der solgerschen *Philosophie des Rechts und Staats* eine herausragende Stellung zugewiesen wird, so deshalb, weil explizit die Forschungsergebnisse Mildred Galland-Szymkowiaks zu derselben²⁵ aufgegriffen werden sollen. Galland-Szymkowiak hat durch ihre, im

gegengearbeitet werden muss, will man den erkenntnistheoretischen Gehalt des solgerschen Denkens heben.

²³ Siehe dazu insb. Wolfhart Henckmanns Schilderung der Schwierigkeiten, welche Solger angesichts seiner Absicht entgegenschlugen, allen voran das öffentliche Desinteresse und Unverständnis (Henckmann 2014, 104 ff.).

²⁴ worin dies spezifisch liegt, wird zu zeigen sein.

²⁵ Mildred Galland-Szymkowiak stellt in ihrer Auseinandersetzung mit Solgers Staatsphilosophie *Individuum, Staat und Existenz der Idee. Solger politische Philosophie* (2014b) besonders die Bedeutung

wahrsten Sinne des Wortes, bahnbrechende Lektüre der solgerschen *Philosophie des Rechts und Staats* einen Anknüpfungspunkt für epistemologische Fragen geschaffen, welcher insbesondere für eine Untersuchung der Ironie jenseits der Ästhetik von größter Wichtigkeit ist. Das Programm der Untersuchung erfordert wegen der gestellten Aufgabe eine vorangehende Eingrenzung. Ein Einbezug der Dialoge wird sich demnach kaum ergeben, wird dies der Fall sein, dient dies nur als Beispiel. Der Beleg und die Rechtfertigung der angeführten Gründe einer Unterlassung der ausgreifenden Analyse der Dialoge kann nur im Untersuchungsfortgang selbst, performativ, gegeben werden.

Die Auseinandersetzung selbst muss sich um eine äußerst textnahe Exegese bemühen. In der Hauptsache wird es sich um eine Kommentierung von zentralen aussagekräftigen Passagen handeln, deren Gehalte zum Behelf einer Entschlüsselung miteinander in Beziehung gesetzt werden müssen. Gerade das Fragmentarische des solgerschen Werkes macht diese Identifizierung zentraler erkenntnistheoretischer Versatzstücke notwendig, welche als solche sich erst im Zuge einer kontextualisierenden Interpretation erweisen können. Die Rekonstruktion einer solgerschen Erkenntnistheorie, der Aufweis einer erkenntnistheoretischen Funktion der Ironie und die geforderte Kritik und Deutung können nur auf solchem Wege erfolgen. Eine Abhandlung von solgerschen Werken *en bloc* soll demnach nicht erfolgen. Der folgende Überblick und die anschließende Skizze der solgerschen Ironie sollen eine erste Orientierung hinsichtlich des konkreten Untersuchungsgangs gewähren.

Allem voran bedeutet dies eine Auseinandersetzung mit Solgers Verständnis von Philosophie, geprägt von seiner religiösen Grundhaltung. Dabei muss eine weitestgehende Einschränkung auf das für die erkenntnistheoretische Fragestellung Relevante erfolgen. Anschließend kann der Versuch unternommen werden, Solgers Schilderung der Ironie in eine zu rekonstruierende Erkenntnistheorie einzubinden und ihren Ort im Erkenntnisprozess genauer zu bestimmen. Eine Analyse der solgerschen Auffassung der Stimmung und das Verhältnis der Ironie zur Idee werden dort erfolgen können. Die gewonnenen Ergebnisse sollen im Kontext der von Galland-Szymkowiak vorgeschlagenen Deutung der solgerschen „*Idee als Idee der menschlichen Gattung*“

der Vergemeinschaftung der Idee bei Solger heraus (vgl. ebd., 235 ff.). Ein Sachverhalt, welcher die Frage nach einer sozialen Dimension der Ironie in epistemologischer Hinsicht mitbetrifft.

(Galland-Szymkowiak 2014b, 235)²⁶ erprobt werden. Auf diesem Wege wird es möglich, ein umfassendes Bild der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Ironie zu zeichnen, welches dazu beiträgt, die menschliche Erkenntnissituation, wie sie im Denken Solgers geschildert wird, konkreter, das bedeutet hier *anthropologisch-sozial*, zu bestimmen, ein Anliegen, das in der gesamten Untersuchung anklingen wird. Neben dem Einbezug anderer philosophischer Positionen zur Ironie sowie der Frage nach der Relevanz der Ironie-Forschung für Fragen der Moderne ist der dritte Teil vor allem der Ort der Aufarbeitung der defizitären Formen von Ironie - insbesondere die hegelsche Kritik an der Ironie soll dort nachvollzogen werden. Weiter kann die systematische Bedeutung der Ironie bei Solger, wie auch der Stellenwert des religiösen Duktus im Denken Solgers, in Teil §8) als Auseinandersetzung mit dessen „Idee der Gattung“ (NSB II, 329) weitergeführt werden. Der Schluss wird die Ergebnisse der Untersuchung sowie ihr Vorgehen bewerten. Ein Ausblick auf Anschlussfragen soll dabei ebenso gewährt werden.

Die Untersuchung folgt dem Vorhaben, auf ihrem Gang die Fragestellung unter stets anderen Maßgaben, jedoch in ein und demselben Untersuchungsbemühen, zu forcieren. Die bereits angesprochene hermeneutische Perspektive wird insbesondere für die Deutung der von Solger geschilderten Sachverhalte in ihrer Lebensnähe und ihrer epistemischen Struktur von Bedeutung sein. Gerade die von Henckmann getroffene Feststellung: „Der anthropologisch-existenzielle Grundsatz liegt Solgers gesamter Philosophie zugrunde“ (Henckmann 2014, 111), welcher hier mitberücksichtigt werden soll, scheint auf eine mögliche Vorwegnahme hermeneutischer Ansätze durch Solger zu deuten. Dabei charakterisiert Henckmann Solgers denkerische Leistung jedoch nach Maßstäben der Hermeneutik und Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts, die Möglichkeit und Gültigkeit einer solchen Lesart muss im konkreten Untersuchungsgang erprobt werden. Der dritte Teil seinerseits kann bloß auf Basis der detaillierten Ausarbeitung der epistemologischen Funktion der Ironie und Analyse der solgerschen Theorie des Bewusstseins im vorangehenden Teil anheben. Es soll auf diesem Wege ermöglicht werden, dass Themenkomplexe unter einem anderen Fokus bei erweitertem Kenntnisstand erneut aufgegriffen werden. Zur besseren Orientierung, sowie der Gewährung der Möglichkeit eines genaueren Beziehens auf bereits Gewonnenes, wird

²⁶ Bei Galland-Szymkowiak im Kursivsatz.

der Gliederung in Paragraphen der Vorzug gegeben. In Ermangelung einer historisch-kritischen Gesamtedition der Werke Solgers wird die von Giovanna Pinna im Meiner Verlag herausgegebene Ausgabe der *Vorlesungen über Ästhetik* (2017) zugrunde gelegt²⁷. Bei der Zitation wird dabei darauf verzichtet, Anmerkungen und Fußnoten Pinnas wiederzugeben. Erfolgt ein Bezug auf diese, wird dies explizit erfolgen. Die Zitation folgt der Paginierung der Meiner Ausgabe sowie der Faksimileausgabe des von Tieck und Raumer besorgten Nachlasses (1826) im von Herbert Anton herausgegebenen Neudruck im Verlag Lambrecht Schneider (1973).

c) Forschungsstand

Die im folgenden geschilderten Forschungsansätze sollen (exemplarisch) einen Überblick geben und für die Untersuchung besonders relevante Positionen einleitend vorstellen. Insgesamt wird die Auseinandersetzung mit der relevanten und aktuellen Solger-Forschung auch im Gang der Untersuchung ihren Platz finden. So soll mit dem hier einleitend Dargestellten kein Anspruch auf erschöpfende Behandlung erhoben werden. Ein ausgreifender Überblick über die Forschungsliteratur muss zu Gunsten einer fokussierten Darstellung der relevanten Ansätze ausbleiben. Einleitend ist festzuhalten, dass die Solger-Forschung bisher wenig institutionalisiert ist und insgesamt zwischen philosophischen und literaturwissenschaftlichen Zugängen unterschieden werden muss. Gerade die Unterscheidung einer philosophischen Rezeptionslinie und einer literaturwissenschaftlichen ist in Anbetracht der Forschung zur Ironie Solgers von Bedeutung. Henckmann stellt heraus, dass „die Solger-Forschung, [...] sich von Anfang an in eine philosophische und eine literaturwissenschaftliche Forschungstradition geteilt hat“ (Henckmann 2014, 101). Angesichts der engen, erkenntnistheoretisch-philosophischen Fragestellung der Arbeit und aus Platzgründen, ist im Vorhinein eine gewisse Eingrenzung der Forschungsliteratur nötig. Wie einleitend angemerkt, widmete sich ein Großteil der Solger-Forschung der Ironie unter ‚ästhetischen‘ Vorzeichen, dies gilt auch für das Gros der Beiträge der philosophischen Forschung. Die Arbeiten zweier Vertreter dieser Forschungs- und Rezeptionslinie, Markus Ophälders und Friedhelm Dechers sollen im Folgenden nach einem bündigen Überblick über die

²⁷ Im Folgenden zitiert mit der Sigle ‚V‘.

Forschungsgeschichte zu Solgers Ironie kurz exemplarisch referiert werden, bevor die für den Untersuchungsgang maßgeblichen Ansätze Mildred Galland-Szymkowiaks und Wolfhart Henckmanns, vorgestellt werden.

Dass die Frage nach der Ironie meist mit der Ästhetik assoziiert wird mag auch daran liegen, dass die Ironie lange Zeit Gefahr lief in der Forschung als eine Art „Zauberformel der solgerschen Philosophie“ (Galland-Szymkowiak 2014a, 31) begriffen zu werden und es folgerichtig ist, wenn Mildred Galland-Szymkowiak feststellt, dass jene Vorstellung erst überwunden werden musste, um der Forschung „neue Wege zu öffnen“ (ebd.). Sicher ist es die historische Stellung Solgers und der Begriff der Ironie selbst, welche dazu beigetragen haben, ihm eine Position zwischen deutschem Idealismus und Romantik zuzuweisen (u.a. Ophälders 2004, 13). So wird Solger wie selbstverständlich in Ingrid Strohschneider-Kohrs prominenter Untersuchung *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung* in die Kolonne der Vertreter der romantischen Ironie eingereiht (Strohschneider-Kohrs 2002, 185 ff.) und als Fortführer der romantischen Ironie dargestellt (vgl. ebd. 214): „Solger stimmt ganz mit Friedrich Schlegel, auch mit Adam Müller überein, wenn er die heitere Erhebung des Künstlers über das Werk, die Gleichgültigkeit gegen die dargestellten Gegenstände fordert“ (ebd., 213). Auch Manfred Frank sieht in Solgers Begriff der Ironie, dessen Erläuterungen im Zuge seiner Vorlesungen *Einführung in die frühromantische Ästhetik* dargestellt werden, ein ästhetisches Phänomen und hält dazu fest: „Ironie ist eine künstlerische Démarche, deren Mechanismus uns die Philosophie beschreiben, die aber nur die Dichtung uns fühlen lassen kann. Solger dachte vor allem an diejenige seines Freundes Tieck“ (Frank 2015, 340). Und sicher spricht einiges dafür, in Solger einen Vertreter eines ‚romantischen‘ Ironie-Begriffs zu sehen, doch gibt es schlagende Argumente, welche ein anderes Bild zu zeichnen nötigen. Allen voran die Tatsache, dass Solgers ästhetisches Denken lange Zeit *ohne* den Begriff der Ironie ausgekommen ist (vgl. Henckmann 2014, 102 f.) und er sich selbst nie auf Schlegel berufen hat: „Solger selbst hat seinen Ironiebegriff nie ausdrücklich auf Friedrich Schlegel zurückgeführt [...] Überhaupt ist der Ansatz, Solgers Ironiebegriff allein aus der Beziehung zur Jenaer Romantik zu interpretieren zu eng“ (Henckmann 2014, 108). Insofern ist es begrüßenswert, dass sich die Solger-Rezeption der jüngeren Vergangenheit dahingehend zu öffnen scheint, dass zunehmend auch andere Teile des Systems in den Fokus rücken (vgl. Galland-Szymkowiak 2014a, 31 & 34 ff.).

Neben der Untersuchung des Stellenwerts des Protestantismus²⁸ für Solgers Denken ist auch die juristisch-rechtsphilosophische Seite des solgerschen Denkens zunehmend Ansatzpunkt (Galland-Szymkowiak 2014a, ebd.), was angesichts des Umstands, dass Solger studierter Jurist war (vgl. Galland-Szymkowiak 2014a, 19f.), von besonderem Interesse ist (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 225). Die Metaphysik Solgers, sofern diese bestimmbar ist, ist seit längerem Teil der behandelten Fragestellung jener Forschungstradition, welche vornehmlich um ästhetische Fragen kreist (vgl. Galland-Szymkowiak 2007, 324 FN 6²⁹). Darüber hinaus ist insgesamt die Frage nach der Abgrenzung Solgers zur Romantik zunehmend in den Forschungsfokus gerückt. So ist beispielsweise besonders unter jenen jüngeren Forschungsansätzen der Beitrag Walter Jaeschkes zu nennen, in welchem dieser Solger u.a. gegen die Romantiker positioniert und darauf hinweist, dass Solger wenig gemein hat mit deren kulturpolitischen Zielsetzungen (vgl. Jaeschke 2014, 220 ff.). Wenn in der hier dargelegten Untersuchung der Versuch unternommen wird, Solgers Ironie-Begriff in Hinblick auf seinen epistemologischen Gehalt zu untersuchen, so ist dies jener Weitung der Forschungsperspektive geschuldet. Deren Kern lässt sich, nach Auffassung des Verfassers, am passendsten mit Mildred Galland-Szymkowiaks Feststellung treffen: „Die Ästhetik ist nicht der einzige Schlüssel zum System. Sie liefert aber einen besonders wertvollen Zugang“ (Galland-Szymkowiak 2014a, 28). Bevor nun die maßgeblichen Forschungsansätze referiert werden, auf welchen es hier aufzubauen gilt, soll kurz auf paradigmatische Lektüren der solgerschen Ironie in Folge einer ästhetischen Untersuchungsrichtung eingegangen werden.

Friedhelm Dechers umfassende Darstellung der solgerschen Kunstphilosophie *Die Ästhetik K.W.F. Solgers* (1994) stellt eine der ausgereiftesten Aufarbeitungen der solgerschen Kunstphilosophie dar, welche nicht zuletzt deren systematischen Zusammenhang aufzuzeigen versucht, diesen jedoch der Ästhetik in ihrem Gesamtbemühen unterordnet und somit Maßgebliches verkennen muss. Decher folgt im Grunde eine Methode der Darstellung und des Zugangs zum Gesamtwerk, welcher der in dieser Untersuchung verfolgten entgegengesetzt ist. So widmet sich Decher der Analyse des solgerschen Systems, um dadurch die Ästhetik Solgers genauer bestimmen zu

²⁸ Als Beispiel dafür sei an dieser Stelle auf Luca Ghisleris Forschungsbeitrag *Offenbarung und Leben. Fichtesche Motive in Solgers Religionsphilosophie* (2014) hingewiesen.

²⁹ Sowie die im folgenden skizzierte Forschung Friedhelm Dechers.

können. Den zentralen Aspekt des solgerschen Denkens sieht Decher im Begriff der Offenbarung:

Mit dem Begriff der Offenbarung Gottes in der Wirklichkeit, in der 'Existenz', ist der systematische Grundgedanke des solgerschen Denkens namhaft gemacht. Mit ihm wird nicht allein der aktive, dynamische Charakter der Idee bezeichnet; darüber hinaus kommt in ihm zum Ausdruck, daß die Idee *göttliche* Idee ist. Zugleich gibt Solger mit diesem Ansatz deutlich zu verstehen, daß seine Lehre von den Ideen in eine *Ontologie* und *Gnoseologie* ist [...]. Es ist ein und dieselbe Idee, die in der Außenwelt in die Existenz tritt und sich in unserem Selbstbewußtsein erzeugt (Decher 1994, 19).

Bei Dechers Solger-Bild zeigt sich eine Vertäuerung der Erläuterung der Ästhetik mit Ontologie, welche ihrerseits mit Epistemologie identifiziert wird (gemeint mit der „Gnoseologie“ Solgers; s.o.). Wenn auch der hier entwickelte Untersuchungsgang in Frage stellen lässt, ob Decher mit seiner These das Richtige trifft, ist jedoch von ihm damit Entscheidendes herausgestellt: Die Bedeutung der *Offenbarung*, genauer (in Anbetracht der hier verfolgten epistemologischen Problemstellung) die Frage nach dem *Wesen des Offenbarungscharakters in Solgers Denken über Erkenntnis und Wissen*. Die Ironie wird von Decher im Zuge seiner ausgedehnten Erläuterung der solgerschen Kunstphilosophie referiert (vgl. Decher 1994, 308-329). In der Relevanz für die Ästhetik und die Kunsttätigkeit scheint sich das von Decher gezeichnete Bild der Ironie zu erschöpfen, vor allem wenn er im Ausgang von Solgers Charakterisierung der (Bewusstseins-) Tätigkeit des Künstlers (vgl. V, 158) festhält: „Im Rahmen der solgerschen Konzeption von Kunstphilosophie erweist sich die Ironie als unverzichtbares Moment der künstlerischen Tätigkeit“ (Decher 1994, 325). Durch seine Identifizierung von Ontologie und Erkenntnistheorie ist jedoch angezeigt, dass sich die Rolle der Ironie darin (der Tätigkeit der Künstler) nicht erschöpft - auch wenn Decher sich in seiner abschließenden Bewertung des solgerschen Ironie-Begriffes zur explizit erkenntnistheoretischen Relevanz oder sich der ‚Gnoseologie‘ nicht mehr hinlänglich äußert (vgl. Decher 1994, 326 ff.)

Markus Ophälders Ansatz stellt eine bedeutsame Aneignung und Exegese von Themenkomplexen der solgerschen Ästhetik dar um sie in einem, gewissermaßen der Kunsttheorie entfremdeten Kontext neu zu explizieren. Ophälders erkennt in der Ironie das zentrale Moment der gesamten solgerschen Philosophie, auch wenn er sie im Werk

Solgers bisweilen „implizit in allen Darstellungen seiner Philosophie vorausgesetzt“ sieht (Ophälders 2004, 23)³⁰:

Solgers Auffassung von Ironie allerdings wirkt unterirdisch ebensowohl in seiner Ästhetik und Dialektik wie in seiner Metaphysik und Religionsphilosophie und stellt ein Reflexionszentrum dar, welches um sich herum die einzelnen philosophischen Bereiche und ihre spezifischen Unterschiede kristallisiert (Ophälders 2004, 22).

Bedeutsam ist für Ophälders die Lesart Solgers im Sinne einer „Säkularisierung“ (u.a. Ophälders 2004, 25 & Ophälders 2014, 85). Dabei ist zu beachten, dass Ophälders nicht versucht, Solger zu säkularisieren, sondern in Solgers Denken eine Form von Säkularisierungsbemühen erblickt. So ist die Ironie Solgers für Ophälders in der Hauptsache im Sinne einer „tragischen Ironie“ (Ophälders 2014, 88) zu verstehen:

Solgers Dialektik der tragischen Ironie ist ihrem innersten Prinzip und ihrer tiefsten Substanz nach eine Dialektik des Todes; sie will die Starrheit des Verdrängten wieder ins Leben verflüssigen. Was er unter Tragik versteht, hat sich nicht nur an der antiken Begrifflichkeit und durch seine eingehende Beschäftigung mit dieser herausgebildet; seine Auffassung von Tragik steht in engster Nähe zu Hölderlins *Tod des Empedokles* (ebd.).

Die von Solger vollführte *Säkularisierung* ist nach Ophälders „Säkularisierung des Todes“ (Ophälders 2014, 85) und auch „Säkularisierung des Absoluten“ (Ophälders 2004, 25). Wobei Ophälders in Bezug auf Solger von einer „Todesdialektik“ (Ophälders 2014, 91) spricht. Kunst, und somit die Ironie, erfüllt Ophälders Solger-Lektüre zufolge durch die „Hinfälligkeit des Schönen“ (ebd. 86) eine quasi therapeutische Funktion, insofern sie diese Todesdialektik wieder anstößt (vgl. u.a. ebd. 86, 99). Diesem Ansatz folgend spricht Ophälders dann auch von der Ironie als „Säkularisierung des Todes“ (ebd. 92.). Wenn auch im Zuge der hier erfolgten Skizzierung der Platz für eine eingehendere Auseinandersetzung mit Ophälders‘ existenzialistisch motivierter Todesphilosophie nicht gegeben ist, so ist doch entscheidend, dass hinter den manchmal pathetischen Ausführungen Ophälders³¹ die Feststellung der radikalen Immanenz und Lebensnähe des

³⁰ Daraus sind jedoch andere Konsequenzen zu ziehen als die Deutung Ophälders. Vor allem ist anzumerken, dass Solgers Denken lange Zeit ohne den Begriff der Ironie ausgekommen ist, wie Henckmann anmerkt (vgl. Henckmann 2014, 102 f.). Angesichts des ophälderischen Fokus‘ scheint es geboten, den Begriff der Ironie etwas zu entmystifizieren.

³¹ Als Beispiel, welches eine unter Umständen auch fehlgeleitete Benjamin-Rezeption bezeugt, sei folgendes angeführt: „Einzig der Tod und seine Säkularisierung vermögen dem Leben einen wirklichen, tiefen und substantiellen Sinn zu verleihen, wenn er es dort antrifft, wo beiderlei Ort wäre, nicht dort, wie es meist geschieht, wo keines keinen erwartet. Der Tod ist nicht Feind, im erlösten Leben wäre er vielmehr ein alter Freund, der einen abholt zur letzten Reise. Dieser Tod hätte seine Aura und Schönheit, ihm gegenüber wäre menschliche Erfahrung offen. Doch diese Art von Tod ist der modernen Welt verlorengegangen; ihr tödliches ist das Leben selbst und aus diesem Grunde kann sie nicht sterben“ (Ophälders 2014, 99). Trotz dieses existenzialistischen Pathos hat Ophälders gerade die Immanenz und Diesseitigkeit des solgerschen Denkens herausgestellt und auch die Funktion der Kunst (mit Solger) soweit

solgerschen Denkens zu vermuten ist. Ein Umstand, den, wie im Folgenden noch zu zeigen sein wird, auch Galland-Szymkowiaks und Henckmanns Forschungen belegen. Von besonderem Interesse ist Ophälders Charakterisierung Solgers „als das schlechte Gewissen des Idealismus“ (Ophälders 2004, 19), welche dem Umstand Rechnung trägt, dass Solger, so Ophälders, „mit idealistischen Instrumenten zu denken versucht, was idealistisch nicht ist“ (ebd.). Jene Charakterisierung der philosophiehistorischen Stellung Solgers sollte besonders berücksichtigt werden. Unklar ist an dieser Stelle, ob sich das von Ophälders damit Gemeinte darin erschöpft, dass sich Solgers Denken von den Möglichkeiten diskursiv-philosophischer Klärung entfernt, hin zu existentialistischeren Gefilden (vgl. Ophälders 2014, 86) oder auch ontologische Fragen philosophiehistorischer Provenienz davon mit betroffen sind. Gerade in Anbetracht einiger Ergebnisse der Schelling-Forschung (insb. von Manfred Frank³²) und der Schelling-Rezeption Solgers (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 229 & 234 f.), weist die Betonung des Umstandes, dass Solger „mit idealistischen Instrumenten zu denken versucht, was idealistisch nicht ist“ (Ophälders 2004, 19) auf ein (ontologisch-epistemologisches) Forschungsfeld von größter Wichtigkeit³³. Insgesamt bindet Ophälders Solgers Ironie wieder an die Ironie der Romantik (vgl. ebd., 21 & 24 f.), deren Fortführung er in der solgerschen Konzeption erblickt (vgl. ebd.). Solgers Standpunkt ist für Ophälders letztlich einer zwischen Idealismus und Romantik: „Solgers Theorie der Ironie stellt den Versuch dar, nicht nur die Romantik sondern auch den Idealismus bis ins letzte durchzureflectieren, ohne dabei jemals deren begrifflichen und terminologischen Boden zu verlassen“ (Ophälders 2004, 13)³⁴.

aufgeladen, dass diese die gängigen Grenzen der Ästhetik sprengt, eine extra-ästhetische Rolle der Ironie aufgezeigt (die Verständigung und Reflexion über die Sterblichkeit als entscheidendes Merkmal der *conditio humana*). Grundlegendes Problem bleibt die Einengung auf einen vermeintlich romantischen Kern des solgerschen Denkens (vgl. Ophälders 2004, 24).

³² Zu nennen sind u.a. die Forschungsbeiträge des Sammelbandes *Auswege aus dem deutschen Idealismus* (Frank 2007). So widmet sich Frank dort u.a. Schellings Spätphilosophie und dessen „Wegwendung vom Idealismus“ (Frank 2007a, 322).

³³ Eine Frage, welche in der Hauptuntersuchung stellenweise aufgegriffen wird. Unsere hiesigen Beiträge dazu müssen sich jedoch auf die erkenntnistheoretischen Feststellungen beschränken, welche an dieser Stelle getroffen werden können. Eine weitergehende Thematisierung müsste vor allem die solgersche Metaphysik in den Fokus nehmen.

³⁴ Entgegen der Lesart Ophälders lässt sich die Demarkationslinie zwischen Solger und der Romantik einerseits und dem deutschen Idealismus andererseits einigermaßen konkret bestimmen: ein Jacobi ähnliches Verständnis der Offenbarung (vgl. u.a. Galland-Szymkowiak 2014a, 13 f. & Henckmann 2014, 111), wengleich auch eine große Verwandtschaft zum dialektischen Denken des deutschen Idealismus besteht. Eine hermetische Abscheidung philosophiehistorisch jedoch insgesamt unsinnig ist.

Die jüngeren Forschungsbeiträge **Mildred Galland-Szymkowiaks** und **Wolfhart Henckmanns** betonen beide den anthropologischen Gehalt des solgerschen Denkens. Während Galland-Szymkowiak im Zuge ihrer Lektüre der Rechts- und Staatsphilosophie Solgers³⁵ herausstellt, dass es angesichts der politischen Philosophie Solgers nötig ist, die solgersche Offenbarung im Sinne einer „Anthropologie der Offenbarung“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 241) zu deuten, betont Henckmann in seiner umfassenden Untersuchung der Frührezeption der solgerschen Ironie³⁶: „Der anthropologisch-existenzielle Grundsatz liegt Solgers gesamter Philosophie zugrunde“ (Henckmann 2014, 111). In Folge dieser Feststellungen gilt es auch in dieser Untersuchung, sich um eine begriffliche Klärung der Kategorien des solgerschen Denkens zu bemühen und nicht an einer vermeintlichen oder tatsächlichen Paradoxie, wie von Ophälders behauptet (vgl. Ophälders 2014, 86), innezuhalten und diese bloß undeutlich zu umkreisen. Die Ergebnisse der Forschungsarbeiten Henckmanns und Galland-Szymkowiaks sind in diesem Kontext als Möglichkeitsbedingung der Erweiterung des Diskurses zur Stellung der Ironie im Denken Solgers zu sehen. Wenn Henckmann darauf hinweist, dass die Ironie Solger in der Hauptsache eine *Stimmung* gewesen ist (vgl. Henckman 2014, 111) und sie erst spät Eingang in dessen terminologisches Repertoire gefunden hat (vgl. ebd. 102 f.), ist dies ein Indiz dafür, dass es folgerichtig ist, sie mit Hegel als ein (dialektisches) „Prinzip“ (Hegel Werke 11, 254) aufzufassen, wenngleich zwischen den Dialektik-Typen Solgers und Hegels wesentliche Differenzen bestehen (vgl. Henckmann 2014, 113 f.). Trifft weiter auch das von Henckmann Behauptete zur Beziehung der solgerschen Ironie zur antiken Vorstellung derselben zu, so ist auch dadurch gefordert, das vermeintlich *Romantische* an jener Ironie Solgers in Zweifel zu ziehen:

Dass Hegel Solgers Ironiebegriff ohne weiteres auf Schlegel zurückführt, mag an der damaligen Diskussionslage gelegen haben. Solger selbst hat seinen Ironiebegriff nie ausdrücklich auf Friedrich Schlegel zurückgeführt. Die Art und Weise, wie er sich in der Rezension von A.W. Schlegels Wiener Vorlesungen Über dramatische Kunst und Literatur [...] von dessen Auffassung der Ironie abgrenzt, lässt eine Rückführung seiner Auffassung auf Fr. Schlegel jedenfalls nicht zu. Überhaupt ist der Ansatz, Solgers Ironiebegriff allein aus der Beziehung zur Jenaer Romantik zu interpretieren, zu eng. Wie bei den Gebrüdern Schlegel muss man den Zusammenhang mit dem Studium der klassischen Philologie und dem durch Winckelmann eingeleiteten neuen Griechenlandbild stärker in Betracht ziehen. [...] Ohne die Auffassung von der „sokratischen Ironie“ vor dem Hintergrund der „Lebenskunst“, wie sie damals von führenden Vertretern der klassischen Philologie gelehrt wurde, ist sein Ironiebegriff kaum angemessen zu verstehen (Henckmann 2014, 108).

³⁵ Siehe Mildred Galland-Szymkowiak *Individuum, Staat und Existenz der Idee. Solgers politische Philosophie* (2014b).

³⁶ Siehe Wolfhart Henckmann *Ironie in der Frührezeption Solgers* (2014).

Wenn die Untersuchung sich darum bemüht, auch die bisher unterrepräsentierten Teile des solgerschen Systems zu berücksichtigen, so um an den Leerstellen und neuen Wegen der bisherigen Solger-Forschung weiterzuarbeiten. Galland-Szymkowiak hat mit ihrer Darstellung der Rechts- und Staatsphilosophie Solgers auf mögliche Schwierigkeiten der Gesamtkomposition des solgerschen Denkens hingewiesen³⁷. So sei es nicht ohne weiteres möglich, Metaphysik und politisches Denken Solgers zu vereinen (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 226). Solger, so Galland-Szymkowiak, postuliere die Möglichkeit der „*Idee als Idee der menschlichen Gattung*“ (ebd., 235) und „des Staates“ (ebd., 226), deren beständige „*Existenz*“ (ebd.) sich mit der ansonsten ‚dynamischen‘ Bestimmung der Idee zunächst nicht zu vertragen scheint (vgl. ebd. 226 ff.). Durch ihre Erörterung der „*Idee der menschlichen Gattung*“ (ebd., 236) eröffnet Galland-Szymkowiak die Frage nach den „interindividuellen Beziehungen“ (ebd., 237) und der „Intersubjektivität“ (ebd., 232) als solcher im Denken Solgers³⁸. Ein Umstand, welcher gerade in Anbetracht der Funktion der Religion und Kunst von entscheidender Bedeutung ist und für Fragen nach der solgerschen Erkenntnistheorie einen Hauptuntersuchungsgegenstand darstellen muss. Abgesehen von diesen Ergebnissen ist insbesondere der Hinweis auf die Wichtigkeit der Schelling-Rezeption Solgers Galland-Szymkowiaks Verdienst. Gerade in Anbetracht der Frage nach der „*Idee der Gattung*“ (NSB II, 329) scheint die Lektüre der schellingschen Freiheitsschrift³⁹ Solger maßgeblich⁴⁰ beeinflusst zu haben (vgl. Galland-Szymkowiak

³⁷ Ein Hinweis, welcher im Kontext mit Henckmanns Zweifel zu explizieren ist, ob „Solgers Äußerungen über die Ironie überhaupt eine widerspruchsfreie, in sich konsistente Theorie zum Ausdruck bringen“ (Henckmann 2014, 104).

³⁸ Für Henckmann ist Solger vor allem intersubjektiver Denker. Dies dient Henckmann auch dazu, Solger von Schelling und anderen Zeitgenossen abzusetzen: „Das esoterische der hohen Erkenntnisse, das z.B. auch Schelling als ein ausgezeichnetes Merkmal der Philosophie aufgefaßt hatte, und seine Schüler veranlaßte, eine unüberbrückbare Kluft zwischen den Genialen, die zu dem Aufschwung in die Sphäre des Absoluten fähig waren, und den an den äußerlichen Tatsachen des menschlichen Lebens klebenden Philistern herzustellen, war für Solger nur ein Symptom einer selbstverschuldeten Zerstörung aller intersubjektiven Beziehungen. Hier setzte er an. Er war der einzige seiner Zeit, der eingesehen hatte, daß es die Philosophie nicht dabei bewenden lassen konnte, das Ganze des Seins aus Prinzipien zu erkennen, sondern auch dafür Sorge zu tragen hatte, daß diese Erkenntnisse intersubjektive Annahme fänden. Er ging sogar noch einen Schritt weiter: die intersubjektive Mitteilung versteht er nicht bloß als eine Frage des Transports philosophischer Erkenntnisse, sondern als ein wesentliches Moment des Begriffs von Philosophie selbst“ (Henckmann 1972, XVI f.). Henckmann bezieht sich dazu insb. auf die Dialoge (vgl. ebd., XX), doch ist selbstverständlich davon auszugehen, dass sich dieses Merkmal des solgerschen Denkens in allen seinen Schriften niederschlägt. Mildred Galland-Szymkowiak betont in ihrer Arbeit zur solgerschen Rechtsphilosophie *Individuum, Staat und Existenz. Solgers politische Philosophie* (Galland-Szymkowiak 2014b) die „Intersubjektivität“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 232) als Thema des solgerschen Denkens, insb. der Rechtsphilosophie.

³⁹ F.W.J. Schelling *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Schelling 2011).

⁴⁰ Der Begriff selbst jedoch sei, nach Galland-Szymkowiak, von Fichte übernommen (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 235).

2014b, 229 & 235). Dass die Epistemologie Solgers als solcher in weiten Teilen auf derjenigen der schellingschen Identitätsphilosophie aufbaut, wird im weiteren Gang der Untersuchung eine nachgeordnete Rolle spielen, da dies eine gesonderte historische, auf Konstellationsfragen ausgerichtete Untersuchung nötig machen würde.

Die Untersuchung folgt somit Ergebnissen, welche darauf hinweisen, dass die solgersche Ironie sich keineswegs im Kontext der Erörterung einer Theorie der Kunst erschöpft. Ob und inwiefern der Ironie als Prinzip *und* Stimmung selbst eine grundlegend epistemische Funktion zugeschrieben werden kann, gilt es aufzudecken. Ist dies der Fall, wird auf die strukturelle Bedingung und das Zustandekommen der Ironie in ihrer Bedeutung im System des solgerschen Denkens zurückzukommen sein. Gerade die Möglichkeit der Identifizierung der Ironie mit einem allgemeinen dialektischen Prinzip, welches epistemologische Fragen in ihren Grundsätzen bestimmt, scheint angesichts der Ergebnisse geboten. Insbesondere wenn zutrifft, dass Solger anstelle von Ironie auch andere Bezeichnungen für jenes Prinzip anführt (vg. Henckmann 2014, 112). Und dass deswegen die Bezeichnung jenes Prinzips als Ironie alles andere als kontingent zu sein braucht, was wohl, folgt man Henckmanns Darstellung, Hegels Auffassung entsprach (vgl. ebd. 111 ff. & Hegel Werke 7, 277 f.).

d) Die Ironie als Problem der Erkenntnistheorie

Es erscheint zunächst klärungsbedürftig, inwiefern in der Ironie eine Frage der Erkenntnistheorie liegen kann. Darum muss festgehalten werden, dass eine Darstellung der erkenntnistheoretischen Funktion der Ironie bei Solger nur durch den Untersuchungsgang selbst erfolgen kann und es zunächst offenbleiben muss, was Ironie nach Solger leistet oder diese überhaupt ist. Die Frage nach der Ironie in Hinblick auf begriffshistorische Ableitungen ist demgegenüber von nachgeordnetem Interesse und kann einer Aufklärung der werksystematischen Rolle, aber auch der Wirkung der Ironie im von Solger skizzierten Erkenntnisprozess nur mittelbar von Nutzen sein. Eingangs muss deswegen kurz auf die Bestimmungsversuche der Ironie durch Solger eingegangen werden. Dabei kann zunächst nur die scheinbare Weite des Begriffs der Ironie angezeigt werden. Eine verbindliche Klärung durch das Geschilderte kann an dieser Stelle selbstverständlich nicht erfolgen, es wird auch nicht darauf abgezielt. So kann aber ein

Ausblick auf den Untersuchungsgang und die weitreichenden epistemologischen Verflechtungen der Ironie bei Solger gewährt werden.

Fragt man nach der Ironie Solgers, so sieht man sich, da ein Rückgriff auf seine Dialoge nicht erfolgen kann, zunächst an dessen Künstlerpsychologie der Vorlesungen verwiesen, insofern dort die systematisch ausgereifteren Ausführungen zu finden sind. In seinen *Vorlesungen über Ästhetik* ist die Ironie thematisch in enger Verflechtung mit der *Idee* präsent:

Soll die Idee Wirklichkeit werden, so muß diese als angefüllt von der Gegenwart der Idee aufgefaßt werden. Dies ist es, was wir die künstlerische *Begeisterung* nennen. Die Idee selbst muß aber dabei zugleich in die Gegensätze der Wirklichkeit übergegangen sein, die sich gegen die Idee aufheben. Es ist also eine Aufhebung der Idee selbst damit verbunden, und diese gibt dem künstlerischen Gemüt die Stimmung, welche wir *Ironie* nennen. Wo die Kunst noch nicht ganz abgeschlossen und vollendet ist, da waltet eine von beiden Stimmungen, Begeisterung oder Ironie vor; nur in der Vollendung der Kunst vereinigen sich beide (V, 157).

Anzumerken ist dabei, dass die Kunst, genauer „Das künstlerische Handeln selbst“ (V, 91), nach Solger, „ist nichts anderes, als die Tätigkeit der Idee, wodurch diese sich selbst bewirkt, das Leben der Idee selbst“ (ebd.): Kunst somit ein Vehikel für dasjenige darstellt, was Solger unter der Idee versteht, dieser eine Stätte bietet. Die Frage danach, was die Idee für Solger sei, kann in der hier gebotenen Kürze nicht erörtert werden. Einleitend ist es geboten, unter der Bezeichnung *Idee* ein dialektisches Verhältnis⁴¹ (s.o.) zu verstehen. Dieses kann, scheinbar, auf vielerlei bezogen werden⁴², bedeutet zuvorderst jedoch eine Dynamisierung des Verhältnisses von (Erkenntnis-) Subjekt und Objekt, welche das alltägliche Bewusstsein, tritt sie denn ein, zu transformieren vermag, auch wenn noch unklar bleiben muss, in welchem Verhältnis *Idee*, *Ironie* und *Begeisterung* bei Solger stehen:

Dieses *höhere Selbstbewußtsein*, welches mit der Erkenntnis der Stoffe ganz Eins ist, nennen wir *Anschauung*, insofern sich beide als Stoffe der Erkenntnis darin durchdringen, nennen wir es die *Idee* [...] Die Idee ist dem gemeinen Verstande nichts; sie hat ihre Existenz in uns in einer Region, die dem gemeinen Verstande unzugänglich ist und von welcher nur gewisse Offenbarungen in unserer zeitlichen Existenz kund werden; und zu diesen Offenbarungen gehört auch das *Schöne*.

⁴¹ Ein Umstand, welcher schon von Hegel anerkannt wurde (siehe Hegel Werke 11, 243), wenngleich auch zugleich tadelnd und Solgers Auffassung als nicht vollständig dialektisch aburteilend; „zu der eigentlichen Natur der Dialektik ist Solger nicht fortgegangen“ (ebd.). Dass Status und Dynamik der solgerschen Bestimmung der Idee eine stellenweise noch offene Frage darstellen, beweist Galland-Szymkowiaks Untersuchung der solgerschen Rechtsphilosophie, *Individuum, Staat und Existenz der Idee. Solgers politische Philosophie* (Galland-Szymkowiak 2014b).

⁴² Die solgersche Auffassung der Idee muss im Fortgang der Arbeit forciert werden. Bis hierher ist jedoch davon auszugehen, dass es sich um einen dialektischen Erkenntnismodus handelt, in seinen Grundzügen nicht unähnlich den Bestimmungen Hegels. Was jedoch an dieser Stelle der Untersuchung eine bloß ungefähre Tendenz angeben kann.

Die Idee ist der Standpunkt der Einheit des Begriffes und des Besonderen. Soll mithin eine Idee in unserer Erkenntnis werden, so kann dies nur durch Aufhebung der gemeinen Erkenntnis geschehen, in welcher Allgemeines und Besonderes geschieden sind. Die Idee muß als Form erscheinen, welche die unendlich relative gemeine Erkenntnis aufhebt, worin die Elemente derselben sich in die Einheit auflösen. Ideen können nie bloß durch sich selbst erscheinen, sondern nur erkannt werden in ihrem Gegensatz gegen die gemeine Erkenntnis. Mit jeder Offenbarung der Idee ist die Aufhebung der gemeinen Erkenntnis verbunden, die eben dadurch in die Idee aufgenommen wird (V, 45).

Das hier Angeführte stellt eine der voraussetzungsreichsten Passagen des solgerschen Werks dar, enthält aber in letzter Konsequenz einen Großteil der solgerschen Erkenntnistheorie. Es wird Aufgabe der Untersuchung sein, die gerade hier geschilderten Beziehungen zu entschlüsseln und aufzuarbeiten. Wenn Solger im Obigen von einem wie auch immer gearteten ‚*höheren Selbstbewusstsein*‘ spricht, dann scheint zumindest so viel gewiss, dass ein vermeintlich niederes Bewusstsein, die ‚*gemeine Erkenntnis*‘ bzw. der *Verstand*, welcher der Erkenntnis der *Existenz* dient, suspendiert werden (s.o.). Dabei handelt es sich um die grundlegende Dichotomie der solgerschen Erkenntnis- und Bewusstseinstheorie. Genau an dieser Stelle scheint die Ironie eine erkenntnistheoretisch äußerst bedeutsame Rolle zu spielen. Solger skizziert die Grundstruktur der menschlichen Erkenntnis wie folgt: „Der Gegensatz, auf welchem alles menschliche Denken beruht, besteht in dem Verhältnis des *Allgemeinen* und des *Besonderen* oder des *Einfachen* und *Mannigfaltigen* in der menschlichen Erkenntnis“ (V, 40). Die Suspendierung jener Erkenntnisgegensätze ist auch der Ort, an welchem der erkenntnistheoretische Einsatz der solgerschen Ironie zu finden ist. Gerade der Erkenntnismodus, welcher der Wahrnehmung der Idee oder der Verwirklichung der Form der Beziehung derselben gemäß ist, scheint hinsichtlich seiner Konstitution auch auf die Frage nach der Ironie zu verweisen.

Dass Hegel Solger vorwerfen kann, „zu der eigentlichen Natur der Dialektik“ (Hegel Werke 11, 243) nicht durchgedrungen zu sein (vgl. ebd. f.), ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass sich die Voraussetzungen der dialektischen Bewegung bei Solger von denjenigen Hegels unterscheiden (vgl. Henckmann 2014, 113 f.). Gerade der Begriff der *Offenbarung* bei Solger ist Hegel ein Anlass, auf die vermeintlichen Probleme des solgerschen Denkens hinzuweisen (vgl. Hegel Werke 11, 249 ff.). Solgers religiöser Standpunkt in Hinblick auf die Philosophie als solche, insb. die Absage an die Möglichkeit eines totalen Wissens (vgl. V, 95 & NSB I 604f.), sein Beharren auf einer

religiösen Auffassung von Offenbarung⁴³ (vgl. NSB II, 31 ff.)⁴⁴, sind letztlich Grund der von Hegel angeprangerten „Inkonsistenz in der Betrachtung dieser höchsten Gesichtspunkte“ (Hegel Werke 11, 252). Dass der Begriff der Offenbarung auch säkular gedeutet werden kann, zeigt vor allem Mildred Galland-Szymkowiak. Galland-Szymkowiak deutet diesen im Zuge ihrer Lektüre der solgerschen Staatsphilosophie im Sinne einer „Anthropologie der Offenbarung“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 241). Dass dies eine Verschiebung des Bildes von der solgerschen ‚Religiosität‘ zur Folge hat, oder dessen Notwendigkeit bezeugt, wird in der Untersuchung stets zu berücksichtigen sein – besonders im Umgang mit Solgers Begriff der Ironie und seiner ontologischen Anklänge. Die von Solger nicht gescheute Charakterisierung seiner Philosophie als „mystisch“ (NSB I, 604) weist den geistigen Rahmen als einen dem hegelschen Denken scheinbar fremden aus. Wenn Solger festhält: „Wenn diese Philosophie mystisch genannt werden sollte, so werde ich nichts dagegen haben; nur muß man das Wort nicht nach den neueren Schmähungen deuten“ (ebd.), ist damit auch ein Hinweis für die Frage nach der Ironie gegeben. Gerade in Hinblick auf die hier entwickelte Fragestellung ist Solgers Votum für die Mystik von Interesse, wenn er in einem Brief an Tieck explizit zum Verhältnis von Ironie und Mystik äußert: „Die Mystik ist, wenn sie nach der Wirklichkeit hinschaut, die Mutter der Ironie, – wenn nach der ewigen Welt, das Kind der Begeisterung oder Inspiration“ (NSB I, 689). Die solgersche Auffassung der Ironie scheint eine quasi religiöse Stimmung abzugeben. Inwiefern es dieses zu fassen gilt, wird in der Untersuchung zu ermitteln sein. Es kann jedoch schon jetzt festgestellt werden, dass Solgers mystische Auffassungen dem Anliegen einer philosophisch-begrifflichen Aufarbeitung, die um Klarheit bemüht ist, auf den ersten Blick nicht zu genügen scheinen. Von besonderem Interesse ist deswegen, welche sonstigen unter Umständen profaneren Charakterisierungen Solger im Zusammenhang seiner Erörterung der Ironie vornimmt. Gerade eine Bestimmung der Wirkung von Kunst gibt einen entscheidenden Hinweis, vorausgesetzt, dass das Anliegen der Kunst die Hervorbringung des Schönen ist (vgl. V,

⁴³ Dass dieser religiöse Begriff der Offenbarung bei Solger auch eine ganz pragmatische Komponente beinhaltet, wird in der Untersuchung ausgehend von Galland-Szymkowiaks Diktum eines „Bezugs zur Faktizität“ (Galland-Szymkowiak 2014a, 14) im solgerschen Denken in Folge seiner „Antwort auf die Idealismen Fichtes und Schellings [...] im Zuge der Kritik Jacobis an diesen Systemen“ (ebd. 13 f.) gezeigt werden. Solger selbst bezeichnet die Offenbarung stellenweise auch als „factische Offenbarung“ (NSB II, 173).

⁴⁴ Galland-Szymkowiak deutet diesen im Zuge ihrer Lektüre der solgerschen Staatsphilosophie im Sinne einer „Anthropologie der Offenbarung“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 241). Ein Ansatz, welcher im Fortgang der Untersuchung maßgeblich sein wird.

4 f.) und der Künstler darum in privilegiertem Verhältnis zu demselben steht und der Ironie bedarf (vgl. V, 157 f.):

Daher die Wirkung der Schönheit, daß sie das Gefühl der Einigkeit mit uns selbst, der Beruhigung, der vollkommenen Zufriedenheit in uns hervorbringt. Dies ist die höchste Wirkung, die das Schöne auf uns äußern muß, der höchste Gewinn von seiner Betrachtung. Wenige haben dies ganz gefühlt; noch Wenigere haben es bestimmt ausgesprochen (V, 61).

Solger geht auf die *Beruhigung* ein⁴⁵. Worin diese *Beruhigungsbedürftigkeit* besteht, was sie bedingt und wie sie zu bewerten ist, dies zu klären, muss ein Hauptanliegen der Untersuchung darstellen, da in diesem Zusammenhang Solgers Charakterisierung der menschlichen Erkenntnissituation als solcher beschlossen liegt⁴⁶. Sie scheint, vereinfacht gesprochen, für gewöhnlich von einer Art Bedrohung⁴⁷ bestimmt. Die allgemeine Relevanz jener zunächst ästhetischen Ausführungen ergibt sich daraus, dass Solger hohe Ansprüche an den Kunstrezipienten stellt (siehe V, 69 & 145), die prinzipielle Gleichheit der Erkenntnismöglichkeiten und -situation von Künstler und Nicht-Künstler jedoch nicht bestritten wird - Ironie somit nicht bloß dem Künstlerempfinden zugänglich ist (vgl. ebd.) und der Rezipient sich, damit die Kunstrezeption gelingt, auf den „Standpunkte“ begeben muss „auf welchem der Künstler stand“ (V, 145). Es ist anzunehmen, dass die *Ironie* ähnlich der *Beruhigung* weit über den Bereich der Kunstbetrachtung und -schöpfung hinausweist.

Ironie bezeichnet bei Solger eine, gewissermaßen herausfordernde, kognitive Anstrengung: „Die echte Ironie setzt das höchste Bewußtsein voraus, vermöge dessen der menschliche Geist sich über den Gegensatz und die Einheit der Idee und der Wirklichkeit vollkommen klar ist“ (V, 195). Diese Stimmung oder Erkenntnishaltung kann jedoch, wie

⁴⁵ Diese *Beruhigung* Solgers hat mit derjenigen Heideggers nichts gemein (vgl. Heidegger SuZ, 347 ff.). Solger bezeichnet damit ein – philosophisch gerechtfertigtes – Moment einer Reflexionsbewegung bzw. deren Ziel und keineswegs ein defizitäres Moment eines „Verfallens“ (Heidegger SuZ, 347) wie Heidegger. In gewisser Hinsicht ist die anthropologische Grundkonstellation (deswegen jedoch nicht zugleich die hermeneutische) des solgerschen Denkens der Arnold Gehlens in seiner Gegenüberstellung von „*Belastung*“ (Gehlen 2016, 35) und „*Entlastung*“ (ebd., 38) näher verwandt als derjenigen Heideggers. Eine Feststellung, welche insb. in Hinblick auf eine etwaige Verortung solgerscher Positionen im Problemfeld der neueren philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts zu berücksichtigen ist. Die *Beruhigung* bei Solger nimmt auch ein Motiv des späteren amerikanischen Pragmatismus vorweg, sofern man darin durchaus Ähnlichkeiten zu der von John Dewey, insb. in *Die Suche nach Gewißheit*, geschilderten *conditio humana* erkennen kann (vgl. Dewey 2001, 12 ff.). Anzumerken ist dabei, dass Dewey in anthropologischer Hinsicht von einer ähnlichen Ausgangslage ausgeht wie Gehlen.

⁴⁶ Solger spricht von der „Beruhigung“ u.a. auch im Kontext seiner Erläuterung der beiden Erkenntnismodi in der Schrift *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit* (NSB II, 82 & vgl. ebd. ff.). Es handelt sich demnach keineswegs um einen Zustand, welcher bloß in der Kunstrezeption eine Rolle spielt.

⁴⁷ Sonst wäre „Beruhigung“ (V, 61) nach Solger auch kein erstrebenswertes Ziel.

eine ähnliche Passage durchblicken lässt, gelehrt werden (vgl. V, 101). Gerade darin scheint Solger eine Aufgabe der Philosophie zu sehen (vgl. ebd.), was die Frage nach der Ironie noch inniger mit zentralen epistemologischen Fragen verkettet. Wenn auch an dieser Stelle noch ein scheinbarer Widerspruch zwischen den Auffassungen der Ironie als Stimmung und der Ironie als angestrebter, zu kultivierender kognitiver Haltung besteht, lässt sich ein solcher jedoch schon mit einem Hinweis auf die hier von uns angenommene Zusammengehörigkeit der Charakterisierungen der Ironie als *Stimmung* und (dialektischem) *Prinzip* abmildern.

Man hat es also, nach bisherigem Stand der Schilderung, bei der solgerschen Ironie mit einer Stimmung zu tun, welche besonders beim (guten) Künstler, welcher als exemplarisches Beispiel für ein höheres Bewusstsein angesehen werden kann, und im religiös-mystischen Kontext gefunden werden kann, deswegen jedoch nicht weniger auch beim Rezipienten vorhanden sein könnte, sofern sich die betroffenen Menschen auf einem angemessenen reflexiv-kognitiven Niveau befinden, welches wegen seiner Auffassung von Einheit und Gegensatz als dialektisches zu bezeichnen ist - wobei Solger selbst seine Bemühungen um philosophische Darstellung und Klärung (des Gehalts der Offenbarung) als „dialektisch“ (NSB I, 602 & vgl. ebd.) bezeichnet. Insgesamt wird die Ironie von Solger in Beziehung zur Mystik gesetzt und der Kunstrezeption, welche, soll sie denn gelingen, ironisch zu sein hat, die Fähigkeit zugeschrieben, zu *beruhigen*. Offensichtlich stellt sich die Herausforderung, die solgersche Auffassung der Ironie auf dem Wege einer behutsamen Säkularisierung, im Sinne einer apelschen „*Säkularisation*“ (Apel 1976a, 58)⁴⁸, zu deuten⁴⁹. Die Tatsachen, dass der Schönheit der Kunst von Solger eine beruhigende Wirkung zugeschrieben wird und dass die Ironie lehrbar zu sein scheint, weisen den Weg zur Aufklärung des erkenntnistheoretischen Gehalts der Ironie. Dass eine solche Deutung möglich ist, zeigt der Sachverhalt, dass die Mystik Solgers so mystisch nicht sein kann, wie sie daherkommt, wenn die Ironie als ihr Abkömmling (vgl. NSB I, 689) lehrbar sein soll (s.o.). Dass eine solche Säkularisation größtenteils eine

⁴⁸ Apel bezieht sich dabei auf Ernst Bloch (vgl. Apel 1976a, 57 f.). Die apelsche Auffassung der *Säkularisation* wird uns u.a. in §5) weiter beschäftigen. Nicht verstanden werden darf darunter eine grobschlächtige oder vulgäre Kritik ‚der Religion‘ oder dgl.

⁴⁹ Diese Säkularisation ist nicht zu verwechseln mit der von Ophälders propagierten These der „Säkularisierung des Absoluten“ (Ophälders 2004, 24). Siehe dazu die sich anschließende Schilderung des Forschungsstands. Wenngleich zutrifft, dass Solger durchaus auch säkularisierend verfährt – jedoch, m.E. nicht in Ophälders Sinne.

Deutung Solgers mit Solger selbst sein kann und muss, wird dessen in vielerlei Hinsicht gänzlich diesseitiges Verständnis des Religiösen zeigen⁵⁰.

Kapitel I) Exposition der Erkenntnissituation

Im ersten Teil der Untersuchung gilt es, die philosophischen Leitlinien und Kernpunkte des solgerschen Denkens mit Fokus auf die verfolgte Fragestellung in den Blick zu nehmen. Dies bedeutet eine Darstellung der solgerschen Auffassung der *conditio humana*, insbesondere in Hinsicht auf die menschliche Erkenntnissituation, seines damit einhergehenden Verständnisses der Rolle von Philosophie und der ihnen korrespondierenden anthropologischen Bestimmungen. Von Interesse sind deswegen insbesondere Solgers Briefe, in welchen er ausführlich zu seinem Verständnis der christlichen Religion und Religiosität Stellung nimmt. An dieser Stelle gilt es für uns, einen Zugang zum Denken Solgers zu finden und dessen Ausführungen in ihren Grundlagen nachzuvollziehen. Wenngleich auch definatorische Klärungen sich in den Paragraphen des ersten Teils zumeist verbieten, werden durch dessen Ergebnisse und Darstellungen die Untersuchungen der folgenden Teile fundiert. Besonders die Nachzeichnung des solgerschen Grundverständnisses der Situation des Menschen und seiner religiösen Einflüsse werden untersucht und durch ausgewählte Passagen der Korrespondenz besonders nachdrücklich dargelegt.

§1) Solgers religiöses Menschen- und Weltbild

Solgers Menschenbild zeigt sich als zutiefst geprägt von dessen religiösen Vorstellungen. Besonders seine Briefe an Freunde wie Abeken und Tieck ermöglichen es, diese

⁵⁰ Weiter sei auf Giorgio Agambens Unterscheidung „zwischen Säkularisierung und Profanierung“ (Agamben 2015a, 74 & vgl. ebd. ff.) hingewiesen. Die in dieser Opposition von Agamben getroffenen Feststellungen haben jedoch keine Gültigkeit für die hier durchgeführte Untersuchung, da Agamben darin in erster Linie „politische Operationen“ (Agamben 2015a, 75) sieht, welche mittelbar erst von hermeneutischer Bedeutung sind. Dem ‚apel-blochschen‘ Ansatz der *Säkularisation* (s.o.) ist in unserem Fortgang der Vorzug zu geben. Anzumerken ist, dass der *Säkularisation* im Sinne Apels wohl am ehesten die *Profanierung* im Sinne Agambens entspricht, nicht Agambens Begriff der *Säkularisierung*, wenngleich bei einem solchen Vergleich vieles unberücksichtigt bleiben muss.

Weltsicht Solgers vor aller tieferschürfenden begrifflichen Analyse zu vermitteln. So erklärt Solger in einem Brief an Abeken:

„Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes!“ [Mt 6,33, A.d.V] Dieses ist der wahre Spruch, von welchem alle wahre Ethik und Politik ausgehen muß. Haben wir nicht unser absolutes und ewiges Verhältniß zu Gott gefaßt, so ist alles Übrige nicht allein vergeblich, sondern schädlich. Hierin, im Hauptpuncte, bin ich der strengste Lutheraner. Sobald wir aber in dieses Verhältniß aufgegangen sind, so werden wir auch klar und ohne alles wanken einsehen, daß alles, was in unserem Treiben und Leben wahr und gut ist, nur Gott selbst seyn kann. Denn außer ihm ist ja nichts, nur für uns scheint noch etwas anderes zu seyn: es ist aber auch nichts als der bloße Schein und, insofern es doch ist, das Böse. Indem Gott in unserer Endlichkeit existirt oder sich offenbart, opfert er sich selbst auf und vernichtet sich in uns: denn wir sind Nichts. Und so ist unser ganzes Verhältniß zu ihm fortwährend dasselbe, welches uns in Christus zum Typus aufgestellt ist. Nicht blos erinnern sollen wir uns, nicht blos daher Gründe für unser Verhalten schöpfen, sondern wir sollen diese Begebenheit der göttlichen Selbstopferung in uns erleben und wahrnehmen; das Übrige folgt daraus von selbst. Was so in einem jeden von uns vorgeht, das ist in Christus für die ganze Menschheit geschehen, damit wir gewiß wissen, es sey nicht blos ein Reflex unserer Gedanken, was wir davon haben, sondern die wirkliche Wirklichkeit. Christus ist der Wendepunkt der Geschichte. (NSB I, 603 f.).

Jene Passage gibt ein eindrückliches Zeugnis der religiösen Haltung Solgers, welche sein philosophisches Schaffen maßgeblich beeinflusst⁵¹. Die von Decher getroffene Feststellung, dass „Mit dem Begriff der Offenbarung Gottes in der Wirklichkeit, in der ‘Existenz’, [...] der systematische Grundgedanke des solgerschen Denkens namhaft gemacht“ ist (Decher 1994, 19), gilt es in diesem Kontext zu betrachten. Für Solger vollzieht sich tatsächlich eine Selbstaufopferung Gottes im Menschen, ein Umstand, welcher insbesondere bei der Erörterung der *Ironie* und *Idee* in veränderter Form wiederbegegnen und von weiterer Bedeutung sein wird. Zugleich ist im obigen Passus jedoch auch ausgedrückt, dass der Mensch in Hinsicht auf die Verwirklichung und Erkenntnis seiner Stellung zu jenem göttlichen Selbstopfer scheitern kann. Dieses Scheitern oder Misslingen bedeutet nach Solger jedoch mehr als einen *Fauxpas*, nach ihm ist es vielmehr „schädlich“ (NSB I, 603). Ebenso ist außer Gott „nichts als der bloße Schein und, insofern es doch ist, das Böse“ (ebd.). Es gibt demnach Solger zufolge eine Notwendigkeit für den Menschen, sich dieses Verhältnisses zu Gott gewahr zu werden. Insbesondere, da nach Solger gilt: „Ohne Offenbarung ist kein wahres Selbstbewußtsein“ (NSB I, 602). Notgedrungen stellt sich dabei die Frage nach dem ontologischen Status

⁵¹ Solger betont besonders die Wichtigkeit der christlichen Religion für sich und sein Denken an anderer Stelle im Brief an Abeken: „Du wirst, mein theurer Abeken aus dem bisher Gesagten wenigstens so viel sehen, daß mir die Religion, uns insbesondere die christliche, von der höchsten Bedeutung oder vielmehr Alles ist, und wie sehr mir die ganze neuere Art und Weise, sie blos als einen Reflex gewisser Ideen darzustellen, oder sie als allegorisches Vehikel einer auf etwas ganz anderes gegründeten Ethik zu gebrauchen, zuwider seyn muß. Ich sehe darin das größte Verderbniß der Zeit“ (NSB I, 602). Solger scheint hier vornehmlich von der ethischen Dimension der Religion zu sprechen. So dass nach ihm auch deren philosophischer Missbrauch zu einer „Verderbniß der Zeit“ (ebd.) führe,

dessen, was von Solger als *Schein* bezeichnet wird, als auch nach dem von Welt und Geschichte überhaupt. Der Schein ist nur insofern ein solcher, als die „Wirklichkeit [...] in Beziehung auf Gott ein bloßer Schein, ein reines Nichts“ ist (NSB I, 601). Wenngleich die obige Passage darauf hinzudeuten scheint, dass man ohne Not Solgers Denken als ‚pantheistisch‘ bewerten könnte, gilt es dies zu unterlassen⁵². Solger selbst scheint von der Zulässigkeit solcher Bezeichnungen nicht überzeugt gewesen zu sein, so wird von ihm im Rahmen einer Erörterung der Arbeiten A. Schlegels gefordert: „Eine Hauptsache ist, daß man gleich alle hergebrachte Terminologie von Emanation, Pantheismus, Dualismus u.s.w. fahren lasse“ (NSB I, 709). Solger bezeichnet solche Begrifflichkeiten und Klassifizierungen als „Die einseitigen und leeren Begriffe“ (ebd.). Es ist also ratsam Solger hierin zu folgen und auch Solger selbst nicht ohne weiteres einer solchen Typisierung unterzuordnen. Selbstverständlich kann eine Bewertung des ontologischen Standpunkts Solgers auch zu Beginn der Untersuchung noch nicht erfolgen. Näheren Aufschluss jedoch gibt für die hier verfolgte, erkenntnistheoretische Fragestellung die Rückbindung der Frage des menschlichen Denkens nach dem menschlichen Standpunkt in der Welt an Fragen der Christologie. Solger stellt die Nachfolge Christi als ein ethisches Ideal in das Zentrum seiner Überlegungen. In diesem Sinne ist auch seine Rede von einer „Philosophie, die im Glauben schlösse“ (NSB I, 605) zu verstehen. Eine Passage, welche sich an den ‚Reich Gottes Passus‘⁵³ des Briefs an Abeken anschließt. Die von Solger eingeforderte *imitatio Christi* liefert so einen Hinweis auf das Verhältnis von Mensch und Welt, bzw. des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst und somit, in begrenzter Hinsicht, auch auf die „*erkenntnisanthropologische Fragestellung*“ (Apel 2015a, 96)⁵⁴ im Sinne Apels und der Frage nach der Erkenntnis des Menschen. Gerade die von K.O. Apel (mit Habermas⁵⁵) (vgl. ebd. 100) geforderte Berücksichtigung dessen, was als „Erkenntnisinteresse“ (ebd.) zu bezeichnen ist, bietet die Möglichkeit, die Frage

⁵² Dass die Frage danach insbesondere auf Solgers Schelling Rezeption verweist, wird im II Teil zu erörtern sein.

⁵³ Im weiteren Fortgang der Untersuchung soll mit dieser Bezeichnung die Passage des Briefs Solgers an Abeken (NSB I, 603 ff.) benannt sein.

⁵⁴ Dass auch der andere Aspekt der erkenntnisanthropologischen Frageperspektive und -stellung, die Leiblichkeit (vgl. Apel 2015a, 99 f.) für Solger von Bedeutung ist, wird mittelbar die Untersuchung der *Rechtsphilosophie* belegen, insg. ist unser Rekurs auf jene Begrifflichkeit in einem relativ weiten Sinne zu verstehen. Apel bindet die „Erkenntnisanthropologie“ (Apel 2015a, 96) explizit an seinen Ausgang von Kant (vgl. ebd.). Selbstverständlich betreiben wir in diesem Kontext keine streng, apelschen Kriterien genügende Erkenntnisanthropologie, sondern müssen das damit Gemeinte notwendig unserem Gegenstand anpassen.

⁵⁵ Apel bezieht sich auf Habermas Aufsatz *Erkenntnis und Interesse* von 1965 (in: Habermas 2014, 146-168).

nach der Erkenntnissituation des Menschen bei Solger zu forcieren. Wenn Solger der Erkenntnis des Verhältnisses des Menschen zu Gott, dessen Selbstopfer und der Offenbarung einen solchen Stellenwert beimisst, gilt es dies im Gang der Untersuchung auf seinen erkenntnisanthropologischen Gehalt hin zu explizieren. Es ist offenkundig, dass Solger zufolge ein eminentes Interesse⁵⁶ darin bestehen muss, dieses Verhältnis zu klären. Dass Solgers Denken eine eigene Form von Erkenntnisinteresse kennt, welches von ihm auch als „praktisches Bedürfnis“ (V, 57) bezeichnet wird, wird im weiteren Fortgang von Teil I) ersichtlich. Ein Scheitern der Klärung hat zur Folge, dass ein „wahres Selbstbewußtseyn“ (NSB I, 602) verfehlt wird und ohne dieses letztlich auch sichere Erkenntnis als solche. Ohne zu weit auf die noch im Hauptteil zu leistenden Analysen vorzugreifen, kann die erkenntnisanthropologisch-ontologische Bestimmung der Situation des Menschen durch Solger jedoch an dieser Stelle weiter umrissen werden, insbesondere in ihrer epistemisch-ethischen und auch sozialen Dimension, wie es die Rede vom ‚Reich Gottes‘ impliziert.

Ähnlich wie Solger allgemein philosophiehistorischen, typologisierenden Begriffen wie dem des *Pantheismus* ablehnend begegnet (s.o.), steht es auch um „Formalismus, Dogmatismus, auch wohl Idealismus und Realismus oder dergl.“ (NSB I, 509). Die „Constructionen und Formeln“ (ebd.) derselben allein geben noch keinen Beleg für ein adäquates Philosophieren, solange „der lebendige Geist der Wahrheit, die Offenbarung und Begeisterung fehlt“ (ebd.)⁵⁷. Solger steht, wie man sieht, einer Einordnung in gewissen vorgefassten Kategorien äußerst kritisch gegenüber. Ein sich seiner Philosophie leicht ergebender Vorwurf ist die Leugnung der äußeren Realität, welche dadurch provoziert scheint, dass nach Solger außer Gott „nichts als der bloße Schein“ sei (NSB I, 603). Solger jedoch weist diesen Vorwurf vehement zurück. Dies geschieht im Zuge eines Schreibens an Tieck, an einer Stelle, in welcher Solger vermutlich vom hegelschen Idealismus handelt (vgl. NSB I, 702 & Hegel Werke 11, 239 f.):

⁵⁶ Dass dies allein noch nicht ausreicht, um es als Erkenntnisinteresse zu qualifizieren, ist offenkundig. Die Tragweite der Selbsterkenntnis für die Konstitution eines menschlichen Seins bei Solger wird jedoch noch dargelegt werden.

⁵⁷ Besonders der Begriff der *Begeisterung* wird in der Erörterung der erkenntnistheoretischen Funktion der Ironie noch von Bedeutung sein. Gerade da Solger festhält: „In der Kunst sind Begeisterung und Ironie eins und dasselbe und unzertrennlich“ (V, 191). Darüber hinaus wird der Begeisterung im Kontext seiner Erläuterungen im Schreiben an Tieck vom 4. Februar 1817 eine herausragende Rolle für die Erkenntnisfunktion zugeschrieben (vgl. NSB I, 506 ff.).

Diese nämlich erkennen zwar das höhere speculative Denken als eine ganz andere Art an, als das gemeine, halten es aber in seiner Gesetzmäßigkeit und Allgemeinheit für das einzig wirkliche, und alles Übrige, auch die Erfahrungserkenntnis, insofern sie sich nicht ganz auf diese Gesetze zurückführen läßt, für eine täuschende und in jeder Rücksicht nichtige Zersplitterung desselben. Beim ersten Anblick könnte es nun scheinen, als müsse dies recht meine Meinung seyn; Ihnen, hoffe ich, wird es nicht so vorkommen. Ich leugne nämlich keineswegs, daß das unwahre Erkennen und sein Gegenstand sey: beides ist nur allzusehr da; aber es ist als das Nichts, es ist mit einem Worte das Böse. Und eben dadurch wird es mir nun auch eine Thatsache, eine Wirklichkeit, eine Offenbarung und nicht ein bloßes Gesetz des Denkens und seiner einmal so organisierten Natur, daß es das Wahre und Ewige sey. Dieses existirt aber eben als das, was ist, als Gott, als das Gute. Für uns also, für uns in die Wirklichkeit geworfene Wesen ist beides untrennbar (NSB I, 702 f.).

Solger leugnet somit keineswegs die Erfahrungserkenntnis oder die äußere, empirische Wirklichkeit. Dass diese äußere Wirklichkeit auch von Hegel nicht bestritten wird, bemüht sich dieser in seiner Rezension darzustellen (vgl. Hegel Werke 11, 239 f.). Wie im ‚Reich Gottes Passus‘ (s.o.), ist an dieser Stelle erneut die Unterscheidung zwischen Erkenntnis- und Bewusstseinsmodi entscheidend, wobei auch die höhere Philosophie demnach fehlgehen kann; ganz im Sinne der Feststellung, dass ohne „Offenbarung und Begeisterung“ (NSB I, 509) das entscheidende Moment nicht getroffen wird (s.o.). Die Tatsache, dass ohne adäquates Verständnis, „Ohne Offenbarung ist kein wahres Selbstbewußtsein“ (NSB I, 602), das menschliche Dasein scheitert, ja, nach Solger in einer Welt des Scheins und des Bösen verbleiben muss, bestimmt auch das epistemologische Panorama des solgerschen Denkens - selbstverständlich jedoch erkenntnistheoretisch gewendet. Die Abgrenzung einer „gemeinen Erkenntnis“ (V, 44) gegen eine „höhere Erkenntnis“ (V, 45) welche die der „wesentlichen Erkenntnis“ (ebd., 44) ist, wie Solger sie in seinen Vorlesungen zur Ästhetik genauer ausführt, ist auch hier zentral - eine Unterscheidung welche auch in Solgers Schrift *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit* ausführlich erörtert wird (NSB II, 88 ff.).

Auf die Frage, wie eine adäquate Erkenntnis ausgebildet werden kann, gibt Solger wie angeführt eindeutig folgende Antwort: durch Offenbarung. Dass dies einer weiteren Explikation bedarf, in welcher die Rolle der Philosophie nach Solger zu verorten ist, wird in den folgenden Paragraphen weiter erörtert. Möchte man sich darum bemühen, dies im Lichte des bereits Ausgeführten zu erläutern, ist man auf Solgers Hinweis auf die Notwendigkeit der *Begeisterung* und den ‚Reich Gottes Passus‘ verwiesen. Wenn Solger angibt, dass Mt 6,33 „der wahre Spruch“ sei, „von welchem alle wahre Ethik und Politik ausgehen“ müsse (NSB I, 603), so ist damit deswegen ein für Solger entscheidender Punkt getroffen, weil der Mensch darin erkenne, dass er „Nichts“ sei (ebd.). Dieses Nichts oder

das „Nichtige“ (NSB I, 511) anzuerkennen stellt eine Art von Selbstverhältnis dar, welche, so muss hier vorgegriffen werden, das ist was Solger unter einem höheren oder wesentlicheren Selbstbewusstsein versteht, auch wenn dies noch durch einen Hinweis auf die dialektische Theorie des Bewusstseins bei Solger zu ergänzen ist. *Nichts* ist Solger nicht lediglich Nichts.

Dies wird nachvollziehbar, wenn man berücksichtigt, was Solger weiter zu jenem Nichts festhält: „Das Nichtige in uns ist selbst das Göttliche, insofern wir es nämlich als das Nichtige und uns selbst als dieses erkennen. In diesem Sinne ist es auch das Gute, und wir können vor Gott nur wahrhaft gut seyn durch Selbstopferung“ (ebd., f.). Das Nichtige zu sein ist Bedingung für die *imitatio Christi*, welche Solger als Maxime der Ethik und Politik ausgibt (vgl. NSB I, 603 f.). Dieses Nichtige *ist* nicht nur das Göttliche, sondern auch dessen „Selbstopferung“ (ebd., 604) und somit Offenbarung Gottes im Menschen (vgl. NSB I, 513); daher als Bedingung oder gar Inhalt für das Selbstbewusstsein anzusehen (vgl. NSB I, 602). Solger spricht von „Selbstopferung“ (s.o.) sowohl in Bezug auf die Selbstopferung des Menschen (vgl. ebd., 512), als auch Gottes (vgl. ebd., 604). Dass die Einbindung der Thematik der Selbstopferung auf Ebene der menschlichen Existenz im Zuge der solgerschen Einbindung von Mt 6,33 erfolgt, deutet an, dass damit, wie angezeigt, eine vornehmlich ethische Forderung verbunden ist: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes!“ Dieses ist der wahre Spruch, von welchem alle wahre Ethik und Politik ausgehen muss“ (NSB I, 603). Die Frage nach der Nichtigkeit, als Selbstopferung oder Bedingung zu jener⁵⁸, verweist somit auf den Status des Bewusstseins *und* einer ethischen Forderung. Epistemologisch angemessene Verständigung über das menschliche Bewusstsein⁵⁹ kann demnach für Solger nicht von der ethischen Dimension menschlichen Daseins getrennt werden. Dies ist in Hinblick auf die hier verfolgte epistemologische Fragestellung das zentrale Charakteristikum der solgerschen Religiosität. Epistemologie und Ethik zeigen sich bei Solger, mindestens in systematischer Hinsicht, als wesentlich verschränkt. Diese Verschränkung weiter aufzuklären und deren gemeinsame strukturelle Bedingungen durchsichtig zu machen, ist

⁵⁸ Was in einem zu säkularisierenden Sinn ‚geopfert‘ wird, kann nichts anderes als die gemeine Erkenntnisart sein.

