

Freiheit und Dingkritik

Negativität und Parusie der Erfahrung in der Frühromantik und im deutschen Idealismus

*Inauguraldissertation der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern
zur Erlangung der Doktorwürde,*

vorgelegt von

Massimiliano Polari

(Mailand, Italien)

*Von der Philosophisch-historischen Fakultät in Bern auf Antrag von PD. Dr. Martin
Bondeli, Prof. Dr. Fabrizio Desideri und Prof. Dr. Andreas Graeser angenommen*

Bern, den 28. 3. 2012, der Dekan: Prof. Dr. Heinzpeter Znoj

„Der Gegenstand, wie
alles Wirkliche, liegt im
Reflexionsmedium“

Walter Benjamin

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
1 Idealistische Anknüpfungspunkte in Kants Erfahrungsbegriff	13
1.1 Kants Erkenntnislehre	13
1.1.1 Erfahrungserkenntnis	13
1.1.2 Einheit des Denkens	15
1.1.3 Das "Ding an sich"	18
1.2 Idealistische Theorien im Anschluss an Kant	21
1.2.1 Reinholds Interpretation des "Ding an sich"	21
1.2.2 Maimons „Differenziale“	22
1.3 Fichtes Weiterführung von Kant	23
1.3.1 Intellektuelles „Streben“	23
1.3.2 Das „Noumenon“ nach Fichte	26
1.3.3 Theorie der Einbildungskraft	29
1.3.4 Erfahrung als offenes Denken	31
1.3.5 Präzisierungen	33
1.3.6 Endliches und absolutes Leben	35
2 Der Dingbegriff in der Kontroverse	38
2.1 Frühromantische Perspektiven	38
2.1.1 Friedrich Schlegels Philosophie des Geistes	38
2.1.2 Hardenbergs mystischer Nihilismus	42
2.1.3 F. Schlegels Dingkritik	46
2.1.4 Die romantische Ironie	51

2.1.5	Zwischenergebnis	58
2.2	Zeitgenössische Reaktionen	61
2.2.1	Ironie als Parusie: Solger	61
2.2.2	Solger und F. Schlegel im Vergleich	65
2.2.3	Überleitung	68
3	Parusie als existenzielles Motiv	69
3.1	Hölderlin: Die Tragödie des Daseins	69
3.1.1	<i>Urtheil und Seyn</i>	69
3.1.2	Parusie	72
3.2	Parusie und Innerlichkeit	76
3.2.1	Frühromantische Differenzen gegenüber Fichte	76
3.2.2	Zum Begriff des Daseins bei Novalis	78
3.2.3	Idealistische Differenzen	79
3.3	Nietzsches Radikalisierung der Romantik	80
3.3.1	Das Problem Nietzsche(s)	80
3.3.2	Romantische Invektiven	82
3.3.3	Nietzsches Theorie der Wahrheit	86
3.3.4	Ende der Philosophie?	91
3.3.5	Fazit	92
4.	Schlussbetrachtung	94
	Siglenverzeichnis	96
	Bibliographie	98

Vorwort

Dieses Buch ist das Ergebnis eines fruchtbaren Dialogs mit Kollegen und Freunden. Herzlich danken möchte ich PD Dr. Martin Bondeli von der Universität Bern, ohne den die vorliegende Dissertation nicht zustande gekommen wäre, sowie Prof. Fabrizio Desideri, Mailand, und Prof. Andreas Graeser, Bern, die meine Promotion unterstützt haben. Rudolf Altrichter danke ich herzlich für seine Bearbeitung der deutschen Textfassung.

Mailand, im Mai 2012

Einleitung

Der Philosophie des deutschen Idealismus und der deutschen Frühromantik verdanken wir die Erkenntnis, dass Erfahrung kein schlechthin positiver Begriff ist; sie ist kein Etwas, worüber man wie über einen Besitz oder ein Landgut verfügen könnte. Das zeigt schon die Etymologie des Begriffs an, so wie ihn die deutschen Romantiker verstanden haben: als eine bestimmte Form des Reisens, bei der das Subjekt, wie Ernst Bloch sich ausdrückte, sich mitnimmt, um das eigene Selbst zu erforschen.¹ Erfahrung ist soweit immer offen und *in fieri*. Von einem „Kern“ der Erfahrung zu sprechen – in der seltsamen Verkehrung des Begriffs der *Person* als Maske –, widerspräche zumindest einem modernen Erfahrungsverständnis. Bei dem Versuch, einen solchen Kern herauszuschälen, nehmen wir anstelle einer fundamentalen Wahrheit sehr schnell den Abgrund wahr, der sich in Anbetracht unserer Erfahrungen auftut – eine Oberflächlichkeit unseres Wissens über die Natur unseres Selbst und dessen Umstände. Wohl auch deshalb meinte Goethe, die Natur habe „weder Kern noch Schale“², was Nietzsche mit der Bemerkung kommentierte, dass man Substanzen gegenüber nie skeptisch und distanziert genug sein könne. „Bleibt wirklich eine Sache dadurch allein schon unverstanden und unerkannt, dass sie nur im Fluge berührt, angeblickt, angeblitzt wird?“³

Die vorliegende Arbeit untersucht die Frage, wie sich der Begriff der Erfahrung zur Zeit des deutschen Idealismus und der so genannten Frühromantik unter kantischen Vorzeichen entwickelt hat. Den Ausgangspunkt meiner Untersuchung bildete Kants Idee vom Ding an sich, die als Grenzbegriff der Erfahrung die philosophischen Diskussionen der in den Siebzigerjahren des 18. Jahrhunderts geborenen philosophischen Autoren angeregt hat und die Parusie als Motiv ins Spiel brachte.

¹ Vgl. Wedewer 1978, S. 28.

² J. W. v. Goethe, „Allerdings. Dem Physiker“, in: Hamburger Ausgabe, Bd. I, 359 (vgl. ders., „Unwilliger Ausruf“, in: Hamburger Ausgabe, Bd. XIII, 35f.)

³ KSA III, S. 634.

Im ersten Kapitel dieser Dissertation werden die Theorien Karl Leonhard Reinholds, Salomon Maimons sowie vor allem Fichtes untersucht, in denen es darum geht, Kants Erfahrungsbegriff zu vertiefen und einer kritischen Analyse zu unterziehen. Gegenstand des zweiten Kapitels ist dann jene Dialektik des Erhabenen in Kants „Kritik der Urteilskraft“, welche die Frühromantiker zum Anlass nahmen, ihre eigenen philosophischen Theorien zu entwickeln. Am ausführlichsten erläutert werden in diesem Zusammenhang die romantische Ironie Friedrich Schlegels, die Ansätze Friedrich von Hardenbergs und das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, dessen Einordnung neu verhandelt wird. Das dritte Kapitel ist dem Parusiebegriff bei Hölderlin und der Vergleichen verschiedener Positionen seitens der Frühromantik und des deutschen Idealismus sowie Nietzsches gewidmet.

Die in der Kant-Forschung ausführlich erörterte und bis heute diskutierte These Kants, dieser habe mit seiner Postulierung eines Dinges an sich Rationalismus und Empirismus versöhnen wollen, ist zweifellos eine philosophiehistorisch problematische Feststellung. Die Diskussion darüber geht einerseits zurück auf die in Deutschland zwischen 1790 und 1820 datierbaren Versuche, die Kant'sche Philosophie zu rekonstruieren, anhand ihrer eigenen Begriffe zu revidieren und über sie hinaus auch weiterzudenken. *Dieser* Horizont ist andererseits von demjenigen Kants selbst zu unterscheiden, der ebenso wie Galilei, Francis Bacon, Hobbes oder Newton ein Konzept der empirischen Erfahrung verteidigte, das *empirische* als wissenschaftlich gesicherte Erfahrung gegen Erfahrungen stellte, die sich intuitiv begründen oder deren materielle Ursachen zweifelhaft erscheinen.

Was die Differenz der beiden Horizonte anbelangt, so lässt sich zeigen, dass der von Kant erörterte Gegensatz von Empirismus und Rationalismus mit Sicherheit nicht in der Frage eines kontrovers zu behandelnden Verständnisses von Dasein und Kontingenz gelegen hat. Letzteres, die Problematisierung der Erfahrung *als* Erfahrungsmöglichkeit, ist eine nachkantische Fragestellung, die im Unterschied zu Kants Problematik der Erfahrungserkenntnis metaphysische Überlegungen

herausstellte, welche eher durch ästhetische Konzepte und mit existenziellen Motiven als in einem erkenntnistheoretischen Interesse begründet wurden. So gesehen stand selbst die so genannte ‚neukantianische‘ Wissenschaftstheorie eines Hermann Cohen und Paul Natorp um 1900, die eine kantische Reflexion über Ursachen aus personalen Erfahrungsbezügen herauszulösen, bzw. vom Ding an sich zu befreien versuchte, Kant näher als zeitgenössische Interpreten, die entweder seine metaphysischen Nachbereiter waren oder ihn sogar in einem messianischen Sinne zu erweitern trachteten.

Unbestritten bleibt, dass Kant sich in beiden Perspektiven als Angelpunkt des philosophischen Denkens erwiesen hat. Die vorliegende Studie zum deutschen Idealismus und zur Frühromantik setzt deshalb bei kantischen Begriffen an. Hierbei wird es nicht vor allem darum gehen, Kant als einen systematischen Denker zu würdigen, der die Philosophie in neue akademische Koordinaten gebracht hat, als wichtige Begriffe der kantischen Philosophie zum Ausgangspunkt für Fragen und weiterführende Erörterungen zu nehmen, die in der Moderne radikalisiert wurden und auch heute noch philosophisch aktuell sind. Forschungsgegenstand ist die frühromantische bzw. idealistische Perspektive.

Das im Folgenden im Mittelpunkt stehende Motiv der „Parusie“ oder Gegenwart des Absoluten ist von Kant selbst sozusagen implizit als problematische Differenz in seiner reinen Vernunftkritik, die beansprucht, die Grenzen der Erfahrungserkenntnis zu definieren, eingeführt worden, wo er von der menschlichen Hoffnung spricht, das Festland der Wahrheit zu verlassen. Die Stelle lautet: „Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), | umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen

herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer *verflechtet*, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen, und gewiss zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und ernstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Not zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden gibt, auf dem wir uns anbauen könnten; zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen, und uns wider alle feindseligen Ansprüche gesichert halten können.“⁴ – Kann man es schöner formulieren als Kant selbst, dass die Begrenzung der Erfahrung *durch* Vernunft bereits die eigentliche Herausforderung der Erfahrung darstellt?

Die eben zitierte Stelle aus der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 deutet darauf hin, dass die Kant'sche These, wonach alles, was in die sinnliche Kontingenz der Wahrnehmung fällt, gleichsam schematisch aus einem Formen aktualisierenden Bewusstsein heraus erklärt werden könnte, nicht nur eine cartesianische Seite hat, so als wäre es Kant nur um die Erforschung einer mechanisch zu erfassenden „Natur“ gegangen. Das Zitat zeigt, dass er die geometrisch-konstruktive Perspektive durchaus hinterfragt hat. So macht er im Anschluss an die Passage zwar klar, dass er ein Reales (zumal Äußeres) der Erfahrung nur unter der Bedingung anzuerkennen bereit ist, wie dieses sich *ex negativo*, d. h. als Ergebnis einer „Reflexion“ auf mögliche empirische Erfahrungen begrifflich feststellen lässt. Zugleich aber ist Kant im Gegensatz zu Descartes keinesfalls dazu bereit, diese Feststellung mit einer vorkategorialen göttlichen Idee, die auch körperlich als Ursache lokalisierbar wäre, zu rechtfertigen. Sagen wir, dass in Kants Erkenntnistheorie die Erfahrung implizit auf Wirkungen eingeschränkt ist, die der experimentellen Erforschung und wissenschaftlichen Prognose zugänglich sind, dass Kant aber auch das Problem der Einheit der Erfahrung erkannte, und dass er

⁴ KdrV B 294-295 (A 235-236).

in dieser Hinsicht durchaus nicht einfach die Ansicht vertreten hat, diese sei etwas schlechthin Positives.

Kants eigene Versuche, die Einheit der Erfahrung in der „transzendentalen Apperzeption“ oder im Gemüt zu finden, lassen sich als Vorarbeiten zu einem Erfahrungsbegriff auffassen, der in der Frühromantik und im deutschen Idealismus wichtige Präzisierungen erfuhr. Immerhin avancierte Kant mit seinem Ding an sich zum Vordenker des Absoluten, sofern man diesen historisch auf die antike Skepsis zurückgehenden Begriff als moderne Idee deutet, eine im Denken negativ gegebene Totalität der Erfahrung *umzusetzen*.⁵ Kant zufolge kann das Absolute nicht unmittelbar, d. h. als etwas Sinnliches aufgefasst werden – es ist von geistiger Natur. Doch hat Kant noch zwei Lösungen präsentiert, die das Absolute als etwas Erfahrbares ausweisen. Die eine bestand darin, die Vernunft als praktisches Vermögen geltend zu machen, eine sich durch Prinzipien und insofern „noumenal“ erschließende Erfahrung in den Grenzen der Natur zu behaupten. Die andere ist bei ihm ästhetisch nachweisbar durch einen *reflektierenden* Bezug des Gemüts, sich in den Strukturen des Lebens zu verankern.

Wie ich im Folgenden zeigen werde, ist der Hauptunterschied zwischen Kant und den in den Siebzigerjahren des 18. Jahrhunderts geborenen Kant-Rezipienten darin zu suchen, dass letztere das Absolute zwar mit Kant als etwas Negatives zu formulieren lernten, es aber als ein solches auch als Ideal bzw. poetisch und existenziell zu bestimmen versuchten. So formulierte z. B. Hölderlin die Begegnung mit dem Absoluten als tragische Erfahrung, worin „der unmittelbare Gott ganz eines mit dem Menschen wird“,⁶ und die Einswerdung mit Gott ist deshalb tragisch, weil sie mit dem Tod erkaufte wird. Man könnte diese Erfahrung des Absoluten auch in einer negativen Weise 'mystisch' nennen, dokumentiert sie doch einen Identitätsverlust. Ein solcher Verlust oder Mangel ist auch in den meisten frühromantischen Theorien virulent, und zwar selbst da noch, wo man sich poetisch eine absolute Freiheit verspricht und das praktische Leben romantisiert. Allerdings zeichnet sich in

⁵ Zum Absoluten als lateinischem Terminus für das „Losgelöste“ vgl. der Hinweis auf Sextus Empiricus bei A. Graeser 1993, S. 35.

⁶ Hölderlin SW 5, S. 269.

diesen Theorien bereits wieder eine Inversion des Themas ab, da sie fordern, das Erlösungsmotiv poetisch auszuagieren. Das idealistische Parusie-Motiv wird dadurch inhaltlich weitgehend entleert.

Der vorliegende Text ist einem hermeneutischen Ansatz verpflichtet, der sich weniger als reiner Forschungskommentar denn als eine Systematisierung aus erster Hand begreift, die komplexen diskursiven Fäden, die das Motiv der Parusie zusammenhalten, auseinanderzuspinnen und derart das Motiv freizulegen. Darüber hinaus versteht sich die Arbeit eher als Versuch, die Thesen der Frühromantik bzw. des Idealismus weiter zu schreiben, als sie zu einem definitiven Abschluss zu bringen.

1 Idealistische Anknüpfungspunkte in Kants Erfahrungsbegriff

1.1 Kants Erkenntnislehre

1.1.1 Erfahrungserkenntnis

Kant will Erfahrung nur in Hinblick auf die Anwendung des Verstandes auf Daten in der sinnlichen Anschauung gelten lassen. So beweist er einerseits, dass alles, was wir erkennen können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt ist, andererseits zeigt er, wie gewisse Anschauungs- und Denkformen dazu beitragen, unsere Erfahrungen zu gestalten. Diese Formen dienen „gleichsam nur [dazu], Erscheinung zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können“⁷. So sind Raum und Zeit „Bedingung der Möglichkeit, wie uns Gegenstände gegeben werden können“⁸, sie liefern aber für sich genommen, ohne Anwendung auf Fakten der Anschauung, keine Erkenntnis. Die „Kategorien“ sind die Auffassungsweisen, die den Verstand zur Synthesis des in der sinnlichen Anschauung gegebenen Mannigfaltigen befähigen. Nur durch ihre Anwendung wird für Kant das uns in der Sinnlichkeit gegebene Mannigfaltige als ein Etwas erkennbar. Dabei betont Kant ausdrücklich, dass das oberste Prinzip allen Verstandesgebrauchs die ursprüngliche Einheit der Apperzeption sei, das auch ein die Vorstellung begleitendes „Ich denke“ darstellt.⁹ Ganzheit in der Erfahrung ist somit in dem, was Erkenntnis zu Tage bringt, immer schon konstitutiv, obwohl ihre Aktualisierung nur Teile produziert.

Erfahrung ist für Kant also immer schon durch Formen geprägte Wahrnehmung, die keine Ergebnisse der Erfahrung sind, während dieses Apriori sich seinerseits nur durch Anschauungen zeigt. Kants Vernunftkritik führt die Annahme aus, dass „Phänomene“ welcher Art auch immer in gegenständlicher Einstellung nicht denkbar und nicht erkennbar wären, würden sie abgesondert von den Grenzen und den Prinzipien betrachtet, nach denen sie in der Anschauung gebildet bzw. als sinnliche beurteilt werden. So wirkt ein Gegenstand auf unsere Einbildungskraft, indem wir etwas

⁷ Kant, Prolegomena, § 30. Anhang in A.A. Bd. IV.

⁸ KdrV B148.

⁹ Zu dieser Problematik vgl. Bondeli 2006, S. 34-84.

empfinden, und „diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch“.¹⁰ Aber von dem unbestimmten Gegenstand einer solchen empirischen Anschauung haben wir nur Erscheinungen, und da die Erkenntnis sich stets an Erscheinungen abarbeitet, gibt es keine Erfahrungserkenntnis, die einen „transzendentalen *Gegenstand*“ ausweisen könnte.¹¹

Kants Behauptung schränkt somit die Erfahrung auf die Erscheinungssphäre, auf die Wahrnehmung und ihre Dinge sowie auf „das von Wahrnehmungen Abstrahierte oder aus ihnen durch Induktionen Gewonnene“¹² ein. Jede solche Erfahrung hat indes nur komparative, nicht strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit, ist somit wandelbar, aber dabei dennoch ein unentbehrliches Fundament der Erkenntnis. Erfahrung ist Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen und lehrt uns zwar, „was da sei, und wie es sei, niemals aber, dass es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse“¹³. Dennoch stimmt die Erfahrung mit den Objekten überein, bzw. „entspricht“ ihnen, weil die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungsobjekte sind.¹⁴ So führe der „Weg von dem Erscheinen zur Erfahrung [...] nur durch die Reflexion gemäß dem logische Gebrauche des Verstandes.“¹⁵ Was im Sinne eines „empirischen“ Gebrauchs der Kategorien nicht erfahrbar ist, ist nicht erkennbar (wenn auch nicht undenkbar).

Die Erscheinungswirklichkeit ist mithin die Sphäre, der das rationale Maß zu entnehmen ist, nach dem der Mensch sich in seiner Realität zurechtfindet und einzurichten vermag, und zwar insofern, als er sich auf Erscheinungen in bestimmender Weise bezieht und diesen letztlich in der Empfindung gegebenen Bezug objektiviert. Diejenigen Dinge und Ereignisse, die diese Erscheinungswirklichkeit zur Darstellung bringen, haben nach Kant zwar keine absolute Realität, aber sie

¹⁰ KdrV B 148.

¹¹ Vgl. KdrV A 250/253.

¹² Eisler 1961, S. 123.

¹³ KdrV B 219.

¹⁴ Diese Übereinstimmung von Natur und Erfahrung bzw. der Beobachtung gegenüber ihren Objekten wird erst auf der Basis von modernen physikalischen Theorien bestritten werden, deren Gedankenexperimente bis zu einem gewissen Grad erfahrungsunabhängig sind und nur durch den Einsatz von speziell dafür entwickelten Technologien beweisbar werden.

¹⁵ Ebd.

stellen immerhin etwas dar, das das Vermögen des Verstandes, über sich absolut hinauszudeuten, indiziert.

1.1.2 Einheit des Denkens

So ist jede einzelne Erfahrung nur ein kleiner „Teil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes“¹⁶, und das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist selbst keine Erfahrung und deshalb ein Dilemma der Vernunft, sofern man deren theoretisches Vermögen als Erfahrungserkenntnis auffasst.¹⁷ Jedenfalls gibt es, so lehrt Kant, abzüglich einer konkreten Erfahrung eben letztlich doch immer nur *eine* Erfahrung, und im Rahmen dieser absoluten Realität der Dinge (Ereignisse) muss der Verstand operieren.

Diese Einheit bildet nun – über die konkrete und *ipso facto* denkbare Einheit einer möglichen Erfahrung hinaus – so etwas wie eine *reine* ‚objektive‘ Gegebenheit, die durch Abstraktion von Verstandesleistungen gewonnen bzw. erschlossen werden kann. Die gewonnenen „Ideen“ lassen sich empirisch aber nicht nachweisen; sie haben keinen durch die Sinne gegebenen, kongruierenden Gegenstand¹⁸, und sind daher reine Denkbegriffe. Allerdings sind sie dennoch – qua Anwendung des Verstandes – empirisch relevant und lassen regulative und heuristische Prinzipien formulieren. So fügen Ideen im Sinne Kants der Erfahrung zwar nichts hinzu, aber sie sind für sie dennoch unentbehrlich.

Ideen in der allgemeinsten Bedeutung sind für Kant nach einem gewissen Prinzip auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, obgleich sie nie eine Erkenntnis desselben formulieren. Man könnte sie als Begriffe für Anfängliches oder Ursprünge im aristotelischen Sinne des Wortes bezeichnen, wenn auch aus einer modernen Denkweise heraus, die sich ihren Objekten gegenüber der konstitutiven Dimension von Vorstellungs- und Erkenntnisleistungen versichert. In dieser Form sind sie gleichsam einseitig der Subjektivität bzw. ihrem Wunschdenken zuzuordnen und haben

¹⁶ Kant, Prolegomena (1974), S. 198.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ KdrV B 384.

noch weniger „Realität“ als beispielsweise die lediglich nachvollziehbare oder denknotwendige Strukturen ausweisenden Kategorien, welche immerhin das Mannigfaltige der Anschauung in eine synthetische und damit gegenständliche Einheit bringen. Übereinstimmung anzunehmen zwischen Erfahrung und rationalen Konzepten, die dieses Vermögen als ein gegenständliches erscheinen lassen, erweist sich nur als sinnvoll bezüglich einer Anschauung in gewissen Formen (Raum und Zeit) und Prinzipien, nach denen sich konkrete Formen als *Ursachen des Denkens* zu erkennen geben.

Das Denken ist – im Unterschied zum Erkennen – also eine einheitliche Bedingung einer jeder Auffassung von Realität, diese möge unserer wirklichen (oder irgendwie formulierten) Erfahrung gegenüber noch so latent erscheinen. Für Kant ist indessen ‚Metaphysik‘ eine für die menschliche Erfahrung unentbehrliche Wissenschaft „reiner Vernunft“, welche die Grenzen, die jeglicher Erfahrung gezogen sind, vollständig und sicher bestimmt. Kant sagt in diesem Sinne: „Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend.“¹⁹ Als Zugrundeliegendes eines empirischen Denkens ist das Noumenon eine dinghafte Entität, welche sich wie folgt bestimmen lässt: Es hat die Form eines Dinges, welches an sich ganz und gar unbestimmt ist, weil es lediglich als Ursache dafür *gedacht* werden kann (muss), dass sich Begriffe bilden lassen für Erfahrungen, die aus Daten der Anschauung zusammengesetzt werden.

Der Umstand, dass Kant das Ding an sich auch als „Ursache“ – ursprüngliche Sache – bestimmt hat, wurde von den Zeitgenossen Kants als nicht hinnehmbar empfunden. Um eine Ungereimtheit handelt es sich aber durchaus nicht, wenn man bedenkt, dass die ‚Ursachen‘, welche die Kategorien darstellen, Stoffe des Denkens bilden, deren Definition unabhängig davon, wie sie – virtuell oder aktuell – sinnlich zustande kommen, formuliert wird. Kant: „Der Begriff eines Noumenon ist also Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativen

¹⁹ KdrV B 310, A 254.

Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können²⁰.

Die sich hierbei stellende Frage ist also, wie solche Stoffe des Denkens definiert werden können, ohne dass z. B. die psychischen Anlässe des Denkens für die Formulierung ihrer Definition eine Rolle spielen. Oder um es mit Kant zu sagen: Wie besagte *Einschränkung* zu bestimmen wäre, ohne dass damit zugleich irgendwelche Definitionen von Realität (als Erfahrungsrealität) den Stoff in seiner gegenständlichen Reinheit verunstalten. Die Kant'sche Antwort auf diese Frage erledigt sich durch den Begriff des Noumenon als Hinweis darauf, dass die Vernunft weniger ‚Ursache‘ der Erfahrung als *Erfahrungsgrund* ist. Die Ursachen, von welchen Kant handelt, sind mithin *logische Anlässe*, was soviel heißt wie: dass die logischen Formen einer Aussage auch deren Objektivität festlegen.

An dem Punkt vermischen sich bei Kant hermeneutische und sprachanalytische Ansätze, welche Anlässe von oder für Erfahrungen dadurch auszublenden versuchen, dass auf einer metalogischen Ebene oder in Form einer formalen Metasprache für ontische Sachverhalte logische Fakten kreiert werden, die sich unabhängig von realen Repräsentationen oder durch kanonische Formulierungen rezipieren lassen. Kant: Die transzendente Analytik „hatte erwiesen, dass der Verstand von seinen Begriffen und Grundsätzen lediglich *empirischen* [...] Gebrauch machen kann²¹. Dennoch bleibt – und das soll hier auch festgehalten werden – auch für Kant die drängende Frage offen, „ob die menschliche Vernunft über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu objektiv gültigen Erkenntnissen befähigt oder lediglich der Verstand aufgrund der apriorischen Geltung seiner Regeln als Quell wahrer Aussagen anzusehen sei²². Das begriffliche Spektrum, das Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ausbreitet, um jene Voraussetzung zu erweisen, eröffnet in der Tat mehrere

²⁰ KdrV B 311, A 256. Auf die Frage der Möglichkeit einer Erstreckung über die Grenze der Sinnenwelt hinaus kann, in Anbetracht der Leistungen der Urteilskraft, eine Antwort nur durch eine Reflexion derselben und deren Begriff gegeben werden.

²¹ Wildfeuer 1999, S. 312.

²² Ebd.

Möglichkeiten, die Problematik vom Ding an sich in Rücksicht auf ein Absolutes der Erfahrung zu thematisieren. Kant selbst entscheidet sich für eine Option, die vor allem den Wahrheitsbegriff entlastet.

1.1.3 Das „Ding an sich“

Kant sagt: Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts – d. h. wir kennen nur die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren.²³ Die Unerkennbarkeit des Dinges an sich hat demnach offensichtlich damit zu tun, dass es im Vorstellen etwas gibt, das selbst kein Objekt der Vorstellung ist. In Kants Worten: Man kann Gegenstände als „Gegenstände des Sinne und des Verstandes für die Erfahrung“ oder aber als Gegenstände betrachten, die man bloß denkt, insofern sie *gerade nicht* Gegenstand einer Anschauung sind (die unter ein Schema unseres Denkens fällt).²⁴ So ist es zweierlei, ob man die Dinge als Erscheinungen betrachtet oder als „Dinge an sich selbst“, d. h. in ihrem Stattfinden, wie Kant hätte hinzufügen können. Es ist eine Sache, die Gegenständlichkeit der Gegenstände zu denken, und es ist eine andere, sie empirisch zu erforschen. Was ein Etwas ist, dies zu bestimmen, bleibt stets eine Herausforderung: "Findet es sich nun, dass, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Prinzip der reinen Vernunft stattfinde, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung".²⁵ Die gegenständliche Vergewisserung der Vernunft konkurriert das erkennende Denken.

Es gibt also im Vorstellen etwas, das selbst kein Objekt der Vorstellung sein kann, und dieses Etwas ist an sich selbst betrachtet lediglich der Gedanke der Gegenständlichkeit. Das Ding an sich ist mithin insofern ein „Grenzbegriff“, als er die Sphären des Faktischen und der Wahrheit von der

²³ Kant, Prolegomena (1783), S.62f.

²⁴ KdrV Vorr. z. 2. A. 2. Anm. (I 29—Rc 24).

²⁵ Ebd.

Sphäre des Seins als überpragmatischem Kriterium der Wahrheit abtrennt. Das ist ein wichtiger Punkt, der ob aller Kritik der Kant'schen Grenzziehung traditionell viel zu wenig gesehen wird. Kant ist nämlich der Entdecker des *Bezugs* – will heißen: Welche Art von Ereignis ein hinsichtlich seiner Wahrheit zu beurteilendes Faktum darstellt, wird bei ihm bestimmt durch die Beziehung, welche die Vernunft ihren Gegenständen gegenüber etabliert. Kantisch betrachtet gibt es entweder kein sog. Kriterium der Wahrheit, oder dieses geht aus den Äußerungsformen der reinen Vernunft hervor.²⁶

Allerdings muss man, um den eben ausgeführten Punkt zu verstehen, Faktizität, Wahrheit und Sein unterscheiden. Die *Fakten*, das sind die wahrgenommenen Ereignisse, z. B. bestimmte Handlungen. Durch *Wahrheit* spricht sich der zu offenbarende Zusammenhang, in dem die Fakten existieren, aus und lässt sich bestimmen, ob unsere Aussagen über die Welt als das, was der Fall ist, zutreffen. Diese Entdeckung des Problems der Wahrheit ist heraklitisch. Bleibt die parmenideische Frage, ob das im ursprünglichen Sinn ‚poetische‘ Ereignis, das als wahres Faktum bestimmt worden ist, real oder bloß ein „Mythos“ ist. Den Terminus *Sein* setzten wir gewöhnlich dann ein, wenn die Vergegenwärtigung des Faktums dieses nicht als Bestandteil einer poetischen ‚Erfindung‘ erweist, sondern als etwas Logisches insofern, als ein Ereignis „wiedererinnert“ wird. Die Rekonstruktion des Begriffs Sein (einaí) als „Idee“ ist freilich platonisch. Im platonischen Drama wird der Bezug ‚eingeklammert‘, wie Husserl es nennen wird, damit der Wahrheit in ihrer Unmittelbarkeit – als bleibender Eindruck und überzeitliche Bedeutung einer empirischen Form – Ausdruck verliehen werden kann.

Gemessen an dieser Erkenntnis lassen sich die meisten Kontroversen über das Geistige bei Kant auf den Unterschied zurückführen, den es macht, eine Ideenlehre der Empirie voranzustellen oder aber eine Lehre vom Bezug als Ideenlehre darzubieten, was u. E. eben das kantische Unterfangen charakterisiert.²⁷ Drei Grundbereiche des Denkens sind Kant zufolge demnach zu unterscheiden: ein

²⁶ Ich verdanke diesen Gedanken Rudolf Altrichter. Zur Aufteilung der Kant'schen Kritiken vgl. auch Höffe 2003, S. 36.

²⁷ Ob man, allein weil Kant drei Äußerungsformen der Vernunft als möglichen Sachbezug beschrieben hat, deswegen schon von einer „Ideenlehre“ sprechen darf, ist freilich umstritten. Kant selbst sagt, dass der Begriff vom Ding an sich ein „möglicher Gedanke“ ist, dessen Realität nicht theoretisch darlegbar sein muss und in praktischen Erkenntnisquellen

wissenschaftlich-theoretischer, ein praktisch-moralischer und ein ästhetisch-reflektierender. Kant kennt nicht nur experimentelle Fakten und deren materielle Logik, die er in seiner Lehre vom Urteil und in den Kategorien dargelegt hat, sondern auch eine Sphäre lebensgestaltender Prinzipien sowie einen ästhetischen Bereich des reinen Gedankenexperiments, in dem sich das menschliche Gemüt ausspricht. Dagegen argumentieren die meisten nachkantisch inspirierten frühromantischen und verwandten Theorien auf der Basis eines erlebnisbezogen-spekulativen, letztlich (neu)platonischen Ansatzes.

1.2 Idealistische Theorien im Anschluss an Kant

1.2.1 Reinholds Interpretation des „Ding an sich“

Ein erster Versuch, den Begriff vom Ding an sich zu vertiefen, wird von Karl Leonard Reinhold unternommen. Reinhold teilt mit Kant die Annahme von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich. Dabei geht er allerdings einen entscheidenden Schritt weiter als Kant, indem er präzisiert, das Ding an sich sei nicht bloß unerkennbar in der Vorstellung, sondern vielmehr ein radikal Anderes der Vorstellung.²⁸ Tatsächlich sieht sich Reinhold mit der Schwierigkeit konfrontiert, mit dem Ding an sich ein Etwas behaupten zu müssen, das seiner Auffassung nach gar nicht existieren kann, weil es aus einem bloßen Vorstellungsvermögen heraus nicht erkannt, geschweige denn gedacht werden könnte.

In den ersten Abschnitten der *Preisschrift* nimmt Reinhold die Unterscheidung von gesundem Menschenverstand und philosophierender Vernunft aus der Elementarphilosophie wieder auf. Die natürliche Vernunft zeichnet sich Reinhold zufolge offenbar dadurch aus, die Dinge bloß nach ihrer Wirklichkeit zu verstehen, ohne sie in ihrer Möglichkeit zu begreifen. Diese Unmittelbarkeit des Anfangs wird jedoch philosophisch gebrochen, da philosophierende Vernunft „die bestimmte

liegen kann. Vgl. ebd. 5. Anm. (I 34—Rc 29). Allerdings setzt dies eine Idee der unterschiedlichen Bereiche dennoch voraus.

²⁸ Bondeli 1995, S. 79 f.

Möglichkeit“ aufsuche und erst beim Absoluten stehen bleibe.²⁹ Das heißt, Reinhold vertritt somit die Idee, dass nicht der unmittelbare Anfang der Anfang des Denkens, sondern erst der geistig vermittelte Gegenständlichkeit an sich begreifbar macht, was nicht ausschließt, dass der Gedanke in philosophischer Perspektive bei unmittelbaren Fakten ansetzt. Das Ding an sich mutiert zu einem Projekt.³⁰ Diese bewusstseinsphilosophische Erweiterung des kantischen Begriffs vom Ding an sich lässt sich sowohl ontologisch als auch erkenntnistheoretisch ausbeuten, wie Maimon und Fichte zeigen.

1.2.2 Maimons „Differenziale“

Letztlich gibt es von Reinhold her gesehen zwei Möglichkeiten, ein Ding an sich, welches einer kantisch aufgeklärten Erfahrungsphilosophie nicht widerstreitet, zu postulieren oder aber ganz zu eliminieren. Die eine gründet in Fichtes Ich, einer Selbstsetzung des Denkens, das ein "Ding an sich“ praktisch manifestiert sowie reflektiert, um ein empirisches Ich behaupten zu können; die andere in Salomon Maimons Versuch, das Ding an sich durch den Begriff eines „Differentials der Sinnlichkeit“ zu ersetzen. Die Welt stellt sich Maimon zufolge leibnizisch als eine Ausformung dar, die das Ich annäherungsweise darstellt. Indem das Bewusstsein sinnliche Formen ausbildet, die von der Einbildungskraft gegenständlich zur Anschauung gebracht und durch den Verstand erkannt werden, findet eine solche Annäherung statt. Die reinen Verstandesbegriffe werden demnach nicht auf Gegenstände angewendet, sondern auf „Differenziale“. Was sich in der Zeit abspielt, ist so

²⁹ Ebd., S. 31.