⁵⁹ Dass auch die Offenbarung einen Erkenntnisgegenstand im Zuge einer „inneren Selbstanschauung“ (NSB I, 513) abgeben kann, welche ihrerseits erst Bedingung für die Einheit des Bewusstseins ist (vgl. ebd.), gilt es in Teil II im Zuge der detaillierten Rekonstruktion der solgerschen Erkenntnistheorie zu erörtern.

im Fortgang der Untersuchung zu leisten⁶⁰. Dass gerade die Selbstopferung Gottes die Bedingung für ein gelingendes menschliches Selbstverhältnis und Selbstbewusstsein darstellt, welches sich seinerseits erst durch einen Modus der Selbstopferung verwirklicht - inwiefern diese ‚Selbstopferung‘ als solche zu bezeichnen ist, wird zu zeigen sein - stellt sie doch einen Teil der Antwort darauf dar, wie Solgers Verständnis der *Offenbarung* als *Bedingung für das (angemessene) Selbstbewusstsein* zu fassen ist. Wie es sich weiter mit der *Begeisterung* verhält, welche ihrerseits eine maßgebliche Rolle zu spielen scheint, kann an dieser Stelle noch nicht aufgeklärt werden. Zuwenig wurde bisher über den Status der Idee gesprochen, welcher doch ein entscheidendes Detail darstellt. Gerade die Frage nach der Idee und der Begeisterung berühren nämlich die Frage nach dem Übergang von ‚gemeinem‘ zu ‚höherem‘ Bewusstsein. Davon abzusehen war in diesem Paragraphen nötig, um zuvorderst ein Verständnis für Solgers religiöse Sicht auf die menschliche Existenz auszubilden. Das hier Herausgestellte, die Verschränkung der ethischen und der epistemologischen Charakterisierung der *conditio humana* im Denken Solgers, wird sich im weiteren Fortgang, in Bezug auf Solgers Bewusstseinstheorie und insbesondere in im Zuge der Auseinandersetzung mit Solgers Begriff der „Gattung“ (NSB II, 315) und der „Gattungsidee“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 240), im Ausgang von Mildred Galland-Szymkowiaks Deutung derselben (s.o.), weiter aufklären lassen. Dies wird es zugleich auch gestatten, das solgersche Geschichtsverständnis von „Christus“ als „Wendepunkt der Geschichte“ (NSB I, 604) zu ergründen. An dieser Stelle gilt es nun, eingehender Solgers Verständnis der Philosophie und ihrer Funktion im Ausgang von dessen christlich-religiöser Haltung zu erörtern.

§2) Der nichtige Mensch und die Philosophie

Aus dem in §1. Gezeigten ergibt sich die Frage, welche Rolle die Philosophie in diesem religiös-anthropologischen Panorama spielt. Da es eine geoffenbarte Religion inklusive Tradition schon gibt, worin kann dann die Aufgabe der Philosophie bestehen? In seiner Pamphlet-ähnlichen, zu Lebzeiten unveröffentlichten Schrift *Briefe, die Mißverständnisse über Philosophie und deren Verhältniß zur Religion betreffend*

⁶⁰ Dabei muss nach wie vorher die Einschränkung auf erkenntnistheoretische Fragen beibehalten werden. Lediglich die jene Verschränkung fundierenden Weichenstellungen des solgerschen Denkens können als Ausblick auf Solgers Ethik aufgezeigt und angemerkt werden.

bestimmt Solger Wissenschaft und Philosophie als ein Korrektiv⁶¹ menschlichen Wissens (vgl. NSB II, 40 ff.) und hält fest: „Der Mensch muß philosophiren, er mag wollen oder nicht, und wenn er sich nicht entschließt es auf die rechte wissenschaftliche Art zu thun, so rächt sich die Philosophie an ihm durch die grundlosesten und verderblichsten Sophistereien“ (NSB II, 42). Um dies nachzuvollziehen, ist es nötig, sich der bereits angemerkten Unterscheidung zwischen einer *höheren* und *niederen* Erkenntnis im Werk Solgers zu erinnern und die solgersche Zurückweisung falschen Philosophierens nachzuverfolgen. Die bereits in der privaten Korrespondenz belegbare Forderung nach einer ‚lebendigen‘ Philosophie (vgl. NSB I, 509) als Kriterium einer angemessenen Weise des Philosophierens findet sich in den *Briefen* näher erörtert. Diese Lebendigkeit ist der Philosophie nur möglich, ist sie sich über ihre Wesensverwandtschaft mit der Religion im Klaren (vgl. NSB II, 52 f.):

Fort denn mit jener Scheinweisheit einer besondern Vernunftreligion! Es giebt keine solche; denn es giebt überhaupt nur Eine Religion, die nicht allein die positive, sondern auch die schlechthin allgemeine ist; sie aber ist offenbart, und kann nur durch Offenbarung für uns daseyn. Es giebt aber auch nur Eine Philosophie, eine nicht blos allgemeine, sondern auch positive, die ihren Schlußstein nirgend anders finden kann als in der offenbarten Wahrheit. Nach dieser muß sie streben und hindurchdringen durch den verwickelten, aber gesetzmäßigen Bau unserer Natur. Bis sie dahin gelangt ist, bleibt sie nur Auflösung und Vernichtung der Scheinerkenntniß, und erst wenn sie den ewigen Quell der Offenbarung erreicht hat, wird sie von da auch in allen ihren Adern bis zu den äußersten Enden unserer Organisation durchströmt von Wirklichkeit, Leben und Gegenwart! Laßt uns also nicht der Eitelkeit fröhnen, die etwas anderes ersinnen will als was schon da ist! Auch das Aufgehen der philosophischen Erkenntniß in der Seele des Erfinders ist nur eine Thatsache in dem nach allgemeinen Gesetzen geordneten Weltgeschicke, und als solche auch eine Offenbarung. Vor diesem allein richtigen Gesichtspuncte verschwindet auch hier das Verdienst des Einzelnen und der darauf gegründete blendende und verwirrende Ruhm (NSB II, 52 f.).

Solger bestimmt die Aufgabe der Philosophie, sofern sie noch nicht bei der Offenbarung angelangt ist, als „Vernichtung der Scheinerkenntnis“ (s.o.). Er sieht demnach darin eine wesentliche Aufgabe, Unwesentliches einer Kritik zu unterziehen, mehr noch, es zu destruieren, im Sinne eines Vernichtens⁶². Philosophie ist, auch wegen der geforderten

⁶¹ Insbesondere in Bezug auf den Umgang mit der Offenbarung: „Gott hat uns da das, was man gewöhnlich Vernunft nennt, nicht blos gegeben als ein äußeres Werkzeug, welches wir gebrauchen können, wie und wozu wir wollen, sondern das wahre Denken ist eben so wohl sein für uns nothwendiges Wirken wie der Glaube. Ohne ihn und seine Einwirkung und unsere Hingebung an diese, wird die Erfahrung seiner Offenbarung Aberglaube und das Denken Sophistereien“ (NSB II, 188).

⁶² Allein dies bezeugt schon das hermeneutisch-kritische Potential der solgerschen Konzeption der Philosophie. Kann dies doch auch ohne Weiteres areligiös im Sinne einer hermeneutischen, insb. Einem der heideggerschen Destruktion ähnlichem Verständnis gedeutet werden - gerade wenn Heidegger in *Sein und Zeit* von der „Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie“ spricht (Heidegger SuZ, 19). Diese Forderung jedoch verweist auf ein Verständnis von Destruktion, dass bei Heidegger seinerseits, so macht besonders das Frühwerk deutlich, aus einer Aufarbeitung als „Vollzug des Fraglichmachens der Faktizität, in der jeweiligen konkreten Destruktion der Faktizität“ (Heidegger GA 62, 361) stammt und für Heidegger immer nur eine solche „faktischen Lebens“ (ebd.) sein kann (vgl. ebd.). Auch für Solger

adäquaten Annäherung an die Offenbarung, *Erkenntniskritik*. Ein erster Anknüpfungspunkt ist damit für die Erörterung der *Ironie als Stimmung der Nichtigkeit* gegeben, welche in den folgenden Paragraphen weiterverfolgt wird. Ebenfalls erteilt Solger allen Ansätzen der Philosophie eine Absage, welche eine „Vernunftreligion“ (s.o.) zu etablieren vorgeben - besonders von diesem Vorwurf getroffen scheint Kant. Die Religion als geoffenbarte christliche Religion ist nach Solger nicht deduzierbar. Der Begriff der Offenbarung impliziert ein grundlegend anderes Verständnis von Wahrheit als zum Beispiel dasjenige Hegels (siehe Einleitung). Auch die Betonung der Überlegenheit des Glaubens gegenüber der Vernunft (vgl. NSB II, 31 f.) setzt Solger entschieden von den Denkern des deutschen Idealismus ab⁶³. Die Philosophie als ein „Streben“ zur „offenbarten Wahrheit“ (s.o.) betreibt auf ihrem Weg dahin nicht nur Erkenntniskritik und somit eine „Vernichtung der Scheinerkenntniß“ (s.o.), sondern ist dabei für Solger immer vor allem Idolatrie-Kritik und die Bekämpfung des Götzendienstes (vgl. NSB II, 28 f.)⁶⁴. Wie die geoffenbarte Religion positiv und allgemein sei, so muss es auch die Philosophie sein. Eingedenk der Wesensverwandtschaft derselben ist dies naheliegend, wird jedoch erst dadurch wirklich erhellt, wie Solger seine Philosophie und das Verständnis der Philosophie als solcher, im Gegensatz zu den fehlerhaften und verwerflichen Ansätzen bestimmt. Solgers exemplarische Kritik an ‚den Philosophen‘ zielt erneut auf das kantische und aufklärerische Bemühen um eine Vernunftreligion (vgl. u.a. NSB II, 57 f.), welche von Solger als weitere Form der Weltabgewandtheit aufgefasst wird, ähnlich derjenigen, welche von ihm als „die Frommen“ (NSB II, 50) bezeichnet werden und einem anderen fehlgeleiteten Verständnis von Wahrheit und Offenbarung folgen. Deren mögliche

verfehlen gängige philosophische Ansätze die nach seinem Dafürhalten wesentlichen Momente menschlichen Lebens und dessen Bedingungen. Dass Solger dabei auch philosophiehistorisch urteilt und denkt, zeigt sich in seiner Korrespondenz, insb. wenn er sich selbst von der bisherigen philosophischen Tradition absetzt (vgl. NSB I, 599 f.), besonders auch in Bezug auf Kant und den Idealismus (vgl. NSB II, 127 f.)

⁶³ Dies mag für Schelling bedingt gelten.

⁶⁴ So Solger zu einer verdinglichten und verstandesmäßigen Auffassung von Gott durch den Menschen (vgl. NSB II, 28f.): „Dieses wäre denn für ihn das ganze Verdienst an das Unbegreifliche zu glauben, welches von Vielen so hoch angeschlagen wird! Von diesem Gott aber, wenn wir das nicht lieber einen Götzen nennen, wird er die Strafe seiner Vergehungen fürchten und mit noch mehr Zuversicht die Belohnung seiner guten Handlung hoffen, wie Angenehmes und Unangenehmes von andern äußeren Dingen.“ (NSB II, 28 f.). Solger stellt dies als Kontrast zu seiner Bestimmung des Glaubens auf (vgl. ebd.), welche uns besonders in §5) beschäftigen wird.

Einwände gegen die Wissenschaft und Philosophie geben jedoch Anstoß zu folgender Äußerung (vgl. ebd. f.):

Es ist nicht zu leugnen, daß zu diesen Angriffen der Anlaß gegeben ist in der sogenannten Vernunftreligion, oder der natürlichen und philosophischen Theologie oder Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, kurz in den Abstractionen, durch welche selbst die Philosophen das sogenannte Positive in der Religion von dem Allgemeinen, welches die Gesetze der menschlichen Natur überhaupt, ohne Voraussetzung historischer Thatsachen bedingen, sondern zu können glaubten. Eben so hat man es ja auch gemacht mit der Lehre vom Staate und allen übrigen, welche mit dem Praktischen zu thun haben. Auch hier soll kein bestimmter und besonderer Staat dargestellt, kein positives Recht und Gesetz abgeleitet werden, als welches man für unmöglich und für eine Sache der Geschichte hält, sondern das, was nur überhaupt zur Denkbarkeit eines Staats, einer Gesetzgebung gehört und deshalb das allein Wesentliche daran zu seyn scheint, aber doch in der That nichts anders ist als eine Abstraction, die nie lebendig werden kann. Von diesem Standpunkte aus setzen die Philosophen eine besondere Meisterschaft und Ehre darein, sich gänzlich auf dem Gebiete des reinen, erfahrungslosen Denkens zu halten, und es wird bespöttelt, wenn etwas aus der Geschichte oder Erfahrung Geschöpftes dabei zu Hülfe genommen wird (NSB II, 44 f.).

Erneut begegnet hier implizit die Forderung nach dem Positiven und Allgemeinen der Philosophie. Das Positive ist jedoch weiter konkretisiert und deutlich als das Konkrete, Vorfindliche auszuweisen, welches nicht zuletzt auch das historisch Gewordene ist. Die fehlgeleitete Philosophie ist nach Solger dadurch gekennzeichnet, dass sie das Allgemeine vom Positiven trennt und sich in übermäßiger Abstraktion ergeht. Dies ist der von Solger kritisierte Mangel an Lebendigkeit, welcher von ihm auch als „Formalismus“ (NSB I, 509) abgelehnt wird:

Das Gefühl von der Unkräftigkeit, ja vielleicht gar Unmöglichkeit eines solchen, vollständig durchgesetzten formalen Treibens hat denn die Philosophierenden angeregt, bestimmte Thatsachen als das Erste und Ursprünglichste aufzusuchen und daraus alles übrige abzuleiten, es danach zu ordnen und in seine richtige Bedeutung zu stellen. Solche Thatsachen konnten freilich keine zufälligen, historischen seyn; sie mußten in sich etwas Allgemeines haben, um als das Wesentliche und die Bedingung alles Übrigen gedacht werden zu können (NSB II, 45).

Die Betonung des Historischen mag durch Verweis auf den ‚Reich Gottes Passus‘ und die Erörterungen des §1 erhellt werden. Gerade die Aussage „Christus ist der Wendepunkt der Geschichte“ (NSB I, 603 f.) wirft ein Licht darauf, was Solger sich unter historisch relevanten Begebenheiten vorzustellen scheint. Darüber hinaus ist auch sein Exkurs zur Abstraktion in der Theorie des Staats und der Gesetzgebung aufschlussreich, da dies doch unweigerlich einen weiteren, handfesten Beleg dafür liefert, was Solger unter ‚Positivität‘, auf welche es im Denken ankommt, versteht. Im Gegensatz zu den ‚unkräftigen‘ (s.o.) Abstraktionen der von Solger kritisierten Philosophien will dieser als Anfangspunkt und *Ziel* der glückenden Philosophie die *Offenbarung* verstanden wissen. Kants Kritizismus aber auch ‚Idealismus‘ und ‚Realismus‘ stellen Solger zufolge Einseitigkeiten dar (vgl. NSB II, 127 ff.), implizit handelt es sich bei diesen Ausführungen

um ein Bekenntnis zu einer mehr oder minder als Identitätsphilosophie zu bezeichnenden ‚Art‘ oder Klasse von Philosophie. Ein Lesart, welche eingedenk Solgers Schelling-Rezeption angebracht ist (vgl. Galland-Szymkowiak 2007, 333 & V, 289; *Anmerkungen* Giovanna Pinna). Eine genauere Charakterisierung muss im zweiten Untersuchungsteil erfolgen. Zunächst ist jedoch entscheidend, dass der Fokus auf die Offenbarung, welche von Solger auch als „factische Offenbarung“ (NSB II, 173) bezeichnet wird, als Resultat von Solgers Zurückweisung der von ihm als einseitig oder fehlerhaft beurteilten Ansätze von Philosophieren zu betrachten ist⁶⁵ und eine bestimmte Ausrichtung des solgerschen Denkens fordert, welche sich insbesondere in den für Solgers Werk maßgeblichen Erkenntnisparadigmen niederschlägt. Dass es sich dabei um zwei Zugänge oder Arten von oder zu Offenbarung handelt, welche ihrerseits dem Anspruch von Positivität und Allgemeinheit genügen, wird anhand folgender Passagen sichtbar:

Schon aus diesen entgegengesetzten Bestrebungen scheint wohl zu erhellen, daß dasjenige, was der wahren Philosophie als Stoff zum Grunde liegen soll, eine Thatsache, aber zugleich das schlechthin Allgemeine seyn muß, offenbar dasselbe, was dieser ganzen gegenwärtigen wirklichen Welt, so wie sie für uns positiv da ist, als Wesen inwohnt. Wie dieses zu denken sey, ist hauptsächlich deshalb schwer begreiflich zu machen, weil die durch falsche Vorstellungen von der Philosophie verwirrte Einbildungskraft eben so unerschöpflich ist, Abwege und Einseitigkeiten zu suchen, wie die gemeine sinnliche Natur des Menschen an Ausreden gegen die Religion und gegen das Gewissen (NSB II, 47).

Diese Tatsache, welche Stoff der Philosophie sein soll, ist ihrerseits von Solger als geoffenbart aufgefasst.

Soll es also einen wirklichen und doch allgemeinen Stoff für die Philosophie geben, so muß es das Wesen seyn, welches sich sowohl durch das Daseyn dieser wirklichen Welt, als auch in derselben als der einzig wahre Inhalt ihrer Erscheinungen und unsers Bewußtseyns, also durch wirkliche Thatsachen und als ein wirklich Existierendes offenbart (NSB II, 48).

Solger spricht vom *Wesen*, welches Inhalt der Offenbarung ist *und* sich offenbart, ein Wesens-Begriff, welcher nach Galland-Szymkowiak auch an dieser Stelle von der schellingschen Freiheitsschrift inspiriert scheint (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 229)⁶⁶. Die Philosophie, welche die „Auflösung und Vernichtung der Scheinerkenntniß“

⁶⁵ Die „factische Offenbarung“ (s.o.) ist im Sinne Solgers jedoch nicht ohne weiteres ‚faktisch‘. Mit dieser Bezeichnung ist auch eine Forderung nach dem ‚faktisch-Werden‘ der Offenbarung verbunden (vgl. NSB II, 171 ff.). Siehe dazu die Paragraphen §5) und §6) der hiesigen Untersuchung. Im weiteren Fortgang sei jedoch noch nicht genauer zwischen Faktizität im Sinne eines faktischen, empirisch wirklichen Vorkommens und einer philosophischeren Lesart unterschieden. In ihren Resultaten nährt sich nämlich das Faktizitäts-Primat Solgers einer gewöhnlichen Auffassung des Faktischen im Sinne eines hinreichenden Grundes (von Erkenntnis) an – jedoch nicht ohne weiteres.

⁶⁶ Galland-Szymkowiak führt Solgers Wesens-Begriff der Schriften *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie* und der *Philosophie des Rechts und Staats* auf Schelling zurück (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 229 & 235). Es besteht angesichts der angeführten Passage jedoch auch Grund zur

(NSB II, 53) vorantreibt bis sie „den ewigen Quell der Offenbarung erreicht“ (ebd.), bewegt sich von den in ontologischem Sinne geoffenbarten Tatsachen der Außenwelt, an welchen sie anhebt, hin zum ‚wahren Inhalt‘ jener Wirklichkeit, welche verglichen mit diesem als nichtig zu bezeichnen ist; so in aller Deutlichkeit in einem Schreiben an Abeken: „Was wir gewöhnlich Wirklichkeit nennen, ist nur eine Erscheinung, oder in Beziehung auf Gott ein bloßer Schein, ein reines Nichts“ (NSB I, 601). Dadurch leugnet Solger keineswegs die äußere Realität (s.o.), sondern nimmt lediglich eine Perspektivierung gemäß seiner ontologischen Fragestellung und Ansicht vor, sowie der daraus resultierenden erkenntnistheoretischen Fokussierung. Solger spricht nämlich nicht nur von der *Nichtigkeit*, wenn seine Rede auf die empirische Wirklichkeit kommt, sondern auch davon, „daß das Wesen aller Dinge mitten unter uns ist, und daß es überhaupt keine andere wahre Realität giebt, als diese“ (NSB I, 604f.). Wie schon vorher angemerkt, handelt es sich um ein als dialektisch zu bezeichnendes Verhältnis. Das mit dem ‚wahren Inhalt‘ letztlich Gott gemeint ist, wird u.a. in Solgers Korrespondenz präzisiert (vgl. NSB I, 600ff.), wenn er ausführt, „das wahrhaft Dasyende in uns [...], ist die Gegenwart Gottes“ (NSB I, 601). Die Aufgabe der Philosophie, im Sinne einer „Vernichtung der Scheinerkenntniß“ (NSB II, 53), ist es also, zur Religion bzw. deren Gehalten und zum Glauben zu führen (vgl. V, 95). Der solgersche „Glauben“ (u.a. NSB I, 605) jedoch, wie er von ihm als (möglicher) Schluss der Philosophie angesehen wird (vgl. NSB I, 605 f.), ist alles andere als philosophisch unqualifiziert. So behauptet Solger in einem Brief an Abeken; „Ich kann und werde aber durch streng wissenschaftliche Construction beweisen, daß und wie alle menschliche Erkenntniß im Glauben ihren einzigen Schlußstein findet“ (NSB I, 599). Und uns begegnet gerade in Solgers Auffassung des Glaubens eine erkenntnistheoretische Ausrichtung wie sie u.a. in der analytischen und pragmatischen Tradition des 20. Jahrhunderts wieder thematisch wird⁶⁷. Auch die Ausführungen zum Glauben in der ebenfalls im Nachlass veröffentlichten Abhandlung *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit* weisen ein Verständnis von *Glauben* aus, welches über eine geläufige Auffassung von religiösem Glauben, welche diesen als Gegensatz zum Wissen fasst,

Annahme, dass Solger Schellings Wesens-Begriff und Auffassung der *Freiheitsschrift* (Schelling 2011) breiter und auch an anderer Stelle rezipiert und interpretiert hat; mindestens auch in den *Briefen, die Mißverständnisse über die Philosophie und deren Verhältnis zur Religion betreffend*.

⁶⁷ Siehe dazu insb. §5).

hinaus weist⁶⁸. Gerade die dort von Solger vorgenommenen Erläuterungen eröffnen ein tieferes Verständnis für die in der privaten Korrespondenz geäußerten scheinbar religiösen Ansichten und deren philosophischen Gehalt. Ohne zu weit auf die Fragestellung des zweiten Teils vorzugreifen, kann der Glaube und dessen Ort kurz skizziert werden, da sich nur so das solgersche Verständnis von Philosophie bestimmen lässt. Die geoffenbarte, ‚positive‘ (vgl. NSB II, 47) und „allgemeine Thatsache“ (ebd.), von welcher die Philosophie nach Solger anzuheben hat, wird ihrerseits erst durch den *Glauben* in die Reichweite der Philosophie gebracht. Es handelt sich bei dieser Tatsache, welche durch den Glauben als Bezugnahme auf die Offenbarung ersichtlich oder postuliert wird, um nicht weniger als das (Selbst-) Bewusstsein des Menschen⁶⁹ selbst (vgl. NSB II, 98 & NSB I, 602), was impliziert, dass sich der Mensch des ontologischen Status der Wirklichkeit und deren Nichtigkeit, dessen Verhältnis sich auch in ihm repliziert, in Vergleich zu dessen göttlichem Inhalt bewusst ist. Der nachfolgend zitierte längere Textausschnitt wird Solgers Glaubens-Begriff in seiner Relevanz für die Aufgabe der Philosophie aufzeigen und die wesentlichen Momente seiner Auffassung der *höheren* sowie *niederen Erkenntnis* anführen, wobei Solger letztere als die „gemeine Verstandesthätigkeit“ (NSB II, 70) und Erkenntnis (-weise) der „Mannigfaltigkeit“ (ebd., 83) bezeichnet.

Der Zustand, in welchem unser Bewußtseyn durch diese Offenbarung Gottes in ihm, als seines eigenen gegenwärtigen Wesens, und in der Existenz versetzt wird, ist das Wesentliche an der ganzen höheren Erkenntnißart; wir nennen ihn, mit der vollen richtigen Bedeutung des Wortes, den Glauben. Nicht eine unbestimmte Ahndung oder gar Vermuthung ist das, was wir mit diesem Worte bezeichnen dürfen; er ist vielmehr das Klarste und Gewisseste in unserer gesammten Erkenntniß; denn er ist das, wodurch wir eigentlich selbst erst unser Bewußtseyn zusammenfassen als ein einiges und unmittelbar gegenwärtiges. Unter jeder andern Ansicht bleibt dieses unser Bewußtseyn immer nur theilweise und beziehungsweise gegenwärtig. Setzt es sich blos aus äußeren Gegenständen und den sich auf diese beziehenden Begriffen entgegen, so ist und bleibt es eine leere Form. Das „Ich bin ich“ enthält nichts als diesen leeren Gegensatz und ist ganz entblößt von eigenthümlichem Inhalte. Ergreift es sich im Handeln, so ist es entweder jedesmal in einem bestimmten Momente des Wollens und Handelns begriffen, und fällt dadurch selbst in die Besonderheit der erscheinenden Welt, oder es setzt sich als Wollen schlechthin jedem besonderen Wollen entgegen, und wird so abermals zu einem gehaltlosen Schatten. So enthält es denn weder wahre Selbsterkenntniß, noch einen positiven Antrieb zum Handeln, und faßt also sich selbst nur insofern als etwas für sich auf, als es zugleich ganz der gemeinen Erkenntnis hingegeben ist. Nur dann kann es sich selbst vollständig und als ganz gegenwärtig auffassen, also auch nur dann für ein wahres Selbstbewußtseyn gelten, wenn es in seiner Einheit mit sich selbst zugleich die Aufhebung seines eigenen Gegensatzes und eben dieser Verknüpfung desselben wahrnimmt, und

⁶⁸ In Teil II der Untersuchung werden Solgers Begriffe von Wissen und Glauben im Kontext der Debatte um die KWA (klassische Wissens-Analyse) erörtert werden. Solgers Auffassungen zeigen sich insbesondere an Fragestellungen der analytischen Erkenntnistheorie äußerst anschlussfähig, ein Umstand, welcher auch durch die folgenden Paragraphen des I.Teils aufgezeigt wird.

⁶⁹ Und dessen Erkenntnisobjekte.

als das eigentlich Lebendige in ihm die Selbstoffenbarung der göttlichen Einheit erkennt. Denn nur das göttliche Wesen ist fähig mit sich selbst ganz eins zu seyn, und sich in dieser Einheit aus sich selbst als ein wirklich gegenwärtiges zu schaffen; nur dieses ist frei von den unendlichen Gegensätzen und dem Unterschiede des Stoffes und der Form. Was seine Gegenwart in uns wirkt, das ist eben die Aufhebung unsers eigenen Bewußtseyns, insofern es in die Gegensätze und Vermittlungen seiner eigenen Existenz verflochten ist und die Erschaffung unsers eigenen wahren Wesens, welches in Wahrheit kein anderes als das göttliche selber ist. Es hat sich also hier gezeigt, daß die höhere Erkenntnißart zwei Seiten hat. Mit der einen ist sie zugekehrt der Welt der Existenz und der Gegensätze, mit der andern der innern Einheit durch das Selbstbewußtseyn. Beide sind offenbar an sich eins und dasselbe, das heißt, alle Wahrheit in den Gebieten der Natur und der Sittlichkeit Offenbarung Gottes. Aber für uns ist diese Offenbarung nicht ohne die unendlichen Gegensätze und Widersprüche der gemeinen Erkenntniß. Diese ist vorhanden, um durch die höher aufgehoben zu werden, die nur hiedurch sich offenbart; sie ist aber eben deshalb für uns auch zugleich da, auf daß die Wahrheit sich daran offenbare (NSB II, 98 ff.).

Was Solger hier unternimmt, scheint auf den ersten Blick eindeutig einer epistemologischen Überqualifizierung des Glaubens gleichzukommen. Freilich ist, wie schon angemerkt, der solgersche Glaubens-Begriff von geläufigen Bestimmungen des ‚Glaubens‘ zu unterscheiden. Die Frage, welche Solger mit seinem Begriff des Glaubens zu beantworten versucht, ist die nach der Einheit des (Selbst-)Bewusstseins wie sie bei Kant als Frage nach der „Ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption“ (KrV B, 131) auf die „transzendente Einheit des Selbstbewußtseins“ (ebd., 132) zielt. Dass Solger mit seiner Berufung auf den Glauben (an die Offenbarung) die Gefahr der ‚Zerstreuung‘ (vgl. KrV B, 133), welche nach Kant das „empirische Bewußtsein“ (ebd.) charakterisiert, abwendet, ist entscheidend. Solger geht bei der Begründung der Bewusstseinsseinheit jedoch einen anderen Weg als Kant. Kants Theorie der Einheit des Selbstbewusstseins lehnt er explizit im Zuge seiner *Vorlesungen über Ästhetik* ab (vgl. V, 50). Während die augenscheinlichste Abweichung zu Kant, in bewusstseinstheoretischer Hinsicht, darin besteht, dass Solger die Möglichkeit einer „inneren Selbstanschauung“ (NSB I, 513) einräumt, was Kant bestreitet (vgl. KrV B, 135), und diese in die Nähe des „Gefühls“ (ebd.) rückt⁷⁰, liegt der Hauptunterschied zu Fichte, Schelling und Hegel in der faktischen Abwertung der Vernunft in Hinsicht auf den empirisch-kognitiven Aspekt der menschlichen Erkenntnis (vgl. NSB II, 96). „Vernunft“ (NSB II, 96) bei Solger ist ein in erster Linie ontologischer Begriff:

[...] die Vernunft; Diese aber ist nichts Wirkliches, oder als wirklich Gedachtes, sondern eben nur das, was von allem Wesentlichen in der Existenz den inneren vorausgesetzten Grund ausmacht. Wiewohl demnach alle wahrhafte Existenz auf die Vernunft zurückgeführt werden kann, so ist diese doch nirgend unmittelbar gegenwärtig, und wenn sie die einzige Richtschnur und der einzige wesentliche Inhalt unseres Denkens wäre, so würde dasselbe nie einen gegenwärtigen Stoff haben,

⁷⁰ Dies ist letztlich eine der Konsequenzen der Orientierung der solgerschen Philosophie an der „Faktizität“ (Galland-Szymkowiak 2014a, 14). Jener grundlegende Umstand wird im zweiten und dritten Teil vertieft werden.

sondern die Einheit des Stoffes und der Form nur als eine unbekante, ferne Grundlage voraussetzen müssen (NSB II, 96 f.).

Solger postuliert die *Vernunft als Grund* (s.o.)⁷¹ – weniger als einen Denkmodus wie zum Beispiel Hegel es u.a. in der *Differenzschrift* unternimmt (vgl. Hegel Werke 2, 25 ff.)⁷². Vernunft ist für Solger im menschlichen Erkenntnisprozess nicht Organ, sondern allenfalls Voraussetzung⁷³. Und diese Voraussetzung ist es auch, welche als ‚positive‘ (vgl. NSB II, 47) und „allgemeine Thatsache“ (ebd.) der Ausgangspunkt, der ‚Stoff der Philosophie‘ (vgl. NSB II, 47) sein soll. „Vernunft“ (NSB II, 96) wird für Solger geglaubt (vgl. ebd. ff.). Die naturphilosophische Relevanz des Vernunft-Begriffes wird im Paragraphen §4c) geschildert werden. Wenn Solger *Gott* - oder das *Göttliche* - zur Bedingung für das Selbstbewusstsein macht, so ist dies eine sich für ihn ergebende Notwendigkeit, da sich die Einheit des Bewusstseins anders nicht aufklären ließe:

Ein solches höchstes oder göttliches Bewußtseyn ist uns unentbehrlich schon um der Einheit unseres eigenen willen. Denn wir würden uns immer nur insofern als Eins mit uns selbst erkennen, als wir besondere Gegensätze mit einander verknüpfen, nicht aber als dasjenige, was allem Gegensätze und aller Verknüpfung nur seine eigene ursprüngliche Einheit entgegengesetzt und diese darin überall wieder herstellt (NSB II, 83 f.).

Solger zeigt sich in seiner Argumentation äußerst pragmatisch⁷⁴. Durch die stellenweise pantheistisch anmutenden Erörterungen einer Wesenseinheit oder -verwandtschaft hindurch scheint immer auch das Bemühen um das einzelne Bewusstsein. Solger vernachlässigt keineswegs die Fragen der Genese einzelner Erkenntnissubjekte, sondern sichert deren Status vielmehr durch die Rückbindung an seine Auffassung des Göttlichen. Dass Solgers Auffassung von der Einheit als solcher, und des Bewusstseins im Besonderen, eher im Sinne einer strukturellen Zusammengehörigkeit oder Grundes als in einer tatsächlichen Identität beruht, zeigt die von Solger der Philosophie zugeordnete Aufgabe. Diese betreibt nämlich das Geschäft, dass sie „zum deutlichen Bewußtseyn bringen soll, was in allen übrigen Erkenntnissen das eigentlich Wahre für sich ist“ (NSB II, 55). Das bedeutet, auch und vor allem im Sinne einer „Vernichtung der

⁷¹ Hingewiesen sei auf den von Galland-Szymkowiak angemerkten Einfluss der schellingschen Freiheitsschrift auf Solger (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 234 f.). Obwohl Galland-Szymkowiak an dieser Stelle sich vornehmlich auf die solgersche Rechtsphilosophie zu beziehen scheint.

⁷² Freilich kann der hegelsche Standpunkt in seiner Beschaffenheit und Komplexität hier nicht wiedergegeben werden.

⁷³ Solger würde bestreiten, dass das „Absolute“ (NSB II, 92) gedacht werden kann; wie er auch insgesamt dem Begriff des ‚Absoluten‘ kritisch begegnet (vgl. NSB II, 92).

⁷⁴ Nicht im Sinne der philosophischen Strömung. Vielmehr finden sich bei Solger Hinweise darauf, wie aus Sicht Deweys Metaphysik und Religion Formen einer Bewältigung (vgl. Dewey 2001, 14 f.) einer „Welt voller Gefahren“ (ebd., 7) dienen.

Scheinerkenntnis“ (NSB II, 53), die Aufklärung der menschlichen Erkenntnissituation und somit der *conditio humana* überhaupt. Wenn die Philosophie nach Solger scheinbar im „Glauben“ (NSB I, 605) ihren Abschluss finden muss oder sollte (vgl. ebd. f), so deswegen, weil dasjenige, was Inhalt dieses Glaubens ist, schon immer, wenngleich auch undeutlich oder implizit, (ontologische) Voraussetzung ist. Dies gilt insbesondere für die sogenannte *niedere Erkenntnis* Solgers:

So ist denn schon der gemeine Verstand genöthigt, sich Vorstellungen von einem Gotte und einem Universum zu bilden, freilich nur, um seine eigenen Operationen vollziehen zu können. Aber deshalb sind sie für ihn auch nur als gegebene da; er begreift, ja er versteht sie nicht einmal (NSB II, 85).

Die Philosophie betreibt die Aufklärung jener Voraussetzungen (vgl. NSB I, 347 f.). Die höhere Erkenntnis im Sinne des solgerschen Glaubens jedoch, so scheint es zunächst, ist der Philosophie äußerlich – sie kann lediglich dorthin führen. So ist Solger zu begreifen, wenn er ausführt: „Es muß also nothwendig erkennbar seyn, daß die höhere Erkenntnis einen positiven Inhalt habe und nicht blos die vorausgesetzte Negation der gemeinen sey“ (NSB II, 92). Der positive Startpunkt der Philosophie ist die Tatsache, dass das Bewusstsein selbst als Offenbarung jenes einheitlichen Grundes aufgefasst wird, zumindest in dieser Hinsicht der Glaube als Anheben bei den faktischen Voraussetzungen Anfang der Philosophie ist. Die Selbstverständigung diesbezüglich ist dann schon die daraus folgende Annahme oder Identifizierung mit jenem einheitlichen Wesen.

Wenn nun bisher der *Glaube* in seiner Relevanz für das solgersche Philosophieverständnis beleuchtet wurde, ist damit noch allerdings keiner abschließenden Klärung Vorschub geleistet. Nach wie vor stellt sich die Frage: Was ist der ‚*Glaube*‘ in der Erkenntnistheorie Solgers, welche Haltung oder Denk- und Erkenntnismodi werden mit jenem Ausdruck von Solger bezeichnet? Eine umfassende Klärung und Einordnung des Glaubens kann erst aus der Rekonstruktion der solgerschen Erkenntnistheorie erwachsen. Noch ist es jedoch gefordert, die für Solger grundlegenden Charakteristika der menschlichen Existenz und somit Erkenntnissituation weiter zu bestimmen. Die im Obigen angeführten Textstellen gestatten es, die Frage des Glaubens für Solger an dieser Stelle anders zu perspektivieren. Wenn schon nicht der Glaube als solcher hier positiv näher bestimmt werden kann, so doch negativ und in seiner Funktion.

Solger identifiziert mit dem Glauben die *höhere Erkenntnis*, welche er wiederum der niederen, der des *Verstandes*, entgegensetzt. Die Erkenntnis des Verstandes ist Solger zufolge zuständig für die Wahrnehmung der äußeren Realität und die Begriffe:

Wenn wir also beides denken sollen, und unsere ganze gemeine Verstandesthätigkeit besteht hierin allein, so kann dies immer nur so geschehen, daß wir die Begriffe durch die besonderen Wahrnehmungen, und diese wieder durch jene bestimmen, was wir Abstrahiren und Urtheilen nennen [...] Dies muß uns schon lehren, daß die hierauf beruhende Erkenntniß auch nur eine bedingte und relative seyn kann“ (NSB II, 70).

Im Gegensatz oder Ergänzung zum Verstand steht nach Solger nicht die Vernunft, sondern der Glaube (s.o.). Der *Glaube* zeichnet sich somit dadurch aus, die relative Erkenntnis zu suspendieren, das Zusammenspiel von Wahrnehmung und Begriff in seiner Evidenz zu übersteigen. Auffällig ist die Skepsis, mit welcher Solger der Verstandesthätigkeit begegnet. So spricht Solger nicht nur in Hinsicht auf die Funktion und Wirkung der Kunst von einer „Beruhigung“ (V, 61), sondern auch hinsichtlich der *höheren Erkenntnis*, wenn er ausführt, dass auch die „Einbildungskraft“ (NSB II, 81)⁷⁵, als dem Verstand angegliedert (vgl. ebd.), nicht genügt⁷⁶; „Aber auch dieses reicht uns noch keineswegs hin zur vollen Überzeugung und inneren Beruhigung“ (ebd., 82). Solger bedarf der *höheren Erkenntnis*, um letztlich nicht nur die Beruhigung qua Erkenntnis der Einheit zu bewirken, sondern auch die völlige Desintegration des Selbst abzuwenden. Wenn dieser schreibt, dass ein „höchstes oder göttliches Bewußtseyn“ nötig ist „schon um der Einheit unseres eigenen willen“ (ebd., 83 f.), so ist augenscheinlich, dass der Status von Wissen selbst Solger zweifelhaft erscheint. Das Bewusstsein um die Einheit des Bewusstseins, die dauernde und identische Existenz eines Selbst, ist für Solger nicht Sache eines Wissens – sondern wie es scheint mehr vom Charakter eines wie auch immer näher kognitiv zu bestimmenden *Glaubens*. Dieser solgersche Vorbehalt gegenüber der *gemeinen* und *niederen* (Selbst-)Erkenntnis ist Ausdruck eines bestimmten Begriffs von *Wissen*. Solger nennt das „Wissen“ den „Abschluß und die Vollendung des Denkens. Dieses ist niemals möglich durch das Denken allein, sondern immer nur zugleich dadurch, daß die Stoffe desselben in ihren Gegensätzen an sich eins sind“ (NSB II, 141). Er knüpft

⁷⁵ Mehr dazu in §4). Angemerkt sei jedoch schon deren Bedeutung für die Erkenntnis der Begriffe: „Auch die Thätigkeit des gemeinen Verstandes wird deswegen von einer Kraft begleitet, welche wir die Einbildungskraft nennen. Diese bewirkt, daß wir uns den allgemeinen abstracten Begriff immer unter einer gewissen Gestalt als etwas Existirendes denken, und das besondere Ding als erfüllt und belebt von seinem Begriffe“ (NSB II, 81). Genau jenes dialektische Zusammenspiel wird mittelbar durch das ermöglicht, was Solger *Ironie* nennt, doch dies hier nur als Vorgriff.

⁷⁶ Zur Kritik der Einbildungskraft bei Solger in ästhetischer Hinsicht sei auf die vergleichende Darstellung der Phantasie bei Fichte und Solger durch Matthias Koßler hingewiesen (vgl. Koßler 2003).

dieses dabei aber an den Glauben, welcher Voraussetzung des Wissens ist, welches der *höheren Erkenntnis* vorbehalten bleibt (vgl. ebd. f.). Das richtige Denken hat nach Solger ohnehin, sofern es seinen „*eigentlichen Inhalt*“ trifft, „den des Glaubens“ (NSB II, 183). Dass die Stoffe des Denkens in ihren Gegensätzen dennoch eins sind, ist das Supplement, welches zum Denken hinzukommen muss, um es zum Wissen zu vollenden - Solger spricht vom „Vorausbestehen solcher Einheit des Stoffs“ (ebd.); der *Glaube*, wie ersichtlich wird, leistet es, genau dies der Erkenntnis bereitzustellen:

Die Art, wie wir dieses sein Vorausbestehen erkennen, ist der Glaube, den man nur nicht wieder mit Vermuthung, Ahndung oder sonst wie einer unvollkommenen Erkenntnißart verwechseln muß. Er ist vielmehr die absolut gewisse, unmittelbare Erkenntniß selbst; der Grund, auf dem für uns schlechthin alles beruht. Was aber durch den Glauben für uns da ist, die Offenbarung und ihre Verzweigung in den Gegensätzen der Existenz, können und sollen wir in Wahrheit wissen. Behaupten wir also die göttlichen Dinge zu wissen, insofern sie nämlich offenbart sind, so ist es eine höchst ungerechte Beschuldigung, daß dieses Selbsttäuschung, Anmaßung, Schwärmerei und dergleichen sey. Freilich wenn man das, was wir Wissen und Glauben nennen, verwechselt mit der gemeinen Wahrnehmung (NSB II, 141 ff.).

Dass *Glauben* und *Denken* denselben Inhalt haben, ist auch was es anzuerkennen gilt, um die *niedere Erkenntnis* hinter sich zu lassen. Solger zeichnet ein Bild des Glaubens, welches das einer unmittelbaren Evidenz ist, *Offenbarung* als solche zu identifizieren und so auch Einheit für das Bewusstsein zu stiften. Auch die Offenbarung ist genau dies – schlichtweg offenbar und vorfindlich und dabei stets Offenbarung im Sinne von „*einem Universum*“ (NSB II, 85):

Für uns aber ist erst überhaupt etwas da durch die Offenbarung, indem das Ewige an und für sich selbst erkennbar ist. Darum nennen wir die Offenbarung eine Schöpfung aus nichts, von der Seite der Existenz angesehen, weil alles was wir erkennen, uns nur durch die Offenbarung des Ewigen entstanden ist (NSB II, 170).

Dinge als etwas zu erkennen oder Sachverhalte und Eigenschaften zuzuschreiben, ist schlichtweg nur durch Glauben möglich⁷⁷. Dass es sich dabei nicht primär um einen religiösen Glauben handelt, zeigt Solgers Vergleich des Glaubens mit der „*gemeinen Logik*“ (NSB II, 142):

Ja wir könnten den alten Ausspruch der gemeinen Logik: niemand könne schließen, der nicht vorher etwas für wahr hielte, richtig und erschöpfend so stellen: niemand könne wahres reales Denken ausüben, der nicht vorher an etwas Wesentliches und Ewiges glaubte (ebd., f.).

⁷⁷ Konkrete Abstufungen und Charakteristika des Glaubens werden im zweiten Teil behandelt. Glaube ist Solger Voraussetzung des Wissens im Sinne der höheren Erkenntnis, als auch als (ontologisch-erkenntnistheoretisch) Grundvoraussetzung der propositionalen Erkenntnis des Verstandes.

Der Glaube im Sinne einer profanen Erkenntnisvoraussetzung bedarf in Solgers Konzeption der Gewissheit des ‚Wesentlichen‘ (s.o.) und Göttlichen⁷⁸. Glaube, als Begriff, zeigt sich bei Solger demnach als ambivalent, da er einerseits Bezugnahme und Evidenzgrad der äußeren Wirklichkeit fundiert und bezeichnet, andererseits aber auch als Glaube in einem durchaus religiösen und mystischen Sinne gängigen alltagssprachlichen Auffassungen entspricht. Wenn Solger seinerseits den Begriff der „Mystik“ (NSB I, 689) nicht scheut (vgl. NSB I, 604) und auch in seiner privaten Korrespondenz die Wichtigkeit dessen betont, was er „Gefühl“ (NSB I, 513) nennt, so kann man die Aufgabe der Philosophie mit Solger auch als eine Klärung in Hinsicht auf diese Voraussetzungen des Denkens betrachten:

Darum fühlen wir, daß das Zweckmäßige, Besonnene, Vernunftmäßige in uns nicht das Beste ist, sondern das, worin wir gerade augenblicklich ganz enthalten sind und uns als reflectirende Wesen ganz verlieren. Dieses ist es eben, worauf allein Kunst und Religion beruhen, und es zur Einsicht und zum Bewußtseyn zu bringen, ist das einzig wahre Streben der Philosophie (NSB I, 514).

Dies ist die Aufgabe, welche Solger der Philosophie auch in einem Brief an Tieck explizit zukommen lässt (NSB I, 347 f.), im Sinne einer „Bestätigung und Vereinbarung alter Vorurtheile“ (NSB I, 348)⁷⁹. Ein solches Verständnis von Philosophie rückt Solger unzweifelhaft in die Nähe von hermeneutischen Ansätzen⁸⁰. Wenn darüber hinaus die Philosophie letztlich für Solger zur Religion oder zum *religiösen* Glauben zu führen hat, und somit das Ideal der *imitatio Christi* (siehe §1) als Schlussstein des solgerschen Denkens in ethischer Hinsicht gelten kann, so ähnelt der solgersche Kulminationspunkt der Philosophie denjenigen Schopenhauers und Kierkegaards. Einerseits dem schopenhauerschen „Heiligen“ (Schopenhauer WI/2, 508) und auch dem kierkegaardschen „Sprung“ (Kierkegaard 2015a, 219), als Zeichen desjenigen „Stadium, das dem Glauben vorangeht“ (Kierkegaard 2015a, 225)⁸¹. Für die epistemologische Klärung der solgerschen Ironie jedoch ist zunächst anderes entscheidend: Der Umstand,

⁷⁸ Das im Obigen angeführte Zitat weist auf die Bedingungen propositionalen Wissens hin. In Teil II) der Untersuchung wird dieser Aspekt des solgerschen Glaubens im Lichte der klassischen Wissensanalyse untersucht. Siehe zu Geschichte und Überblick zur klassischen Wissensanalyse Thomas Grundmanns *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* (insb. Grundmann 2017, 66 ff.).

⁷⁹ Ein Aspekt des solgerschen Philosophieverständnisses, welcher ihn mit pragmatischen oder transzendentalpragmatischen Ansätzen des 19. und 20. Jahrhunderts verbindet.

⁸⁰ So weist Solgers Denken in jener methodischen Hinsicht Ähnlichkeiten zum in der jüngeren Schopenhauer-Forschung als hermeneutisch beurteilten Denkens Schopenhauers auf, siehe zur Hermeneutik Schopenhauers u.a. Daniel Schubbes Beitrag *Schopenhauers Hermeneutik-Metaphysische Entzifferung oder Explikation „intuitiver“ Erkenntnis?* (Schubbe 2012).

⁸¹ Der *Glaube* wird, wie wir sehen, bei Solger jedoch anders zu deuten sein als bei Kierkegaard, dennoch sind Überschneidungen in ethisch-anthropologischer Hinsicht unverkennbar.

dass Erkenntnis und Bewusstsein nach Solger nur qua *Offenbarung* und *Glauben* sein können. In Konsequenz ist der Glaubens-Begriff Solgers nicht deswegen ambivalent, weil er eine Form religiösen Glaubens und zugleich Voraussetzung profaner Erkenntnis, somit ein quasi-Erkenntnisorgan abgibt, sondern weil gerade diese (profane) Erkenntnis schon von Art des Glaubens ist. „6.44 Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist“ (Wittgenstein WA 1, 84), sagt Wittgenstein in seinem *Tractatus logico-philosophicus*. Solgers Verständnis von *Mystik* scheint Ähnliches zu berühren. Dass sich in Solgers Denken der Offenbarung auch eine Auseinandersetzung über die Voraussetzungen menschlichen Wissens verbirgt, gilt es im Folgenden in seinen Konsequenzen für die Charakterisierung der menschlichen Erkenntnissituation darzulegen.

§3) Erkenntnissituation und Beruhigungsbedürftigkeit des Menschen

Nachdem in den ersten beiden Paragraphen zu Solgers Verständnis der Philosophie und des religiösen Moments seines Denkens hingeführt wurde, gilt es nun, davon ausgehend die Erkenntnissituation des Menschen nach Solger zu skizzieren. Dazu sollen die bereits gewonnenen Zwischenergebnisse im Lichte weiterer Ausführungen Solgers zur Wirkung der *höheren Erkenntnis* und der Kunst gedeutet werden. Im Sinne Blumenbergs ist danach zu fragen, welches „implikative Modell“ (Blumenberg 2019, 20) sich durch Solgers Ausführungen ausdrückt. Blumenbergs Überlegungen zum *implikativen Modell* werden von diesem in seinen *Paradigmen zu einer Metaphorologie* vorgestellt. Durch die Analyse der verwendeten Metaphern versucht Blumenberg, die zugrundeliegenden, paradigmatischen Wahrheitsauffassungen des je analysierten Denkers und dessen Epoche aufzudecken⁸², jedoch vor allem zum Behelf der Demonstration seiner „Metaphorologie“ (Blumenberg 2019, 9). Wenn hier auf Blumenbergs Theorie des *implikativen Modells* Bezug genommen wird, kann dies nur in abgewandelter, für hiesige Zwecke verkürzter

⁸² Blumenberg spricht auch davon, dass Metaphern, genauer „absoluten Metaphern“ (Blumenberg 2019, 25) eine „pragmatische Wahrheit“ (vgl. Blumenberg 2019, 25) eigen ist: „Ihre Wahrheit ist, in einem sehr weiten Verstande, *pragmatisch*“ (ebd.). Ein Umstand, welchen es auch in der Auseinandersetzung mit Solger zu berücksichtigen gilt (Solger ist jedoch nicht nur in einem blumenbergschen Sinne pragmatisch zu lesen), gerade angesichts der *Beruhigungsbedürftigkeit* – obwohl Solgers *Pragmatismus* auch im philosophischen Wortsinne pragmatische Positionen vorwegnimmt.

Form geschehen. Solger spart nämlich keineswegs an eindeutigen Charakterisierungen der dürftigen und defizitären Situation des Menschen unter den Bedingungen der *niederen Erkenntnis* und seiner weltlich/irdischen Existenz⁸³, welche sich gleichzeitig für Solger auch in der Sphäre des Sozialen verfestigen⁸⁴. Nichtsdestotrotz kann eine kurze Zusammenfassung einiger prägnanter Äußerungen (und *Metaphern*) Solgers diesbezüglich dazu beitragen, ein Bild dessen Weltansicht nachzuzeichnen.

Es wurde schon auf die *Beruhigungsbedürftigkeit* des Menschen hingewiesen, welche sich in Solgers erkenntnistheoretischen und ästhetischen Ausführungen äußert. Nach Solger ist der Mensch, im Sinne des vorphilosophischen und deswegen philosophiebedürftigen Menschseins (vgl. NSB II, 42 f.), in steter Bedrohung und von Auflösung bedroht - Solger spricht nicht nur von dem durch das Schöne bewirkten „Gefühl der Einigkeit, der Beruhigung“ (V, 61), sondern auch vom „Gefühl [...] der Spaltung [...] welche der menschlichen Natur wesentlich ist“ (ebd., 74). Hegels Urteil bzgl. Solgers „Verstimmung und des Überdrusses“ (Hegel Werke 11, 264) kann durchaus zugestimmt werden. Es ist dem jedoch hinzuzufügen, dass dies wohl nicht nur Solgers Reaktion auf die Öffentlichkeit der akademischen und gebildeten Welt Berlins war (vgl. ebd., 262 ff.), sondern auch tiefste philosophische Überzeugung. Nun könnte man das solgersche Werk dahingehend psychologisieren und pathologisieren, dass man in den Zeugnissen seines Denkens vor allem die Zeugnisse seiner „Verstimmung“ (s.o.) sieht, dies geht jedoch entschieden fehl und verkennt das eminente philosophische Bemühen. Solgers religiöse Überzeugungen und Anspruch haben wohl weit mehr zu seiner Wahrnehmung und seinem Philosophieren beigetragen als seine „Verstimmung“, welche sich wohl eher aus diesen Überzeugungen erklären lässt. Dass eine gegenseitige Verstärkung und Begünstigung vorgelegen haben mag, ist jedoch ebenfalls nicht bestreitbar. Hegel ist also nicht gänzlich in seinem Urteil zu folgen, wenn er Solgers Bemühen um das Religiöse seiner psychischen Disposition und Verstimmung zuschreibt (vgl. Hegel Werke 11, 262 ff.). Solgers Beurteilung der historischen Situation und der *conditio humana* insgesamt scheinen auf das Innigste verknüpft. Der Philosophie fällt als Korrektiv oder schädigendes Moment dabei eine gewichtige Rolle zu:

⁸³ So ist gerade diese *Existenz* für Solger *tragisch*: „Das Gebanntsein in die Existenz also ist es, wodurch das tragische Gefühl erregt wird“ (V, 77).

⁸⁴ Hingewiesen sei auf Solgers Urteil bzgl. der „Verwilderung“ (NSB II, 183) seiner von ihm so empfundenen Zeitgenossen (vgl. u.a. ebd. 182 ff.).

Was jene Anschuldigungen der letztvergangenen Philosophien betriff, so ist noch sehr die Frage, ob diese das Zerfallen alles politischen, sittlichen und religiösen Zusammenhanges in unserem Leben bewirkt, oder ob sie nicht vielmehr im tiefen Gefühl dieses Zerfallens sich aus dem schönen Triebe entwickelt haben, dem ganzen Leben in den innersten Gründen des menschlichen Bewußtseyns einen neuen Mittelpunkt und festen halt zu setzen. Ist dieses bisher nicht gelungen, hat die Philosophie mehr dieser zerrütteten Zeit dienen müssen, als sie zu etwas Besserem herstellen können, so liegt dies an dem Gang des Weltgeschicks, den kein einzelnes Bestreben hemmen kann, und es ist damit wenigstens noch nicht ausgemacht, daß sie nicht doch das praktische Leben wieder erfrischen und in der vielleicht nun erst möglichen Durchdringung mit ihm einen neuen Aufschwung herbeiführen könne (NSB II, 180).

Solgers Charakterisierung der Zeit gleicht der der *conditio humana*. Die historische Situation und die Rolle der Philosophie ist Solger so ungewiss wie die Erkenntnis des Verstandes, dessen Erkenntnisweise nicht zur „inneren Beruhigung“ (NSB II, 82) ausreicht (vgl. ebd., 81f.). Solger selbst versucht mit seinem Denken auf jene Problemlage zu antworten:

Ich kann und werde aber durch streng wissenschaftliche Construction beweisen, daß und wie alle menschliche Erkenntniß im Glauben ihren einzigen Schlußstein findet, und daß alles, was wahrhaft ist, nichts wäre, wenn nicht die Gegenwart und das Wirken Gottes; welche Einsicht aber keineswegs (wie etwa bei Spinoza und anderen) an die Stelle des Glaubens treten kann (NSB I, 599).

Dass das Hauptproblem, der Ursprung des „Gefühls von der Spaltung [...], welche der menschlichen Natur wesentlich ist“ (V, 74), welches den Menschen historisch-politisch und innerlich bedroht⁸⁵, Solger zufolge hauptsächlich ein Erkenntnisproblem darstellt, zeigt sich an dessen Betonung der Notwendigkeit einer hinreichenden Klärung der Einheit des Bewusstseins. „Ohne Offenbarung ist kein wahres Selbstbewußtseyn“ (NSB I, 602), sodass die angemessene Reaktion für Solger auf diese durch falsches Denken und politischen Wandel bedingte Problemlage die Forderung ist: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes!“ (NSB I, 603), ein durch Solgers protestantisch-christliches Selbstverständnis bedingtes Urteil (vgl. ebd. 602 f.). Die Frage nach den Bedingungen gesicherter Erkenntnis und Geltung sind für Solger untrennbar von Fragen der Religion: „Ein wahres Selbstbewußtseyn oder eine wahre Einheit der Erkenntniß ist nur durch diese Anschauung möglich, in welcher wir unser eigenes Ich nur insofern als etwas Wahrhaftes erfassen, als es in Gott ist“ (ebd., 602). Solgers Denken ist auf einen Gottesbegriff angewiesen, um ein einheitliches Bewusstsein zu verbürgen und somit auch eine jegliche Form von Wissen (im solgerschen Sinne), was das Wissen um die eigene Existenz miteinschließt. Dass Solger sich darum bemüht, stets auf den religiösen Gehalt dieses

⁸⁵ Die solgersche „Nichtigkeit“ (V, 192) kann hier nicht genannt werden, da diese primär dialektisches Verhältnis ist, dessen Einsicht schon jenseits der Spaltung liegt.

Glaubens an die Offenbarung hinzuweisen (u.a. ebd., 600 ff., 511 f. & V, 95), kann nicht über die pragmatische Notwendigkeit hinwegtäuschen, mit welcher er mit Begriffen wie ‚Gott‘, ‚Offenbarung‘ und ‚Glaube‘ operiert. Er kennzeichnet diese Dimension seines Glaubens-Begriffs selbst wie folgt:

Ja wir könnten den alten Ausspruch der gemeinen Logik: niemand könne schließen, der nicht vorher etwas für wahr hielte, richtig und erschöpfend so stellen: niemand könne ein wahres reales Denken ausüben, der nicht an etwas Wesentliches und Ewiges glaubte (NSB II, 142 f.).

Solgers Begriff des Glaubens erweist sich nicht nur als Resultat einer religiösen Auffassung der Welt, sondern auch als Produkt einer Meditation über die Bedingungen menschlichen Erkennens und Wissens, welche ausgehend von einem skeptischen Vorbehalt gegenüber dem Verstand und dessen Erkenntnis eine pragmatische Notwendigkeit darstellten⁸⁶. Weiter ist die Wendung zur „Faktizität“ (Galland-Szymkowiak 2014a, 14) im Denken Solgers dafür ausschlaggebend, dass er unter anderem den kantischen Ansatz⁸⁷ als eine „Art von Skepticismus“ ablehnt (NSB II, 127). Solger bemüht sich um die Sicherung der Erkenntnis als solcher. Der Mensch, der sich seiner selbst nicht sicher ist, verfügt auch nicht über eine Geltungsansprüche oder Zweifeln genügende Erkenntnis oder Wissen.

Trotzdem oder gerade deswegen sind Solgers Philosophie und vor allem seine Erkenntnistheorie Antworten auf die im Denken Solgers zu erkennende *Beruhigungsbedürftigkeit*. Diese bildet den Horizont der solgerschen *Spaltungs- und ‚Zerfallens‘-Metaphorik* (vgl. u.a. NSB II, 180), welche in den Schilderungen der *conditio humana* begegnet. *Ironie als Stimmung* findet in jenem Kontext ihren Ort, an welchen pragmatisch-erkenntnistheoretische Notwendigkeit und mystischer Anspruch Solgers zu seinen Auffassungen von *Glauben, Wissen und Offenbarung* führen. Die definitorische Klärung und systematische Einordnung können nun im zweiten Teil der Untersuchung forciert werden, nachdem in Teil I) das Verhältnis von Erkenntnistheorie und religiösem Menschen- und Weltbild skizziert wurde.

⁸⁶ Inwiefern der solgersche Glaube eine Erwiderung gegen die Anfechtungen der gemeinen Erkenntnis durch etwaige Zweifel und Skeptizismen darstellt, wird in Teil II die Auseinandersetzung mit Wittgenstein und der Forschung Duncan Pritchards aufzeigen können.

⁸⁷ Der genaue Wortlaut bezieht sich nicht auf Kant sondern „Die kritische Philosophie“ (NSB II, 127).

Kapitel II) Ironie und Erkenntnis

Ausgehend von den Zwischenergebnissen des ersten Teils der Untersuchung gilt es nun, die solgersche Erkenntnistheorie nachzuzeichnen. Dabei muss besonders die herausgestellte Charakterisierung der defizitären menschlichen Erkenntnissituation berücksichtigt werden. Die Analyse der solgerschen Erkenntnistheorie wird es ermöglichen, die Funktion der Ironie in epistemischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht zu klären. Definition und systematische Einordnung der bisher grob skizzierten Begriffe werden im Folgenden versucht. Darüber hinaus muss Solgers Jacobi-Rezeption beleuchtet werden, um das Charakteristische des solgerschen Projekts, aber auch die strukturellen Einflüsse solcher Positionen auf Solger kenntlich zu machen. Die Klärung der solgerschen Auffassung wird einen Vergleich mit der Konzeption von „*Faktizität*“ (Heidegger SuZ, 135) im Sinne Heideggers ermöglichen, was seinerseits die Diskussion um den Charakter der *Stimmung Ironie* und deren epistemologisch-rezeptive Funktion voranbringen kann. Das Aufgreifen der Frage nach dem solgerschen Begriff der Ironie in seiner systematischen Rolle soll eine Klärung der konzeptionellen Erfordernisse erbringen, welchen Solger mit dem Begriff der *Ironie* begegnet. Ausgehend davon kann die Stellung zum Begriff des *Glaubens* und dessen Bedeutungsaspekten aufgezeigt werden. Neben der Anbindung an pragmatische und hermeneutische Fragestellungen kann die Diskussion der solgerschen Erkenntnistheorie, wie gezeigt werden soll, auch nachhaltig durch Fragestellungen der analytischen Erkenntnistheorie bereichert werden, dabei wird in der Hauptsache Wittgensteins Denken Berücksichtigung finden. Dazu bietet gerade Solgers Begriff des Glaubens Anlass. Die erfolgenden Klärungsbemühungen stehen unter der Maßgabe, den anthropologischen Kern des solgerschen Denkens, im Sinne der Deutungsrichtungen Henckmanns und Galland-Szymkowiaks (s.o.), weiter zu forcieren. Die Rekonstruktion der Erkenntnistheorie muss eine auf Solgers Ausführungen aufbauende Deutung der Ironie in ihrer epistemischen Funktion als *Stimmung* entwickeln, deren Ergebnisse sich im weiteren Untersuchungsfortgang bewähren müssen. Gerade die Auffassung der Ironie im Sinne einer *Stimmung* macht Solgers Ironie für erkenntnistheoretische Fragestellungen interessant, die auf die epistemische Bedeutung von *Stimmungen* abzielen. Solgers Stil und der Nachlasscharakter des Werks machen eine rekonstruktive Deutung nötig, um die solgersche Ironie in ihrer Tragweite erkennen zu können, aber markieren auch gleichzeitig etwaige Grenzen der Deutungsbemühung.

Dass Solger mit seinem Ironie-Begriff auch Maßgebliches zu einer Theorie der Ironie und Stimmungen überhaupt geleistet hat, wird auch in §8) untersucht werden.

§4) Zur Möglichkeit der Rekonstruktion der solgerschen Erkenntnistheorie

Bei der Auseinandersetzung mit Solgers Erkenntnistheorie ist es geboten, von einer notwendigen Rekonstruktion zu sprechen. Solgers früher Tod und der Nachlasscharakter der zentralen Schriften zu Fragen der Erkenntnistheorie bedingen diese Notwendigkeit. Von einem fertigen und abgeschlossenen System kann bei Solgers Denken nicht die Rede sein. Hinzu kommt obendrein, dass angesichts der solgerschen Begriffsbildungen ohnehin ein Mangel an Präzision konstatiert werden kann. So spricht Markus Ophälders in Bezug auf Solger von einer „philosophischen Terminologie, die oft sehr willkürlich und unpräzise ist“ (Ophälders 2004, 16) und Henckmann stellt grundsätzlich in Frage, ob „Angesichts der heterogenen Textarten und den damit zusammenhängenden inhaltlichen Bedingtheiten [...] Solgers Äußerungen über Ironie überhaupt einer widerspruchsfreie, in sich konsistente Theorie zum Ausdruck bringen“ (Henckmann 2014, 104). Dass diese Zweifel auch notgedrungen die solgerschen Begriffskonzeptionen in ihrer Gesamtheit treffen müssen, ist naheliegend. Eine Rekonstruktion der solgerschen Erkenntnistheorie muss trotzdem versucht und unternommen werden. Einige wesentliche Sachverhalte sprechen für die Möglichkeit einer solchen Zusammenschau einer weitestgehend geschlossenen⁸⁸ und konsistenten Erkenntnistheorie im Denken Solgers, womit auch der Beweis einer relativen Konsistenz der Sache selbst erbracht werden kann.

Zunächst ist Solgers Rezeption Fichtes und Schellings zu nennen, welche besonders von Mildred Galland-Szymkowiak in vielfacher Hinsicht herausgestellt wurde (vgl. u.a. Galland-Szymkowiak 2014b, 229 & 232; Galland-Szymkowiak 2007, 336). Für Fragen der Erkenntnistheorie ist, nach Galland-Szymkowiak, besonders die Schelling-Rezeption entscheidend: „Im Wesentlichen nimmt Solger die ontologischen und epistemologischen Voraussetzungen der schellingschen Identitätsphilosophie auf“ (Galland-Szymkowiak

⁸⁸ Natürlich nicht im Sinne eines dem restlichen solgerschen Werks äußerlichen Aspekts. Bei aller Vorläufigkeit erreichen Solgers erkenntnistheoretische Ausführungen wie sie sich im Nachlass und den Vorlesungen präsentieren einen hohen Grad an Übereinstimmung und inhärenter Schlüssigkeit.

2007, 333)⁸⁹, eine Charakterisierung, welche in Bezug auf Fragen der Naturphilosophie von Giovanna Pinna geteilt wird (V, 289; *Anmerkungen* Pinna). Ohne dass im Folgenden der Rekonstruktion der Fichte- und Schelling-Rezeption umfassend nachgegangen werden soll, da dies einen eigenen Forschungsbeitrag rechtfertigen und darstellen müsste, ist doch das Aufgreifen schellingscher Problemstellungen zumindest ein Indiz für einen konsistenten Charakter der solgerschen Erkenntnistheorie. Eine Rezeption systematischen Denkens wird schwerlich in eine begriffliche Konfusion münden können (auch wenn dies möglich bleibt), da etwaige Ausgangslagen und Strukturen schon vom solgerschen Denken implizit mitübernommen werden müssen - und wenn es nur die strukturelle Zusammengehörigkeit einiger Bezeichnungen, Ausdrücke und Begriffe betreffe, gleich welcher Bedeutungswandel inhaltlich erfolgt. Das soll jedoch nicht bedeuten, dass Solgers Konzeption der menschlichen Erkenntnis sich in der Rezeption Schellings oder Fichtes erschöpfte – davon kann keine Rede sein (vgl. Galland-Szymkowiak 2014a, 13 f. & Galland-Szymkowiak 2007, 332 f.). Der Grad der Eigenständigkeit Solgers bedingt es auch, dass die Untersuchung sich nicht der bereits im Forschungsfokus stehenden Fichte- und Schelling-Rezeption widmen wird, sondern insbesondere dem Einfluss Jacobis auf Solgers Erkenntnistheorie⁹⁰. Der Nutzen der Verständigung über diverse Ansatzpunkte Solgers kann insgesamt bloß der Verdeutlichung dienen, eine Deduktion der solgerschen Position aus denjenigen Fichtes, Schellings oder Jacobis verbietet sich⁹¹.

Zweitens sind die Textbefunde und Passagen bezüglich der Erkenntnistheorie und Struktur des Bewusstseins als hinreichend aufzufassen. So stellen gerade die Nachlassschriften *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie* und die *Briefe, die Mißverständnisse über Philosophie und deren Verhältniß zur Religion betreffend*, aber auch die Einleitung der *Philosophie des Rechts und Staats* neben den Äußerungen in den *Vorlesungen über Ästhetik* eine ergiebige Textgrundlage dar. Dabei ist besonders herauszuheben, dass die Schrift *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung*

⁸⁹ Die Schelling-Rezeption Solgers erstreckt sich auch auf die Freiheitsphilosophie (s.o.) und die Naturphilosophie, wie Galland-Szymkowiak aufzeigt (vgl. u.a. Galland-Szymkowiak 2014b, 230).

⁹⁰ Zum Verhältnis der solgerschen zur fichteschen Ästhetik und Theorie des Bewusstseins sei insb. auf Matthias Koßlers *Phantasie und Einbildungskraft. Zur Rolle der Einbildungskraft bei Fichte und Solger* hingewiesen (siehe Koßler 2003).

⁹¹ Zu erinnern ist dabei an eine Äußerung Solgers zu seiner Stellung zu Fichte und Schelling: „Es ist nicht anders-gedachter Schellingianismus oder Fichtianismus, was ich vortrage“ (NSB I, 568).

der Philosophie von Solger in der privaten Korrespondenz als sein „Manifest“ (NSB I, 688 & 726) bezeichnet wurde⁹², der Stand der Ausarbeitung zum Zeitpunkt seines Todes also als weitestgehend abgeschlossen zu betrachten ist. Das Bemühen um eine Rekonstruktion der solgerschen Erkenntnistheorie findet also günstige Bedingungen vor. Inwiefern sich die Einwände Ophälders bezüglich der unklaren Terminologie bewahrheiten oder als falsch erweisen, kann nur durch Versuch und Demonstration geklärt werden. Dazu sollen je thematisch gegliedert aussagekräftige Passagen mit und gegeneinander gelesen und interpretiert werden. Insgesamt ist es nötig, die solgersche Theorie der Erkenntnis im Verband mit dessen Theorie des menschlichen Bewusstseins zu erörtern. Anhebend bei der Frage nach der naturphilosophischen Genese bzw. Herleitung des Erkenntnissubjekts durch Solger soll daran anschließend die Klärung des Verstandes, der höheren Erkenntnis und abschließend der Ironie in ihrer epistemischen Funktion im Erkenntnisprozess erfolgen. Letzteres ist nicht zu verwechseln mit der Frage nach der epistemologischen Funktion des Begriffs der Ironie, stellt jedoch die Vorbedingung zur Verständigung über jene in Frage zu stellende systematische Notwendigkeit dar, welche in einem späteren Paragraphen (§7) gesondert diskutiert wird.

a) Naturphilosophie und Genese des Erkenntnissubjekts

Zum Behelf der Aufarbeitung der solgerschen Theorien der Erkenntnis und des Bewusstseins ist es nötig, zunächst deren naturphilosophische und ontologische Voraussetzungen darzustellen. Dies muss sich jedoch auf eine Skizze der solgerschen Metaphysik begrenzen, da eine erschöpfende Diskussion eine weit ausgreifende Untersuchung der schellingschen Einflüsse⁹³ auf Solger nötig machen würde⁹⁴. Schon die Skizzierung der solgerschen Auffassung wird es ermöglichen, den Ort des Menschen in der solgerschen Metaphysik und Naturphilosophie zu bestimmen und so die bisher erfolgte Schilderung der Erkenntnissituation im Sinne einer anthropologischen Deutung zu komplettieren.

⁹² Die Bezeichnung „Manifest“ sei im Folgenden der Einfachheit wegen von Solger zur Bezeichnung jener Schrift übernommen.

⁹³ Dennoch muss im Folgenden kurz auf die zentralen konzeptionellen Ähnlichkeiten sowie Anstöße, welche Solger von Schelling aufnimmt, eingegangen werden.

⁹⁴ Die erkenntnistheoretisch-systematische Fragestellung der Untersuchung macht diese Eingrenzung nötig.

Solgers Ontologie findet sich am prägnantesten in seinem Manifest *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit* dargestellt. Auch die Fragment gebliebenen Aufzeichnungen zu seiner *Philosophie des Rechts und Staats* und die *Vorlesungen über Ästhetik*, sowie der Dialog *Philosophische Gespräche über Seyn, Nichtseyn und Erkennen* enthalten manchen Hinweis auf Solgers Denken der Natur oder deren metaphysischen Bedingungen⁹⁵. Diesen gegenüber bietet das Manifest den Vorzug, in geraffter Form ein Panorama der ganzen Entwicklung der Natur und der *Offenbarung* zu geben, deswegen soll im hiesigen von einer Passage des solgerschen Manifests ausgegangen werden:

Zufrieden bin ich, wenn nunmehr soviel erhellt, daß es eine und dieselbe Offenbarung ist, welche wir in der Natur und in der sittlichen Welt nur in ihren entgegengesetzten und sich ergänzenden Bedeutungen antreffen. In der Natur schafft das göttliche Bewußtseyn sein eigenes äußeres Daseyn durch das Denken der in ihm liegenden Gegensätze, die eben durch dieses Denken und ihre daraus entstehende Begrenzung und gegenseitige Bestimmung zur wesentlichen Thatsache werden. Ist es auf diese Art aus sich selbst herausgegangen, so vereinigt es die Gegensätze in der sittlichen Thätigkeit wieder zu seiner eigenen Einheit, hebt sie eben dadurch als bloße Existenz auf, und offenbart sich als Wesen durch diese Vernichtung des Scheins. Man darf also nicht sprechen von einem natürlichen und göttlichen Princip der Dinge. Es ist nur ein Princip, die Gottheit, und was wir als Gegensatz kennen, ist nur ihre verschiedene und eben dadurch für uns vollständige Offenbarung. Entgegengesetzt ist nur dieser Offenbarung, nicht dem in sich einigen göttlichen Bewußtseyn selbst, ihr eigenes Nichts, die bloße Existenz, die in der Natur sich auseinanderzieht als Erscheinung, im Handeln oder Selbstbewußtseyn sich als Nichts zusammenfaßt, sich durch Selbsttäuschung und Lüge zum Scheine selbst schafft, als Willkür oder Böses. Weil aber diese Offenbarung für uns nur als eine zweifache ist, so muß unser Denken sie durch Gegensätze und Verknüpfungen auffassen, und so wird sie für dasselbe das Wahre, und dieses Denken ist die Philosophie (NSB II, 168 f.).

Solger setzt ein göttliches Bewusstsein voraus, welches sich auf zweierlei Weise äußert: als *Natur* und *Sittlichkeit*. Diese ‚sittliche Welt‘ oder Sittlichkeit wird an anderer Stelle von Solger auch als ‚Äußerung der Willkür‘ (NSB II, 164) bezeichnet. Die Konzeption des göttlichen Bewusstseins und die Struktur seiner Offenbarung oder Äußerung in Form einer Entgegensetzung ähnelt schellingschen Auffassungen der Identitätsphilosophie (vgl. Schelling 1985a, 141). So ist auch Solgers Begriff der ‚Nichtigkeit‘ (u.a. V, 192) schon bei Schelling zu finden, welcher bei diesem mit der Bezeichnung der ‚absoluten Nichtigkeit und Nichtwesenheit‘ (Schelling 1985a, 141) als Charakterisierung der ‚erscheinenden Dinge‘ (ebd.) in etwa das auszudrücken scheint, was auch Solger zu treffen sucht. Schelling spricht in Bezug auf die ‚erscheinenden Dinge‘, ‚die wirkliche Welt‘ (Schelling 1985a, 140) und ihrer Strukturgesetze von einer der ‚absoluten Einheit‘

⁹⁵ Alle genannten Schriften außer der *Vorlesungen über Ästhetik* finden sich in NSB II.

(Schelling 1985a, 141) äußerlichen Sache. Darauf beruht für Schelling ihre Nichtigkeit⁹⁶ (vgl. ebd.). Solger folgt einem ähnlichen Entwicklungsgedanken, wie er der schellingschen Gesamtphilosophie eigen ist⁹⁷. Während sich bei Solger jedoch das göttliche Bewusstsein auf zweifache, entgegengesetzte, aber dennoch komplementäre Form offenbart, ist es bei Schellings Identitätsphilosophie zuvorderst die „absolute Einheit“ (s.o.) oder das „Absolute“ (Schelling 1985a, 134). Während die Entwicklung von jenem Absoluten in die Wirklichkeit der Natur bei Schelling in Form seiner evolutionär anmutenden Entwicklungslehre (vgl. Gloy 2012, 85 & 92 f.)⁹⁸ in seiner Identitäts- und Naturphilosophie geschildert wird und von statten geht (vgl. Schelling 1985a, 162 ff. & Gloy 2012, 93 ff.), erfolgt die Beantwortung dieser naturphilosophischen Fragestellung bei Solger weniger detailliert⁹⁹. Dennoch gestattet das im Obigen angeführte längere Zitat aus Solgers Manifest eine Einordnung des Menschen in das von Solger beschriebene Offenbarungsgeschehen.

Der metaphysische Ort des Menschen ist derjenige, an welchem sich nach Solger die Vereinigung der entgegengesetzten Welten - Natur und sittliche Welt - ereignet. Die Vereinigung wird durch die ‚sittliche Tätigkeit‘ (s.o.) vollzogen. Im Menschen laufen die Weisen der Offenbarung des göttlichen Bewusstseins wieder zusammen, dadurch ist es dem Menschen möglich, seine „bloße Existenz“ aufzuheben (s.o.). Zu berücksichtigen ist, dass Solger im Obigen nicht eindeutig festsetzt, ob denn diese sittliche Welt ebenfalls

⁹⁶ Zu Schellings ‚Nichtigkeit‘ und der damit (mittelbar) einhergehenden Auffassung des Philosophievollzugs, welcher ganz im Sinne Solgers eine Vernichtung des Scheinwissens und des empirischen Bewusstseins bewirken solle, siehe Lore Hühns Untersuchung *Fichte und Schelling Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens* (1994), insb. S. 166 ff.

⁹⁷ Wenn gleich auch von Beginn an entschieden christlich gewendet. Die Gemeinsamkeiten der solgerschen und schellingschen Ansätze erstrecken sich, wie zu zeigen sein wird, nur auf die Konstellation – begrifflicher Inhalt der Glieder jener Strukturen weist schon unüberbrückbare Unterschiede auf. Im Zuge der Untersuchungen des zweiten Teils wird allgemein danach zu fragen sein, welchen Stellenwert eine Metaphysik für Solger einnimmt und einnehmen kann. Es spricht nämlich vieles dafür, wie zu zeigen sein wird, dass sie für Solger letztlich nur den Zweck eines notwendigen Supplements erfüllt. Die Übernahme bestimmter schellingscher Kategorien und Strukturen somit zweitrangig ist.

⁹⁸ Schelling ist die Wirklichkeit, im alltäglichen Sinne der äußeren/empirischen Realität bzw. Wirklichkeit, Ergebnis jener Entwicklung, welche „die dritte Potenz“ ist (vgl. Schelling 1985a, 166). Die Schilderung der Genese der empirischen Wirklichkeit findet sich in den Schriften zu Naturphilosophie jedoch detaillierter durchgeführt als in Schriften der identitätsphilosophischen Phase. Siehe zur Geschichte des Potenz-Begriffs und seiner Rolle in der Naturphilosophie Schellings Gloys Schilderung (Gloy 2012, 95 ff.).

⁹⁹ Für Solger handelt es sich bei der metaphysischen Genese der Welt / Natur um Mystik: „Dieser mystische Übergang des Wesens in seine Existenz, wodurch es sich selbst wechselweise als Wesen und Existenz sowohl schafft als aufhebt, ist der wahre Lebenspunct der Erkenntniß, und in allen besonderen Zuständen derselben, auch in den erwähnten einseitigen Richtungen ist dieser Moment das allein wahre und wahrhaft Gegenwärtige“ (NSB II, 114). Dass er auch die höhere Erkenntnis mittelbar an die Mystik bindet, stellt einen in dieser Arbeit aufzulösenden Problemzusammenhang dar. Siehe dazu insb. §5) und §8).

in einer Form der Geschichte zu denken ist oder lediglich die Natur in ihrer inhärenten Vielheit und Gegensätzlichkeit als Prinzip sich durch die Tätigkeit (des Menschen) wieder diesem göttlichen Ursprung durch den Menschen anfügt. Dass auch die sittliche Welt eine Geschichte hat und es somit auch eine, wie auch immer gestaltete, zweifache Offenbarung von Natur und Sittlichkeit gibt (welche dann vermutlich die klassische Offenbarung der Buchreligionen ist), scheinen Aussagen wie „Christus ist der Wendepunkt der Geschichte“ (NSB I, 604), welche in einem Atemzug mit der Naturgeschichte des Menschen genannt werden (ebd.), zu bestätigen¹⁰⁰. Obwohl diese spezifisch menschliche Geistes- und Kulturgeschichte sich sinnvollerweise erst ‚nach‘ der lediglich ‚natürlichen‘ Naturgeschichte vollziehen kann, bedeutet das jedoch nicht, dass die duale Struktur auf metaphysischer Ebene nicht besteht. Diese gäbe es auch nur durch ein Nebeneinander von Natur und (göttlichem) Bewusstsein. So ist es sinnvoll, wie die folgenden Paragraphen zeigen werden, *Offenbarung* zunächst in diesem Sinne aufzufassen: Als *Naturgeschichte* und *Bewusstsein*, für welches (Bewusstsein) Offenbarung ist und welches als menschliches Bewusstsein zugleich als Offenbarung des Göttlichen angesehen werden kann, stimmt denn die Erkenntnis. Entscheidend ist bei der

¹⁰⁰ Auch dies ist im Lichte einer anthropologischen Deutung zu betrachten. Die Fokussierung Solgers, auf den historischen ‚Punkt‘ welcher durch Christus markiert ist, erinnert an Topoi der protestantischen dialektischen Theologie. So wäre der Ansatz der anthropologischen Deutung im Ausgang von Henckmann und Galland-Szymkowiak auch sinnvoll mit Blick auf theologische Theoriebildungen zu ergänzen, welche dem Menschen- und Geschichtsbild des protestantischen Philosophen Solger nahekommen. Hingewiesen sei auf Paragraph §44 der Dogmatik Karl Barths. Insbesondere die im dritten Teil erfolgte einleitende Charakterisierung dessen, was Barth „Theologische Anthropologie“ (Barth 1992, 158) nennt, kommt solgerscher Dialektik und Orientierung auf den Mensch Christus in seiner historischen Bedeutung entgegen: „Die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin begründet, daß in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist. Man wird immer nur bis zu den Phänomenen des Menschlichen vorstoßen, solange man in der Frage nach dem Menschen einen anderen Ausgangspunkt wählt. Man wird sich immer in Abstraktionen bewegen, solange man dabei wie gebannt auf alle übrigen Menschen, oder vielmehr: auf einen Menschen überhaupt und im Allgemeinen blickt, als ob dessen Anblick – nachdem man davon abstrahiert hat daß, Einer in ihrer Mitte der Mensch Jesus ist – uns über den wirklichen Menschen belehren könnte. Man verfehlt dann den einzigen uns wirklich gegebenen archimedischen Punkt oberhalb des Menschen und damit die einzige Möglichkeit zu dessen ontologischer Bestimmung. Theologische Anthropologie hat in dieser Sache keine Wahl. Sie wäre nicht oder nicht mehr theologische Anthropologie, wenn sie die Frage nach des Menschen Sein und Wesen anderswo als von diesem Punkt her stellen und beantworten wollte. Wir rufen uns in Erinnerung, wer und was das ist: der Mensch Jesus“ (Barth 1992, 158). Barths Bemühen um einen Standpunkt der Theologischen Anthropologie bietet Anlass danach zu fragen, inwiefern auch Solgers Denken letztlich durch diese christologische Frage perspektiviert ist. Selbstverständlich bewegt sich Solger auf dem Gebiet der Philosophie und deren Theoriebildung. Nichtsdestotrotz ist diese perspektivische Brechung oder dieser Drall auch bei Solger zu erahnen. Stets erfolgt eine Rückbindung an Fragen der Religion, die für Solger mehr sind als diskursiv zu übersetzende Anstöße. Erinnert sei an seine Ablehnung der Aufklärung und dem Bemühen um eine aufgeklärte Religion: „Fort denn mit jener Scheinweisheit einer besondern Vernunftreligion!“ (NSB II, 53), wie an vorangehender Stelle (s.o.) bereits thematisiert. Auch wenn der Vergleich des solgerschen Denkens und der dialektischen Theologie einen gesonderten Untersuchungsgegenstand abgeben würde, muss doch eine gewisse Nähe grundlegender Kategorien und Konstellation konstatiert werden.

sittlichen Tätigkeit, dass Solger explizit vom Aufheben jener bloßen Existenz spricht, die Vernichtung des Scheins ist somit keine materiale (Selbst-)Zerstörung, sondern das Fortschreiten im dialektischen Prozess der Erkenntnis des „göttlichen Princip der Dinge“ (s.o.), welches zugleich auch natürliches Prinzip ist. Wenn Solger festhält: „Es ist nur ein Prinzip, die Gottheit“ (NSB II, 168 f.), dann ist dies auch eine erneute Rückbindung an die Faktizität, die „factische Offenbarung“ (ebd., 173) und Erinnerung an den Umstand, dass selbst wenn die („natürliche“) Existenz eine Ägide des Scheins ist, sie dennoch die äußere empirische Wirklichkeit darstellt¹⁰¹ (vgl. NSB I, 605), deren Vernichtung als Transformation durch die Einnahme einer anderen, dialektisch vermittelten, Perspektive erfolgt. Der Mensch übernimmt somit nach Solger eine wesentliche Aufgabe in jenem metaphysischen Panorama und Schauspiel¹⁰², welches in und durch ihn kulminiert, deren metaphysischer und erkenntnistheoretischer Ursprungs- und Zielpunkt, von Solger auch „Lebenspunct“ (NSB, II, 114) genannt, jedoch immer von einer Form von *Mystik* umgeben bleibt (vgl. NSB II, 114); sodass sich bestimmte dialektische Strukturen nicht weiter erklären lassen¹⁰³. Der Mensch ist jedoch noch nicht qua seines bloßen, natürlichen Daseins der Ort der Vereinigung der beiden Offenbarungsweisen des göttlichen Bewusstseins, sondern lediglich durch sein Denken (s.o.): „so muß unser Denken sie durch Gegensätze und Verknüpfungen auffassen, und so wird sie für dasselbe das Wahre, und dieses Denken ist die Philosophie“ (NSB II, 169.). Die eine Offenbarung, welche die Tatsache ist, dass das göttliche Bewusstsein sich überhaupt offenbart, ist für den Menschen notwendigerweise zweifach – Natur und Sittlichkeit. Unklar ist, wie Solger die

¹⁰¹ Dazu sei nur auf einen Auszug aus Solgers Korrespondenz hingewiesen:

„Ich leugne nämlich keineswegs, daß das unwahre Erkennen und sein Gegenstand sey: beides ist nur allzusehr da; aber es ist als das Nichts, es ist mit einem Worte das Böse. Und eben dadurch wird es mir nun auch eine Thatsache, eine Wirklichkeit, eine Offenbarung und nicht ein bloßes Gesetz des Denkens und seiner einmal so organisierten Natur, daß es das Wahre und Ewige sey. Dieses existirt aber eben als das, was ist, als Gott, als das Gute. Für uns also, für uns in die Wirklichkeit geworfene Wesen ist beides untrennbar“ (NSB I, 702 f.). Trotz der Dualität von Natur und Sittlichkeit ist die für sich existierende Natur im Sinne einer noch nicht durch Tätigkeit vermittelten tatsächlichen oder unterstellten Scheinwelt der Nichtigkeit noch oder schon immer äußere Wirklichkeit.

¹⁰² Jene Stellung des Menschen drückt sich auch in Solgers Rede von der Tragik des Menschen aus: „Das Los des Menschen überhaupt, daß er an dem Höchsten Teil hat und dennoch existieren muß, bringt das echt tragische Gefühl hervor [...]. Das Gebanntsein in die Existenz also ist es, wodurch das tragische Gefühl erregt wird“ (V, 77). Wenn Solger diese Erläuterungen des Tragischen auch in seinen *Vorlesungen über Ästhetik* vorträgt, beschreiben sie für ihn doch eine anthropologische Konstante. Daraus ist jedoch kein solgerscher Defätismus abzuleiten. Durchaus ist dem Menschen nämlich die dialektische Überschreitung dieser Existenz möglich – durch Einsicht in die Identität der sittlichen Welt und der Welt der Natur und die dieser Einsicht zu Grunde liegende praktische Einstellung und Geisteshaltung.

¹⁰³ Erinnert sei an die von Solger behauptete und geforderte Hinführung der Philosophie zur Religion: „Die Philosophie soll eben zum Bewußtsein bringen, wie und warum solche Punkte nicht weiter erklärt werden können“ (V, 95) und den ‚Abschluss‘ der Philosophie in *Mystik* bzw. Glauben (vgl. NSB I, 604 f. & s.o.).

Genese des Menschen denkt. Er unterscheidet ihn zwar von den „übrigen bekannten Wesen“ (NSB II, 60), weil er „den vollen Begriff seines Denkens und Handelns in sich selbst“ hat (ebd.) und somit erst dieser Vereinigung und Zusammenführung der Offenbarungsweisen zu einer Offenbarung fähig ist; eine ausgereifte naturphilosophische Erörterung oder gar Deduktion in der Art Schellings findet sich bei Solger jedoch nicht. Diese Verfügbarkeit des ‚vollen Begriffs‘ (s.o.) von Denken und Handeln ist Bedingung der von Solger angeführten „sittlichen Thätigkeit“ (NSB II, 168), durch welche sich die Vereinigung der Welten von Natur und Sittlichkeit vollzieht. Der Mensch als „Organismus“ (NSB II, 265), material hervorgegangen aus der Natur (vgl. ebd., ff.), ist Kulminationspunkt der Entwicklung der „Identität zur Individualität“ (NSB II, 265). Natur ist somit implizit bei Solger eine Entwicklung hin zu höheren Graden von Organisation, besonders, wenn man unter der Identität, welche schließlich Individualität wird, auch in letzter Konsequenz die Identität des göttlichen Bewusstseins vor dessen zweifacher Offenbarung versteht: „Die Gesetzmäßigkeit des Organismus ist der höchste Ausdruck der Naturnothwendigkeit. Denn hier ist die Identität zur Individualität geworden [...]. Die sich bis zur Individualität entwickelnde Notwendigkeit heißt Natur“ (NSB II, 265). Der Gegensatz von Natur und Sittlichkeit ist demzufolge für Solger ein Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit, ersichtlich wird dies daran, dass Solger die sittliche Welt auch als „Äußerung der Willkür“ (NSB II, 164) bezeichnet. Der Mensch besetzt in diesem metaphysischen Szenario den Ort, an welchem der Umschlag von Notwendigkeit in Freiheit erfolgt. Die Frage danach, wie es für Solger denn möglich sein kann, dass ein freies Wesen am Ende des von Notwendigkeit bestimmten Naturprozesses steht, stellt sich, wie angeführt, nicht schon allein durch die Existenz des Menschen in einem organisch-materiellen Sinne. Mit der Frage nach der Möglichkeit der Freiheit ist vielmehr auf eine Ebene abgezielt, welche das Individuum in seiner Lebenswirklichkeit betrifft, die Metaphysik Solgers verweist somit notwendigerweise auf dessen Ethik und Epistemologie. Von der Perspektive der Metaphysik und Naturphilosophie aus betrachtet, ist mit dem Verweis auf den „vollen Begriff“ (NSB II, 60) als Bedingung der „sittlichen Thätigkeit“ (NSB II, 168), welcher den Menschen zugänglich und möglich sei, alles gesagt. Der Übergang in eine Theorie des (menschlichen) Bewusstseins verlässt jedoch nicht den Rahmen der solgerschen Bestimmung der metaphysischen Rolle des Menschen im Vermittlungsprozess des göttlichen Bewusstseins. Vielmehr ist dies der Ort, wo die

metaphysisch-naturphilosophische Fragestellung sich in eine ethisch-epistemologische verwandelt:

Die Individualität ist zwar geistige Freiheit, d.h. Selbstbestimmung, aber nie rein, sondern durch den Naturlauf gehemmt. An dieser Hemmung muß sich erst unsere Persönlichkeit entwickeln; denn nur indem sie in diesem Kampfe erregt wird, kann die Individualität als solche bestehen (V,66).

Dieser Kampf, welcher nach Solger mit der Behauptung dieser Individualität gegen die Natur anhebt, fügt sich nahtlos in das religiöse Narrativ der solgerschen Ethik ein, dessen Ideal sich mit Mt 6,33 wie folgt darstellt: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes!“ (NSB I, 603). Wenn Solger im Anschluss daran äußert, „Haben wir nicht unser absolutes und ewiges Verhältnis zu Gott gefaßt, so ist alles Übrige nicht allein vergeblich, sondern schädlich“ (ebd.), so ist damit das Verhältnis gemeint, welches dem Menschen als Individuum zu verwirklichen zukommt. Die sittliche Tätigkeit, welche Solger zufolge die Vermittlung der Welt der Natur und der Willkür perspektivisch zusammenführen wird, um sie als eine *Offenbarung* kenntlich zu machen, ist, was den Menschen „in Christus zum Typus aufgestellt ist“ (ebd.). Das ‚Böse‘ ist nach Solger die Abwendung von dieser Aufgabe der Verwirklichung der Wesensverwandtschaft (vgl. NSB II, 168f.), welche dem freien Individuum zu verwirklichen möglich ist. Die Naturgeschichte scheint Solger bloß ein Vehikel dieses (teleologischen) göttlichen Offenbarungsprozesses¹⁰⁴, wenn er schreibt: „Die Naturbedeutung des menschlichen Geschlechtes mußte erst ganz entwickelt, in allen ihren Gegensätzen zum Richtigen aufgelöst seyn, ehe für uns Menschen die Offenbarung möglich war“ (NSB I, 604). Um Solgers Bestimmung der sittlichen Tätigkeit und der Organisation des Erkenntnisobjekts weiter zu forcieren, soll nun die Aufarbeitung der solgerschen Bewusstseins- und Erkenntnistheorie anschließen. Wenn wir somit die Ebene der metaphysisch- naturphilosophischen Erörterung verlassen, begeben wir uns an den Punkt, an welchem die Frage der Metaphysik der Offenbarung und des göttlichen Bewusstseins in Gestalt der Auseinandersetzung mit der Erkenntnis jenes Offenbarungsgeschehens sich in die Frage nach der individuellen Freiheit des Menschen, somit den Bedingungen der Einsicht in die Wesensverwandtschaft des

¹⁰⁴ Insgesamt übernimmt der Mensch dem solgerschen Bild zufolge die gewichtigste Aufgabe in einem Prozess der göttlichen Offenbarung, welcher im Sinne einer Heilsgeschichte gedeutet werden kann. Der Mensch des höheren Bewusstseins erlöst den Menschen der natürlichen Existenz, sich selbst, durch die dialektische Aufklärung seines Wesens(-zusammenhangs). Dass es sich dabei grundsätzlich um eine Klärung der Erkenntnisbedingungen handelt, wird im Weiteren ersichtlich werden.

Geoffenbarten, als der solgerschen *höheren Erkenntnis*, verwandelt. Zum Behelf der ursprünglich metaphysischen Fragestellung gilt es also, bei den faktischen Erkenntnisbedingungen des Subjekts anzusetzen.

b) Der Verstand und seine Funktion

Solgers Theorie des Bewusstseins durchzieht, ebenso wie dessen Konzeption der Metaphysik, ein grundsätzlicher Dualismus. Der Verstand ist das Erkenntnisorgan r bzw. -vermögen, welches dasjenige der Beziehungen und Vielfältigkeit ist. Ihm gegenüber ist die „*höhere Erkenntnis*“ (V, 45) Solgers eine dialektisch vereinheitlichende Erkenntnis, wie in §4c) gezeigt wird.

Der Gegensatz, auf welchem alles menschliche Denken beruht, besteht in dem Verhältnis des *Allgemeinen* und des *Besonderen* oder des *Einfachen* und *Mannigfaltigen* in der menschlichen Erkenntnis; denn Allgemeines und Besonderes sind schon Modifikationen des Einfachen und Mannigfaltigen (V, 40).

In Bezug auf den Verstand ist nach Solger dieses Verhältnis in folgender Hinsicht zu präzisieren:

Im Verstande gestaltet sich Allgemeines und Besonderes in der form von Begriff und Vorstellung. Diese Spaltung findet auch in unserem individuellen Selbstbewußtsein statt. Auch unsere Persönlichkeit kommt im gemeinen Leben nur zum Bewußtsein durch den Gegensatz zwischen allgemeinen Bestimmungen und besonderen Anregungen durch Stoffe. Im gemeinen Bewußtsein ist kein Moment, wo sich unser inneres in sich abrundet und vollendet, so wenig sich die wirklichen Dinge darin vollkommen darstellen (V, 43).

Der *Verstand* ist in hohem Maße imperfekt. Diese Defizienz betrifft die Wahrnehmung von Dingen sowie des menschlichen Selbstbewusstseins¹⁰⁵. Auch der bereits in der Untersuchung thematisch gewordene Eindruck der Spaltung, welchen Solger vielenorts in Bezug auf den Menschen und seine Erkenntnis konstatiert, begegnet als Charakterisierung der durch den Verstand gewonnen Erkenntnis. Eine ‚befriedigende‘ (s.u.) und genügende Erkenntnis liefert der Verstand deshalb nicht, weil er Dinge nicht in Gänze fasst, dies leiste erst die *höhere Erkenntnis*:

Aus dem bisher Gesagten erhellt schon von selbst, daß es notwendig zwei verschiedene Arten der menschlichen Erkenntniß geben muß: die eine des gemeinen, unvollständigen Bewußtseyns, die andere des höheren und wesentlichen. Nach der ersten Art erkennen wir ein jedes Ding nur theilweise und in seinen Beziehungen und Verhältnissen zu anderen Dingen, niemals aber irgend etwas ganz wie es ist und so, daß wir vollständig dadurch befriedigt werden; diese Erkenntniß ist

¹⁰⁵ Das Problem des Verstandes bei Solger ist gerade darin zu sehen, dass er das Selbst(-bewusstsein) dinglich auffasst (vgl. NSB II, 78 f.).

die der Beziehungen, der Widersprüche, der Kämpfe [...] Die Grundlage dieser ganzen Erkenntnißart, auf welcher wieder unsere Existenz beruht, scheint uns gewöhnlich die Wahrnehmung einzelner äußerer Gegenstände zu seyn, weil sie gleichsam die Grenze und den Boden aller unserer geistigen Thätigkeit ausmachen (NSB II, 65)¹⁰⁶.

Der Fokus auf ein Erkenntnisobjekt als „einzelnes Ding“ (NSB II, 66) zum Zwecke der Erkenntnis desselben ist nicht abschließend möglich: „Gegenstände rein auffassen [...], wie sie uns als bloße Gegenstände erscheinen, ohne ihnen ein Wesen unterzuschieben“ (ebd.), muss notwendig scheitern, da dies nach Solger einen infiniten Prozess darstellen würde (vgl. ebd. f.). Der hier von Solger beschriebene Erkenntnisprozess ist nicht abschließbar, da ohne Annahme eines Wesens (s.o.) das Erkenntnisobjekt „zerfließt [...] in eine neue Unendlichkeit verschiedener Theile und Veränderungen“ (ebd., 66). Ersichtlich wird, welche epistemisch-epistemologische Ursache der Beruhigungsbedürftigkeit Solger entwickelt. Nicht nur der sich einstellende Regress, folgt man notwendig sich aufdrängenden empirischen Erfordernissen, bedroht eine gesicherte Erkenntnis, sondern auch der thematisierte Kontext der Dinge (vgl. NSB II, 66 ff.), welchen Solger als „unendlichen Zusammenhang“ (ebd., 66) mitverantwortlich für das „unendliche Zerfließen“ (ebd.) macht. Hier kann schon dahingehend vorgegriffen werden, dass diese Vagheit zu beenden, Sache der Philosophie ist¹⁰⁷, welche bei ihrer Arbeit jedoch bei dem Umstand ansetzen kann, dass unsere Erkenntnis durch den Verstand, welche wohl auch im Sinne einer Alltagserfahrung¹⁰⁸ charakterisiert werden kann, schon immer ein Wesen der Dinge voraussetzt:

Wie sehen uns genöthigt vorauszusetzen, daß gewisse Massen des Mannigfaltigen durch eine innere Einheit verbunden werden, um uns ihrer in einem und demselben Act des Erkennens

¹⁰⁶ Der Begriff der Existenz muss im Sinne einer Wahrnehmungsweise der Welt verstanden werden. Solger bestreitet keineswegs die Realität der empirischen Außenerfahrung/Welt.

¹⁰⁷ Dies ist gemäß der von Solger festgehaltenen Aufgabe der Philosophie im Sinne einer „Bestätigung und Vereinbarung alter Vorurtheile“ (NSB I, 347) zu sehen. Unweigerlich erinnert dies an hermeneutische / phänomenologische Bemühungen Heideggers oder auch Apels dialektische Verschränkung von Pragmatismus und Hermeneutik. Solger entwickelt, wie gezeigt wird, eine Erklärung des Funktionierens des Verstandes. Die Aufgabe der höheren Erkenntnis liegt, wie §4c) und §4d) zeigen, im Großen und Ganzen darin, die Verstandeserkenntnis zu verstehen und so ihre Geltung zu sichern und aufzuzeigen. Die Arbeit des höheren Bewusstseins ist es, nicht bekannte, aber notwendige Voraussetzungen bewusst zu machen: „So sind wir uns dieser Gegenwart des Wesens zugleich bewußt und nicht bewußt. Wir sind uns ihrer bewußt, insofern sie als Thatsache jedem unserer Zustände seine unmittelbare Wahrheit giebt; nicht bewußt, insofern wir sie eben als solche immer nur in bestimmten Beziehungen denken, indem ja unser Denken überhaupt als ein relatives durch das Hervortreten der Idee aufgehoben wird“ (NSB II, 115).

¹⁰⁸ Heideggers Analyse der „Alltäglichkeit“ (Heidegger SuZ, 16) aber auch die Frage in der analytischen Metaphysik und Erkenntnistheorie nach den *natürlichen Arten*, wie insb. von W.v. Quine in seinem Aufsatz *Natural Kinds* (Quine 1969, 114-138) skizziert, könnten in Anbetracht der solgerschen Fragestellung Anreize liefern, welche im hiesigen Kontext jedoch nicht weiter verfolgt werden können. Zur etwaigen Relevanz der analytischen Philosophie für eine mögliche Solger-Exegese gibt auch Matthias Koßlers Arbeit zu ›Leib‹ und ›Bedeutung‹ in der *Ästhetik Karl Wilhelm Ferdinand Solgers* (Koßler 1999) Hinweise. Koßler verweist dort explizit auf Quine und auch Frege (vgl. Koßler 1999, 295).

bemächtigen zu können. Wir müssen also annehmen, daß etwas in den Dingen sey, das ihnen in ihrem Inneren eine solche Einheit gebe, wodurch sie in dem zusammenfassenden und absondernden Vermögen unserer Erkenntniß entsprechen, und darin liegt schon, daß wir den Dingen Seyn und Bestehen in sich selbst und durch sich selbst zuschreiben. Wahrnehmen können wir dieses nicht, denn nur die äußere, ins Unendliche mannigfaltige Erscheinung nehmen wir wahr (NSB II, 66 f.).

Der Verstand als Erkenntnisorgan und -vermögen ist also nicht in der Lage, sein Funktionieren und sein Identifizieren von Objekten zu erklären oder nachzuvollziehen, und funktioniert dem zufolge (implizit) in einem andauernden Provisorium. Schon an dieser Charakterisierung ist zu erkennen, dass Solger auch ganz pragmatische Gründe dafür ins Feld führen kann, die Frage nach einem Wesen oder einer Einheit zu stellen. Es handelt sich dabei um eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit, soll nicht die gesamte Wahrnehmung und Bestimmung in ein Schwimmen in Unklarheiten abdriften. Anzumerken ist, dass der Verstand aber dennoch funktioniert in seinem (unerklärlichen) Treffen von tatsächlichen Dingen in dem von ihm, undurchsichtig strukturierten, „Mannigfaltigen“ (V, 40). Die Einheit der Dinge ist Solger zufolge zunächst, d.h. von der Warte des Verstandes als der von Solger sog. „gemeinen Erkenntnis“ (V, 45), eine gedachte Zutat: „es giebt vielmehr für uns nur Dinge, insofern wir sie zugleich denken“ (NSB II, 67).

Doch wieder bleibt daran zu erinnern, dass Solger damit den Boden eines ontologischen Realismus nicht verlässt. Denn wenn auch die Einheit nur gedacht wird, trifft sie doch etwas, es bleibt zumindest die „mannigfaltige Erscheinung“ (NSB II, 67), welche es nötig macht, einzelne Dinge anzunehmen (s.o.). Denken stiftet der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung eine Einheit qua Unterstellung, welcher jedoch durchaus vorläufige Wahrheit zuzukommen scheint (vgl. ebd. f.). Das Denken ist es auch, das Wahrnehmungen in „Vorstellungen“ (NSB II, 69) überführt:

Die Einheit, welche wir dieser oder jener Masse des Mannigfaltigen zum Grunde legten, erscheint uns nunmehr als Einheit der bestimmten Beschaffenheit dieses Mannigfaltigen, und auf diese Weise wird uns das Einzelne, ursprünglich Gegebene selbst aus der Wahrnehmung herausgehoben in den Gedanken; wir bilden Vorstellungen, durch welche wir das Mannigfaltige, welches durch Wahrnehmung in unser Erkennen eingetreten ist, in besondere Einheiten zusammenfassen, und diese Einheiten sind uns nicht mehr zufällig, weil sie auf einer bestimmten Beschaffenheit und Vereinigung von Eigenschaften beruhen (NSB II, 68 f.).

Während Vorstellungen die Zusammenfassung von Wahrnehmungen leisten, werden sie selbst nur als „Denken der Begriffe“ (NSB II, 69) handhabbar: „diese Vorstellungen können wir nur als besondere und bestimmte denken, indem wir sie auf allgemeine Begriffe beziehen, welche die Einheiten der verbundenen Eigenschaften an sich sind“

(NSB II, 69). Trotzdem ist die Abfolge von Vorstellung und Begriff nicht *en détail* in Solgers Ausführungen zu erkennen. Vorstellendes Denken hat, in Hinsicht auf den Ordnungsgrad und die zunehmende Abstraktheit hin zu den Begriffen, dem Denken von Begriffen (zeitlich) voranzugehen. Solger nennt beides jedoch gewissermaßen gleichursprünglich:

Das Denken der Vorstellungen besonderer Dinge ist daher unzertrennlich von dem Denken der Begriffe; eines von beiden ist nur da, insofern das andere da ist, und so ist weder die einzelne Vorstellung etwas für sich Bestehendes, noch der allgemeine Begriff; wir müssen immer wechselweise eins durch das andere bestimmen, und es läßt sich schon absehen, daß es deshalb auch hier nur zu einer von Verhältnissen und Beziehungen abhängigen Erkenntnis kommen wird (NSB II, 69)¹⁰⁹.

Wir sehen, dass für Solger die Vagheiten durch das begriffliche Denken, und scheinbar ist für Solger zunächst alles Denken begrifflich, keineswegs gebannt sind. Wenn auch eine gewisse Unschärfe bezüglich des Zustandekommens der Begriffe zu konstatieren ist, wird ebenso nicht eindeutig, wie Begriffe nach Solger immer schon Vorstellungen erst formen und zu Mustern bzw. Strukturen gliedern, aber andererseits ohne zu Vorstellungen gruppierte Wahrnehmungen Begriffe nach der Schilderung Solgers wortwörtlich undenkbar sind - sollte man von einer Gleichursprünglichkeit von Begriff und Vorstellung ausgehen. Man kann sich dadurch helfen, den Eintritt ins Bewusstsein natürlich durch einen Filter oder Form (des begrifflichen Denkens) erfolgen zu lassen¹¹⁰. In §4c) werden wir sehen, dass dies jedoch zweitrangig ist, diese Deutung, wenn auch bestimmt zutreffend, sich also nicht anbietet weiter verfolgt zu werden, da die Existenz der Begriffe in der Außenwelt für Solger anders gewährleistet wird.

Der Verstand ist demnach unfähig, Klarheit zu schaffen und seine Erkenntnis zu begründen. Weder die Wahrnehmungen als solche stellen einen hinreichenden Anhaltspunkt dar, noch die begrifflich gedachten Vorstellungen erreichen einen ausreichenden Grad an Sicherheit. Die Funktion des Verstandes erschöpft sich zunächst in dieser (oberflächlichen) Gliederungs- und Identifikationstätigkeit:

Wenn wir also beides denken sollen, und unsere ganze gemeine Verstandesthätigkeit besteht hierin allein, so kann dies immer nur so geschehen, daß wir die Begriffe durch die besonderen

¹⁰⁹ Solger legt hier auch dar, wie er sich die Konzeption und Genese von Begriffen denkt. Bloß das gegenseitige Bestimmen kann diese schaffen und formen. Dass die Begriffe ihrerseits nur kontextabhängig, im Verband mit einer Vorstellung Bedeutung erhalten ist auch schon Ausweis der Unmöglichkeit, einzelne Glieder oder Bestandteile dieser Relation als unabhängig zu verabsolutieren und als einzelne Dinge/Entitäten bestimmen zu können.

¹¹⁰ Eine detaillierte kognitionstheoretisch oder sprachphilosophisch ausgearbeitete Genealogie der Begriffe darf bei Solger freilich nicht erwartet werden.

Wahrnehmungen, und diese wieder durch jene bestimmen, was wir Abstrahieren und Urtheilen nennen (NSB II, 70).

Der Verstand ist somit Ort der Fertigung und der denkerischen Handhabe der *Vorstellungen* und *Begriffe*. Jeder Vorstellung, will sie gedacht sein, hängt der Begriff an. Ob Begriffe die Vorstellungen gleichsam vertreten, oder ein wie auch immer aussehendes Bewusstsein von Dingen von Solger gemeint wird, welches zzgl. zum begrifflichen Denken denkbar ist, ist unklar. Eine maßgebliche Aufgabe für das Funktionieren der Erkenntnis des Verstandes, und vor allem für das Funktionieren des begrifflichen Denkens, erfüllt die „Einbildungskraft“ (NSB II, 81), welche dem Verstand angegliedert oder eingefügt ist (vgl. ebd. f.). Ihr genauer Ort ist jedoch nicht gänzlich im Verstand anzugeben. Ihre Rolle verweist, wie §4c) zeigen wird, über den Verstand hinaus und ihre Bedingungen stammen aus einer anderen Erkenntnis als der des Verstandes, aber auch somit einer anderen Bewusstseinsfunktion oder -region.

Die *Einbildungskraft* erfüllt für den Verstand die Funktion, die Vermittlung¹¹¹ von Begriff und Vorstellung zu stützen, wenn nicht gar dadurch zu initiieren, dass Begriffe Wahrnehmungen zu Vorstellungen bzw. Dingen strukturieren können. So Solger von der Einbildungskraft:

Diese bewirkt, daß wir uns den allgemeinen abstracten Begriff immer unter einer gewissen Gestalt als etwas Existirendes denken, und das besondere Ding als erfüllt und belebt von seinem Begriffe. Nur durch sie wird es uns möglich, von Begriffen als allgemeinen lebendigen Momenten der Naturentwicklung und dergl. zu sprechen; nur durch sie, uns in den besonderen Erscheinungen die Wirksamkeit von Begriffen, Kräften, Gesetzen u.s.w. als lebendig vorzustellen. Ohne sie würden alle diese Beziehungen nur durch Formeln bezeichnet werden (NSB II, 81).

Wie ist dies zu verstehen? Angesichts der Tatsache, dass schon das Denken die Übersetzung oder Transformation (im Sinne einer Abstraktion) von Wahrnehmung zu Vorstellung vollführt und mit diesen Vorstellungen dann begrifflich operiert, scheint der Ort der Einbildungskraft zunächst unklar in Hinsicht auf die Eingliederung in den Erkenntnisprozess. Ähnlich wie beim Verhältnis von Begriff und Vorstellung und der schwierig zu beantwortenden Frage nach dem zeitlichen Vorrang, scheint auch die Einbildungskraft schon vorausgesetzt zu werden. In Bezug auf den Verstand und dessen Erkenntnis jedoch, ist ihr Ort und Einsatz derjenige der Rückbeziehung der Begriffe auf die empirische Wirklichkeit. Ob sie unterstellt werden oder supplementär zu denken sind (die Begriffe), ist nicht ohne weiteres einzusehen. Eingedenk jedoch der notwendig

¹¹¹ Solger selbst verwendet bisweilen den Ausdruck der „Vermittlung“ (u.a. NSB II, 74) in Bezug auf die Beschreibung (dialektischer) Verhältnisse, ebenso „Aufhebung“ (u.a. V,157 & NSB II, 197).

anzunehmenden Voraussetzungen, welche der Verstand veranstalten muss (vgl. NSB II, 66 f. & s.o.), um zu erkennen, scheinen Einbildungskraft Solgers und deren Funktion genau diese Frage nach den Voraussetzungen des Erkennens zu berühren. Die Einbildungskraft ist mehr als bloße Einbildungskraft im Sinne einer Fiktion, sondern notwendige Voraussetzung des Erkennens qua Verstand, wenn auch dieser erst rückwirkend seine gedanklichen Erzeugnisse als reale Dinge treffend begreift und so den Status seiner Begriffe aufwertet zu mehr als bloßer Fiktion oder Konstruktion. Weiter ist jedoch auch angezeigt, dass der Begriff, um nicht bloße ‚Formel‘ (s.o.) zu sein, der Einbildungskraft bedarf. Solgers Ausführungen weisen insgesamt auf Fragen hin, welche die gegenwärtige analytische Philosophie als Frage nach den *natürlichen Arten* beschäftigen. Ohne dies nun weiter zu verfolgen, sei auf §5 hingewiesen, in welchem Solgers Begriff des Glaubens untersucht wird.

Die Einbildungskraft stellt einen weiteren Schritt im Prozess einer Vereinheitlichung dar, deren gesamte Tragweite, über die Verifizierung von Begriffen hinaus, erst bei der Auseinandersetzung mit Solgers höherer Erkenntnis in §4c) ersichtlich wird, da sie die Erzeugnisse oder Resultate des Denkens und der Erkenntnis des Verstandes erst plausibel macht und ihnen Glaubwürdigkeit verleiht (vgl. u.a. NSB II, 82 ff.). Wie es sich dabei genau verhält und ob Einbildungskraft auch schon in der Genese der Begriffe aus Vorstellungen ‚vor‘ denselben eine Rolle spielt, muss hier noch undeutlich bleiben. Feststeht, dass durch dieses lebendig-Machen der Begriffe (s.o.) durch die Einbildungskraft die menschliche Erkenntnis noch nicht gesichert ist, der Verstand auch durch sie nicht ausreicht, um ‚Ruhe‘ zu stiften: „Aber auch dieses reicht uns noch keineswegs hin zur vollen Überzeugung und inneren Beruhigung“ (NSB II, 82).

Abschließend gilt es an dieser Stelle noch, Solgers Bestimmung des menschlichen Selbst unter den Bedingungen des Verstandes zu konkretisieren. Für diese muss exemplarisch das gelten, was Solger von der Erkenntnis des Verstandes allgemein angibt: sie ist gespalten und hochgradig unbefriedigend. Solgers Auffassung zufolge liegt das „Ich“ (NSB II, 78) dem Verstand immer nur in seinen „Bestimmungen und Beziehungen“ (ebd.) vor. Also je nach gedachtem Ding, Begriff oder Vorstellung (vgl. ebd. f.):

So kann es sich auch selbst nur erscheinen als ein zufällig existierendes Ding, das sein eigenes Daseyn nur wahrnimmt, weil es einmal da ist, das aber doch die unendliche Möglichkeit einer Existenz überhaupt in sich hat; ferner als ein denkendes Wesen, das immer in bestimmte Gedankenverbindungen verflochten ist, aber die allgemeine leere Form des Denkens in sich trägt;

endlich als ein Wille, der immer etwas Gegebenes, Besonderes will, dieses aber mit Willkür, so daß er eben so gut etwas anderes wollen könnte (NSB II, 78).

Solger unterscheidet hier je nach Art des Bezug und der innerlichen Haltung zum Gegenstand drei Arten und Weisen, wie das ‚Ich‘ sich selbst unter Regie des Verstandes wahrnimmt. Einmal als Ding unter Dingen, als bis zur Unkenntlichkeit kontextualisiert und wechselseitig bestimmt, sowie als gleichgültiger Wille, dessen Charakterisierung schon beinahe an vollständige Indolenz oder aber Sprunghaftigkeit erinnert (beides schließt sich nicht aus). Auch Solgers Bild des Selbst unter diesen Bedingungen zeichnet sich durch eine Beruhigungsbedürftigkeit oder das Bedürfnis einer Befriedung aus.

Gleichzeitig kann aber auch schon abgelesen werden, in welchem Sinne Solger gedenkt dies umzuwenden. Alle drei Wendungen und Sackgassen des Ich-Bewusstseins können durch eine Bestimmung der Existenz, oder was bisher als Existenz gefasst wurde, im Sinne einer Offenbarung transformiert werden: Das Ding wird durch (perspektivische) Eingliederung in die Offenbarung nicht zufällig, das Bewusstsein wird selbst Bedingung seiner Wahrnehmungen im Sinne von Offenbarungen, und dem Willen wird ein Ziel gegeben (normativer Anspruch und Kontext sind dabei einhergehend mit der Auffassung von Offenbarung). Keine der Weisen des Verhaltens oder Beziehens wird auf ‚technisch‘-kognitiver Ebene dadurch abgeschafft, sondern alle dialektisch aufgehoben und somit die Erkenntnis und Selbsterkenntnis des Subjekts quasi ganzheitlich transformiert. Dies soll hier nur abschließend den Erörterungen von §4c) vorausgeschickt sein, das hier Behauptete muss sich natürlich im gesamten Fortgang der Untersuchung belegen und wird somit auch jenseits von §4) zu berücksichtigen sein. Solger gedenkt seiner *höheren Erkenntnis*, wie sich zeigt, eine gänzlich dialektische Aufgabe zu.

c) Höhere Erkenntnisart

Wir haben gesehen, dass nach Solger der Verstand nicht in der Lage ist, sichere Erkenntnis zu verbürgen - mehr noch als das, ist es dem Verstand nicht möglich, die Bedingungen seines Erkennens nachzuvollziehen (vgl. NSB II, 92). Zugleich spricht Solger aber von einem „Streben“ (NSB II, 72) der menschlichen Erkenntnis¹¹² und

¹¹² Welches „offen“ (NSB II, 72) bleibt (vgl. ebd.).

besonders des Verstandes, die Widersprüche zu vereinen (vgl. NSB II, 93)¹¹³. Dass der Verstand dazu allein nicht ausreicht, dieser anthropologischen Disposition zu genügen, ist Solger Anlass, an anderer Stelle festzuhalten, dass der Mensch „seiner Natur nach nothwendig philosophiren muß“ (NSB II, 59). Die dem Verstand uneinlösbaren Forderungen zu befriedigen, gelingt erst einem höheren Bewusstsein und Erkenntnisorgan. Solger nennt es das „*höhere Selbstbewußtsein*“ (V, 45), „*höhere Erkenntnis*“ (ebd.) oder spricht von „der höheren Erkenntnißart“ (NSB II, 88), „wesentlicheren Erkenntniß“ (NSB II, 89) oder „*wesentlichen Erkenntnis*“ (V, 44)¹¹⁴. Eine Bezeichnung allerdings, die man anzutreffen vermuten könnte, findet sich in diesem Kontext nicht: Das höhere Selbstbewusstsein ist Solger *nicht* die Vernunft. Um den vor allem metaphysisch-naturphilosophisch relevanten Vernunft-Begriff Solgers nachzuvollziehen, muss zunächst die Charakterisierung und Funktion des *höheren Selbstbewusstseins* bzw. der *höheren Erkenntnis* untersucht werden.

Dem Begriff des Selbstbewusstseins als solchem ist in Solgers Ausführungen eine gewisse Ambivalenz inne. So gibt es ein Selbstbewusstsein, welches das Wesentliche verfehlt und darum auch eigentlich kaum Selbstbewusstsein ist, erinnert sei an die Ausführungen in §4b) zum ‚Ich‘ und (Selbst-)Bewusstsein des Verstandes (vgl. NSB II, 78), und ein tatsächliches höheres Selbstbewusstsein (vgl. V, 44 f.). Die im Zuge seiner erkenntnistheoretischen Ausführungen in seinen *Vorlesungen über Ästhetik* erfolgte Schilderung des Verstandes zeigt implizit schon auf, was die höhere Erkenntnis ist bzw. nicht ist: „In der gemeinen *Verstandes-Erkenntnis* ist sowohl der Begriff und die einzelne Vorstellung, als auch das Mannigfaltige und das bloße leere Bewußtsein Kant’s ins Unendliche einander entgegengesetzt“ (V, 41)¹¹⁵. Diese Form der ‚Entgegensetzung‘ findet sich in der höheren Erkenntnis nicht (vgl. V, 48 ff. & NSB II, 88 f.). Sie, die höhere

¹¹³ Dazu auch Solgers Rede von einem „Trieb“ (NSB II, 68): „Da nun aber der menschliche Geist einen unwiderstehlichen Trieb hat, das Mannigfaltige in eine höhere Einheit zu verbinden und einen Zusammenhang in allen seinen Erkenntnissen zu suchen, so stellt sich auf diese stets unvollständige und in jedem Augenblicke durch Verhältnisse veränderte Wahrnehmung sogleich eine verknüpfende Thätigkeit ein, welche wir in vorzüglichem Sinne das Denken nennen“ (NSB II, 68). Diesen „Trieb“ ist der Verstand jedoch nicht in der Lage zu befriedigen, so ist auch davon auszugehen, dass nach Solger sich dieser Erkenntnis betreffende Vereinheitlichungstrieb über das Wahrnehmen und Denken hinaus fortsetzt. Eine Abfolge, welche in den folgenden Paragraphen von §4) und §5) nachzuverfolgen ist.

¹¹⁴ Unterschiedliche Schreibweisen ‚Erkenntnis‘/‚Erkenntniß‘ ergeben sich aus den Texteditionen.

¹¹⁵ Wenn Solger auch an Kritik an Kant nicht spart, insbesondere in Hinsicht auf sein aufklärerisches Bemühen um eine *Vernunftreligion* (s.o.), so ist Kant, wie sich hier zeigt, auch für Solger der maßgebliche Ausgangspunkt der Untersuchung des menschlichen Bewusstseins und Erkennens. Dies zeigt sich schon an Solgers Bezug auf „das bloße leere Bewußtsein Kant’s“ (V, 41).

Erkenntnis, zeichnet sich dadurch aus, dass sie „mit der Erkenntnis der Stoffe ganz Eins ist“ (V, 44). Dies ist zunächst in Bezug auf die im Verstand gegebene Entgegensetzung von Ding und Denken zu beziehen, welche der Gegensatz von „Stoff und Form“ (NSB II, 88f.) ist. Eine solche Spaltung findet sich, wie gesagt, in der höheren Erkenntnis nicht, in dieser sind „Stoff und Form [...] ganz Eins und untrennbar voneinander durchdrungen“ (ebd.). Dabei sind Solger die möglichen Dinge und Bewusstseinsinhalte, welche dem Bewusstsein als Stoff im Verstand entgegengesetzt werden, Begriffe und auch Wahrnehmungen der Vorstellungen und Dinge (vgl. ebd.). Wenn Solger im Denken der höheren Erkenntnis Stoff und Form identifiziert, so geschieht dies jedoch explizit auf nicht abstrakte Weise (vgl. NSB II, 92 f.)¹¹⁶ und es wird zugleich betont,

daß die höhere Erkenntniß einen positiven Inhalt habe und nicht blos die vorausgesetzte Negation der gemeinen sey. Dies stellt sich denn auch schon in der gemeinen Erkenntniß dar, indem diese, wie sich vorher gezeigt hat, sich selbst nicht genügen würde, wenn sie sich nicht als die Entwicklung der ursprünglichen Einheit ansähe (ebd.).

Die höhere Erkenntnis beruht also nicht auf einer schlichten Form der Verneinung des Verstandes, sondern wie im Folgenden zu sehen sein wird, in einer dialektischen Aufnahme des in der Erkenntnis verstandesmäßig Vorgehenden. Implizit zeigt Solger auch schon an, dass die höhere Erkenntnis die Rekonstruktion dessen ist, was der Verstand immer schon voraussetzen muss, die höhere Erkenntnis und das höhere Selbstbewusstsein ihrerseits auch als die diskursiv-dialektische, d.h. nachvollziehbare ‚Entwicklung‘ zu begreifen sind, so wie das sich dem Verstand als Wahrnehmungsgegenstand Darstellende seinerseits Resultat einer dialektischen Entwicklung der Natur ist, welche in der Offenbarung (dem menschl. Bewusstsein) mündet (und auch metaphysisch-naturphilosophisch schon Offenbarung ist). Jedoch stellt dies einen Vorgriff auf das im Anschluss noch zu Zeigende dar.

¹¹⁶ Solger zeigt sich durchwegs als Kritiker der ‚Abstraktheit‘ (vgl. u.a. NSBII, 92). Diese stellt einen Vorwurf dar, welchen er besonders in Bezug auf die zeitgenössische Philosophie vorbringt. Getroffen scheint damit vor allem Schellings Begriff des Absoluten (vgl. NSB II, 92). Inwiefern sich Solgers und Hegels Kritik an Schellings Terminologie und Auffassung des Absoluten von ähnlichen Voraussetzungen ausgehend entwickeln, wird im weiteren Verlauf der Untersuchung zu erörtern sein. Die Ablehnung des Begriffs des Absoluten gilt es jedoch auch dahingehend zu berücksichtigen, dass er eine der Demarkationslinien markiert, welche Solger vom Denken Schellings trennen. Die Charakterisierung Solgers durch Galland-Szymkowiak: „Im Wesentlichen nimmt Solger die ontologischen und epistemologischen Voraussetzungen der schellingschen Identitätsphilosophie auf“ (Galland-Szymkowiak 2007, 333) ist somit nicht im Sinne eines Schellingianismus Solgers zu verstehen, wie Galland-Szymkowiak selbst festhält (vgl. Galland-Szymkowiak 2014a, 13 f.). Sofern bei Solger unter Umständen auch von einer Identitätsphilosophie gesprochen werden könnte, steht dies immer unter dem Vorbehalt und unter dem Primat seiner Auffassung von Offenbarung (vgl. ebd.).

Um den „positiven Inhalt“ (NSB II, 92) des höheren Selbstbewusstseins zu bestimmen, gilt es zunächst festzuhalten, dass die „Einheit der Form und des Stoffes“ (NSB II, 91), bzw. die „Einheit des Allgemeinen und Besonderen“ (ebd.), nach Solger „eine von den Hauptbedeutungen des Wortes Idee“ (ebd.) darstellt. *Idee* bezeichnet somit in Solgers Terminologie zunächst eine Art von Erkenntnis. Sie ist auch das positive, oder ‚lebendig-Machende‘ der höheren Erkenntnis und Voraussetzung der Erkenntnis des Verstandes überhaupt (vgl. NSB II, 93). Dabei ist die Idee¹¹⁷ nicht nur die Ausrichtung des Denkens auf sich selbst, also die Hinwendung der höheren Erkenntnis zum Verstand, im Sinne einer Identität von Form und Stoff (vgl. NSB II, 91 ff.)¹¹⁸. Dies wäre nach Solger eine „leere Abstraction“ (NSB II, 91) und der philosophisch-argumentative Weg wie in manchen von Solger abgelehnten Philosophien - Solger scheint hier auf einige oder alle der drei Idealisten zu zielen¹¹⁹, „das sogenannte Absolute, die ursprüngliche Anschauung, die Vernunft, oder was es sonst seyn soll“ (NSB II, 92) wird als letztlich „leere Erdichtung“ (ebd.) behauptet. Wenn Solger auch gängige Auffassungen des ‚Absoluten‘ zurückweist, wird sich, wie zu sehen sein wird, sein Begriff der Idee einem solchen stellenweise scheinbar annähern, dabei jedoch durch die Bedeutung der Offenbarung einen anderen Weg gehen als idealistische Konzeptionen¹²⁰. Die Idee, so Solger, ist also nicht (bloß) auf einen möglichen Selbstbezug des Denkens oder des Bewusstseins oder

¹¹⁷ Ophälders weist darauf hin, dass Solgers Auffassung der Idee von Schelling übernommen oder inspiriert ist: „Von Schelling, so kann man sagen, übernimmt Solger also die Konzeption der Idee als Tätigkeit und als originäre Einheit“ (Ophälders 2004, 22). Dass für Solger auch das Denken Tätigkeit ist, wird in Anbetracht von §4a) deutlich und vor allem von Solgers Sprachgebrauch selbst belegt, wenn die Tätigkeit des Verstandes „Verstandesthätigkeit“ (NSB II, 70) ist.

¹¹⁸ Das bedeutet nicht, dass nicht auch diese Form des dialektisch-reflexiven Selbstbezugs für Solger unter bestimmten Voraussetzungen Idee sein kann (vgl. NSB II, 98ff.). Dies gilt es im Folgenden weiter zu klären.

¹¹⁹ Siehe dazu auch NSB II, 126 ff. Dort erläutert Solger seine Kritik an (kantischem) Kritizismus, Realismus und Idealismus in Hinsicht auf deren Paradigma von Erkenntnis und spricht von ihnen im Kontext seiner Erörterung der „unvollkommenen Philosophien“ (NSB II, 126). Unter ersterem erkennt er sogar eine Spielart der Skepsis: „Die kritische Philosophie, die man immerhin auch als eine Art von Skepticismus ansehen kann [...]“ (NSB II, 127). Die Verfehlung der „unvollkommenen Philosophien“ ist es, dass keine umfängliche Klärung der Voraussetzungen stattfindet (NSB II, 126f.). Solger schildert als Beispiel die performativen Widersprüche skeptischer Positionen (ebd.). Besonders dies gilt es an späterer Stelle, im Zuge der detaillierten Auseinandersetzung mit Solgers Begriffen von Glauben und Wissen zu erläutern.

¹²⁰ Es sollte stets unter Rückgriff auf Ophälders Charakterisierung von „Solger als das schlechte des Idealismus“ [...] da er ja mit idealistischen Instrumenten zu denken versucht, was idealistisch nicht ist“ (Ophälders 2004, 19) die Frage nach dem philosophiehistorischen Status des solgerschen Denkens in ontologischer Hinsicht gestellt werden. So ist durchaus in Frage zu stellen, ob Solger sich denn noch auf dem Boden idealistischer Theoriebildung bewegt oder den Idealismus schon hinter sich hat. Auch wenn Ophälders Solger dem Idealismus wieder einverleibt (vgl. ebd., f.) und auch sein dialektisches Verständnis der Ironie als Ausdruck einer romantischen Ironie versteht (vgl. ebd., 24 f.), ist diese Frage bei Ophälders keinesfalls hinreichend geklärt, sondern erfordert vielmehr eine Vertiefung.

dergleichen zu reduzieren. Worin die Idee jenseits ihrer Reflexionsstruktur noch besteht, zeigt sich an Solgers konkreter Charakterisierung der *höheren Erkenntnis*, welche ihrerseits nicht so einig ist, wie es zunächst scheint, sondern in vielerlei Hinsicht dialektisch-transformativ. Solger erklärt, „daß die höhere Erkenntnißart zwei Seiten hat“ (NSB II, 99). Die zwei Seiten sind die Weisen der Idee, Einheit von Form und Stoff zu sein. Dabei wendet sich das höhere Bewusstsein einmal zur „Welt der Existenz und der Gegenstände“ (NSB II, 99), also nach ‚außen‘, und einmal „zur innern Einheit durch das Selbstbewußtseyn“ (ebd.), also nach ‚innen‘. Mit dieser Unterscheidung möglicher Fokussierungen geht auch einher, dass die Idee als eine „Mehrheit von Ideen“ (NSB II, 95) behauptet wird, welche dennoch die „selbe ewige Idee“ (ebd.) ist, welche „sich auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Gestaltungen äußert“ (ebd.). Dabei ist zu beachten, dass im Folgenden zuerst die *Ideen in der Existenz* (vgl. NSB II, 92 & 97) betrachtet werden, also diejenigen Ideen, bei welchen das Bewusstsein sich nicht auf sich selbst bezieht. Die ‚Äußerung‘ der Ideen stellt auch dar, was der Idee und der höheren Erkenntnis den von Solger behaupteten positiven Inhalt verleiht. Die Idee ist nämlich nicht bloße Art der Bezugnahme des höheren Selbstbewusstseins, sondern stets auch ein „Hervorleuchten der Idee in die Existenz, wodurch sie eben wegen ihrer Teilnahme an der Existenz eine Mehrheit von Ideen wird“ (NSB II, 92). Dieses „Hervorleuchten“ (s.o.) ist es auch, was die Einheit der „Verstandeserkenntniß“ (NSB II, 93) verbürgt (vgl. ebd.), in dem Sinne, dass durch die Idee erst die „Einheit dieser für den Verstand bloß aufeinander bezogenen Stoffe hervortritt“ (NSB II, 92). Unklar ist, ob nach Solger damit schon ausgedrückt sein soll, dass die Idee auch die Einheit der wahrgenommenen Dinge verbürgt. Mittelbar, über den Umweg der *Vernunft* bzw. der Vernünftigkeit der Offenbarung, leistet die Idee nämlich genau dies. Zunächst gilt es jedoch, die Stellung der Ideen in der Existenz und die Bezugnahme der *höheren Erkenntnis* auf Dinge und Äußeres zu untersuchen.

Wenn die Existenz der Idee mehr ist als die denkerische Identifizierung von Form und Stoff, worin besteht sie dann und wie macht sich die Idee in der Existenz und ihrer Wahrnehmung, also der empirischen Wirklichkeit bemerkbar? In §4b) wurde festgehalten, dass nach Solger der Verstand nicht in der Lage ist, sein Funktionieren zu begründen oder gar nachzuvollziehen. Eine wichtige Rolle dabei, dass er dennoch Dinge als tatsächliche Dinge denkerisch, auf kognitiv-identifizierende und somit bestimmende

Weise trifft¹²¹ (vgl. NSB II, 81ff. & 92 f.), spielt die Einbildungskraft, deren Aufgabe es war, die Begriffe rückzubinden, sie ‚lebendig‘ zu machen (s.o. & vgl. NSB II, 82 ff.). Deren Funktion zeigte sich jedoch als unklar. Sie schien implizit vorauszusetzen, was Solger durch die Auffassung von der Idee in der Existenz einlöst: die Strukturierung der Dinge, aus Wahrnehmungen und Vorstellungen, gemäß einer Einheit, welche der Verstand vorfindet und scheinbar antizipiert, da sie dem Verstand selbst denkerisch nicht durchsichtig oder deduzierbar ist (vgl. NSB II, 89 ff.). Die Idee erst verleiht der Erkenntnis des Verstandes seine vorläufige oder annäherungsweise Richtigkeit, welche durch die *höhere Erkenntnis* erst gesichert oder gültig wird:

die Idee [...] bestätigt [...] ihn zugleich in einem höheren und wesentlicheren Sinne als vereintes wahres Daseyn des Begriffes, und wesentliche Bedeutung der besonderen Erscheinung. Daß aber die Verstandeserkenntnis an gewissen Punkten sich so als ein Ganzes abschließt, das kann nur von der Idee selbst herrühren, und ist nicht außer ihr zu erklären; für das gemeine Bewußtseyn ist es als eine bloße Thatsache anzunehmen. Das ganze Denken unsers Verstandes strebt dahin, seine Verknüpfungen so weit zu führen, bis es solche Punkte treffe, und die Idee beglaubigt sich darin nur durch sich selbst (NSB II, 93).

Die Idee in der Existenz ist der Zusatz zur Verstandeserkenntnis, der dem Verstand selbst nicht ersichtlich ist, dessen (des Verstandes) Funktionieren jedoch erst ermöglicht. Dass die Ideen vielfältig sind oder als „Mehrheit“ (NSB II, 95)¹²² existieren, ist der solgerschen

¹²¹ Der Verstand gruppiert und ordnet Wahrnehmungen so, dass das von ihm Identifizierte auch eine tatsächliche Sache trifft. Der Verstand leistet dadurch eine Operation, die Solger angesichts der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen bedenkenswert scheint.

¹²² Bei Solgers Differenzierung mehrerer Typen von Ideen gilt es, um wiederholt darauf hinzuweisen, nicht zu vergessen, dass es immer, so Solger „die eine und selbe ewige Idee“ (NSB II, 95.) ist, die „sich auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Gestaltungen äußert“ (ebd.). Es kann durchaus unterstellt werden, dass die solgersche Theorie der Ideen in der Deduktion ihrer Typen nicht konsistent erscheint. Dies muss jedoch im Lichte der Konzeption von Ideen bei Solger betrachtet werden. Letztlich handelt es sich nur um einen Erkenntnismodus, eine (dialektische) Perspektivierung, einen Denkvollzug. Besonders deutlich wird dies an dem Voraussetzungscharakter und der Unterstützungsfunktion, welcher der Idee in Bezug auf die Wahrnehmung der empirischen Wirklichkeit durch den Verstand zukommt. Auch die Unterscheidung von implizit drei Kategorien von Ideen, zweierlei Ideen in der Existenz (Bezogen auf ein Außen und ein Innen, aber immer auf Gegenstände/Dinge) und eine Idee in Bezug auf die Reflexion des Bewusstseins auf sich selbst als „das bloße leere Bewußtsein Kant’s“ (V, 41), jedoch im Sinne einer dialektischen Dynamisierung, welche nicht mehr ist als das explizit-Machen der Bewusstseintätigkeit des Entgegensetzens und identisch-Bleibens. Freilich verweist auch das Denken des (‚leeren‘; s.o.) Bewusstseins in Form der Idee auf Dinge, da unklar bleiben müsste, gegen was eine hypothetische Einheit und Identität des Bewusstseins sich absetzen oder abheben lassen könnte - was seinerseits zum Einheits-Narrativ der solgerschen Philosophie beiträgt. Gewissermaßen gilt es also, über manche Deduktion einzelner Kategorien von Ideen oder Arten hinwegzusehen und immer Solger Grundstruktur im Auge zu behalten, die vermeintliche Identität von Form und Stoff, welche bei Solger die höhere Erkenntnis letztlich beweisen muss – will und soll Verstandeserkenntnis denn zutreffend sein. Solger folgt einem durchaus pragmatischen Kalkül, da es ihm daran gelegen scheint, Erkenntnis gegen skeptische Einwände zu sichern (vgl. u.a. NSB II, 66f., 126 ff., 142f. & NSB I, 347 f.). An späterer Stelle gilt es, die Frage nach der Idee bei Solger erneut aufzugreifen, da u.a. auch argumentiert werden kann, dass Solgers Begriff der Idee, und mit ihm die des Glaubens und der Vernunft, idealistische Konzeptionen transzendiert.

Als einen weiteren Klärungsversuch der Pluralität der Idee(n) sei auf den ersten Teil Solgers’ *Vorlesungen über Ästhetik* hingewiesen.

Auffassung von *Existenz* geschuldet, aber auch epistemologisch plausibel, da Solger die Ideen gemäß „ihrer Richtung auf die Existenz“ (NSB II, 94) definiert. Die Unterscheidung ist der solgerschen Differenzierung von zwei Arten der höheren Erkenntnis (s.o.) unterzuordnen (vgl. NSB II, 99 ff.). Wir befinden uns demnach immer noch bei der Klärung der Ideen in der Existenz, nur ist diese Art und Weise der Ideen noch weiter zu unterscheiden. So wie sich die höhere Erkenntnis nach innen und außen richten kann, nur, dass das Außen der höheren Erkenntnis die Existenz ist, unterscheiden sich die Ideen in der Existenz selbst noch einmal gemäß ihres Bezugs und ihrer Hinsicht. Für die Ideen in der Existenz gilt: „Die Ideen der ersten Art beziehen sich auf den Willen, die der zweiten auf die Welt der von unserem Bewußtseyn unabhängigen Gegenstände, oder die Natur“ (NSB II, 94). Dass dies beides Ideen in der Existenz, also äußerlich und vielfältig sind, wird dadurch ersichtlich, dass auch das Wollen einen Gegenstand voraussetzt, jedoch in anderer Hinsicht als eine Äußerlichkeit im Sinne der Wahrnehmung eines Gegenstandes oder Dings der empirischen Wirklichkeit. Über dieser innen-außen Differenzierung, in Hinsicht auf die Ideen in der Existenz, gibt es Solger zufolge, wie im Obigen schon angemerkt, eine *übergeordnete* innen-außen Differenzierung, unter deren Perspektive beide Arten von Ideen in der Existenz, gleich ob auf Willen oder Natur bezogen, unter die Kategorie der ‚äußeren‘ *höheren Erkenntnis* fallen (vgl. NSB II, 99 ff.): „Es hat sich also hier gezeigt, daß die höhere Erkenntnißart zwei Seiten hat. Mit der einen ist sie zugekehrt der Welt der Existenz und der Gegensätze, mit der anderen der inneren Einheit durch das Selbstbewußtseyn“ (NSB II, 99). Denn so wie die höhere Erkenntnis den Verstand erst in seinem Funktionieren ermöglicht, indem die Einheit der Dinge unterstellt oder vorausgesetzt wird, so ist in der höheren Erkenntnis das Selbstbewusstsein als innere Einheit ohne Begriffe, Dinge, Vorstellungen in transformiertem Sinne gegeben. Diese letztere Art der inneren Einheit ist jedoch durch diese Identifizierung von Form und Stoff nicht lediglich abstraktes Bewusstsein des Bewusstseins, wie Solger es nicht verstanden wissen wollte (s.o.), sondern in ihr hat das „göttliche Wesen“ (NSB II, 99) nach Solger „seine Gegenwart in uns“ (ebd.). Dass dies so von Solger bestimmt werden kann, ohne von dem Vorwurf der ‚Abstraktheit‘ (vgl. NSB II, 92) getroffen zu werden, wird durch die Idee in ihrer Einheit verbürgt (vgl. NSB II, 95). Die Idee ist nämlich stets „die eine und selbe ewige Idee“ (NSB II, 95) und dazu gehört auch, dass die Existenz der Ideen auf die „Vernunft“ (NSB II, 96) verweist (vgl. ebd. ff.):

diese aber ist nichts Wirkliches, oder als wirklich gedachtes, sondern eben nur das, was von allem Wesentlichen in der Existenz den inneren vorausgesetzten Grund ausmacht. Wiewohl demnach alle wahrhafte Existenz auf die Vernunft zurückgeführt werden kann, so ist diese doch nirgend unmittelbar gegenwärtig, und wenn sie die einzige Richtschnur und der einzige wesentliche Inhalt unseres Denkens wäre, so würde dasselbe nie einen gegenwärtigen Stoff haben, sondern die Einheit des Stoffes und der Form nur als eine unbekante, ferne Grundlage voraussetzen müssen“ (NSB, 96 f.)

Die *Vernunft* im Sinne Solgers erfüllt somit den Zweck einer Meta-Struktur, die ihrerseits erst den Rahmen bereitstellt, unter welchem die Idee die Stütze des Verstandes sein kann. Weiter nennt Solger auf der Hand liegende Sachverhalte: *Vernunft* kann man weder schmecken, riechen, hören noch als solche unmittelbar sehen. Wenn Solger also seinen Vernunft-Begriff wie im Obigen bestimmt, so ist, im Wortsinne, von einem „vorausgesetzten Grund“ (s.o.) zu sprechen. Es ist *vernünftig* vorauszusetzen, dass die Wahrnehmung der Dinge Tatsächliches trifft und nicht eine fehlerhafte Zusammenstellung von Einzel-Wahrnehmungen einer mehr oder minder diffusen Mannigfaltigkeit. Dies verweist auf den Begriff des *Glaubens* im Sinne eines Wissens (vgl. NSB II, 141 f.) und das solgersche Verständnis desselben. Fasst man den Vernunft-Begriff im Sinne der Vernünftigkeit der empirischen Wirklichkeit und Natur, dann verweist dies schon auf das solgersche Denken der *Offenbarung*¹²³. Zunächst muss jedoch der Vernunft-Begriff weiter bestimmt werden.

Vernunft ist, betrachtet man die weiteren Ausführungen Solgers, selbst „die wesentliche Einheit“ (NSB II, 97), die aber mehr vollführt als „blos zum Grunde liegen, sondern [...] sich offenbaren“ (ebd.). Man könnte also den Zusammenhang von *Idee* und *Vernunft* wie folgt beschreiben: Durch die Vernünftigkeit der Ideen, die Strukturierung der Außenwelt für die Verstandeserkenntnis, dass Dinge von Begriffen ‚getroffen‘ werden, bezeugt sich eine sich offenbarende Vernunft, die zwar Grund ist, aber eben nicht passiv, sondern ein sich Offenbares. Dieses ist die „wesentliche göttliche Einheit“ (NSB II, 97). Wie alles in die Existenz Kommende ist auch die göttliche Einheit als Gegenstand der höheren Erkenntnis, wie zu zeigen sein wird, auch in Struktur der Idee denk- und erkennbar, den Bedingungen der Mannigfaltigkeit unterworfen (NSB II, 99 f.), und es gilt nach Solger:

So wie nun die Ideen durch die besonderen Verknüpfungen der Stoffe des Verstandes in die Existenz eintreten, so muß diese wesentliche oder göttliche Einheit sich offenbaren; diese kann aber, da der Stoff dieser Einheit nur das eine und selbe als eins mit sich selbst ist auch nur die Verknüpfung unseres Bewußtseyns mit sich selbst seyn, worin zugleich die ganze Existenz mit

¹²³ Diese beiden Bedeutungsaspekte des Vernunft-Begriffs sind jedoch nicht unüberbrückbar, da Offenbarung bei Solger faktisches Vorhandensein der Außenwelt / Natur ist *und* Glaube an göttliche Offenbarung bzw. Ausdruck derselben.

enthalten ist, da sie ja nur in den Modificationen unseres von sich selbst abgelösten Bewußtseyns besteht. Durch unser ganzes und volles Bewußtseyn also, und zugleich durch ein Zusammenziehen der ganzen Existenz in einem Punct der unmittelbaren Gegenwart offenbart sich das vollkommene Leben Gottes. Der Zustand, in welchem unser Bewußtseyn durch diese Offenbarung Gottes in ihm, als seines eigenen gegenwärtigen Wesens, und in der Existenz versetzt wird, ist das Wesentliche an der ganzen höheren Erkenntnißart; wir nennen ihn, mit der vollen richtigen Bedeutung des Wortes, den Glauben. Nicht eine unbestimmte Ahndung oder gar Vermuthung ist das, was wir mit diesem Worte bezeichnen dürfen; er ist vielmehr das Klarste und Gewisseste in unserer gesammten Erkenntniß (NSB II, 97 f.).

Solger bestimmt somit das menschliche Bewusstsein insofern als Ort der Offenbarung Gottes, als dieses Ort oder „Punct der unmittelbaren Gegenwart“ (s.o.) ist. Damit beschreibt Solger aber zugleich auch die Bedingung der Wahrnehmung als solcher. Bewusstsein sollte somit als Befähigung, Gegenwärtiges wahrzunehmen aufgefasst werden, aber auch in dem Sinne, denkerisch Dingen, bzw. Begriffen im Denken, also mental-kognitiv, Gegenwart zu verleihen. Der *Glaube*, welchem an späterer Stelle gesondert Aufmerksamkeit zu Teil wird, ist schlicht das Bewusstsein, welches die Existenz als Resultat oder Zeugnis der göttlichen Gegenwart auffasst, welche jedoch nur der *höheren Erkenntnis* durchsichtig wird. Es handelt sich um eine Reflexion des Bewusstseins über bzw. auf es selbst, als Bedingung von Wahrnehmung oder Erkenntnis. *Existenz* bei Solger ist in diesem Sinne doppeldeutig. Einerseits bezeichnet Solger damit die ontologisch reale Natur der empirischen Wirklichkeit (vgl. NSB II, 94), andererseits aber auch ein Erkenntnisobjekt. Ausgehend von Letzterem ist es von Solgers Warte aus sinnvoll davon zu sprechen, dass Existenz eine Modifikation des Bewusstseins sei, sofern es sich dabei nicht mit sich selbst als ‚leerem Bewusstsein‘ (vgl. V, 41 & s.o.) auseinandersetzt. Dieses Bewusstsein des Bewusstseins, aufgefasst als göttliches, ist mehr als bloßes Abstraktum, sondern *qualitativ* veränderte Wahrnehmung der dem Verstand nur implizit zugrundeliegenden Voraussetzungen. Solger nennt dies den *Glauben*. Dass der Glaube dabei einerseits Rückbindung an ein metaphysisches Narrativ, aber auch und vor allem Art und Weise der Wahrnehmung dessen ist, was Solger „factische Offenbarung“ (NSB II, 173) nennt, wird noch weiter zu erklären sein. Das im Obigen Textauszug Geschilderte betrifft die Seite des *höheren Selbstbewusstseins*, welche die Art von Idee darstellt oder ist, welche nicht Ideen in der Existenz sind und nicht unmittelbar die Wahrnehmung der Dinge unterstützt, sondern letztlich *Bedingung* der Möglichkeit allen Wahrnehmens ist. Dabei macht Solger in dieser Operation das Bewusstsein als Denken zu seinem eigenen Gegenstand und versucht so den

Offenbarungscharakter desselben, und aller wahrgenommenen Existenz überhaupt, zu bezeugen, in profanem wie religiösem Sinne.