³⁰ In den Frankfurter Reflexionen Hegels deutet sich eine seltsame Neigung an, dem Absolutheitsbegriff eine grundsätzliche Negativität beizulegen. Seine Ansicht liegt – worauf Martin Bondeli aufmerksam macht (vgl. ders. 1995, S. 22f. – nicht weitab von derjenigen Reinholds, mit der dieser das Anfangsproblem thematisiert. Dort, wo Reinhold von dem heuristischen Prinzip als dem Verhältnis von „Identität und Nichtidentität“ spricht, ergibt sich die Auffassung vom Prinzip als Mittel. Dabei ist dieses Mittel sinnvollerweise nicht in der Bedeutung eines Mittels zum Zweck zu verstehen, sondern, in Analogie zu Fichtes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung, „als eine Methode oder [ein] Instrumentarium des Erkennens“, welches auf einen Gegenstand gerichtet ist. Ähnlich verhält sich die Sache bei Hegel. Dieser nimmt an, es gebe eine strukturelle Gleichheit von Instrumentarium und Gegenstand der Erkenntnis. Identität und Nichtidentität stehen für die relationale Verfassung der auslegenden und prüfenden Grundstruktur des Erkennens. Mit der Identität und Nichtidentität kann nur das mit dieser Grundstruktur gegebene Beziehen und Unterscheiden, Übereinstimmen und Nichtübereinstimmen gemeint sein. Demgegenüber stellt man sich heuristisch unter Identität und Nichtidentität irgendeinen Begriff oder Sachverhalt vor, der identisch bzw. als Gegenstand bekannt, und zugleich nichtidentisch, d. h. unentwickelt bzw. undeutlich („bekannt“, wie Hegel diesen Terminus im Gegensatz zu „erkannt“ benutzt) ist.

gesehen ein „Bild der Gemütszustände überhaupt“.³¹ Der eigentliche Grenzbegriff, so Maimon, sei indessen das Ich, als eine beständige durch das rationale Vermögen geschaffene Absonderung von der Materie, die zugleich eine Annäherung an die Form beinhaltet.³² Überhaupt nur so lässt sich nach Maimon Kognition erklären: Genau das habe Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft nicht getan.

Maimon stellt Kant die Frage, wie sich mit „Gewissheit etwas a priori auf etwas a posteriori applizieren lässt“³³. Das kantische Modell wäre seiner Meinung nach gültig, wenn es eine Erklärung lieferte für den Umstand, *dass* Formen a priori mit gegebenen Dingen übereinstimmen, und an ebendieser Erklärung hat Kant es nach Auffassung von Maimon jedoch fehlen lassen und sei daher gescheitert. Die kantische Ästhetik zeige, so Maimon, eher das, was objektive Erkenntnis *nicht* ist.³⁴ Die angedeutete Unklarheit bezüglich Kants Ursachenbegriff wird von Maimon dahingehend aufgelöst, dass Ursache sei, „was den Grund vom Wirklichwerden eines an sich bloß möglichen Dinges enthält“³⁵, was überhaupt nicht gegen Kants Transzendentalphilosophie spricht, sondern im Gegenteil dessen Lehre vom Schematismus als Kern des kantischen Gebäudes festhält. Dazu passt, dass Kant selbst Maimons Kritik oder „Versuch über die Transzendentalphilosophie“ geschätzt hat.³⁶

1.3. Fichtes Weiterführung von Kant

1.3.1 Intellektuelles „Streben“

Auch Fichte arbeitete an einer Auflösung der kantischen Problematik vom Ding an sich und konnte dabei von Maimon sichtlich profitieren. Die vollständige Eliminierung des Ding an sich als negativ bestimmter Kategorie eines intellektuellen Grundes der Anschauung setzt die positive Bestimmung

³¹ Maimon, *Kritische Untersuchungen*, S. 183. Die Seitenangaben zu den Schriften Maimons beziehen sich auf die Originalausgabe.

³² Maimon, *Transzendentalphilosophie*, S. 164.

³³ Maimon, *Brief an Kant vom 7 April 1789*.

³⁴ Vgl. Moiso 1975, S. 7.

³⁵ Maimon, *Philosophisches Wörterbuch*, S. 143.

³⁶ Fichte GA IV/2, S. 243.

der Vernunft als intellektuelle Form und Darstellung einer Erscheinungen generierenden Tätigkeit in den Dingen voraus. Man muss Subjektivität aus der fichteschen Perspektive gleichsam rückwärts denken, denn sie ist Reflex des Noumenon als „bestimmende Kraft“³⁷, die der Erscheinung immanent ist: „Die ganze Welt ist Erscheinung und die ganze Welt ist Noumenon“³⁸. Fichte sieht die Aufgabe der Philosophie darin, die reflexive Struktur der phänomenalen Welt objektivierend und als Erfahrung rational geltend zu machen, indem der Mensch sich und die Welt, in die er sich als Subjekt des Absoluten einbringt, in einer gestaltend-verbindlichen und -verpflichtenden Weise bestimmt.

Man übersieht leicht die völlige Neuheit dieses Unterfangens, wenn man Fichtes Version des Noumenon vorschnell mit einem spinozistischen Standpunkt identifiziert. Jedenfalls ist Fichtes Ausgangspunkt zunächst – während der Neunzigerjahre des 18. Jahrhunderts – nicht ontologisch, sondern bewusstseinsphilosophisch formuliert, wobei sich der Begriff des Noumenon zunächst mit dem „Ich“ als absoluter Einheit des Bewusstseins verbindet. Der Sachverhalt, den Fichte aufzeigen möchte, ist der, dass unter Vernunft eine Einheit der intellektuellen Formen – der Sinnlichkeit, der Verstandes, der Schemen des Vorstellens bzw. des Urteilsvermögens – zu verstehen sei, die in einer sich „absolut frei“ entfaltenden Weise gedacht werden müsse. Das Absolute, als Ganzheit der Erfahrung verstanden, kann vor diesem Hintergrund als „Ursache“ des Bewusstseins aufgefasst werden.

Die durch ein Streben nach Freiheit ausgezeichnete „Pflicht“ bildet den Ausgangspunkt von Fichtes ‚idealistischer‘ Argumentation, wie er im Anschluss an seine Lektüre der *Kritik der praktischen Vernunft* begeistert ausführt: „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die *KpV* gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstößlich, sind mir umstößlich geworden; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht, usw. sind mir bewiesen.“³⁹ Die von Kant erfundene Stimme der Pflicht, die

³⁷ Fichte GA IV, 2, 219.

³⁸ Ebd. S. 243.

³⁹ Brief an Weissshuhn, August/September 1790, GA III/1, S. 167.

sich als *Sein-Sollen* begründet, ändert sich bei Fichte in die Moralität eines unendlichen „Strebens“, aus dem heraus sich nicht nur die theoretischen Fähigkeiten des Menschen darstellen und begründen lassen, sondern das als ein solches das Subjekt und die Menschheit zugleich erschafft. Deshalb kann Fichte sagen: „Die Philosophie, die man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.“ Die dogmatischen und skeptizistischen Widersprüche zumal, in die sich die Philosophie vor Kant begeben hatte, lösen sich auf, wenn die kantische Philosophie, die diese Widersprüche aufdeckt, selbst als ein Ausdruck der Freiheit erscheint in dem Versuch, das „Faktum der Vernunft“ in seiner konstitutiven und nur dadurch empirisch relevanten Form zu erkennen und logisch zu eruieren.

Die von Maimon verkündete gemeinsame Wurzel von unendlichem und endlichem Verstand erkennt Fichte an, indem er in der natürlichen Determination der Sinneserfahrung einen Akt der Freiheit ausmacht, den es als ein „Streben“ sowohl im Sinne einer praktischen Herausforderung als auch im Sinne einer theoretischen Einsicht faktischer Erkenntnisse zu fassen gilt. Das Noumenon wird einem Freiheitsbereich gleichgesetzt, an dem das endliche Ich teilhat, in dem es jedoch auch – in den empirischen Formen seiner Endlichkeit – leben muss. In Rücksicht auf das von Kant ungelöste Rätsel der Einheit der Apperzeption, von der man nicht genau weiß, ob sie als integrierendes Denkprinzip der Subjektivität, als Ich-Vorstellung oder als postulierte heuristische Einheit der Vernunft zu verstehen sei, setzt Fichte einen eigenen Akzent, der sich in Umkehrung jener Nötigung (der Teilhabe an einem bloßen Projekt der Vernunft sowie an der unumstößlichen Tatsache, damit einen Teil der phänomenalen Welt zu bilden) dahin formulieren lässt, dass Fichte ein *setzendes* Ich gleichzeitig als jenes Ich, das sich zum absoluten Selbstsein (Sittengesetz), zur ewigen Fortdauer (Unsterblichkeitspostulat), sowie zur Aneignung alles Nicht-Ich (Postulat Gottes) postuliert.

1.3.2 Das „Noumenon“ nach Fichte

Die Transzendentalphilosophie rechnet mit einem Gegenstandsbereich, der prinzipiell außerhalb des gegenständlichen Wissens liegt und nach Kant nur in einer künstlerischen Einstellung bzw. im Naturschönen zugänglich ist. In Verlegenheit sieht sich Kants Philosophie bei dem Versuch, den Status apriorischer Bedingungen der Erfahrung zu bestimmen, sofern reine Anschauung und reines Denken bloß als Formelemente zu verstehen sind. Die Empirie ist für Kant ein Kompositum von aposteriorischem Material und apriorischer Form. Ungeklärt lässt Kants formalistische Auffassung der transzendentalen Bedingungen von Erfahrung daher das eigentliche Zustandekommen der reinen und auch der unreinen (materiellen) Formen. Maimons Kritik der Kantischen Theorie hatte im Kern darin bestanden, ein ontologisches Konzept der Ausformung (der Natur) als Erkenntnis und Denken zu bestimmen. Fichte schließt insofern enger an Kant an, als er jedes Sein als Identität auffasst.

Fichtes enger Anschluss an Kant zeigt sich schon terminologisch im Rückgriff auf die Rede vom Noumenon. Der Begriff des Noumenon ist für Kant ein Grundbegriff, der daran erinnern soll, dass die epistemischen Bedingungen der Sinnenwelt nicht auch schon die Bedingungen der Welt *tout court* sind. Der Bereich des Noumenon hat also bei Kant „keine positive Funktion in der Grundlegung der Erfahrung“⁴⁰. Demgegenüber ist für Fichte schon in der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1794 das unendliche Denken allemal sukzessiv und erfolgt in Form des Übergehens vom Bestimmbaren zum Bestimmten. Mit dem sukzessiven Element des Denkens bestimmte Fichte sonach das diskursive: „Dabei“ – so notiert Günter Zöllner – „unterliegt das Denken qua Bestimmen einer strengen Gesetzmäßigkeit in Gestalt der notwendigen Denkgesetze“⁴¹. Das Denken als Bestimmen bestehe im Herausgreifen des solcherart Bestimmten (deshalb ist es Bestimmung) aus der vorauszusetzenden Masse des Bestimmbaren, dem somit für Fichte als Grundlage des jeweiligen Bestimmten und Hinzuzudenkenden der Status des Noumenon zukomme. Anders formuliert überträgt Fichte demnach den kantischen Begriff des Noumenon als eines zwar Unbekannten, aber doch Gedachten auf das Bestimmbare in allem Denken: „Alles diskursive

⁴⁰ Zöllner 1997, S. 298.

⁴¹ Ebd., S. 300.

Denken [...] wird daher *implicit* Denken von Noumenon“.⁴² Dazu bestimmte Fichte das Absolute (Ding an sich) als das unauflösliche Band von Sein und Denken, d. h. letztlich als Tätigkeit. Das ist ein zentraler Punkt, an dem die kantische Philosophie eine platonische Wendung nimmt, wenn man unter *platonisch* versteht, dass die Philosophie die Aufgabe hat, eine (parmenideische) Identität von Denken und Sein zu vergewissern. Auch wenn diese Wendung – mit ihrer Betonung der Tätigkeit als Sein – quasi eine aristotelische Form hat und in Ontologie aufgelöst an Spinozas Substanz erinnert.

Fichte selbst hat im Zuge seiner Erörterungen der Wissenschaftslehre diesen *betrachtenden* Standpunkt zu begründen versucht. „Nicht im Sein an und für sich“, sagt Fichte zu Beginn seiner *Anweisung zum seligen Leben* (1806), „liegt der Tod, sondern im tötenden Blicke des toten Beschauers“⁴³. Das göttliche Leben sind für Fichte wir selbst, insofern wir uns als Gottes Dasein anerkennen, als „Gottes Sein außer seinem eigenen Sein“. Wir sind es, so Fichte, die die göttliche In-wendigkeit *auswendig* machen, d. h. existierend. „Im höheren Sinne des Worts“, sagt Fichte weiter, ist das „Tote nie da“⁴⁴. Der Tod hat nur den Status einer „Schranke“, insofern er Bestandteil der Natur ist, die als solche bzw. deren Begriff weder mit dem des Lebens noch mit dem des Geistes überein kommt. „Sie haben an dem so eben aufgestellten Begriffe der Schranke [...] den Begriff der objektiven und materiellen Welt oder der so genannten Natur. Diese ist nicht lebendig [...], sondern tot, ein starres und in sich beschlossenes Dasein“⁴⁵. Die Natur ist somit für Fichte aus dem, was im Leben wirklich ist, ausgeschlossen, denn es gibt nur ein geistiges Tätig-Sein, Leben und Geist, wie Fichte betont. Die Natur ist jedoch nicht nur nichts Geistiges, sondern für sich selbst genommen überhaupt gar *Nichts*, d. h. sie ist nur gesetzt als Schranke für das menschliche Bewusstsein, damit dieses über die Natur (als Abfall vom Wirklichen) hinaustreibe, um zur Wirklichkeit des Lebens zu gelangen.

⁴² Ebd.

⁴³ Fichte SW V, S. 404; Zitat aus Schelling Werke VII, S. 87.

⁴⁴ GA I/8, S. 72.

⁴⁵ GA I/8, S. 73.

Schelling formulierte seine Kritik an Fichte wie folgt: „Diese objektive Welt, welche Fichte im Sinne hat, ist also nicht einmal ein Totes; sie ist gar nichts, leeres Gespenst. Fichte möchte sie gerne vernichten, und doch zugleich auch erhalten, der moralischen Nutzenanwendung zuliebe. Sie soll nur tot sein, damit auf sie gewirkt werden kann.“⁴⁶ Wenn Fichte vom Tod sagt, er liege „im tötenden Blicke des Beschauers“, so habe er – so stellt Schelling heraus – im Grund das Urteil über seine Philosophie selbst ausgesprochen, denn die Einstellung seiner Wissenschaftslehre sei es, die Lebendigkeit des Seins zu töten: „Wenn das an sich lebendige Sein nur durch den toten Blick des toten Beschauers in Tod verkehrt wird, so ist ja das absolute Ich der Grund allen Todes und selbst tot; es ist dann das wahre böse Prinzip im Universum, der Gott dieser Welt, aber nicht der wahre Gott, [...] so ist das absolute Bewusstsein das wahre Prinzip der Irreligion, alles Argen und Ungöttlichen im Mensch“.⁴⁷ Fichte verleugne den Bezug des Menschen zur Natur, in die dieser unauflöslich einbezogen sei. Unbestritten bleibt, dass Fichte einen Primat der praktischen Vernunft vertritt und Kants in der *Kritik der Urteilskraft* unternommenen Versuch, den Bruch zwischen Freiheit und Natur durch eine ästhetische Reflexion zu überwinden, völlig zu ignorieren scheint. Dieser Vorwurf trifft allerdings nur dann in vollem Umfang zu, wenn man Fichtes Theorie der Einbildungskraft nicht einbezieht, die jene Reflexion als im Grunde nachgetragene Argumentation erweist.

1.3.3 Theorie der Einbildungskraft

Fichte geht in seiner frühen Theorie der Einbildungskraft von Kant aus. Als grundlegend sah Kant die Einbildungskraft im Sinne eines notwendigen Ingrediens des Bewusstseins an. In mehrfacher Weise ist sie unabdingbares Vermögen, vor allem bezüglich der Frage, wie Erfahrung auf unterschiedlichen kognitiven Ebenen sich als ein- und dieselbe Erfahrung herleiten lasse. Am Schematismus der Einbildung als zwischen sinnlichen Daten und konkreter Anschauung, zwischen

⁴⁶ Schelling, Werke VII, S. 11.

⁴⁷ Ebd., S. 88.