Der solgersche Glauben¹²⁴ ist somit die Erkenntnis des sich Offenbarenden als Offenbarendes, welches der Existenz dazu bedarf – und darum auch dem Verstand und seiner Erkenntnis (vgl. NSB II, 99 f.). Das *höhere Selbstbewusstsein* bzw. die *höhere Erkenntnis* sind diese Perspektive und Betrachtungsweise, doch setzen sie zugleich schon ihre Resultate als gegeben voraus, da das Geglaubte, die *Offenbarung*, als „wesentliche Einheit“ (NSB II, 97) auch immer schon den Beginn dieses Erkenntnisprozesses ermöglicht, und zwar durch „das Hervorleuchten der Idee in die Existenz“ (NSB II, 92). Solgers im Menschen kulminierendes metaphysisches Szenario der *Welt der Sittlichkeit* und der *Welt der Natur* (vgl. NSB II, 168 f.), welches im Menschen zum Zweck der Erkenntnis der Offenbarung seinen Abschluss findet, ist vor allem der Versuch einer Erklärung menschlicher Erkenntnis. In diesem Sinne ist auch der anscheinende Zirkel nur ein Zirkel, wenn Solger dem menschlichen Bewusstsein eine konstruierend-produktive Fähigkeit (jenseits der Formung und Strukturierung) zuschreiben würde. Da Solger dies nicht unternimmt, aber das göttliche Bewusstsein im Sinne Solgers in metaphysischer Hinsicht durchaus Dinge hervorbringt, handelt es sich um die philosophische Kritik der Erkenntnisvoraussetzungen, welche, mit Galland-Szymkowiak, durchaus als solgersche Orientierung an der „Faktizität“ (Galland-Szymkowiak 2014a, 14) zu bezeichnen ist und hermeneutisch anmutet¹²⁵. Notgedrungen findet der Mensch eine Offenbarung vor - dass er sich später im Sinne einer göttlichen Einheit auch selbst metaphysisch kontextualisiert und seine Erkenntnis an die göttliche Offenbarung rückbindet, stellt somit keinen Rückfall in einen idealistischen Konstruktivismus dar. Die Rede von der göttlichen Offenbarung bewegt sich schlichtweg auf einem naturphilosophisch-metaphysisch anderem Niveau als die menschliche Verstandeserkenntnis. Etwaige begriffliche Unschärfen im Offenbarungs-Begriff lassen sich gemäß der solgerschen Dialektik korrigieren, wenn dies auch eine minimale Deutung erfordert, welche darauf aus sein

¹²⁴ Dass die Basis der Verstandeserkenntnis selbst jedoch auch durch Solgers Konzeption des Glaubens und der Offenbarung auf eine nicht idealistische Weise begründet wird, wird an späterer Stelle, unter Rekurs auf die Forschungen Henckmanns und Galland-Szymkowiaks und die Einflüsse Jacobis auf Solger, zu forcieren sein.

¹²⁵ Allenfalls könnte mit Heidegger und der hermeneutischen Tradition von einem „Zirkel des Verstehens“ (Heidegger SuZ, 153) gesprochen werden, welcher der „existentzialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst“ (ebd.) geschuldet ist.

muss, Implizites in Solgers Ausführungen im Kontext seines weiteren Denkens zu klären und ausdrücklich zu machen.

Bevor wir nun diese Untersuchung der höheren Erkenntnis beenden, sollen kurz die zentralen Momente der solgerschen Theorie dieses höheren (Selbst-)Bewusstseins in Rücksicht auf die Ergebnisse der Paragraphen §4a) und §4b) rekapituliert werden. Der *Verstand*, der als auf Entgegensetzung basierende, relativ-relationale, unabschließbare und unsichere Erkenntnis von Solger charakterisiert wurde, und die *höhere Erkenntnis*, schließen sich, so viel steht fest, keineswegs aus (vgl. NSB II, 109 f.). Vielmehr handelt es sich um ein *dialektisches Verhältnis*, da das verstandesmäßig Erkannte auch dazu Anlass ist, die Offenbarung darin zu sehen (s.o. & vgl. NSB II, 99 f.), dass der Verstand, in zeitlicher Abfolge, die Bedingung der höheren Erkenntnis darstellt. Andererseits sind auch *Idee*, *Vernunft*, und *Glaube* Voraussetzungen für die Verstandeserkenntnis. Solger entwirft einen Zirkel, welcher nur dadurch konsistent zu deuten ist, dass die zeitlich ‚erste‘ Offenbarung die Offenbarung im metaphysischen Sinne ist, wie sie in §4a) dargestellt wurde. Die Naturgeschichte übersteigt sich selbst, indem sie im Menschen zu ihrem vorläufigen Höhepunkt kommt und diesem ist es mittels seiner Erkenntnis- und Bewusstseinsorganisation möglich, die Offenbarung als solche zu erkennen, indem er sie, als Teil der geoffenbarten Natur und als Bewusstsein, welches, selbst geoffenbart, die Offenbarung wahrzunehmen und zu erkennen im Stande ist, zusammenführt.

Dass die „Gegensätze in der sittlichen Thätigkeit“ (NSB II, 168) wieder zur göttlichen oder wesentlichen Einheit vereinigt werden, impliziert zweierlei. Zunächst ist dies dadurch bedingt, dass Solger die Bezeichnung ‚Tätigkeit‘ auch im Sinne einer kognitiven Geistestätigkeit begreift (vgl. u.a. NSB II, 70 & 107). Die sittliche Tätigkeit also unter Umständen nichts weiter ist als die denkerisch-dialektische, ‚richtige‘ Betrachtungsweise der *höheren Erkenntnis*. Deren Vollzug könnte zugleich bedeuten, einer etwaigen solgerschen Charakteristik von Sitte im moralischen Sinne zu genügen. Andererseits scheint die Betonung des sittlichen der Tätigkeit trotzdem auf ein handlungstheoretisches Moment zu verweisen, wie die Handlung oder „das *Handeln*“ (V, 51) ohnehin als ein

Zielpunkt der solgerschen Theorie des Selbstbewusstseins gelten kann¹²⁶ (vgl. u.a. V, 43 & 49 ff.). Beides gilt es als zusammengehörig zu betrachten.

Erinnern wir uns an die Aufgabe der Philosophie im Sinne einer „Auflösung und Vernichtung der Scheinerkenntnis“ (NSB II, 53) und dem, nicht ausdrücklichen, ethischen Ideal der *imitatio Christi*, wie in Teil I) unter Rekurs auf Solgers Korrespondenz thematisch eingeführt, verstanden als paradigmatischen Lebenswandel im Zuge eines dialektischen Bewusstseinswandels¹²⁷, löst sich der scheinbare Widerspruch zwischen der denkerischen Tätigkeit und der Handlung auf. Das metaphysische Szenario, wie es in §4a) geschildert wurde, ist demzufolge im Sinne dieser epistemologisch-ethischen Aspekte zu konkretisieren. Nach wie vor bleiben einige Unklarheiten, welche sich jedoch unter Verweis auf Solgers Rückbindung der *höheren Erkenntnis* an die *Mystik* (vgl. NSB II, 114) in dessen dialektische Struktur einbetten lassen¹²⁸.

d) Epistemische Funktion und Ort der Ironie im Erkenntnisprozess

Fragen wir hier, im unmittelbaren Anschluss an eine Aufarbeitung der solgerschen Erkenntnistheorie, nach der *Ironie* und ihrem Ort in Solgers Konzeption des Erkenntnisprozesses, so zielen wir damit zunächst lediglich auf die epistemische Funktion der Ironie in diesem Prozess. Eine darauf aufbauende Klärung der epistemologisch-systematischen Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit der Verwendung des Begriffs muss später erfolgen. Wenn, wie bisher, die Philosophie als „Vernichtung der Scheinerkenntnis“ (NSB II, 53) gefasst wurde und die Ironie eine Art Bewusstsein oder

¹²⁶ So Solger in seinen Vorlesungen über Ästhetik über „Das Selbstbewußtsein im höheren Sinne“ (V, 49): „In diesem Sinne ist es das *praktische Bewußtsein*, worin wir die Einheit der Erkenntnis erkennen als Einheit mit sich selbst, insofern aus ihr eben deswegen die mannigfaltigen Bestimmungen des Allgemeinen und Besonderen hervorgehen. Der Quell alles *Handelns*, das der Idee angemessen ist, liegt nicht bloß im Allgemeinen, in unserem Bewußtsein, sondern in einem Momente, wo Allgemeines und Besonderes noch ungeschieden sind“ (V, 49). Dies kann gemäß der metaphysischen Rückbindung der höheren Erkenntnis aufgefasst werden oder auch im Sinne eines anderen Erkenntnisparadigmas, welches zum Handeln erforderlich ist und jenseits, oder besser gesagt diesseits, der Unterscheidung von Allgemeinen und Besonderem anzusiedeln und ganz ‚pragmatisch‘ oder profan zu nennen wäre. Wie es die schon eingeübte dialektische Perspektive erfordert, gilt es, beides als zusammengehörig zu denken.

¹²⁷ Die Frage danach, was von beidem zuerst eintritt oder erfolgt, erübrigt sich. Beides wäre wohl nach Solger als gleichzeitig oder gleichursprünglich zu betrachten.

¹²⁸ Diese Rückbindung kann als überflüssig betrachtet werden und ist teilweise selbst für die Unklarheiten verantwortlich zu machen. In §7) wird mit der Frage nach der epistemologischen Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit des Begriffs der Ironie auch nach der Stoßrichtungen des solgerschen Denkens und seiner Resultate gefragt. Dies ist auch Anlass, nach seiner allgemeinen Methode zu fragen, wobei die Erörterung des religiösen Moments und der *Mystik* Berücksichtigung finden.

„Gefühl unserer eigenen Nichtigkeit“ (V, 91) abzugeben scheint (vgl. u.a. ebd. f.), dann ist schon ein wesentlicher Aspekt jener epistemischen Funktion angerissen. Es handelt sich dabei um eine äußerst vorläufige und darum unpräzise und auch unbefriedigende Feststellung, die in dieser Form noch keine genaueren Rückschlüsse gestattet. Zunächst muss also ein adäquater Zugang zur Frage nach der Ironie im Erkenntnisprozess geschaffen werden.

In Solgers Künstlerpsychologie *Von dem Organismus des künstlerischen Geistes* (V, 146-202), enthalten im zweiten Teil seiner *Vorlesungen über Ästhetik*, findet sich die, für Henckmann gewichtige (vgl. Henckmann 2014, 111 & 115), Charakterisierung der Ironie als „Stimmung“ (V, 157)¹²⁹. Der Kontext dieser Charakterisierung ist die Erörterung des Eintritts der Idee in die Existenz bzw. die Wirklichkeit:

Soll die Idee Wirklichkeit werden, so muß diese als angefüllt von der Gegenwart der Idee aufgefaßt werden. Dies ist es, was wir künstlerische *Begeisterung* nennen. Die Idee selbst muß aber dabei zugleich in die Gegensätze der Wirklichkeit übergegangen sein, die sich gegen die Idee aufheben. Es ist also eine Aufhebung der Idee selbst damit verbunden, und diese gibt dem künstlerischen Gemüt die Stimmung, welche wir die *Ironie* nennen (V, 157).

Dass Solger in seiner *Ästhetik* von der Idee im Sinne „der Idee des Schönen“ (V, 39) oder der „Idee der *Schönheit*“ (V, 52) spricht, ändert nichts an der Gültigkeit und Relevanz des hier Festgehaltenen, da es letztlich, wie gezeigt wurde, „die eine und selbe ewige Idee“ (NSB II, 95) ist. Auch wenn obige Stelle vom Künstler und dessen Bewusstsein bzw. „Gemüt“ (s.o.) handelt, ist dies kein hinreichender Grund, den Geltungsbereich des von Solger Dargestellten auf die Kunst und *Ästhetik* zu beschränken. Vielmehr ist der Künstler, und mit ihm die Verfasstheit seiner Erkenntnisorganisation und seines Bewusstseins, als ein, wenn auch besonderes, exemplarisches Beispiel *höheren Selbstbewusstseins* anzusehen¹³⁰. Dass es ohnehin einem jeden, zumindest prinzipiell, nach Solger möglich sein muss, sich auf den „besonderen Standpunkte“ (V, 145) des Künstlers zu begeben (vgl. ebd.), wurde schon in der Einleitung der hier durchgeführten Untersuchung angemerkt (s.o.). Die gemeinsame Nennung von Ironie und Begeisterung

¹²⁹ Der solgersche Begriff der Stimmung wird in Paragraph §6 erneut thematisch werden. Eine erschöpfende Behandlung verbietet sich an dieser Stelle, wenngleich auch zentrale Momente im Folgenden schon zur Sprache kommen werden, die Bestimmung der Stimmung jedoch noch vorläufig und unabgeschlossen bleiben muss. Mit einer umfänglicheren Erörterung der solgerschen Stimmung muss die Frage nach der Faktizität der Offenbarung und der systematischen Rolle der Ironie gestellt werden. Zu einer solchen Klärung verhalten sich die in §4d) getroffenen Aussagen als Vorarbeiten.

¹³⁰ Dies legt der gesamte Gang der Vorlesungen über *Ästhetik* nahe und die dialektische Einstellung des Künstlers (vgl. u.a. V, 157 ff. & 179).

liefert somit einen entscheidenden Hinweis, den es im Lichte des bereits Erläuterten zu sehen gilt. Denn auch in Solgers sogenanntem Manifest wird die Begeisterung im Kontext der Beschreibung der Existenz thematisch. So heißt es, in Bezug auf die von uns als dialektisch aufgefasste Einheit der Erkenntnisorgane und -vermögen:

Es ist also in ihrer vollen Wirklichkeit nur Eine Erkenntniß, in welcher die Möglichkeit unendlicher relativer Verknüpfungen und die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Gegenwart der Einheit oder Idee derselben zugleich enthalten sind und ineinander übergehen. Wenden wir uns damit nach der Welt der Beziehungen, so ist immer schon der Glaube an die Idee, den wir bald Begeisterung, bald Genie nennen, in einer bestimmten Voraussetzung gegenwärtig, und nie wird das relative Denken zu einem genügenden und beruhigenden Erfolg führen ohne diesen festen Glauben (NSB II, 107).

Die Existenz der Ideen ist eine solche, welche sich am Funktionieren der (Verstandes-) Erkenntnis bezeugt und sich erst als Identifizierung von Stoff und Form, in Gestalt eines dialektischen Denk- und Betrachtungsmodus im höheren Selbstbewusstsein verständlich und selbst erkenntlich macht, wie die vorigen Untersuchungen, u.a. in §4c), ergeben haben. Darüber hinaus macht die Passage deutlich, dass der *Glaube* schon in der Erkenntnis des Verstandes mitwirkt und diese konstituiert. Die Ideen werden geglaubt, ebenso wie die *Vernunft* geglaubt wird. Ist sich der Mensch dieser sich ausdrückenden Identität oder Einheit bewusst, welche immer die vielfältig vermittelte und darum zerteilte oder mannigfaltige Identität der göttlichen Einheit ist, so existiert er im Glauben - und ist ‚begeistert‘ (s.o.)¹³¹. Aber der Glaube wirkt nach Solger schon vor der Einsicht in die Bedingungen des Erkennens. *Begeisterung* scheint bei Solger als Resultat des dialektisch durchsichtigen Glaubens des höheren Bewusstseins gelten zu können oder wird schlichtweg als Synonym für das Existieren im Glauben und dessen vordialektischen, d.h. dem Verstand noch uneinsichtigen, Wirkens verwendet¹³². So ist es auch naheliegend

¹³¹ Solgers Begriff der Begeisterung ist auch im Lichte des platonischen Enthusiasmus / Enthusiasmus zu sehen. Henckmann weist diesbezüglich auf Solgers Begeisterungs-Begriff hin (vgl. Henckmann 2014, 126). Solger beziehe sich mit seiner Begeisterung, so Henckmann, auf die „platonische Mania-Lehre [...] die durch Schleiermachers Übersetzung des Symposions eindrucksvoll vergegenwärtigt worden war“ (Henckmann 2014, 126). Henckmanns Ausführungen zur Platon-Rezeption Solgers in Hinsicht auf die *Begeisterung* (/Mania) deuten auch darauf hin, wieso der Begriff der Ironie im Werk Solgers erst spät Eingang in dessen Vokabular gefunden haben könnte, da einige seiner Bedeutungsnuancen zuvor von der Begeisterung abgedeckt scheinen (vgl. Henckmann 2014, 126 & weiter auch mittelbar 102 ff., 108 f.). Die Erörterung des Aufkommens der Ironie in der solgerschen Terminologie kann, wie schon angemerkt, erst im Anschluss an die Erörterung der erkenntnistheoretischen Funktion desselben erfolgen. Zwar wäre auch der erste Zugriff über begriffshistorische Zugänge möglich, doch würde dieser der systematischen Absicht der Untersuchung zuwiderlaufen, da dazu zunächst gelten muss, das im Ironie-Begriff Enthaltene am Text und in der solgerschen Gesamtkonzeption des menschlichen Erkennens zu entfalten.

¹³² Dies gilt es auch deswegen zu berücksichtigen, weil Henckmann anmerkt, dass der Begriff der Ironie im Manifest Solgers keine Erwähnung findet (vgl. Henckmann 2014, 112). Henckmann führt dazu aus „In seinem Manifest [...] hätte er den Begriff der Ironie anzuführen gehabt, tat es aber nicht, wohl in der Meinung, ohne Schulsprache sprechen zu müssen, und so umschrieb er ihn mit seiner Meinung nach

davon zu sprechen, dass die Begeisterung konstitutiv ist für das Funktionieren der Verstandeserkenntnis. Im Wortsinn *begeistert* sie die Dinge der Wahrnehmung, verleiht ihnen einen einheitlichen Sinn oder ‚Geist‘ bzw. weist sie als vernünftig und zu einer Offenbarung gehörig aus. Die Begeisterung ist somit Haltung und auch Stimmung des Erkenntnissubjekts oder in Form des Glaubens, im Sinne einer Tätigkeit, *das ‚Begeistern‘* (als mit Ideen versehen) der Wahrnehmungen der Verstandeserkenntnis mit Ideen, welches diese Erkenntnis erst strukturiert und Dinge formt.

Der Zusammenhang von Ironie und Begeisterung findet sich ausführlich in Solgers *Vorlesungen über Ästhetik* behandelt. Betrachten wir nun die Ausführungen zur Ironie, gilt es dabei diese und die mit ihr zusammenhängenden Strukturmomente und Merkmale dem Kontext der ästhetischen Theorie zu entfremden und im Verband mit dem zu lesen, was zur allgemeinen Erkenntnis- und Subjekttheorie von Solger festgehalten wurde¹³³. Wenn Solger Begeisterung und Ironie miteinander verknüpft, tut er dies dadurch, dass er ihre Verbundenheit im Seelenleben oder Bewusstsein des Künstlers statthaben lässt (vgl. V, 157 f.). Beide, Ironie und Begeisterung, sind Solger zufolge für die Kunst nötig (vgl. ebd.) und nur „in der Vollendung der Kunst vereinigen sich beide“ (V, 157). Dass Ironie und Begeisterung jedoch auch sonst im Grunde dieselbe Stimmung sind, zeigt die im Folgenden zitierte, längere Passage der Vorlesungen. Solger zeigt dort auf, inwiefern Ironie und Begeisterung nicht bloß Sache des Künstlers oder der Kunstrezeption und -betrachtung sind, sondern, so wird ersichtlich, konstitutiv sind für die Dialektik der, wortwörtlich *beruhigenden*¹³⁴, höheren Erkenntnis - welche der Nachvollzug der Künstlerperspektive bedeuten würde. Eingedenk der Aufgabe der Philosophie, welche neben der „Vernichtung der Scheinerkenntnis“ (NSB II, 53) auch der Aufweis der Erkenntnisbedingungen ist, die immer schon vorausgesetzt werden¹³⁵, sind Ironie und Begeisterung als Derivate des Glaubens jedoch auch schon für die Erkenntnis des

leichter verständlichen Worten“ (Henckmann 2014, 112). Henckmann bezieht sich damit auf NSB II, 195ff. (siehe Henckmann 2014, 112). Henckmanns Auseinandersetzung mit Solgers Begriff der Ironie wird später noch zu rekapitulieren sein. Durch Solgers Verwendung des Begriffs der Begeisterung jedoch sind auch weitere Rückschlüsse auf dessen Ironie-Konzeption möglich. Und so ist das Manifest, *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit* auch neben der von Henckmann angemerkten Stelle (s.o.) wegen der Begeisterung zugleich Referierung der Ironie-Frage.

¹³³ Siehe §4a), §4b), §4c).

¹³⁴ In dem Sinne, dass es die Unsicherheiten der mannigfaltig, unabschließbaren Erkenntnis des Verstandes befriedet.

¹³⁵ Siehe §4b) und §4c), aber auch die Korrespondenz mit Tieck bzgl. der Aufgabe der Philosophie (vgl. NSB I, 347 f.).

Verstandes überhaupt konstitutiv. Dass Solger hier zunächst von der Ironie des Künstlers spricht, ist dem Kontext geschuldet, aus Gründen des Ausdrucks wird dies jedoch in der folgenden Passage mit zitiert werden; dass es aber um Grundsätzlicheres geht, wird ersichtlich:

Diesen Mittelpunkt der Kunst nun, in welchem die vollkommene Einheit der Betrachtung und des Witzes zu Stande kommt, nennen wir, insofern er in der Aufhebung der Idee durch sich selbst besteht, die künstlerische Ironie. Sie macht das Wesen der Kunst, die innere Bedeutung derselben aus; denn sie ist die Verfassung des Gemütes, worin wir erkennen, daß unsere Wirklichkeit nicht sein würde, wenn sie nicht Offenbarung der Idee wäre, daß aber eben darum mit dieser Wirklichkeit auch die Idee etwas Nichtiges wird und untergeht. Die Wirklichkeit gehört freilich notwendig zur Existenz der Idee; aber damit ist immer zugleich die Aufhebung derselben verbunden. Gewöhnlich nennt man das *Negative* in dieser Gemütsstimmung, den Untergang der Idee, Ironie; daß die Idee sich als reine Tätigkeit offenbare, nehmen wir durch unsere Einheit mit der Idee wahr und dies sei die Begeisterung; dagegen wir in der Ironie uns der Idee entgegengesetzt fühlen. In der Kunst aber sind Begeisterung und Ironie eins und dasselbe und unzertrennlich [...] So verhält es sich in der Religion, wo in diesem Gefühle der Nichtigkeit die Demut oder Selbstverleugnung besteht, die von dem Glauben im höheren Sinne untrennbar ist. Ebenso sind Begeisterung und Ironie unzertrennbar, jene als Wahrnehmung der göttlichen Idee in uns, diese als Wahrnehmung unserer Nichtigkeit, des Unterganges der Idee in der Wirklichkeit. An die gemeine Existenz geknüpft, würde die Ironie unmittelbar dadurch aufhören, Ironie zu sein. Entfernt sie sich von der Begeisterung, so ist sie nicht Ironie mehr, sondern setzt sich dem Wesentlichen direkt entgegen [...] Allerdings verwandelt sich die Idee in besondere Begriffe; aber sie muß sich immer zugleich in der Wirklichkeit auflösen; sie muß sich in dem besonderen Momente zugleich in ihrer Universalität offenbaren, was ohne Ironie nicht möglich ist (V, 191 f).

Solger bindet hier Ironie und Begeisterung entschieden aneinander. Beide spielen im Vermittlungsprozess und der Wahrnehmung der Idee die maßgebliche Rolle. Dass die Ironie im Obigen in alleinigem Bezug auf die Existenz „aufhören“ würde „Ironie zu sein“ (s.o.), widerspricht in keiner Weise dem bisher Gesagten. Erinnern wir uns an die Fehler und Einseitigkeiten des Verstandes, wie u.a. in §4b) geschildert, wird uns klar, dass dessen Unangemessenheit in der Verabsolutierung von Teilen oder Gliedern einer Relation besteht, ohne die Relation als Teil oder Ausdruck der Offenbarung zu begreifen - in welcher die Beständigkeit der einzelnen Glieder und Momente als einzelne Dinge durch die Vernunft bedingt wird¹³⁶ - oder diesen Zusammenhang auch nur vage zu erkennen; obwohl mindestens letzteres immer schon gegeben sein könnte und in seinen Resultaten auch ist, da es sonst keine Ding-Wahrnehmung in Form von Begriffen gäbe. Die einzelnen Bestandteile sind dabei nicht nur als die konstitutiven Elemente des erfahrenen Dings und darüber hinaus auch das Erkenntnisobjekt und -subjekt, sondern zugleich auch als Teil der Offenbarung gefasst, im Sinne einer übergeordneter Relation.

¹³⁶ Nach Solger werden somit Relationalität und Relativität des Verstandes durch eine höherwertige Kontextualisierung dialektisch aufgehoben, welche den Dingen dabei gleichzeitig einen beständigeren und abgeschlosseneren Charakter verleiht.

Die Ironie ist somit immer schon, wenn sie die Nichtigkeit der Wirklichkeit „stimmungsmäßig“ (Heidegger SuZ, 134), um diese heideggersche Bezeichnung zu verwenden, begleitet oder ausdrückt, auf ein Verhältnis bezogen, das solche falschen Begründungen und Verabsolutierungen transzendiert. Angemerkt sei bei dieser Gelegenheit, dass Solger damit, und auch mit der Anmerkung zur ‚Entfernung‘ der Ironie von der Begeisterung (s.o.), schon anzeigt worauf strukturell gesehen die möglichen Deformationen der Ironie beruhen.

Schon vor der Erörterung des ‚Stimmungsmäßigen‘ (s.o.) der Ironie, welche in §6b) erfolgt, kann hier festgehalten werden, dass die Ironie einen epistemischen Zweck jenseits der Kunstfabrikation und -rezeption erfüllt. Um kurz die Erörterung des Verhältnisses zur Idee zu verlassen, sei nur darauf hingewiesen, dass schon allein durch die Bestimmung der Ironie als „Wesen der Kunst“ der Rahmen der Ästhetik gesprengt wird, erinnert man sich an Solgers Auffassung von der Verwandtschaft von Philosophie, Kunst und Religion (vgl. u.a. V, 5 & 75; NSB II, 52 f.), besonders der Charakterisierung der Kunst: „Daher gehört die Kunst in die praktische Philosophie“ (V, 5). Wenn die Ironie das Wesen der Kunst ist, so ist sie auch, auf die eine oder andere Weise, Wesen der praktischen Philosophie. Dass damit natürlich unter Umständen nicht eine im geläufigen Sinne enge Abgrenzung dessen gemeint ist, was man unter der Disziplin der ‚Ethik‘ versteht, erschließt sich in Anbetracht des solgerschen Werks von selbst. Aber gerade die Funktion der Philosophie, zur höheren Erkenntnis hinzuführen, und somit zum Glauben, zeigt auch an, was Ironie leistet. Dies trifft auch die aufgezeigte Bindung von *Begeisterung* (und somit der Ironie) an Solgers Begriff des *Glaubens* in der Erläuterung der höheren Erkenntnis in seinem Manifest (vgl. NSB II, 107). Da der Glaube oder das Geglaubte, die Offenbarung, schon als ‚faktische‘ (vgl. NSB II, 173)¹³⁷ auch die *Existenz* bedingt und diese, wenn dem Verstand auch undurchsichtig, dessen Funktionieren ermöglicht und strukturiert, dann ist auch anzunehmen, dass die epistemische Funktion der Ironie in diesem Klärungsprozess vom Verstand hin zur höheren Erkenntnis zu suchen ist. Genauer: Da die Ironie diese Dialektik erst anstößt, da sie das Bewusstsein der *Nichtigkeit* verabsolutierter Glieder einer Relation darstellt, wenn auch nicht diskursiv vermittelt in

¹³⁷ Wir werden diese Bestimmung an späterer Stelle zu konkretisieren haben. Hier sei nur angemerkt, dass dieses ‚faktische‘ an dieser Stelle in einem alltagssprachlichen Sinne verstanden werden sollte, da die metaphysisch-natürlichen Bedingungen damit von uns gemeint sind, - dieser Gehalt aus Solgers Bestimmung der Offenbarung als „faktische Offenbarung“ (NSB II, 173) aber erst mittelbar abzuleiten ist.

Form eines abgeschlossenen oder stimmigen Begriffs - weswegen sie ganz berechtigt wesentlich *Stimmung* ist - ist es möglich sie mit Solger genau wegen dieses damit einhergehenden Antizipierens¹³⁸ einer göttlichen Einheit oder eines Ursprungs auch „Demut“ (V, 191) zu nennen. Die Ironie antizipiert dabei jedoch nicht nur dieses Göttliche im religiösen Sinne, sondern auch den erst der höheren Erkenntnis erreichbaren, hinreichenden Grund des Erkennens. Ironie stellt somit ein konstitutives Moment einer jeglichen möglichen solgerschen Theorie der Begründung dar.

In scheinbar widersprüchlicher Weise sichert die Ironie somit als Stimmung der Nichtigkeit die Erkenntnis des Menschen. Durch die aus der Ironie resultierende Notwendigkeit der Transformation der Bezugnahme in ein dialektisches Verhältnis wird die gängige Erkenntnis des Verstandes erst verbürgt, wenn auch erst dann, wenn dieser schon nicht mehr lediglich Verstand ist. Es besteht daher berechtigter Grund zu der Annahme, dass die Stimmung der Ironie einen grundlegenden, Philosophie ermöglichenden oder vorphilosophischen Zweck erfüllt, vorphilosophisch in einem Sinne, der nicht unähnlich der heideggerschen Bestimmung der „Vor-Struktur“ (Heidegger SuZ, 152) aufgefasst werden kann¹³⁹, da ohne sie die dialektische Bewegung ausbleiben müsste und, sollte sie verschwinden, wohl auch ins Stocken geraten würde. Für das menschliche Bewusstsein übernimmt sie die Funktion der Bedingung der Möglichkeit von Dialektik, da undeutlich das Bewusstsein der Einheit des Vorausgesetzten, des Geglaubten unter den Bedingungen des Verstandes antizipiert wird - eine Mangelhaftigkeit des Verstandes, welche erst die begrifflich operierende Philosophie als solche durchsichtig macht. Dies ändert nichts daran, dass die Ironie, auch als verdeutlicht-bewusste, dann unter Umständen eher „Demut“ (s.o.) genannt, Stimmung und in dieser Form zugleich Resultat der dialektischen Klärung sein kann (vgl. V, 101 f.). Es ist nämlich von einer ungeklärten Ironie und einer dialektisch durchsichtigen auszugehen, welche jedoch beide, ähnlich wie der auch im Verstand wirkende *Glaube*, letztlich dieselbe Ironie sind: „Die echte Ironie setzt das höchste Bewußtsein voraus,

¹³⁸ In §5) werden wir dieses Antizipieren bei Solger auch in Hinblick auf Blochs Bestimmung der „Antizipation“ (Bloch 2013, 273) lesen.

¹³⁹ Selbstverständlich gibt es Grenzen jener Parallelisierung, doch ist auch Solgers Ironie, vor allem wenn Henckmann sie (berechtigterweise) als „Grundstimmung“ (Henckmann 2014, 115) charakterisiert, in die Nähe von hermeneutischen Auffassungen zu rücken. Gerade Heidegger macht in seinem *Sein und Zeit* deutlich, dass „Befindlichkeit“ (Heidegger SuZ, 142) und „Verstehen“ (ebd., 135) zusammengehören und „gleichursprünglich“ (ebd.) sind. Eine weitergehende Auseinandersetzung mit der heideggerschen Theorie der Befindlichkeit in Hinblick auf die Frage nach der Stimmung Ironie bei Solger erfolgt in §6b).

vermöge dessen der menschliche Geist sich über den Gegensatz und die Einheit der Idee und der Wirklichkeit vollkommen klar ist“ (V, 195). Die echte Ironie ist dann die dialektisch gehobene Stimmung, welche an Vagheit verloren und Einsichtigkeit zugenommen hat.

Wenn Solger die Ironie in seiner Korrespondenz als der *Mystik* abkünftig ausgibt - „Die Mystik ist, wenn sie nach der Wirklichkeit hinschaut, die Mutter der Ironie, - wenn nach der ewigen Welt, das Kind der Begeisterung oder Inspiration“ (NSB I, 689) und die Mystik auch den Kern der höheren Erkenntnis und ihrer Dialektik ausmacht (vgl. NSB II, 114), so mystifiziert Solger eigentlich dialektisch beschreibbare Prozesse und Verhältnisse. So ist die Idee immer eine strukturelle Identifikationsreflexion und für Solger eine Begründungsoperation in Bezug auf die (auch schon dem Verstand nötigen) Voraussetzungen und nicht gegenständlich im Sinne eines Objekts zu fassen. Freilich ist diese Mystik aber auch so zu deuten, dass es sich schlichtweg um das Ende des menschenmöglichen Wissens handelt (vgl. V, 95 & NSB I, 604 ff.), wie könnte eine solche Begründungsoperation diskursiv weiter auch aufgeklärt werden. Sofern die Ironie und ihre epistemische Funktion so zu verstehen sind¹⁴⁰, stellt sich die Frage, wie sehr die Ironie bei Solger als Prinzip gelten kann, und was diese Fokussierung auf die Stimmung, die so verstanden auch ein ganzes Erkenntnisparadigma im Werk Solgers repräsentiert¹⁴¹, bedingt hat. Es wird danach zu fragen sein, ob nicht ein Nebeneinander von solchen Erkenntnisparadigmen, bedingt durch Solgers Rezeption verschiedener zeitgenössischer Ansätze, für die eigentümliche Form des solgerschen Denkens verantwortlich ist. Diese Fragen werden in der Erörterung der epistemologischen Notwendigkeit des Ironie-Begriffs und seiner Einführung in §7) aufgegriffen werden.

Die hier getroffenen Ausführungen stellen in ihrem rekonstruktiven Bemühen sachgemäß einen Deutungsversuch der solgerschen Ironie dar. Im weiteren Untersuchungsfortgang wird versucht werden, diese Deutung zu bewähren und in Konfrontation mit anderen Teilen von Solgers Werk zu erproben. Unterstellt wird bei alledem die Möglichkeit einer kohärenten Deutung der solgerschen Ironie. Wenn dies auch an seine Grenzen stoßen

¹⁴⁰ Im Sinne einer Stimmung, welche als Derivat des *Glaubens* die Dialektik und die *höhere Erkenntnis* erst ermöglicht.

¹⁴¹ Dies ist im Kontext der Frage nach dem Einfluss eines Offenbarungsverständnisses und einer Hinwendung zur Faktizität im Stile oder Sinne Jacobis zu sehen (vgl. Galland-Szymkowiak 2014a, 13 f. & Henckmann 2014, 111). Solger selbst ist mit Jacobis Philosophie vertraut, wie seine Korrespondenz belegt (vgl. NSB I, 461).

muss, wird jedoch auf diesem Wege demonstriert, inwiefern Solgers Ansätze zu einer Theorie der Ironie und einer erkenntnistheoretischen Theorie der Stimmung Maßgebliches leisten.

§5) Wissen, Glaube und Rechtfertigung bei Solger

Wenn auch in §4) die Erkenntnis- und Subjekttheorie Solgers thematisch war, wurde doch zunächst darauf verzichtet, einen zentralen Begriff aller erkenntnistheoretischen Anliegen und Fragestellungen zu erörtern: den Begriff des *Wissens*. Im Folgenden wird die solgersche Bestimmungen des Wissens im Verband mit seinem Glaubensverständnis erläutert werden. Dabei ist zu beachten, dass der solgersche Glaubens-Begriff vielfältig ist, und das gängige religiöse Verständnis weit übersteigt. Solger selbst ist dies bewusst, was sich an seinem Sprachgebrauch belegen lässt. So spricht er, kommt die Rede auf den Glauben „von dem Glauben im höheren Sinne“ (V, 191 f.), wenn er von Religion und Ironie bzw. der „Demut“ (V, 191) handelt. Die Unterscheidung zweier Erkenntnistypen oder -perspektiven zeigt sich also auch beim Glauben, nur dass dieser sich, im gesamten Erkenntnisprozess, selbst aufklärt. Im Zuge seines Manifests *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit* findet sich sogar eine längere Passage, in welcher die Unterschiede zwischen den beiden Nuancen des Glaubens und der möglichen Perspektiven auf ihn in ihrer Doppeldeutigkeit explizit von Solger referiert werden¹⁴² (vgl. NSB II, 141 ff.). In diesem Paragraphen soll daran gelegen sein, Solgers Begriff des Glaubens in seiner erkenntnistheoretischen Relevanz zu explizieren - dass dies ohne die Bestimmung des Wissens nicht möglich ist, wird zu zeigen sein (vgl. NSB II, 140 f.).

¹⁴² „[...] Die Art wie wir dieses Vorausbestehen er kennen, ist der Glaube, den man nur nicht wieder mit Vermuthung, Ahndung oder sonst einer unvollkommenen Erkenntnißart verwechseln muß. Er ist vielmehr die absolut gewisse, unmittelbare Erkenntniß selbst; der Grund, auf dem für uns schlechthin alles beruht. Was aber durch den Glauben für uns da ist, die Offenbarung und ihre Verzweigungen in den Gegensätzen der Existenz, können und sollen wir in Wahrheit wissen. Behaupten wir also die göttlichen Dinge zu wissen, insofern sie nämlich offenbart sind, so ist es eine höchst ungerechte Beschuldigung, daß dieses Selbsttäuschung, Anmaßung, Schwärmerei und dergleichen sey. Freilich wenn man das, was wir Wissen und Glauben nennen, verwechselt mit der gemeinen Wahrnehmung, wenn man uns die Behauptung unterschiebt, wir könnten das Göttliche wahrnehmen, schauen, empfinden, wie einen blos sinnlichen Stoff“ (NSB II, 141 f.).

Die Klärung der scheinbar verschiedenen Niveaus von Ironie wird sich mit den anschließenden Paragraphen vervollständigen. Insbesondere der Umstand, dass Ironie für Solger „lehrbar“ (V, 101 & vgl. ebd.) ist, wird eine genauere Untersuchung der hier entwickelten Deutung in Auseinandersetzung mit dieser Charakterisierung erfordern. Diese kann jedoch in direkter Konfrontation nicht weiter betrieben werden als durch den Hinweis auf das dialektisch-aufklärende Bemühen, welches auf die Voraussetzungen des Denkens abzielt. Ein abschließendes Bild der Ironie wird erst durch die Analyse der solgerschen Beweggründe und seiner systematisch-epistemologischen Voraussetzungen gezeichnet, was auch die eingehende Beschäftigung mit der *Stimmung Ironie* voraussetzt.

Wenn die Bestimmung von Glauben und Wissen erfolgt ist, sollen Solgers Bestimmungen im Lichte der Widerlegungen des Skeptizismus durch Wittgenstein gelesen werden. Durch diese Verschränkung wird ersichtlich, inwiefern Solgers Konzeption von Glauben und Wissen gängige zeitgenössische, vor allem idealistische, Bestimmungen hinter sich lässt¹⁴³ und Fragestellungen und Antworten antizipiert, wie sie sich erst später im Umfeld der analytischen und pragmatischen Tradition herausgebildet haben. Die Untersuchungen des §5) sind inhaltlich eng mit den Erörterungen in §6) verbunden, und leiten diese, sowie die darin erfolgende Thematisierung der Offenbarung und der Stimmung Ironie, ein.

a) Glaube und Wissen bei Solger

Der Weg, den das menschliche Erkennen nach Solger nimmt, angefangen bei der Wahrnehmung als dem „*Mannigfaltigen*“ (V, 40) einer noch zunächst undeutlichen Welt der Beziehungen, von der „*Thätigkeit des unterscheidenden und vergleichenden Verstandes*“ (NSB II, 74) zu einer höheren, dialektischen Erkenntnis, in welcher diese Beziehungen und Gegenstände des Bewusstseins nicht mehr im Sinne einer „*Zufälligkeit, mit der uns die äußern Dinge als Dinge für sich erscheinen*“ (NSB II, 76), eine Zufälligkeit, welche den Menschen sich selbst als „*zufällig existirendes Ding, das sein eigenes Daseyn nur wahrnimmt*“ (NSB II, 78) nur erfahren lässt - ist eine Zunahme an Erkenntnis. Bei dieser Zunahme handelt es sich jedoch nicht um eine quantitative, sondern vielmehr um eine qualitative Veränderung. So erkennt der Mensch nach Solger

¹⁴³ Erinnert sei an Markus Ophälders Charakterisierung Solgers „als das schlechte Gewissen des Idealismus“ (Ophälders 2004, 19).

nicht unbedingt eine größere Anzahl von Dingen oder deren Verhältnisse, sondern in der *höheren Erkenntnis* ihre dialektische Identität. Diese Erkenntnis ist eine qualitativ höherwertigere als die des Verstandes, welche diejenige der „Mannigfaltigkeit“ (NSB II, 83) darstellt, welche eine Erkenntnis von Dingen in einem Zusammenhang ist; doch ist dies darum noch keine dem dialektischen Verhältnis entsprechende Form von Zusammenhang. Der höheren Erkenntnis ist ihre qualitative Güte dadurch verbürgt, dass sie die Welt als Offenbarung und durch Vernunft begründet erkennt (vgl. NSB II, 96 f.), im Gegensatz zu dem sich uneinsichtigen Funktionieren des Verstandes, welcher zwar quantitativ zu bemessen versteht, aber durch *Einbildungskraft*, *Idee* und *Glaube* immer schon gestützt werden muss. In diesem Sinne ist auch Wissen bei Solger als qualitatives Verhältnis, das einer dialektischen Identität oder denkerischen Identifizierung, zu begreifen;

Das Wissen ist der Abschluß und die Vollendung des Denkens. Diese ist niemals möglich durch das Denken allein, sondern immer nur zugleich dadurch, daß die Stoffe desselben in ihren Gegensätzen an sich Eins sind, und so ist mit einem jeden solchen Abschlusse zugleich eine Wahrnehmung oder Erfahrung dieser wesentlichen Einheit des Stoffes verbunden, und es entsteht erst aus beiden Seiten der Erkenntniß das volle Wissen (NSB II, 141).

Mit der Frage nach dem Wissen befinden wir uns, wie man sieht, bei der konkreten Analyse des Verhältnisses von Verstand und höherer Erkenntnis. Wissen selbst liegt nur vor, so Solger, wenn nicht bloß die Identität der Stoffe eingesehen wird, sondern zugleich auch die Wahrnehmung, von welcher diese kognitive Bewegung ihren Anfang nahm, als Wahrnehmung weiterhin mitberücksichtigt wird (also auf Ebene des *Offenbarungsnarratives* auch mittelbar als Identität von Denken und Stoff). Das Wissen ist für Solger somit dialektisches Verhältnis und Resultat eines solchen. Erneut ist man dabei mit einem Zirkel konfrontiert, da die Frage danach, was Voraussetzung für die Idee oder die Existenz ist, von Solgers Konzeption nicht hinlänglich beantwortet werden kann. Ihm selbst ist dies bewusst, wie seine weitere Erörterung des Wissens zeigt:

Behauptet man nun, ein jedes Wissen beruhe auf dem Vorausbestehen solcher Einheit des Stoffes, auf welche das Denken erst durch seine besonderen Beziehungen gelange, und deshalb könne das Wissen immer nur im Einzelnen statt finden, weil ein solches Vorausbestehen dazu nothwendig sey, dem Wesen selbst aber ein solches nicht wieder vorausgesetzt seyn könne: so verkennt man die wahre Natur des vollständigen Bewußtseyns. Denn das volle Bewußtseyn ist auch eine Thatsache, wiewohl die allgemeine; in demselben wird das ewige Wesen ebenfalls zu einem einzeln hervortretenden Stoffe, und also liegt es insofern auch hier sich selbst zum Grunde und besteht vor seiner Äußerung oder Offenbarung voraus. Die Art, wie wir dieses sein Vorausbestehen erkennen, ist der Glaube, den man nur nicht wieder mit Vermuthung, Ahndung oder sonst einer unvollkommenen Erkenntnißart verwechseln muß. Er ist vielmehr die absolut gewisse, unmittelbare Erkenntniß selbst; der Grund, auf dem für uns schlechthin alles beruht (NSB II, 141).

Solger unternimmt hier nicht weniger als die Darstellung eines paradigmatischen Verständnisses von Wissen, welches sich von diskursiven, deduktiven Wissenskonzeptionen unterscheidet¹⁴⁴. Auch wird deutlich, was Glaube nach Solger bedeutet: Es ist die Art, wie das „Vorausbestehen“ (s.o.) einer noch nicht begrifflich-denkerisch in die Erkenntnis eingegliederten Sache gewusst wird oder bekannt ist. Offenbarung (der Idee) ist demzufolge die Offenbarung dieses *Vorausbestehenden*, das zuvor noch nicht offenbart war¹⁴⁵, wobei Offenbarung in einem höheren Sinne auch die Offenbarung des Offenbarungscharakters selbst ist, welcher noch nicht kenntlich gewesen ist. Wir sehen an dieser näheren Bestimmung des Glaubens auch, wie Solger den Glauben, welcher doch eigentlich Ziel der Philosophie sein sollte (s.o. & vgl. NSB I, 605 & V, 95)¹⁴⁶, der Erkenntnis insgesamt im Sinne eines evidenzbasierten Welt- und Urteilsbezugs zu Grunde legt. Dies ist letztlich Ursache der bereits angesprochenen Ambivalenz des Glaubens-Begriffs. Solger unternimmt auf die obige Weise den Versuch, beides, die Erkenntnishaltung Glaube und den Glauben im religiösen Sinne, zu verbinden. In Hinsicht auf den Glauben, welcher schon immer vorausgesetzt wird im Sinne eines Glaubens an Dinge, man denke an *Einbildungskraft* und *Idee*, die empirische Wirklichkeit und die identische Existenz der Erkenntnisobjekte und -subjekte, lässt sich diese Haltung oder Erkenntnisweise, am besten als ein ‚Faktizitätsbezug‘ (vgl. Galland-Szymkowiak 2014a, 14)¹⁴⁷ oder Faktizitäts-Wissen bestimmen (vgl. Galland-Szymkowiak 2014a, 14),

¹⁴⁴ Solgers ‚Wissen‘ wird im weiteren Gang des Paragraphen auch im Hinblick auf die klassische oder traditionelle Wissensauffassung /-konzeption der KWA (klassische Wissensanalyse bzw. Standardanalyse), untersucht.

¹⁴⁵ In der anderen Nachlasschrift *Briefe, die Mißverständnisse über Religion und deren Verhältniß zur Religion betreffend* gibt Solger eine Charakterisierung des Glaubens, welche den Glauben an die Voraussetzungen der Erkenntnis im Sinne einer qualitativ veränderten Ausrichtung oder Form des Wissens verdeutlicht: „Wie könnten die vollendetste Erkenntniß besitzen und doch nicht zu Gott gelangen, wenn der Grund unserer Erkenntniß nichts wäre; Gott allein schafft, daß er in uns und außer uns etwas sey; deshalb haben wir, um zu leben, uns allein an ihn zu wenden. Und so verstanden ist denn abermals der Glaube allein wirksam und darum auch höher denn die wahre und höchste Vernunft“ (NSB II, 32). In dieser Schrift, mit durch den Titel bezeugten, unverhohlenen didaktischem Anspruch, begegnet der Glaube als etwas, was der höheren Erkenntnis äußerlich sein könnte, - so kann es sich dabei jedoch *en detail*, wie der bisherige Untersuchungsgang gezeigt hat, nicht verhalten. Solger denkt dabei eher an eine überbordende zusammenraffende Erkenntnis durch den Verstand, welche dennoch ohne Glauben zu nichts kommt.

¹⁴⁶ In zweifacher Hinsicht: als höhere Erkenntnis Ausdruck und Resultat einer Dialektik, sowie als Ereignishorizont der Philosophie, über welchen hinaus keine Klärung mehr erwartet werden kann sondern man sich höchstens der Mystik oder Religion annähert.

¹⁴⁷ Galland Szymkowiak spricht von „Solgers Auffassung der Grenzen der Vernunft und ihres Bezugs zur Faktizität“ (Galland-Szymkowiak 2014a, 14). Weiter sei hingewiesen auf die Bezeichnung der Offenbarung als „factische Offenbarung“ (NSB II, 173). Eine eingehendere Erörterung der Faktizität und der Offenbarung im Denken Solgers schließt sich §6 an. So dass sich ein vollständiges Bild des hier Festgehaltenen erst nach der Lektüre der beiden Paragraphen ergeben kann. Notgedrungen muss stets

welches noch nicht das philosophisch vermittelte Wissen darstellt. In ausgezeichneter Weise ist dieser Glaube somit als vorphilosophisch zu beschreiben. Was dem Glauben zu dieser Funktion verhilft ist, dass durch ihn nicht ohne weiteres an die Dinge geglaubt wird - es wird an das „Vorausbestehen“ des ‚ewigen Wesens‘ (s.o.) geglaubt. Dieser Glaube macht es möglich, die Dinge als Ausdruck dieses Wesens anzusehen, als Teile oder Glieder derselben Offenbarung. Dabei handelt es sich um den Modus des Selbstverhältnisses, welches die höhere Erkenntnis als im engeren Sinne höheres Selbstbewusstsein, sich auf sich selbst richten lässt und diese Identität von Form und Stoff (der Idee) als Metabedingung von Bewusstsein als solchem, mit einem göttlichen Bewusstsein oder Wesen identifiziert¹⁴⁸. Dass dies jedoch mehr ist als bloße Abstraktion (vgl. u.a. NSB II 91 f. & 97 f.), scheint seinerseits Glauben an Offenbarung schon vorauszusetzen (vgl. NSB II, 98 f. & 108), sodass Glaube sich entweder selbst voraussetzen muss oder die unterschiedlichen Niveaus von Glaube im Glaubens-Begriff Solgers hier zur Abhebung kommen. Eine weitergehende, kohärentere Deutung ist zunächst nicht möglich, da nach wie vor für Solger gilt, dass die *Mystik* das Zentrum der (Reflexion der) metaphysisch-naturphilosophischen Genese der empirischen Wirklichkeit bzw. Natur und der Erkenntnis darstellt:

Dieser mystische Übergang des Wesens in seine Existenz, wodurch es sich selbst wechselweise als Wesen und Existenz sowohl schafft als aufhebt, ist der wahre innere Lebenspunct der Erkenntniß, und in allen besonderen Zuständen derselben, auch in den erwähnten einseitigen Richtungen ist dieser Moment das allein wahrhaft Gegenwärtige (NSB II, 114).

Solger erfüllt somit selbst seine Forderung, die Philosophie in Glauben und Mystik enden zu lassen, gemäß seiner Feststellung im Zuge seiner *Vorlesungen über Ästhetik*: „Die Philosophie soll eben zum Bewußtsein bringen, wie und warum solche Punkte nicht weiter erklärt werden können“ (V, 95).

Der *solgersche Schluss in der Mystik* muss nicht zwangsläufig als Ende einer nachvollziehbaren Exegese oder systematischen Erörterung des solgerschen Begriffs von Wissen gelten. Vielmehr kann in ihm auch eine kompromisslose Rückbindung der Philosophie an die Faktizität als solche gesehen werden, welche Solger nur in der Weise einer postulierten Mystik in seine Philosophie einführen konnte oder wollte. Wenngleich auch Solger dies mitunter nicht selbst so gesehen haben muss, und mit Henckmann

vorgegriffen werden. Die konzeptionelle Notwendigkeit der solgerschen Mystik und der Weite des Glaubens Begriffs werden aber auch anhand des hier Vorgetragenen in ihren Grundzügen ersichtlich.

¹⁴⁸ Siehe §4. Insb. §4c) & §4d).

durchaus davon gesprochen werden kann, dass „eine grundlegende, religiös bedingte Weltflüchtigkeit von Solgers Philosophie [...] die Grundstruktur von Solgers Philosophie überhaupt bestimmt“ (Henckmann 2014, 117)¹⁴⁹, sollte dies an dieser Stelle nicht davor abschrecken, in Solgers religiösen Anleihen handfeste, erkenntnistheoretische Problemstellungen dargelegt zu finden. Trotzdem kann im sich Anschließenden den unter Umständen unbeabsichtigten, pragmatischen oder faktizitätsbezogenen Ansätzen im Denken Solgers nachgegangen werden, um Gehalte offenzulegen, welche vor einem zu engen Fokus auf das religiöse Panorama als einem zu begrenzten Sinne zu verschwinden drohen. Gegebenenfalls lässt sich auch die vermeintliche ‚Weltflucht‘ (s.o.) Solgers auf diesem Wege entschärfen und deuten.

Wenn wir im Folgenden nach dem *Glauben* und *Wissen* fragen, so muss dabei, um die Charakterisierung derselben zu vervollständigen, vom Glauben in einem Sinne von Voraussetzung ausgegangen werden, welche Solger *allem* Erkennen zu Grunde legt, auch unabhängig von den weitreichenden religiösen Implikationen und dem dialektischen Schluss im Glauben oder der Mystik und Solgers vermeintlichen oder tatsächlichen Zirkelschlüssen. Eines der eindeutigsten Beispiele gibt Solger, wenn er den Glauben zur Voraussetzung logischer Operationen erklärt:

Ja wir können den alten Ausspruch der gemeinen Logik: niemand könne schließen, der nicht vorher etwas für wahr hielte, richtig und erschöpfend so stellen: niemand könne ein wahres reales Denken ausüben, der nicht vorher an etwas Wesentliches und Ewiges glaubte (NSB II, 142 f.).

Solger macht den Glauben zur Voraussetzung des Denkens, zur Voraussetzung für propositionale Aussagen und die relationale Erkenntnis. Um nun weiter Glaube und Wissen in ihrem Zusammenhang oder ihrer Identität zu ergründen, kann die stets von Solger betriebene Zurückweisung des Skeptizismus in den Fokus rücken. Diese ist es, die eine höhere Erkenntnis, rein technisch betrachtet, erst nötig macht.

¹⁴⁹ Henckmann geht dabei von Hegels Ironie-Kritik aus, so heißt es im weiteren Kontext: „Hegels Kritik von Solgers Ironiebegriff deckt somit eine grundlegende, religiös bedingte Weltflüchtigkeit von Solgers Philosophie auf, die sich nicht auf die Sphäre der Kunst beschränken lässt, sondern die Grundstruktur von Solgers Philosophie überhaupt bestimmt. Man bezeichnet diesen Standpunkt als „Akosmismus“; man kann dieses mit der zentralen Stellung der „göttlichen Offenbarung“ in seiner Philosophie verbundene Problem nicht dadurch eskamotieren, dass man daran erinnert, wie wichtig für Solgers Kunstphilosophie das Eingehen auf das konkrete Kunstwerk gewesen ist. Man müsste vielmehr zu erklären versuchen, warum er in der Interpretation einzelner Kunstwerke weder auf die Ironie noch auf die göttliche Offenbarung eingeht“ (Henckmann 2014, 117). Henckmanns Einwand wird bei der Auseinandersetzung mit den Ironie- und Solger-Kritiken Hegels und Kierkegaards weiterbeschäftigen. Henckmann weist mit seiner Frage bzgl. der konkreten Analyse von Werken auf einen entscheidenden Aspekt hin, welcher die Erörterung der Ironie im Denken Solgers jenseits der ästhetischen Theoriebildungen rechtfertigt und erforderlich macht.

b) Evidenz und Begründung bei Solger gelesen mit Wittgenstein

Solger kommt im Werk und seiner Korrespondenz häufig auf die „Beruhigung“ zu sprechen¹⁵⁰, welche nur die höhere Erkenntnis stiften kann (s.o). Eingedenk dieser Fokussierung auf die *Beruhigung* ist auch die solgersche Kritik an fehlerhaften und in seinen Augen unzureichenden Philosophien und Philosophemen zu bewerten. Es handelt sich um die Ablehnung von Ansätzen, welche das für Solger Entscheidende nicht treffen, betrachten wir bloß die Effekte der gelingenden oder nicht gelingenden Philosophie (gelingendes oder scheiterndes *Beruhigungsbemühen*). Ein eindrückliches Bild seiner Kritik gibt das 7. Kapitel der Abhandlung *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit* (NSB II, 122-129). Solger ist dort der „Sceptizismus“ (NSB II, 127) der Inbegriff der „unvollkommenen Philosophie“ (ebd., 126). Die folgende Passage gilt es insbesondere im Lichte der Charakterisierung der Philosophie im Sinne einer „Bestätigung und Vereinbarung alter Vorurteile“ (NSB I, 348) zu lesen, dies wird es gestatten, den Ausweg zu sehen, welchen Solger der *Beruhigungsbedürftigkeit* des Menschen¹⁵¹ weist:

In jeder unvollkommenen Philosophie, nehmen wir sie auch nur für einen bestimmten Zustand so, kommt nicht alles zum Bewußtseyn, was dazu kommen muß, sondern es bleiben dunkle Voraussetzungen übrig [...] bei den Erfindern waren sie unbewußt oder wenigstens unentwickelt gegenwärtig, weil sie sonst auf keine Weise ihren Behauptungen einen lebendigen Inhalt hätten unterlegen können. Am meisten fällt dies auf bei jeder Art des Skepticismus: denn da man sich selbst und dieses, daß man zweifle, nicht bezweifeln kann, so ist es unmöglich, die Gewißheit von Erkenntnissen zu bezweifeln, wenn man nicht eine andere Art derselben zum Hintergrunde hat, an die man mit um so festerer Überzeugung glaubt [...] Aber diese Voraussetzungen werden nicht mit in die Überlegung hineingezogen, sondern dienen als die verborgenen Kräfte, welche die ganze Speculation bewegen, die eben deswegen als solche nicht zur Reife kommen kann. Die kritische Philosophie, die man immerhin auch als eine Art von Skepticismus ansehen kann, täuscht sich auf ähnliche Weise. Indem sie die Möglichkeit einer wesentlichen und absoluten Erkenntnis in dem Erkenntnisvermögen selbst suchen will, muß sie dieses Vermögen schon von dem Acte dieser Erkenntnis selbst absondern, und also diesen voraussetzen, während sie sich mit seiner Zerlegung beschäftigt. Deshalb wird sie denn auch ganz leer und bloß formal, wenn sie sich auf die Ausbildung einzelner positiver Theile der Wissenschaft wendet. Eben dasselbe findet aber auch statt bei solchen Systemen, die wirklich von einer positiven Erkenntniß ausgehen, wenn sie sich nicht ganz im Mittelpuncte des Bewußtseyns halten, sondern diese oder jene einzelne Seite desselben nach einem einseitig aufgefaßten Bedürfnisse hervorheben. Faßt z.B. der Idealismus die sich selbst offenbarende Idee bloß auf als Einheit des Bewußtseyns mit sich selbst, so wird ihm zwar die leblose Vernunft zur Thätigkeit, aber doch zu einer solchen, welche nicht allein diese an sich regungslose Vernunft als Grundlage, sondern sogar eine äußere Veranlassung zum Wirken immer noch voraussetzen muß. Umgekehrt setzt der neue Realismus diese Vernunft als bloße Einheit des Subjectiven und Objectiven hin; [...] Beide Systeme haben zu Paradoxien veranlaßt,

¹⁵⁰Siehe dazu insb. Teil I) der hiesigen Untersuchung.

¹⁵¹ In diesem entwirft Solger eine *Anthropologie der Beruhigungsbedürftigkeit*.

welche unser Geschlecht, das eigentlich einen ganz andern Hang hat, nur auf ganz kurze Zeit schütteln konnten (NSB II, 126 ff.).

Noch immer befinden wir uns dabei, das Verhältnis der höheren Erkenntnis nachzuvollziehen. Was den hiesigen Zugriff von den Vorangehenden in §4 unterscheidet, ist die systematisch-philosophiehistorische Perspektive, welche Solger selbst entwickelt und das hier verfolgte Bemühen unsererseits um die Klärung von Wissen und Glauben. Solgers Schilderung skeptischer Positionen weist zugleich eine Nähe zu Solgers eigenem Denkweg auf, als Teil des Wegs hin zu einer höheren Erkenntnis. Solger inkorporiert das skeptische Moment, um die Unzulänglichkeit des Verstandes aufzuzeigen. Insofern ist es durchaus angemessen, die vorphilosophische (und undialektische, bzw. undeutlich dialektische) Erkenntnis des Verstandes als dem Skeptizismus ganz und gar ausgeliefert anzusehen. Nicht zu vergessen ist dabei jedoch, dass beide, Verstand und Skepsis, in ihren Grundannahmen aufgrund eines *Mangels an Glauben* fehlgehen. Wenn Solger die höhere Erkenntnis die Mängel des Verstandes aufheben lässt, so geschieht dies über den Weg der Aufklärung seiner Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen aufzuklären ist die Einsicht in die Erkenntnisbedingungen des Verstandes, welche diesen immer schon stützen. Was diese Aufklärung der Voraussetzungen letztlich für den Menschen leistet, ist die *Beruhigung*, welche vornehmlich eine erkenntnistheoretische Sicherheit bzw. Geltung darstellt. Sie sichert das menschliche Wissen gegen skeptische Zweifel und Einwände, welche immer aus einer unvollständigen, denkerischen Auseinandersetzung mit der eigenen Erkenntnis und Wirklichkeit resultieren.

Nicht nur wird ersichtlich, wie Solger den Skeptizismus der Position des Verstandes angleicht, sondern er auch bestimmte Stile des Philosophierens als einseitig ablehnt, da sie ähnlichen Bedingungen entspringen. Ist ein philosophisches System nicht in der Lage seinen Ausgangspunkt zu bestimmen, so ist dies zugleich Motor seines Fortschreitens, da es immer dem hinterherhinkt, was es zu klären vorgibt und damit beschäftigt sein muss, das im Anfang Ausgeklammerte zu rekonstruieren. Solger unterstellt dies den skeptischen Ansätzen Humes und Zenons, aber auch der kritischen Philosophie Kants, in welcher er ebenfalls einen Skeptizismus erblickt (s.o.), weiter auch Ansätzen, welche er als „Idealismus“ oder „Realismus“ begreift (s.o.). Alle diese Ansätze würden sich, so Solger, in „Paradoxien“ (s.o.) verstricken, da sie ihre Voraussetzungen nicht (an)erkennen. In diesem Sinne verharren auch die „unvollkommenen“ Philosophien (s.o.) auf einem nach Solger quasi vorphilosophischen Niveau, da sie bloß weitere Entwicklungen einer

Einseitigkeit des Verstandes darstellen, dessen Erblast stets darin besteht, das faktisch Vorausgesetzte nicht als solches zu erkennen. So geht der Skeptizismus bei der Unterschlagung seiner Voraussetzungen konkret bei seinem Verhältnis zum Geglaubten fehl (vgl. NSB II, 127): Jede Skepsis setzt eine geglaubte „Überzeugung“ voraus (vgl. ebd.). Glauben ist Solger in diesem Sinne eine Art der Bezugnahme auf die Voraussetzungen. Wenn Solger sich anschickt, mit Nachdruck auf deren Wichtigkeit hinzuweisen, geschieht dies, um mit diesem Glauben an die Voraussetzungen einen bestimmten Charakter von Wissen gegen die verworfenen philosophischen Ansätze zur Abhebung zu bringen. Für Solger ist diese Voraussetzung die *Offenbarung*, und der Fehler der skeptischen und einseitigen Philosophien ist die Verkennung jener, welche, wie bereits angemerkt, Solger auch als „factische Offenbarung“ (NSB II, 173) bezeichnet¹⁵²: „Der wesentliche Fehler liegt nämlich darin, daß die Philosophie sich selbst als ein Denken der Offenbarung oder ihres Inhalts verkennt“ (NSB II, 126). Solger entwickelt seinen philosophischen Ansatz im Rekurs auf jenes Faktische und Voraussetzungshafte der Offenbarung, welchem Rechnung zu tragen auch einen Wissensbegriff erfordert, welcher sich von zeitgenössischen absetzt¹⁵³. Gerade bei der genaueren Charakterisierung des solgerschen Wissens-Begriffs, welcher durch den Glauben als Form der Beziehung auf Dinge / Erkenntnisse inhaltlich modifiziert ist, können Wittgensteins und Pritchards Ansätze zur Skepsis und deren Widerlegung helfen, das solgersche Konzept schärfer nachzuzeichnen. Gerade das Wissen in Form eines Glaubens an die Offenbarung stellt eine gegenüber dem Verstand qualitativ veränderte Beziehung auf die Voraussetzungen dar, auch wenn sich material und in rein technischer oder arithmetischer Hinsicht keine Veränderung eingestellt hat.

In seiner umfassenden Arbeit zur Skepsis *Epistemic Angst – Radical Skepticism and the Groundlessness of our Believing* (2016) untersucht Duncan Pritchard, insbesondere im

¹⁵² Das Faktische oder die „Faktizität“ (Galland-Szymkowiak 2014a, 14) in Solgers Denken wird in §6b) weiter konkretisiert werden. Angeführt sei hier jedoch, dass Solger unter dem faktischen der Offenbarung ein ‚faktisch-Werden‘ der Offenbarung versteht (vgl. NSB II, 173). Dies spricht allerdings nicht gegen die bisher vertretene Lesart der solgerschen Fokussierung auf Faktizität im Sinne Galland-Szymkowiaks, da durch das solgersche Bestreben hin zur Verwirklichung dieses faktisch-Werdens der Offenbarung auch (u.U. implizite) Aufwertung der Faktizität als solcher einhergehen muss.

¹⁵³ Mit der im 7.Kapitel der Abhandlung *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit* (NSB II, 122-129) erfolgten Kritik der falschen Verhältnisse zu den Voraussetzungen der Philosophie verbunden ist der solgersche Topos der ‚Lebendigkeit‘, an dieser Stelle in Gestalt der Charakterisierung der „Voraussetzung“ der richtigen Philosophie im Sinne einer „lebendigen Erfahrung“ (NSB II, 129). Die „lebendige Erfahrung“ ist es für Solger vermutlich auch, was das Faktische der Offenbarung als solches verbürgt.

Ausgang von Wittgenstein, die skeptische Argumentationsstruktur und Motivation des Außenwelt-Skeptizismus (vgl. Pritchard 2016, 1 ff.). Entscheidend ist die von Pritchard geleistete Entdeckung zweier unterschiedlicher Argumentationslinien des Skeptizismus¹⁵⁴, die seiner Untersuchung der „*epistemic Angst*“ (Pritchard 2016, 6) zu Grunde liegen (vgl. Pritchard 2016, 2 ff.). Wir werden im Folgenden sehen, dass Pritchards Analysen uns dabei helfen, die Form der Skepsis, gegen welche Solger sich zu wappnen sucht, genauer zu bestimmen. Eine solch detaillierte Charakterisierung bietet den Vorteil, Solgers argumentatives Anliegen nachzuzeichnen und somit auch dessen Motivation, eingedenk des *Beruhigungsbemühens*, zu bestimmen und gemäß des bisher Gezeigten zu bestätigen. Während Pritchards Ziel darin besteht, den Außenwelt-Skeptizismus als solchen in seinen zwei Argumentationslinien zu widerlegen (Pritchard 2016, 6 f. & 187 f.)¹⁵⁵, ist für uns besonders seine Charakterisierung des „closure-style“ (Pritchard 2016, 3) Skeptizismus von Interesse.

Pritchard unterscheidet zwei Formen skeptischer Einwände, wobei entscheidend ist hinzuzufügen, dass beide äußerlich bisweilen so ähnlich scheinen, dass man diese Differenz leicht übersieht:

In particular, I came to realize that this logical difference reveals that these two formulations of radical skepticism, while superficially similar, are in fact arising out of different sources. Underdetermination-based radical skepticism is trading on a specific point about what I call the *insularity of reasons*—roughly, how the rational support our worldly beliefs enjoy, even in the best case, is compatible with their widespread falsity. In contrast, closure-based radical skepticism trades on a very different claim, which is what I call the *universality of rational evaluation*—roughly, that there are no in principle limits on the extent to which our beliefs can be rationally evaluated, such that universal rational evaluations are entirely possible [...] As such, epistemological disjunctivism is the *antidote* to underdetermination-based radical skepticism. But if one applies this idea, unadorned with Wittgenstein’s insight about the structure of rational evaluation, to closure-based radical skepticism, then one gets an extremely epistemically immodest (and hence unpalatable) proposal, one that contends that we can have a factive rational basis for dismissing radical skeptical hypotheses (Pritchard 2016, 3).

¹⁵⁴ Siehe dazu auch Pritchards bedeutsame Untersuchung *Epistemological Disjunctivism* (2012), welche auch als Vorarbeit zu *Epistemic Angst* angesehen werden kann (vgl. Pritchard 2016, 2 ff.).

¹⁵⁵ Pritchards Fokus auf das, was am Skeptizismus auch als stimmungsmäßig aufgefasst werden kann, stellt eine weitere Parallele zur Erkenntnissituation des Menschen bei Solger dar. Schon seine Entscheidung für den Terminus der „*epistemic Angst*“ (Pritchard 2016, 6 & vgl. ebd.) macht dies offenkundig. Jener Aspekt findet jedoch auch in weiterer Gestalt Ausführung im Werk Pritchards, wie im Anschluss zu zeigen sein wird. So bieten Pritchards Ausführungen auch Anlass, die Frage nach der Stimmung im Erkenntnisprozess bei Solger weiter zu forcieren. Der Rückgriff auf Pritchard muss jedoch kurz gestaltet werden, da sich eine eingehendere Rezeption in diesem Kontext verbietet. Hauptaugenmerk muss bei der Auseinandersetzung auf der genaueren Bestimmung der skeptischen Bedrohung liegen, welcher der Verstand, auch bei Solger, ausgesetzt ist. In diesem Sinne dient der Exkurs zu Pritchard (und Wittgenstein) als Vehikel einer Exegese und Deutung der solgerschen Theorie der Erkenntnis.

Im obigen Textauszug stellt Pritchard zwei unterschiedliche Formen von skeptischen Argumenten bzw. Einwänden vor. Während die Form des „underdetermination-based“ (s.o.) Skeptizismus darauf abzielt, die Möglichkeit von Wissen dadurch zu bestreiten, dass unsere Zuschreibungen und Vermutungen bzgl. der Außenwelt auch immer mit kontrafaktischen Zuschreibungen einhergehen können, Urteile somit selbstwidersprüchlich bleiben müssen, da immer ein möglicher Einwand gefunden werden könne, behauptet der „closure-based“ (s.o.) Skeptizismus im Grunde die Unabschließbarkeit des Urteilens, da dieser davon ausgeht, „that there are no in principle limits on the extent to which our beliefs can be rationally evaluated“ (s.o.). Beide Spielarten des Skeptizismus treffen, so Pritchard, verschiedene epistemologische Ansätze. Ohne nun weiter Pritchards Schilderung des „epistemological disjunctivism“ (s.o.) zu verfolgen, sei hier angemerkt, dass Pritchard darunter, vereinfacht gesprochen, eine Position versteht, welche in ihren Resultaten (gemäß Pritchards Deutung) von der Richtigkeit der Alltagserfahrung ausgeht (vgl. Pritchard 2016, 2)¹⁵⁶.

Für uns ist hier entscheidend, dass Pritchards Charakterisierung des „closure-based radical skepticism“ (Pritchard 2016, 3) dem zu entsprechen scheint, was Solger auch als Problem des Verstandes ausmacht. Erinnern wir uns dazu an die von Solger vorgenommene Bestimmung der Erkenntnis durch den Verstand und warum diese ungenügend bleiben muss. In §4) wurden die Spezifika der Erkenntnistypen und -organe eingehend geschildert und uns begegnet in Form der Betonung der Mannigfaltigkeit der Erfahrung und Dinge eine *Beunruhigung*, welche den Schluss nahelegt, dass Solger unter einer skeptischen Bedrohung vor allem das versteht, was Pritchard als „closure-based“ (s.o.) Skeptizismus¹⁵⁷ beschreibt und auch Solgers konstatierte Beunruhigung ähnelt dem

¹⁵⁶ Dazu Pritchard weiter: „Very roughly, epistemological disjunctivism is the view, that when it comes to paradigm cases of knowledge, the rational support available to the subject is both reflectively accessible and factive. In particular, one’s reflectively accessible rational basis for knowing that *p* can be that *one sees that p*, where seeing *p* entails *p*. As far as epistemological orthodoxy goes, such a position is held to be straightforwardly incoherent. The goal of *Epistemological Disjunctivism* was to explain why this position, far from being the utterly mad proposal that many in contemporary epistemology suppose it to be, is in fact perfectly defensible. This point is crucial because, as I also argued in the book, epistemological disjunctivism is a stance that is rooted in our ordinary epistemic practices, and would be highly desirable if true“ (Pritchard 2016, 2). Pritchard bezieht sich hier auf seine Schrift *Epistemological Disjunctivism* (2012). Sein Gesamtanliegen in *Epistemic Angst* ist es, aufzuzeigen, dass die Position des ‚epistemological disjunctivism‘ mit Wittgenstein zu verschränken ist, um den beiden Spielarten des Skeptizismus zu begegnen (vgl. Pritchard 2016, 2): „the full solution lay in integrating epistemological disjunctivism with the Wittgensteinian proposal“ (ebd.).

¹⁵⁷ Im Folgenden sei auf Pritchards „closure-based skepticism“ (Pritchard 2016, 3) unter der Bezeichnung closure-Skeptizismus verwiesen.

von Pritchard beschriebenen Phänomen der „*epistemic Angst*“ (Pritchard 2016, 6). So Solger in seinen *Vorlesungen* zum Verhältnis von Idee und Verstand:

Die Idee muß als Form erscheinen, welche die unendlich relative gemeine Erkenntnis aufhebt, worin die Elemente derselben sich in die Einheit auflösen. Ideen können nie bloß durch sich selbst erscheinen, sondern nur erkannt werden in ihrem Gegensatz gegen die gemeine Erkenntnis. Mit jeder Offenbarung der Idee ist die Aufhebung der gemeinen Erkenntnis verbunden, die eben dadurch in die Idee aufgenommen wird (V, 45).

Die Idee ist dabei das Geschehen des dialektischen Vollzugs und der Identifikationsoperation, die für Solger zugleich auch eine Begründungsoperation darstellt. Weiter scheint dies auch durch Solgers Manifest naheliegend, wenn Solger in diesem schreibt:

Also kann auch unsere auffassende Erkenntniß nirgend haften, nirgend annehmen, sie habe einen Gegenstand rein für sich ergriffen; da er immer durch den unendlichen Zusammenhang mit anderen und durch das unendliche Zerfließen seiner Theile aufgelöst und verändert wird (NSB II, 66).

Selbstverständlich muss, soll Solgers Verstand ähnlichen Anfechtungen ausgesetzt sein, wie Pritchard sie durch den ‚closure-Skeptizismus‘ (s.o.) hervorgebracht sieht, Solgers Bestimmung von der Unabschließbarkeit und Relativität der Erkenntnis *qua* Verstand, als eine Unabschließbarkeit in Form von einer unendlichen Menge an Eigenschaften und Facetten, welche ein Ding aufweist oder aufweisen kann, verstanden werden. Solger selbst geht auf die Unzulänglichkeit des dem Verstand möglichen „Schlusse“ (NSB II, 71 & vgl. ebd. f.) ein - eine Unzulänglichkeit, welche dem *Begriff* anhaftet. Zu erinnern ist daran, dass für Solger gilt, „unsere ganze gemeine Verstandesthätigkeit besteht hierin allein [...] was wir Abstrahiren und Urtheilen nennen“ (NSB II, 70). Der Schluss bietet zwar eine vorläufige „Beruhigung“ (NSB II, 71), diese ist aber trügerisch und hält einer eingehenden Prüfung (oder skeptischer Anfechtung) nicht stand, ähnlich dem closure-Skeptizismus im Sinne Pritchards verbietet sich ein abschließendes Urteil:

So wird durch den Schluß zwar im Momente des Überganges das Allgemeine und das Besondere in unserer Erkenntniß verbunden; weshalb ein gewisser Abschluß und eine Beruhigung unsers Bewußtseyns darin erreicht zu werden scheint; aber alles dieses findet nur für die gegebenen Bedingungen statt, und außer diesen bleiben die Bestandtheile ins Unendliche von einander geschieden, und es knüpfen sich daran unendliche aus einander gehende Ketten anderer Gedankenverbindungen an. Alle Beziehungen, wodurch wir unsere Kenntnisse von den erscheinenden Dingen und die sie umfassenden allgemeinen Begriffe in ein Ganzes zu vereinigen, und dadurch unser eigenes Bewußtseyn, wie es in den einzelnen Erkenntnissen theilweise bestimmt ist, mit seiner innern Einheit in vollständigen Zusammenhand zu setzen streben, sind aus den dargelegten Gründen nur dazu fähig, uns diesen Zusammenhang unter Voraussetzung besonderer Bedingungen und einer gewissen bestimmten Richtung unserer Verstandesthätigkeit zu verschaffen, und lassen daher immer noch ein ferneres unendliches Streben offen“ (NSB II, 71f.).

Solger sieht den Verstand als Provisorium, jeder Schluss oder jedes Urteil könnten allein wegen der Mannigfaltigkeit der Beziehungen, welche auch die Konstitution der Begriffe stets schwimmen lässt (vgl. NSB II, 68 f.), schon nicht ausreichen, um Wissen darzustellen. Wenn wir dies an die in §5b) eingangs vorgetragene solgersche Erörterung der einseitigen und skeptischen Philosopheme und Philosophien (s.o. & NSB II, 126 ff.) knüpfen, zeigt sich, dass deren Fehlerhaftigkeit auf etwas zurückzuführen ist, was dem Verstand eigen scheint. Die von Solger verworfenen Ansätze scheitern deswegen, weil sie unfähig sind, alles, was zu berücksichtigen wäre, einzubeziehen. Dies muss angesichts der solgerschen Charakterisierung des Verstandes bedeuten, dass die schlechte Philosophie sich nach Solger auf einem Standpunkt befindet, welcher der des Verstandes ist:

In jeder unvollkommenen Philosophie, nehmen wir sie auch nur für einen bestimmten Zustand so, kommt nicht alles zum Bewußtseyn was dazu kommen muß, sondern es bleiben dunkle Voraussetzungen übrig. Welche diese seyen, das wird durch die Umstände und den Gang der Zeit bestimmt (NSB II, 126).

Wenn Solger seine Philosophie als Gegenentwurf verstanden wissen will, welcher Einseitigkeiten und die Unterschlagung von Voraussetzungen vermeidet, dann zielt Solger darauf, dass ein Ansatz gefunden wird, welcher einer grundsätzlichen anderen Art von Begründung folgt¹⁵⁸ – nicht eine additive Aufzählung immer neuer Kenntnisse, Merkmale oder Eigenschaften verbürgt Erkenntnis und im besten Falle Wissen, sondern eine paradigmatisch andere Zugangsweise, welche einer qualitativen Neubewertung gleichkommt.

Dies berührt in struktureller Hinsicht auch das von Pritchard Herausgestellte. Während für Pritchard jeder Argumentationstyp oder -strang des Skeptizismus eine andere Auflösung und Erwiderung erforderlich macht, so ist ähnliches auch bei Solger in Sichtweite. Selbstverständlich kann bei Solger kein Vokabular der analytischen Philosophie des 20. oder 21. Jahrhunderts erwartet werden, sodass unsere Festlegung darauf, dass Solger unter der skeptischen Bedrohung des Verstandes an eine Art von

¹⁵⁸ Hingewiesen sei an dieser Stelle auf Duncan Pritchards Cavell-Referenz, welche sich dem ersten Kapitel von *Epistemic Angst* (Pritchard 2016) vorangestellt findet (vgl. ebd., 9). Die Passage aus Stanley Cavells *The Claim of Reason* (Cavell 1982) sei im Folgenden wiedergegeben: „An admission of some question as to the mystery of existence, or the being, of the world is a serious bond between the teaching of Wittgenstein and that of Heidegger. The bond is one, in particular, which implies a shared view of what I have called the truth of skepticism, or what I might call the moral of skepticism, namely, that the human creature’s basis in the world as a whole, its relation to the world as such, is not that of knowing, anyway not what we think of as knowing” (Cavell 1982, 241).

Skepsis denkt, welche bei Pritchard als closure-Skeptizismus begegnet, nur als heuristisch gelten kann¹⁵⁹. Solger löst, wie wir bereits wissen, die Unzulänglichkeiten des Verstandes durch eine Dialektik auf, welche ein prozessuales Moment mit ‚Faktizitätsbezug‘ (vgl. Galland-Szymkowiak 2014a, 14) verbindet. Pritchard sieht die Antwort auf einen closure-Skeptizismus‘, wie wir bereits gesehen haben, in einer Rückbeziehung auf Wittgenstein (s.o. & Pritchard 2016, 2 f.). Bevor wir uns nun Wittgenstein zuwenden, gilt es kurz, Pritchards Motivation für diesen Schritt und die von ihm ausgemachten Erfordernisse nachzuvollziehen.

Nach Pritchard begegnet man dem closure-Skeptizismus am besten mit einer Art wittgensteinscher Erwiderung (s.o.)¹⁶⁰. Wie diese konkret bei Pritchard Anwendung findet, ist für uns nicht von Interesse, wollen wir Pritchard hier doch nur so weit folgen, als es für unser Voranschreiten in der Klärung der Nuancen des solgerschen *Glaubens* und *Wissens* zuträglich ist¹⁶¹. Entscheidend ist, dass Pritchards Wittgenstein-Lektüre uns verdeutlicht, dass es auch bei Wittgenstein um ein Verhältnis zu den Voraussetzungen unseres Urteilens, Denkens und Schließens geht (und somit der Erkenntnis als solcher):

How does the Wittgensteinian account of the structure of rational evaluation help on this score? Well, the core thought in this account is that the very idea of a fully general rational evaluation—whether of a negative (i.e., radically skeptical) or a positive (i.e., traditional anti-skeptical, such as Moorean) nature—is simply incoherent. Instead, Wittgenstein argues that it is in the very nature of a system of rational evaluation that it takes certain basic commitments—the “hinge” commitments, as he called them—as immune to rational evaluation. Surprisingly, these hinge commitments can be regarding such apparently mundane propositions as that one has two hands. According to Wittgenstein, it is only with these hinge commitments in the background that rational evaluation is even possible (Pritchard 2016, 3 f.)¹⁶².

¹⁵⁹ Vor allem weil scheinbar ebenso gut behauptet werden könnte, dass Solger unter einem paradigmatischen Skeptizismus eher das verstehen würde, was Pritchard als „underdetermination-based radical skepticism“ (Pritchard 2016, 3) bezeichnet. Solgers einleitende Ausführung im zweiten Kapitel seines Manifests, wenn er den Verstand charakterisiert, verdeutlicht dies: „diese Erkenntnis ist die der Beziehungen, der Widersprüche, der Kämpfe“ (NSB II, 65). Dies sollte jedoch eher als ein Resultat der primären Problematik der Relativität und Mannigfaltigkeit des Verstandes und seiner Gegenstände begriffen werden, sodass eine eingehendere Untersuchung des solgerschen Bildes von einer (ggf. paradigmatischen Form der) Skepsis diese als closure-Skeptizismus im Sinne Duncan Pritchards bezeichnen sollte. Dies legen, wie wir sehen werden, auch die ähnlichen Antworten Pritchards und Solgers auf die Anfechtungen der Erkenntnis durch diese Art von Skepsis nahe.

¹⁶⁰ Pritchard bezieht sich vor allem auf Wittgensteins *Über Gewißheit*, engl. *On Certainty* (siehe Pritchard 2016, 1 & 94ff.).

¹⁶¹ Pritchard unternimmt die Zusammenführung des epistemologischen Disjunktivismus und seiner eigenen Weiterführung wittgensteinscher Argumente zur Widerlegung des (Außenwelt-) Skeptizismus (vgl. Pritchard 2016, 3 ff. & 173 ff.), dies ist ein Ansatz, welchen er als „*bioscopic proposal*“ (Pritchard 2016, 6) bezeichnet.

¹⁶² Pritchard bezieht sich mit dem englischen ‚hinge‘ auf dass, was in der deutschen Übersetzung bei Wittgenstein als „Angeln“ (Wittgenstein WA 8, 186) benannt wird. Als Textgrundlage dient im Folgenden die deutschsprachige Wittgenstein Werkausgabe des Suhrkamp Verlags.

Erinnern wir uns an Solgers Beschreibung der Fehler des Skeptizismus (vgl. NSB II, 126ff.), der Unterschlagung von „Voraussetzungen“ (NSB II, 127), wird offensichtlich, dass die „Angeln“ Wittgensteins (Wittgenstein WA 8, 186), engl. ‚hinge‘, die Voraussetzungen sind, wie in etwa auch Solger sie allem Urteilen zu Grunde gelegt hat. Darauf beruht der große Fehler der Skepsis und des Verstandes: diese Voraussetzungen oder „Angeln“ (s.o.) zu verkennen. Um Wittgensteins Begriff der *Angeln* durchsichtiger zu machen, seien kurz vier maßgebliche Paragraphen/Fragmente aus Wittgensteins Spätschrift *Über Gewißheit* (engl. *On Certainty*) wiedergegeben, die Paragraphen 340-344:

340. Mit derselben Gewißheit, mit der wir irgendeinen mathematischen Satz glauben, wissen wir auch, wie die Buchstaben »A« und »B« auszusprechen sind, wie die Farbe des menschlichen Bluts heißt, daß andere Menschen Blut haben und es »Blut« nennen.

341. D.h. die *Fragen*, die wir stellen, und unsere *Zweifel* beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.

342. D.h. es gehört zur Logik unsrer wissenschaftlichen Untersuchungen, daß Gewisses *in der Tat nicht* angezweifelt wird.

343. Es ist aber damit nicht so, daß wir eben nicht alles untersuchen *können* und uns daher notgedrungen mit der Annahme zufriedenstellen müssen. Wenn ich will, daß die Türe sich drehe, müssen die Angeln feststehen.

344. Mein Leben besteht darin, daß ich mich mit manchem zufriedengebe (Wittgenstein WA 8, 186 f.).

Wittgensteins *Angeln* gestatten es uns, unsere Auseinandersetzung mit Solgers Kritik an der Skepsis weiter zu konkretisieren und auch den Ort des Umschlags dieser epistemologischen in eine ethische oder auch intersubjektive Fragestellung zu bestimmen. Auch in Solgers Kritik der Skepsis wird klargestellt, dass es den Skeptikern nicht möglich ist, alles in Zweifel zu ziehen, sondern bestimmte Fragen unberührt bleiben müssen – gewisse Dinge eben nicht in Zweifel gezogen werden können, will man denn überhaupt zweifeln (vgl. NSB II, 127). Ähnliches gilt auch für Solgers Feststellung, dass man glauben muss, um schließen zu können:

Ja wir können den alten Ausspruch der gemeinen Logik: niemand könne schließen, der nicht vorher etwas für wahr hielte, richtig und erschöpfend so stellen: niemand könne ein wahres reales Denken ausüben, der nicht vorher an etwas Wesentliches und Ewiges glaubte (NSB II, 142f.).

Auch Solger kennt „Angeln“ (NSB II, 598)¹⁶³, deren Feststehen als Voraussetzung erst ein Fragen und Bezweifeln von diesem oder jenem ermöglicht. Wittgensteins Paragraph

¹⁶³ So gebraucht auch Solger den Ausdruck „Angeln“ (NSB I, 598). Wenn auch freilich nicht im Sinne einer impliziten Voraussetzung, aber dennoch im Sinne einer Voraussetzung seiner Philosophie insgesamt: „Besonders variere ich darin den Satz, der eine Angel meines Philosophierens ist, daß es nur Eine wahre

343 macht dennoch klar, dass man alles in Frage ziehen *kann* (s.o.), jedoch irgendwann schlicht und ergreifend der Punkt eintreten muss, an welchem ich bestimmte Voraussetzungen nicht mehr in wissenschaftlicher Art befragen oder bezweifeln kann, sondern sie einfach hinzunehmen sind. Dieses Moment ist auch Solgers Konzeption der Philosophie und ihrer Aufgabe eigen, was sich insbesondere daran zeigt, dass Philosophie, oder menschliches Denken überhaupt, (irgendwann) zu einem Ende des Erklärens kommt:

Gerade das Ewige soll die Philosophie zum Bewußtsein bringen, aber es nicht in Abstraktion und Reflexion auflösen wollen. Ganz verwandt damit ist die Behauptung, die Religion sei kein Gegenstand der Philosophie. Die Philosophie soll eben zum Bewußtsein bringen, wie und warum solche Punkte nicht weiter erklärt werden können (V, 95).

Dieses „zum Bewußtsein bringen“ (s.o.) ist es, was Philosophie zu leisten hat. Dabei handelt es sich jedoch nicht mehr um ein (nur) reflexives und abstrahierendes Denken – Solger berührt damit vielmehr ein grundsätzlich anderes Erkenntnisparadigma, welches sich qualitativ von der Erkenntnis durch den Verstand unterscheidet. Solger nährt sich in solchen Bestimmungen einem Verständnis von Erkennen an, welches Auffassungen Wittgensteins ähnelt und bei diesem immer mit „Zeigen“ (Wittgenstein WA 1, 422) einhergeht¹⁶⁴. Zu berücksichtigen ist bei alledem die allgemein sprachphilosophische

Religion giebt, und auch nur Eine Philosophie, die mit dieser ganz eins und dasselbe ist, nur das höchste Bewußtseyn oder vielmehr die deutliche Einsicht dessen, was sich in der Offenbarung als gegenwärtiges Leben äußert“ (NSB I, 598f.). Trotzdem ist Solger die Religion und deren Inhalt, bzw. das durch sie gegebene *Offenbarungsparadigma*, die Voraussetzung auch für eine philosophische Theorie der Erkenntnis. Erst die Bestimmung der Wirklichkeit als Offenbarung strukturiert und sichert Erkenntnis. Mittelbar ist somit auch Solgers ‚Angel‘ *Angel* im Sinne Wittgensteins.

¹⁶⁴ So ist die Rede vom ‚Zeigen‘ in Wittgensteins Gesamtwerk gegenwärtig. Angeführt seien je eine Passage aus dem *Tractatus* und den *Philosophischen Untersuchungen*, - auch bei Wittgenstein findet, ähnlich wie bei Solger, eine Anbindung von epistemologischen Fragen an Mystik statt: „6.522 Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische“ (Wittgenstein WA 1, 85). Dieses ‚Zeigen‘ findet sich auch in den späteren PU, wenn auch unter veränderten Bedingungen: „75. [...] Ist nicht mein Wissen, mein Begriff vom Spiel, ganz in den Erklärungen ausgedrückt, die ich geben könnte? Nämlich darin, daß ich Beispiele von Spielen verschiedener Art beschreibe; zeige, wie man nach Analogie dieser auf alle möglichen Arten andere Spiele konstruieren kann; sage, daß ich das und das wohl kaum mehr ein Spiel nennen würde; und dergleichen mehr“ (Wittgenstein WA 1, 282). In Bezug auf letzteres Zitat ist an Wittgensteins Konzeption dessen zu erinnern, was er selbst als „»Sprachspiel«“ (Wittgenstein WA 1, 241) bezeichnet. So stellt sich Wittgenstein das Erlernen eines solchen als durch Zeigen vermittelt vor (vgl. Wittgenstein WA 1, 241). Wobei Sprachspiele je einer „Lebensform“ (Wittgenstein WA 1, 250) entsprechen: „Das Wort »Sprachspiel« soll hier hervorheben, daß das *Sprechen* der Sprache Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform“ (Wittgenstein WA 1, 250). Dadurch rückt schon mittelbar die Frage nach der Lebensform als eine solche in den Vordergrund, in welcher Epistemologie und Ethik sich ineinander verschränken oder übergehen. Erinnert sei dabei an Teil I sowie Paragraph §4 in Teil II der hier vorliegenden Untersuchung und des Zusammenspiels von Ethik und Epistemologie, bzw. Erkenntnis und Lebensform bei Solger. Aufschlussreich ist auch Wittgensteins Verständnis der Funktion von Begriffen: „340. Wie ein Wort funktioniert, kann man nicht erraten. Man muss seine Anwendung *ansehen* und daraus lernen“ (Wittgenstein WA 1, 387). Auch dieses ‚Ansehen‘ (s.o.) gehört zum Zeigen, welches ein eigenes Erkenntnisparadigma abgibt.

Ausrichtung Wittgensteins. Dies sollte jedoch nicht als Beleg einer Unvergleichlichkeit aufgefasst werden, sondern als Hinweis, auf die pragmatischen¹⁶⁵, bisweilen auch ganz profanen Nuancen diverser Auffassungen von Mystik. Dass Wittgenstein die Mystik stets auch in einem epistemologischen Sinne thematisch macht, zeigen einige der letzten Paragraphen des *Tractatus*, in welchen die wittgensteinsche Widerlegung des Skeptizismus in einem Atemzug mit dem ‚Mystisch‘-sein der Welt vorgebracht wird:

6.44 Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.

6.45 Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.

6.5 Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen. *Das Rätsel* gibt es nicht. Wenn sich eine Frage überhaupt stellen läßt, so *kann* sie auch beantwortet werden.

6.51 Skeptizismus ist *nicht* unwiderleglich, sondern offenbar unsinnig, wenn er bezweifeln will, wo nicht gefragt werden kann. Denn Zweifel kann nur bestehen, wo eine Frage besteht, eine Frage nur, wo eine Antwort besteht, und diese nur, wo etwas *gesagt* werden *kann*.

6.52 Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.

6.521 Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden des Problems [...].

6.522 Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische (Wittgenstein WA 1, 84 f.).

Was an Wittgensteins Ausführungen sofort auffällt, ist die Zusammenführung der epistemologischen Fragestellung der Abwehr des Skeptizismus mit der Mystik, welche Wittgenstein auch eine Frage nach den ‚Lebensproblemen‘ (s.o.) zu sein scheint. Das ‚Unaussprechliche‘ (s.o.), welches sich „*zeigt* [...] ist das Mystische“ (s.o.). Das ‚Unaussprechliche‘ (s.o.) ist nicht das Mystische, das sich *zeigt*, sondern es ist mystisch, *weil* es sich *zeigt* (das Zeigen ist somit mit Wittgenstein das Erkenntnisparadigma der Mystik). Die von Wittgenstein in seinem *Tractatus* entwickelte Unterscheidung dieses sich Zeigenden und des Sprachlichen (Wittgenstein WA 1, 28 ff., & 83 ff.) kann ohne

¹⁶⁵ Wittgensteins Pragmatismus (auch im Frühwerk!) betont insb. Thomas Rentsch (vgl. Rentsch 2003, 296 ff.): „Oft wurde der ›pragmatische‹ und ›holistische‹ Grundzug des *Tractatus* verkannt. So wurde künstlich eine zu tiefe Kluft zwischen den Analysen des ›frühen‹ und ›späten‹ Wittgenstein konstatiert“ (Rentsch 2003, 296). Diese Charakterisierung des Denkens Wittgensteins (wie im *Tractatus* dargelegt), sollte auch Anstoß dazu geben, danach zu fragen, ob nicht auch die solgersche Metaphysik sich so erklären lässt. Offenkundig ist, dass Solgers Offenbarung genau diese holistische Rahmung leistet, welches nach Solger nötig ist, um Erkenntnis zu sichern. Solgers Pragmatismus wäre in diesem Sinne kein Pragmatismus des späten 19. oder des 20. Jahrhunderts, sondern – seine pragmatische Lösung für das Erkenntnisproblem, wie es sich ihm stellt *ist* der Holismus qua Bestimmung der Offenbarung als Offenbarung. Diese muss jedoch bei der Offenbarung und ihrer Erfahrung anheben, um diese erst als solche, nach einem dialektischen Vermittlungsprozess, zu erkennen.

weiteres in die Nähe des Gehalts der solgerschen *Offenbarung* gerückt werden. Auch Wittgenstein ist die Welt so faktisch¹⁶⁶, wie Solger die Offenbarung „factische Offenbarung“ (NSB II, 173) ist oder zu sein hat (s.o.). Der Offenbarungsbegriff - und mit ihm der *Glaube*, gestatten es Solger erst die Welt zu einem Ganzen zu ordnen, das Mannigfaltige als Teil einer Offenbarung zu begreifen – wobei wohl dieses Begreifen des ‚Ganzen‘ (s.o.) für Solger so wenig verstandesmäßig-begrifflich sein dürfte wie für Wittgenstein¹⁶⁷.

Kehren wir zurück zur Auseinandersetzung mit der Frage nach *Glauben* und *Wissen* bei Solger, so können wir festhalten, dass auch eine Art von *Zeigen* Solger zufolge der Philosophie zukommen muss. Dieses solgersche *Zeigen* ist eines, dass sich jedoch nicht nur in der Makroperspektive als Aufgabe der Philosophie als Disziplin stellt, sondern sich als Aufgabe einem jeden Subjekt aufdrängt¹⁶⁸. Erinnerung sei an Solgers Feststellung der Notwendigkeit zu philosophieren: „Der Mensch muß philosophieren, er mag wollen oder nicht, und wenn er sich nicht entschließt es auf die rechte wissenschaftliche Art zu thun, so rächt sich die Philosophie an ihm durch die grundlosesten und verderblichsten Sophistereien“ (NSB II, 42). Will der Mensch die Unsicherheiten der Erkenntnis durch den Verstand, welcher immer mannigfaltig und relational ist, hinter sich lassen, schon aus

¹⁶⁶ Besonders prägnant, im Sinne eines faktisch Vorfindlichen, drückt dies der Paragraph 6.373 des Tractatus aus: „Die Welt ist unabhängig von meinem Willen“ (Wittgenstein WA 1, 82). Der Nachvollzug der detaillierten Bestimmungen von Sprache, Welt, Logik etc. bei Wittgenstein muss hier ausbleiben.

¹⁶⁷ Solger spricht auch vom „Gefühl“ (NSB I, 513) in Bezug auf das Wesentliche der Erkenntnis bzw. dessen Empfindung: „Was nicht ist, das wird nie seyn, und wer daran glaubt, der stößt sich selbst aus von dem, was ist, und in den Abgrund des positiven Nichts oder absoluten Nichts. Freilich bedarf es noch einer ausführlichen und eben nicht leichten Entwicklung, wie die gemeine Existenz, in der alles nur beziehungsweise da ist, eine solche Folie für die Principien werden, wie sich darin auch für sich das Gute darstellen könne und müsse; und dieses ist eben ferneren positiven Darstellungen vorbehalten. Die Hauptsache aber muß sich fühlen, und dieses Gefühl sich schon durch Andeutungen erregen lassen, welches eben meine Absicht war“ (NSB I, 512 f.). Eine oder gar die Aufgabe der Philosophie ist es also unter diesem Blickwinkel, das was zunächst bloß gefühlt wird, zu verdeutlichen. Solgers Betonung des Gefühls sollte auch an die Stimmung Ironie – bzw. Ironie/Begeisterung erinnern. Beide sind, wie gezeigt worden ist, Derivate des Glaubens. So kann man das Wissen bei Solger auch unter Rückgriff auf Wittgensteins Rede vom Gefühl des Ganzen (s.o.) als dessen Aufarbeitung verstehen – das Wissen wäre demnach der Aufweis, dass es sich dabei um die Offenbarung handelt, welche profan immer schon geglaubt wird (vgl. NSB II, 85). Diese Klärung ist jedoch nicht eine deduktive oder gar naturwissenschaftliche, sondern eine solche, welche in einem dialektischen Glaubens-Verständnis endet, welches sich seiner Voraussetzungen bewusst ist, aber diese letztlich als faktisch anerkennt.

¹⁶⁸ Anzumerken ist, dass, nach der Deutung Ingrid Strohschneider-Kohrs, auch Fr. Schlegels Ironie mit einem „*Zeigen* und *Verweisen*“ (Strohschneider-Kohrs 2002, 66) einhergeht (vgl. ebd.). Nichtsdestotrotz muss auf einer unüberbrückbaren Differenz zwischen jenem romantischen und dem solgerschen Ansatz in dieser Hinsicht bestanden werden. Bei Solger ist ein solches Zeige-Paradigma zutiefst mit dem von ihm gezeichneten Evidenzbezug verbunden und der diesen vorangehenden steten Bedrohungssituation als Grundkonflikt der solgerschen Anthropologie in erkenntnistheoretischer Hinsicht und übersteigt die Sphäre des bloß Ästhetischen.

dem Interesse der Sicherung der Alltagserkenntnis und -erfahrung, so ist das Erkenntnisparadigma, das es zu implementieren gilt, dasjenige eines *Zeigens* dessen, was ist und immer schon (faktisch) war, aber zunächst nicht so erkannt wurde. Um dies zu leisten, muss an den Voraussetzungen des Erkennens angesetzt werden, um aufzuzeigen, dass immer schon geglaubt wird - Glaube auch ungeklärt selbst schon eine Form des (vorläufigen) Wissens oder des Erkennens des Faktischen darstellt¹⁶⁹. Den Ursprung und die Möglichkeit dieses Glaubens aufzuzeigen, ist Sache der Philosophie und durch solches wird die Gesamterfahrung des Verstandes, welche sich in den provisorischen Ergebnissen und Erzeugnissen seiner selbst, z.B. der Begriffsbildung, transformiert hin zu der Einsicht, dass es sich um *eine* Offenbarung handelt und dies auch schon immer aller Erkenntnis, auch der des Verstandes, als Bedingung vorangehen musste und auch undurchsichtig geglaubt wurde. Solgers Bestimmung der Philosophie als „Auflösung und Vernichtung der Scheinerkenntniß“ (NSB II, 53) muss in diesem Lichte gesehen werden und ist inhaltlich nicht von dem anderen von Solger ausgegebenen Ziel der Philosophie im Sinne einer „Bestätigung und Vereinbarung alter Vorurtheile“ (NSB I, 348 & vgl. ebd. 347 f.) zu trennen oder gar zu unterscheiden. Das Eigentümliche und auch systematisch-konzeptionell Entscheidende ist dabei, dass Solger diese Form von „Vernichtung“, welche nicht wenig mit der heideggerschen „Destruktion“ (u.a. Heidegger SuZ, 22) gemein zu haben scheint¹⁷⁰, dialektisch durchführt und so erst dem Glauben als Verhältnis zum Faktischen zur Klarheit verhilft. Diese Verschränkung und die darin statthabende Rolle der Ironie werden in §7) aufgeklärt werden.

Dass der Frage nach dem Skeptizismus nicht nur für Solger eine existenziell-ethische Dimension¹⁷¹ eigen ist, hat der Rückgriff auf Wittgenstein und Pritchard gezeigt. Besonders eindrücklich zeigen dies auch Pritchards einleitende Ausführungen zu seinen persönlichen Beweggründen, in deren Zuge er auf den „*epistemic vertigo*“ (Pritchard

¹⁶⁹ Solger auch dazu und dem Faktischen vor der der dialektischen Aufarbeitung: „So ist denn schon der gemeine Verstand genöthigt, sich Vorstellungen von einem Gotte und einem Universum zu bilden, freilich nur, um seine eigenen Operationen vollziehen zu können.“ (NSB II, 85).

¹⁷⁰ Dass es auch Solger bei seiner Destruktion um „Durchsichtigkeit“ (Heidegger SuZ, 22) geht, bedingt neben der Rolle von Stimmung und Faktizität auch die Notwendigkeit eines Vergleiches von Solger und Heidegger in §6.

¹⁷¹ Gewissermaßen durch die Rolle der Mystik am oder als Ende der Erkenntnis. Wenn bisher stets das implizite Ideal der *imitatio Christi* als ein Schlüsselmotiv im Denken Solgers behandelt wurde, siehe Teil I) und insb. §4) in Teil II), so muss diesem Zusammenhang – dem Umschlag der epistemologischen in eine ethische Frage weitere Aufmerksamkeit zu Teil werden, da Grund zu der Annahme besteht, dass gerade dort „Der anthropologisch-existenzielle Grundsatz“ (Henckmann 2014, 111) des solgerschen Denkens sich am deutlichsten zeigen wird.

2016, 6) zu sprechen kommt, womit er die menschliche Disposition zu zweifeln bezeichnet, obwohl genügend epistemologische Gründe angeführt werden können, um den Skeptizismus zu widerlegen (vgl. ebd.) - eine Begriffsschöpfung Pritchards¹⁷², welche neben seinem Topos von der „*epistemic angst*“ (ebd.) auf eine *Beruhigungsbedürftigkeit* hinweist, welche dem Menschen in seiner alltäglichen Erkenntnissituation eigen zu sein scheint und die auch im Zentrum der solgerschen Erkenntnistheorie ihren Platz als Anstoßgeber zur Philosophie findet. Die Mystik scheint darüber hinaus wesentlich an Fragen der Erkenntnistheorie geknüpft. Im Ausgang von Solger muss ein Rekurs auf Faktisches und Voraussetzungen immer als ‚mystisch‘ bestimmt werden. Der Aufweis der Analogie der Argumente gegen skeptische Positionen bei Solger und Pritchard konnte uns zum Vergleich von Solger und Wittgenstein führen, bei welchem zentrale Überschneidungen in Hinsicht auf die profane, epistemische Rolle des Rekurses auf Mystisches oder die Mystik und das Erkenntnisparadigma des *Zeigens* offenkundig wurden. In Paragraph §6) wird versucht, dies mit Jacobi und auch Heidegger, als paradigmatischen Vertretern eines ähnlichen Erkenntnisparadigmas, zu vertiefen.

Im Folgenden soll kurz, im Ausgang von Thomas Rentschs Aufweis des ‚pragmatischen und holistischen‘ (vgl. Rentsch 2003, 296) Charakters des *Tractatus* Wittgensteins (vgl. ebd.), danach gefragt werden, ob für Solger nicht die Mystik dieser ganzheitlich-holistische Rahmen darstellt, somit auch ein ganz pragmatisches Erfordernis durch Solgers Mystik getroffen wird oder gar die Mystik sich als Basis des ‚Pragmatismus‘ (im

¹⁷² Angeführt sei hier Pritchards Aussage zu seiner persönlichen Motivation: „A final comment is in order about the very notion of *epistemic angst*. The problem of radical skepticism has always been a very real existential issue for me, and so I do not use this terminology lightly. Discovering that the skeptical problem has no clear answer is something that should unsettle any responsible inquirer [Anm.: FN nicht wiedergegeben] Note, though, that while I believe the solution I offer to the skeptical problem genuinely is a remedy for *epistemic angst*, this is not to say that the anxiety in question will be entirely removed. This is because I think there is an inevitable psychological vestige of skeptical doubt that remains even once the solution has been embraced (albeit not one that is now tracking a genuine *epistemic angst* about one’s epistemic situation). I call this psychological state *epistemic vertigo* (or *epistemic acrophobia*, if one wants to be pedantic), in order to capture the idea that it is essentially a kind of phobic reaction to one’s epistemic predicament. Just as one can suffer from vertigo when high up, even while fully recognizing that one is not in any danger, so I think that even after the problem of radical skepticism has been resolved, and hence the epistemic risk posed by this problem is defused, it can nonetheless be the case that one feels a residual unease about one’s epistemic situation“ (Pritchard 2016, 6). Im Grunde gibt Pritchard hier eine Beschreibung einer *Stimmung* und so wäre es von besonderem Interesse, hätte er diese eher ‚kontinentale‘ Frage in seiner Untersuchung weiter ausgeführt. In §6) wird die epistemologische Fragestellung auch in Bezug auf die *Stimmung* bei Solger Behandlung finden.

Sinne Solgers) erweist¹⁷³. Was unter Umständen bedingen müsste, den Begriff der Mystik anders zu besetzen und in ihm vor allem kein esoterisches Moment zu sehen, sondern eher ein Erkenntnisparadigma, das in einem *Zeigen* besteht¹⁷⁴. Wir fragen deswegen im Folgenden nach dem Pragmatismus Solgers, auch eingedenk der anthropologischen Ausrichtung der Untersuchung.

Bei der Thematisierung der Begründungsoperation im Denken Solgers gilt es zunächst über einen Umweg über Wittgenstein, bzw. seine Rezipienten, einen Sinn für die möglichen Nuancen der solgerschen Mystik zu gewinnen, entscheidend ist, dass einem mystischen Erkenntnisparadigma ein *Zeigen* entspricht. Neben Rentsch, dessen Wittgenstein-Exegese den Zusammenhang von Mystik und Pragmatismus erkenntlich macht (s.o.), soll kurz auch auf Karl-Otto Apels Fortführung Wittgensteins eingegangen werden. Freilich kann Apel uns, auf den ersten Blick, wenig zur Klärung der Mystik vermitteln. Rentsch hat vollkommen Recht, wenn er Apels Ansatz „der postmetaphysischen Transzendentalpragmatik“ (Rentsch 2003, 28) als „»rationalistische«“ (ebd.) Weiterführung Wittgensteins und Heideggers bestimmt (vgl. ebd.). Da es uns aber in dieser Arbeit weniger um Wittgenstein und dessen Rezeption zu gehen braucht, sondern diese Ansätze uns in der Hauptsache Vehikel zu einem besseren Verständnis und einer möglichst konsistenten Deutung Solgers sein können, brauchen wir den von Rentsch offengelegten Zusammenhang von Pragmatismus und Mystik bei Wittgenstein (vgl. u.a. Rentsch 2003, 296ff. & 301 f.) als Standpunkt nicht aufgeben und können zugleich auch die von Rentsch zurückgewiesene (vgl. Rentsch 2003, 28) Position Apels miteinbeziehen.

¹⁷³ So betont Rentsch beispielsweise den ‚pragmatischen‘ Charakter des *Tractatus* (vgl. Rentsch 2003, 299). Rentsch erkennt in Wittgensteins *Tractatus* die „Verbindung des pragmatischen mit dem holistischen Aspekt“ (vgl. ebd. 297).

¹⁷⁴ Siehe zur Mystik Wittgensteins auch weiter Thomas Rentschs Untersuchung *Heidegger und Wittgenstein – Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie* (insb. Rentsch 2003, 301 ff.). So ist auch der Zusammenhang von Mystik und Pragmatismus durch das „holistische“ (Rentsch 2003, 296), ganzheitliche bedingt, welches die Mystik verbürgt oder zeigt (vgl. WA 1, 84). Unweigerlich ist das Zeigen auch an Schauen oder Anschauen gebunden, Rentsch spricht vom „Existenzideal“ des *Tractatus* und dessen Formulierung als ›Schauen der Welt als-begrenztes-Ganzes‹ (Rentsch, 304), welches Ideal das „mystische“ ist (ebd.). Wittgenstein spricht im *Tractatus* in 6.45 von der „Anschauung der Welt [...] als begrenztes Ganzes“ (Wittgenstein WA 1, 84). Auch bei Solger ist die Nachfolge Christi als „Existenzideal“ (s.o.), möchten wir denn Rentschs Ausdruck an dieser Stelle gebrauchen, in letzter Konsequenz etwas, worauf er nur zeigend hinweisen kann, ein Beispiel, welches evident nicht gemacht werden kann - am Ende der philosophischen „Vernichtung der Scheinerkenntnis“ (NSB II, 53).

Unser Ausgang von Rentschs Identifizierung der Achse bzw. des Tandems *Mystik-Pragmatismus*¹⁷⁵, welche wir hier auch als Linse zur Deutung Solgers nutzen wollen, berührt, so wird vorausgesetzt, mehr als einen Zusammenhang, welcher sich bloß bei Wittgenstein findet – sondern ist jeder Mystik und unter Umständen auch vielen Spielarten des Pragmatismus inhärent¹⁷⁶. Die Doppeldeutigkeit des Begriffs des *Glaubens* bei Solger, in profan-epistemischen Sinn und auch im klassisch religiösen Verständnis, deckt diesen Zusammenhang von Mystik und Pragmatismus in ausgezeichnetem Maße ab und ist in Solgers Werk zugleich Motor einer Dialektik, welche nicht bloß bei der Faktizität und ihrer Voraussetzung verharrt. In diesem Sinne kann ein Ausgreifen auf Apel, welcher zwar in weiten Teilen von Wittgenstein (und Heidegger) ausgeht, aber diesen Horizont auch dialektisch überschreitet (vgl. u.a. Apel 1976b, 273 ff.)¹⁷⁷, für das hier unternommene Unterfangen ertragreich sein.

In der Einleitung kamen wir schon, unter Rekurs auf Apel, auf die Notwendigkeit einer „Säkularisation“ (Apel 1976a, 58) zu sprechen. Wenn wir nun an dieser Stelle den bisherigen Gang der Untersuchung betrachten, muss uns auffallen, dass diese Säkularisation, im Sinne einer Entfernung religiöser oder jenseitiger Aspirationen bzw. Entkleidung der solgerschen Philosophie aus denselben, gar nicht nötig ist. Dieses vulgäre Verständnis einer Säkularisation ist es jedoch auch nicht, welches Apel vorschwebt, wenn er von einer solchen spricht:

Wie aber läßt sich zeigen, daß wir mit Recht von der Geschichte einen Fortschritt in der Verständigung erwarten können, wenn wir bereit sind, unter Umständen die gesellschaftlichen Ursachen der Verständigungshindernisse einer quasi-naturalistischen Erklärung im Sinne der Ideologiekritik zu unterziehen? Viele werden in der soeben postulierten Voraussetzung eines geschichtlichen Fortschritts in der menschlichen Verständigung mit Karl Löwith einen bloßen Glauben sehen, der letztlich »nichts als« eine »Säkularisation« des Christentums darstellt [*Anm. d. V.*: Die Fußnote Apels wird an dieser Stelle nicht wiedergegeben. Apel bezieht sich hier insb. auf Karl Löwiths *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*]. Dem könnte ich einmal [...] entgegenhalten, daß Säkularisation nicht ohne weiteres eine Kategorie ideologiekritischer Entlarvung, sondern eher eine Kategorie der hermeneutischen Rettung des »Vorscheins« (E.Bloch) von Wahrheit ist“ (Apel 1976a, 57 f.).

¹⁷⁵ Dies sehen wir durch Rentsch im Zuge seiner Wittgenstein- und Heidegger-Exegese deutlich belegt (vgl. insb. Rentsch 2003, 298-302).

¹⁷⁶ Selbstverständlich mitunter nicht unter der Bezeichnung ‚Mystik‘.

¹⁷⁷ Rentsch widerspricht dahingehend Apel und sieht einen Mangel an Dialektik bei Wittgenstein, wie es scheint, nicht (vgl. Rentsch 2003, 31 ff.).

Apel bestimmt an dieser Stelle Säkularisation, mit Bloch¹⁷⁸ und gegen Löwith¹⁷⁹ und andere Spielarten des falschen Säkularisierens und Entkräftens des religiösen Geschichtsverständnisses, im Sinne einer Fortführung „jüdisch-christlichen Geschichtsverständnisses“ (Apel 1976a, 58). Naheliegender wäre es nun, auf das Offensichtliche hinzuweisen: das christliche Geschichtsbild von Solger. Doch liegt neben einer bloß strukturellen Ähnlichkeit auch eine inhaltliche Nähe des solgerschen Unterfangens zu einer solchen Form von Säkularisation vor. Mildred Galland-Szymkowiak spricht in ihrer Exegese¹⁸⁰ der solgerschen *Philosophie des Rechts und Staats* von der Möglichkeit „einer Umdeutung“ der solgerschen „Metaphysik der Offenbarung [...] in eine Anthropologie der Offenbarung“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 241). Während nach Galland-Szymkowiak dies eine Notwendigkeit ist, um Solgers Rechtsphilosophie mit dem Gesamtwerk in Einklang zu bringen (vgl. ebd.), wollen wir an dieser Stelle vielmehr die Frage stellen, wie viel „Anthropologie der Offenbarung“ (s.o) überall in Solgers Denken der Offenbarung steckt? Eine eigene Spielart von Säkularisation und ‚Vorschein‘ werden wir auch bei Solger aufweisen können.

Diese Frage ist, so der hier nun verfolgte Ansatz, eine nach dem solgerschen Pragmatismus. Um diese im weiteren Fortgang der Untersuchung beantworten zu können, müssen wir an dieser Stelle zunächst im Ausgang von §5a) und §5b) klären, wie Mystik, Pragmatismus und Idee in Solgers Denken im Sinne der ganz praktischen Erfordernisse seiner Position zusammenhängen. Einiges gilt es dabei zu berücksichtigen. Zunächst kann bei Solger nicht von einem Pragmatismus im Stile eines philosophischen Pragmatismus des späten 19., 20. oder gar 21. Jahrhunderts die Rede sein. Woraus man allerdings nicht auf eine Unvergleichlichkeit schließen darf, da sich, wie zu zeigen sein wird, viel (vor-

¹⁷⁸ Ernst Bloch kommt auf den Vorschein als „Vor-Schein“ (Bloch 2013, 247) im Zuge seiner Erörterung der Kunst im Kontext seines Hauptwerks *Das Prinzip Hoffnung* zu sprechen. Wenngleich auch Bloch seine Bestimmung des „Vor-Scheins“ von der jüdisch-christlichen Spielart im orthodox-religiösen Sinne desselben explizit unterscheidet (vgl. Bloch 2013, 248), liegt Apel doch mit seinem Urteil dahingehend richtig, dass auch die marxistische Tradition, insb. Bloch sich in diesem geschichtsphilosophischen Horizont bewegt. Blochs Ausführungen zur Kunst werden uns im Folgenden noch beschäftigen, sodass dies nur in Kürze angemerkt sei.

¹⁷⁹ Siehe dazu Karl Löwith *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Löwith 2004). Löwith positioniert sich insbesondere u.a. in Rekurs auf griechische Denker und Nietzsche gegen das christlich-jüdische Geschichtsverständnis und gibt einem pagan-zyklischen Geschichtsbild den Vorzug (vgl. Löwith 2004, 13 f. & 228-239).

¹⁸⁰ Dargelegt in Galland-Szymkowiaks *Individuum, Staat und Existenz der Idee. Solgers politische Philosophie* (Galland-Szymkowiak 2014b).

)Pragmatisches im philosophischen Sinne bei Solger findet. Dies kann jedoch an dieser Stelle nur ein bloßer Vorgriff und Hinweis bleiben.

Noch immer befinden wir uns bei der Frage nach Glauben und Wissen bei Solger, bewegen uns somit auf erkenntnistheoretischem Terrain, obwohl dieses sich schon als eines erwiesen hat, das Fragen der Mystik und Ethik berührt, diese ab einem gewissen Punkt vielmehr sogar inkorporiert. Die klassische Antwort danach, was Wissen sei, stellt unter heutigen, modernen Maßstäben die „Standardanalyse des propositionalen Wissens“ (Grundmann 2017, 66) dar, wie sie u.a. von Thomas Grundmann in seiner Studieneinführung *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* gegeben wird: „Nach traditioneller Auffassung liegt Wissen-dass [...] vor, wenn eine Person eine wahre Überzeugung hat, die zusätzlich gerechtfertigt ist“ (ebd.). Diese Charakterisierung, welche, wie Grundmann anmerkt, schon auf Platon zurückgeht (vgl. Grundmann 2017, 66 f.), stellt die klassische Bestimmung des Wissens dar und auch Solgers Ausführungen gilt es, einem Vergleich mit jener *Standardanalyse* zu unterziehen. Wenn Solgers Erkenntnisparadigma in die Nähe eines wittgensteinschen *Zeigens* (s.o.) gerückt wurde und sein Philosophieverständnis heideggersche Auffassungen von Hermeneutik (s.o.) zu antizipieren scheint¹⁸¹, so stellt das Wissen bei Solger einen Zustand oder eine Bezugnahme dar, welcher, folgt man Jörg Hardys Abschnitt im Artikel des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* zu Wissen, einen etymologisch ursprünglichen Sinn und Gehalt von *Wissen* berührt, sofern dies „etymologisch auf die indogermanische Sprachwurzel <vid> zurück“ (Hardy/ Meier-Oeser 2004, 855) weist, eine Wurzel, welche mit

Bedeutungen wie ‘sehen’ und ‘Licht’ verbunden ist und zahlreiche Wörter ausgebildet hat, die entweder ebenfalls so viel wie W. bedeuten – z.B. <Veda> (s.d.), οἶδα und εἰδέναι (abgeleitet von der indogermanischen Präteritalform <voida>; eigentlich: ‘gesehen haben’) - oder damit in einem so engen inhaltlichen Zusammenhang stehen – wie z.B. <videre> (‘sehen’, s.d.), <Evidenz> und <Idee> (s.d.) (Hardy/ Meier-Oeser 2004, 855)¹⁸².

¹⁸¹ Beachtet werden sollte, dass jedoch bei Solger vom Zeigen nicht in diesem Sinne explizit gesprochen wird. Am ehesten spricht für ein mögliches ‚Zeige-Paradigma‘ seine Gesamtkonzeption der Philosophie, wie unter anderem in den *Vorlesungen* durch den hier schon oft angeführten Passus „Philosophie soll eben zum Bewußtsein bringen, wie und warum solche Punkte nicht weiter erklärt werden können“ (V, 95) ausgedrückt wird. Was kann „zum Bewußtsein bringen“ (s.o.) in diesem Sinne anderes sein als bloßes Zeigen? Die in §6) erfolgende Auseinandersetzung mit Jacobi und Solgers Jacobi-Bild und Rezeption werden dies weiter erhärten.

¹⁸² Aus: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12 W-Z.

Auch wenn der Aufweis dieser etymologischen Herkunft uns an dieser Stelle zunächst nicht weiterführt als zu der Feststellung, dass Solger Vorzügliches mit seinem Begriff des Wissens zu treffen scheint und ‚zeigen‘ wohl auch mit ‚sehen‘ zu verbinden ist, bietet doch die Standardanalyse uns einige Anhaltspunkte für die Frage nach Solgers Pragmatismus. Wenn diese „das propositionale Wissen in der Form wahrer, gerechtfertigter Meinung“ (Hardy/ Meier-Oeser 2004, 855)¹⁸³ begreift, ist danach zu fragen, wie Solgers Bestimmung des Wissens diesem entspricht oder ähnelt.

Für Solger gilt: „Wissen ist der Abschluß und die Vollendung des Denkens“ (NSB II, 141) und wie wir schon festgehalten haben, ist auch der *Glaube* ein Wissen - und zwar das *Wissen* der Voraussetzungen bzw. der Meta-Voraussetzung, welche Solger zufolge das „ewige Wesen“ (ebd.) darstellt: „Die Art, wie wir dieses sein Vorausbestehen erkennen, ist der Glaube“ (ebd.). Auch Solgers Wissen resultiert oder entspricht einer Rechtfertigung oder einem Rechtfertigungsanspruch:

So ist denn schon der gemeine Verstand genöthigt, sich Vorstellungen von einem Gotte und einem Universum zu bilden, freilich nur, um seine eigenen Operationen vollziehen zu können. Aber eben deshalb sind sie für ihn auch nur als gegebene da; er begreift, ja er versteht sie nicht einmal (NSB II, 85).

Diese vorläufige Sicherung des Verstandes ist jedoch, wie wir sahen, keineswegs ausreichend. Dem Verstand ist diese Sicherheit nämlich wesensmäßig unerreichbar: „Ja wir nennen erst dann unseren Zustand Überzeugung, wenn wir nicht bloß die relative Verknüpfung in unserem Bewußtseyn haben, sondern damit zugleich die Erkenntniß jener vollkommenen Einheit in dasselbe eintritt“ (NSB II, 80). Auch die Überzeugung, wie von Solger geschildert, ist dem Verstand im Grunde nicht möglich bzw. zu erreichen und alles was sein Funktionieren auch im ungeklärten und verständnislosen Zustand verbürgt, ist Solger zufolge „das Hervorleuchten der Idee in die Existenz“ (NSB II, 92), welche verschieden vermittelt, auch letztlich Begriffsbildung via Einbildungskraft begleitet. Die Problematik, die sich einem Wissen vor diesem Hintergrund stellt, ist auch für Solger, die der Rechtfertigung der Meinungen und Überzeugungen des Verstandes. Der Verstand rechtfertigt sich (vorläufig) durch die Behauptung des Universums und

¹⁸³ Dazu weiter Hardy & Meier-Oeser im *HWPH* (Bd. 12) Artikel zu ‚Wissen‘: „W. zeichnet sich in subjektiver Hinsicht durch das Merkmal der Gewißheit und in objektiver Hinsicht durch das Merkmal der Wahrheit aus. In der Philosophie wird W. in erster Linie im Sinne bestimmter Fähigkeiten zur Rechtfertigung von Meinungen bzw. zur Erklärung von Tatsachen verstanden. In vorphilosophischen Auffassungen wird W. auch als eine besondere Zugangsweise zu bzw. Vertrautheit mit einem Sachverhalt verstanden“ (Hardy/ Meier-Oeser 2004, 855).

Gottes, ohne dass ihm dies anderweitig verständlich würde als im Sinne einer bloßen Behauptung (s.o.). Solgers Begründung des Wissens muss demzufolge nicht weniger sein als ein Beweis des Universums und Gottes. Für Solger stellt sich damit die ganz pragmatisch-praktische Notwendigkeit, Gott oder ein ewiges Wesen als identitätsstiftende Entität zu begründen oder zu *zeigen*. Dass diese Form der Rechtfertigung jedoch nicht die einer (diskursiv-denkerischen) Deduktion sein kann, sondern nur mystisch zu vollführen ist, ist offenkundig. Wie vollzieht er diesen Beweis, welcher passender ein *Zeigen* zu sein scheint?

Die *Idee* spielt auch in dieser Hinsicht die entscheidende Rolle. Herausgestellt wurde bereits in §4), dass die „Idee als vollkommene Einheit der Stoffe mit der Form“ (NSB II, 94) bei Solger zu verstehen ist. Erst diese Identifizierung, die sich auch im Subjekt finden lässt und Solger zufolge auch die kosmologische Identität und Wesenseinheit von allem und jedem verbürgt, ist ein Solgers Anspruch genügender Grund. Die Verlagerung dieses Grundes in das Subjekt oder die prinzipiell allen Subjekten mögliche Erreichbarkeit dieses Grundes, welcher sich als Geltungsgrund durch die Wesenseinheit *offenbart* durch die *Idee*¹⁸⁴, ist solche denn eingesehen, ist Solgers epistemologische Strategie und auch sein philosophisches Anliegen. Damit unternimmt er, allen metaphysischen Anleihen zum Trotz, in erster Linie eine Sicherung der menschlichen (Alltags-) Erkenntnis. Wenn Solger letztlich Verstand und höhere Erkenntnis identifiziert (vgl. NSB II, 107), ist über die Erkenntnis des göttlich-identischen Wesens auch die Erfahrung des Verstandes gesichert. Alle Abstufungen und Niveaus des solgerschen *Glaubens*, welcher neben dem Glauben an die Voraussetzungen auch als „die höchste innere Erfahrung, die absolute Tatsache im Erkennen, wodurch überhaupt erst Wahrheit ist, und zwar als eine gegenwärtige und unmittelbare“ (NSB II, 157) gilt, werden von Solger vor diesem Hintergrund der ontologischen Aufwertung *qua* Apotheose der Dinge der Erfahrung und des Menschen vollzogen, welche ganz praktisch-pragmatische (d.h. systematische) Notwendigkeit gemäß seiner erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und Ansatzpunkte ist.

Die *Idee* bleibt bei alledem die entscheidende Struktur, deren Ziel jedoch, bei aller Reflexivität, wieder das Faktische ist, von welchem die philosophische Denkbewegung

¹⁸⁴ So ist die *Idee* nach Solger die sich offenbarende Wesenseinheit (vgl. NSB II, 96 f.).

angehoben hat, weil dieses, im vorphilosophisch unvermittelten Zustand, keinerlei epistemische Erkenntnissicherheit gewähren konnte. Doch was leistet Solger durch diese Aufwertung durch Wesensunterstellung¹⁸⁵ (via Umweg über die Idee) der Erfahrung des Verstandes und des Menschen allgemein? Im Folgenden ist zu beachten, dass Solgers Begriff des *Wesens* und des *Göttlichen* keineswegs einer naturalistischen Kritik unterzogen werden soll. Dass es auch damit seine Bewandnis und dem solgerschen Denken inhärente Richtigkeit hat, gebietet unser hermeneutisches Wohlwollen weiter vorauszusetzen. Auch nur so werden wir die Facetten des *Glaubens*, und somit auch *Wissens*, bei Solger auf einen gemeinsamen Nenner bringen können.

Giovanna Pinna führt in ihren Kommentaren zu den *Vorlesungen über Ästhetik* in Bezug auf die Idee an, dass diese „der regulative Gedanke in den verschiedenen Gebieten der menschlichen Geistestätigkeit, der Philosophie, Ethik, Religion und Kunst“ sei (V, 289; *Anmerkungen Giovanna Pinnas* - FN 86). Pinna verweist dabei auf Solgers Manifest (NSB II, 93-96). Worin das ‚Regulative‘ (s.o.) besteht, so zeigt sich dort, erinnert in starkem Maße an Kant (vgl. Birken-Bertsch 2015, 1264 ff.)¹⁸⁶, - auch wenn nicht sicher ist, ob Pinna sich in diesem Sinne auf das *Regulative* (s.o.) bezieht, ist ein Blick auf Kant an dieser Stelle überaus lohnend, zunächst sei jedoch eine Ausführung Solgers wiedergegeben:

Dieses Hervorleuchten der Idee in die Existenz, wodurch sie eben wegen ihrer Teilnahme an der Existenz eine Mehrheit von Ideen wird. Hierin liegt nun offenbar, daß die Ideen nicht durch das Denken des gemeinen Verstandes geschaffen oder gebildet werden, sondern daß sie an und für sich von Anfang an als die ewigen Einheiten der Verstandesbeziehungen da sind, und uns nur offenbar werden, wo diese Beziehungen sich in gewissen Vereinigungspunkten abschließen (NSB II, 92f.)

Betrachten wir nun dem gegenüber eine Passage der *KrV* :

Der hypothetische Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen, als problematischer Begriffe, ist eigentlich nicht konstitutiv, nämlich nicht so beschaffen, daß dadurch, wenn man nach aller Strenge urteilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypothese angenommen worden, folge; denn wie will man alle mögliche Folgen wissen, die, indem sie aus demselben angenommenen Grundsatz folgen, seine Allgemeinheit beweisen? Sondern er ist nur regulativ, um dadurch, so weit als es möglich ist, Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen, und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu nähern [...] Umgekehrt ist die systematische Einheit (als bloße Idee) lediglich nur projizierte Einheit, die man sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß; welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen [*Anm. d. V.:* Nach stw-Ausgabe in Akademie-Ausgabe als ‚mannigfaltigen‘ gedruckt] und besonderen Verstandesgebrauche ein Principium zu finden, und diesen dadurch auch über Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten und zusammenhängend zu machen“ (KrV A 647, B 675).

¹⁸⁵ Nicht in abwertender Weise zu verstehen.

¹⁸⁶ Aus: *Kant-Lexikon* (2015).

Kant bestimmt den ‚regulativen Gebrauch‘ der Vernunft im Sinne einer Stütze des Verstandes. Die Einheit ist ‚projektierte‘ (s.o.), d.h. eine Projektion im Sinne einer Hypothese (vgl. Birken-Bertsch 2015, 1264 ff.). Für Kant ist die Einheit, ‚systematische Einheit (als bloße Idee)‘ (s.o.), Voraussetzung des Funktionierens des Verstandes, so Kant weiter:

Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist notwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektiv-gültig und notwendig voraussetzen müssen (KrV A 651, B 679).

Folgt man Birken-Bertschs Artikel zum *Regulativen* (Kant-Lexikon, Bd. 2), ist dies „Die aus *De mundi* [...] bekannte Formel vom drohenden Zusammenbruch der Vernunft“ (Birken-Bertsch 2015, 1266), wenn nicht im Obigen genannte Einheit vorausgesetzt wird (vgl. ebd.). Diese Einheit *muss* Voraussetzung sein. Nicht minder muss auch die Idee bei Solger vorausgesetzt werden, bzw. die Wesensidentität und die Vernunft¹⁸⁷ (welche durch Idee vermittelt sind) - So wie die Einheit der Dinge ‚hypothetisch‘ im Sinne Kants ist und ‚regulativ‘ (KrV A 647, B 675) vorausgesetzt werden muss. Im Grunde ist der Versuch einer Annäherung an das, was Ideen sein sollen durch Solgers Identifizierung von Form und Stoff bzw. Inhalt schon eine Erklärung, welche sich von Solgers Standpunkt verbieten müsste. Was es ihm letztlich gestattet dies durchzuführen, ist die Identifizierung des menschlichen Bewusstseins bzw. dessen Einheit mit *Gott* oder dem *Wesen*, an das die Funktion, eine Einheit zu stiften, (ganz pragmatisch) ausgelagert wurde. Was dergestalt als Identifizierung von Stoff und Form daherkommt, ist eigentlich nur eine Form der Idee unter anderen (vgl. NSB II, 95) und wäre nach Kant bloß ‚hypothetisch‘ möglich (und trotzdem notwendig) - aber diese Identifizierung des menschlichen Bewusstseins mit dem göttlichen Wesen ist Dreh- und Angelpunkt allen solgerschen Bemühens um die Idee. Diese Identifizierung (NSB II, 98 ff.) muss der Wertigkeit nach für Solger allen anderen vorangehen. Diese ‚Aufklärung‘ der Bewusstseinsseinheit ist jedoch lediglich mystisch möglich, was Solger im Grunde durch seine Bestimmung dessen, was bei ihm der ‚mystische Übergang des Wesens in seine Existenz‘ (NSB II, 114) genannt wird, ersichtlich macht. Deswegen haben in letzter Konsequenz alle Ideen als mystisch zu gelten, die Identifizierung von Stoff und Form mag zunächst darüber hinwegtäuschen, die mystische Identifizierung ist jedoch nicht anders konsistent zu bestimmen als in

¹⁸⁷ Die Vernunftbegriffe Solgers und Kants sind selbstverständlich nicht identisch.

radikalem Sinne der kantischen Auffassung der ‚*regulativen Idee*‘ entsprechend; eine Hypothese, welche vorausgesetzt werden muss, jede weitere Annäherung muss notgedrungen ‚mystisch‘¹⁸⁸ sein. Solger unterschlägt hier in gewisser Hinsicht das mystische Moment, welches eigentlich ‚regulativ‘ im Sinne Kants ist, da es so scheint, als würde es am Ende der philosophischen Klärung stehen (vgl. V, 95), und er selbst unter anderem in seiner Korrespondenz davon gesprochen hat, dass sein Denken nicht bei einem bloßen Hinweis auf das Mystische verharret (vgl. NSB I, 461)¹⁸⁹. Andererseits leistet er somit erst durch seine Dialektik den Aufweis der Notwendigkeit von Voraussetzungen und unter diesem Blickwinkel ist keiner seiner denkerischen Schritte unnötig oder ein Zirkelschluss, da es sich um eine fortschreitende Explikation handelt, welche qualitativ verändert zu ihrem Ursprung zurückkehrt. Vielmehr ist jeder dieser Schritte notwendig, um sich der *Faktizität der Offenbarung* erst zu versichern und dem Glauben zu seiner Geltung zu verhelfen, da nur so Solger dem „tiefen Gefühl dieses Zerfallens“ (NSB II, 180), das die dem solgerschen Denken eigene Spielart einer „*epistemic Angst*“ (Pritchard 2016, 6) darstellt, begegnen konnte. Auch wird Mystik als Verhältnis zum Faktischen erst so verständlich - eine Mystik, welche allerdings

¹⁸⁸ Das Mystische ist in diesem Sinne bei Solger ‚regulativ‘.

¹⁸⁹ In diesem Sinne ist eine Äußerung Solgers über Jacobi zu verstehen, welche in §6) noch eingehender zu erläutern sein wird. Ein für hiesige Stelle relevanter Auszug sei jedoch schon hier wiedergegeben: „Ich möchte sagen, was die Religion betrifft, fängt meine Philosophie da an, wo die Jakobische aufhört. Ich kann es, wie ich überzeugt bin, zur Klarheit der Einsicht bringen, daß ohne Offenbarung kein vernünftiges Bewußtseyn möglich ist“ (NSB I, 461). Sofern man nicht sagen möchte, Solger sei hinter diesem Anspruch zurückgeblieben, bleibt nur übrig in seinem dialektischen Bemühen um Faktizität und der Rückkehr zu eben dieser, eine Klärung der Voraussetzungen und transzendentalen Bedingungen unseres Denkens und Bewusstseins zu sehen (wenngleich auch nicht im kantischen Sinne). Vielleicht wird dies nirgendwo offensichtlicher als an der möglichen, hier von uns vereinfachten und zugespitzten, Identifizierung von Bewusstsein=Offenbarung (vgl. u.a. NSB I, 601f.). Diese ist keineswegs ein Kurzschluss, und alle Dialektik und Identifizierungshypothesen sind notwendig, um zur Faktizität als solcher zu gelangen und sie ihrer völligen Kontingenz zu berauben und somit zu einem verlässlicheren Erkenntnisobjekt der menschlichen Wahrnehmung zu machen. Insofern kann der solgersche Denkweg auch als Ausweis des mystischen Moments als Meditation über Faktizität gelten, zu der ein anderes Verhalten gar nicht möglich ist - man denke an Wittgensteins Paragraph 344. in *Über Gewißheit*: „Mein *Leben* besteht darin, daß ich mich mit manchem zufriedengebe“ (Wittgenstein WA 8, 187). Dieses ‚Zufriedengeben‘ ist nicht in einem resignativen Sinne zu verstehen, sondern vor allem epistemologisch. Unter Umständen ist dieses ‚Zufriedengeben‘ im Sinne Wittgensteins auch bei Solger zu finden und somit verdeckt dafür verantwortlich, dass bei Forschungsbeiträgen wie desjenigen Ulrich Dannenhauers in Solger ein Denker der „Resignation“ gesehen werden konnte (siehe Ulrich Dannenhauer *Heilsgewissheit und Resignation: Solger als Denker der absoluten Ironie*, 1988). Epistemisches oder Epistemologisches ‚Zufriedengeben‘ ist erst Bedingung eines Endes der Resignation, da unter der Ägide einer „*epistemic Angst*“ (Pritchard 2016, 6) und ständigem Zweifel auch nichts zu leisten ist - in rein handlungstheoretischer Sicht. Wobei doch das praktische Moment einen so zentralen Punkt in Solgers Denken einnimmt. Hingewiesen sei auf folgende Bestimmung Solgers: „Daher gehört die Kunst in die praktische Philosophie“ (V, 5) und sein rastloses Bemühen darum, gegen die „gegenwärtige Verwilderung“ (NSB II, 183) seiner von ihm so empfundenen Zeitgenossen anzuschreiben (vgl. u.a. ebd. 182 ff.).

strukturell der kantischen Theorie des Bewusstseins Ähnliches miteinzuschließen vermag.

Wie verleiht die *Idee* nach Solger durch „Hervorleuchten“ (NSB II, 92), (via Begriff und Einbildungskraft) den Dingen *en détail* Konsistenz? Um dies näher zu bestimmen müssen wir nach einem Zugang zum „Hervorleuchten der Idee in die Existenz“ (NSB II, 92) suchen, welches erst Konsistenz stiftet - eine Konsistenz, wie sie dem Verstand zunächst einfach anzunehmen nicht möglich ist und welche voraussetzen im Sinne Kants als ‚regulativ‘ aufgefasst werden kann; was weder bedeutet, dass sie (die Konsistenz) nicht real existiert, noch dass dieser denkerische Weg dahin im Sinne dieser Bestätigung und (Rück-)Versicherung der Erkenntnis unnötig wäre.

Eine aufschlussreiche Analogie dazu bietet Blochs Bestimmung des „Vor-Schein“ (Bloch 2013, 247), wie schon kurz in Bezug auf Apel im Eingang von §5c) angemerkt. Der Aufweis jener Analogie kann uns nur Vehikel sein, die Erörterung der solgerschen Idee zu erläutern. Keineswegs kann eine Übereinstimmung der Ästhetiken Blochs und Solgers behauptet werden, dennoch finden wir bei Bloch ein begriffliches Repertoire, welches helfen kann, den Untersuchungsgang zu befördern. Dieser bei Bloch¹⁹⁰ ursprünglich Ästhetisches betreffende Ausdruck (vgl. Bloch 2013, 242 ff.) bezeichnet die Art, wie Kunst auf ‚utopische‘ Weise (vgl. ebd.) den Dingen eine Sicherheit verleiht, von uns hier schon epistemologisch gewendet, wie sie ihnen in der Erkenntnis des Verstandes auch bei Solger nicht zukommen kann. So Bloch:

Anders gesagt, die Frage nach der Wahrheit der Kunst wird philosophisch die nach der gegebenenfalls vorhandenen Abbildlichkeit des schönen Scheins, nach seinem Realitätsgrad in der keineswegs einschichtigen Realität der Welt, nach dem Ort seines Objekt-Korrelats [...] Eben dadurch wird dieser Vor-Schein erlangbar, daß Kunst ihre Stoffe, in Gestalten, Situationen, Handlungen, Landschaften zu Ende treibt, sie in Leid, Glück wie Bedeutung zum ausgesagten Ausgang bringt. Vor-Schein selber ist dies Erlangbare dadurch, daß das Metier des *Ans-Ende-Treibens in dem dialektisch offenen Raum geschieht*, wo jeder Gegenstand ästhetisch dargestellt werden kann. Ästhetisch dargestellt, das bedeutet: immanent-gelungener, ausgestalteter, wesenhafter als im unmittelbar-sinnlichen oder unmittelbar historischen Vorkommen dieses Gegenstands [...] Das macht die Kunst mit fundiertem Schein kenntlich, in der Schaubühne als paradigmatischer Anstalt betrachtet. Sie bleibt virtuell, doch im selben Sinn, wie ein Spiegelbild virtuell ist, daß heißt, einen Gegenstand außerhalb seiner, mit aller Tiefendimension, auf der Reflexionsfläche wiedergibt. Und der Vor-Schein bleibt, zum Unterschied vom religiösen, bei allem Transzendieren immanent (Bloch 2013, 247 f.).

¹⁹⁰ Der „Vor-Schein“ (Bloch 2013, 247) oder ‚Vorschein‘ weist eine Begriffsgeschichte auf, welche u.a. über Hegel und Schiller bis Baumgarten reicht, wie im *HWP*H (Bd. 11) geschildert (vgl. Caysa 2001, 1201 f.).

Auf ähnliche Weise, so kann gesagt werden, *ästhetisiert* Solger die Alltagserfahrung, bzw. die Verstandeserkenntnis: im Sinne des Ausstattens der Dinge und Erfahrungen mit einem *Vor-Schein*. Besonders zeigt dies die Funktion der Einbildungskraft, welche wohl genau diesen Vorschein vollführt und die den (auch intrinsisch) mannigfaltigen und diffusen Dingen der Erfahrung eine Abgeschlossenheit¹⁹¹ verleiht, wie sie sie für Solger ohne weiteres („unmittelbar“ s.o.) nicht haben können, dennoch („regulativ“) voraussetzen sind. Diese „Tiefendimension“, im Sinne Blochs (s.o.), die dadurch den Dingen verliehen wird, ist „wie ein Spiegelbild virtuell“ (s.o.). Dadurch jedoch nicht falsch oder täuschend. Selbstverständlich unterscheidet sich die profane Erfahrung von der der Kunst auch bei Solger, doch ist ohne Zweifel eine strukturelle Parallele zwischen Kunst- und Alltagserfahrung ersichtlich. Bei Bloch ist der „Vor-Schein“ (s.o.) stets mit der „Antizipation“ (Bloch 2013, 273) verbunden oder gar Ausdruck ihrer. Bei Solger ist ein jedes Ding, konstruiert aus Erfahrung und mit Hilfe der Einbildungskraft zusammengeschnürt und identifiziert, eine Antizipation der Wesensidentität, welche ihrerseits die Abgeschlossenheit der Dinge der Erfahrung verbürgt. So ist eine jede Sache zugleich durch ihre unterstellbare und zu unterstellende Identität eine Verkündigung des Göttlichen – auch für Solger somit, im beinahe blochschen Sinne, *utopisch*. Und es wird uns im Folgenden darum zu tun sein, diesen Aspekt der Funktion der Idee mit der ‚regulativen Idee‘ im Sinne Kants in Einklang zu bringen.

Wenn wir uns ansehen, wie Solger in seinen *Vorlesungen über Ästhetik* die Idee bestimmt, wird uns deutlich, dass die Idee in der Kunst eine ähnliche Funktion erfüllt wie im Verstand oder der dialektisch geläuterten Erkenntnis: „In dem Schönen soll sich die Idee in der Existenz offenbaren. So verstanden heißt es nicht mehr, das Mannigfaltige soll vom Begriff, sondern die Existenz soll von der Idee durchdrungen sein“ (V, 53). Doch für Solger ist dieses Sein der Idee in der Existenz zwiespältig und kein Anlass zu einem ewigen Betrachten derselben, denn sie selbst wird damit gewissermaßen entidealisiert und profan. An dieser Stelle begegnet auch erneut die Stimmung *Ironie*:

Die andere Seite der Geistestätigkeit des Künstlers ist die, worin sich diese vollendet, indem die Wirklichkeit sich darin auflöst. Der Künstler muß die wirkliche Welt vernichten, nicht bloß insofern sie Schein, sondern insofern sie selbst Ausdruck der Idee ist. Diese Stimmung des Künstlers, wodurch er die wirkliche Welt als das Nichtige setzt, nennen wir die künstlerische

¹⁹¹ Bloch bindet die Erörterung des Vorscheins bzw. „Vor-Scheins“ an die „Vollendung“ (Bloch 2013, 248). Für Solger ist diese Abgeschlossenheit oder Vollendung jedoch nicht Anlass zur Ruhe, - und gerade hier spielt die Ironie, wie wir sehen werden, eine Rolle die ihr über die Ästhetik hinaus eine erkenntnistheoretische Funktion zukommen lässt.

Ironie. Kein Kunstwerk kann ohne diese Ironie entstehen, die mit der Begeisterung den Mittelpunkt der künstlerischen Tätigkeit ausmacht. Sie ist die Stimmung, wodurch wir bemerken, daß die Wirklichkeit Entfaltung der Idee, aber an und für sich nichtig ist und erst wieder Wahrheit wird, wenn sie sich in die Idee auflöst. [...] – Mit der gemeinen Spöttei, die nichts Edles im Menschen gelten läßt, darf man sie nicht verwechseln. Die Ironie erkennt die Nichtigkeit nicht einzelner Charaktere, sondern des ganzen menschlichen Wesens gerade in seinem Höchsten und Edelsten; sie erkennt, daß es nichts ist, gegen die göttliche Idee gehalten (V, 100).

Die Idee selbst braucht eine Bresche - diese ist durch die Ironie zu schlagen. Dabei ist es egal, ob es sich um die Idee in der Kunst oder sonst wo handelt. Idee ist Solger immer dialektische Identifizierung, eine Identifizierung, welche letztlich im Sinne eines *Vorscheins* im Sinne Blochs verstanden werden kann, welcher ein Wesen vorwegnimmt und antizipiert, das sich in dem Unvollkommenen der Erfahrung noch nicht ablesen lässt oder zeigt. Dies wird dadurch so bedeutsam, dass nur die menschliche Erkenntnis und mit ihr der Mensch selbst beruhigt werden kann (die Einheit, bei Solger Identifizierung, ist kantisch ‚regulativ‘ vorauszusetzen) - eine Beruhigungsbedürftigkeit, welche daraus resultiert, dass seine Erkenntnissituation nach Solger so prekär ist. Wenn die Ironie die Nichtigkeit auch des „Höchsten“ (s.o.) stimmungsmäßig verdeutlicht oder zu Bewusstsein bringt, dann leistet Solger damit eine Rückbindung an die Wirklichkeit. Wirklichkeit bleibt Wirklichkeit; gleich, ob ein göttliches Wesen unterstellt wird oder nach dem *state of the art* der solgerschen Erkenntnistheorie schlichtweg vorausgesetzt werden muss¹⁹². Erinnern wir uns dazu des solgerschen Manifests und der Rede von dem Bedürfnis des Verstandes „sich Vorstellungen von einem Gotte und einem Universum zu bilden, freilich nur, um seine eigenen Operationen vollziehen zu können“ (NSB II, 85). Aller Vorschein ist diese epistemische Notwendigkeit, den Vorschein zum Vorschein zu erklären und als Faktisches zu bestätigen. Dies ist Resultat der Einseitigkeiten und Anfechtbarkeiten des Verstandes und der sich daraus als notwendig erweisenden philosophischen Aufarbeitung.