Wahrnehmung und Begriffen und zwischen Begriffen und Kategorien vermittelnder Form, mit der Gegenstände in ihrer zeitlichen Differenzierung (als konkrete) überhaupt darstellbar werden, nimmt Fichte denn auch Maß – allerdings ohne die kantische Einschränkung, den Schematismus bloß als ein *Medium* des Erkennens zu betrachten, welches anschauliche Monogramme ausweist, weil seine Form Begriffe des Denkens in Begriffe der Wahrnehmung übersetzen lässt wie auch umgekehrt⁴⁸. Das heißt, Fichte stellt den Schematismus als *ursächlich* dar für das Vermögen der Urteilskraft, Gegenstände zu erkennen, was über den kantischen Nachweis, dass die Welt des Verstandes (der kategorialen Form) mit der Sinnenwelt (die durch bestimmte Anschauungen gegeben wird) übereinkommt, hinausführt. Es ist Fichte zufolge also nicht so, dass die Urteilskraft gewisse Strukturen aktualisiert, die kraft sinnlicher Eindrücke gegeben werden, wenn es darum geht, Begriffe zu bilden. Erfahrung kann nicht schon dadurch erklärt werden, dass das Denken in gewissen Beziehungen operiert, die sowohl in Rücksicht auf das Wahrnehmen als auch in Bezug auf das Erkennen prinzipiell verifiziert werden können. Sagen wir: Für Kant sind die Kategorien Erstursachen im Sinne von Prinzipien, Anfängen des Denkens ungeachtet des (subjektiven) Anstoßes, den die Empirie ihnen verschafft. Deswegen ist der Begriff des Dinges an sich für Kant ein Grenzbegriff der Erfahrung, der an sich undefiniert bleiben muss. Fichte dagegen nimmt den Schematismus als *Maß gebendes* Vermögen der Einbildungskraft, aus dem sich alle Kategorien herleiten lassen. Das heißt, er postuliert – reflektierend auf die Form, die der Schematismus bei Kant als darstellende repräsentiert – eine *prima causa*, die er im Tätigsein der Einbildung erkennt und der gegenüber sich alle Kategorien als formale Veranschaulichungen herleiten und begründen lassen.

Metaphysikgeschichtlich gesehen greift Fichte damit auf die Idee einer ersten Ursache zurück, die als Denkgrund die *Relevanz* von denkbaren Ursachen (im Sinne von Kategorien), z. B. der Kausalität, beweisen soll. Es beinhaltet dies einerseits eine Differenz zu Kant, insofern dieser nicht

⁴⁸ Wie man später sehen wird, verhält sich die Sache der Einbildungskraft in der *Kritik der Urteilskraft* anders als in der *Kritik der reinen Vernunft*, in der Kant die Einbildungskraft aus ihrer subalternen Position befreit und sie auch als ein *produktives* Vermögen anerkennt. Die Einbildungskraft gewinnt diese besondere Qualität durch die Erfahrung des Schönen.

davon ausgeht, dass das Cogito die Vorstellung mehr als nur zu begleiten (und zu aktualisieren) vermag. Gleichzeitig stimmt Fichte mit Kant überein, indem er die Notwendigkeit darlegt, Befunde der theoretischen Vernunft als Ausdruck eines darstellenden Vermögens zu begreifen (welches nach Kants eigenen Ausführungen nur die Einbildungskraft sein kann) und indem er zeigt, dass dieses darstellende Vermögen nichts anderes zu erfüllen vermag als die Präention eines Subjekts, *sich* zu realisieren.

Man kann sich natürlich gemessen an Fichtes 'produktiver' Auffassung der Einbildungskraft fragen, ob die kantische Definition des Schematismus dem Problem, sinnliche Anschauungen und Verstand (Begriffe) zu verbinden oder in Einklang zu bringen, nicht angemessener sei, um darzulegen, dass die Einheit der Erfahrung *eine* ist und immer bleiben wird. Fichtes Intuition, dass davon nur die Rede sein könne, wenn bewiesen werden kann, dass sämtliche Anstöße oder Anlässe der Erfahrung danach zu beurteilen seien, dass eine solche (einheitliche) Erfahrung *möglich* sei, und sogar, wie Fichte meint, die unbewusste Tätigkeit der Vernunft *jede* Erfahrung durch sich (als eine Form der Einbildung) präformiere in einer Weise, die Erfahrungserkenntnisse ermöglichen würde, ist jedenfalls auch oder ebenso fragwürdig. Indessen geht Fichtes Unterfangen, den Schematismus als *Vorgang*, nämlich als Verhältnis von unendlicher Tätigkeit und Begrenztheit zu fassen, „das zugleich eine Selbstrelation impliziert“⁴⁹, erfahrungsphilosophisch erheblich über den kantischen Horizont hinaus. Fichtes „Ich, welches sich in seiner Tätigkeit ein Nicht-Ich entgegensetzt“, um sich seiner Erfahrungen zu vergewissern – und dadurch, rein formal gesehen sich in die Lage versetzt, Kants Kategorien aus einem Prinzip zu deduzieren – ist keine analytische Kategorie in der Form, dass man davon ausgehen könnte, dass es einerlei wäre, Erfahrungen lediglich zu machen oder Erfahrungen zu begründen. Kants Idee eines synthetischen Urteils apriori wird durch Fichte als eine Kategorie der Darstellung vorgestellt, die – zumindest in einer transzendentalen Hinsicht – als ein produktives Vermögen ernst genommen werden will und in dieser Hinsicht auch zu denken ist.

⁴⁹ Düsing 2002, S. 92.

1.3.4 Erfahrung als offenes Denken

Die Freiheit des Menschen vollzieht sich nachgerade in Zusammenhang mit der Schwebelage der Einbildungskraft, insofern nur ein endliches Subjekt (das jedoch seinem Wesen nach an der Allmächtigkeit der Einbildungskraft teil hat) imstande ist anzuerkennen, dass sich das Ding an sich völlig in selbstreflexive Übungsfreiheit auflöst, welche ihre Wurzel hat in dem unbewussten Vermögen des freien Schwebens sowohl über als auch in den Widersprüchen und Gegensätzen einer Materie. Dieses Vermögen wird einem absoluten Subjekt durch die von Fichte zum Rang einer allmächtigen Schöpferkraft erhobenen Einbildungskraft erteilt. In Umkehrung der kantischen Einbildungskraft, die nur der Erkenntnis diene, kennzeichnet sie bei Fichte das Vermögen der menschlichen Intelligenz, ohne Mittelpunkt zwischen Extremen des Urteils zu schweben und diese schwebende Bewegung fortwährenden Versinkens und Sich-Erhebens in und über die Extreme hinaus sich selbst zugleich als produktiv zu erfahren. Was demnach weder ein theoretischer noch ein praktischer Handlungsvollzug vermag, scheint – wenn auch auf völlig veränderte Weise – der Einbildungskraft zu gelingen, nämlich der Totalität einer stets noch ausstehenden Einheit des Subjekts Präsenz zu verleihen. Dabei avanciert die Einbildungskraft zu dem Ort, der bewusst für eine Wahrheit offen gehalten wird, die sich der Logik eines statischen Selbstbewusstseins als Identität nicht fügt. In sachlicher Nähe zu Fichtes Ansicht charakterisiert Friedrich Schlegel sie als „dasjenige Vermögen [...], welches jede einseitige Teilvorstellung und Ansicht bis auf die äußerste und schärfste Höhe treibt, und wenn dies nicht weiter verfolgt werden kann, dann gerade in das Gegenteil“.⁵⁰

Vergleichen wir Fichtes Betrachtungen zum Thema des Ich, die der Wissenschaftslehre von 1801 entspringen. Jürgen Stolzenberg schreibt dazu: „Die Grundverfassung unseres Wissens in WL 1801/02 lässt sich nicht hinreichend aus sich selbst, sondern nur aus einem Grund erklären, der dem Wissen gegenüber nicht nur vorgängig, sondern ihm auch unzugänglich ist.“⁵¹ Will heißen: Der Bereich des offenen Denkens, wo die Einbildungskraft ihren natürlichen Sitz findet, muss insofern

⁵⁰ KA XIII, S. 293.

⁵¹ Stolzenberg 1997, S. 307.

unbegreiflich bleiben bzw. ist insofern unmöglich zu definieren, als er sowohl aus einer außer dem Wissen liegenden wie auch immanenten Ordnung nicht begründet werden kann. So gesehen liegt dem menschlichen Denken etwas zugrunde, das diesem Wissen selbst stets vorgängig und zugleich unzugänglich ist. Nur, weil es nicht selbstgenügsam ist und seinen Grund in einem *Abgrund* hat, der seinem Wesen nach dem Wissen selbst (und damit auch der Reflexion) entzogen ist, können sich seine Grenzen unendlich erstrecken. Dies wird noch offenkundiger, wenn das Augenmerk auf die Idee eines solchen Abgrunds gerichtet wird. Das Sein, mit dessen Ausdruck Fichte das „inwendige Licht des absoluten Abgrunds“ bezeichnet (da ein solches inwendiges Licht kein Gott sein muss), hat somit mit uns so unauflöslich derart verknüpft zu sein, dass wir „Sein selbst außer seinem eigenen Sein sind“. Fichtes Sein stützt sich auf eine konstitutive, zum Äußeren drängenden Unruhe, die eher durch eine Rückwendung unseres Wissens auf seine Genese - was zu vermeiden wäre - zu bestimmen wäre, als durch ein bestimmtes positives Wissen. Es steckt im Leben eine abgründige *facies*, deren Entlarvung jedoch nicht in die dramatische Annahme eines Abgrunds, hinter dem nur das Nichts zu finden wäre, sondern die vielmehr in die Annahme münden soll, dass dieser Abgrund der Erfahrung als unendlicher, aus ihm immer zu schöpfender und somit unerschöpflicher Stofflieferant gelte, in dem sie auch als erfahrungsbezogenes Wissen ihre unerforschliche Wurzel hat.

1.3.5 Präzisierungen

Obwohl die Wissenschaftslehre alles aus der reinen und völlig freien Tätigkeit der Einbildungskraft hervorgehen lässt, gibt es keinen Grund zur Annahme, dass das Denken sich nur seiner prinzipiellen Natur zu vergewissern brauche, um zu einer objektiven Erkenntnis der Welt zu gelangen (im Sinne Maimons). Andererseits ist bei Fichte die Einbildungskraft als eine präkategoriale Kraft begriffen, welche die Wirklichkeit als allumfassende Einheit verstehen lernt, sofern man diese Kraft im Sinne eines unabschließbaren Dialogs, mit dem Darstellungsvermögen der Vernunft begrifflich zu Rande zu kommen, auffasst. Der Substanzbegriff erfährt dementsprechend bei Fichte eine subjektivistische

Wendung, indem das, was an Realität durch das Urteilsvermögen behauptet werden kann, gewissermaßen am Prüfstein einer für das „Ich“ relevanten Erfahrung gemessen werden muss, die wesentlich reflexiv ist und die Ergebnisse der Erfahrungserkenntnis verifiziert durch Darstellbarkeit (von Gegenständen). Diese Zuspitzung, die in letzter Konsequenz mit der Idee bricht, dass wissenschaftliche Erkenntnis, bei aller Vorläufigkeit des Denkens oder Kontingenz der Erfahrung, einen rationalen Konsens der Natur rekonstruiert, der nur deswegen begreifbar ist, weil er aus einer prästabilierten Harmonie hergeleitet werden kann, ist von Fichte selbst freilich mehr geahnt als formuliert worden, wie schon seine unzähligen Versuche, die Wissenschaftslehre zu reformulieren, zeigen.

Worin also besteht nach Fichte diese ‚Substanz‘ der Erfahrung, die von ihm durch ein tätiges Subjekt begriffen ist und in ihrer Unabschließbarkeit als Ding an sich beschrieben werden könnte? Fichte beschreibt sie als einen *fortwährenden Wechsel*, „der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproduziert, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt zurückgetrieben, es wieder außer derselben setzt, und in dem nämlichen Momente abermals in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht“.⁵² Die bewusstlose und ins Unendliche gehende Tätigkeit des Subjekts wird von Fichte mit einem freien Schweben zwischen Unvereinbarem identifiziert, das zu einem Widerstreit des Subjekts mit sich selbst führt, der als solcher „Unendlichkeit“ ist, damit aber zugleich das Entstehen eines endlichen Ich ermöglicht, das sich „zu einem Zeitmomente ausdehnt“.⁵³

Philosophieren wäre demnach, beinahe sokratisch gedacht, wenn auch in einer ontologischen Wendung, die vollkommene Darstellung der Widersprüche, in die sich der Mensch als denkendes Wesen begibt, könnte man mit Theodor W. Adorno gut fichtisch sagen. Denn das Positive der Erfahrung besteht nach Fichte darin, das Widerstreitende „nicht länger als einen Moment weilend“

⁵² Fichte SW I, S. 215 ff.

⁵³ Ebd.

aufzufassen, „wodurch die Anschauung völlig vernichtet und aufgehoben sein würde“⁵⁴, sondern rational zu fixieren und durch empirische Gegenstände auszuweisen. Ohne diese Definitionsmacht, dieses Vermögen der Begrenzung, über die das Subjekt als Verstandeswesen verfügt, würde die Erfahrung tatsächlich zu einem reinen Phantasieprodukt verkommen. „Der Verstand ist Verstand, insofern Etwas in ihm fixiert ist; und alles, was in ihm fixiert ist, ist bloß im Verstande fixiert. Der Verstand lässt sich als die durch Vernunft fixierte Einbildungskraft beschreiben. [...] Nur im Verstand ist Realität; er ist das Vermögen des Wirklichen. In ihm erst wird das Ideale zum Realen.“⁵⁵ Was Fichte vorschwebt, ist mit anderen Worten eine sukzessive *Erweiterung* der Erfahrung als „Wissen“, die er auch praktisch als Verwirklichung des „Reich Gottes“ verstanden hat.⁵⁶

1.3.6 Endliches und absolutes Leben

Das Verstandesvermögen ist für Fichte zugleich Garant der Erfahrung und Korrektiv von dubiosen Vorstellungen, indem der Verstand als Vermögen bestimmt wird „Grenze und Schranke [zu setzen], um die Erfahrung denkbar zu machen“⁵⁷. – Kann es erstaunen, dass Fichte damit, aus einer kantischen Sichtweise heraus, in einen – wie er selber zugibt⁵⁸ – argumentativen Zirkel gerät, wenn bei ihm von einem „Ganzen“ (der Erfahrung) die Rede ist? Denn was er postuliert, ist immer wieder nur insofern ein Ganzes, als das Subjekt „notwendig etwas Absolutes außer sich setzen muss (ein *Ding an sich*), und doch von der andern Seite anerkennen muss, dass dieses nur für [es] *da* sei“.⁵⁹ Der logische Zirkel, der darin besteht, dass das endliche Ich ein Absolutes in Bewegung setzt, das als dessen Produkt begriffen werden soll, löst sich erst auf, wenn man die Argumente mit einbezieht, mit denen Fichte die ersten Fassungen seiner Wissenschaftslehre korrigiert. Ausgangspunkt dieser Argumente ist die Überzeugung, dass die Totalität der Erfahrung nichts

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., S. 201.

⁵⁶ Fichte SW IV, S. 581.

⁵⁷ Fichte SW I, S. 215.

⁵⁸ Vgl. Fichte SW I, S. 281.

⁵⁹ Ebd.

anderes darstelle als die Auffassung von der Aktualisierung eines Schöpfungsordo bzw. eines durch die Rationalisierung menschlicher Erfahrungen zu erlangenden absoluten Wissens. Das Sein, welches das Absolute als negative Ganzheit der Erfahrung gegenüber jedem empirischen Ich behauptet, ist mithin etwas *Symbolisches*. Allerdings lässt sich dieses Symbolische verwirklichen oder in etwas Empirisches verkehren, sobald die empirischen Subjekte sich gegenüber ihrer bedingten Faktizität *absolut frei* verhalten – was nichts anderes bedeutet als, dass sie ihr Leben nicht bloß rational bewältigen, sondern es rational gestalten, d. h. die zweite Natur in die erste Natur verwandeln. Sein wird dadurch nicht nur zu einer eminent praktischen, sondern auch "sittlichen" Aufgabe.

Fichtes Ausgangsposition mutet auf den ersten Blick an wie eine existenzialistische Version der Hegelschen Rechtsphilosophie oder der Einführung in seine „Logik“, und Fichte ist redlich bemüht gewesen, dieses Missverständnis auszuräumen. Entscheidend für ihn wird bleiben: Das (absolute) Ich bleibt auf die Unendlichkeit *existenziell* angewiesen, was nichts anderes bedeutet als, dass sie durch die empirischen Iche quasi hindurch muss – nicht intersubjektiv „aufgehoben“ wird, sondern durch Intersubjektivität stattfindet. In seinen Worten: Das Ich ist der Ort, an dem sich die Gottheit ereignet, d. h. sich vergegenwärtigt und *lebendig* wird. Im Gegensatz zum „Mystizismus“, der ihm von frühromantischer Seite vorgehalten wird, versteht sich Fichte zufolge das Ganze der Erfahrung als das Produkt eines absoluten Freiheitsvermögens, an dem der Mensch als „nach Gottes Vorbild geschaffen“ teilhat, und es darf als solches nicht mit einem toten, starren oder festen Sein verwechselt werden.⁶⁰ Ansonsten würde das Subjekt sich wohl in der Tat in ein absolutes Sein auflösen, dessen Begriff sich erübrigte – und auch seine Realität (zumindest aus der Sicht von Fichte).

Fichte bleibt in dieser Sache – und hat an seiner diesbezüglichen Herkunft, Bildung und Orientierung nie Zweifel aufkommen lassen – Protestant: Das Symbolum (Glaubensbekenntnis) ist

⁶⁰ Es kann hier durchaus ein gemeinsamer Ausgangspunkt der Ansichten von Fichte und insbesondere denen Friedrich Schlegels konstatiert werden. Jedenfalls haben die Romantiker mit ihrer Polemik gegen den „Buchstaben“ gerade das fichtesche Motiv aufgegriffen, die Erkenntnis kraft ihrer Darstellung als unabschließbar zu sehen und gegen Fichte zu wenden.

eine Wirklichkeit, die durch Glauben *zustande kommt*. Dieser Glaube indessen kann in ein absolutes Wissen nur soweit transformiert werden, als dem Wissen natürliche Begebenheiten entsprechen, die als solche das Leben in seiner Begrenzung darstellen. Der Begriff des „Lebens“ ist in der Tat die Kategorie, mit der sich Fichte gegenüber Hegel abzugrenzen versucht. Das Sein ist „absolut und freilich Sein, ist lebendig und wirksam an sich, und es gibt kein anderes Sein, als das Leben“.⁶¹ Das Absolute ist das Leben und das Leben ist das Absolute, lautet Fichtes Credo, womit gerade nicht gemeint ist, dass das Leben – wie Friedrich Schlegel und andere Romantiker es formulieren werden – dass das Leben als eine „Allegorie“ oder ein Gleichnis des Göttlichen zu verstehen wäre. Es ist zwar, genauer gesagt, Darstellung des Göttlichen, aber bleibt als solches rein immanent, oder, wie Fichte sich ausdrückt: Das inwendige Leben der Gottheit ist an sich völlig verborgen, weil es seinen Sitz in sich selbst hat, sich nur kraft seiner Erscheinung habhaft wird und nichts außer ihm existiert.⁶² An dieser Stelle möchte man Heidegger zitieren, der das Sein insofern als absolut begreift, als es in Strukturen des Lebens verschwindet und in diesem Verschwinden erst „offenbar“ wird.

⁶¹Fichte, SW VI, S. 361.

⁶² Da-Sein ist An- und Abwesenheit des Seins, indes das Da-Sein „Gottes Sein außer seinem eigenem Sein ist“ (Fichte, SW II, S. 696).

2. Der Dingbegriff in der Kontroverse

2.1 Frühromantische Perspektiven

2.1.1 Friedrich Schlegels Philosophie des Geistes

Friedrich Schlegels Philosophie formuliert sich im Zeichen einer fundamentalen *Dingkritik*, die schon rein äußerlich durch fragmentarische Äußerungen sowie durch den Versuch dokumentiert ist, die Ironie zur spekulativen Methode schlechthin zu erklären. Was das Inhaltliche betrifft, so stehen im Zentrum von Schlegels sog. philosophischen Lehrjahren zwei grundsätzliche, jedoch scheinbar einander widersprechende Begriffe: die „unendliche Fülle“ und die „unendliche Einheit“. Sie gilt es als die eigentlichen Gegenstände des Denkens zu erkennen, da sie in der Verbindung das Ideal allen Werdens bezeichnen. Die Herausforderung besteht Schlegel zufolge darin, die Dinge als *werdend* zu begreifen – „als in steigender Entwicklung sich ihrer Vollendung nähernd“⁶³. Allerdings ist diese ‚idealische‘ Tendenz nicht linear, sondern gebrochen, was alle erklärten philosophischen Systeme – sie mögen „materialistisch“, „idealistisch“ oder „mystisch“ sein – von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Das Werden der Natur in seiner Nichtlinearität zu reflektieren, stellt nachgerade die zentrale Herausforderung der Philosophie Friedrich Schlegels dar, was besonders deutlich wird durch deren fragmentarischen Charakter, sowohl was dessen Form als auch was seine Inhalte betrifft. Schlegel ist nachgerade der erste moderne philosophische Autor, der im „Chaos“ nicht nur die Grundstruktur des wirklichen Lebens, sondern auch den Inbegriff der Poesie erkennt⁶⁴, und darum das „Fragment“ zur vorbildlichen Gattung erklärt. Das Leben ist und bleibt in all seinen individuellen Formen ein Fragment; es gibt daher kein oberstes „Prinzip“, aus dem es sich deduzieren ließe. Schlegel sagt: Nur diejenige Verworrenheit ist ein Chaos, aus der eine Welt entspringen kann.⁶⁵ Aus disparaten Anfängen heraus muss auch das philosophische Denken sich und das, was es zum Zeichen oder

⁶³ KA XVIII, S. 10.

⁶⁴ Vgl. KA IX, S. 746.

⁶⁵ F. Schlegel, Lucinde (1999), S. 71.

Bild der Wirklichkeit formt, definieren. An die Stelle des Fichte'schen „Ich“ und der Philosophie als System tritt indes bei Schlegel der Begriff der *Freiheit*, die er nicht nur als ein künstlerisches Gebaren verstanden wissen möchte, sondern als eine Art Grundtendenz der Natur, sich analog zu einem reflektierenden Denken fortwährend neu zu erschaffen. „Wäre die Welt vollendet, so könnte auch in ihr nichts mehr verändert, gewirkt und hervorgebracht werden, und die Freiheit wäre unmöglich.“⁶⁶

Die subjektive Freiheit, die Friedrich Schlegel zufolge dadurch artikuliert wird, dass sie mit dem Buchstaben „als ächten Zauberstab“ die Vorstellung in Gang bringt und die Mitteilung oder den Diskurs in dem, was das Denken bezeichnet, darstellt, hat ihre objektives Pendant in einer Freiheit, die der Natur innewohnt, sich selbst unaufhörlich in einer Mischung aus Latenz und Wiederholung von Realien hervorzubringen. Der Philosophie als Mittlerin fällt die Aufgabe zu, den „Geist“ in den Dingen, der sie zum Werden veranlasst, zum Vorschein zu bringen. Idealität und Realität der Dinge kommen indes überein, da die *Metapher* das produktive Sein der Dinge, welches ihr Werden ist, ausdrückt. Das Denken der Philosophie hat dies nachzuvollziehen, ist gleichzeitig empirisch und absolut. Der Geist drückt sich aus durch Natur und diese wiederum bedient sich des Geistes, um zu werden. Es ist so gesehen die *Bildhaftigkeit* des Lebens, die dessen Substanz ausmacht, wobei die beiden Pole des Realen und des Idealen sich andauernd verkehren. Allein schon deshalb ist die Ironie, deren rhetorische Definition die Inversion⁶⁷ ist, die eigentliche Repräsentantin des Lebens, das metaphorologisch zwei Seiten hat: eine allegorische und eine das Ich zur Geltung bringende. Die *Allegorie*, von Schlegel als „Versinnlichung des Geistigen“⁶⁸ bezeichnet, ist der *Personifikation* als Vergeistigung des Sinnlichen entgegengesetzt. Der Mensch wird frei, indem er sich die Natur zum Bild macht, die Natur befreit sich, indem sie ihre Selbstdarstellung negiert. „Ich“ und „Nicht-Ich“ sind somit keine starren Größen, auf die sich das Denken essenziell beziehen könnte, sondern im Fluss.

⁶⁶ KA XVIII, S. 10

⁶⁷ Vgl. Quintilian, *Institutio oratoria* VIII 6,44.

⁶⁸ KA VIII S. 116.

Schlegels Credo ist, dass der Geist „im irdischen Elemente durch die grobe Körperlichkeit tief verhüllt und verschlossen“⁶⁹ liegt. Der Mensch hat die Aufgabe, das was als Geist in der Natur angelegt ist, darzustellen und dadurch in seiner *unendlichen* Fülle und Einheit aufzuschließen mit dem Zweck, sich (denkend) selbst zu befreien. Schlegel: „Der irdische Mensch ist eine bestimmte, notwendige Stufe in der Reihe der Organisationen, und hat einen bestimmten Zweck. Dieser Zweck des irdischen Elements auf der höchsten Stufe der Organisation ist, sich aufzulösen, in eine höhere Form überzugehen, in die Freiheit des höheren Elements zurückzukehren“.⁷⁰ So kehrt also der Mensch an seinen natürlichen Ursprung zurück, indem er sich von den Dingen löst, bzw. als das, was sie ihrer Natur nach antizipieren, erkennt. Das Denken der Philosophie dient allein diesem Zweck.

Man wird wohl sagen dürfen: Auch die dem Subjekt gegenüberstehende Natur wird von Schlegel aus der Perspektive ihrer Erlösung gedacht (die realiter Gott als dem Absoluten vorbehalten bleibt). Von Interesse ist für ihn daher philosophisch weniger eine begriffliche Annäherung an das Absolute insofern, als das Leben mit irdischer Perfektion verwechselt werden könnte, als der Vorgang der Sublimation, der selbst die niedrigste Lebensform sich bestimmen lässt und dadurch in ein Bild der Gottheit verwandelt. Die Natur muss als eine Anfängliche begriffen werden; anders als in Fichtes Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1794, ist die anfängliche Natur bei Schlegel nicht als ein durch logische Setzung konstituiertes Objekt aufgefasst,⁷¹ d. h. sie ist, wie Michael Elsässer anmerkt, die selbstursprüngliche Objektivierung eines Noch-nicht-Gedachten, das zum Incitament für das Subjekt wird, die noch ausstehende Identität herzustellen.⁷² „Objektivität“, fährt Elsässer fort, „vermag Incitament zu sein, weil sie an sich selbst der Inbegriff dessen ist, was dem Subjekt zur

⁶⁹ KA, XII, S. 448.

⁷⁰ KA, XVIII, S. 10.

⁷¹ Bei Fichte ist das Absolute zwar an den fraglichen Stellen dem „Leben“ selbst gleichgesetzt, wo er ihm denselben Charakter absolut freier Tätigkeit zuschreibt, er schränkt aber seinen Idealismus auf die bedingte Ichheit ein, sofern die freie Tätigkeit der Einbildungskraft nicht standzuhalten vermag, ohne unter die Verstandeskategorien subsumiert zu werden, die das Leben denkbar und vorstellbar machen. Davon weicht die Ansicht Schlegels folgendermaßen ab: „Bei Fichte hat die Beschränkung auch wieder den Vorzug, da die Denkgesetze ihm das Höchste sind“ (KA, XII, S. 310). In der Konsequenz gegenüber dem Ausgangspunkt betrachtet Schlegel es als „den Fehler aller Idealisten [...], dass sie der *Beschränkung* als dem Bestimmenden den Vorzug gaben vor dem Bestimmten, dem Wirklichen, dem Leben“ (ebd., S. 311).

⁷² Elsässer, 1994, S. 68.

Erreichung der absoluten Identität *fehlt*.⁷³ Kurz: Indem das Denken Reflex dessen ist, was die Natur sich selbst bestimmen lässt, derart das Absolute als wirkenden Geist darstellend, vollendet es sich selbst.

In Umkehrung Hegel'scher Dialektik fungiert in Schlegels ironischer Dialektik die Natur als „das eigentliche Freie, Lebendige“⁷⁴: Ihr steht eine begriffliche Welt entgegen, die schon alles ist, was es gibt, während Natur das immer neue Incitament des *Nocht-nicht-Gedachten* darstellt. Dieser Aspekt macht Schlegels Begriff des Lebens signifikant, mit dem er vor allem nach 1800 in seinen Vorlesungen operiert. Das „Freie, Lebendige“ bringt der Mensch zum Ausdruck, indem er durch Reflektieren von realen Anlässen „Ideen“ vorübergehender Konzeptionen zur Geltung bringt und sich praktisch entsprechend orientiert. Die Kunst ist eine notwendige Bedingung dafür, wobei in Schlegels Worten *Kunstpoesie* und *Naturpoesie* sich ergänzen sollen zur Formulierung des Projekts einer Freiheit, durch welches sich das Absolute ausspricht. Carl Schmitt hat der romantischen Natur-Konzeption *Occasionalismus*⁷⁵ vorgeworfen, da sie die Natur sich in Gelegenheiten äußern sieht, die als Ursachen des Denkens fungieren unabhängig von jeder bestehenden Ordnung der Dinge.

2.1.2 Hardenbergs mystischer Nihilismus

Wie man weiß, standen sich Friedrich Schlegel und Friedrich von Hardenberg nicht nur persönlich, sondern auch philosophisch nahe, und die Ausführungen des letzteren lesen sich fast wie eine mystische Version von Schlegels ironischer Dingkritik und Philosophie des Geistes. Das klingt schon an mit Hardenbergs Auffassung vom Anfang der Philosophie, denn im Gegensatz zu Fichtes idealistischer Auffassung, es müsse einen Punkt der Realität geben, an dem alles hänge, gilt Hardenberg das freiwillige Entsagen eines schlechthin letzten Punktes oder Grundes jenseits aller

⁷³ Ebd.: „Die erste Urquelle der Natur, die erste Stufe der Weltentwicklung ist die *Sehnsucht*. Sie ist Mutter aller Dinge, der Urfang alles Werdens, unendlich erhaben über den sinnlichen Augenschein der Natur, ein göttlich entzündeter und begeisterter Anfang“ (KA, XIII, S. 37).

⁷⁴ KA, XII, S. 57.

⁷⁵ Subjektiver Occasionalismus und Verabsolutierung der Kunst lautete Schmitts Diagnose Vgl. Schmitt 1919, S. 11, 124, 129.

Relation und Differenz als die Voraussetzung produktiven Philosophierens. Dieses entstehe allererst „durch Unterbrechung des Triebs nach dem *Stein der Weisen*, nach einem rein Absoluten“.⁷⁶ Das Nichts fungiert zudem als Realgrund der Natur, insofern diese sich unerschöpflich erneuern muss und sich „durch ewigen Mangel“ realisiert.⁷⁷ Das heißt, es gibt ein gleichzeitig erschaffendes und vernichtendes Prinzip, das allem Leben zugrunde liegt und alle Dinge fortwährend „annihiliert“⁷⁸. Das ganze Leben erweist sich derart als eine unaufhörliche bzw. unendliche Annäherung an das Absolute.

Der methodische Angelpunkt von Hardenbergs Philosophie ist nun, dass diese Annäherung sich durch die Einbildungskraft sowohl empirisch sowie in Form eines Ich zugleich objektiviert und im Prinzip darstellt. Eine Tatsache ist etwas Objektives, etwas bloß Gegenständliches, etwas Starres und Fixiertes. Das Prinzip des Bewusstseins kann deshalb nicht Tatsache für das Bewusstsein sein – es kann nicht im Bewusstsein vorkommen wie ein Objekt. Es lässt sich durch Bewusstsein lediglich demonstrieren. Bedingte Natur und Freiheit, Natur und Geist stehen zueinander in einer Beziehung unauflöslicher Wechselwirkung – des ewigen Widerstreits, den die Einbildungskraft darstellt. Dies geschieht, mit Fichtes Worten, „indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder außer derselben setzt, und in dem nämlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht“.⁷⁹

Die *Fichte-Studien* nehmen in Hardenbergs Studien den prominentesten Platz ein. Hardenberg kritisiert Fichte vor allem in zwei Punkten. Erstens mit der Überzeugung, dass die Einbildungskraft standpunktlos sei, was Fichte nur beschränkt bejahen kann. Und zweitens mit der Feststellung, dass Fichte die Darstellung als eigentliches Prinzip des Bewusstseins nicht zum Ausgangspunkt seiner Reflexion des Denkens gemacht hat. Unmittelbare Folge dieser Kritik ist Hardenbergs Theorie der Sprache als Sprechen, aus der sich seine experimentelle Philosophie begründet, sowie eine Theorie

⁷⁶ NS 2, S. 270.

⁷⁷ NS 2, S. 270.

⁷⁸ NS 2, S. 270.

⁷⁹ Fichte, SW, I, 215.

des Ich, das eine „ganze Welt“ aus sich heraussetzt, um sich über sich selbst zu erheben und das Ich fortwährend neu zu bestimmen. Novalis nennt den Vorgang auch eine „Entgrenzung“⁸⁰, die er mit „Freiheit“ gleichsetzt und die hinsichtlich der objektivierten Welt die Form einer „Romantisierung“ annimmt. *Romantisieren* bedeutet, dass sich ein niederes Selbst potenziert und mit einem höheren identifiziert.⁸¹

In der Philosophie gibt es nur die Möglichkeit, von der (sprachlichen) Mitte auszugehen, oder aber, dass das Denken sich in den Extremen finden muss, die eine ständige Unruhe, nicht bei sich selbst als seinen Inhalten sein zu können, in ihm auslöst. Je mehr das endliche Subjekt an dieser Unruhe teilhat, desto größer ist die „Umschaffung des Selbst“. Letztlich geht es dabei um „freie Erhebung des Ichs über sich selbst“⁸²; denn „das Ich ist nicht, sofern es sich setzt, sondern sofern es sich *aufhebt*.“⁸³ Das Höchste, Unbekannte, Mystische sind Hardenberg zufolge nichts anderes als Darstellungen des Ich, insofern dieses das Bestreben ausdrückt, das Leben in sich zur Darstellung zu bringen.

Hardenberg ist davon überzeugt, dass die Sprache, wiederum als Prinzip der Darstellung aufgefasst, das „seltsame Verhältnisspiel der Dinge“ vollkommen zum Ausdruck bringt. Als dieses Prinzip aber ist die Sprache recht eigentlich als das zu beschreiben, was man in der Moderne ihre "Selbstreferentialität" nennen wird. So ist es vor allem die *Absichtslosigkeit* des Sprechens, die die Sprache zur Sprache macht. Die berühmte Stelle im Monolog des Novalis lautet: „Es ist eigentlich um das Sprechen und Schreiben eine närrische Sache; das rechte Gespräch ist ein bloßes Wechselspiel. Der lächerliche Irrtum ist nur zu bewundern, dass die Leute meinen – sie sprächen um der Dinge willen. Gerade das Eigentümliche der Sprache, dass sie sich bloß um sich selbst

⁸⁰ „Im Sinne Fichtes und der Romantiker ist der Akt der Reflexion als Unterbrechung und Umkehrung einer aus sich herausgehenden Tätigkeit [...]. [Der] begrenzenden Natur der reflexiven Form steht [...] die Möglichkeit entgegen, die Bedingtheit jeder endlichen Reflexion permanent zu durchbrechen. [...] Der andere Pol ist daher die Selbsterweiterung des Werks zu einer endlosen Reihe von Spiegeln“ (Menninghaus 1987, S. 66. Der unaufhörliche Bewegung von Selbstbeschränkung und Selbstüberschreitung, die Entgrenzung hervorbringt, ist das, was die Nähe Fichtes zu Novalis und Schlegel bedingt.