¹⁹² Solger versucht somit im Grunde, das, was bei Kant „regulativ“ (KrV A 647, B 675) vorausgesetzt werden musste als mystisches auszuweisen. Strukturell leistet Solger mit seiner Mystik nichts weiter. Er verbleibt vollends auf dem Boden der Erfordernisse der kantischen Erkenntnistheorie. Füllt deren Bedarf an Voraussetzung und Notwendigkeiten jedoch mit anderen (religiösen) Voraussetzungen, deren Entschlüsselung nicht wenig Mühe erforderlich macht. In Hinsicht auf ein Verdeutlichungsbemühen der Funktionen des menschlichen Bewusstseins und Erkennens stellt Solgers Rekurs auf die Mystik einen Rückschritt hinter das kantische Projekt dar. Solgers Ansatz bietet jedoch den Vorzug, die Probleme der Voraussetzungen in aller Radikalität aufzuzeigen. Sein Transzendentalismus, möchte man ihn denn so nennen, macht den Wissenscharakter des Glaubens (an Faktizität) deutlich, ohne dabei traditionell-diskursives Wissen einer Esoterik zu opfern. In einer so verstandenen Hinsicht könnte auch Mystik (im Sinne eines Erkenntnisparadigmas) als Klärung des Regulativen gelten. Was freilich eine begriffliche Umwidmung inhaltlicher Art erforderlich machen würde.

Wenn Solger im Obigen festhält: „Der Künstler muß die wirkliche Welt vernichten, nicht bloß insofern sie Schein, sondern insofern sie selbst Ausdruck der Idee ist“ (s.o.), so zeigt sich: „Daher gehört die Kunst in die praktische Philosophie“ (V, 5). Besonders dann, wenn Philosophie „Vernichtung der Scheinerkenntnis“ (NSB II, 53) ist. Was uns immer mehr dazu nötigt, in Solgers Denken eine Hermeneutik zu sehen, deren Bestimmungen sich aus der praktisch-pragmatischen Notwendigkeit der *Beruhigung* ergeben. Die Ironie ist somit die Stimmung, die die mannigfaltige (unvermittelte) Alltagserfahrung als klärungsbedürftige erkenntlich macht und zu einer dialektischen Verständigung über deren Charakter und Beschaffenheit führt. Sie antizipiert dadurch, dass sie eine Art skeptisches Moment darstellt¹⁹³, eine *wesensmäßige*, d.h. sichere Erfahrung des Faktischen als „factische Offenbarung“ (NSB II, 173). Ist die Ironie am Ende dieses denkerischen Prozesses ebenfalls und noch immer Ironie, so ist sie Bewusstsein für die dialektische Beschaffenheit und Beziehung der Dinge, welche nicht die der Mannigfaltigkeit des undialektischen Verstandes ist, aber zugleich auch Bewusstsein der Faktizität der Wirklichkeit¹⁹⁴.

Ist die Idee bei Solger in diesem Sinne *Vor-Schein*, in unserer Deutung angelehnt an Bloch, dann ist sie auch, bezogen auf unser epistemologisches Bemühen ‚regulativ‘ im Sinne Kants. An ihrem hypothetischen, virtuellen oder fiktionalen Charakter (s.o.) ist jedoch nichts, das ‚wegzuerklären‘ wäre. Vielmehr gestattet diese Konzeption der Idee Solger erst, die Notwendigkeit der Voraussetzungen in aller Radikalität aufzuzeigen. Die Faktizität ist bei Solger nur durch jene Denkbewegung und (mystische) Dialektik¹⁹⁵ zu haben, wobei diese Dialektik immer schon das Faktische voraussetzt, es aber erst an deren Ende ihr selbst deutlich wird. Rechtfertigung und somit Wissen gibt es in den Koordinaten des solgerschen Denkens nur für den Preis des Aufweises der Wesensidentität. Solger kann sich, wie wir sehen werden, nicht mit einem Faktizitätsbezug im Sinne Jacobis zufriedengeben, wengleich auch sein Denken in jener

¹⁹³ Im Grunde ist Ironie eine, erkenntnistheoretisch betrachtet, Impfung gegen Skeptizismus und Solipsismus.

¹⁹⁴ Auf diese Weise ist Ironie der Mystik abkünftig: „Die Mystik ist, wenn sie nach der Wirklichkeit hinschaut, die Mutter der Ironie, - wenn nach der ewigen Welt, das Kind der Begeisterung oder Inspiration“ (NSB I, 689). Und zugleich somit auch ein pragmatisch-mystisches sich ‚Zufriedengeben‘ im Sinne Wittgensteins, da manches nicht in Zweifel gezogen (s.o. §5b) werden kann: „Mein Leben besteht darin, daß ich mich mit manchem zufriedengebe“ (Wittgenstein WA 8, 187).

¹⁹⁵ Die unter Umständen weniger dialektisch ist, als sie es zunächst schien. Vielleicht könnte man sich am besten damit helfen, Solgers Dialektik als (dialektische) Hermeneutik zu begreifen?

Bewegung zu einem solchen gelangt. Es stellt sich jedoch die Frage, ob bei Solger nicht diese in der Hauptsache trotzdem und vor allem anderen¹⁹⁶ eine Art Transzendentalismus darstellt¹⁹⁷.

Das Pragmatische an Solgers Konzeption ist die argumentative Funktionalisierung seiner identitätsphilosophischen Wesens-Metaphysik. Wenn uns Blochs *Vor-Schein* dazu gedient hat, Charakteristika der solgerschen Idee in ihrem Verhältnis zur Erfahrung und dem Verstand aufzuzeigen, so ist dabei nicht zu vernachlässigen, dass der *Vor-Schein* für Solger als *Glaube* stets auch Verkündigung (s.o.) einer Wesensidentität oder Göttlichkeit ist, die sich auch in seinem Erleben in Form einer Art Gemeinschaftlichkeit darstellt, was unweigerlich an die Frage nach der Bedeutung der *Koinonia* als Glaubensgemeinschaft¹⁹⁸, die gemeinsam antizipiert, verweist:

Unser Bewußtseyn als reiner Glaube, durch welchen sich unser Inneres erst selbst ergreift und seine Verwandlung in Offenbarung des Ewigen erfährt, ist die Religion. Sie ist nicht anders darstellbar und mittheilbar, als durch solche Mittel und Formen, welche auf dieses Innere ungetheilt wirken und dasselbe ganz in Erfahrung des Höchsten auflösen; ja sie wird eigentlich gar nicht mitgetheilt, sondern wir empfinden uns mit Anderen unmittelbar als Eins, als aufgegangen in ein gemeinsames Element (NSB II, 195).

Diese Frage muss sich uns als Frage nach dem *Vor-Schein* der Wesensidentität in Form der Gemeinschaft / *Koinonia* in der weiteren Beschäftigung mit Solgers Pragmatismus begleiten, wenngleich diese Fragestellung nur so weit gestreift werden kann, als durch sie erkenntnistheoretische Voraussetzungen berührt werden. Auf diese Weise ist uns die „Anthropologie der Offenbarung“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 241) über Galland-Szymkowiak hinaus zu deuten. Die Erörterungen der Idee im Sinne eines *Vor-Scheins* und einer ‚regulativen‘ Idee stellten dazu eine notwendige Vorarbeit dar. Der Aufweis des hier Dargestellten war dazu zunächst nötig, insbesondere, da sich die folgenden Paragraphen mit dem systematisch-konzeptionellen Aufbau des solgerschen Denkens und der Rolle der Ironie im Werk beschäftigen werden.

¹⁹⁶ In Bezug auf die möglichen Charakterisierungen des solgerschen Denkens.

¹⁹⁷ Und ob die identitätsstiftende Wesens-Metaphysik nicht eher als Anhang eines solchen Transzendentalismus zu begreifen wäre? (Und nicht andersherum). Diese Frage wird mit Apel zu stellen sein. Abzusehen ist jedoch, dass Solgers Transzendentalismus in engerem Sinne epistemologischer Art ist als derjenige Apels.

¹⁹⁸ In der Wesensidentität ist auch die der „Gattung“ (NSB II, 315) zu sehen (und andersherum). Deshalb war eine vorläufige Klärung des Pragmatischen bei Solger vor der Auseinandersetzung mit Galland-Szymkowiaks Lektüre der „*Idee als Idee der menschlichen Gattung*“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 235) erforderlich. Dass eine solche Form von Idee ohne weiteres an den Rekurs auf Sozialität wie bei den Pragmatikern erinnert, ist evident und wird in §8) die Deutung des solgerschen Denkens über Erkenntnis und Ironie leiten.

§6) Offenbarung und Stimmung

Nach der Erörterung der Ironie als dialektischer und (vor-)philosophischer Stimmung, welche Philosophie anstößt und somit durch den Aufweis der Nichtigkeit der Dinge die Wirklichkeit und ihren epistemologischen Status für das menschliche Erkennen erst sichert, gilt es nun, jenes Stimmungsmäßige im weiteren Kontext der solgerschen Philosophie unter Rückgriff auf Jacobi und Heidegger in Bezug auf Solgers Begriff von Offenbarung zu untersuchen. Beide geben Anlass, besonders über *Faktizität* und *Offenbarungscharakter* einerseits und *Stimmung* andererseits nachzudenken. Bisher haben wir den Begriff der Faktizität und die Jacobi-Rezeption Solgers unter Verweis auf Galland-Szymkowiak, Henckmann¹⁹⁹ und Solgers Sprachgebrauch von der „factischen Offenbarung“ (NSB II, 173) hervorgekehrt, ohne dabei jedoch die Faktizität weiter zu spezifizieren. Wir werden im weiteren Verlauf von §6 zeigen, warum dies nötig ist, um die getroffene Bestimmung der Ironie und der Dialektik, welche erst Faktizität und somit Erkenntnis sichern, zu begründen.

Zunächst kann bei der Rede von der ‚Faktizität‘ das faktisch Vorliegende im Sinne der empirischen Wirklichkeit aufgefasst werden - diese Bedeutung von Faktizität, welche dem alltäglichen Sprachgebrauch entspricht, ist zunächst (noch) nicht die Faktizität Solgers. In ihren Entsprechungen und Resultaten kommen diese beiden Auffassungen zur Deckung, wie jedoch schon herausgestellt, ist Faktizität, als evidenzverbürgende, für Solger nicht ohne Weiteres zu erreichen. Seine Dialektik und Mystik sichern erst Faktizität und machen aus ihr somit Faktizität im Sinne des Faktischen, das auch zum Ausgangspunkt gesicherter Erkenntnis taugt, wobei bei dieser (dialektischen) Erkenntnis ein steter Rückbezug zum Denk- und Identifizierungsprozess gewahrt werden muss, um nicht wieder die Faktizität der empirischen Wirklichkeit zu verlieren – Faktizität im Sinne der „factischen Offenbarung“ (NSB II, 173) ist Solger zunächst ein ‚faktisch-sein-Sollen‘

¹⁹⁹ Dabei ist zu berücksichtigen, dass während Galland-Szymkowiak Solgers ‚Faktizitätsbezug‘ (vgl. Galland-Szymkowiak 2014a, 14) in unmittelbare Nähe zum Antiidealismus Jacobis rückt (vgl. ebd. 13 f.), Henckmann auch auf Jacobi verweist, aber nicht von Faktizität spricht, jedoch eingedenk seiner an Heidegger erinnernden Terminologie in der vorgenommenen Charakterisierung des solgerschen Denkens durchaus auf einen Sachverhalt zielt, welcher als Faktizität zu bezeichnen wäre (vgl. Henckmann 2014, 111). Gerade Heideggers Begriff der ‚Faktizität‘ wird uns helfen können, das Charakteristische der solgerschen Faktizität darzustellen.

oder ‚faktisch-werden-Sollen‘ der Wirklichkeit (vgl. NSB II, 171 ff.)²⁰⁰, sofern wir eine solche Terminologie zur Charakterisierung gebrauchen wollen. Dieses faktisch-Werden ist jedoch bei Solger ein solches, welches dadurch, dass es als Gebot oder Forderung eingesetzt wird, wiederum erst deskriptiven Gehalt ermöglicht. Dies ist letztlich der Umweg, auf welchem Solger das Faktische erst für sein Denken *faktisch* im vollen, in diesem Kontext alltagssprachlichen Sinne, werden lässt. Nur die Bestimmung der Faktizität bei Solger wird es uns ermöglichen, die Stimmung Ironie weiter und genauer zu charakterisieren und einzuordnen, um auf diesem Wege auch die epistemische Funktion und epistemologische Notwendigkeit, d.h. die systematische Konzeption der Erkenntnistheorie, konkret zur Abhebung zu bringen. So wird zu ergründen sein, ob nicht Ironie bei Solger als notwendige Bedingung für Faktizität gelten kann. Weiter gestattet uns dies auch, die Frage nach dem anthropologisch-Voraussetzungshaften im Denken Solgers voranzutreiben. Schon angemerkt wurde im Ende von §5), dass die Wesensidentität auch eine Frage der Sozialität ist. Hinzukommt das allgemein bei Solger gegebene Ideal „intersubjektiven Philosophierens“ (Henckmann 1972, XX), welches sich auch inhaltlich und nicht nur formal in seinem Denken ausdrückt, ein Anspruch, welcher sich klar auch in seinen Abhandlungen findet und nicht bloß in der Wahl der Form des Dialogs ablesen lässt. An dieser Stelle bleibt weiter auch nach der Rezeptivität der Stimmung Ironie zu fragen und der durch sie möglichen, etwaigen Erkenntnisse oder Eindrücke – Ansatzpunkte, welche erneut zu einer Auseinandersetzung mit Heidegger führen müssen, sodass nicht nur das hermeneutische Moment der solgerschen Konzeption der Philosophie als „Vernichtung der Scheinerkenntnis“ (NSB II, 53) eine solche Verschränkung nötig macht²⁰¹.

²⁰⁰ In dieser Hinsicht wird Solgers Begriff der Offenbarung näher zu bestimmen sein. Begreifen wir mit Solger Faktizität als Resultat und Ergebnis des dialektischen Denkprozesses, so kann uns deutlich werden, wie Idee immer schon Erfahrung stützt, ohne erkenntlich zu sein und Ironie auch schon vor ihrer Verständlichkeit dem menschlichen Bewusstsein -irgendwie- eigen ist. Die solgerschen Ausführungen zur Ironie des Künstlers, welche den Eindruck erwecken, Ironie sei erst Resultat der Philosophie (vgl. u.a. V, 100 f.), dürfen uns hier nicht täuschen. Ironie ist vielmehr mit Henckmann als „Grundstimmung“ und „Unmittelbares Erlebnis der Grundverfassung des Menschseins“ (Henckmann 2014, 115) zu begreifen.

²⁰¹ Für Henckmann scheint Heidegger, bzw. heideggersches Rüstzeug, eine ausgezeichnete Möglichkeit darzustellen, sich dem Denken Solgers zu nähern. So sind Henckmanns Ergebnisse und methodische Zugänge auch für das hier Betriebene, den Rekurs auf Heidegger zum Behelf der Solger-Deutung, maßgebliche Anstoßgeber.

a) Solgers Offenbarung und Jacobis Erkenntnisparadigma

Wie schon oft im bisherigen Gang der Untersuchung angemerkt, betonen insbesondere Mildred Galland-Szymkowiak und Wolfhart Henckmann die Nähe zu oder den Einfluss von Jacobi auf das solgersche Denken (vgl. Galland-Szymkowiak 2014a, 13 f. & Henckmann 2014, 111). Diese Position ist in der Forschung nicht unbestritten und so konnte Decher in seiner Studie *Die Ästhetik K.W.F. Solgers* (Decher 1994) darauf hinweisen, dass das Denken des jungen Solgers (vgl. Decher 1994, 36) „in gedanklicher Nähe zu dem von ihm später dann (implizit) kritisierten Jacobi“ (Decher 1994, 36) steht; gleichzeitig grenzt er sich jedoch explizit von Henckmanns These einer weitergehenden Rezeption Jacobis durch Solger ab (vgl. Decher 1994, 26). Bemerkenswert ist, dass Decher dabei zwar Textstellen, welche eine Bekanntschaft mit Jacobis Philosophie via Tieck zumindest oberflächlich nahelegen (vgl. Decher 1994, 26), anführt, diese jedoch Decher nicht auszureichen scheinen, um konkrete Einflüsse bestimmter Schriften Jacobis auszumachen (vgl. Decher 1994, 26 f.). Zu vergessen ist nicht, dass Decher zum Zwecke seiner Deutung Solgers im Sinne eines Vollenders der ‚romantischen‘ Ironie (vgl. Decher 1994, 327 ff.) unter Umständen den (möglichen) Einfluss Tiecks, auch in Bezug auf Solgers Jacobi-Rezeption (vgl. Decher 1994, 26), besonders herauszustellen genötigt ist. Dass Dechers These von dem Umweg über Tieck nicht zu halten ist, beweist ein Schreiben Solgers vom Ende des Jahres 1804 (vgl. NSB I, 131 f.), aus welchem eine Bekanntschaft mit Jacobis Spinoza-Brief abzuleiten ist. Wir befinden uns somit mit dem Problem konfrontiert, dass die historische Quellenlage unterschiedliche Interpretationen zu ermöglichen scheint. Wir werden im Folgenden in unserer systematischen Auseinandersetzung Henckmanns und Galland-Szymkowiaks Deutung den Vorzug vor Dechers Einwänden²⁰² geben, deren Basis sich als unbegründet ausweist, und auf diese Weise auch in der Lage sein, den Einfluss Jacobis, entwickelt aus Solgers Urteilen über dessen Denken, systematisch-inhaltlich zur Darstellung zu bringen.

Die prägnanteste Äußerung findet sich, nach hier vertretener Auffassung (des Verfassers), nicht in der Tieck-Korrespondenz, welche in den Quellen Dechers nur Tiecks Äußerungen zu Jacob wiedergibt (vgl. Decher 1994, 26), sondern in einem Schreiben

²⁰² Von welchen man sagen könnte, dass sie sich selbst widerlegen.

Solgers an Raumer vom 2. November 1816²⁰³, welches uns obendrein den Vorzug bietet, dass Solger selbst sich zu Jacobi äußert und nicht Tieck:

Bei Jacobi hat es Ihnen also sehr gefallen. Er nimmt alle die für sich ein, die sich lebendig für Philosophie interessieren, ohne Philosophen von Profession zu seyn; für die letzte hat er zu wenig Methode und klares Bewußtseyn. Auch Ihnen wollen indessen seine Ahndungen nicht genügen. Ich denke, Sie werden mir zugeben, daß, wenn man seine Ideen von der Gottheit consequent verfolgt, und den Träumen Licht geben will, am Ende gar eine bloße Verstandesreligion hervorgeht, so wie überhaupt das, was viele Mysticismus nennen, an die Auklärung oft näher grenzt als man wohl glaubt. Ich möchte sagen, was die Religion betrifft, fängt meine Philosophie da an, wo die Jakobische aufhört. Ich kann es, wie ich fest überzeugt bin, zur Klarheit der Einsicht bringen, daß ohne Offenbarung kein vernünftiges Bewußtseyn möglich ist (NSB I, 461)²⁰⁴.

Dieses Lob Solgers ist sicherlich zweischneidig. Einerseits zollt er Jacobi Anerkennung, andererseits deklassiert er ihn zum mehr oder minder philosophisch begabten Laien. Trotzdem ist die Art des Lobes und die Charakterisierung des eigenen Denkens in Vergleich zum vermeintlichen Projekt Jacobis aufschlussreich.

Jacobi versteht es also, nach Solger diejenigen einzunehmen, welche „sich lebendig für Philosophie interessieren“ (s.o.); angesichts der Betonung der Wichtigkeit der Lebendigkeit des Philosophierens (vgl. NSB I, 508 f.) kein geringes Lob, spart Solger doch sonst nicht bei der Brandmarkung vermeintlich einseitiger oder ‚formalistischer‘ Ansätze (vgl. ebd.). Auch muss Solgers Kommentar zu Jacobi im Schreiben an Raumer ein Jacobi-Studium vorangegangen sein, das nur Resultat einer Vertrautheit mit den religionsphilosophischen Standpunkten Jacobis sein kann. Diese Religionsphilosophie gibt es bei Jacobi selbstverständlich nicht ohne dessen Standpunkte zu Idealismus und Spinozismus und gerade in Anbetracht der Popularität der Briefe *Über die Lehre des Spinoza*²⁰⁵ wäre es selbst in Ermangelung von Belegen unschlüssig davon auszugehen, dass Solger diese Schrift nicht bekannt gewesen wäre. Solger selbst erwähnt die Spinoza-

²⁰³ Wir befinden uns damit zeitlich vor denjenigen Briefen Tiecks, welche Decher anführt (vgl. Decher 1994, 26). Freilich spricht dies nicht zwangsläufig gegen Dechers These von der durch Tieck bedingten „Bekanntheit mit der Jacobischen Philosophie“ (Decher 1994, 26 & vgl. ebd.). Erhärtet diese aber auch nicht. Decher, welcher auf Briefe der *Matenko*-Ausgabe (Matenko [Hrsg.] 1933) zurückgreift, (siehe Decher 1994, 26) scheint Solgers Schreiben an Raumer aus den Nachlassbänden nicht berücksichtigt zu haben.

²⁰⁴ Solger erwähnt im Anschluss „dieser große Gegenstand soll der Inhalt eines dialogischen Werkes seyn, wovon ich Ihnen schon geschrieben habe“ (NSB I, 461). Auch wenn wir die Dialoge in dieser Untersuchung weitestgehend vernachlässigen, ist doch bezeichnend, dass Solger die Explikation dieses Zusammenhangs am geeignetsten im Dialog / der Form des Dialogs entwickelt zu sehen scheint. Dabei gilt es erneut die Frage nach der Bedeutung des Sozialen im Denken Solgers wachzurufen. Scheint dieses als Form der Wesensidentität nicht diese in besonderem Maße zum *Vor-Schein* zu verhelfen (siehe §5)?

²⁰⁵ Verwiesen sei auf Birgit Sandkaulens Darstellung *Jacobis Philosophie – Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit* (Sandkaulen 2019). Sandkaulen spricht dort vom „Ereignis der *Spinozabriefe*“ (Sandkaulen 2019, 15) und zeichnet nach, welchen nachhaltigen Einfluss Jacobis Schaffen auf das deutschsprachige Geistesleben um 1800 herum hatte (ebd. ff.)

Briefe in seiner Korrespondenz von 1804, welche eine Bekanntschaft mit Jacobis Spinoza-Brief belegt (vgl. NSB I, 131)²⁰⁶. Verwiesen sei weiter nur auf Solgers Spinoza-Rezeption, welche sich in seiner Korrespondenz bezeugt²⁰⁷. Doch was meint Solger mit seiner Aussage bzgl. seines Philosophierens (über Religion), welches beginnt „wo die Jakobische aufhört“ (NSB I, 461)? Im Folgenden soll versucht werden, dies in dem Sinne zu deuten, dass sich Solger darin auf sein Verständnis der Offenbarung und deren Faktizität bezieht. Um dies zu verdeutlichen, soll kurz Jacobis Standpunkt wiedergegeben werden, bevor wir Solgers Überschreiten jener Konzeption aufgreifen wollen.

Auch Jacobi kennt eine Art von *Angeln* im Sinne Wittgensteins und Solgers (siehe §5). So begegnet der Rekurs auf nicht erklärbare und nicht anzweifelbare Voraussetzungen auch in Jacobis berühmter Spinoza-Darstellung, welche wie bekannt in Jacobis Ablehnung des spinozistischen Monismus kulminiert. Wiedergegeben sei ein Ausschnitt aus Jacobis Schilderung des Gesprächs mit Lessing:

Lessing. Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi? **Ich.** Nein, auf Ehre! **Lessing.** Auf Ehre, so müssen Sie ja, bei Ihrer Philosophie, aller Philosophie den Rücken kehren. **Ich.** Warum aller Philosophie den Rücken kehren? **Lessing.** Nun, so sind Sie ein vollkommener Skeptiker. **Ich.** Im Gegenteil, ich ziehe mich aus einer Philosophie zurück, die den vollkommenen Skeptizismus notwendig macht. **Lessing.** Und ziehen dann – wohin? **Ich.** Dem Lichte nach, wovon Spinoza sagt, daß es sich selbst, und auch der Finsternis erleuchtet. – Ich liebe den Spinoza, weil er, mehr als irgend ein anderer Philosoph, zu der vollkommenen Überzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken muß, sondern sie nehmen, so wie man sie findet (Jacobi 2000, 33f.).

Aus Spinozas schlüssiger Position folgt für Jacobi also nicht deren Richtigkeit, sondern der Aufweis der Unangemessenheit jener Methode (vgl. Jacobi 2000, 23-26). Jacobi gilt ein anderes Paradigma von Philosophie, was er auf eine Art und Weise bestimmt, die in gewisser Rücksicht hermeneutisch-pragmatische Auffassungen in ihren modernen Gestaltungen antizipiert²⁰⁸:

Nach meinem Urteil ist das größte [sic] Verdienst des Forschers, **Dasein** zu enthüllen, und zu offenbaren ... Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster – niemals letzter Zweck. Sein

²⁰⁶ So heißt es: „Mir schriebst du damals selbst von Spinoza, und daß Du ihn bloß aus Jacobi kennest, welches freilich, wie mir es scheint, noch nicht viel sagen will“ (NSB I, 131).

²⁰⁷ (Siehe dazu u.a. NSB I, 131, 150, 511).

²⁰⁸ Sandkaulen spricht bei Jacobis Position von einem Rekurs auf ‚Metarationalität‘ (vgl. Sandkauler 2019, 69). Auch wenn dies bei Sandkaulen, wenn sie von ‚Jacobis Überlegungen, insoweit sie der metarationalen Dimension der Vernunft gelten‘ (ebd.) mehr zur Berücksichtigung kommt als das von uns an dieser Stelle Betonte, gibt doch der Begriff des ‚metarationalen‘/ der ‚Metarationalität‘ uns auch eine mögliche Charakterisierung des solgerschen Konzepts des Glaubens und der Mystik. Auch Solger sind die nicht anzweifelbaren Voraussetzungen Bedingung von Rationalität im herkömmlichen Sinne. So erfüllt in etwa auch die Ironie bei Solger eine ‚Meta‘- Bedingung in Anbetracht der Philosophie und deren Möglichkeit (als Bedingung, als Antrieb und Resultat philosophischen Denkens).

letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache (Jacobi 2000, 35).

Gerade jene Passage, in welcher Jacobi sein Ideal „des Forschers“ (s.o.) und seiner Tätigkeit darlegt, scheint auch dem solgerschen Verständnis der Philosophie nahe, welche am Punkt des Unerklärlichen endet oder dieses aufzeigt (vgl. V, 95). Und auch der Glaube nimmt bei Jacobi eine ganz ähnliche Funktion ein: er ist *Voraussetzung* des Wissens (vgl. Sandkaulen 2019, 41f.). So schreibt Jacobi in der Zusammenschau seiner Position in den *Spinoza-Briefen*: „VI. Das Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit, ist Glaube“²⁰⁹ (Jacobi 2000, 124).

Birgit Sandkaulen erläutert in ihrer Darstellung des Denkens Jacobis das Verhältnis von Glauben und Wissen wie folgt:

Glaube als Fürwahrhalten ohne Gründe [...], erscheint ein solches Fürwahrhalten im rationalistischen Kontext notwendig als defizitär, das deshalb durch Beibringen von Gründen in gerechtfertigtes Wissen allererst zu transformieren ist. Diese Hierarchie verkehrt Jacobi ins Gegenteil. Hier ist es die der Begründung nicht bedürftige, vielmehr im Ausschluss von Gründen sich anzeigende unmittelbare Gewissheit des Glaubens, die das Wissen seinerseits begründet (Sandkaulen 2019, 41).

Dabei bezieht sich Sandkaulen auf ein Schreiben Jacobis an Mendelssohn (vgl. ebd.), in welchem Jacobi seine Auffassung von der „unmittelbaren Gewißheit“ und vom „Glauben“ als „**für Wahr halten**“²¹⁰ von „Vernunftgründen“ entwickelt (Jacobi 2000, 113). Bei Jacobi ist wie für Solger der Glaube aufs Engste mit der Offenbarung verknüpft und nach Jacobi ist es der Offenbarungscharakter, der zu glauben nötig macht: „So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt, zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen“ (Jacobi 2000, 114).

Soweit würde auch Solger wohl mit Jacobi gehen, doch wie sollen wir Solgers Aussage begreifen, dass er da ‚anfängt, wo Jacobi aufhört‘ (vgl. NSB I, 461)? Solger kritisiert die mangelnde Stringenz und „Profession“ Jacobis (ebd.) und es ist naheliegend, als herausstechendes Beispiel dessen, was Solger nicht bereit ist mitzumachen, Jacobis „salto mortale“ (Jacobi 2000, 26) anzusehen. Im Gegensatz zu Jacobi gelangt Solger auf anderem Wege zu seinem Begriff von Offenbarung und Faktizität, wenngleich bei beiden die Kritik des Skeptizismus in technischer Hinsicht auf identische Weise erfolgt und dies

²⁰⁹ Jacobis umfangreiche Fußnoten werden an dieser Stelle nicht wiedergegeben.

²¹⁰ Hervorhebung im Text.

epistemologisch als das zentrale verbindende Element Solgers und Jacobis angesehen werden muss²¹¹. Bei dieser Feststellung erklären wir, grob vereinfacht, die anderen Ausgestaltungen zu bloßen Begleiterscheinungen, da diese Widerlegung der Skepsis eine Struktur darstellt, welche uns auch schon bei Pritchard und Wittgenstein begegnet ist. Solger und Jacobi mussten schlichtweg mit dem ihnen verfügbaren begrifflichen Repertoire operieren, welches Denkern zur Wende des 18. und 19. Jahrhundert zur Verfügung stand²¹². Solgers Philosophie gelangt zur Unmittelbarkeit des Glaubens, wie schon angesprochen, nicht ohne Weiteres, sondern erst nach einem dialektischen Prozess der Aufklärung der Erkenntnisbedingungen. Die Unmittelbarkeit in Sachen des Glaubens ist somit nicht schon von jeher ‚unmittelbar‘, sondern wird dies im besten Falle erst nach erfolgreicher Herleitung, die in einem *Zeigen* endet. Die Faktizität, welche zwar angenommen werden muss²¹³, muss als solche in ihrer Notwendigkeit bei Solger erst ausgewiesen werden. So ist das ‚faktisch-werden-Sollen‘ zu verstehen; Solgers Aussagen über die „factische Offenbarung“ (NSB II, 173) sind mit seiner Bestimmung der „Offenbarungen Gottes in der Natur und in seinem Geiste“ (NSB II, 172) verknüpft.

Das faktisch-Werden ist in metaphysischer Perspektive für Solger eine Selbsterkenntnis Gottes aber immer auch auf diese Weise²¹⁴ menschliches „Bewußtseyn“ (NSB II, 173):

Seine eigene Wahrheit erfaßt es nur, indem es sich zugleich durch die vollkommenen Gegensätze der Natur, auf die es seine besonderen Erkenntnisse zurückführt und durch die innere Einheit des göttlichen Wesens, in die es sein relatives Handeln, als ein für sich selbst aufhebendes und nichtiges versenkt, in die Offenbarung auflöst. Da es aber hiebei [sic] immer in seinem relativen Zustande befindlich ist, so tritt auch die Offenbarung in diesen ein und ist ihm das, was sie ist, immer nur für den gegebenen Moment der Existenz. Nur deshalb, weil es sich so verhält, sind wir im Stande uns die Offenbarung als etwas Wirkliches zu denken; nur dadurch werden wir ihrer teilhaftig und sie wird für etwas Factisches (NSB II, 173).

Solger macht hier deutlich, dass das menschliche Bewusstsein notgedrungen sich selbst auf ein göttliches zurückführen muss – im Sinne einer *Voraussetzung*. Diese Denkbewegung kommt einer Perspektivierung gleich, unter deren Vorherrschaft oder Blickwinkel der Mensch sich und „sein relatives Handeln“ (s.o.) als Teil jener

²¹¹ Beide befinden sich damit in der Stoßrichtung, in welcher sich auch Duncan Pritchards Argumentation bewegt.

²¹² Das Einschmelzen der solgerschen Epistemologie auf diesen Aspekt dient an hiesiger Stelle lediglich dem Vergleich mit ‚modernen‘ epistemologischen Positionen im Ausgang Wittgensteins. Zur genaueren Untersuchung von Parallelen Solgers zu Wittgensteins Kritik der Skepsis siehe §5.

²¹³ Andernfalls wäre der Verstand nicht zu erklären und auch sein (defizitäres) Erklären/Schließen wäre unmöglich.

²¹⁴ Hingewiesen sei auf §3) & §4). Insgesamt darf uns der solgersche Rekurs auf Gott oder das Göttliche nicht stören – nach wie vor behandelt Solger an dieser Stelle, mit jenem Vokabular, sich für ihn stellende, handfeste epistemologische Probleme.

Offenbarung auffasst, zu welcher die Erfahrung wird, identifiziert man denn sein Bewusstsein mit dem göttlichen Bewusstsein. Offenbarung wird dadurch jedoch nichts Zaubhaftes, sondern ist die quasi perspektivisch verschobene Auslegung dessen, was immer schon war²¹⁵. Das faktisch-Werden ist das faktisch-Werden der Erfahrungswirklichkeit des Verstandes, die so perspektivisch vollführte Verwandlung, die dadurch eintritt, alles als Teil einer Offenbarung zu betrachten (über den Umweg der Rückbindung des eigenen, menschlichen Bewusstseins an Gott)²¹⁶. Die Offenbarung kann nur auf diesem Wege faktisch werden – durch ihre Identifizierung mit der „Existenz“ (s.o.) – doch diese erlangt auch erst durch jene Operation für Solger einen Status, welcher die Rede von Faktizität rechtfertigt, zuvor war diese Welt des Verstandes bloß bedroht und unsicher. Die Offenbarung verleiht der Erfahrung somit in letzter Konsequenz erst eine Abgeschlossenheit, welche sie zur Faktizität macht.

Solger gelangt in genau diesem Sinne ‚nicht ohne Weiteres‘ zur Unmittelbarkeit des Faktischen oder des Glaubens, auch wenn dieser schon immer undeutlich vorausgesetzt wird. Was uns der Weg über Jacobi ermöglicht hat, ist, neben dem Aufweis zentraler Analogien und Überschneidungen, auch die Möglichkeit, in Solgers Denken der Offenbarung eine Art hermeneutischen Denkens zu sehen. Genauer wird sich dies in Bezug auf Solgers Auffassung von der *Stimmung Ironie* im Folgenden mit Heidegger aufzeigen lassen. Zum Verhältnis von Jacobis und Solgers Denken muss an dieser Stelle festgehalten werden, dass dieses mitunter enger gewesen sein mag, als Solger bereit war zuzugeben. Doch ist ebenso bedeutsam, dass Solgers Bemühen um philosophische Klärung ihn zu einem Punkt und epistemologischen Panorama führt, an welchem die Verschränkung zweier epistemologischer Paradigmen der Erkenntnis erfolgt. Diese mag mehr bedeuten als die Unterscheidung von Verstand und dialektischer, ‚höherer‘

²¹⁵ Zu erinnern ist dabei, dass es für Solger „in ihrer vollen Wirklichkeit nur Eine Erkenntniß“ (NSB II, 107) gibt und auch nur eine Wirklichkeit.

²¹⁶ An anderer Stelle sprachen wir diesbezüglich auch von einem Auslagern oder Übertragen das Solger damit betreibt. Diese Auslagerung ist es vermutlich auch, das Manfred Frank Solger in die Nähe der Romantiker, Hölderlins und Schellings rücken lässt (siehe Manfred Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, insb. 307-340), da Solger sich durch sein Denken des/ bzw. als Denker des „Einheitsgrundes“ (Frank 2015, 318) diesen Ansätzen annähert. So Frank: „Keiner der Idealisten hat so energisch wie Solger die Transzendenz des Einheitsgrundes der Reflexion betont“ (Frank 2015, 318). Was Solger ausgelagert ist im Grunde genau dieser Grund. Auch wenn wir in dieser Arbeit die solgersche Ironie als nicht romantisch verstanden wissen wollen, so spricht doch gerade Manfred Franks Forschung dafür, Solgers Philosophie, in ontologischer Hinsicht, als Ausdruck einer Entwicklung zu sehen, welche sich gerade durch das Denken jenes „Einheitsgrundes“ (s.o.) auszeichnet. Zu Recht wäre dies auch als Transzendentalismus zu bezeichnen, wengleich dies weiterer Spezifikation bedarf.

Erkenntnis – doch hat Solger mit seiner Konzeption der Erkenntnistypen glaubhaft dargelegt, dass ein Paradigma des Erklärens nur auf Basis eines hermeneutischen funktionieren kann²¹⁷. Die Dialektik von Verstand und höherer Erkenntnis im Sinne Solgers weisen dazu den Weg.

b) Solgers Stimmung und Faktizität gelesen mit Heidegger

Was wir uns von Heidegger nun erhoffen, ist eine Auskunft über den Zusammenhang von Stimmung, in unserem Fall der Stimmung *Ironie* und *Faktizität*. Unsere Erwartungen scheinen nicht lediglich dadurch berechtigt, dass Henckmanns Solger-Lektüre die Ironie in die Richtung eines heideggerschen Verständnisses von Stimmung zu rücken scheint (vgl. Henckmann 2014, 115), sondern zuletzt auch durch die Ähnlichkeit des als hermeneutisch zu bezeichnenden Anliegens²¹⁸. Was bei Solger in besonderem Maße heideggersche Ansätze zu antizipieren scheint, ist seine an die „Destruktion“ (Heidegger SuZ, 22) Heideggers erinnernde Charakterisierung der Philosophie als „Vernichtung der Scheinerkenntnis“ (NSB II, 53), welche sich in seinem ganzen denkerischen Bemühen ausdrückt und unter anderem auf den Aufweis der Erkenntnisvoraussetzungen zielt, wie im Vorigen, insb. in §5) dargestellt wurde (s.o. & vgl. u.a. NSB I, 347 f.).

Henckmann nennt die Ironie Solgers eine „Grundstimmung“ (Henckmann 2014, 115):

Wenn Solger die Ironie als eine „Stimmung“ bezeichnet, dann ist damit nicht ein mehr oder weniger lange andauerndes Gefühl gemeint, sondern eine durch die Einsicht in die Nichtigkeit selbst des Höchsten bedingte Gemütsverfassung bzw. Selbsterkenntnis, die im Grunde die gesamte Existenz des Menschen beherrscht und als je spezifisch getönte Stimmung wahrgenommen wird – „Stimmung“ verstanden als unmittelbares Erlebnis der Grundverfassung des Menschseins. Wenn Solger hierbei von „tragischer Ironie“ spricht, dann meint er damit nicht diese anthropologische Grundverfassung, sondern diejenige Sondergestalt von Ironie, die sich in der Tragödie darstellt und dem Zuschauer vor Augen führt, wie seine Existenz in dieser Welt der Nichtigkeit beschaffen ist (Henckmann 2014, 115)²¹⁹.

²¹⁷ Solger scheint somit allg. hermeneutische Standpunkte antizipiert zu haben. Sein (Solgers) Rekurs auf die Voraussetzung kann nicht im Sinne eines als ‚Erklären‘ oder ‚Deduzieren‘ zu bezeichnenden Verfahrens menschlichen Erkennens vollzogen werden. Konkret ist Solgers Position auch in Hinblick auf ihr ‚Hermeneutisches‘ zu konkretisieren.

²¹⁸ So hat Solgers ‚Hermeneutik‘ vermutlich wegen dieses, um mit Heidegger zu sprechen, auf „Destruktion“ (s.o.) zielenden Selbstverständnisses mit Heidegger zunächst mehr gemein als mit anderen hermeneutischen Ansätzen.

²¹⁹ Henckmann bezieht sich bei der Abgrenzung von der ‚tragischen Ironie‘ auf Unterscheidungen Solgers, welche dieser u.a. in seinen *Vorlesungen über Ästhetik* gemäß literarischer Gattungen entwickelt (siehe insb. den dritten Teil dieser Vorlesungen – die „*Besondere Kunstlehre*“ V, 203-272)

Gemeinsam mit Henckmanns Feststellung: „Der anthropologisch-existenzielle Grundsatz liegt Solgers gesamter Philosophie zugrunde“ (ebd., 111) ist uns dies der Ansatzpunkt, Solger mit Heidegger zu deuten. Der Begriff der „Grundstimmung“ findet sich auch in Heideggers Werk. Besonders in seiner Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* von 1929 / 1930 kommen Rede und Erläuterung Heideggers auf die „Stimmungen“ (Heidegger GA 29/30, 89) und die „Grundstimmung“ (ebd.) zu sprechen, aber auch in *Sein und Zeit* begegnet uns die Problemstellung unter der Bezeichnung der „Befindlichkeit“ (Heidegger SuZ, 134) und „Grundbefindlichkeit“ (Heidegger SuZ, 184)²²⁰, mit welchen Heidegger dasselbe bezeichnet wie mit dem Ausdruck „Stimmung“ (Heidegger SuZ, 134 & vgl. ebd.). Da es uns im Folgenden nicht darum gehen kann, Heideggers Antworten in Solgers Denken zu übertragen oder dasselbe jenem anzupassen, müssen wir den allgemeinen Gehalt des heideggerschen Stimmungs-Verständnisses in gebotener Kürze herausarbeiten. Eine solche Darstellung wird die Anwendung auf unsere epistemologische Fragestellung in Auseinandersetzung mit Solgers Begriff der Ironie ermöglichen und deren spezifische Positionierung in Bezug auf die Faktizität und insb. die „factische Offenbarung“ (NSB II, 173) verdeutlichen können. Noch immer gilt es nämlich zu fragen, wie die Stimmung Ironie bei Solger sich zum Faktischen verhält. Unsere Bestimmung der Faktizität bei Solger im Sinne eines Faktizitäts-Gebots muss mit unserer vorläufigen Charakterisierung der Ironie als zur Dialektik anstoßender (und deswegen auch dialektischer) Stimmung zusammengeführt werden. Gerade die Heidegger Interpretation Giorgio Agambens weist in ihrer Auseinandersetzung mit der heideggerschen Faktizität²²¹ darauf hin, dass dessen Bedeutung am besten im §29 von *Sein und Zeit* zur Geltung kommt, in welchem auch ihr Bezug zur Stimmung erörtert wird (vgl. Agamben 2005a, 62). In seinem etymologischen Exkurs zum Begriff der Faktizität geht Agamben auf Bedeutungsnuancen und Ursprünge ein, welche entschieden im Begriff des „Fetisch“ (ebd. 68) zur Geltung kommen (vgl.

²²⁰ Hervorhebungen im orig. Text.

²²¹ Siehe Giorgio Agamben *Die Passion der Faktizität*, zuerst erschienen 1988 (in Agamben 2005, 49 – 89). Agamben zeichnet die Bedeutung des Begriffs der Faktizität unter Rückgriff auf Etymologie und die Werkentwicklung Heideggers selbst nach und deutet diese im Kontext seiner Interpretation von *Sein und Zeit* als „die Liebe, als ursprüngliche Erschlossenheit der Wahrheit“ (Agamben 2005a, 53) betreffend, Agamben bezieht sich auf Heideggers „Erschlossenheit“ (u.a. Heidegger SuZ, 184). Dies mag bestritten werden können, doch ist Agambens Interpretation von *Sein und Zeit* auch für dessen Bild der heideggerschen Faktizität bestimmend: Er (Agamben) fasst „Die Liebe“ als „*Passion der Faktizität*“ (Agamben 2005a, 82). Wenn wir auch Agamben darin in dieser Hinsicht nicht folgen müssen, so ist doch sein etymologischer Exkurs zum Begriff der Faktizität als solcher aufschlussreich, wie im Folgenden geschildert.

Agamben 2005a, 68) und von ihm weiter in ihren inhaltlichen Parallelen zu Freud und Marx angezeigt werden (vgl. ebd. ff.)

Wenn Henckmann Ironie bei Solger als „Grundstimmung“ charakterisiert, welche „Einsicht in die Nichtigkeit selbst des Höchsten bedingte Gemütsverfassung“ (Henckmann 2014, 115) ist, dann ist diese Nichtigkeit auch die Art und Weise, wie die Dinge als bloße Dinge aufgefasst, abseits von Offenbarung und Göttlichem, aber im Verhältnis zu diesem, sind. Was bei Solger durch das faktisch-Werden der Offenbarung eintritt, ist in etwa das, was einer Auslegung und Interpretation der Erfahrungswelt als faktischer gleichkommt, im Sinne einer Auseinandersetzung mit dem (auch zuvor schon) Faktischen – eine Apotheose der Dinge und Menschen – erst durch diese werden sie erkenntnistheoretisch bei Solger dialektisch und hermeneutisch deutend gesichert²²²; gerade wenn Solger stets betont, dass auch die Idee oder Gott durch ein solches Verhältnis sich dem Niveau der Existenz angleichen – sich ‚aufheben‘ und vernichten (vgl. NSB II, 173 & siehe §3, §4). Durch diese Verweltlichung des göttlichen, welche zugleich eine Unterstellung eines Wesens²²³ der zuvor nichtigen Welt ist, wird die empirische Wirklichkeit ‚factische Offenbarung‘ (NSB II, 173) – und erst dadurch ‚faktisch‘ in einem Sinne, wie der Begriff alltagssprachlich verwendet wird²²⁴. Es ist naheliegend, diesen Prozess als ‚Fetischisierung‘ zu bezeichnen²²⁵, schließlich versieht Solger die Dinge bzw. Erfahrungen mit einem Supplement, um sie zu etwas zu machen, das sie zunächst für ihn noch nicht sind. Dadurch pathologisieren wir jedoch nicht Solgers Faktizitätsbedürfnis. Nichts kann uns an dieser Stelle ferner sein. Solger weist dadurch nämlich auf, wie schwierig Faktizität für eine Erkenntnistheorie, ausgehend von den Voraussetzungen einer religiös-idealistischen Tradition, zu gewinnen ist und dass aller Ausgang vom Faktischen notwendig unter den gegebenen Voraussetzungen ‚fetischisierend‘ sein muss – unter Umständen schon in Hinblick auf die Konstitution von

²²² Dies könnte durch einen Aufweis zu den Parallelen der Ergebnisse der etymologischen Aufarbeitung der Herkunft des Begriffs der Faktizität durch Agamben, insb. im Werk Heideggers, in einem anderen Kontext vertieft werden, so bietet, nach Auffassung des Verfassers, Agambens Darstellung Einblicke in die Verfasstheit jeglicher Formen von Faktizität (vgl. Agamben 2005a).

²²³ Dieser unhandliche Ausdruck trifft es auf den Punkt - wenn auch ‚Fetischisierung‘ passen würde, jedoch Gefahr läuft, in einem pejorativen Sinne missverstanden zu werden.

²²⁴ Man könnte auch von einem real-Werden der empirischen Wirklichkeit sprechen. Freilich bezieht sich dies bloß auf die Perspektive der Philosophie, welche doch bei einem solchen Unterfangen wieder beim Alltagsverständnis anschließt.

²²⁵ Fassen wir die Fetischisierung im Ausgang von Agamben als Faktizitäts stiftende Operation (vgl. Agamben 2005a, 67 ff.).

Dingen der Erfahrung²²⁶. Es darf nicht vergessen werden, dass Solgers Apotheose der Dinge auch eine gegenläufige Bewegung begleitet – die Verweltlichung des Göttlichen und der Ideen - erst so können wir begreifen, wie für Solger die Ideen via die Einbildungskraft die Erfahrung der Dinge supplementär stützen. Fetischisierung ist so verstanden keine pagane Esoterik der empirischen Wirklichkeit, welche alles beseelt wissen will, sondern Funktionsweise der menschlichen Erkenntnis in Form von einem Glauben an Identität der wahrgenommenen Dinge (und des Selbst)²²⁷ als notwendiger Voraussetzung jeglicher Erkenntnis²²⁸ und ihrerseits Resultat des dialektischen Wirkens der Idee bei Solger.

Wenn wir nun einen kurzen Blick auf Heideggers Aussagen zur Stimmung in *Sein und Zeit* und der Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* werfen, kann es uns nicht um Heideggers Ergebnisse gehen²²⁹, auch nicht um den Ort der Stimmung in seinem Denken. Erwarten wir einen Hinweis auf die mögliche Charakterisierung der Stimmung in Hinblick auf Erkenntnisfragen und ein besseres Verständnis der Charakterisierung der Ironie als „Grundstimmung“ (Henckmann 2014, 115). Beginnen wir zunächst mit den Schilderungen Heideggers im §29, *Sein und Zeit*. Um trotz der gebotenen Kürze einen Eindruck des heideggerschen Begriffs der Stimmung zu vermitteln, geben wir an dieser Stelle Heideggers Hinführung zum Thema teilweise wieder:

Der ungestörte Gleichmut ebenso wie der gehemmte Mißmut des alltäglichen Besorgens, das Übergleiten von jenem in diesen und umgekehrt, das Ausgleiten in Verstimmungen sind ontologisch nicht nichts, mögen diese Phänomene als das vermeintlich Gleichgültigste und

²²⁶ Was uns ein erneuter Aufweis der Nähe Solgers zu Transzendentalismen sein muss. So ist das Verhältnis in inhaltlicher Hinsicht zu Kant ambivalenter als es die Schmähungen der Aufklärung durch Solger erscheinen lassen.

²²⁷ Dies ist auf das in §4) Herausgestellte zurückzubeziehen.

²²⁸ Damit befinden wir uns (mittelbar) im Fahrwasser einer von Agamben ‚heideggerianisch‘ gewendeten Aneignung freudscher und marxischer Kategorien (vgl. Agamben 2005a, 68). Dadurch wird jedoch auch ein solchen Ansätzen eigenes Moment bewahrt, welches sich u.a. bei den Weiterführungen der freudschen Theorie Jacques Lacans und Alenka Zupančičs entwickelt findet und v.a. die (tiefen-)psychologischen Voraussetzungen des menschlichen Denkens, Erkennens und Handelns betont (siehe dazu u.a. Jacques Lacan *Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale* (Lacan 2013, 11-61) und Alenka Zupančič *Das Reale einer Illusion. Kant und Lacan* (Zupančič 2001)). Aus Gründen gebotener Kürze ist in diesem Kontext nicht weiter auf Parallelen des solgerschen Faktizitäts-Rekurses zu psychoanalytischen Theoriebildungen bzgl. der Konstitution von Wirklichkeit einzugehen.

²²⁹ Während Heidegger in *Sein und Zeit*, besonders im Paragraphen 30, „*Furcht als ein Modus der Befindlichkeit*“ (Heidegger SuZ, 140) die Frage nach der Stimmung und „Befindlichkeit“ (Heidegger SuZ, 139) unter Verweis auf die aristotelische Rhetorik (vgl. ebd. FN zu §30 Heidegger SuZ), in die Nähe der Frage nach der *Furcht* rückt ist es in der Vorlesung zu den *Grundbegriffen der Metaphysik* die berühmt gewordene Analyse der „*Grundstimmung der Langeweile*“ (Heidegger GA 29/30, 120). Beides, Heideggers *Furcht* sowie *Langeweile*, können uns an dieser Stelle nicht unmittelbar weiterführen, wenngleich die Frage nach der *Furcht* Parallelen zu Solgers anthropologischer Analyse aufweist. Es muss uns darum gehen, ein Verständnis für den epistemologischen Wert von Stimmung, insb. der Stimmung Ironie zu entwickeln.

Flüchtigste im Dasein unbeachtet bleiben. Daß Stimmungen verdorben werden und umschlagen können, sagt nur, daß das Dasein je schon immer gestimmt ist. Die oft anhaltende, ebenmäßige und fahle Ungestimmtheit, die nicht mit Ver Stimmung verwechselt werden darf, ist so wenig nichts, daß gerade in ihr das Dasein ihm selbst überdrüssig wird. Das Sein des Da ist in solcher Ver Stimmung als Last offenbar geworden. Warum, *weiß* man nicht. Und das Dasein kann dergleichen nicht wissen, weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist. [...] Die Stimmung macht offenbar, »wie einem ist und wird«. In diesem »wie einem ist« bringt das Gestimmtsein das Sein in sein »Da«. In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat. Erschlossenheit besagt nicht, als solches erkannt (Heidegger SuZ, 134).

Die von Heidegger hier vorgenommene Unterscheidung zweier Arten von Erkennen hilft uns, auch die Ironie Solgers zu bestimmen. Wissen, so Heidegger im Obigen, ist nicht identisch mit der „Erschlossenheit“ (s.o.), welche durch Stimmungen gegeben ist. Auch Solgers Ironie, mit Henckmann als „Grundstimmung“ (Henckmann 2014, 115) verstanden, stellt eine Form solcher „Erschlossenheit“ dar. Wenn der Mensch, auch unter den Bedingungen des Verstandes, die Defizienz der empirischen Wirklichkeit spürt oder wahrnimmt, so ist ihm dies ohne tiefere Einsicht natürlich noch nicht Wissen, weder im Sinne Solgers noch der Standardanalyse. Das solgersche Verständnis von Philosophie ist ein solches, welches dahin leiten will, jenes durch die Stimmung Ironie Erschlossene zu erörtern. Somit steht die Ironie am Anfang einer Erkenntnis, welche das durch Stimmung Erschlossene in Wissen überführt und auf diesem Wege auch die Erkenntnis der empirischen Wirklichkeit überhaupt, Solgers *Existenz*, sichert und das als Voraussetzung Geglaubte (als Offenbarung) somit beglaubigt.

Heideggers hier wiedergegebene Ausführungen münden in dessen Erläuterung der „*Geworfenheit*“ (Heidegger SuZ, 135), eine Fragestellung, welche die inhaltliche Nähe zu Aspekten des solgerschen Denkens der *conditio humana*²³⁰ offenkundig macht. Die heideggersche Auffassung der „*Geworfenheit*“ (ebd.) ist es auch, welche einen Vergleich

²³⁰ So würde sich insbesondere Heideggers These vom „Lastcharakter des Daseins“ (Heidegger SuZ, 134) dazu anbieten, mit Solgers Charakterisierung des menschlichen Daseins verglichen zu werden. Wenn dieser in seinen *Vorlesungen* festhält, „Das Los des Menschen überhaupt, daß er an dem Höchsten Teil hat und dennoch existieren muß, bringt das echt tragische Gefühl hervor [...] Das Gebanntsein in die Existenz also ist es, wodurch das tragische Gefühl erregt wird“ (V, 77), dann scheint dies, wenn auch mittelbar, ähnliches zu berühren wie auch Heideggers Schilderung vom „Lastcharakter des Daseins“ (s.o.). Darüber hinaus kennt auch Solger eine bestimmte Art von „*Geworfenheit*“ (Heidegger SuZ, 135). So bemerkt Mildred Galland-Szymkowiak, dass Solger die Bezeichnung „in das Daseyn geworfen“ (NSB II, 52) verwendet (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 52). Diese Redewendung begegnet bei Solger an verschiedenen Stellen, u.a. auch in seiner Korrespondenz: „Für uns also in die Wirklichkeit geworfene Wesen, ist beides untrennbar“ (NSB I, 703); Solger bezieht sich hier auf die Verschränkung der beiden Wahrnehmungsweisen (vgl. ebd., 702f.) und das Sein der äußeren Wirklichkeit: „Ich leugne nämlich keineswegs, daß das unwahre Erkennen und sein Gegenstand sey“ (NSB I, 702). Diese Parallelen können im weiteren Verlauf der Untersuchung aufgrund der Weite des thematischen Feldes nicht zur Erörterung kommen.

der heideggerschen mit Solgers Auffassung von Faktizität nahelegt und möglich macht. Während wir Faktizität bei Solger als Gebot des faktisch-Werdens der Offenbarung (vgl. NSB II, 173) bestimmt haben, ist Faktizität bei Heidegger ein „Charakter des Daseins“ (Heidegger SuZ, 135): „*Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich zunächst aufgedrängter Seinscharakter des Daseins.* Das Daß der Faktizität wird in einem Anschauen nie vorfindlich“ (Heidegger SuZ, 135). Ebenso wenig kann für Solger die Wirklichkeit ein solches *factum brutum* im Sinne Heideggers sein, wenngleich er auf anderen, insb. dialektischen, Wegen zu einem strukturell-ähnlichem Ergebnis gelangt. Weiter spricht Heidegger auch in Bezug auf die „Geworfenheit“ als der „Faktizität der Überantwortung“ (ebd.). Faktizität im heideggerschen Sinne kann uns somit einen Hinweis darauf geben, wie das menschliche Subjekt sich selbst wahrnimmt. Ein Vergleich der Faktizitäts-Begriffe ist dennoch deswegen schwierig, weil für das, was Heidegger Faktizität nennt, Solger keinen unmittelbar analogen begrifflichen Zugang kennt - dasjenige, was einer heideggerschen Faktizität in Denken und Terminologie Solgers am nächsten kommt, dürfte die *Existenz* sein, obwohl diese für Solger niemals bloßer Fakt sein kann und sich bei Solgers Existenz-Begriff inhaltliche Analogien und Differenzen zu heideggerschen Ansätzen zugleich finden lassen. Letztlich ist die Faktizität der faktisch gewordenen Offenbarung für Solger Faktizität im Sinne Heideggers und zugleich auch *tatsächlich* - „*Tasächlichkeit*“ (Heidegger SuZ, 135) - und wäre somit für Solger, in erkenntnistheoretischer Hinsicht, eine durchaus wünschens- und erstrebenswerte Charakterisierung oder Eigenschaft der Faktizität (der Offenbarung) und Merkmal der „factischen Offenbarung“ (NSB II, 173). Ein Vergleich der begrifflichen Konstellationen stellt sich selbstverständlich aufgrund der historischen Distanz und der unterschiedlichen Grundvoraussetzungen in systematischer Hinsicht als schwierig dar, doch bietet er gewiss Anregungen zur Deutung des solgerschen Denkens.

Die Zusammenführung des solgerschen und heideggerschen Faktizitäts-Begriffs muss an dieser Stelle enden und in die Auseinandersetzung mit Solgers Ironie zurückführen. Wir werden sehen, dass weiter auch die Stimmungs-Konzeptionen größere Schnittmengen aufweisen, weswegen kurz nach der Rückbindung an die bereits erfolgte Wiedergabe der Ausführungen Heideggers zur Stimmung in *Sein und Zeit* auch noch auf dessen Charakterisierung der Stimmung in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* eingegangen

werden soll. Heideggers Äußerungen zur Stimmung bereichern unsere Solger-Lektüre dahingehend, dass dadurch der hermeneutische Charakter des solgerschen Denkens besser zu Geltung kommt, obwohl dabei beachtet werden muss, dass wir Heideggers „Erschlossenheit“ (Heidegger SuZ, 135), welche mit der Stimmung korrespondiert und einhergeht, lediglich zum Ausgangspunkt nehmen können - und schon Heideggers Feststellung „Die Stimmung überfällt“ (Heidegger SuZ, 136) einem Verständnis entspricht, das der solgerschen Stimmung gänzlich fremd sein muss. Wichtiges wird durch Heidegger dadurch gewiesen, dass bei ihm Stimmung, bzw. „Befindlichkeit“ immer mit dem „Verstehen“ (Heidegger SuZ, 142) einhergeht, Befindlichkeit immer schon ein bestimmtes Verständnis eigen ist:

Die Befindlichkeit ist *eine* der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des »Da« hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das *Verstehen*. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes (Heidegger SuZ, 142).

Solcher Art drückt Heidegger aus, dass dem „Dasein [...] als In-der-Welt-sein“ (Heidegger SuZ, 143) immer ein Verständnis dieses In-der-Welt-seins eigen ist, es dieses gleichsam schon mitbringt. Und genau dies ist es auch, was die Stimmung Ironie bei Solger zur Bedingung der Philosophie machen muss. Ohne Ironie und das (zunächst unklare) Bewusstsein der Nichtigkeit gibt es keine Tendenz hin zur Philosophie²³¹, in welcher diese Nichtigkeit auf einem höheren Niveau, um mit Heidegger zu sprechen, „durchsichtig“ (Heidegger SuZ, 144) gemacht wird und Begriffe wie Nichts und Nichtigkeit bei Solger auch ihren oberflächlich nihilistisch scheinenden Anstrich verlieren, damit aber auch erst Ironie als Ironie zur vollen Geltung kommt und erkenntlich wird – sodass die Rede von der Ironie ‚vor‘, ‚nach‘ und ‚während‘ der Philosophie, in der hier entwickelten Lesart der vorliegenden Untersuchung, sinnvoll und nicht aus begrifflicher Verlegenheit geboren ist.

In den *Grundbegriffen der Metaphysik* kommt Heideggers Auffassung von der „Grundstimmung“ (Heidegger GA 29/30, 89) zum Ausdruck, welche vereinfacht besagt, dass Stimmungen selbst schon immer „Voraussetzung“ (Heidegger GA 29/30, 101) von

²³¹ In diesem Sinne kann es auch sinnvoll sein, bei Solgers Ironie von einer „Vor-Struktur“ (Heidegger SuZ, 152) im Sinne Heideggers zu sprechen: „Alle Auslegung bewegt sich ferner in der gekennzeichneten Vor-Struktur“ (ebd.). Zwar nimmt Heideggers Vor-Struktur eine andere Wendung im Gang seiner Analyse des Daseins, doch „bewegt“ sich auch für Solger alle Philosophie in ihrem (hermeneutischen) Vernichtungswerk (vgl. NSB II, 53) auf denjenigen Bahnen, welche ihnen durch die „Grundstimmung der Ironie“ (Henckmann 2014, 115) vorgezeichnet wurden.

Philosophie sind (vgl. ebd.). Um die für uns bedeutsame Charakterisierung der solgerschen Ironie durch Henckmann nachzuvollziehen, sei die zentrale Passage Heideggers im Folgenden kurz wiedergegeben:

Stimmungen sind die Grundweisen, in denen wir uns so und so *befinden*. Stimmungen sind das *Wie*, gemäß dem einem so und so ist. Dieses ›es ist einem so und so‹ nehmen wir freilich – aus Gründen, die jetzt nicht zu erörtern sind – oft als etwas Gleichgültiges gegenüber dem, *was* wir vorhaben, gegenüber dem, *womit* wir beschäftigt sind, *was* mit uns wird. Und doch: Dieses ›es ist einem so und so‹ ist nicht und nie erst die Folge und Begleiterscheinung unseres Denkens, Tuns und Lassens, sondern – grob gesprochen – die Voraussetzung dafür, das ›Medium‹, darin erst jenes geschieht (Heidegger GA 29/30, 101).

Stimmungen stellen uns aber, so Heidegger, vor einige erkenntnistheoretische Probleme, da sie nicht „festzustellen“ sind (ebd., 90): „Daher sprechen wir überhaupt nicht von der ›Feststellung‹ einer Grundstimmung unseres Philosophierens, sondern von ihrer *Weckung*. Weckung ist ein Wach-machen, *Wach-werdenlassen* dessen, was schläft“ (ebd., 91). Auch Solger kennt eine „Weckung“ der Ironie, schreibt er doch davon, dass die Ironie dem Künstler beigebracht werden kann (vgl. V, 101), doch müssen sich diese Arten von Weckung und Philosophieren notgedrungen unterscheiden. So wäre kaum vorzustellen, dass Solger einem heideggerschen Anspruch genügt hätte, wären Verlautbarungen Heideggers über Solger bekannt. Uns interessiert an dieser Stelle glücklicherweise die inhaltliche Nähe der Stimmungskonzeptionen und wir müssen feststellen, dass Solgers Stimmung Ironie, oder „Grundstimmung der Ironie“ (Henckmann 2014, 115), eingedenk des bisher von uns Dargestellten, der heideggerschen Auffassung einer „Grundstimmung“ in weiten Teilen ähnelt, Henckmanns Charakterisierung deswegen als zutreffend betrachtet werden kann und sollte.

Wenn die solgersche Ironie eine *Grundstimmung* darstellt, so muss dies natürlich im Kontext der Spielarten von Faktizität und Wirklichkeit, welche das solgersche Denken kennt, gesehen werden. Wie schon angemerkt ist es geboten, von zweierlei Faktizität im Werk Solgers zu sprechen: einerseits die der *Existenz* und die der *faktisch gewordenen Offenbarung*. Klar ist, dass Ironie gemäß dieser beiden Zustände sich anders darstellen muss. Philosophie kann dahingehend als Aufklärung angesehen werden, in welcher nicht nur durch das faktisch-Werden der Offenbarung die *Existenz* an Dignität und erkenntnistheoretischer Glaubwürdigkeit gewinnt, sondern auch die Ironie verdeutlicht wird - von der vorphilosophischen Grundstimmung hin zur ‚reifen‘ Ironie, resultierend aus dem Wissen um die Beschaffenheit der Dinge und der Welt. Auf dem Weg dahin, welcher derjenige zur *höheren Erkenntnis* im Sinne Solgers ist, spielt Ironie eine

entscheidende Rolle - und zwar im Prozess der ‚Apotheose‘/ Fetischisierung der Dinge, welche ihre Faktizität begründet, und der Verweltlichung des Göttlichen²³². Durch diese Rolle kommt es der Ironie zu, den gesamten Erkenntnisprozess anzustoßen und in Gang zu halten, sodass es geboten ist davon zu sprechen, dass die Ironie als Stimmung der Nichtigkeit bei Solger auf dialektische Weise Erkenntnis als solche erst sichert.

§7) Der Begriff der Ironie in seiner erkenntnistheoretischen Funktion

Da wir nun die epistemische Funktion der Ironie dargestellt haben, können wir den Versuch unternehmen, ihren konzeptionellen Zweck und Nutzen zu untersuchen. Das bedeutet danach zu fragen, welche Rolle der Begriff Ironie in einer erkenntnistheoretischen Hinsicht spielt und welche Funktion, in systematischer Hinsicht, durch ihn von Solger gekennzeichnet wird. Anstoß dazu geben maßgeblich zwei Sachverhalte: Zunächst der von Galland-Szymkowiak betonte ‚Faktizitätsbezug‘ des solgerschen Denkens (vgl. Galland-Szymkowiak 2014a, 14) – eine Charakterisierung, welche auch mittelbar durch Henckmann und die hier entwickelte Darlegung gestützt wird; sowie die Frage danach, was der Begriff Ironie bei Solger überhaupt bezeichnet und wie er wegen dieser etwaigen Bezeichnung zur Romantik steht – eine Fragestellung, die insb. durch Hegels Solger-Interpretation und Henckmanns Forschungen zur Rezeptionsgeschichte aufgeworfen wird. Schon in der Einleitung haben wir festgehalten, dass wir uns einer Interpretation der solgerschen Ironie im Sinne einer romantischen Ironie nicht anschließen können. Im Folgenden wird dies im Ausgang von Henckmann und Hegel weiter zu begründen sein. Bevor wir uns dieser Auseinandersetzung zuwenden, soll in §7a) der Ironie-Begriff als ‚Ort‘ ausgewiesen werden, an welchem sich verschiedene Erkenntnisparadigmen im Denken Solgers verschränken und niederschlagen. Die Darstellungen beider Sachverhalte werden uns helfen, die Besonderheiten von solgerschem Ironie-Begriff und Erkenntnistheorie zu erhellen und weiter nachzuvollziehen, welche Funktion die Ironie im Verständnis Solgers in erkenntnistheoretischer Hinsicht erfüllt, wenngleich durch unsere Weiterführung der

²³² Was dem Zusammenspiel von Ironie und Begeisterung entspricht (vgl. u.a. V, 191 f.).

henckmannschen Interpretation der Ironie als „Grundstimmung“ (Henckmann 2014, 115) das Wesentliche geleistet ist, gilt es dies in systematischer Hinsicht weiter einzuordnen.

a) Die erkenntnistheoretisch-systematische Funktion des Begriffs der Ironie

Der Begriff der Ironie, so macht Henckmann deutlich, findet erst spät Eingang in Solgers Werk (vgl. Henckmann 2014 103). In dem von uns zumeist als Textgrundlage gewählten Manifest Solgers, *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit*, taucht er gar nicht auf, sodass Henckmann darauf hinweist: „Da er den Ironiebegriff in seinem Manifest nicht mehr erwähnt hat, scheint er ihn inzwischen für seine Verständigung mit dem Publikum nicht mehr für geeignet gehalten zu haben“ (ebd., 106). Und so ist nach Henckmann grundsätzlich in Zweifel zu ziehen, „ob Solgers Äußerungen über Ironie überhaupt eine widerspruchsfreie, in sich konsistente Theorie zum Ausdruck bringen“ (ebd., 104). Trotz dieser naheliegenden Zweifel gehen wir in dieser Untersuchung davon aus, dass Solgers Ironie-Begriff konsistent zu deuten ist, und Henckmann selbst scheint die Sache für nicht entschieden zu halten, wenn er doch mit seiner Interpretation der solgerschen Ironie als „Grundstimmung“ (ebd., 115) eine minimale Konsistenz voraussetzen scheint²³³. Wenngleich die Ironie für Henckmann „Grundstimmung“ ist, so bleiben für ihn dennoch grundlegende Zweifel an deren konkreter Ausgestaltung in Werk und Denken Solgers bestehen: „Doch insgesamt ist es offengeblieben, in welcher Weise Solger die Grundstimmung der Ironie mit der Endlichkeit des menschlichen Daseins und all seinen Handlungsbereichen, zu dem natürlich auch das künstlerische Schaffen gehört, vermitteln wollte“ (ebd., 115). Im sich hier Anschließenden wollen wir darstellen, welche Rolle der Ironie ihrem Gehalt nach, in Folge unserer Deutung, zugewiesen werden kann; jenes Problem, welches sich nach Henckmann angesichts der Tatsache stellt, dass Solger „den Ironiebegriff in seinem Manifest nicht mehr erwähnt“ (ebd., 106), stellt sich in dieser Form für uns nicht. Während Henckmann versucht, eine Stelle des solgerschen Manifests als eine solche auszuweisen, an welcher sich ein Hinweis seitens Solgers auf seine Ironie angeboten hätte

²³³ Weiter wird von Henckmann entschieden auf den Einfluss der griechisch-antiken Klassiker und deren Studium sowie Renaissance im deutschsprachigen Raum im ausgehenden 18. Jahrhundert, bedingt unter anderem von Winckelmanns Arbeiten, hingewiesen, möchte man die (möglichen) Einflüsse auf den Ironiebegriff des studierten Philologen Solger nachzeichnen (vgl. Henckmann 2014, 108).

(vgl. ebd., 112), ist uns (mittelbar) die Ironie auch im Manifest dadurch gegenwärtig, dass Solger im Manifest explizit der „Begeisterung“ (NSB II, 107) eine epistemologische Funktion zuweist (vgl. ebd.). Henckmann glaubt eine Passage im letzten Kapitel des Manifests (NSB II, 189-199) als solche ausgemacht zu haben und bezieht sich dabei auf folgende Textstelle (NSB II, 195 f. & vgl. Henckmann 2014, 112), Solger schreibt an dieser Stelle über „die Religion“ und „die Kunst“ (NSB II, 195). Da Henckmann sein Zitat an einer Stelle beginnen lässt, welche den Sinngehalt nicht ersichtlich macht zitieren wir auch die voranstehenden Sätze des solgerschen Texts:

Unser Bewußtseyn als reiner Glaube, durch welchen sich unser Inneres erst selbst ergreift und seine Verwandlung in Offenbarung des Ewigen erfährt, ist die Religion. Sie ist nicht anders darstellbar und mittheilbar, als durch solche Mittel und Formen, welche auf dieses Innere ungetheilt wirken und dasselbe ganz in Erfahrung des Höchsten auflösen; ja sie wird eigentlich gar nicht mitgetheilt, sondern wir empfinden uns mit Anderen unmittelbar als Eins, als aufgegangen in ein gemeinsames Element, wenn wir ganz von der Gegenwart ihrer Wirkungen durchdrungen sind. Nach der entgegengesetzten Richtung wendet sich die Kunst. Auch sie hat es allein mit dem Wesentlichen und Ewigen zu thun, aber sie faßt es nicht auf, wie unser ganzes Bewußtseyn in demselben verschwindet, sondern wie es sich durch dasselbe in ein volles gegenwärtiges und erscheinendes Leben gestaltet. Unser Gemüth giebt sich hier völlig seinen Gegenständen hin, und verwandelt sich ganz in diese, weil es nur schaut, wie das Göttliche selbst zur Erscheinung geworden ist, sich ganz mit ihr durchdringt und sich eben deshalb wechselweise mit ihr in ein wahrhaftes Daseyn auflöst, von welchem weder das Ewige als bloß gedachtes Wesen, noch die Erscheinung als bloße Existenz mehr abgesondert werden kann, und welches für die Kunst der eigentliche Grund und Boden ist (NSB II, 195 f.).

Im Grunde ist Henckmann seiner Behauptung von der „Grundstimmung der Ironie“ (Henckmann 2014, 115) nicht weit genug gefolgt, da er lediglich einen Exkurs zur Kunst von Solger als möglichen Ort einer Einflechtung des Begriffs der Ironie gelten zu lassen scheint, dabei bieten die von ihm übergangenen Sätze, welche wir vorangestellt mit wiedergegeben haben, einen Anhaltspunkt für Deutungen der Ironie im Sinne einer Grundstimmung. Wenn wir uns der heideggerschen Herkunft jener Konzeption erinnern, welche uns und Henckmann als Interpretationshilfe dient, so hätte Henckmann sich darüber im Klaren sein können, dass mit der von Solger geschilderten ‚Einheitsempfindung‘ (vgl. NSB II, 195) etwas berührt wird, was auch Heidegger als Moment der Grundstimmungen bzw. Stimmungen ansieht, die Dimension der Sozialität: „Die Stimmung ist nicht ein Seiendes, das in der Seele als Erlebnis vorkommt, sondern das Wie unseres Miteinander-Daseins“ (Heidegger GA 29/30, 100). Die Frage nach einem epistemologischen Niederschlag der Ironie in Hinblick auf das „Miteinandersein“ (ebd.) bzw. das gesellschaftlich-soziale Leben des Menschen wird in §8) weiter behandelt werden, wenn auch nicht im Ausgang von Heidegger, so wird doch das von uns dort aufgezeigte die These von der Ironie als „Grundstimmung“ im Sinne Henckmanns (s.o.),

und über die Position desselben hinaus, stützen können. bzw. deutlich macht, was Begeisterung im Grunde ist:

Es ist in ihrer vollen Wirklichkeit nur Eine Erkenntniß, in welcher die Möglichkeit unendlicher relativer Verknüpfungen und die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Gegenwart der Einheit oder Idee derselben zugleich enthalten sind und ineinander übergehen. Wenden wir uns damit nach der Welt der Beziehungen, so ist immer schon der Glaube an die Idee, den wir hier bald Begeisterung, bald Genie nennen, in einer bestimmten Voraussetzung gegenwärtig, und nie wird das relative Denken zu einem genügenden und beruhigenden Erfolg führen ohne diesen festen Glauben (NSB II, 107).