⁸¹ Novalis, NS II, S. 545.

⁸² NS 3, S. 219.

⁸³ NS 2, S. 196.

bekümmert, weiß keiner.“⁸⁴ Wird aber die Sprache erst einmal, von ihren endlichen Absichten befreit, zum Reden gebracht, formulierten sich wie von selbst die herrlichsten Wahrheiten.⁸⁵ Sie stimmt dann sogar ganz ungezwungen mit jenem Denken überein, das der Freund Friedrich Schlegel zur selben Zeit als sokratische Ironie beschreibt, auch wenn Hardenberg diesen Begriff (den er Schlegel zuschreibt) nur an wenigen Stellen erwähnt und vornehmlich dem Humor zuschlägt.⁸⁶

Will man die Spannung zwischen Distanznahme und Nähe im Verhältnis der Jenaer Romantik Fichte gegenüber charakterisieren, so ist zunächst daran zu erinnern, dass die methodische Verfahrensweise der Romantiker durch einen „schwebenden Wechsel in dem ewigen Suchen und nie ganz finden können“⁸⁷ ausgezeichnet ist. Der Widerspruch, fortwährend zu erstreben, was sich immer schon und immer wieder entzieht, definiert das Unterfangen. Im Widerstreit von Suche und ständigem Entzug des Gesuchten ist die Fortdauer eines Prozesses hinterlegt, der den Nachweis der eigenen Haltlosigkeit in sich aufgenommen hat, um sich freilich stets von neuem gegen diesen zu behaupten⁸⁸. Das Paradoxon einer permanent sich selbst durchstreichenden und dergestalt sich um den eigenen Erfolg bringenden Vollzugsform des Denkens – „ewige Suche und nie ganz finden können“ – wenden die Romantiker ins Positive: Paradoxien werden nicht überwunden, sondern gesucht, und die Darstellung der Paradoxa erhält sich durch das Schweben der Reflexion. „Alles Sein, Sein überhaupt ist nichts als Freisein – Schweben zwischen Extremen, die notwendig zu vereinen und zu trennen sind. Diesem Lichtpunkt des Schwebens entströmt alle Realität – in ihm ist alles enthalten –, Objekt und Subjekt sind durch sie. Ichheit oder produktive Imaginationskraft, das Schweben – bestimmt und bringt die Extreme desjenigen hervor, wozwischen das Schweben stattfindet“.⁸⁹

⁸⁴ NS 2, S. 494.

⁸⁵ Vgl. NS 2, S. 558.

⁸⁶ NS 2, S. 120.

⁸⁷ KA III, S. 100 ff. W. Janke weist auf die Rolle der WL 1801 hin, wo Fichte von dem Schweben zwischen Wissen und Nichtwissen spricht (1993, S. 324 ff.). Das Wissen des Wissens bildet die Basis dieser neuen Bearbeitung der WL: „Niemand kann das Wissen zum Absoluten selbst werden. Diese Epoche schärft die Wissenschaftslehre von 1801/1802“ (ebd.).

⁸⁸ Vgl. dazu W. Schulz, 1985, S. 416 f.

⁸⁹ NS, 2, S. 266.

Walter Benjamin, der eine Dissertation zum Begriff der Kritik in der Frühromantik und bei Fichte ablieferte, definiert die Übereinstimmung zwischen Hardenberg und Friedrich Schlegel durch den Begriff der „Konstellation“. An die Stelle eines statischen Wirklichkeitsbegriffs tritt seiner Meinung nach der Begriff einer unendlichen Reflexion, die das Dasein in seinen unendlichen Verweisungen zum Ausdruck bringt. Die Konstellation bildet insofern den Mittelpunkt der Reflexion und ist ihr Medium: „Die Unendlichkeit der Reflexion“, merkt Benjamin an, „ist für Schlegel (und für Novalis) in erster Linie nicht eine Unendlichkeit des Fortgangs, sondern eine Unendlichkeit des Zusammenhangs.“⁹⁰ Diesen strukturellen Aspekt erkennt Benjamin auch bei Hölderlin.

2.1.3 F. Schlegels Dingkritik

Die Frühromantiker und – wie Alexandre Kojève gezeigt hat, auch Hegel – teilen gegenüber Kant und letztlich auch Fichte den Ausspruch Goethes, wonach die „Erfahrung weder Kern noch Schale“ hat. Für Hegel ist es die Kategorie des Widerspruchs, die es darzulegen gilt; denn das Absolute versteht sich als eine unaufhaltsame Bewegung des Widerspruchs, ein Ereignis, das in Natur und Geschichte seine Konkretisierung sucht, zu denken. Hardenberg, der von Fichtes Ich ausgeht, ist davon überzeugt, dass in seinem Streben nach Erkenntnis das endliche Subjekt allenfalls (zu) sich selbst finden kann, und zwar auch, indem es eine Welt hervorbringt, die dessen Individualität als Teil einer umfassenden Ganzheit darstellt. Eine eigentliche Philosophie bzw. Kritik des Dings hat Friedrich Schlegel zu entwickeln versucht. Er vertritt die These, dass in dem Begriff des Dings die Fehler und Mängel aller Philosophie zusammenlaufen.⁹¹ Schlegel selbst möchte sowohl den Begriff des Dings als auch den Begriff des Ich dadurch destruieren, dass er beide durch den Begriff des *Bildes* zu vermitteln versucht, womit sowohl die Natur als auch die empirische Ichheit sich als Effekte einer „Darstellung der Gottheit“ erzeugen, die in den sterblichen Dingen bloß Schranken

⁹⁰ Benjamin GS I/1, S. 15.

⁹¹ Elsässer, 1994, S.7 ff.

erkennt, um sich weiterzuentwickeln. Wie man sieht, argumentiert Schlegel in dieser Hinsicht ganz fichtisch.

Um die gegen Fichtes „Ich“ in Anschlag gebrachte lebensphilosophische Pointe von F. Schlegels Philosophie nachvollziehen zu können, muss man seine Aufgliederung der Philosophiegeschichte in zwei Strömungen, die grundsätzlich voneinander zu unterscheiden seien, betrachten: Pantheismus und Idealismus. Der Pantheismus wird von ihm als die „älteste Philosophie gesehen, die Mutter der Philosophie“⁹², und wenn wirklich „die reine Vernunft die Quelle dieser Ansicht ist, darf uns dies nicht befremden, da es alsdann wirklich der natürliche Ursprung der Philosophie ist, indem die sich selbst überlassene Vernunft ihrem eigentlichen Wesen, dem Streben nach Einheit, gemäß auf den Pantheismus zuerst verfällt.“ Parmenides sei „durch die Betonung der Unveränderlichkeit des Seins zum Pantheisten prädestiniert“⁹³; dagegen sei Heraklit „dem Pantheismus entgegengesetzt; er nahm im Gegensatz des ewigen, unveränderlichen, beharrlichen Seins ein ewiges Werden, Bewegen, Verändern, einen steten Wechsel aller Dinge an“⁹⁴. Kurioserweise schlägt Schlegel – in Umkehrung der üblichen Sichtweise – Heraklit dem Idealismus zu, während er Parmenides als Pantheisten schildert. Dabei handelt es sich um Positionen, die er selbst zu überwinden gedenkt, indem er Gott als sich verwirklichende Macht auffasst und – wie er ebenfalls formuliert – der Menschheit die Aufgabe zuweist, „die Gottheit zu realisieren“⁹⁵. Schlegels Überlegung scheint vermutlich gewesen zu sein, dass eine vom „Logos“ als Vernunft ausgehende Philosophie, die das offenbarende und strukturelle Moment der Wirklichkeit herausstellt, dem Dingbegriff kritischer gegenübersteht als eine Philosophie, die deswegen die Dingkategorie zu hypostasieren neigt, weil sie von Seienden ausgeht.

Was Schlegel letztlich formuliert, ist eine Art naturalisierter Neuplatonismus: eine Philosophie, die Maß nimmt am neuplatonischen Einen und aber das Werden als permanenten Auszustand des Seins formuliert. Dieses Denken setzt sich dem Bestreben entgegen, das „Leben“ *vorschnell* in die

⁹² KA XII, S. 196.

⁹³ KA XII, S. 196.

⁹⁴ KA XII, S. 25.

⁹⁵ KA XII, S. 309.

Kategorie des Dinges zu überführen. Sein neuplatonischer Grundgedanke ist der folgende: „Das höchste Eins, für das seiner Erhabenheit wegen selbst das Prädikat des Geistes zu gering ist, kann nichts anders sein als Gottheit; dies Prinzip ist doch bloß ein Ding, da ihm alle Eigenschaften abgesprochen werden, die Gottheit wäre also nicht anders als das *erhabenste Ding*, welches wieder nichts anders als ein durchaus qualitätsloses, unendliches Ding ist. Durch das qualitätslose Ding kamen sie [die Neuplatoniker], um es von dem gemeinen Ding zu unterscheiden, da doch der Begriff des Dings ein zu bestimmtes Prädikat für die über Prädikate erhabene Gottheit (das Urding) wäre, auf den höchst sonderbaren Begriff des *Überdings*.“⁹⁶ Der Fehler der Idealisten sei gewesen, dass sie der Beschränkung den Vorzug gegeben hätten vor dem Wirklichen, dem Leben⁹⁷. Alle bisherige Philosophie sei aus diesem Grund schlechterdings unzureichend.⁹⁸ Gegen Hegel betont Friedrich Schlegel die faktische Besonderheit und Singularität der Anschauung, die sich im Prozess des ‚Geistwerdung‘ der Natur geltend macht : Weil „jedes Faktum [...] eine unmittelbare Tat der Kraft der Natur ist“, kommt der individuierten Natur der formale Stellenwert zu, den in Hegels Denken die absolute Idee annimmt.⁹⁹ Zumal die Faktizität unendlichen Werdens, „Unmittelbarkeit des Verstehens von Werden, [...] der höchstmögliche Modus individuellen Bewusstseins“¹⁰⁰ sei. Kurzum: „Die Natur ist das *Werden* und *Leben*, das zwischen die Urfakta der Dualität und Identität fällt.“¹⁰¹

Es ist in der Forschungsliteratur des Öfteren bemerkt worden, dass F. Schlegel im Rahmen von Überlegungen operiert, die schwanken zwischen einer Ich-bezogenen Ereignisphilosophie der Natur im Stile Novalis’ und einem eher neuplatonischen Denken Hegel’scher Prägung, dessen Dialektik Schlegel jedoch als verdinglichte Auffassung von Leben ferner ist als Novalis’ Standpunkt einer

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ KA XII, S. 311.

⁹⁸ Elsässer 1994, S. 6ff.

⁹⁹ Es ist offensichtlich, dass die Ansichten Hegels zum Thema Ding und Natur von den denen Schlegels grundsätzlich abweichen: Dingheit – sowie auch Natur als „Äußerlichkeit der Idee“ (Enzyklopädie, II, 251) – sind wissbar nur durch die Vermittlung der Allgemeinheit des Denkens. Das ist im Kern aristotelisch. Hegel misst dem Noch-nicht-Gedachten die geringste Achtung zu, weil für ihn der an sich leere Anfang gerade das Noch-nicht-Gedachte ist, die schlechthinnige Äußerlichkeit der Idee, die noch nicht von der Vermittlung des Denkens tangiert ist. Man kann es eine *realistische* Sicht nennen.

¹⁰⁰ KA XII, S. 58.

¹⁰¹ Ebd.

formal sich darstellenden ‚Innerlichkeit‘, um es mit Theodor W. Adorno zu sagen. Allerdings bleibt der Standpunkt Schlegels letztlich durchaus idealistisch, weil er sich darum bemüht, die Idee des Dings als symbolische Leistung einsichtig zu machen. Schlegel vertritt die Ansicht, dass das Ding – und in letzter Konsequenz damit auch der Begriff vom Ding an sich – als eine produzierte und im Zusammenhang des Lebens letztlich mythische Kategorie zu verstehen sei. Es repräsentiert sich durch Begrenzungen des Denkens insofern, als dieses die Erfindungen der Natur nachzuvollziehen weiß, was die einzelnen Wissenschaften genauso wie die Philologie (Geschichte) und Philosophie betrifft.

Schlegels Dingkritik geht dabei zunächst aus von Kants Begriff des Erhabenen, den er variiert. Während (Schlegel zufolge) Kant in der Erfahrung des Schönen ein „angenehmes“ Gefühl geltend macht, weil der Verstand sich in dem, was die Einbildungskraft vermittelt, zu orientieren versteht, erregt die Anschauung des Erhabenen ein widersprüchliches Gefühl, das die Urteilskraft nur dadurch *nicht* irritiert, dass sie die ästhetische Reflexion vergegenständlicht zu einer Idee, die als vorbildliches Objekt vergewissert wird. Dieses Objekt wird von der *Kritik der Urteilskraft* mit dem Göttlichen, der Seele und der Totalität der Natur identifiziert.¹⁰² Das Erhabene als solches ist daher letztlich entweder ein mathematischer Gedanke oder stellt eine dynamische Natur dar, deren Wirkungen die Vernunft herausfordern, die reflektierende Subjektivität als Ideen konstituierendes Vermögen „zu schätzen“. (Friedrich Schiller hatte daraus eine Theorie des Willens abzuleiten versucht.¹⁰³) Tatsächlich gipfelte Kants Rationalismus in der Annahme, dass „die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüte enthalten ist, sofern wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur (sofern sie auf uns einfließt) außer uns überlegen zu sein uns bewusst werden können“.¹⁰⁴ Die *Kritik der Urteilskraft* beschreibt mithin eine Reflexion, mit der sich das Subjekt „an die Stelle alles dessen setzt, was sein Dasein unendlich überragt“.¹⁰⁵ Denn in dem Erhabenheitsgefühl beginnt die Einbildungskraft – über alles schöne Spiel mit den Bestimmungen

¹⁰² Vgl. Altrichter 2003, Kap. 2.

¹⁰³ Vgl. Werke II, S. 395-422.

¹⁰⁴ KdU A 74-75.

¹⁰⁵ Vgl. Altrichter 2003, ebd.

des Verstandes hinaus – die Vernunft zu konkurrenzieren, um im Rahmen dieses Widerstreits eine das Subjekt ausdrückende Form, „subjektive Zweckmäßigkeit“¹⁰⁶, hervorzubringen. Damit stimmt auch Friedrich Schlegels Dialektik der Ironie im Grundsatz vollkommen überein: „Der Mensch ist vernünftig, und die Vernunft ist frei und selbst nichts anderes als ein ewiges Selbstbestimmen ins Unendliche.“¹⁰⁷

Die Darstellung dieser Selbstbestimmung markiert die methodische Differenz zwischen dem Kant'schen und dem Schlegel'schen Kritizismus, wenn es darum geht, Erfahrungszusammenhänge als Erkenntnisgegenstände zu kategorisieren oder aber poetisch zu erforschen. Kants Versuch in der *Kritik der reinen Vernunft*, der darin besteht, ausgehend von Formen des Urteilens Ursachen als erkenntnisrelevante Prinzipien des Denkens zu bestimmen, sagt Schlegel zufolge nichts aus über die konkrete Beschaffenheit des Denkens, und das „Leben“ – in seiner Identität und Nichtidentität – ist dabei bloß als abwesende Metapher präsent. Dagegen setzt Schlegel seine Strategie, die Metaphorik des Lebens zu erforschen und in den Paradoxien des Denkens sichtbar zu machen, um so den absoluten Gegenstand darzustellen, den Poesie literarisch affiziert. Die ‚metaphorische Realität‘ des Absoluten, um die es bei Schlegel geht, lässt sich daher nicht auf ein naturwissenschaftliches Projekt reduzieren. Schlegel schwebt vielmehr eine Verbindung unterschiedlicher philosophischer und literarischer Techniken vor, die er in seinen frühen Jahren als „progressive Universalpoesie“¹⁰⁸ bezeichnet.

2.1.4 Die romantische Ironie

¹⁰⁶ KdU A 115.

¹⁰⁷ KA II, S. 198.

¹⁰⁸ „Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie. Ihre Bestimmung ist nicht bloß, alle getrennten Gattungen der Poesie wieder zu vereinigen und die Poesie mit der Philosophie und Rhetorik in Berührung zu setzen. Sie will und soll auch Poesie und Prosa, Genialität und Kritik, Kunstpoesie und Naturpoesie bald mischen, bald verschmelzen, die Poesie lebendig und gesellig und das Leben und die Gesellschaft poetisch machen, den Witz poetisieren und die Formen der Kunst mit gediegenem Bildungsstoff jeder Art anfüllen und sättigen und durch die Schwingungen des Humors beseelen. Sie umfasst alles, was nur poetisch ist, vom größten wieder mehrere Systeme in sich enthaltenden Systeme der Kunst bis zu dem Seufzer, dem Kuss, den das dichtende Kind aushaucht in kunstlosem Gesang.“ (KA II, S. 126).

In Friedrich Schlegels Kant-Rezeption schwingt der Wunsch mit, der kantischen Subjektivität ‚wirkliches‘ Leben einzuhauchen, d. h. sie mittels Poesie zu konkretisieren, ohne das Denken kategorial einzuengen. Damit strebt Schlegel eine Objektivierung jenes freien Vermögens an, das Kant in der *Kritik der Urteilskraft* freigelegt hatte. Sein methodisches Vorbild erkennt er in der Sokratischen Ironie, in der sich seiner Meinung nach die Prosa des Lebens mit den poetischen Fähigkeiten des Menschen verbindet. Schlegel erinnert in diesem Zusammenhang an die „zarte[n] Gewebe der Sokratischen Muse“¹⁰⁹ bei Platon, auf die man auf die Aussage anwenden kann: „Es ist ein zartes, geflügeltes und heiliges Ding“. Dieser religiöse Bezug, dem zufolge die Religion die „eigentliche Heimat der Ironie“¹¹⁰ sei, ist außerordentlich wichtig für das schlegelsche Verständnis der Ironie.

Es würde hier zu weit führen, die epochalen begrifflichen Ausprägungen zu erläutern, die der Begriff der Ironie bei Platon selbst und in der rhetorischen Diskussion, bei Cicero und Quintilian und dann wieder in der Renaissance, erfahren hatte. Schlegels vermutlich durch Schleiermachers Platon-Übersetzung angeleitetes Verständnis der sokratischen Ironie, die sich seiner Meinung nach literarisch vollendet, wie er im Aufsatz über Goethes Meister¹¹¹ zu erkennen gibt, setzt die Ironie-Passagen bei Cicero, die von der sokratischen Ironie als vollendeter Eloquenz¹¹² handeln, sichtlich voraus und lässt ebenfalls durchblicken, dass ihm die antike Vorstellung des Ironikers als „Buffo“ und Tauscher bzw. ‚Tiefstapler‘ geläufig ist. Neu ist, dass das sokratische Verfahren, Scheinwissen durch Ironie zu entlarven und Meinungen als begriffliche Substitutionen fehlenden Wissens oder aber richtige Orientierungen zu erweisen, literarisch aufgelöst wird. Denn die Ironie fungiert bei Schlegel als eine Art Maschinerie der Täuschung und Entlarvung, die gemäß dem heraklitischen Wort, wonach die Natur es liebe, sich zu verbergen, das Denken dazu bringt, sich auf sich selbst zu besinnen.

¹⁰⁹ KA II, S. 198.

¹¹⁰ KA II, Lyceum Fragment Nr. 42.

¹¹¹ KA II, S. 126-147.

¹¹² Vgl. Cicero, De oratore 2, 269-270.

Die sokratische Ironie, sagt Schlegel, „ist die einzige durchaus unwillkürliche, und doch durchaus besonnene Verstellung. [...] Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöselichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung. Sie ist die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst weg; und doch auch die gesetzlichste, denn sie ist unbedingt notwendig. Es ist ein sehr gutes Zeichen, wenn die harmonisch Platten gar nicht wissen, wie sie diese stete Selbstparodie zu nehmen haben“.¹¹³ „Besonnenheit“ ist eines von Schlegels Hauptstichworten in der Sache; Ironie dient der Erkenntnisgewinnung, bleibt jedoch stets Medium des „Humors“ und vermag alles, was überhaupt zur Rede stehen kann, zur Disposition zu stellen, indem sie den Diskurs unterbricht und auf sich selbst verweist bzw. reflektiert.¹¹⁴ Die Ironie ist daher auch als Inbegriff von „Geistesgegenwart“ bezeichnet.

Doch was ist nun das implizite Charakteristikum der Romantischen Ironie gegenüber dem, was Schlegel als „sokratische“ propagiert? Unseres Erachtens sind es zwei *Forderungen*. Erstens die Forderung, das Denken an das Gemüt zurückzubinden, insofern dieses sich an Dinge nur bindet, um sie zu überwinden. Hinzu kommt zweitens die Forderung, vermöge der Reflexion das Denken in der Form eines unendlichen Gesprächs zu praktizieren, das in einer poetischen Gesinnung seinen ursprünglichen Anlass findet. Die Ironie wird sodann zum Instrument einer künstlerisch gestalteten Offenbarung, die vor allem eines bezweckt: Eine Öffnung des Horizonts, in dem das Denken sich abspielt.¹¹⁵

Die Philosophie muss also ironisch („sokratisch“) werden, um das Unbedingte zur Darstellung bringen zu können. Sie artikuliert sich durch eine Literatur, die sich nicht in Darstellungen gelebter Erfahrungen erschöpft, sondern Erfahrungen im Hinblick auf Unbekanntes poetisch ‚aufschließt‘. F.

¹¹³ KA II, S. 198.

¹¹⁴ Daher der Ausdruck der „permanenten Parekbasis“, als welche die Ironie bei Schlegel auch eingeführt wird. Vgl. KA XI, S. 88.

¹¹⁵ Von hier aus erklärt sich nach Schlegel auch, weshalb die Ironie mit dem *Witz* (wit) eng verwandt ist. In englischer Wortbedeutung steht der Witz für „Verstand“, „Klugheit“, „Geist“, „Esprit“, aber auch für „Schlauheit“, „Findigkeit“ und die Äußerung dieser auf das Vermögen des Verstandes gemünzten Fähigkeit zu überraschender Kombinatorik und Vereinheitlichung von Disparatem, d. i. Spontaneität. Wesentlich für den Witz ist die treffende Formulierung, in der sich durch unerwartetes, plötzliches Umschlagen des Denkens ein neuer Erwartungshorizont auftut und das Gemüt sich entspannt.

Schlegels theoretischer Ausgangspunkt ist deswegen die *Kritik der Urteilskraft*, weil diese in der Erfahrung des Erhabenen etwas von dem errahnen lässt, was Schlegel als das Unbedingte beschreibt und sich dramatisch artikuliert. Spätestens mit diesem Aspekt der Schlegel'schen Auffassung von Philosophie bzw. Ironie wird dann auch klar, dass das frühromantische Projekt keinesfalls als Spielerei im Sinne einer ‚sophistischen‘ Beliebigkeit aufgefasst werden darf, sondern dass sie durchaus von einer metaphysischen Sehnsucht erfüllt ist, innerhalb der Erfahrungswirklichkeit die *Einheit* zwischen divergierenden Fakten und Perspektiven als letztlich unerfasslichen Gegenstand darzutun. Die romantische Ironie entsteht aus dem Gegensatz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, dem Bedingten und Unbedingten; sie relativiert den Sinn – denn „Sinn ist dividierter Geist; Selbstbeschränkung, also ein Resultat von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung¹¹⁶“, um in ihm den Geist sichtbar zu machen. Allegorie und Personifikation zugleich, vermittelt die Ironie so zwischen Subjekt und Natur, Mythologie und Geschichte, Kunstphilosophie und Naturphilosophie etc.

Die frühromantische Ironie ist wie gesagt im Kern fichtisch. Tatsächlich bilden die beiden Pole der Reflexion, aus denen Fichte zufolge das Leben der Intelligenz hervorgeht, nämlich das Sein und das Zusehen, d. h. das Denken und das Denken des Denkens, bzw. das Bewusstsein und das Bewusstsein vom Bewusstsein, das Modell für die Theorie der romantischen Ironie. Ziel ist jedoch, „frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen“ zu können.¹¹⁷ Dies scheint zwar auch der fichteschen Methode der unaufhörlichen Grenzüberschreitung zu entsprechen, woraus sich ein unaufhörlicher Rhythmus von „Negation und Affirmation“, ein Alternieren von „Heraustreten aus sich selbst“ und „Zurücktreten in sich selbst“ ergibt. Trotz seiner genialischen Einfälle, die vorschnell in ein System gebracht worden seien, habe aber Fichte, so die Kritik Schlegels, das Tätigsein des Geistes fixiert und ein furchtbares Gewinde von Abstraktion entwickelt. Immerhin: In Fichtes kontrapunktischem Gang, was die Führung des

¹¹⁶ KA II, S. 211.

¹¹⁷ KA II, S. 182 ff.

Gedankens angeht, d. i. dem ekstatischen Enthusiasmus des Heraustretens aus sich selbst und der selbstkritischen Rückkehr in sich, konnte Schlegel die Umriss seines eigenen Reflexionsganges erkennen: des „steten Wechsel[s] von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“¹¹⁸. Die Ironie ist ein „Überspringen in sein Gegenteil“, das Schlegel als „Übergang“ sieht, „der immer ein Sprung sein muss“¹¹⁹.

Schlegel bestimmt das „Leben des universellen Geistes“ als eine „ununterbrochene Kette innerer Relationen“¹²⁰. Gerade in Widersprüchen habe der Mensch nach immer neuen Anstößen zu suchen, sich über sich selbst zu erheben. Ohne Widerspruch – ohne *Selbst*-widerspruch – würde das Denken verkümmern.¹²¹ Im 26. *Blüthenstaubfragment* von Novalis heißt es über Widersprüchlichkeit: „Hat man nun einmal die Liebhaberei fürs Absolute und kann nicht davon lassen: so bleibt einem kein Ausweg, als sich selbst immer zu widersprechen, und entgegengesetzte Extreme zu verbinden. Um den Satz des Widerspruchs ist es doch unvermeidlich geschehen, und hat man nur die Wahl, ob man sich dabei leidend verhalten will, oder ob man die Notwendigkeit durch Anerkennung zur freien Handlung adeln will“¹²². Um die Paradoxien einer am Unendlichen interessierten Philosophie produktiv zu machen, muss Widersprüchlichkeit zum positiven Merkmal von Philosophie werden. Das Arrangement mit dem Widerspruch soll ein freies Arrangieren von Widersprüchen werden, vermittelt dessen die Philosophie sich selbst als Medium begreifen lernt. Es geht nicht um die durch Ausschluss des Widerspruchs gewonnene Identität, sondern um ein *gewitztes* Denken, in dem sich das Denken immer von neuem organisiert und desorganisiert¹²³, wodurch sich Kombinationen ergeben.

¹¹⁸ KA II, S. 147 ff., 165 ff.

¹¹⁹ KA II, S. 176.

¹²⁰ KA II, S. 255.

¹²¹ In ähnlicher Weise äußerte sich auch Hardenberg, wo er sagt: „Der Akt des sich selbst Überspringens ist überall der Höchste – der Ursprung – die Genesis des Lebens. [...] So hebt alle Philosophie da an, wo das Philosophierende *sich selbst* philosophiert – d. h. zugleich verzehrt (bestimmt, sättigt) und wieder erneuert (nicht bestimmt) freilässt“. NS 2, S. 556.

¹²² KA II, S. 164.

¹²³ KA II, S. 216.

Der romantische Witz ist „kombinatorischer Geist“¹²⁴, das Organ einer universalen Philosophie, das Vermögen, in Widersprüchen zu philosophieren. Insofern er Anknüpfungen und Analogien erkennt und erschafft, ermöglicht es der Witz, unendlich weiterzudenken. Deshalb gilt: „Aller Witz ist divinitorisch“¹²⁵. Witz greift hinaus, nimmt vorweg – sub specie aeternitatis kommt alles, auch das Widersprechende, im nicht Auszudenkenden, aber Divinierbaren überein. „Wer Sinn fürs Unendliche hat, und weiß was er damit will, sieht in ihm das Produkt sich ewig scheidender und mischer Kräfte, denkt sich seine ideale wenigstens chemisch, und sagt, wenn er sich entschieden ausdrückt, lauter Widersprüche“.¹²⁶ Widersprüchlichkeit kann für Schlegel zum Erkenntnisprinzip werden, weil Widersprüche in Bezug auf das Unendliche nicht bleiben, was sie zu sein scheinen: theoretische Verunmöglichungen des Gegenteils. In seiner Kölner Vorlesung erklärt Schlegel den Identitätssatz für spekulativ nichtssagend und ordnet ihn dem falschen Substanzdenken zu. Schlegels Regel des Denkens lautet: „Jede Synthese muss grundlos und widersprechend sein“.¹²⁷ Der kombinatorische Geist denkt solche Synthesen, weil er, ohne mit dem Grund und Boden der Identität operierend, Widersprüche sich berühren und mischen lässt. Als romantischer Witz bewirkt er die endliche *coincidentia oppositorum*, deren Oppositionen ohne Identität sind. Derart wird die Widersprüchlichkeit zu einer Form der Supplementarität, einer latenten Offenheit, somit der Ergänzungsfähigkeit alles Endlichen angesichts der positiven unendlichen Fülle. Insofern gilt: „Jeder Satz, [der] sich nicht selbst widerspricht, ist unvollständig“.¹²⁸ Der „Satz des Widerspruchs“ kehrt bei Schlegel um in die Wendung „Widerspruch des Satzes“. Damit „stellt sich Schlegel nicht nur der gesamten abendländischen Denktradition in die Quere, sondern er will damit auch seine Ansicht bekräftigen, alle logischen Sätze gründeten in einem ursprünglichen Widerspruch und entnahmen daher den Schein einer unumstößlichen Gültigkeit“.¹²⁹ Jeder Satz widerspricht einem anderen, um sein zu können. Er ist der Einspruch, der Widerspruch gegen anderes, auf das er

¹²⁴ KA XII, S. 403.

¹²⁵ KA XVIII, S. 252.

¹²⁶ KA II, S. 243.

¹²⁷ KA XVIII, S. 409.

¹²⁸ KA XVIII, S. 86.

¹²⁹ Zovko 1990, S. 147 f.

angewiesen bleibt. So formuliert sich das Denken in der negativen Form des Widerspruchs. Einen letzten Widerspruch gibt es nicht, weil es keinen unwidersprochenen Satz geben kann. Jeder Satz ist Widerspruch eines Satzes und somit gilt auch: „Jede philosophische Tätigkeit kann – ernsthaft betrieben – nicht anders als sich selbst polemisch gegen jede andere zu setzen, gegen jeden Widerspruch zu wenden im Äußeren und in sich selbst“.¹³⁰ Die synthetisierende Polemik, die Schlegel produktiv durch den Witz gegeben sieht, unterschlägt nicht die Differenzen, sondern zeigt sie auf.

So gesehen wird die Philosophie „die eigentliche Heimat der Ironie“¹³¹. Noch vor der Poesie reflektiert die Philosophie ihre Negativität; ironisch löst sich der Signifikant vom Signifikat, um zu unterlaufen, was er positiv artikuliert. Die Erkenntnis der sich selbst kritisierenden Erkenntnis kann sich nach Schlegel bevorzugt in der Form der Ironie darstellen. Als sprachliche Metaform vermag sie jede Erkenntnis aufzuheben, ohne sie zu unterschlagen. Philosophie steht vor der immer wieder betonten unausweichlichen Paradoxalität, Endliches unendlich zu denken und zu sagen. Angesichts dieser unmöglichen Aufgabe wird Philosophie selbst paradox¹³². Die Ironie als Form des Paradoxen erhebt sich in den Rang einer paradoxen Verfasstheit der Philosophie. Denn was sie sagt, meint sie nicht; aber was sie meint, sagt sie nur, indem sie nicht meint, was sie sagt. Ironie macht quasi das Unmögliche wahr: sie ist – immerhin sprachlich – gleichzeitig da und nicht da. Sie ist etwas anderes, als sie ist. Sie ist ihr Gegenteil. In dieser Weise weist die Ironie den Satz des Widerspruchs zurück.

Schlegel zufolge entspringt die ironische Form des reflektierenden Sprechens der Philosophie aus ihrer eigenen Möglichkeit. Die Skepsis, ob dem Unendlichen entsprochen werden könne, setzt sich um in die dem Denken einzuschreibende Subversion der Sprache. Ironie ist die sprachkritische Umsetzung philosophischer Defizienz. „Ironie ist die höchste, reinste *Skepsis*“.¹³³ Gleichwohl leistet sie positiv, dass Sprechen möglich bleibt. Indem sie zur Negation der Signifikate treibt, bringt sie

¹³⁰ Röttgers 1977, S. 67.

¹³¹ KA II, S. 152.

¹³² Vgl. KA XVIII, S. 25.

¹³³ KA XVIII, S. 406.

die Signifikanten in eine negative Ordnung metasprachlicher Aussagefähigkeit. Durch diese Neuordnung schimmert nicht nur der eigentliche Sinn – das Gemeinte – durch, sondern auch das Bewusstsein, dass alles Sprechen mit dem Nicht-Sinn konspiriert. Jeder Signifikant geht aufs Unendliche, worauf er aber trifft, ist das endliche Signifikat. Ironie hat also eine doppelte Struktur: Sie sagt, was sie nicht meint, zugleich aber zeigt sie, dass sie sagt, was sie nicht meint. Sie produziert also erstens die Negativität der Aussage und verleiht zweitens der Sprache negativen Sinn. So erhält Sprache qua Negativität ein Verhältnis zum eigentlich Gemeinten und doch nie Gesagten. Weil das unendliche Signifikat unerreichbar ist, wird die sprachliche Negativität selbst zum Signifikat, das sich zwischen Endlichem und Unendlichem, Bedingtem und Unbedingtem als negative Verhältnismarke denken lässt. In diesem vordergründig nur eine rhetorische Figur zum Ausdruck bringenden Problemfeld lässt sich indessen auch eine ‚existenzialistische‘ Komponente ausmachen, die Schlegel, wie gezeigt, als „Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“¹³⁴ denkt.

Schlegel zufolge trägt die Ironie sogar zur Verdunkelung des Denkens bei. In der paradoxen Sprache der Ironie verdunkelt sich der Sinn, weil bestritten wird, was gesagt wird. Die Sprache spricht gegen sich selbst, indem sie ihre Sinnfälligkeit verdeckt. Die Ironie schwärzt gleichsam den Sinn der Sprache an. Der Verdunkelungsdiskurs entspricht damit einer grundsätzlichen Verfassung des menschlichen Daseins, denn – so Schlegel – „das Köstlichste, was der Mensch hat, die innere Zufriedenheit selbst hängt, wie jeder leicht wissen kann, irgendwo zuletzt an einem solchen Punkt, der im Dunkel gelassen werden muss, dafür aber auch das Ganze trägt und hält, und diese Kraft in demselben Augenblicke verlieren würde, wo man ihn in Verstand auflösen wollte. Wahrlich, es würde euch bange werden, wenn die ganze Welt [...] einmal im Ernst durchaus verständlich würde“.¹³⁵ Der metaphysische Lebenspunkt, der jeder Erkenntnis enträt, ist der tote Winkel des Denkens, der in der Unausdenkbarkeit des Unendlichen selbst liegt. Schlegel sieht als das

¹³⁴ KA II, S. 172.

¹³⁵ KA II, S. 370.