Begeisterung, so müssen wir uns zunächst ins Gedächtnis rufen, ist für Solger nicht ohne Ironie zu denken, so heißt es zumindest in der Ästhetik über die Sphären von Kunst und Religion (vgl. V, 191) und wie der Gang der Untersuchung es gezeigt hat²³⁴, ist diese Zusammengehörigkeit von *Begeisterung* und *Ironie* auch in der Philosophie notwendig vorauszusetzen, sind doch beide Momente und Ableitungen dessen, was Solger als *Glauben* bezeichnet. Wenn also Solger im Obigen die „Begeisterung“ explizit als „Glaube an die Idee“ (s.o.) bezeichnet, so muss Ironie auch dort eine Rolle spielen, welche nur die der dialektischen Verflüssigung sein kann, welche bedingt, relative Glieder nicht zu verabsolutieren, sondern sich ihrer Kontextualität bewusst zu werden und sich dessen später auch bewusst zu sein. In Bezug auf das religiöse Erleben spricht Solger dahingehend von der „Demut“ (V, 191): „Mit jeder Wahrnehmung des Göttlichen ist notwendig das Gefühl unserer eigenen Nichtigkeit verbunden“ (ebd.). Es besteht kein Grund zu der Annahme, dass diese „Demut“ oder „Ironie“ (ebd.) nicht auch die Begeisterung in Bezug auf die alltägliche Erfahrung begleiten muss, sodass vielmehr darauf zu bestehen ist, dass, wann immer bei Solger die Rede auf den *Glauben* kommt, sei es in pragmatisch-erkenntnistheoretischer oder religiöser Hinsicht, *Ironie* und *Begeisterung*, oder das was Solger damit bezeichnet, mitzudenken sind.

Fragen wir nach dem *Begriff* der Ironie, so sehen wir uns mit dem Problem konfrontiert, dass Solgers Theorie des Begriffs als rudimentär bis nicht vorhanden zu bezeichnen ist (vgl. Ophälders 2004, 16). Sicherlich bietet Solger seinen Lesern eine Theorie des Begriffs, welche mit Gegenständen des Alltags, wie Tischen, Stühlen und Steinen zurechtkommt (vgl. NSB II, 67 ff.), aber unweigerlich bei Begriffen wie *Ironie* und *Begeisterung* an ihre Grenzen stoßen muss. Das augenscheinlichste Beispiel für diese Problemlage bieten Solgers *Vorlesungen über Ästhetik* selbst, in denen er bemüht ist,

²³⁴ Siehe insb. §4) & §5).

„Schönheit“ als „vollkommene Einheit des Begriffes und der Erscheinung“ (V, 62) auszuweisen; ein Unterfangen, welches, wenn es auch zunächst so abstrakt scheint wie die Rede von *Ironie* und *Begeisterung*, doch mehr gemeinsam hat mit den Herausforderungen begriffstheoretischen Denkens angesichts der Bezeichnung von Stühlen und Tischen. Einen begriffstheoretischen weiteren Aufweis der Funktion des Begriffs der Ironie können wir somit im Ausgang von Solgers Denken des Begriffs nicht leisten und müssen uns damit begnügen, die Begeisterung und deren Rolle und die hier entwickelte Deutung des Glaubens als weitere Stützen für die erkenntnistheoretische Funktion der Ironie anzuführen.

Mit dieser Feststellung konnten wir den Standpunkt des Paragraphen §4) und den darin erfolgten Untersuchungen der *epistemischen* Funktion der Ironie weiter sichern und so ist es folgerichtig an dieser Stelle zu sagen, dass die spezifisch *erkenntnistheoretische* Funktion, welche doch der Begriff der Ironie zu inkarniert, folgt man dem hier gezeichneten Bild, noch nicht gänzlich zur Geltung kommen konnte. Wie festgehalten leistet uns die solgersche Begriffstheorie dabei wenig Hilfe. Zunächst muss deswegen die Frage nach dem Zusammenhang der beiden Ebenen so gestellt werden, dass absehbar wird, worauf wir an dieser Stelle abzielen und auch hoffen können. Wenn wir weiter nach der epistemologischen Funktion fragen, so fragen wir nach dem, was mit Deleuze & Guattari als „Gebrauch“ (Deleuze & Guattari 2018, 13) des Begriffs bezeichnet werden kann. Was leistet Solger somit durch seine Verwendung des Begriffs *Ironie* und der Beschreibung desselben, die uns dazu nötigt, von einer durch ihn bezeichneten Stimmung auszugehen, welche eine Bedingung von Dialektik darstellt, aber als Teil des Tandems *Begeisterung-Ironie* auch selbst die dialektische Bewegung des menschlichen, zwischen Idee und empirischer Wirklichkeit vermittelten Denkens abzugeben scheint? Wenn neben dem offenkundigen Einfluss Schellings und der idealistischen Tradition²³⁵, welche sich wohl in dem solgerschen Bemühen um eine Dialektik niederschlägt²³⁶, auch Solgers

²³⁵Erinnert sei an Solgers frühe Schelling- und Fichte-Begeisterung, so Solger von Fichte und Schelling (vgl. NSB I, 134): „Es ist eine wahre Wollust, die beiden größten Männer unserer Zeit in diesem Fache, ihn und Schelling, kennen gelernt zu haben und zu vergleichen“ (ebd.).

²³⁶ So ist Solger auch für Georg Lukács ein dialektischer Denker, wengleich auch im weiteren Umfeld einer romantischen Einordnung durch Lukács (vgl. Lukács 2013, 321): „Speziell der sehr zu Unrecht vergessene Solger nimmt neben Fr. Schlegel mit seinen scharfen Fragestellungen als Vorläufer der dialektischen Methode zwischen Schelling und Hegel eine etwas ähnliche Stellung ein wie Maimon zwischen Kant und Fichte“ (ebd.). Beachtenswert ist aber, dass Lukács mitnichten Solger schlichtweg Schlegel zuordnet. Lukács ist ausgehend von seiner damaligen, marxistisch-leninistischen Position in

‚Faktizitätsbezug‘ (Galland-Szymkowiak 2014a, 14), sowie die damit einhergehende Nähe zu Jacobi (vgl. ebd. & Henckmann 2014, 111) und die dementsprechende Orientierung auf das „anthropologisch-existenzielle“ in „Solgers gesamter Philosophie (Henckmann 2014, 111) das solgersche Denken maßgeblich prägen, so ist die *Ironie*, wenn auch nicht von Solger explizit dazu erklärt oder ihm notwendig bewußt, so doch durch die ihr zugeschriebenen Funktionen, Ort dieser Verschränkung zweier philosophischer und erkenntnistheoretischer Paradigmen. Darin gilt es auch ihre ‚faktisch‘ gegebene *erkenntnistheoretische Funktion* zu sehen. Dabei muss jedoch stets daran erinnert werden, dass *Ironie* für Solger nicht ohne *Begeisterung* zu haben ist und beide als Momente dessen, was von Solger als *Glaube* bezeichnet wird, zu denken sind. So liegt in dem Rekurs auf Glauben und Begeisterung für Solger auch die Möglichkeit, die Dialektik enden und anheben zu lassen, mit welcher er *Verstand* und *höhere Erkenntnis* vermittelt. Neben dieser technischen Funktion jedoch sind Ironie, Begeisterung und Glaube auch die Möglichkeit der Rückbindung an eine *Mystik*, welche bei Solger nicht nur schlicht pragmatisch-faktische Notwendigkeit, sondern auch stets religiöse Mystik ist²³⁷. Wenn Solger durch den Nexus Glaube-Ironie-Begeisterung dialektische Bewegung und Faktizitäts-Primat in Eins gegossen hat, so gestattet es auch dieser Zusammenhang, dass Solgers Denken und Werk in einem relativ reibungslosen Nebeneinander zweier Paradigmen bestehen kann – allen interpretatorischen Problemen zum Trotz²³⁸.

Die Frage nach der solgerschen Ironie ist demnach nicht dadurch aufzulösen, dass man in ihr mit Hegel ein „Prinzip“ (Hegel Werke 11, 254) *oder* mit Henckmann eine „Grundstimmung“ (Henckmann 2014, 115) sieht²³⁹. Henckmann scheint darauf zu bestehen, dass sich diese Lesarten nicht zusammenführen lassen, da Hegel durch die Betonung des *Prinzipiellen* der Ironie (s.o.) Wesentliches der Stimmung Ironie unter den Tisch fallen lasse (vgl. Henckmann 2014, 111 ff.). Nach unserer Deutung gilt es, beide Charakterisierungen konsequent zu bejahen: Ohne Grundstimmung Ironie als

Geschichte und Klassenbewusstsein selbstverständlich daran gelegen, diese geschichtliche Tendenz in Hegel münden zu lassen.

²³⁷ Siehe §5).

²³⁸ Mag dies auch an dieser Stelle durch das Bemühen um eine konsistente Deutung mitbedingt sein. Doch gebietet es die Exegese, Solger nicht zu unterstellen, diffus zu sein.

²³⁹ Zur weiteren Rezeptionsgeschichte des solgerschen Ironie-Begriffs, auch durch Hegelianer wie Hotho (siehe Henckmann 2014, 122 ff.), sei insgesamt auf Henckmanns *Ironie in der Frührezeption Solgers* hingewiesen (Henckmann 2014).

Voraussetzung keine Dialektik; auch wenn diese Dialektik wohl nicht hegelschen Ansprüchen genügen kann²⁴⁰, doch ist es nötig, diese hegelsche Verklammerung unter Beibehaltung des Aufweises des Dialektisch-Prinzipiellen etwas zu lösen, ebenso wie es nötig ist, Solger nicht zum Romantiker zu erklären, um sich der Fragestellung nach der Ironie bei Solger in gebotener Weise zu nähern. Abschließend ist es geboten, auf die Frage hinzuweisen, inwiefern sich durch diese Verschränkung in Solgers Denken eine allgemeine Entwicklung hin zum anthropologisch-faktischen (im Sinne eines philosophischen Realismus), weg vom idealistisch-metaphysischen Denken aufweisen lässt. So ist Solgers Denken durchweg von einer Ambivalenz durchzogen, welche daher zu rühren scheint, dass Solger, um mit Markus Ophälders Urteil zur philosophiehistorischen Stellung Solgers zu sprechen, „mit idealistischen Instrumenten zu denken versucht, was idealistisch nicht ist“ (Ophälders 2004, 19) und er deswegen, so Ophälders, „als das schlechte Gewissen des Idealismus“ (ebd.) bezeichnet werden kann. Bedauerlicherweise bedingt es das unvollendet gebliebene philosophische Lebenswerk Solgers, dass nicht absehbar ist, wohin ihn sein weiterer Denkweg noch geführt hätte.

b) Solger und die hegelsche Kritik der Ironie

Zum Abschluss unserer Untersuchung und Deutung der erkenntnistheoretischen Funktion der Ironie bei Solger gilt es nun, unsere bisherigen Erträge in Auseinandersetzung mit den Kritiken der Ironie zu erproben. Dazu werden wir uns zunächst der Kritik Hegels an der Ironie zuwenden, welche, wie gezeigt wird, als paradigmatische Kritik der Ironie zu betrachten ist und auch die Vorwürfe von Denkern wie Nietzsche und Kierkegaard, in ihren Grundzügen vorweggenommen hat. Dies wird uns Anlass sein darzulegen, dass auch Solgers Äußerungen zur Kritik einer falsch verstandenen Ironie mit Hegels Position in Einklang zu bringen sind - sich die Standpunkte jedoch dahingehend unterscheiden, dass Solger den Begriff der Ironie inhaltlich anders ausrichtet und bestimmt²⁴¹. Die Kritiken der Ironie werden des Weiteren bestätigen, dass die Funktion der Ironie durchaus

²⁴⁰ Ein ausführlicher Vergleich der hegelschen Dialektik mit derjenigen Solgers kann im Kontext der hiesigen Untersuchung nicht erfolgen.

²⁴¹ Eben *auch* (im Sinne von ‚zusätzlich‘) als *Stimmung*, oder um mit Henckmanns von Heidegger inspirierten Lektüre zu sprechen, als „Grundstimmung der Ironie“ (Henckmann 2014, 115). Die Diskrepanz erstreckt sich auch darauf, dass Solger am Begriff der *Ironie* festhält und es keine kontingente Bezeichnung eines „Prinzip“ (Hegel Werke 11, 254) ist, wie für Hegel (vgl. Henckmann 2014, 111 f. & vgl. Hegel Werke 7, 278).

eine solche ist, welche auf das Innigste mit der Erkenntnis der *Gattung* und des Gemeinschaftlichen zusammenhängt und auf Fragen der Intersubjektivität und des menschlichen Zusammenlebens als solche verweist. Zu beachten ist, dass die in §7b) dargestellte paradigmatische Kritik der Ironie durch Hegel für uns nur eine Kritik dessen sein kann, was Solger als „*falsche, scheinbare, gemeine Ironie*“ (V, 194) aufgefasst hat. Falsche Ironie, so wird sich zeigen, ist nicht bloß *Fauxpas*, sondern in letzter Konsequenz sozial- pathologisches Phänomen und ein gesellschaftliches Übel - ein Urteil, in welchem, so werden wir sehen, Solger und Hegel übereinstimmen.

Nach der Darstellung der hegelschen Kritik der Ironie und dem Aufweis ihres paradigmatischen Stellenwerts unter Berücksichtigung von nachfolgenden Kritiken wie denjenigen Kierkegaards und Nietzsches werden wir im Anschluss dazu Gelegenheit haben, Solgers Kritik der falschen Ironie im Ausgang von Hegels Ausführungen als Kritik einer Tendenz zu lesen, welche in den Phänomenen postmoderner²⁴², subjektivistischer Dispositionen kulminiert, welche erst heutzutage vollends zur Geltung kommen. Gerade darauf kann als Ausblick am Ende der Untersuchung hingewiesen sein.

Da in der im Zuge der hegelschen *Vorlesungen über die Ästhetik* dargelegten Kritik der Ironie (Hegel Werke 13, 93-99) das Wesentliche der Position Hegels zur Ironie zum Ausdruck kommt, sei im Folgenden mit der Darstellung jener Passagen begonnen. Darauf folgend sollen sich Erörterungen anderer etwaig relevanter Äußerungen Hegels zur Ironie, im Kontext seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und der *Solger-Rezension*, anschließen.

Hegels Kritik der Ironie ist vor allem Kritik eines Lebensstils und ironischer Geisteshaltung, welcher eigene „Handlungen“ als „Kunstwerke“ (Hegel Werke 13, 96)

²⁴² Wir lehnen uns mit dem Begriff von „Postmoderne“ an Charakterisierungen jener Epoche, welche die unsrige ist, an Denker wie Frederic Jameson (*Postmodernism, or, The Logic of Late Capitalism* [Jameson 1991]) aber auch Peter Sloterdijk an (*Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch* [Sloterdijk 2019]). So ist beispielsweise „Dauerironie“ (Sloterdijk 2019, 32) nach Sloterdijk die Antwort der „postmodernen Verbraucher“ (ebd.), auf die Einfügung in das herrschende „Konstrukt des *homo oeconomicus*“ (ebd.). Ironie ist bei Sloterdijk Ausdruck einer Konsumentenmentalität (vgl. Sloterdijk 2019, 31f.). Weiter ist an dieser Stelle die Arbeit *Kapitalistischer Realismus ohne Alternative? Eine Flugschrift* des Kulturtheoretikers Mark Fisher zu nennen, welcher u.a. im Ausgang von Jameson und Nietzsche (vgl. Fisher 2020, 13 f.) auf die Bedeutung der Ironie als Stimmung der Postmoderne hinweist (vgl. ebd. & 21 ff.). Darüber hinaus stellt vor allem Alain Badiou einen Zusammenhang zwischen der Postmoderne und der Romantik heraus (Badiou 2007, 10 ff.). So sieht Badiou die gesamte gegenwärtige Kulturproduktion von einer Art Romantik in Mitleidenschaft gezogen: „Die gegenwärtige Trostlosigkeit ganzer Sparten der heutigen Kunst rührt daher, dass sie in vollkommener Symmetrie zur pseudoklassizistischen Kunst des massiven Bilderkommerzes ein *romantischer Formalismus* sind“ (Badiou 2007, 17).

auffasst und dabei von einem, nach Hegel, gefährlich falschem Kunstverständnis ausgeht (vgl. ebd. & 94f.)²⁴³. Im Grunde ist jedoch, wie Hegel darzulegen sucht, jener romantisch-ironische Lebensstil durch seine „Charakterlosigkeit“ (ebd., 97) gekennzeichnet. Solger wird von Hegels Kritik der Ironie der Romantiker nicht zuletzt deswegen ausgenommen, weil bei ihm, so Hegel, „Ernst und [...] Tüchtigkeit seines Charakters“ (ebd.) in der „Wirklichkeit seines Lebens“ (ebd.) bezeugt sind.

Worin liegt nach Hegel das zentrale Problem der Ironie? Kurz gesagt, beruht es auf einem Mangel dessen, was Hegel unter „*Ernst*“ (ebd., 94) versteht. So Hegel zum romantisch-ironischen Lebensstil in seiner Schilderung desselben, dessen Fehler Hegel zufolge nicht zuletzt Erblast des fichteschen Denkens sind (vgl. ebd., 93 f. & 96):

Denn jeder Mensch, indem er lebt, sucht sich zu realisieren und realisiert sich. In der Rücksicht auf das Schöne und die Kunst nun erhält dies *den* Sinn, als Künstler zu leben und sein Leben *künstlerisch* zu gestalten. Als Künstler aber, diesem Prinzip gemäß, lebe ich, wenn all mein Handeln und Äußern überhaupt, insoweit es irgendeinen Inhalt betrifft, nur ein *Schein* für mich bleibt und eine Gestalt annimmt, die ganz in meiner Macht steht. Dann ist es mir weder mit diesem Inhalt noch mit seiner Äußerung und Verwirklichung überhaupt wahrhafter *Ernst*. Denn wahrhafter Ernst kommt nur durch ein substantielles Interesse, eine in sich selbst gehaltvolle Sache, Wahrheit, Sittlichkeit usf. herein, durch einen Inhalt, der mir als solcher schon als wesentlich gilt, so daß ich mir für mich selber nur wesentlich werde insofern ich in solchen Gehalt mich versenkt habe und ihm in meinem ganzen Wissen und Handeln gemäß geworden bin (Hegel Werke 13, 94).

Wir dürfen uns an dieser Stelle nicht davon täuschen lassen, dass Hegel auch eingangs schon in der ersten Person Singular spricht, dies dient ihm lediglich zur Skizzierung der romantisch-ironischen Geisteshaltung. Es fällt auf, dass es sich in Hegels Verständnis bei einer solchen Haltung um einen Realitätsverlust handelt, mit welchem einhergeht, dass verkannt wird, was erst „Gehalt“ (s.o.) bedingen würde²⁴⁴. Woran es den Romantikern somit nach Hegel mangelt, ist „substantielles Interesse“ (s.o.). Hegels Analyse drückt einen diagnostischen Anspruch aus - so nennt er die geschilderte Haltung auch „krankhafte Schönseelichkeit und Sehnsüchtigkeit“ (ebd., 96) -, er erkennt in jener Ironie vor allem eine gefährliche Art von „Selbstgenuß“ (ebd., 96), welche „das Subjekt“ (ebd.) infolge seiner „*Eitelkeit*“²⁴⁵ (ebd.) unweigerlich ins Elend führt:

²⁴³ Dies kommt besonders in Abhebung zu den vorangehenden Ausführungen Hegels zur Geltung, in welchen er sich lobend der Rolle von Schiller, Schelling und Winckelmann für die Entwicklung der zeitgenössischen Ästhetik zuwendet (vgl. Hegel Werke 13, 89 ff.). Jene schließen jedoch schon mit einer Kritik an den beiden Schlegels (vgl. ebd., 92 f.).

²⁴⁴ Darüber hinaus ähneln Hegels Äußerungen dazu, was diesen *Gehalt* erst verbürgt, der solgerschen Forderung des bzw. nach dem *faktisch-Werden der Offenbarung* (vgl. NSB II, 173).

²⁴⁵ So ist die „*Eitelkeit*“ (Hegel Werke 13, 96) zentrales Symptom und Resultat der ironischen Geisteshaltung: „Die nächste Form dieser Negativität der Ironie ist nun einerseits die *Eitelkeit* alles

Dadurch kommt das Unglück und der Widerspruch hervor, daß das Subjekt einerseits wohl in die Wahrheit hinein will und nach Objektivität Verlangen trägt, aber sich andererseits dieser Einsamkeit und Zurückgezogenheit in sich nicht zu entschlagen, dieser unbefriedigten abstrakten Innigkeit nicht zu entwinden vermag und nun von der Sehnsüchtigkeit befallen wird, die wir ebenfalls aus der Fichteschen Philosophie haben hervorgehen sehen (Hegel Werke 13, 96).

Das Subjekt ist selbst von jener Defizienz gestraft und nicht in der Lage, die eigenen Ansprüche zu befriedigen oder gar zur Ruhe zu kommen. Auch wenn zu der sachlichen Angemessenheit der Kritik Hegels an den Romantikern hier sich zu äußern nicht der Platz ist²⁴⁶, so stellt Hegel doch glaubhaft dar, dass diese Haltung, welche er in der Rechtsphilosophie als „Selbstgefälligkeit“ (Hegel Werke 7, 279) brandmarkt, meist mit einem Defizit einhergeht, welches von einem grundlegenden, auch epistemische Funktionen betreffenden, psychischen Missverhältnis herrührt. Selbst wenn Hegel in seiner Vehemenz der Kritik, insb. der Schlegels (Hegel Werke 13, 92), über das Ziel hinausschießen würde, so gibt er doch mit seiner Diagnose auch eine Schilderung der Probleme und Fallstricke der postmodernen Subjektivität²⁴⁷ - bedenken wir die von Hegel diagnostizierte Selbsterhöhung des „ironisch-künstlerischen Lebens“ (Hegel Werke 13, 95), welche nach Hegel mit einer Selbstvergöttlichung²⁴⁸ einhergeht (vgl. ebd.). Sofern diese ‚widersprüchliche‘ „Subjektivität“ (ebd., 96 & vgl. ebd.) eine solche ist, welche sich allem, auch „Recht“ und „Sittlichkeit“ (ebd., 95) enthoben hält, da es ihr „ein Nichtiges“ (ebd., 95) ist, ist es auch vom Standpunkt Hegels folgerichtig, die Ironie und mit ihr auch

Sachlichen, Sittlichen und in sich Gehaltvollen, die Nichtigkeit alles Objektiven und an und für sich Geltenden. Bleibt das Ich auf diesem Standpunkte stehen, so erscheint ihm alles als nichtig und eitel, die eigene Subjektivität ausgenommen, die dadurch hohl und leer und die selber *eitle* wird“ (ebd.).

²⁴⁶ So ist in der Hegel-Forschung auch stellenweise davon die Rede, dass diese Kritik unberechtigt sei (vgl. Sandkaulen 2018a, 17). So äußert Birgit Sandkaulen den Verdacht, dass Hegel die romantische Ironie falsch nachzeichnet: „Das frühromantische Konzept der Ironie hingegen wird (fälschlicherweise) so dargestellt, als bestünde sein Motiv in der subjektivistischen Zersetzung“ (ebd.). Diese Fragestellung können wir an dieser Stelle nicht entscheiden. Scheint es auch, als würde Hegel in seiner Vehemenz über das Ziel hinausschießen, so ist er, ausgehend von seiner Diagnose und den Prämissen dazu vollends berechtigt, mitunter gar historisch darin bestätigt.

²⁴⁷ Hegels Kritik der Ironie nimmt insbesondere Motive der Kritik der Postmoderne seitens Frederic Jamesons, wie von ihm in dessen Arbeit *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* vorweg (Jameson 1991), welche sich dem kulturellen Phänomen dieser Subjektivität der Postmoderne insgesamt zuwendet. Viel berechtigt zu der Annahme, dass Hegels Ausführungen zur Ironie sich erst in einem solchen historischen Kontext bestätigen. Selbstverständlich liegt eine inhaltliche Nähe des hegelschen und neomarxistischen Denkens auf der Hand. So beruft sich der Literaturwissenschaftler Jameson explizit mit seiner Titelgestaltung auf die Frankfurter Schule (vgl. Jameson 1991, XVIII). Hinzuweisen ist an dieser Stelle auf Adornos & Horkheimers Kritik der „Barbarei der Kulturindustrie“ (Adorno & Horkheimer 2013, 140) – deren „Konsumenten sind die Arbeiter und Angestellten, die Farmer und Kleinbürger“ (ebd., 141).

²⁴⁸ So Hegel dazu weiter: „Und nun erfaßt sich diese Virtuosität eines ironisch-künstlerischen Lebens als eine *göttliche Genialität*, für welche alles und jedes nur ein wesenloses Geschöpf ist, an das der freie Schöpfer, der von allem sich los und ledig weiß, sich nicht bindet, indem er dasselbe vernichten wie schaffen kann. Wer auf solchem Standpunkte göttlicher Genialität steht, blickt dann vornehm auf alle übrigen Menschen nieder, die für beschränkt und platt erklärt sind, insofern ihnen Recht, Sittlichkeit usf. noch als fest, verpflichtend und wesentlich gelten“ (Hegel Werke 13, 95).

zum Zwecke der Abgrenzung erneut Solger (vgl. Hegel Werke 7, 277) in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* in demjenigen Paragraphen (§140) zu berühren, in welchem Hegel auf die „letzte abstruseste Form des Bösen, wodurch das Böse in Gutes und das Gute in Böses verkehrt wird“ (Hegel Werke 7, 265) zu sprechen kommt. Die Anmerkung zu Solger selbst ist unspektakulär und dient, wie schon angemerkt, der Abgrenzung Solgers von Fr. Schlegel²⁴⁹ und berührt weiter Fragen der solgerschen Darstellung der tragischen Schuld (vgl. ebd., 277f.). Aufschlussreich ist jedoch die Tatsache der Thematisierung der Ironie in jenem Paragraphen überhaupt, welche die „abstruseste Form des Bösen“ (ebd., 265) betrifft. Diese „abstruseste Form“ (s.o.) besteht in „der sich als *das Absolute behauptenden Subjektivität*“ (ebd., 265). Die Ironie ist nach Hegel dabei lediglich „Die höchste Form“ (Hegel Werke 7, 277) jener „Selbstgefälligkeit“ (ebd., 279), welche dieses Böse auszeichnet (vgl. Hegel Werke 7, 279), und die Selbstgefälligkeit des ironischen Subjekts ist:

Die höchste Form endlich, in welcher diese Subjektivität sich vollkommen erfaßt und ausspricht, ist die Gestalt, die man mit einem von *Platon* erborgten Namen *Ironie* genannt hat; - denn nur der Name ist von *Platon* genommen, der ihn von einer Weise des Sokrates brauchte [...²⁵⁰] – Die hier noch zu betrachtende Spitze der sich als das Letzte erfassenden Subjektivität kann nur dies sein, sich noch als jenes Beschließen und Entscheiden über Wahrheit, Recht und Pflicht *zu wissen*, welches in den vorhergehenden Formen an sich vorhanden ist. Sie besteht also darin, das sittlich Objektive wohl zu wissen, aber nicht sich selbst vergessend und auf sich Verzicht tuend in den Ernst desselben sich zu vertiefen und aus ihm zu handeln, sondern in der Beziehung darauf dasselbe zugleich von sich zu halten und *sich* als das zu wissen, welches *so will* und *beschließt* und auch *ebensogut* anders wollen und beschließen kann (Hegel Werke 7, 277 ff.).

Diese Ironie verfügt somit nach Hegel über das Wissen dessen, was es zu tun gilt, sieht sich jedoch der Notwendigkeit und „Pflicht“ (s.o.) enthoben, es zu tun. Erinnern wir uns der Ausführungen Hegels in dessen *Ästhetik*, so ist uns bewusst, dass auch ein solches Verhalten der romantisch-ironischen Geisteshaltung, wie Hegel sie schildert, dazu dient, sich selbst zu inszenieren. Ein so handelndes Subjekt zeigt sich als indifferent und erachtet es noch als einen Vorzug. Hegel stößt damit auf einen zentralen Aspekt der philosophischen Kritik der Ironie. Nietzsche bezeichnet sie als „Cynismus“ (Nietzsche KSA I, 279) und seine Kritik der Ironie zeichnet in ihren Grundzügen von derselben ein ähnliches Bild wie Hegel.

²⁴⁹ Wegen der Diagnose Hegels, welche in Bezug auf Solger da lautet: „besserer Sinn“ (Hegel Werke 7, 277). Darunter ist wohl in der Hauptsache zu verstehen, was Hegel mit seinem wertschätzenden Urteil über Solger in der *Ästhetik* anführt: „Solger war nicht wie die übrigen mit oberflächlicher philosophischer Bildung zufrieden, sondern sein echt spekulatives Bedürfnis drängte ihn, in die Tiefe der philosophischen Idee hinabzusteigen“ (Hegel Werke 13, 98).

²⁵⁰ *Anm. d. V.*: hier erfolgt u.a. die im Obigen erwähnte Anmerkung Hegels zu Solger.

Nietzsches für uns an dieser Stelle entscheidende Kritik der Ironie findet sich in dessen *zweiter Unzeitgemäßer Betrachtung, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Die Ironie ist nach Nietzsche ein Zustand einer „Uebersättigung einer Zeit in Historie“ (Nietzsche KSA I, 279):

[...] durch dieses Uebermaass wird der jederzeit schädliche Glaube an das Alter der Menschheit, der Glaube, Spätling und Epigone zu sein, gepflanzt; durch dieses Uebermaass geräth eine Zeit in die gefährliche Stimmung der Ironie über sich selbst und aus ihr in die noch gefährlichere des Cynismus: in dieser aber reift sie immer mehr einer klugen egoistischen Praxis entgegen, durch welche die Lebenskräfte gelähmt und zuletzt zerstört werden (Nietzsche KSA I, 279).

Bezeichnend ist, dass auch Nietzsche eine gesteigerte Selbstreferenzialität und -versteifung als Symptom jener Entwicklung betrachtet (vgl. Nietzsche KSA I, 280); „so wird das Individuum zaghaft und unsicher und darf sich nicht mehr glauben: es versinkt in sich selbst, ins Innerliche“ (ebd.). Auch bei Hegel ist die Ironie ein Zustand, welcher sich stets selbst torpediert oder dereinst torpedieren muss (vgl. Hegel Werke 13, 96 f.). Zentrales Element jener Kritiken der Ironie ist die Diagnose eines übersteigerten und verkrampten Selbstbezugs, welcher sich als ‚selbstgefällig‘ (vgl. Hegel Werke 7, 279) über anderen sieht und dem alles letztlich „ein Nichtiges“ (Hegel Werke 13, 95) ist:

So gibt sich denn das Individuum, das so als Künstler lebt, wohl Verhältnisse zu anderen, es lebt mit Freunden, Geliebten usf., aber als Genie ist ihm dies Verhältnis zu seiner bestimmten Wirklichkeit, seinen besonderen Handlungen wie zum an und für sich Allgemeinen zugleich ein Nichtiges, und es verhält sich ironisch dagegen (Hegel Werke 13, 95).

Trotz jenes übersteigerten Selbstbezugs tritt dennoch ein Prozess ein, welchen man getrost als Verflüchtigung beschreiben könnte (vgl. ebd. f.). Ein solches Subjekt kann notgedrungen seiner „Befriedigungslosigkeit“ und „dem Verlangen nach Realität“ (ebd., 96) nicht abhelfen. Ist eine Solche Haltung mit Nietzsche in ihren Ursprüngen auch als „Cynismus“ (Nietzsche KSA I, 279) zu beschreiben, so könnte auch gesagt werden, dass sich eine solche Ironie, bzw. ein solcher Zynismus, notgedrungen selbst in seinem hedonistischen Selbstbezug unterminieren muss – weil sie schlicht zu nichts mehr taugt, die Weltflucht²⁵¹ letztlich auch eine Auflösung und stete Bedrohung des vorher übermäßig genossenen Selbst (vgl. Hegel Werke 13, 96) bedeutet und jene Fokussierung sich ihrer Grundlagen beraubt.

²⁵¹ Wir werden in §9b) sehen, dass auch Solger sich dieser Gefahren bewusst war. Somit wird nicht zuletzt Henckmanns Behauptung von der „Weltflüchtigkeit“ (Henckmann 2014, 117) des solgerschen Denkens (vgl. ebd.) einer Revision zu unterziehen sein.

Wir sehen, dass in ihrem ‚kulturkritischen‘ Anliegen, kommt die Rede auf die *Ironie*, so verschiedene Denker wie Hegel und Nietzsche in Übereinstimmung zu bringen sind und auch Kierkegaard (- wenngleich dessen Schrift *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* nicht als prototypische Kritik der Ironie gelten kann-), wenn er beispielsweise in Bezug auf Solger diesem „Akosmismus“ (Kierkegaard 2004, 4) vorwirft, sich dabei im Fahrwasser einer Kritik der Ironie befindet, welche sich im Rahmen dessen bewegt, was durch Hegels Kritik der Ironie abgesteckt wurde²⁵². Nur durch die Betonung der vermeintlichen Tatsache, „Solger ist des Negativen metaphysischer Ritter“ (Kierkegaard 2004, 315), kann Kierkegaard behaupten, Solgers Denken sei ein Denken eines „Akosmismus“ (ebd., 4). *Akosmismus* bezeichnet hier dasselbe, was mit der Weltflucht im Obigen oder durch Henckmann mit seiner Äußerung über „die religiös bedingte Weltflüchtigkeit von Solgers Philosophie“ (Henckmann 2014, 117) aufgeworfen wurde - übrigens in direktem Bezug auch zu Kierkegaards Urteil (vgl. Henckmann 2014, 117) vom „Akosmismus“ (Kierkegaard 2004, 4). Sehen wir weiter, dass Kierkegaard Solgers Ironie als „kontemplative Ironie“ (Kierkegaard 2004, 315) bestimmt und dies nach Kierkegaards Bild der solgerschen Ironie weiter bedeute „Die Ironie ist ein Organ, ein Sinn für das Negative“ (ebd.), so können wir darin dasselbe erkennen, was auch Hegels Kritik ausdrückt. Eine so verstandene Kontemplation, die eine Abwertung der Wirklichkeit bedeutet, stellt auch die von Hegel beklagte „Verabsolutierung der Subjektivität“ (Henckmann 2014, 114 & vgl. Hegel Werke 7, 265) dar. Das muss sie nicht zwangsläufig, doch ist diese übersteigerte Selbstreferenzialität, die Kontemplation sein kann und performativ zunächst auch sein muss, bei gleichzeitiger Abwertung der Wirklichkeit in ihren Resultaten sicherlich kaum von jener „Eitelkeit“ (ebd., 279), wie Hegel sie konstatiert, oder dem von Nietzsche angeprangerten, sich aus der Ironie entwickelnden „Cynismus“ (Nietzsche KSA I, 279) zu unterscheiden –

²⁵² Kierkegaard geht selbstverständlich in weiten Teilen von Hegels *Solger-Rezension* (Hegel Werke 11, 205-274 & vgl. Kierkegaard 2004, 314 f. & 320) aus, sodass diese für Kierkegaards Solger Lektüre prägend bleibt. Herauszustellen ist jedoch, dass Kierkegaard sich der Vereinnahmung Solgers durch Hegel vollends bewusst ist und so spricht Kierkegaard wie folgt von Solgers Ironie und seiner Bedeutung für Hegel (bzw. Hegels Bild von sich und seinem System): „Solger kann deshalb freilich in der Entwicklung seine Bedeutung haben, man kann ihn jedoch sicherlich am besten als ein Opfer betrachten, das Hegels System heischte. Daraus läßt sich auch Hegels Vorliebe für ihn erklären; Solger ist des Negativen metaphysischer Ritter. Er kommt darum auch nicht in dem gleichen Sinne wie die übrigen Ironiker mit der Wirklichkeit in Widerstreit [...] Seine Ironie ist kontemplative Ironie, er sieht die Nichtigkeit von allem. Die Ironie ist ein Organ, ein Sinn für das Negative“ (Kierkegaard 2004, 315) *Hervorhebungen im Text Kierkegaards wurden nicht wiedergegeben.

Kierkegaard versteht dies jedoch nur mit dem metaphysisch gewendeten Begriff des „Akosmismus“ (Kierkegaard 2004, 4).

Wir haben es hinsichtlich jener Grundzüge stets mit dem zu tun, was Hegel in seiner Kritik treffend als „absolute Selbstgefälligkeit“ (Hegel Werke 7, 279) betitelt. Dadurch finden wir das zentrale Moment jener Ironie bezeichnet, welche wir, angesichts unserer bisherigen Ergebnisse, mit Solger nur als „*falsche* [...] *Ironie*“ (V, 194) auffassen können. Diese „Selbstgefälligkeit“ (Hegel Werke 7, 279) bleibt als *Selbsterhöhung* bei *Abwertung und Verkennung der Wirklichkeit* (vgl. Hegel Werke 13, 94 f.) das paradigmatische Bild der Ironie, wie Hegel es im Zuge seiner Kritik dargelegt hat. Im weiteren Fortgang müssen wir in jenem pathologischen Zustand die stete Bedrohung der richtigen Ironie²⁵³, vor allem in ihrer epistemologischen Funktion, sehen. Solger, wie sich erweisen wird, war sich dieser Gefahren der Ironie bewusst wie wenige andere, sodass gerade seine Theorie der Ironie und deren Implikationen einen Fundus bieten, genau zu bestimmen, worin das Fehlerhafte der von Hegel zu Recht verurteilten Geisteshaltung liegt. So handelt es sich, wie zu zeigen ist, bei der fehlerhaften Ironie in erster Linie um ein erkenntnistheoretisches Problem. Hegel macht dies dadurch deutlich, dass er aufzeigt, wie Selbsterhöhung mit Realitätsverlust einhergeht oder Resultat desselben ist – ein Problembewusstsein, das sich auch im Werk Solgers findet.

Wir finden bei Solger die falschen Formen der Ironie und falsche philosophische Verständnisse derselben an verschiedenen Stellen problematisiert. Im Zuge seiner *Vorlesungen über Ästhetik* erklärt Solger die „*falsche*, scheinbare, gemeine *Ironie*“ (V, 194) zur „*ästhetischen Krankheit*“ (V, 195) und unterscheidet dabei zwei Formen:

Die *falsche* [...] *Ironie* entsteht auch Reflexionen des gemeinen Verstandes, und kann zwiefach gedacht werden. Sie kann 1) die bloße Erscheinung auffassen und dieselbe dadurch in ihrer Nichtigkeit darstellen, daß sie ihr einen besonderen Wert verleiht, ihr höhere Begriffe beilegt, wodurch ein Kontrast bewirkt wird; 2) kann sie sich an allgemeine wesentliche Begriffe anheften, diese darstellen, wie sie im gemeinen Leben in der Unvollständigkeit der Existenz versinken, und dadurch die Begriffe selbst um ihre Bedeutung bringen. Beide Arten der falschen Ironie entstehen aus dem Widerspruch des gemeinen Lebens mit sich selbst, insofern dasselbe einerseits unvollkommene mannigfaltige Erscheinung, andererseits Begriff ist (V, 194).

Solger führt die falsche Ironie somit auf den *Verstand* zurück. Beide hier geschilderte Formen der falschen Ironie beruhen auf demselben Sachverhalt – der Abwertung der

²⁵³ Unsere Rede von der ‚richtigen‘ Ironie darf nicht in einem zu engen Sinne mit dem identifiziert werden, was Solger selbst „echte Ironie“ (V, 195) nennt. Solgers ästhetisch gewendete „echte Ironie“ (ebd.) ist vielmehr erst möglich, wenn das, was Ironie leisten soll, kann und muss in erkenntnistheoretischer Hinsicht schon gelungen ist.

(auch empirischen) Wirklichkeit, bzw. dessen, was nach Solger Wirklichkeit erst verbürgt und konstituiert. Ironie ist somit im Kontext der solgerschen Ästhetik etwas, das dem Verstand zunächst nicht zu erreichen möglich ist – „Die echte Ironie setzt das höchste Bewußtsein voraus, vermöge dessen der menschliche Geist sich über den Gegensatz und die Einheit der Idee und der Wirklichkeit vollkommen klar ist“ (V, 195). Unsere Untersuchung legt es nahe, in dieser Ironie, welche die des Künstlers ist (vgl. ebd. ff.), eine (exemplarische) kultivierte und entwickelte Form der Ironie im Sinne einer „Grundstimmung“ (Henckmann 2014, 115) zu sehen. Die Möglichkeit der falschen Ironie scheint nach Solger darin zu liegen, dass der Mensch auch unter dem *Verstand* dazu in der Lage zu ist, jene „Grundstimmung“ (Henckmann 2014, 115) zu erfahren, daraus jedoch die falschen Schlüsse zieht. Anstelle dies zum Anlass zu nehmen, das Voraussetzungshafte des *Glaubens* an die empirische Wirklichkeit zu erkennen und so zu begründen, dient der falschen Ironie ihre vermeintliche Einsicht dazu, alles andere abzuwerten. Die anfängliche Einsicht in die „Unvollständigkeit der Existenz“ (V, 194) oder die „Nichtigkeit“ (ebd.) führt nicht zur Philosophie und der Erkenntnis des Faktizitätsbedarfs, welchem durch die *Offenbarung* und deren *faktisch-Werden* beigegeben wird (vgl. NSB II, 173), sondern zum genauen Gegenteil zu der sonst durch richtige Ironie vollzogenen epistemologischen Sicherung der Wirklichkeit.

Haben wir im Obigen doch die ursprüngliche Einheitlichkeit jener Formen der „falschen Ironie“ (V, 194) betont, ist es geboten auf Solgers Spezifizierung der zweiten falschen Ironie weiter einzugehen, von welcher Solger ausführt, sie sei „eine gefährliche Ironie die in moralische Spöttei ausartet und dadurch für das Sittliche, wie für die Kunst verderblich wird“ (V, 194). Gerade diese Spielart der falschen Ironie ist es auch, welche wir in der Hauptsache bei Hegel und Nietzsche kritisiert gefunden haben. Es sollte jedoch weiterhin auf der prinzipiellen Identität und Gleichzeitigkeit der von Solger geschilderten Formen der falschen Ironie bestanden werden – beide bedeuten implizit, um mit Henckmann in seinem Hegel-Rekurs zu sprechen, eine „Verabsolutierung der Subjektivität“ (Henckmann 2014, 114)²⁵⁴, da doch diese Herabwürdigung denkerisch-kognitiv vollzogen sein muss von einem Subjekt, welches sich dazu in der Lage erachtet und dabei die betriebene eigene Auflösung, welche durch die Auflösung der Wirklichkeit (sei sie sittlich oder ‚empirisch‘) bedingt wird, verkennt. Eine weitere Kritik dieser

²⁵⁴Henckmann bezieht sich auf Hegel Werke 7, 265 (vgl. Henckmann 2014, 114).

falschen Ironie findet sich in Solgers A. Schlegel-Rezension *Beurtheilung der Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur* (NSB II, 493-628). Dabei handelt es sich um eine Passage in welcher Solger deutlich macht, wie sich die falsche Ironie zur richtigen Ironie verhält. Keineswegs kann nämlich davon die Rede sein, Ironie als solche sei im Ausgang von Solger als intrinsisch defizitär zu erachten – unsere Untersuchung hat vielmehr gezeigt, dass damit bei Solger eine dialektische Voraussetzung bezeichnet ist, welche alle Faktizität erst verbürgt (und schafft) und dem Menschen somit in erkenntnistheoretischer Hinsicht erst zugänglich macht²⁵⁵:

Die Ironie ist aber auch das gerade Gegentheil jener Ansicht des Lebens, in welcher Ernst und Scherz, wie sie der Verfasser annimmt, wurzeln. Aber ist denn nun diese Ironie ein schnödes Hinwegsetzen über alles, was den Menschen wesentlich und ernstlich interessirt, über den ganzen Zwiespalt in seiner Natur? Keineswegs; dieses wäre eine gemeine Spöttei, die nicht über Ernst und Scherz stände, sondern auf demselben Boden und mit ihren eigenen Kräften sie bestritte. Die wahre Ironie geht von dem Gesichtspuncte aus, daß der Mensch, so lange er in dieser gegenwärtigen Welt lebt, seine Bestimmung, auch im höchsten Sinne des Worts, nur in dieser Welt erfüllen kann (NSB II, 514 f.).

Für Solger ist die falsche Ironie selbstwidersprüchlich. Sie muss notgedrungen ‚bestreiten‘ (s.o.), was sie selbst voraussetzt. Auffällig ist, dass auch wenn Solger eine Ironie zu propagieren scheint, welche „über Ernst und Scherz“ (s.o.) zu sein habe, dies bei ihm nicht darauf hinausläuft, dasjenige damit zu verwerfen, was bei Hegel „Ernst“ (Hegel Werke 13, 94) ist. So umfasst der solgersche Begriff der Ironie durchaus die Phänomene, welchen sich der Mensch nach Hegel mit „Ernst“ (ebd.) zuzuwenden habe und voraussetzen muss, wie „Wahrheit, Sittlichkeit usf.“ (ebd.) - die *Ironie* Solgers ist somit groß genug für Hegels *Ernst*. Dient der falschen Ironie die Wirklichkeit zur Abwertung, ist die richtige Ironie Solger einer Versicherung der Wirklichkeit in vielerlei Hinsicht²⁵⁶. Die richtige Ironie befähigt nach Solger erst zum menschlichen Leben „in dieser gegenwärtigen Welt“ (NSB II, 514 f. & vgl. ebd.). Wie kann es dazu kommen, dass Solger die Ironie zugleich in weiten Teilen so bestimmt wie Hegel und Nietzsche, aber neben einer solchen „falschen Ironie“ (V, 194) eine „echte Ironie“ (V, 195) und in unserem Sinne ‚richtige‘ Ironie mit so zentraler Bedeutung für sein Gesamtwerk und alle

²⁵⁵ Nicht zuletzt dann, wenn der Mensch auch erst durch die Idee *Mensch* wird (vgl. §8). So fängt das spezifisch menschliche Leben erst (zeitlich) nach oder hinter der dialektischen Erkenntnis, wie Solger sie konzipiert, an. Dabei ähnelt Solgers Konzeption in entscheidender Hinsicht neoplatonischen Ansätzen wie zum Beispiel demjenigen Alain Badiou, welcher in seiner materialistisch gewendeten Ideenlehre der Idee - bzw. seiner Wendung der Idee - eine ähnliche Funktion zu kommen lässt (vgl. Badiou 2015, 28 f. & 81 ff.).

²⁵⁶ Rückbindung an das Göttliche durch *Idee* und somit ethisch-epistemologische Sicherung durch Aufweis dessen als Voraussetzung und die dadurch gewonnene Perspektive der *Offenbarung*.

systematischen Glieder und Teilgebiete desselben postuliert? Eine Antwort darauf liegt sicherlich in der spezifischen Beschaffenheit des solgerschen Denkens und der verschiedenen Einflüsse²⁵⁷ auf dasselbe. Darüber hinaus aber ist auch mit Hegel *und* Henckmann das Urteil zu fällen, dass es sich bei Solgers Ironie um das „Prinzip der Ironie“ (Hegel Werke 11, 207) *und* eine „Grundstimmung“ (Henckmann 2014, 115) zugleich handelt. Dies schlägt sich darin nieder, dass sich verschiedene Erkenntnisparadigmen im Umfeld jenes Begriffs und allen sich daraus ableitenden Folgefragen verdichten.

Diese Komposition des solgerschen Begriffs der Ironie sollte daher weniger als Makel denn als ein Vorzug betrachtet werden, da Solgers Begriff der Ironie somit ein dialektisches Modell ausdrückt und transportiert, welches über gängige zeitgenössisch-idealistische Ansätze des frühen 19. Jahrhunderts hinausreicht. Jenseits dieser systematischen Besonderheiten ist Solgers Denken der Ironie gerade deswegen von Bedeutung, weil er Ansätze zu einer Rehabilitierung der Ironie liefern kann, welche umso dringlicher scheint als die Ironie in Gestalt einer „falschen Ironie“ (V, 194) immer mehr zur generellen Stimmung einer Epoche avanciert, welche als *Postmoderne*²⁵⁸ zu bezeichnen ist.

§8) Solgers Idee der Gattung

Wenn wir uns nun dem Begriff der „Gattung“ (NSB II, 315) zuwenden, dann muss dabei mehr als im Vorangehenden darauf geachtet werden, nicht in Fragen der solgerschen Handlungstheorie oder Ethik abzudriften. Zwar sind Erkenntnistheorie und Ethik eng verbunden, doch ist es uns in dieser Untersuchung lediglich möglich und daran gelegen, auf diese Nähe und etwaige Übergänge hinzuweisen. Die Auseinandersetzung mit Mildred Galland-Szymkowiaks Deutung der solgerschen *Philosophie des Rechts und Staats*²⁵⁹ wird sich vornehmlich mit den Konsequenzen deren Untersuchung Galland-Szymkowiaks für die hier entwickelte Deutung der epistemisch-epistemologischen Funktion der Ironie beschäftigen. Von entscheidender Bedeutung ist dahingehend, dass

²⁵⁷ Siehe dazu §6).

²⁵⁸ Siehe dazu die einleitenden Ausführungen und Anmerkungen in §9).

²⁵⁹ Von dieser in *Individuum, Staat und Existenz der Idee. Solgers politische Philosophie* von 2014 dargelegt (Galland-Szymkowiak 2014b).

Solger in seiner Rechtsphilosophie, nach Galland-Szymkowiak, offensichtlich eine Sonderform der Idee darstellt (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 226f.). Diese wird von Galland-Szymkowiak in der „*Idee als Idee der menschlichen Gattung*“ (ebd., 235) gesehen und deckt in etwa das ab, was allgemein unter der Bezeichnung der „Intersubjektivität“ (ebd., 232) aufgefasst werden kann. Uns muss es darum gehen, die Rolle der Ironie im Erkenntnis- und Vermittlungsprozess jener „Idee der Gattung“ (NSB II, 329) aufzuzeigen und danach zu fragen, welche erkenntnistheoretischen Fragestellungen aus Solgers Begriff der *Gattung* resultieren. Sofern unsere Deutung von der Funktion der Ironie Tatsächliches trifft, muss sich dies an den solgerschen Überlegungen der Rechtsphilosophie und den Ergebnissen Galland-Szymkowiaks belegen lassen. Vorausgreifend können wir anmerken, dass die Ironie auch für jene Idee der Gattung konstitutiv sein muss – ohne sie könnte der Mensch seine begrenzte Perspektive nicht überschreiten, um zu einem Begriff der Gattung zu gelangen. Konkret gilt es, dies mit Galland-Szymkowiaks Schilderung der spezifischen „Individualität des Menschen“ im Gegensatz gegen die „tierische Individualität“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 221) zu erläutern. Dabei gehen wir jedoch von einem anderen Ironie-Verständnis als Galland-Szymkowiak aus, was sich u.a. auch in ihrem Verständnis der Idee im sonstigen Werk Solgers bezeugt (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 227f.), sodass das, was ihr an der Rechtsphilosophie so besonders scheint, uns einen Grundzug der gesamten solgerschen Philosophie darstellt. Was freilich dadurch mit bedingt ist, dass uns die Ansätze Henckmanns und auch Galland-Szymkowiaks selbst schon den Weg zu unserer Deutung geebnet haben. Nachdem wir die erkenntnistheoretische Dimension des Begriffs der Gattung beleuchtet haben, können wir die Fragestellung nach Pragmatismus und Mystik im Denken Solgers vertiefen und auf diesem Wege die Frage nach dem *faktisch-Werden der Offenbarung* und der empirischen Wirklichkeit weiterführen. Andere Bezüge zur Rechtsphilosophie Solgers und seinem politischen Denken müssen weitestgehend ausbleiben, da diese einen gesonderten Untersuchungsgegenstand abgeben würden. Von besonderem Interesse ist für unsere erkenntnistheoretische Fragestellung die von Solger, durch den Begriff der Gattung gegebene Einbindung der Dimension der „Intersubjektivität“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 232), scheinbar aufgewiesene Möglichkeit der Sicherung eines hinreichenden Grundes der empirischen Wirklichkeit, ohne ein vermeintliches Auslagern oder Übertragen an Gott oder das Göttliche (vgl. u.a. NSB II, 289).

a) Galland-Szymkowiaks Deutung der Intersubjektivität

Galland-Szymkowiaks Deutung der solgerschen *Gattung* ist prägnant in folgendem Satz zusammengefasst: „Der Begriff der menschlichen Gattung ist die in mir bewusst vorhandene Vorstellung der Menschheit als Ganzes der verschiedenen Individuierungen der Idee“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 236). Solgers Begriff der „Gattung“ (u.a. NSB II, 315) stellt das Zentrum der Überlegungen im Zuge seiner Rechtsphilosophie dar, wie Galland-Szymkowiak gezeigt hat, und gibt, wie sich zeigen wird, ein ausgezeichnetes Exempel der solgerschen Dialektik der Idee ab. Der Ausdruck selbst, so Galland-Szymkowiak, sei vermutlich von Fichte übernommen oder inspiriert (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 235), jedoch zeige sich insbesondere sein rechtsphilosophisches und politisches Denken auch maßgeblich von Schelling beeinflusst, da Solger nicht zuletzt auf eine naturphilosophische Unterlage seiner Theorie angewiesen sei (vgl. ebd., 230 & 234 f.). Um einen Zugang zu Solgers Text zu finden, sei einleitend jene Passage wiedergegeben, in welcher Solger die *Gattung* in für uns entscheidender Hinsicht bestimmt, Paragraph 7b) des zweiten Teils der solgerschen Rechtsphilosophie:

Das Zweite, was das Handeln bestimmen kann, ist das Allgemeine, nämlich der allgemeine Begriff der Selbstbestimmung. Auch dieser gilt hier nicht im Gegensatz gegen das Mannigfaltige und den Trieb; denn das gehört für die Elementartugenden. Er muß vielmehr eine wirkliche Existenz haben und diese hat er nur als Gattung, insofern er durch die Individuen im Ganzen dargestellt wird. Es ist die allgemeine Form der Selbstbestimmung überhaupt, die aber in jedem Individuum zur adäquaten Wirklichkeit kommt, insofern es nämlich eben bloß Individuum ist. Er ist in demselben dadurch, daß jedes Individuum in seiner Willkür die ganze Wirklichkeit der Gattung als den allgemeinen Begriff in sich trägt und äußert (NSB II, 315)²⁶⁰.

Uns begegnet in jener Passage eine bereits vertraute Operation Solgers: die Forderung nach dem faktisch-Werden, d.h. „wirkliche Existenz“ (s.o.)-Werden. Das was hier gefordert wird, ist jedoch nicht nur die Verwirklichung/das faktisch-Werden im Sinne einer Bewährung der empirischen Wirklichkeit, sondern die „Selbstbestimmung“ (s.o.). Diese ist, wie es im obigen Zitat deutlich wird, etwas, das den sonstigen Unklarheiten der Existenz bisher enthoben sein muss, deren Ökonomie sie schlichtweg nicht angehört und als Supplement hinzukommt²⁶¹ – und zwar durch die Arbeit der Philosophie und dem schon bekannten Muster des Aufweises von vorangehenden Bedingungen (vgl. NSB I,

²⁶⁰ Die Tugenden Solgers, um die es hier nicht gehen kann, schildert derselbe in NSB II, 302 ff.

²⁶¹ Rückwirkend betrachtet.

347 f.)²⁶². Diese Bedingung ist bei Solger geknüpft an den Begriff der *Gattung*. Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine ausgedachte Entität, sondern, wie wir sehen werden, erneut um eine *Voraussetzung* - und genauer, um die „Idee der Gattung“ (NSB II, 329). Dabei ist daran zu erinnern, dass die *Idee* für Solger immer eine dialektische Struktur darstellt, welche „die Einheit von Form und des Stoffes [...] eine von den Hauptbedeutungen des Wortes Idee“ (NSB II, 91) ist. Die Idee als „*Idee der menschlichen Gattung*“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 235) zeigt in besonderem Maße, wie für Solger die Idee Voraussetzung ist. War es in Anbetracht der empirischen Wirklichkeit nötig, diese als Teil der Offenbarung zu beglaubigen und zu zeigen, dass „das Hervorleuchten der Idee in die Existenz“ (NSB II, 92) diese *Existenz*, die empirische Wirklichkeit, erst ermöglicht, verhält es sich bei der *Idee der Gattung* auf eine ähnliche Weise, jedoch, da es um Menschen geht, und nicht um Steine, spezifisch gewendet. Die Gattung muss immer schon vorausgesetzt werden. Diese vorausgesetzte Gattung kann noch nicht die Gattung sein, um die es Solger zu tun ist; so wie die *Existenz* allgemein, auch wenn sie auf der Idee beruht, nicht ohne Weiteres Idee ist und sein kann. Vielmehr bleibt der Gattungsbegriff ein *Ziel* und so formuliert Solger auch in seiner *Philosophie des Rechts und Staats* eine Forderung, welche uns an den ‚Reich Gottes Passus‘ seiner Abeken-Korrespondenz und dessen Implikationen erinnert (vgl. NSB I, 603)²⁶³: „Das höchste Problem der Ethik also ist, die Wirklichkeit zum wesentlichen Daseyn zu erheben. Wie ist dieses möglich?“ (NSB II, 312). Bei diesem ‚Erheben der Wirklichkeit‘ (s.o.) handelt es sich um nichts anderes als das *faktisch-Werden der Offenbarung* (vgl. NSB II, 173)²⁶⁴. Wie schlägt sich dies auf das Voraussetzungshafte und dessen dialektischer ‚Erhebung‘ in Bezug auf die Gattung nieder? Offensichtlich handelt es sich, auch in ethischer Hinsicht, zunächst um ein erkenntnistheoretisches Problem. Nicht nur unsere bisherigen Ergebnisse nötigen uns dazu, auch die Idee der Gattung auf diese Weise aufzufassen - auch Galland-Szymkowiak geht auf jene Voraussetzungen in Bezug auf die Frage nach Idee und Begriff der Gattung bei Solger ein:

In Solgers *Philosophie des Rechts und Staats* heißt also „Gattungsbegriff“: Begriff einer reflexiven Identität, die in allen menschlichen Individuen gleich ist *sowie und zugleich* in jedem verschieden. Dies bedeutet zum einen, dass eine praktische Orientierung nach der Idee der Gattung de facto

²⁶² Siehe dazu insb. die Paragraphen §5) & §6).

²⁶³ Siehe dazu §1).

²⁶⁴ Zu sehen sind in diesem Zusammenhang auch die Verschränkung von Erkenntnistheorie und Ethik im Denken Solgers, so wäre es auch möglich, sich dem hier Behandelten von Seiten der solgerschen Ethik anzunähern, nur müsste dabei die eigentliche Erkenntnistheorie nur ein bloßer Hinweis bleiben.

auch eine Selbstbestimmung ist (sie ist keine Bestimmung von außen, da die Gattung nichts mir Äußeres ist, sondern das konkrete Universelle in mir). Zum anderen bedeutet dies, dass ich mich in einer konkreten, wirklichen Weise auf die Idee der Gattung beziehen kann, und zwar insofern als sie mir an den anderen Individuen als *immer schon existierend* erscheint. Zwar verweist die Idee der menschlichen Gattung nicht auf ein Gegebenes (im Gegensatz zu einer bloß natürlichen Gattung), sondern auf eine reflexive Selbstbestimmung. Dennoch bin ich, soweit ich mich auf andere menschliche Individuen beziehe, mit der objektiven und konkreten Existenz dieser Idee konfrontiert (Galland-Szymkowiak 2014b, 235 f.).

Nach Galland-Szymkowiak ist also schlichtweg durch die anderen Menschen dem Subjekt schon immer die Idee ‚gegeben‘ (s.o.). Dadurch schon wird ein Rekurs auf diese Gattung bzw. diese Idee evoziert. Dabei handelt es sich um eine grundlegende ‚Reflexion‘ (s.o.), welche schlicht stets gegeben ist, da die „anderen Individuen *immer schon*“ sind – sonst wäre es undenkbar, dass durch sie auch „die Idee der Gattung [...] *immer schon existierend* erscheint“ (s.o.). Dies erinnert vage an eine Tatsache, welche in der phänomenologischen Tradition, insb. bei Heidegger als „*Mitsein*“ bzw. „*Mitdasein*“ (Heidegger SuZ, 118) bezeichnet wird, präziser noch in ihrer Grundsätzlichkeit von Karl Löwith, freilich im Ausgang von Heidegger, als „Miteinandersein“ (Löwith 2016, 104) bestimmt wurde.

Weil das menschliche Dasein durch sein »In-der-Welt-Sein«, das In-der-Welt-Sein aber durch »Mitsein« bestimmt ist, eigentliches Mit-sein jedoch Mit-einander-sein bedeutet, das Miteinandersein aber gleichbedeutend ist mit »Zusammenleben«, ist vornherein zu erwarten, dass ebenso wie die allgemeine »Welt« schon eo ipso Mitwelt anzeigt, so auch das allgemeine »Leben« schon eo ipso Zusammenleben meint (Löwith 2016, 104).

Auch der solgersche Begriff der Gattung bezeichnet ein solches „Mitsein“ oder „Miteinandersein“. Jedoch in einem zu konkretisierenden Sinn. Es kann nämlich nicht die Rede davon sein, dass diese Terminologie einfach zur Beschreibung übernommen werden kann. Bei Solger ist die Gattung *auch* das, was bei Heidegger das „Mitsein“ (Heidegger SuZ, 120) explizit nicht ist: Die Erkenntnis, dass „andere meiner Art vorkommen“ (ebd.)²⁶⁵. Entscheidend ist bei diesem Punkt für die weitere Deutung des solgerschen Denkens der Gattung, in Rückbezug auf unsere epistemologische Fragestellung, dass die Selbsterkenntnis, so kann Galland-Szymkowiaks Aussage verstanden werden, nur durch jene anderen Menschen möglich ist, ist es doch deren

²⁶⁵ Was nach Heidegger nur bedeuten würde, etwas „ontisch feststellen“ (Heidegger SuZ, 120). Wir müssen hier aber davon ausgehen, dass Solgers *Gattung* auch dieses bedeutet. Demnach gilt es, diese Terminologie in diesem Sinne zu wenden und inhaltlich zu erweitern. An dieser Stelle sollte damit jedoch schlichtweg auf die Grundsätzlichkeit jener Tatsache hingewiesen werden.

„*Mitdasein*“ (Heidegger SuZ, 118)²⁶⁶, wenn auch vermutlich zunächst nicht deutlich, welches das Subjekt mit „der objektiven und konkreten Existenz dieser Idee konfrontiert“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 236). Wie entwickelt sich ein adäquates Selbstverständnis des Menschen als Teil einer Gattung? Solger unterscheidet, wie Galland-Szymkowiak deutlich macht (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 230 ff.), die Erkenntnisorganisation von Mensch und Tier (NSB II, 265 ff.), was selbstverständlich auch den Begriff der Gattung mitbetrifft (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 230 f.). Dies ist gerade für die hiesige Fragestellung von besonderem Interesse – denn Solger unterscheidet Mensch und Tier hinsichtlich ihrer Vorstellungsvermögen:

In dem Punkte der Vorstellung scheidet sich der Mensch vom Thiere. Der Mensch setzt seine Vorstellungen sich selbst als dem Einen entgegen. In dem Thiere ist das Identische bloß dasjenige, was sich in die verschiedenen Vorstellungen verwandelt, durch Veränderung, wie sich andere Dinge verändern (NSB II, 267).

Dem Tier ist demnach keine menschenähnliche Identität eigen, welche sich beim Menschen dadurch konstituiert, dass er gegenüber der Vielzahl von Vorstellungen, denen er fähig ist und teilhaft wird, ‚Einer‘ (s.o.) bleibt. Solger unternimmt explizit eine Verdinglichung der Tiere: Sie verändern sich, so Solger, durch Vorstellungen lediglich, „wie sich andere Dinge verändern“ (s.o.). Aber welchen Vorteil stellt dieser Umstand für den Menschen dar? Galland-Szymkowiak hält dazu fest:

Im Tier wird in jedem Augenblick die eigene Identität zum Kontakt mit der Außenwelt, seine Einheit mit sich selbst „verwandelt“ sich sofort in seine mannigfaltigen Empfindungen und Anschauungen. Das Tier *ist* seine Anschauungen. Der Mensch *hat* seine Vorstellungen [...] Die bewusste Identität des Menschen mit sich selbst ist also nicht nur einfacher Ausdruck des Gattungsbegriffs; der Mensch ist fähig, sich auf die Einheit der Gattung auf zweierlei Art und Weise zu beziehen [Anm. d. V.: Galland-Szymkowiaks FN 31 wird hier nicht wiedergegeben], Erstens ist er als Naturwesen ein Vertreter der menschlichen Gattung, zweitens kann er sich als Idealwesen bzw. als Selbstbewusstsein von sich selbst unterscheiden, d.h. er kann die Vorstellung des menschlichen Geschlechts als Allgemeinheit haben (Galland-Szymkowiak 2014b, 230 f.).

Auch Solger selbst weist auf jenen Umstand hin, wenn er „Selbstbestimmung“ (NSB II, 315) charakterisiert (s.o.). Diese ist nur möglich durch einen „allgemeinen Begriff“ (ebd.), doch dieser „muß vielmehr eine wirkliche Existenz haben und diese hat er nur als Gattung“ (ebd.). Der Begriff (bzw. Idee) der Gattung ist, was im Menschen als Einheit fungiert und erst Reflexivität ermöglicht. Dies kann die Gattung bzw. der Begriff der Gattung nur leisten, weil er „Idee der Gattung“ (NSB II, 329) ist, die Idee aber laut Solger

²⁶⁶ Im an unsere Problemlage angepassten Sinne (die grundlegende Tatsache der Zugehörigkeit zur Gattung *und* darüber hinaus auch die mögliche, reflexiv-dialektische Aufklärung derselben gemäß der Klärung der Voraussetzungen von Erkenntnis, s.u.).

„die eine und selbe ewige Idee“ (NSB II, 95.) ist, die „sich auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Gestaltungen äußert“ (ebd.)²⁶⁷. Was die Idee in Form der Idee als Gattung besonders macht, ist ihre offenkundige Sozialität – „insofern als sie mir an den anderen Individuen als *immer schon existierend* erscheint“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 236). Diese Idee als Voraussetzung kenntlich zu machen, bedeutet nicht bloß die Beglaubigung der empirischen Wirklichkeit, sondern auch, andere Menschen als Ausdruck derselben Idee zu betrachten – erneut befinden wir uns damit an einem Punkt des Übergangs zur Ethik. Diese Erkenntnis der Gattung ist jedoch wie auch Solgers *höhere Erkenntnis* als solche nicht als ‚instant‘-Erkenntnis zu haben, sondern muss sich entschieden behaupten gegen dasjenige, was Solger als Erkenntnissituation der Menschen unter dem *Verstand*, aber auch der Tiere, gekennzeichnet hat.

„Die menschliche Individualität ist diese immer wieder zu erneuernde Selbstentscheidung und Selbstrealisierung“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 231), so Galland-Szymkowiak. Eingedenk unserer Charakterisierung des solgerschen Verständnisses von Philosophie und der erkenntnistheoretischen Funktion der Ironie bleibt uns nichts anderes übrig, als beide als Bedingungen dieser Menschwerdung oder Verwirklichung aufzufassen. Betrachten wir dazu zunächst genauer Solgers Bestimmung des Tieres: Es ist vollends eingenommen von seinen Vorstellungen, geht gänzlich in der Reaktion auf diese auf – es fehlt im Vergleich zum Menschen das reflexive Medium, die Distanz zu den Dingen. Selbstverständlich ist dies auf Solgers naturphilosophisches, von Schelling inspiriertes Denken zurückzuführen (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, u.a. 229 ff.) – in diesem Sinne ist wohl auch Galland-Szymkowiaks Rede vom Menschen als „*Naturwesen*“ und „*Idealwesen*“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 233) zu verstehen. Wenn auch der menschliche *Verstand* die Möglichkeit zu einer unsicheren Erkenntnisfunktion darstellt, sehen wir doch eine Parallele zwischen dem verdinglichten Tier Solgers und dem von Verdinglichung bedrohten Menschen. Explizit wird dies in der Schilderung der Selbsterkenntnis des Menschen unter dem *Verstand* in Solgers Manifest: Der Mensch erfährt sich „als ein zufällig existirendes Ding“ (NSB II, 78) – alles was den Menschen dieses Zustandes vom Tier unterscheidet wäre, von der Warte der solgerschen Erkenntnistheorie aus, dieser minimale Selbstbezug bzw. diese Selbsterfahrung. Was

²⁶⁷ Siehe zur Idee bei Solger §4c).

Inhalt dieser Erfahrung ist, gleicht dem von Solger geschildertem Zustand des Tieres (vgl. NSB II, 267 & s.o.).

Sowie die Voraussetzung der Erkenntnis der empirischen Wirklichkeit immer schon der *Glaube* ist (vgl. NSB II, 142 f.), so ist auch die Gattung Voraussetzung der Selbsterkenntnis des Menschen als Mensch. War das Erkenntnissubjekt angesichts der Erfordernisse zur Sicherung der Erfahrungswirklichkeit vielfältig vermittelter Teil des göttlichen Wesens²⁶⁸, so ist es durch die Gattung spezifisch erst Mensch. Das Erkenntnissubjekt kann zur Idee der Gattung jedoch nur auf demselben Weg gelangen, wie es sich der Außenwelt versichert – durch Philosophie und deswegen auch Ironie (inkl. *Begeisterung*). Die „Auflösung und Vernichtung der Scheinerkenntnis“ (NSB II, 53) kann in Bezug auf die Gattung nur die Selbstvernichtung des tierisch-naturalisierten Selbst- oder eben Nicht-Selbstverständnisses sein, welches der tierischen Erkenntnis und dem Verstand des Menschen eigen ist. Die Menschwerdung ist somit analog dem *faktisch-Werden der Offenbarung* (s.o. & vgl. NSB II, 173), präziser: ein Teil desselben und derselben. Ironie spielt dabei dieselbe Rolle wie im sonstigen Erkenntnisprozess und stellt ein Moment des Glaubens dar und die durch und mit ihm angestoßene Dialektik und Hermeneutik der *Existenz* und der ‚hervorleuchtenden‘ (vgl. NSB II, 92) Ideen ist eine Aufklärung der Erkenntnisvoraussetzungen. Besonders interessant ist bei der solgerschen *Idee der Gattung*, dass dies auch durch das „Miteinandersein“ (Löwith 2016, 104) im Sinne Löwiths, welches Solgers Gattung darzustellen scheint, angestoßen wird. Solgers *Ironie* erhält in dieser Konstellation als „Wahrnehmung unserer Nichtigkeit“ (V, 192) die Funktion, diese Dimension von „Miteinandersein“ (s.o.) bzw. der Gattung erkenntlich zu machen²⁶⁹: als die wesensmäßige Identität der Menschen, welchen die (Selbst-

²⁶⁸ Siehe §4).

²⁶⁹ Dieses Bewusstsein der Nichtigkeit begegnet auch in der Rechtsphilosophie, auch wenn Solger es dort nicht Ironie nennt: „In dieser Anschauung muß ich, insofern ich Erkennen überhaupt bin, begrenzt seyn durch mich selbst, insofern ich dieses bestimmte Ich bin. Dadurch allein kann das, was in mir Wesen ist, zur Wirklichkeit kommen. Was heißt aber hier begrenzt seyn? Hier giebt es keine theilweise Begrenzung. Denn jedes von beiden ist das Ich ganz. Also hebt eins das andere auf. Meine Individualität hebt das Wesen in mir auf, heißt: ich werde selbst ein Nichts, ein Nichts im wesentlichen Sinne; obwohl ich in den zeitlichen und zufälligen Verbindungen immer Etwas bin“ (NSB II, 291). Uns begegnet die Ironie an dieser Stelle in einem prinzipiellen Sinne, als Moment der gesamten Dialektik des Glaubens, zu welcher auch die Begeisterung gehört. Nichtsdestotrotz, muss auch zugleich eine Stimmung der Nichtigkeit das von Solger Beschriebene begleiten, sowie Resultat und Voraussetzung sein – mit je verschiedenen Graden der Kenntlichkeit. Wir sehen, dass die ‚technische Ebene‘ das Moment der solgerschen Dialektik, welche durch die Bezeichnung *Ironie* gekennzeichnet ist und auch allgemein werden kann, auch jenseits der von Solger veranstalteten Verwendungsrahmen immer auch mit der Stimmung Ironie im Verbund wirken muss bzw. nur so überhaupt Dialektik aufkommen kann. Solger erklärt zu den Voraussetzungen der Dialektik: „Sobald

)Reflexivität möglich ist – „im Gegensatz zu einer bloß natürlichen Gattung“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 236). Diese stellt eine andere Erkenntnis dar als diejenige, welche tierisches Bewusstsein und Verstand bieten. Entscheidend ist, dass Ironie durch dieses „Miteinandersein“ (s.o.) der Gattung bedingt scheint oder diese Erkenntnis anstößt. Erneut kann dies nicht eindeutig bestimmt werden, da die Ausführungen, welche den Zusammenhang von *Glaube*, *Begeisterung* und *Ironie* näher bestimmen, sich nicht von Solger im Kontext seiner fragmentarischen Rechtsphilosophie wiederholt finden. Diese Frage so zu beantworten würde bedeuten, in der Ironie lediglich das „Prinzip der Ironie“ (Hegel Werke 11, 254) zu sehen, obwohl das Prinzipielle an ihr sich aus der Stimmung, welche Bedingung der solgerschen Dialektik sein muss, nur ableiten kann. Einen Hinweis kann die Tatsache liefern, dass die Ironie, im Sinne einer „Stimmung“ immer schon „unmittelbares Erlebnis der Grundverfassung des Menschseins“ (Henckmann 2014, 115), sie somit dem löwitschen „Miteinandersein“ (s.o.), das die Gattung darstellt, gleichursprünglich wäre – obwohl wir somit vor dem Problem stehen, dass wir passender von „Demut“ (V, 191) als Synonym der Ironie sprechen sollten (vgl. ebd. f.), welche weiter wohl am treffendsten damit bezeichnet werden kann, zu wissen, nicht allein auf der Welt zu sein, sondern mit „den anderen Individuen als *immer schon existierend*“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 236).

Die Behandlung der Frage der Gattung führt uns, wie wir sehen, zurück zur Beschäftigung mit den religiösen Grundannahmen Solgers, sodass wir im anschließenden Teil des §8) danach fragen werden, in welchem Zusammenhang jenes Moment der „Intersubjektivität“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 232) im solgerschen Denken der

ich auf diese Identität mit Gott gekommen bin, sobald bin ich auch von den Banden des gemeinen Verstandes gelöst und kann dialektisch verfahren. Denn nur durch den Verstand werden die Dinge in ihrer Wirklichkeit erkannt“ (NSB II, 291). Zu erinnern ist an die Identität der Erkenntnistypen bei Solger: „Es ist also in ihrer vollen Wirklichkeit nur Eine Erkenntniß“ (NSB II, 107). Somit muss das „ich werde selbst ein Nichts, ein Nichts im wesentlichen Sinne“ (NSB II, 291) immer schon unklare Voraussetzung sein – sonst könnte nach Solger keine Dialektik anheben, die letztlich eine Verwirklichung der Nichtigkeit ist, welche vorher als Stimmung schon war. *Nichtigkeit* ist dabei in einem denkbar weiten Sinne zu begreifen – zumal sie bei Solger für vieles erhalten muss. Legt man stets den religiösen Hintergrund als Schablone an, so lässt es sich freilich einfach auflösen (u.a. Mensch als Geschöpf ist nichtig, Gott wurde selbst nichtig durch Christus (Gott als Sohn), Gott (Sohn) vernichtet Nichtigkeit der nichtigen Existenz durch Selbstvernichtung (Tod Gottes (Sohn) + Auferstehung; vgl. u.a. NSB I, 603 f.), das Göttliche im Menschen ist, dass er nichtiges Geschöpf Gottes in *Existenz* ist *und* nichtig als Leerstelle in Existenz *qua* ‚Geschöpf Gottes sein‘ *und* Gottes (Sohn) „Selbstopferung“ (vgl. NSB I, 604) wiederholen kann – zumindest im übertragenen und ethischen Sinne (vgl. ebd., 603 f.). Nach Überzeugung des Verfassers jedoch gilt es, sich mit dieser religiösen Herleitung bei Solger nicht zufrieden zu geben, da vorausgesetzt werden muss, dass sich in der solgerschen Dialektik mehr verbirgt; ob es ihm selbst bewusst gewesen oder nicht spielt dabei letztlich keine Rolle.

Gattung mit dem Solger eigenen Pragmatismus steht. Der weitere Kontext der solgerschen Rechtsphilosophie, allem voran seine Theorie des Staats aber auch die handlungstheoretischen Zusammenhänge können uns an dieser Stelle nicht weiter beschäftigen, geht es uns doch um die erkenntnistheoretische Fragestellung, welche durch die „Idee der Gattung“ (NSB II, 329) aufgeworfen wird. Bisher scheint es jedoch, als ließen sich die daraus ergebenden Resultate in unsere Deutung der erkenntnistheoretischen Funktion der Ironie problemlos integrieren.

b) Solgers kollektive Erkenntnis

Das durch Idee und Begriff der *Gattung* beschriebene Phänomen zeigt sich im Werk Solgers auch an anderer Stelle. Im Zuge seiner Ausführungen im Manifest *Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit* begegnet im letzten Kapitel eine Bestimmung der Religion, welche dasselbe Phänomen bezeichnet wie die solgersche *Gattung*:

Unser Bewußtseyn als reiner Glaube, durch welchen sich unser Inneres erst selbst ergreift und seine Verwandlung in Offenbarung des Ewigen erfährt, ist die Religion. Sie ist nicht anders darstellbar und mittheilbar, als durch solche Mittel und Formen, welche auf dieses Innere ungetheilt wirken und dasselbe ganz in Erfahrung des Höchsten auflösen; ja sie wird eigentlich gar nicht mitgetheilt, sondern wir empfinden uns mit Anderen unmittelbar als Eins, als aufgegangen in ein gemeinsames Element, wenn wir ganz von der Gegenwart ihrer Wirkungen durchdrungen sind (NSB II, 195).

Diese Passage weist uns den Weg der notwendigen Deutung der solgerschen *Gattung*. Erinnern wir uns an die Rekonstruktion der solgerschen Erkenntnistheorie in §4), muss uns ins Gedächtnis treten, dass das solgersche Unmittelbare nicht wirklich unmittelbar ist – die Faktizität, auch eines ‚Selbst‘, tritt erst nach einem dialektischen Denkprozess ein. In der obigen Textstelle ist dies dadurch ausgedrückt, dass die Unmittelbarkeit der von Solger hier charakterisierten religiösen Erfahrung erst eintritt, wenn „Unser Bewußtseyn [...] reiner Glaube“ (s.o.) geworden ist. „Idee der Gattung“ (NSB II, 329) und das ‚als Eins-Empfinden‘ der Religion müssen dieselbe Art von Gemeinschaftlichkeit darstellen – nur unter verschiedenen Perspektiven. Interessant ist dabei, dass Solger der *Idee der Gattung* einzuräumen scheint, was eigentlich einer direkteren Rückbindung an die Dimension des Göttlichen bedarf. Selbstverständlich ist die solgersche Dialektik und Auffassung der Idee niemals ohne diese metaphysische Rückbindung zu denken – dennoch scheint die Idee der Gattung das religiöse ‚als Eins-Empfinden‘ substituieren zu

können; *oder* wir haben es auch bei dem religiösen Empfinden dieser Gemeinschaftlichkeit des „als Eins“ (s.o.) mit der *Idee der Gattung* zu tun und es handelt sich um eine weitere ‚pragmatische‘²⁷⁰ Notwendigkeit Solgers. Erinnern wir uns an den mit Heidegger und Agamben aufgezeigten, nötigen Faktizitätsbezug bei Solger (s.o.). Weiter berühren wir mit dieser Frage den Punkt, welchen wir im Eingang unserer Untersuchung mit dem Hinweis auf die „Säkularisation“ (Apel 1976a, 58) bei Apel gestreift haben und welcher an späterer Stelle in unserer Auseinandersetzung mit Bloch als ‚Vor-Schein“ (Bloch 2013, 247) thematisch wurde²⁷¹. *Idee der Gattung* und ‚als Eins Empfinden‘ bei Solger stellen Momente eines Denkens in religiösen Motiven und Konstellationen dar²⁷², die, im Sinne Blochs, einer „Antizipation“ (Bloch 2013, 273) gleichkommen, welche der gesamten solgerschen Auffassung von den Ideen bzw. der Idee eigen ist und sich im erkenntnistheoretischen Begründungsbemühen wie auch in den ethischen Forderungen des solgerschen Werks ausdrückt.

Was stellt dann dieses ‚als-Eins Empfinden‘ der Religion dar? Es ist schlichtweg die Antizipation (die der Philosophie möglichen Aufweisung) der Wesensidentität aller Menschen. Diese quasi immer vorausgesetzte Tatsache jedoch aufzuzeigen, ist Sache der Philosophie – auch sie muss erst faktisch werden, so wie die Offenbarung insgesamt (vgl. NSB II, 173), doch haben wir mit dem Begriff der *Gattung* nun einen konkreten Hinweis darauf, was durch dieses faktisch-Werden, jenseits der Beglaubigung der empirischen Wirklichkeit (welche unter Umständen unnötig ist oder gar mit der Erkenntnis der *Gattung* erfolgt)²⁷³, auch eintritt. Es ist nicht weniger als ein Verständnis dieser Gemeinschaftlichkeit, welche sich in der *Idee der Gattung* und dem religiösen Empfinden verwirklicht. Diese veränderte Episteme, welche wohl der solgerschen *höheren Erkenntnis* entspricht, ist jedoch (in erkenntnistheoretischer Hinsicht) kein Selbstzweck – bei aller mit ihr einhergehenden Emphase, welche unter anderem durch Solgers

²⁷⁰ Nicht im Sinne der Philosophischen Strömung des Pragmatismus, sondern an dieser Stelle im umgangssprachlichen Sinne.

²⁷¹ Apel bezieht sich mit seiner Auffassung von „Säkularisation“ freilich selbst auf Blochs „Vor-Schein“ (siehe Apel 1976a, 58).

²⁷² Auch die *Idee der Gattung* gehört allein schon durch die Konzeption der Idee diesem religiösen Kontext an.

²⁷³ Zumindest von der Warte eines tatsächlich pragmatischen oder materialistischen Standpunktes aus, welcher Solger zu erreichen jedoch selbstverständlich historisch bedingt nicht möglich war, - auch wenn er sich solchen späteren Positionen so weit wie durch den Stand der damaligen Philosophie möglich annähert.

Forderung des Gottesreichs (vgl. NSB I, 603) in seiner Abeken-Korrespondenz zum Ausdruck kommt.

In Solgers Schrift zur *Philosophie des Rechts und Staats* wird von demselben deutlich gemacht, dass durch die Beziehung auf andere²⁷⁴ dem Einzelnen auch eine Erkenntnis erst möglich wird, welche wir in den vorigen Teilen der Untersuchung durch Offenbarung und Idee bedingt sahen, doch an dieser Stelle sich explizit im Kontext jenes Denkens des Sozialen ausgeführt findet:

7) Wenn das Handeln angeschaut werden soll, so muß es ein bestimmtes seyn, auch als Selbstbestimmung; denn sonst würde es bloß als äußere Wirkung erkannt, nicht als Handeln. Diese Bestimmung erhält es nur durch das Daseyn einer Mehrheit von anderen Individuen. Das Ich erkennt sich dadurch selbst als Individuum. Warum erkennt es sich aber als Individuum? Weil es in sich die Identität als existierend erkennt. 8) In Beziehung auf das Handeln werden nun die anderen Individuen erst das rein Objective. Denn sie sind das einzige, das wir als ein Außer uns erkennen, welches nicht durch ein positives Wirken aus uns heraus, sondern durch eine in uns gesetzte Negativität das ist, was es ist. In ihnen finden wir uns also rein begrenzt. Da aber ihr Wirken das unsrige in derselben Natur begrenzt, so müssen sie auch dieselbe Natur mit uns vorstellen, und erst dadurch wird uns diese rein objectiv; und insofern sie unsere Organisation ist, entsteht uns der Begriff einer Natur der Gattung und eines Naturgesetzes (NSB II, 288 f.).

Solger schildert in diesen beiden Paragraphen den Beginn der Genese der Erkenntnis der „Idee als Idee der menschlichen Gattung“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 235), dies bezeugen besonders die sich anschließenden Paragraphen (vgl. NSB II, 290 ff.). Was uns jenseits aller handlungstheoretischer Implikationen interessieren muss ist, dass Solger hier eine Möglichkeit der Sicherung der empirischen Wirklichkeit als Erfahrungswirklichkeit einräumt. Dabei unternimmt er nicht weniger als zu zeigen, wie das, was er *Idee* nennt (und mittelbar auch Offenbarung), wirkt. Dazu müssen wir die obigen Paragraphen mit späteren Äußerungen Solgers in der *Philosophie des Rechts und Staats* in Beziehung setzen. Die Gattung, oder die Gemeinschaftlichkeit, welche von Solger als „Begriff einer Natur der Gattung (NSB II, 289) bezeichnet wird, ist noch nicht von selbst diese *Idee*, höchstens ihr „Hervorleuchten [...] in die Existenz“ (NSB II, 92). Nicht vergessen werden darf dabei, dass sie damit trotzdem schon vorausgesetzt wird. Was Solger mit jenem „Begriff einer Natur der Gattung (NSB II, 289) meint“²⁷⁵, entspricht in etwa dem, was von Galland-Szymkowiak unter einer „natürlichen Gattung“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 236) bei Solger verstanden wird. Diese ist (noch) nicht „Idee der

²⁷⁴ Solger führt an der folgenden Stelle den Begriff der „Gattung“ (NSB II, 289) ein. Dass es sich dabei schon um die *Idee* handelt, legen die vorangehenden Passagen in der solgerschen Rechtsphilosophie nahe (siehe NSB II, 286 ff.). Dies werden auch die weiteren Ausführungen belegen.

²⁷⁵ ‚Natur‘ ist in diesem Sinne auch und zunächst ein Inneres der Menschen in einem wesensmäßigen Sinne aber auch mittelbar Natur. Siehe dazu §4), insb. §4a-c).

menschlichen Gattung“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 236), sondern bedarf einiger weiterer philosophischer Bearbeitung. So ist dasselbe bei Solger an anderer Stelle ausgedrückt, wenn er festhält: „Wenn die Individuen bloß durch ihre Existenz ihren Gattungsbegriff darstellen sollten, so bliebe dieser eine bloße Abstraction und könnte ins Unendliche nicht erreicht werden“ (NSB II, 318). Solgers Forderung ist die nach einer Verwirklichung im Wortsinne – die Gattung soll mehr sein als Begriff, sie soll „Realität“ (ebd.) werden. An dieser Stelle ist absehbar, was diese Forderung weiter bedeutet, der Begriff der Gattung muss, ähnlich der Offenbarung (vgl. NSB II, 173), faktisch werden und somit auch Idee bzw. als diese in ihrer voraussetzungshaften Tatsächlichkeit erkannt werden. Während für Solger der „Staat“ (NSB II, 318) das Ziel jener Entwicklung ist, als „Existenz [...] des menschlichen Geschlechts, worin sich die Gattung vollständig auf ihren Begriff bezieht, und das Individuum nur für den Begriff der Gattung lebt“ (ebd.)²⁷⁶, gilt es für uns nun zu untersuchen, was Solger letztlich mit dieser Operation geleistet hat. Von diesem Aufweis ist auch eine weitere Beglaubigung unserer dargestellten Solger-Lektüre zu erwarten. Insbesondere unsere Deutung vom notwendigen Supplement, welche *Idee* und *Offenbarung*, als denkerisch-begriffliches Werkzeug für Solger darstellen. Nur so kann Solger die Voraussetzungen des menschlichen Erkennens thematisch machen. Ebenso gestattet es dies uns die Auffassung vom ‚pragmatischen‘ Anstrich²⁷⁷ des solgerschen *Glaubens* und der dialektischen Funktion der Stimmung Ironie weiter zu konkretisieren.

Wie schon einleitend in §8) festgehalten, soll nun ausgehend von unseren Ergebnissen der Erörterung der solgerschen *Gattung* die Frage nach dem ‚pragmatischen‘ Gehalt des solgerschen Denkens weiter vertieft werden. Wir haben gesehen, dass Solger mit seinem Begriff der Gattung auch die „Intersubjektivität“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 232) in das Gebiet der Erkenntnistheorie transponiert, da die solgersche Gattung selbst maßgeblich eine Erkenntnis der Intersubjektivität darstellt, wenngleich auf verschiedenen Niveaus von unterschiedlicher Klarheit (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 236 & NSB

²⁷⁶ Der *Staat* in Solgers Rechtsphilosophie und dessen Rolle ist es auch, die Galland-Szymkowiak dazu führt, von der Besonderheit der solgerschen Rechtsphilosophie, in Vergleich zum Rest des solgerschen Denkens und Werks, auszugehen (vgl. Galland-Szymkowiak 2014b, 226 ff.). Dieser stelle nämlich deswegen eine Besonderheit dar, weil mit ihm durch Solger eine Art von Idee postuliert würde, welche seinem sonstigen Denken der Idee widerspräche (vgl. ebd.).

²⁷⁷ Welcher in gewissen Punkten den bloß umgangssprachlichen Pragmatismus verlässt und schon pragmatische Positionen der sogenannten philosophischen Tradition des *Pragmatismus* antizipiert.

II, 289 ff.). Führen wir die Ausführungen zur Gattung der solgerschen Rechtsphilosophie mit den Bestimmungen des Glaubens in Solgers Manifest zusammen, so muss uns auffallen, dass *Glaube* und *Gattung* auf ähnliche Weise als Voraussetzungen fungieren.

Ja wir könnten den alten Ausspruch der gemeinen Logik: niemand könne schließen, der nicht vorher etwas für wahr hielte, richtig und erschöpfend so stellen: niemand könne ein wahres reales Denken ausüben, der nicht vorher an etwas Wesentliches und ewiges Glaubte (NSB II, 143).

So Solger, wie schon zuvor wiedergegeben, in seinem Manifest. Nach der Bekanntschaft mit der solgerschen Gattung bleibt uns jedoch nichts anderes übrig, als diese Charakterisierung des *Glaubens* im Sinne einer Voraussetzung des ‚Denkens‘ und ‚Schließens‘ (s.o.) als noch nicht abgeschlossen zu betrachten, da die Gattung eine weitere Voraussetzung darstellen muss, dies jedoch auch, in bestimmter Hinsicht, Moment des solgerschen *Glaubens* ist. Wie sich zeigte, ist schon auf dem Wege zur Idee, im Zustand der Erkenntnis vom „Begriff einer Natur der Gattung“ (NSB II, 289) erkenntlich geworden, dass „das Daseyn einer Mehrheit von anderen Individuen“ (ebd., 287 f.) ebenfalls vorausgesetzt werden muss, da erst dadurch „Natur [...] rein objectiv“ wird (ebd., 289). Die anderen sind somit maßgeblich mit verantwortlich und Bedingung dafür, dass erst so etwas wie Objektivität (Objektivität des Objekts eines Erkenntnissubjekts) und empirische Wirklichkeit da sind. Angesichts dieser Bedeutung der Gattung stellt sich die Frage, ob der *Glaube* der *Gattung* vorangeht oder die Gattung und die damit einhergehende Erkenntnis der „Natur“ (s.o.) Bedingung des Glaubens ist; wenn nicht diesen gar zu ersetzen vermag, oder das Glauben einen Bezug zu den Voraussetzungen darstellt, wie sie in Gestalt der Sozialität des Menschen stets gegeben sind; was wiederum die Frage nach dem Charakter des scheinbar Wissen fundierenden Glaubens aktualisiert. Wir werden sehen, dass *Glaube* und *Gattung* bei näherer Betrachtung dasselbe ausdrücken und keineswegs distinkte Entitäten betreffen oder beschreiben. Zunächst wird dies offenkundig durch den Umstand, dass der Glaube eine konstante Erkenntnisbedingung für Solger darstellt - alles was auch die Philosophie leistet, ist lediglich die Aufklärung des Geglaubten (vgl. u.a. NSB I, 347 f.). Der *Verstand* muss glauben, genauso wie auch die *höhere Erkenntnis* glaubt, nur dass sie weiß, dass sie glauben muss. Somit wäre auch eine wie auch immer gestaltete Erkenntnis der Gattung bzw. der „Intersubjektivität“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 232) schon darauf angewiesen, dass daran zuvor ‚geglaubt‘ wird. Zweitens wird in der Rechtsphilosophie ersichtlich, dass die Erkenntnis einer empirischen Wirklichkeit via Umweg des ‚objectiv-

Werdens der Natur‘ (vgl. NSB II, 289) selbst durch eine Art kollektiver Erkenntnis bedingt ist, welche notgedrungen Glauben schon voraussetzt. So Solger zu den „anderen Individuen“ (ebd.):

Da aber ihr Wirken das unsrige in derselben Natur begrenzt, so müssen sie auch dieselbe Natur mit uns vorstellen, und erst dadurch wird uns diese rein objectiv; und insofern sie unsere Organisation ist, entsteht uns der Begriff einer Natur der Gattung und eines Naturgesetzes (ebd.).

„Objektive Natur‘ (s.o.) ist „unsere Organisation“ (s.o.) – Gattung wird erst als Resultat dieser Erkenntnis *Gattung*, bedingt und erzeugt durch eine gemeinschaftliche Stiftung der Objektivität. Wenn aber alles ‚objektiv-Werden der Natur‘ (s.o.) „nur durch das Daseyn einer Mehrheit von anderen Individuen“ (ebd., 287f.) vermittelt werden kann, dann stellt sich trotz dem Primat des Glaubens in Hinsicht auf Erkenntnis die Frage, wie denn diese gemeinschaftliche Erkenntnis, welcher die Gattung entspringt, aussieht. Wir scheinen berechtigt anzunehmen, dass auch diese gemeinschaftliche Erkenntnis (der Natur und im Anschluss daran der Gattung) von Art des solgerschen Glaubens ist und mehr noch, aller Glaube immer notwendig ein *kollektiver Glaube*, im Sinne einer solchen gemeinschaftlichen Erkenntnis sein muss. Dies rührt schon allein daher, dass, wenn ein jeder das Ziel der *höheren Erkenntnis*, wie Solger sie konzipiert, erreicht hätte, sich nicht alle in einer anderen empirischen Wirklichkeit befinden – alle glauben so oder so schon dasselbe, in diesem Sinne schon gemeinsam: „so müssen sie auch dieselbe Natur mit uns vorstellen, und erst dadurch wird uns diese rein objectiv“ (NSB II, 289). Der Glaube und die Erkenntnis der anderen sind in diesem Sinne auch Richtmaß für das, was selbst geglaubt wird, wir sprechen gerade natürlich von einem *Glauben* im Sinne der Erkenntnisvoraussetzung(en) - erst durch die anderen wird die Richtigkeit der eigenen Erkenntnis beglaubigt. Weiter muss auch jeder einzelne, der sich durch „die anderen Individuen [...] rein begrenzt“ (NSB II, 289) findet, an diese anderen auch *glauben* – sonst käme er nie zu dem Schluss, dass sie wären:

Ja wir könnten den alten Ausspruch der gemeinen Logik: niemand könne schließen, der nicht vorher etwas für wahr hielte, richtig und erschöpfend so stellen: niemand könne ein wahres reales Denken ausüben, der nicht vorher an etwas Wesentliches und ewiges Glaubte (NSB II, 143).

Der Mensch muss, um auf konsistente Weise zu einer objektiven Erkenntnis des Faktischen zu gelangen, „an etwas Wesentliches“ (s.o.) glauben. Es trifft sich, dass für Solger dieses „Wesen“ (NSB II, 291) in allen dasselbe ist (vgl. ebd., 290 ff.). Wir scheinen demnach dazu berechtigt, den solgerschen *Glauben* selbst als intersubjektiv (Intersubjektivität ‚glaubend‘ und intersubjektiv vermittelt und betrieben) zu bezeichnen

und in ihm in dieser Konkretisierung die allgemeine Erkenntnisvoraussetzung zu sehen, welche es dem Menschen aufzuklären gilt, um seinem *Beruhigungsbedürfnis* zu begegnen. Konsequenterweise ist der andere Mensch dem Erkenntnissubjekt und all seiner Erkenntnis ebenso Voraussetzung wie der Glaube an die *Existenz*, bzw. an „etwas Wesentliches“ in ihr (NSB II, 143), als solcher.

Jene Konsequenzen des solgerschen Glaubens hätten auch den Weg gewiesen zu einer Position, welche auf eine Rückbindung an das Göttliche hätte verzichten können. Solger hat bekanntlich diese Option nicht gewählt und konnte es auch nicht²⁷⁸, doch ist in seinem Denken eine auch gänzlich diesseitige Tendenz am Werke, welche sich bisweilen manchmal so weit von der religiösen Perspektive zu lösen vermag, dass sie fast alleinstehen könnte, aus sich heraus Geltung beanspruchend. Insgesamt ist jedoch die Ambivalenz im Begriff des *Glaubens* das deutlichste Symptom dieser Parallelität im solgerschen Denken. Würde man die religiöse Versicherung gänzlich in die solgersche Auffassung der Gemeinschaftlichkeit, die *Gattung*, auflösen können, was nicht ohne ein hohes Maß an interpretatorischer Gewalt möglich wäre, würde Solgers Denken des Sozialen als Ausdruck einer beinahe pragmatischen Auffassung, in philosophisch-systematischer Hinsicht, gelten können, antizipiert er doch Motive des Pragmatismus des späten 19. und des 20. Jahrhunderts. So hält Peirce im Schluss seines frühen Aufsatzes *Some Consequences of Four Incapacities* (1868) fest, dass kein Mensch solitär Wahrheit beglaubigen kann:

Finally, as what anything really is, is what it may finally come to be known to be in the ideal state of complete information, so that reality depends on the ultimate decision of the community; so thought is what it is, only by virtue of its addressing a future thought which is in its value as thought identical with it, though more developed. In this way, the existence of thought now, depends on what is to be hereafter; so that it has only a potential existence, dependent on the future thought of the community. The individual man, since his separate existence is manifested only by ignorance and error, so far as he is anything apart from his fellows, and from what he and they are to be, is only a negation (Peirce 1992, 54 f.);

ein Anspruch, welcher für den Pragmatismus von zentraler Bedeutung ist. Peirce entwickelt dies selbstverständlich in einem anderen Kontext und aus einem anderen Selbstverständnis. Trotzdem ist auch der Weg der solgerschen Philosophie und der von

²⁷⁸ Bei Solger ist „etwas Wesentliches“ (NSB II, 143), wenn man so will, zu sehr jenseitig, auch ganz ohne Jenseits im Denken Solgers. Insofern ist Henckmanns Urteil über die „grundlegende, religiös bedingte Weltflüchtigkeit von Solgers Philosophie“ (Henckmann 2014, 117) unter dem Vorbehalt zuzustimmen, dass dies nicht zwangsläufig oder vorzüglich am Begriff der Ironie festgemacht werden kann, wie Henckmann mit Hegel zu erkennen glaubt (vgl. ebd.).

Solger geforderten Philosophie ein solcher, der mit zentralen Grundeinsichten des Pragmatismus in Einklang gebracht werden kann²⁷⁹. So kann die Erkenntnis der Tatsächlichkeit der empirischen Wirklichkeit sich nur gemeinschaftlich bewahrheiten und bewähren und Objektivität selbst nur gemeinschaftlich zu dieser gemacht werden. Obendrein wird der Mensch bei Solger sich auch nur in diesem Prozess seiner Menschlichkeit bewusst. Eine ebenfalls große Nähe ist zum Pragmatismus Karl-Otto Apels zu konstatieren, deren Darstellung jedoch, wie auch eine weitere Beschäftigung mit den Parallelen zum philosophischen Pragmatismus überhaupt, eine separate Untersuchung rechtfertigen würden. Als zentrale Überschneidung des solgerschen und apelschen Denkens ist auf die Betonung der *Voraussetzungen* hinzuweisen. Was bei Solger *geglaubt* wird und die *Gattung* in erkenntnistheoretisch-funktionaler Hinsicht ist und sein muss, ist bei Apel dessen Bestimmung und die Bedeutung „des *transzendentalhermeneutischen Sprachbegriffs*“ (Apel 2015b, 354) und der Rekurs auf die „Kommunikationsgemeinschaft“ (Apel 2015c, 425). Bei dieser Analogie handelt es sich lediglich um eine Analogie in Hinsicht auf den funktionalen Aspekt der Begriffe, keineswegs soll damit die inhaltliche Übereinstimmung der apelschen und solgerschen Auffassungen behauptet werden, welche auch nicht gegeben ist. Was eine eigenständige Untersuchung jener apelschen Wendung des Pragmatismus *mit* und *gegen* Solgers Glauben weiter zu begünstigen scheint, ist der Umstand, dass Apel seinen Ansatz selbst als „transzendental-philosophische Radikalisierung des späten Wittgenstein“ (Apel 2015c, 414) auffasst, und gerade einige Grundpfeiler der wittgensteinschen Erkenntnistheorie, sofern von einer solchen gesprochen werden kann, einen hohen Grad an Übereinstimmung mit dem Denken Solgers aufweisen²⁸⁰.

Schluss

Fazit

Es hat sich gezeigt, dass Solgers Begriff der *Ironie* eine für die menschliche Erkenntnis maßgebliche Funktion bezeichnet. Wenngleich Solger die Ironie an prominentester Stelle im Zuge seiner *Vorlesungen über Ästhetik* behandelt, so kann dies nur als ein Aspekt der

²⁷⁹ Oder gar muss - sofern die Art der Begründung und die Sicherung von Geltung große Schnittmengen aufweisen.

²⁸⁰ siehe insb. §5b).

solgerschen Ironie gelten. Die grundsätzliche Funktion der *Stimmung* Ironie ist *dialektischer* Natur und stellt für Solger eine notwendige Bedingung philosophischer Erkenntnis dar. Ohne Ironie, oder die damit von Solger bezeichnete Sache, gäbe es weder eine sichere Erkenntnis noch Philosophie als Vehikel einer menschlichen Selbsterkenntnis. Ironie erfüllt dabei eine zunächst scheinbar widersprüchliche Funktion: Als Stimmung, welche nach Solger maßgeblich das Bewusstsein der menschlichen „Nichtigkeit“ (V, 192) begleitet und artikuliert (vgl. V, 191 f. & s.o.) trägt sie - dadurch, dass sie zur Philosophie den Anstoß gibt und mit *Begeisterung* auch technisch-funktionaler Teil der *Dialektik der Idee* und einer darunter und dahinter liegenden *Dialektik des Glaubens* ist - zur Befriedigung der *Beruhigungsbedürftigkeit* des Menschen bei, welche sich im Gesamtwerk Solgers ausgedrückt findet. Besonders bezeichnend wird dies an Solgers Bemühen um eine Widerlegung skeptischer Zweifel, welches in der Einsicht in die Notwendigkeit des *faktisch-Werdens der Offenbarung* kulminiert²⁸¹. Dieses faktisch-Werden stellt die Einnahme einer Perspektive dar, welche im Anschluss an die philosophische Beschäftigung mit der menschlichen Erkenntnissituation, geboren aus der *Beruhigungsbedürftigkeit*²⁸², erkennt, dass es notwendig ist, Voraussetzungen anzunehmen, welche weiter nicht zu beweisen sind und ihrerseits erst Grundlage aller anderen Erkenntnisse sein können. Die *Offenbarung* und die Identifizierung der Wirklichkeit mit dieser stellen einen Schritt in jener Sicherung der empirischen Wirklichkeit dar. So ist damit, dass das *faktisch-Werden der Offenbarung* vollzogen ist, erkannt, dass die Dinge als Teil der Offenbarung notwendigerweise vorausgesetzt sind und werden müssen und darüber hinaus diese als *göttliche Offenbarung* verstanden an Dignität gewinnen und an Vernünftigkeit. Nur auf diesem Wege ist mit Solger von der „Vernunft“ im Sinne vom „inneren vorausgesetzten Grund“ (NSB II, 96) zu sprechen.

Es bleibt fraglich, ob Solger damit einen erkenntnistheoretischen Mehrwert gegenüber einem Ansatz wie demjenigen Jacobis erzielt. Sicherlich ist aber die dialektische Entwicklung des Aufweises der Notwendigkeit von nicht zu bezweifelnden Erkenntnisvoraussetzungen durch Solger nachdrücklich auf eine Weise demonstriert, welche ihn für einen Vergleich mit Denkern wie Wittgenstein (in Fragen bzgl. der

²⁸¹ Siehe dazu insb. die Paragraphen §5) und §6) der hiesigen Untersuchung.

²⁸² Siehe dazu insb. §3) der hiesigen Untersuchung.

vermeintlichen *Mystik*) oder Duncan Pritchard prädestinieren und für ähnliche Positionen anschlussfähig machen könnte. Weiter scheint sich im Denken Solgers eine hermeneutische Tendenz auszudrücken, welche sich vor allem in seiner Charakterisierung der Philosophie in ihrem Rekurs auf die Voraussetzungen der Erkenntnis und die „Vereinbarung alter Vorurtheile“ (NSB I, 348) ausdrückt²⁸³. Diese hermeneutische Tendenz ist besonders angesichts der für Solger notwendigen Rechtfertigung der empirischen Wirklichkeit entscheidend, sodass die dialektische Aufklärung auch eine hermeneutische Auseinandersetzung mit den epistemischen Voraussetzungen menschlichen Wissens ist. Tatsächlich ähnelt das ‚als‘ der Auffassung von der Wirklichkeit *als* Offenbarung jenem ‚als‘, welches Heidegger der „verstehenden Auslegung“ (Heidegger SuZ, 158) zuschreibt und „das existenzial-hermeneutische »Als«“ (ebd.) nennt. In letzter Konsequenz kann das solgersche Denken der Ironie und der aus ihr abzuleitenden erkenntnistheoretischen Fragestellungen darum auch als eine Meditation über *Faktizität* gelten. Nur dass anzumerken ist, dass Solger einen zunächst wenig eleganten Weg zu beschreiten hat, um zu dieser Faktizität erst zu gelangen. So führt erst die Dialektik der Ironie zu dieser Faktizität und ihrer, um mit Heidegger zu sprechen, „Auslegung“ (s.o.). Ein wie auch immer gestalteter Realismus oder konsequenter Materialismus wäre wohl früher an dieses Ziel gelangt, doch war dieser Schritt Solger selbstverständlich geistesgeschichtlich bedingt nicht möglich. Über alledem steht, besonders angesichts der solgerschen Religiosität, die Frage, inwiefern Solger religiöse Motive einbinden musste, um ein gänzlich epistemologisch-pragmatisches Ziel zu verfolgen²⁸⁴. Dabei ist gleichgültig, ob Solger nur vordergründig religiös argumentiert bzw. sich religiöser Terminologie bedient oder nicht²⁸⁵. Faktisch dient seine Rückbindung an das Göttliche in funktionaler Hinsicht einer *Sicherung der Faktizität* - der des Selbst,

²⁸³ So Solger weiter: „Und was kann man denn auch anderes wollen, als das, was im vollen, lebendigen Daseyn stumm, oder sich in mannigfaltigen Gestalten der Erscheinung äußernd wirklich lebt, zur deutlichen Einsicht bringen!“ (NSB I, 348).

²⁸⁴ Insofern kann auch hier erneut auf Ophälders These von der „Säkularisierung des Absoluten“ (Ophälders 2004, 25) hingewiesen werden (siehe Einleitung). Selbstverständlich gilt es, dies der existenzialistischen Hülle bei Ophälders zu entkleiden. Nach unserem Kenntnisstand könnte von einer solchen Säkularisierung nach der hier verfolgten *Säkularisation* (im Sinne Apels & Blochs; s.o. u.a. §5c) nur dann die Rede sein, wenn man in der Idee die Vorwegnahme eines erstrebens- oder wünschenswerten Zustandes sieht. So kann auch die von Solger in der Darstellung der Religion gezeichnete Gemeinschaftlichkeit als eine solche Vorwegnahme oder *Antizipation* im Sinne Blochs (s.o. §5c) gesehen werden. Diese Gemeinschaft ist das existierende Göttliche und zugleich Sicherung der Realität im Sinne einer Erkenntnisbedingung.

²⁸⁵ Sicherlich war Solger tatsächlich religiös und dachte bzw. glaubte, von Gott, Offenbarung etc. zu sprechen.

der anderen Menschen/ der Gattung²⁸⁶ und der empirischen Wirklichkeit durch ihr *faktisch-Werden* - und so ist auch die Ironie in Hinsicht auf dieses erkenntnistheoretische Bemühen zu deuten. Wenn auch in einem engen, erkenntnistheoretisch begrenzten Sinne, zeigen sich doch die hier gewonnenen Ergebnisse vor allem mit den Forschungsergebnissen der referierten Schriften von Wolfhart Henckmann und Mildred Galland-Szymkowiak und deren anthropologischer Ausrichtung²⁸⁷ kompatibel und setzen sich dadurch entschieden von der Lesart der solgerschen Ironie im Sinne einer romantischen Theorie ab. Es konnte glaubhaft dargelegt werden, dass Solger vor allem jenseits einer romantischen Umklammerung zu lesen ist und nur so zu einer eigenständigen Geltung gelangen kann, in systematischer wie auch in philosophiehistorischer Hinsicht.

Rückblick in methodischer Hinsicht

Die Untersuchung folgte dem Anspruch, die Ironie mit und in ihrer erkenntnistheoretischen Relevanz im Sinne größtmöglicher Konsistenz zu deuten. Notgedrungen muss ein solcher Deutungsversuch eine Vielzahl von Anschlussfragen hervorrufen, ebenso wie er weder abschließende Gültigkeit behaupten kann oder will. Das gewählte Verfahren einer Kommentierung aussagekräftiger Passagen und deren gegenseitige Verschränkung stellte sich als einzig gangbare Lösung dar, da sich eine abschließende und umfassende Klärung der Ironie durch Solger in keinem seiner Werke findet. Gerade die solgersche *Ästhetik* wurde weitestgehend unberücksichtigt gelassen, sofern es in ihr um die Schilderung eines konkreten Wirkungs- oder Anwendungsbereiches der Ironie geht. So wurde die häufig zum Forschungsgegenstand gewählte solgersche *Ästhetik* im hier dargelegten Forschungsbemühen nur herangezogen, um diejenigen Charakterisierungen zu berücksichtigen, welche einen extra-ästhetischen Sinn zu artikulieren scheinen. Eine solche Auswahl muss bei allen Bemühungen immer subjektiv bleiben und kann nicht alle etwaig relevanten Indizien berücksichtigen. Neben

²⁸⁶ Welches nicht identisch ist mit Heideggers Bestimmung „Dasein ist wesenhaft Mitsein“ (Heidegger SuZ, 120). Wenn auch der Begriff des ‚Mitseins‘ bis zu einem bestimmten Grade angemessen scheint, so bedingt doch die Unterschiedenheit der Faktizitätsauffassungen auch diesbezüglich eine Grenze – bei Solger wäre nämlich ein etwaiges ‚Mitsein‘ wesensmäßig aus der gemeinsamen Identität (metaphysisch) herzuleiten, welche bloß aufzuklären ist. Damit ist der Unterschied zu Heideggers Ableitung aus dem Dasein offenkundig (vgl. Heidegger SuZ, 120).

²⁸⁷ Siehe dazu die Ausführungen der Einleitung zum Forschungsstand.

der Ästhetik ist unter den abgeblendeten Fragestellungen insbesondere die *Ethik* zu nennen, nur dass die solgersche Ethik sich nirgends in auch nur annäherungsweise abgeschlossener Gestalt formuliert findet, sondern über das Fragment gebliebene Gesamtwerk verstreut immer wieder ethische Fragestellungen mitberührt werden. So ist gerade die Frage der Ironie auch eine solche, welche immer auf eine bestimmte Lebensführung und Geisteshaltung verweist, was insbesondere in Rücksicht auf Solgers didaktisches und gesellschaftspolitisches Bemühen einen weiteren vielversprechenden Forschungsansatz darstellt, da dem menschlichen ironisch-dialektischen Erkenntnisweg analog von Solger explizit auch eine moralisch-ethische Entwicklung zugeschrieben wird²⁸⁸.

Weiter wurde sich darum bemüht, im Zweifelsfall einer pragmatischen Deutung²⁸⁹ solgerscher Begriffe und Kategorien den Vorzug vor einem bloßen Aufweis des religiösen und damit letztlich unerklärlichen Gehalts zu geben. Dies scheint dadurch berechtigt, dass zunächst durch Galland-Szymkowiaks Aufweis der Sinnhaftigkeit der Deutung der solgerschen Offenbarung im Sinne einer „Anthropologie der Offenbarung“ (Galland-Szymkowiak 2014b, 241) gezeigt wurde, dass Solger bei aller religiösen Einkleidung stets von ganz diesseitig-handfesten Problemen handelt, sich aber andererseits das philosophische Klärungsbemühen schlichtweg nicht damit zufrieden geben kann, die religiöse Hülle gelten zu lassen, sodass zunächst gefordert war, ein ‚Darunter‘ zu unterstellen auf welches die Rede von Gott und Offenbarung (aber auch Idee) sich eigentlich bezieht. Trotzdem konnte diese „Säkularisation“ (Apel 1976a, 58)²⁹⁰, um mit Apel zu sprechen, nicht in systematischer Hinsicht am solgerschen Werk in Gänze durchgeführt werden, da dies einen eigenen Forschungsbeitrag darstellen und rechtfertigen müsste. So musste insgesamt vielerorts eine rigorose Begrenzung auf die erkenntnistheoretische Fragestellung durchgesetzt werden, welche teilweise auch naheliegende Anschlussfragen betroffen hat. Die Erörterung der solgerschen *Idee* wurde nicht anhand der einzelnen Ideen vollzogen, sondern zugunsten einer Bestimmung und einem Ausgehen von der grundlegenden Struktur dieses von Solger beschriebenen

²⁸⁸ So legt es zumindest seine christliche Motivation nahe, eindrücklich geschildert in der privaten Korrespondenz (siehe u.a. NSB I, 603 ff.).

²⁸⁹ In einem weitgehend alltagssprachlichen Sinne. So liegt beispielsweise hinter Solgers Exkursen zur Mystik ein dialektisch-erkenntnistheoretisches Problem, dem sich weiter anzunähern möglich ist als es Solgers Ausführungen zunächst vermuten lassen.

²⁹⁰ Siehe Einleitung.

Verhältnisses weitestgehend außen vorgelassen. Eine solche Einschränkung erweist sich als durch die grundsätzlich erkenntnistheoretische Ausrichtung der Fragestellung berechtigt.

Abgesehen von der Abgrenzung von solchen durch Solgers Denken und Werk naheliegenden Themenbereichen wurde auch auf eine ausufernde Kontextualisierung entlang möglicher Parallelen, Analogien und Verbindungen zu anderen Denkern verzichtet. Dies betrifft die historische Kontextualisierung wie auch die Einbindung weiterer Vergleiche systematischer Natur. So wurde bewusst auf eine historische Ausrichtung verzichtet, welche der systematischen Absicht und dem engen Fokus abträglich gewesen wäre. Besonders hinzuweisen ist darüber hinaus auf die Bedeutung Fichtes und Schellings²⁹¹, deren jeweiliges Denken in seiner Relevanz für die durchgeführte Untersuchung von nachgeordnetem Interesse war, obwohl sicherlich ein historischer Ansatz weitere Einsichten gewähren könnte, soweit dies Solgers Ironie betrifft. Ein möglicher Forschungsansatz, welcher auch die Stellung Solgers zu den Romantikern hätte weiter konkretisieren können, müsste die Frage nach dem fichteschen Einfluss auf die erkenntnistheoretischen Modelle der Frühromantiker und Solger gleichermaßen berücksichtigen, um etwaige Differenzen in ihrer historischen Genese anhand verschiedener Phasen der Fichte-Rezeption zu rekonstruieren. Ein solcher böte den Vorzug, ausgehend von den Entwicklungen und verschiedenen Gestaltungen der fichteschen Wissenschaftslehre der Frage nachgehen zu können, wie andere Entwicklungsstufen des fichteschen Denkens ähnliche, aber dennoch distinkte Auswirkungen bei anderen Rezipienten gezeitigt haben.

Solger und etwaige Anschlussfragen der Moderne

Es hat sich gezeigt, dass Solgers Denken als Ort einer Verschränkung zweier historisch meist distinkter Erkenntnisparadigmen auszuweisen ist. Während das bei Solger mit dem Begriff der Ironie Bezeichnete facettenreich und auch werkgeschichtlich verschieden in Erscheinung tritt²⁹², ist doch die solgersche Ironie als genauerer Ort dieser Überschneidung und Überlappung von *Stimmung* und *Dialektik* zu bezeichnen und den

²⁹¹ Aber auch eine Untersuchung der erkenntnistheoretischen Ausrichtung der *Ästhetik* als solcher hätte sich in Bezug auf Solger und dessen Referenzen angeboten.

²⁹² Hingewiesen sei auf Henckmanns Darstellung der Ironie im Werk Solgers (vgl. Henckmann 2014).

ihnen korrespondierenden, tradierten Erkenntnis- und Zugangsweisen. Die Fokussierung Solgers auf das Moment der Stimmung unter Beibehaltung einer ansonsten dialektischen Ontologie und das von ihm entwickelte Bild, der auf einen nicht-diskursiven Erkenntnisgrund angewiesenen Subjekte, sind jene Problemfelder, deren Aufarbeitung nur dazu führen kann, bei Solger eine Vorwegnahme von Momenten zu konstatieren, die ihrerseits erst in der Existenzialphilosophie, Hermeneutik oder auch der Philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts in ihrem Detailreichtum entwickelt werden konnten. Auch eine Vorwegnahme bestimmter Spielarten der analytischen Philosophie ist im Denken Solgers auszumachen, sofern sie denn, wie repräsentiert von Wittgenstein, sich mit hermeneutischen Fragen nach Voraussetzungshaftigkeit und Explikation trifft²⁹³.

Der Aufweis einer solchen inhaltlichen Nähe zu Fragen der Moderne, muss jedoch auch zugleich die Grenzen einer solchen Übertragung mitbedenken. Solgers Denken operiert oft an den Grenzen dessen, wozu das philosophische Fachvokabular und methodische Bewusstsein des beginnenden 19. Jahrhunderts fähig waren – so findet sich Markus Ophälders These von der philosophiehistorischen Exzentrizität Solgers²⁹⁴ in dieser Untersuchung entschieden bestätigt. Darum ist davon auszugehen, dass viele der sich Solger stellenden erkenntnistheoretischen Probleme auf dem Boden seiner historischen Situation nicht präziser zu beantworten waren und ihre inhaltliche Detailbestimmung und Auflösung erst an späterer Stelle erfahren konnten. Eine Einbeziehung moderner Ansätze musste somit in der doppelten Absicht erfolgen, Problembereiche zu fokussieren, die bei Solger unter Umständen an Deutlichkeit mangeln und so erst zur Abhebung kommen konnten und auch die Anschlussfähigkeit Solgers zu demonstrieren. Entscheidende Referenzen waren uns im Untersuchungsgang Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein.

Während durchaus auf systematische Parallelen hingewiesen wurde, hätten die Vergleiche weiterführen können, doch wäre dies nur um den Preis möglich gewesen, die Untersuchung zu einer Sachfrage unabhängig von Werk und Denken Solgers zu entwickeln, unter deren Vorherrschaft das solgersche Denken zum bloßen Beispiel unter

²⁹³ Insbesondere Thomas Rentsch hat in seiner umfassenden Untersuchung *Heidegger und Wittgenstein* auf die vielfältigen Berührungspunkte von Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein hingewiesen (vgl. Rentsch 2003, 14 ff.).

²⁹⁴ Hingewiesen sei auf die hiesige Rekapitulation des Forschungsstandes und Ophälders Charakterisierung der Stellung Solgers zum Idealismus (vgl. Ophälders 2004, 19 ff.).

anderen gemacht worden wäre. So bleibt die Frage nach der Ironie im Werk Solgers untrennbar mit dessen erkenntnistheoretischer Ausrichtung verbunden, Fragen aufwerfend, welche ins Zentrum der Philosophie des 20. Jahrhunderts führen und deren Ausrichtung auf den Menschen in seiner konkreten Erkenntnissituation. Der Verfasser hofft, in seiner Untersuchung eine Deutung entwickelt zu haben, welche es ermöglicht, die solgersche Ironie in ihrer Selbständigkeit und Besonderheit zu würdigen und deren Gehalt und Funktion über die Grenzen der Ästhetik hinaus aufzuzeigen, sowie zugleich einen Ausblick auf die vorausgreifende Modernität des solgerschen Denkens und dessen Anschlussfähigkeit gewährt zu haben.

Literaturverzeichnis & Siglenverzeichnis

Siglen

Werke & Briefwechsel Karl Wilhelm Ferdinand Solgers:

Erwin = Solger, K.W.F.: Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Hrsg. von Wolfhart Henckmann. München: Wilhelm Fink Verlag, 1971 (Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste; 15).

Matenko = Tieck and Solger. The Complete Correspondance. Hrsg. von Percy Matenko. New York & Berlin: Westermann Verlag, 1933.

NSB I = Solger, K.W.F.: Nachgelassene Schriften und Briefwechsel I. Hrsg. von Ludwig Tieck und Friedrich Raumer [1826]; Faksimiledruck hrsg. von Herbert Anton. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973 (Deutsche Neudrucke Reihe: Goethezeit; *keine Nummer*).

NSB II = Solger, K.W.F.: Nachgelassene Schriften und Briefwechsel II. Hrsg. von Ludwig Tieck und Friedrich Raumer [1826]; Faksimiledruck hrsg. von Herbert Anton. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973 (Deutsche Neudrucke Reihe: Goethezeit; *keine Nummer*).

PG = Solger, K.W.F.: Philosophische Gespräche. Hrsg. von Wolfhart Henckmann. Darmstadt: WBG Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

V = Solger, K.W.F.: Vorlesungen über Ästhetik. Hrsg. von Giovanna Pinna. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017 (Philosophische Bibliothek; 698).

Sonstige Autoren:

Hegel Werke 2 = Hegel, G.W.F.: Jenaer Schriften 1801-1807 (Werke 2). Hrsg. von Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 602).

Hegel Werke 7 = Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke 7). Hrsg. von Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. 14. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2015 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 607).

Hegel Werke 11 = Hegel, G.W.F.: Berliner Schriften 1818-1831 (Werke 11). Hrsg. von Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2020 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 611).

Hegel Werke 13 = Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Ästhetik I (Werke 13). Hrsg. von Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. 12. Auflage. Frankfurt am Main:

Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2013 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 613).

Heidegger GA 29/30 = Heidegger, Martin: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010 (Klostermann Rote Reihe; 6) *Paginierung & Inhalt entsprechen* (Heidegger Gesamtausgabe; 29/30).

Heidegger GA 62 = Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. Hrsg. von Günther Neumann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005 (Heidegger Gesamtausgabe; 62).

Heidegger SuZ = Martin Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

KrV (A/B) = Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. 8. Auflage. Frankfurt am Main: Insel Verlag (Suhrkamp), 2014 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; *keine Nummer*).

MEW 3 = Marx, Karl & Friedrich Engels: Werke Band 3. Hrsg. von Ludwig Arnold & Walter Schulz (Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung Berlin). 9. Auflage. Berlin: Dietz Verlag, 1990 (MEW; 3).

MEW 23 = Marx, Karl & Friedrich Engels: Werke Band 23. Karl Marx. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. Hrsg. von Horst Merbach & Arthur Schickmann u.a. (Rosa-Luxemburg-Stiftung). 24. Auflage. Berlin: Dietz Verlag, 2013 (MEW; 23).

Nietzsche KSA 1 = Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-V. Nachgelassene Schriften 1870-1873. Hrsg. von: Giorgio Colli & Mazzino Montinari. 9. Auflage. München, Berlin, New York: Deutscher Taschenbuch Verlag & Walter de Gruyter, 2012 (Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden).

Schopenhauer WI/2 = Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. Zweiter Teilband. Hrsg. von Angelika Hübscher, Claudia Schmolders, Fritz Senn und Gerd Haffmans. 2. Auflage. Zürich: Diogenes Verlag, 2017 (Arthur Schopenhauer. Züricher Ausgabe. Werke in zehn Bänden; II).

Wittgenstein WA 1 = Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe Band 1. Tractatus logicophilosophicus, Tagebücher 1914-16, Philosophische Untersuchungen. 23. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2019 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 501).

Wittgenstein WA 8 = Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe Band 8. Bemerkungen über die Farben, Über Gewißheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen. 16. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2019 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 508).

Primärliteratur

(Sammelbände werden zusätzlich zum bibliographischen Beleg eines Beitrages auch als separater Eintrag aufgelistet)

- Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie (Gesammelte Schriften Band 7). Hrsg. von: Rolf Tiedemann. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2019 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1707).
- Adorno, Theodor W. & Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. 21. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2013 (Fischer Wissenschaft; 7404).
- Agamben, Giorgio: Lob der Profanierung. *In*: Profanierungen. 5. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015a (edition suhrkamp; 2407). S. 70-91.
- Agamben, Giorgio: Nymphae. Hrsg. von: Andreas Hiepko. Berlin: Merve Verlag, 2005 (Internationaler Merve Diskurs; 276)
- Agamben, Giorgio: Die Passion der Faktizität. *In*: Nymphae. Hrsg. von: Andreas Hiepko. Berlin: Merve Verlag, 2005a (Internationaler Merve Diskurs; 276). S. 49-89.
- Agamben, Giorgio: Profanierungen. 5. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015 (edition suhrkamp; 2407).
- Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie. Band 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 164).
- Apel, Karl-Otto: Einleitung. Transformation der Philosophie. *In*: Transformation der Philosophie. Band 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976a (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 164). S. 9-76.
- Apel, Karl-Otto: Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik. *In*: Transformation der Philosophie. Band 1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976b (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 164). S. 225-275.
- Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie. Band 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 165).
- Apel, Karl-Otto: Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Hinsicht. *In*: Transformation der Philosophie. Band 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015a (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 165). S. 96-127.
- Apel, Karl-Otto: Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache. *In*: Transformation der Philosophie. Band 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015b (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 165). S. 330-357.

- Apel, Karl-Otto: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. *In: Transformation der Philosophie. Band 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015c (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 165). S. 358-435.*
- Aristoteles: Rhetorik. Hrsg. von: Gernot Krapinger. Ditzingen: Philipp Reclam, 2019 (Reclams Universal-Bibliothek; 19175).
- Badiou, Alain: Dritter Entwurf eines Manifests für den Affirmationismus. Hrsg. von Frank Ruda & Jan Völker. Berlin: Merve Verlag, 2007 (Internationaler Merve Diskurs; 303).
- Badiou, Alain: Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen. *Nachdruck, keine Angaben zur Auflage.* Wien: Turia + Kant, 2015.
- Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung III,2 §43-44. Das Geschöpf 1. Teil. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1992 (Karl Barth Die Kirchliche Dogmatik Studienausgabe; 14).
- Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung (Werkausgabe Band 5). 9. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2013 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 554).
- Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2019 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1301).
- Cavell, Stanley: The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy. Oxford, New York (u.a.): Oxford University Press, 1982.
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari: Was ist Philosophie? 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2018 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1483).
- Dewey, John: Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1527).
- Fisher, Mark: Kapitalistischer Realismus ohne Alternative? Hamburg: VSA Verlag, 2020 (Reihe VSA Flugschriften; *keine Angaben zur Bandnummer*).
- Freud, Sigmund: Fetischismus. *In: Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften.* Hrsg. von: Ilse Grubrich-Simitis. 13. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2011 (Fischer Taschenbuch; 10442). S. 327-334.
- Freud, Sigmund: Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften. Hrsg. von: Ilse Grubrich-Simitis. 13. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2011 (Fischer Taschenbuch; 10442).
- Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016 (Klostermann Rote Reihe; 89).

- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. *In*: Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹. 20. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2014a (edition suhrkamp; 287). S. 146-168.
- Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹. 20. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2014 (edition suhrkamp; 287).
- Hegel, G.W.F.: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. *In*: Jenaer Schriften 1801-1807 (Werke 2). Hrsg. von Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 602). S. 7-138.
- Hegel, G.W.F.: Jenaer Schriften 1801-1807 (Werke 2). Hrsg. von Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 602).
- Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke 7). Hrsg. von Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. 14. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2015 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 607).
- Hegel, G.W.F.: Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel. *In*: Berliner Schriften 1818-1831 (Werke 11). Hrsg. von Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2020 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 611). S. 205-274.
- Hegel, G.W.F.: Berliner Schriften 1818-1831 (Werke 11). Hrsg. von Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2020 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 611).
- Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Ästhetik I (Werke 13). Hrsg. von Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. 12. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2013 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 613).
- Heidegger, Martin: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010 (Klostermann Rote Reihe; 6) *Paginierung & Inhalt entsprechen* (Heidegger Gesamtausgabe; 29/30).
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 19. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922). *In*: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. Hrsg. von Günther Neumann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005 (Heidegger Gesamtausgabe; 62). S. 345-399.
- Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. Hrsg. von Günther Neumann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005 (Heidegger Gesamtausgabe; 62).

- Jacobi, Friedrich Heinrich: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Hrsg. von Marion Lauschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000 (Philosophische Bibliothek; 517).
- Jameson, Fredric: Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press, 1991 (Post-Contemporary Interventions).
- Kant, Immanuel: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Von den Formen der Sinne- und Verstandeswelt und ihren Gründen. *In*: Schriften zur Metaphysik und Logik 1 (Werkausgabe Band V). Hrsg. von Wilhelm Weischedel. 14. Auflage. Wiesbaden (& Berlin): Insel Verlag (Suhrkamp), 2016 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 188). S. 7-107.
- Kant, Immanuel: Schriften zur Metaphysik und Logik 1 (Werkausgabe Band V). Hrsg. von Wilhelm Weischedel. 14. Auflage. Wiesbaden (& Berlin): Insel Verlag (Suhrkamp), 2016 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 188).
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. 8. Auflage. Frankfurt am Main: Insel Verlag (Suhrkamp), 2014 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; *keine Nummer*).
- Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff der Angst. Hrsg. von Hermann Diem & Walter Rest. 6. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2015 (dtv; 13384).
- Kierkegaard, Sören: Furcht und Zittern. *In*: Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff der Angst. Hrsg. von Hermann Diem & Walter Rest. 6. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2015a (dtv; 13384). S. 179-326.
- Kierkegaard, Sören: Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auch Sokrates. Hrsg. von Emanuel Hirsch. Simmerath: Grevenberg Verlag, 2004 (Sören Kierkegaard Gesammelte Werke und Tagebücher; 21).
- Lacan, Jacques: Namen des Vaters. Hrsg. von: Jacques-Alain Miller. Wien: Verlag Turia + Kant, 2013 (Lacans Paradoxa).
- Lacan, Jacques: Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale. *In*: Namen des Vaters. Hrsg. von: Jacques-Alain Miller. Wien: Verlag Turia + Kant, 2013 (Lacans Paradoxa). S. 11-61.
- Löwith, Karl: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme. Hrsg. von Karl-Heinz Brodbeck, Stephan Grätzel, Bernd Schuppener. 2. Auflage. Freiburg & München: Verlag Karl Alber, 2016 (dia logik; 6).
- Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart & Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2004.
- Lukács, Georg: Frühschriften II. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2013 (Georg Lukács Werke; 2).

- Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. *In: Frühschriften II*. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2013 (Georg Lukács Werke; 2). S. 161-517.
- Lutherbibel Standardausgabe mit Apokryphen. Hrsg. von Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.
- Tieck and Solger. The Complete Correspondance. Hrsg. von Percy Matenko. New York & Berlin: Westermann Verlag, 1933.
- Marx, Karl & Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. *In: Karl Marx & Friedrich Engels Werke Band 3*. Hrsg. von Ludwig Arnold & Walter Schulz (Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung Berlin). 9. Auflage. Berlin: Dietz Verlag, 1990 (MEW; 3). S. 9-530.
- Marx, Karl & Friedrich Engels: Werke Band 3. Hrsg. von Ludwig Arnold & Walter Schulz (Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung Berlin). 9. Auflage. Berlin: Dietz Verlag, 1990 (MEW; 3).
- Marx, Karl & Friedrich Engels: Werke Band 23. Karl Marx. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. Hrsg. von Horst Merbach & Arthur Schickmann u.a. (Rosa-Luxemburg-Stiftung). 24. Auflage. Berlin: Dietz Verlag, 2013 (MEW; 23).
- Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-V. Nachgelassene Schriften 1870-1873. Hrsg. von: Giorgio Colli & Mazzino Montinari. 9. Auflage. München, Berlin, New York: Deutscher Taschenbuch Verlag & Walter de Gruyter, 2012 (Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden).
- Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. *In: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-V. Nachgelassene Schriften 1870-1873*. Hrsg. von: Giorgio Colli & Mazzino Montinari. 9. Auflage. München, Berlin, New York: Deutscher Taschenbuch Verlag & Walter de Gruyter, 2012 (Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden). S. 243-334.
- Peirce, Charles Sanders: The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 1 (1867-1893). Hrsg. Von Nathan Houser & Christian Kloesel. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992 (The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings; 1).
- Peirce, Charles Sanders: Some Consequences of Four Incapacities. *In: The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 1 (1867-1893)*. Hrsg. Von Nathan Houser & Christian Kloesel. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992 (The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings; 1). S. 28-55.
- Pritchard, Duncan: Epistemic Angst. Radical Skepticism and the Groundlessness of our Believing. 1. Auflage. Oxford & Princeton: Princeton University Press, 2016.

- Pritchard, Duncan: *Epistemological Disjunctivism*. 1. Auflage. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Quine, W.V.: *Natural Kinds*. In: *Ontological Relativity and other essays*. Hrsg. von Department of Philosophy, Columbia University. 1. Auflage. New York: Columbia University Press, 1969 (*The John Dewey Essays in Philosophy*; 1). S. 114-138.
- Quine, W.V.: *Ontological Relativity and other essays*. Hrsg. von Department of Philosophy, Columbia University. 1. Auflage. New York: Columbia University Press, 1969 (*The John Dewey Essays in Philosophy*; 1).
- Schelling, F.W.J.: *Ausgewählte Schriften*. Band 2, 1801-1803. Hrsg. von Manfred Frank. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1985 (*suhrkamp taschenbuch wissenschaft*; 522).
- Schelling, F.W.J.: *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802)*. In: Schelling, F.W.J.: *Ausgewählte Schriften*. Band 2, 1801-1803. Hrsg. von Manfred Frank. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1985a (*suhrkamp taschenbuch wissenschaft*; 522). S. 77-167.
- Schelling, F.W.J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hrsg. von Thomas Buchheim. 2. Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011 (*Philosophische Bibliothek*; 503).
- Schlegel, Friedrich: *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*. Hrsg. von Hans Eichner. München, Paderborn, Wien, Zürich: Verlag Ferdinand Schönigh & Thomas-Verlag, 1967 (*Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*; 2).
- Schlegel, Friedrich: *Athenäums-Fragmente*. In: *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*. Hrsg. von Hans Eichner. München, Paderborn, Wien, Zürich: Verlag Ferdinand Schönigh & Thomas-Verlag, 1967a (*Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*; 2). S. 165-255.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band. Zweiter Teilband. Hrsg. von Angelika Hübscher, Claudia Schmolders, Fritz Senn und Gerd Haffmans. 2. Auflage. Zürich: Diogenes Verlag, 2017 (*Arthur Schopenhauer. Züricher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*; II).
- Sloterdijk, Peter: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. 5. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2019 (*suhrkamp taschenbuch*; 3990).
- Solger, K.W.F.: *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*. Hrsg. von Wolfhart Henckmann. München: Wilhelm Fink Verlag, 1971 (*Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste*; 15).
- Solger, K.W.F.: *Philosophische Gespräche*. Hrsg. von Wolfhart Henckmann. Darmstadt: WBG Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Solger, K.W.F.: *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel I*. Hrsg. von Ludwig Tieck und Friedrich Raumer [1826]; Faksimiledruck hrsg. von Herbert Anton. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973 (*Deutsche Neudrucke Reihe: Goethezeit; keine Nummer*).

- Solger, K.W.F.: Nachgelassene Schriften und Briefwechsel II. Hrsg. von Ludwig Tieck und Friedrich Raumer [1826]; Faksimiledruck hrsg. von Herbert Anton. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973 (Deutsche Neudrucke Reihe: Goethezeit; *keine Nummer*).
- Solger, K.W.F.: Vorlesungen über Ästhetik. Hrsg. von Giovanna Pinna. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017 (Philosophische Bibliothek; 698).
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. *In*: Werkausgabe Band 1. Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-16, Philosophische Untersuchungen. 23. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2019 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 501). S. 7-85.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. *In*: Werkausgabe Band 1. Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-16, Philosophische Untersuchungen. 23. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2019 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 501). S. 225-580.
- Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe Band 1. Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-16, Philosophische Untersuchungen. 23. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2019 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 501).
- Wittgenstein, Ludwig: Über Gewißheit. *In*: Werkausgabe Band 8. Bemerkungen über die Farben, Über Gewißheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen. 16. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2019 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 508). S. 113-257.
- Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe Band 8. Bemerkungen über die Farben, Über Gewißheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen. 16. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2019 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 508).

Sekundärliteratur

- Arndt, Andreas: Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel 1796-1801. *In*: Archiv für Begriffsgeschichte Band 35. Hrsg. von Hans-Georg Gadamer, Karlfried Gründer & Gunter Scholz. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992 (Archiv für Begriffsgeschichte; 35). S. 257-273.
- Asmuth, Christoph: Zur Theorie des Dialogs bei Karl Wilhelm Ferdinand Solger. *In*: Grundzüge der Philosophie Solgers. Hrsg. von Anne Baillot & Mildred Galland-Szymkowiak. Wien, Zürich, Berlin, Münster: LIT Verlag, 2014 (Reihe Ideal und Real; 2). S. 169-180.
- Birken-Bertsch, Hanno: [Lexikon-Artikel] konstitutiv/regulativ. *In*: Kant-Lexikon. Bd. 1-3 [Digitale Ausgabe / PDF]. Hrsg. von Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefan Bacin. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, 2005. S. 1264-1266.
- Caysa, V.: [HWPB-Artikel] Vorschein. *In*: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 11: U-V. Hrsg. von Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel & Joachim Ritter. 1. Auflage. Basel: Verlag Schwabe, 2001 (Historisches Wörterbuch der Philosophie; 11). S. 1201-1202.

- Grundzüge der Philosophie Solgers. Hrsg. von Anne Baillot & Mildred Galland-Szymkowiak. Wien, Zürich, Berlin, Münster: LIT Verlag, 2014 (Reihe Ideal und Real; 2).
- Schopenhauer-Jahrbuch Bd.93. Hrsg. von Dieter Birnbacher & Matthias Koßler. 1. Auflage. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2012 (Schopenhauer-Jahrbuch; 93).
- Philosophisches Jahrbuch 114 [Görres Gesellschaft] (2007). 2. Halbband. Hrsg. von: Thomas Buchheim, Volker Gerhardt, Klaus Jacobi (u.a.). 1. Auflage. Freiburg & München: Verlag Karl Alber, 2007 (Philosophisches Jahrbuch; 114).
- Dannenhauer, Ulrich: Heilsgewißheit und Resignation. Solgers Theorie der absoluten Ironie. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Verlag Peter Lang, 1988 (Münchener Studien zur literarischen Kultur in Deutschland; 3).
- Decher, Friedhelm: Die Ästhetik K.W.F. Solgers. Hrsg. von: Helmut Kreuzer, Wolfgang Drost, Wolfgang Raible, Karl Riha, Christian W. Thomsen. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1994 (Reihe Siegen; 125).
- Frank, Manfred: Auswege aus dem Deutschen Idealismus. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2007 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1851).
- Frank, Manfred: Existenz, Identität und Urteil. Schellings späte Rückkehr zu Kant. *In*: Auswege aus dem Deutschen Idealismus. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2007a (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1851). S. 312-374.
- Frank, Manfred: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen. 6. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2015 (edition suhrkamp; 1563).
- Galland-Szymkowiak, Mildred: Einleitung. *In*: Grundzüge der Philosophie Solgers. Hrsg. von Anne Baillot & Mildred Galland-Szymkowiak. Wien, Zürich, Berlin, Münster: LIT Verlag, 2014a (Reihe Ideal und Real; 2). S. 13-36.
- Galland-Szymkowiak, Mildred: Individuum, Staat und Existenz der Idee. Solgers politische Philosophie. *In*: Grundzüge der Philosophie Solgers. Hrsg. von Anne Baillot & Mildred Galland-Szymkowiak. Wien, Zürich, Berlin, Münster: LIT Verlag, 2014b (Reihe Ideal und Real; 2). S. 225-242.
- Galland-Szymkowiak, Mildred: Symbol und Zeitlichkeit bei Schelling, Solger und Hegel. *In*: Philosophisches Jahrbuch 114 [Görres Gesellschaft] (2007). 2. Halbband. Hrsg. von: Thomas Buchheim, Volker Gerhardt, Klaus Jacobi (u.a.). 1. Auflage. Freiburg & München: Verlag Karl Alber, 2007a (Philosophisches Jahrbuch; 114). S. 324-345.
- Ghisleri, Luca: Offenbarung und Leben. Fichtesche Motive in Solgers Religionsphilosophie. *In*: Grundzüge der Philosophie Solgers. Hrsg. von Anne Baillot & Mildred Galland-Szymkowiak. Wien, Zürich, Berlin, Münster: LIT Verlag, 2014 (Reihe Ideal und Real; 2). S. 183-206.

- Gloy, Karen: Schellings Naturphilosophie. Grundzüge und Kritik. *In: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung.* Hrsg. von Reinhard Hiltcher & Stefan Klingner. Darmstadt: WBG Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012 (Reihe Neue Wege der Forschung Philosophie). S. 85-102. *Zuerst erschienen in: Genealogie des neuzeitlichen Denkens.* Hrsg. von Michael Esfeld & Jean-Marc Tétaz. Frankfurt am Main: Ontos Verlag, 2004. S. 183-201.
- Grundmann, Thomas: Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie. Hrsg. von Ansgar Beckermann. 2. Auflage. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, 2017 (Analytische Einführungen in die Philosophie; *keine Nummer*).
- Hardy, J. & S. Meier-Oeser: [HWPB-Artikel] Wissen. *In: Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Band 12: W-Z. Hrsg. von Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel & Joachim Ritter. 1. Auflage. Basel: Verlag Schwabe, 2004 (Historisches Wörterbuch der Philosophie; 12). S. 855-856.
- Henckmann, Wolfhart: Ironie in der Frührezeption Solgers. *In: Grundzüge der Philosophie Solgers.* Hrsg. von Anne Baillot & Mildred Galland-Szymkowiak. Wien, Zürich, Berlin, Münster: LIT Verlag, 2014 (Reihe Ideal und Real; 2). S. 101-155.
- Henckmann, Wolfhart: Vorwort zum Neudruck. *In: Philosophische Gespräche (K.W.F. Solger).* Hrsg. von Wolfhart Henckmann. Darmstadt: WBG Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. S. V-XXI.
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung. Hrsg. von Reinhard Hiltcher & Stefan Klingner. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2012 (Reihe Neue Wege der Forschung Philosophie).
- Hühn, Lore: Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1994.
- Jaeschke, Walter: „Unsere heutigen Mythologen“, oder: Über die Unbequemlichkeit des Denkens. *In: Grundzüge der Philosophie Solgers.* Hrsg. von Anne Baillot & Mildred Galland-Szymkowiak. Wien, Zürich, Berlin, Münster: LIT Verlag, 2014 (Reihe Ideal und Real; 2). S. 207-223.
- Koßler, Matthias: Die Debatte über Kunst und Philosophie. *In: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts Bd.1/1. Deutschsprachiger Raum 1800-1830.* Hrsg. von Gerald Hartung. Basel: Schwabe Verlag, 2020 (Grundriss der Geschichte der Philosophie; Philosophie des 19. Jahrhunderts Bd. 1/1). S. 319-348.
- Koßler, Matthias: ›Leib‹ und ›Bedeutung‹ in der Ästhetik Karl Wilhelm Ferdinand Solgers. *In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft LXIII.* Hrsg. von Wilfried Barner, Christine Lubkoll, Ernst Osterkamp & Ulrich Ott. 1. Auflage. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1999 (Jahrbuch der deutschen Schiller Gesellschaft; 43). S. 279-304.
- Koßler, Matthias: Phantasie und Einbildungskraft. Zur Rolle der Einbildungskraft bei Fichte und Solger. *In: Fichte und seine Zeit. Beiträge zum vierten Kongress der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Berlin vom 03. – 08.*

- Oktober 2000. Hrsg. von Hartmut Traub. Amsterdam & New York: Rodopi Verlag, 2003 (Fichte Studien; 21).
- Ophälders, Markus: Romantische Ironie. Essay über Solger. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2004.
- Ophälders, Markus: Solgers Dialektik der tragischen Ironie und die Säkularisierung des Todes. Versuch einer kritischen Vergegenwärtigung. *In: Grundzüge der Philosophie Solgers.* Hrsg. von Anne Baillot & Mildred Galland-Szymkowiak. Wien, Zürich, Berlin, Münster: LIT Verlag, 2014 (Reihe Ideal und Real; 2). S. 85-99.
- Pinna, Giovanna: Einleitung & Anmerkungen der Herausgeberin. *In: Vorlesungen über Ästhetik (K.W.F. Solger).* Hrsg. von Giovanna Pinna. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017 (Philosophische Bibliothek; 698). S. VII-LII & S. 273-324.
- Pinna, Giovanna: Solgers Konzeption der Ironie. *In: Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste.* Hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Lu de Vos, Bernadette Collenberg-Plotnikov. München: Wilhelm Fink Verlag, 2005 (Neuzeit & Gegenwart. Philosophie in Gegenwart und Gesellschaft; *keine Angaben zur Bandnummer*). S. 325-336.
- Rentsch, Thomas: Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.
- Sandkaulen, Birgit: Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit. 1. Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019.
- Sandkaulen, Birgit: Einleitung: Über das Projekt einer Philosophie der Kunst. *In: G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik.* Hrsg. von Birgit Sandkaulen. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, 2018a (Reihe Klassiker Auslegen; 40). S. 1-21.
- Klassiker Auslegen Band 40. G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik. Hrsg. von Birgit Sandkaulen. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, 2018 (Reihe Klassiker Auslegen; 40).
- Schubbe, Daniel: Schopenhauers Hermeneutik-Metaphysische Entzifferung oder Explikation „intuitiver“ Erkenntnis?. *In: Schopenhauer-Jahrbuch Bd.93.* Hrsg. von Dieter Birnbacher, Matthias Koßler. 1. Auflage. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2012 (Schopenhauer-Jahrbuch; 93). S.409-424.
- Strohschneider-Kohrs, Ingrid: Die Romantische Ironie in Theorie und Gestaltung. 3. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002.
- Fichte und seine Zeit. Beiträge zum vierten Kongress der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Berlin vom 03. – 08. Oktober 2000. Hrsg. von Hartmut Traub. Amsterdam & New York: Rodopi Verlag, 2003 (Fichte Studien; 21).
- Zupančič, Alenka: Das Reale einer Illusion. Kant und Lacan. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 2001 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1546)

Lexika und Wörterbücher

Archiv für Begriffsgeschichte Band 35. Hrsg. von Hans-Georg Gadamer, Karlfried Gründer & Gunter Scholz. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992 (Archiv für Begriffsgeschichte; 35).

Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts Bd.1/1. Deutschsprachiger Raum 1800-1830. Hrsg. von Gerald Hartung. Basel: Schwabe Verlag, 2020 (Grundriss der Geschichte der Philosophie; Philosophie des 19. Jahrhunderts Bd. 1/1).

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 11: U-V. Hrsg. von Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel & Joachim Ritter. 1. Auflage. Basel: Verlag Schwabe, 2001 (Historisches Wörterbuch der Philosophie; 11).

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12: W-Z. Hrsg. von Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel & Joachim Ritter. 1. Auflage. Basel: Verlag Schwabe, 2004 (Historisches Wörterbuch der Philosophie; 12).

Kant-Lexikon. Bd. 1-3 [*Digitale Ausgabe / PDF*]. Hrsg. von Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefano Bacin. Berlin & Boston: Walter de Gruyter, 2005.