„charakteristische Kennzeichen alles menschlichen Wissens, dass es an die Sprache gebunden ist“.¹³⁶

2.1.5 Zwischenergebnis

Bekanntlich haben sich die Frühromantiker nie als Systemdenker verstanden und ihr Projekt als „Symphilosophieren“ bezeichnet. Dieser Umstand konfrontiert die Interpretation und Beurteilung der philosophischen Ansätze mit fast unbewältigbaren Schwierigkeiten. *Erstens* lassen sich auf Grund des fragmentarischen Charakters vieler Äußerungen die begrifflichen Zusammenhänge nur mühsam rekonstruieren, und das auch nur mit der Unterstellung oder zu dem Preis der Annahme, dass den Äußerungen ein virtueller Gedanke, ein virtuelles System zugrunde liege. *Zweitens* handelt es sich bei den erläuterten Ausführungen um Konzepte aus unterschiedlichen Schaffensphasen der einzelnen Autoren. Die Differenzen der heterogenen Ansätze v. a. Friedrich Schlegels sollen hier aber nicht unterschlagen werden: Geistphilosophie, Dingkritik, Theorie der Ironie und Theorie des Widerspruchs kommen nicht in allen theoretischen Aspekten überein und vermitteln insgesamt das Bild eines Denkens, das sich – quasi in Umkehrung des Verlaufs der hier von uns dargebrachten Lektüre – von einem negativ-kritischen Denken zu einem mythisch-symbolischen bzw. von einem eher poetologischen zu einem religiösen ästhetisch-philosophischen Projekt entwickelt hat. *Drittens* lassen sich nur Vermutungen darüber anstellen, wer von den erwähnten Autoren in den hier zur Debatte stehenden Themen jeweils den Anstoß gab, und nicht zu vergessen wäre schließlich auch der theoretische Beitrag von Autoren wie z. B. Friedrich Schleiermacher, die hier nicht untersucht werden konnten. Immerhin lesen sich Novalis’ Ausführungen wie ein Kommentar zu denjenigen F. Schlegels.

Aus der distanzierten Sicht eines Systemdenkers wie Hegel stellt sich die eben konstatierte Durchdringung von schlegelschen und hardenbergschen Gedanken in etwa so dar wie das sog. „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“¹³⁷. Die ganze Welt aus dem Ich im Sinn einer

¹³⁶ KA X, 41.

¹³⁷ Zitiert wird das Systemprogramm nach der Großen Stuttgarter Ausgabe (Sta 4/2, S. 801, siehe Literaturverzeichnis am Schluss)

Creatio ex nihilo herauszusetzen, ist ganz klar ein an mehreren Stellen seines Werks zu findendes Motiv von Hardenberg.¹³⁸ Allerdings klingen durch dieses Motiv hindurch Gedanken an, die auf F. Schlegel zurückverweisen, so etwa die Idee einer ästhetischen Philosophie des Geistes und neuen Mythologie im Zeichen der Poesie und des organischen Lebens, die – als neue „Bibel“, wie dieser postulierte –¹³⁹ dem „Volk“ eine neue Religion der Vernunft beschere. Desgleichen die Polemik gegen „Buchstabenphilosophie“, die Idee eines „Polytheismus“ der Kunst und der Einbildungskraft, sowie eines Monotheismus „der Vernunft und des Herzens“, die Kritik der Moral als Lehre von Prinzipien und moralische Anstalt, die Betonung der „Freiheit“. Insgesamt ist das alles Schlegel. Nur ist der Stil des Ältesten Systemprogramms viel abgeklärter als der romantische gemeinhin – gut hegelisch eben. Bezeichnend für das Fragment ist zudem sein Projektcharakter. Wir sahen: Ausgangspunkt des frühromantischen Denkens ist die Darstellung von Gott durch Allegorie in der Natur (deswegen steigt die Philosophie vom Schöpfungsgedanken direkt „auf die Felder der Physik herab“)¹⁴⁰.

Dies sind im wesentlichen die relevanten Punkte. Bezeichnend für den frühromantischen Diskurs ist es nachgerade, dass man auf die Erfindung einer Mythologie der Vernunft aus ist, in der alle Disziplinen sich vereinigen. Simulation und Dissimulation (Ironie) sind als Mittel gedacht, dies und eine letztlich virtuell aufgefasste Natur, welche eher durch Kräfte und Relationen ausgezeichnet ist als dass sie in Substanzen und Kategorien zerfällt, *ganz* zur Darstellung zu bringen. Der Begriff der Wahrheit wird im Plural verwendet, d. h. im Hinblick auf raum-zeitliche Ereignisse der Natur, die das Denken spiegelt, indes es seine Begriffe darstellt. Das frühromantische Problem der Erfahrung besteht nachgerade darin, einer artistischen „Reflexion“ zu verfallen, in der sich jede begriffene Realität aufzulösen droht. Das ist schon von den Zeitgenossen kritisiert worden, wie wir noch sehen werden. Vielleicht gerade deshalb hat sich der frühromantische Diskurs aber als überaus fruchtbar erwiesen.

¹³⁸ Vgl. z. B. das Blütenstaub-Fragment Nr. 17.

¹³⁹ Brief F. Schlegels an Hardenberg vom 2. Dez. 1798, Novalis 1954, S. 414ff.

¹⁴⁰ Ebd. [234].

2.2 Zeitgenössische Reaktionen

2.2.1 Ironie als Parusie: Solger

Als der bedeutendste Vertreter der Dialektik der romantischen Ironie gilt, neben Friedrich Schlegel, Karl Ferdinand Solger. Trotz auffallender Ähnlichkeit in der Grundkonzeption ihrer Gedanken weichen die beiden Autoren darin voneinander ab, wie in ihren Werken das Motiv der *Einheit und Fülle* thematisiert ist. Solger ist davon überzeugt, dass der Mensch das Absolute in der diesseitigen Welt als positive Bestimmung und Erfüllung finden kann.¹⁴¹ Die nihilistischen Konsequenzen der romantischen Ironie kippen bei Solger in Parusie. Seine Ausgangsfrage lautet: „Wie ist es möglich, dass in einer zeitlichen und als solche mangelhaften Erscheinung sich ein vollkommenes Wesen offenbar[t]?“¹⁴² Die Antwort, die er geben wird, lautet: „Die Lösung ist: durch ein vollkommenes Handeln [...]. Dieses [Handeln] ist nur in dem Moment, wo die Idee [...] die Stelle der Wirklichkeit einnimmt, und eben dadurch das Wirkliche für sich, die bloße Erscheinung als solche, vernichtet wird. Dies ist der Standpunkt der Ironie“.¹⁴³ Das bedeutet, dass die Ironie eine Figur der Parusie beschreibt, indem sie als Grundstruktur des Wirklichen aufgedeckt wird. Solger nennt es auch ein *Offenbaren*.

Diese Parusie, die Solgers Reflexion bewegt, stellt sich also gleich zu Beginn in der Form eines Paradoxons dar, welches der philosophischen Reflexion auf den ersten Blick keine Möglichkeit offen lässt. Das Paradox besteht darin, dass sich das Unendliche endgültig nicht darstellt, aber zugleich immanent manifestiert. Dies wird klar, wenn durch das Besondere des Lebens hindurch ein allgemeines Wesen als „Idee“ in den Blick tritt. Die Idee, das Absolute, ist also „keineswegs von der Wirklichkeit getrennt, sondern sie zersplittert kontinuierlich in ihre eigenen Relationen. Außerhalb der Widersprüche gibt es keine Einheit, aber einzig dank der Einheit können die bloßen Relationen der Wirklichkeit zu Widersprüchen werden“.¹⁴⁴ Es gibt somit auf der einen Seite keine

¹⁴¹ Behler, 1981, S. 144.

¹⁴² Solger Nachlass, S. 360.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Ophälders 2000, S. 27.

Parusie ohne diese Dialektik der Extreme, indessen auf der anderen Seite die Ironie als Offenbarung jener Dialektik die Wirklichkeit der Idee ausspricht. Allein die zersplitterte, tote und – wie der Phönix – wieder zum Leben erweckte Idee kann mit vollem Recht überhaupt als *Idee* bezeichnet werden.

Die hierbei von Solger dargelegte ontologische Pointe ist die, „dass zwar die Idee als eine und diesselbe wirklich werden, aber zugleich die Gegensätze der Existenz entfalten muss, da sie sonst gar nicht zur Wirklichkeit kommen würde“.¹⁴⁵ Die Idee muss somit in die Besonderungen zerfallen, um sich selbst zur Geltung bringen zu können. Solger begründet das so: Sobald „das Sein sich selbst gleich ist, ist es auch wieder sich selbst entgegengesetzt. Es wird daher auf diese Weise ein Unendliches in der Wirklichkeit, weil es seinem Wesen nach Alles ist“.¹⁴⁶ Unendliche Gestalt muss endlich gedacht werden, genau das ist der Standpunkt der Ironie: „Wie müssen die Erscheinung in ihrem Hauptgegensätze auffassen, und uns bewusst werden, dass sie darin ganz widerspricht, dass diese Gegensätze unvereinbar werden, weil sie Erscheinung ist. [...] In der Erscheinung ist notwendig etwas Wesentliches; es muss sich aber Erscheinung in unvereinbare Gegensätze teilen, wodurch es als solche sich auflöst. Was also im Tragischen vernichtet wird, ist die Idee selbst, in sofern sie Erscheinung wird“.¹⁴⁷ Die ursprüngliche Einheit der Idee erscheint in der Form des Widerspruchs mit sich selbst, und die Überwindung dieses Widerspruchs kann nur erfolgen, indem sich die Idee vollkommen in die Differenzen der Wirklichkeit verwandelt. Solger: „An sich aber geht die Idee aus sich selbst und ihrer eigenen Einheit heraus und wird das unmittelbar gegenwärtige Wesen der Wirklichkeit“.¹⁴⁸ Die frühromantische Auffassung dagegen denkt sich die Idee nicht, als wäre sie sich immer gleich; d. h. es wird die Möglichkeit negiert, dass sie noch – einmal in sich zurückgekehrt, nachdem sie durch alle Widersprüche hindurchgegangen – dieselbe sein kann.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Solger, Vorlesungen, S. 77.

¹⁴⁶ Solger, Nachlass S. 236f.

¹⁴⁷ Solger, Vorlesungen, S. 95f.

¹⁴⁸ Ebd., S. 108.

¹⁴⁹ Ein Begriff von absoluter Identität und Versöhnung ist übrigens gerade das, was Hegel zufolge nicht nur Schlegels Dialektik, sondern auch derjenigen Solgers fehlt. Eine Identität Hegel'scher Prägung, die letztlich alles Singuläre und Zufällige durch einen allmächtigen Begriff vernichtet, will Solger tatsächlich unbedingt vermeiden und bekämpft auch

Solger zufolge ist es notwendig, dass „die Idee mit sich selbst in einen Widerspruch tritt, damit die wirkliche Welt sich in eine andere Welt verwandeln kann, welche ihren idealen Möglichkeiten entspricht“.¹⁵⁰ Dies jedoch „kann nur in dem Augenblick geschehen, in dem die Totalität der Erscheinung sowohl die Erscheinung als auch sich selbst vernichtet, wobei sie von ihrem Übergang in die reale Welt einzig und allein eine Spur hinterlässt“.¹⁵¹ Das bedeutet, dass die Idee *ex negativo* erscheint und „gleichwohl nicht aufhört, Idee zu sein: so wäre der Übergang das, was wir als wirklich vor uns hätten, und die Extreme würden nur in diesem Übergang von uns aufgefasst“.¹⁵² „Die Extreme, die hier von Idee und Wirklichkeit dargestellt sind, öffnen sich dem Verständnis im Moment ihres Übergangs“, kommentiert Markus Ophälders, der in Solgers Erkenntnislehre Ansätze zur Philosophie Walter Benjamins erkennt, „aber die zeitliche Struktur dieses Übergangs ist die des Augenblicks; mit ihrer diachronischen Logik ergreift die Reflexion diesen Übergang einzig *post festum* in der Spur, die er hinterlassen hat, d. h. als Notwendigkeit, eine Beziehung zwischen den Extremen zu denken, obwohl sie gleichzeitig weiß, dass eben diese Beziehung streng genommen die Logik transzendieren würde.“¹⁵³ Das Wesen ist Benjamin zufolge nichts, woraus Existierendes entsteht; die Existenz ist vielmehr das Nichts des Wesens.¹⁵⁴ Dieses Paradox löst sich nicht auf im Denken, sondern nur durch Offenbarung, welche die Vernichtung jenes Nichts ist. Die (stoffliche) Offenbarung ist somit die Erlösung selbst, und dies zu begreifen bedeutet, die Dinge in ihrem Verschwinden als Verwirklichung der Idee zu erkennen. Solger: „Es sind die ganz bestimmten Stoffe, welche die Einheit des Ewigen mit sich selbst sind, nur im Acte des Überganges auf sich selbst ergriffen“¹⁵⁵. Und dieser Übergang, die blitzartige Erscheinung *ex negativo* ist denn auch die generellste Form, in der Solger die Parusie denkt. Die Philosophie kann als „eine Maieutik der Offenbarung“¹⁵⁶ betrachtet werden, nicht, weil sie sich im Besitz der Idee befindet, sondern weil –

Schlegel.

¹⁵⁰ Ophälders, 2000, S. 28.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Solger, Vorlesungen, S. 109.

¹⁵³ Ophälders, 2000, S. 28.

¹⁵⁴ Solger, Vorlesungen, S. 125.

¹⁵⁵ Solger, Erwin, S. 118.

¹⁵⁶ Ophälders, 2000, S. 121.

gerade umgekehrt, sokratisch – die Reflexion einzig weiß, dass sie nichts weiß ohne ein konkretes Material: „Was an dem besonderen Charakter ausgezeichnet ist, muss nicht von seiner bloßen Erscheinung, sondern von der Offenbarung der Idee in ihm herrühren“.¹⁵⁷ Die Phänomenologie, die der Dialektik der romantischen Ironie zugrunde liegt, lässt sich aus Solger’scher Perspektive als Phänomenologie der Offenbarung ansehen, jedoch beschränkt sie sich nicht nach idealistischer Art auf ein Denken des Denkens, sondern setzt sich mit dem Gedachten auseinander, insofern dieses existiert und in seiner Singularität etwas Allgemeines und Absolutes zum Tragen bringt, an dem es teilhat.

Solger zufolge stellt sich die Offenbarung also dar als problematische Vermittlung, durch welche sich die Idee selbst zur Erscheinung bringt, und „dies nicht *in* einem Gegenstand, sondern *als* Gegenstand“.¹⁵⁸ Letzterer ist einerseits immer ein besonderer, andererseits wird er durch alle Relationen, die gleichzeitig mit ihm sind, ausgedrückt, was nur durch ein Bewusstsein der Ironie zu erfassen ist. Die Konzentration auf den Punkt, „in dem die Wirklichkeit in ihrer vollen Bedeutung zustande kommt“¹⁵⁹ ist kein Begriff einer Sache, sondern die Schilderung eines *Eindrucks*, in dem sich die Wirklichkeit „aufhebt, indem sie durch die Erscheinung der Idee die Gegensätze der Wirklichkeit auflös[t]“.¹⁶⁰ Diesen Eindruck wiederzugeben ist Ausdruck des „Standpunktes“ der Ironie.

2.2.2 Solger und F. Schlegel im Vergleich

Es wurde schon bemerkt, dass Solgers und Friedrich Schlegels Ironiekonzeptionen teilweise abweichen. In einer Umkehrung des solgerschen Standpunktes, welcher in dem tragischen Vollzug, „worin die Widersprüche sich vernichten und doch eben dadurch das Wesentliche für uns erhalten“¹⁶¹ wird, das Wesen der Ironie sah, hatte F. Schlegel „den Begriff Ironie für diese tragische Überlegenheit der menschlichen Natur gegenüber der zerreißenen Macht der Natur oder des

¹⁵⁷ Solger, Vorlesungen, S. 168.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Solger, Vorlesungen, S. 116.

¹⁶⁰ Solger, Vorlesungen, S. 116.

¹⁶¹ Solger, Nachlass II, S. 515 ff.

Schicksals bewusst vermieden, ja sogar zurückgewiesen“.¹⁶² Für Solger hingegen geht auch „das Höchste“ des menschlichen Handelns „notwendig mit uns und unserem nichtigen Sinne unter“, aber in diesem Untergang verklärt es sich zu einem Göttlichen, gerade weil es „eine unmittelbare Gegenwart dieses Göttlichen“ gibt, die sich in dem Verschwinden unsrer Wirklichkeit offenbart“.¹⁶³ Wo die extremsten und paradoxesten Widersprüche in ihrer Vermittlung begegnen, glänzt auch – im Sinne Solgers – der herausragende Ort der Offenbarung der höchsten Idee, denn eben das Höchste, insofern die Erscheinung in ihm aufgeht, bildet das abwesende Zentrum aller Welten, das sich gleichwohl als Approximationsprinzip lesen lässt.¹⁶⁴ Die „Erscheinung des Höchsten“ besitzt keine Dauer und kommt nur dort zum Ausdruck, wo sich die extremsten und paradoxesten Widersprüche berühren. Diese Berührung ist göttlich und unmittelbar. Daher gibt es auch eine zu berücksichtigende Differenz zwischen der Wahrheit als begrifflicher und deren Unmittelbarkeit. Das Höchste „muss wahr sein, sofern dessen Erscheinung sich in das Ideale auflösen lässt. Der Unterschied aber liegt darin, dass diese Auflösung schon durch die Erscheinung selbst erfolgt, und nicht erst durch das Denken die erscheinenden Gegensätze auf die Einheit zurückgeführt zu werden brauchen“.¹⁶⁵

Schlegels Ironiebegriff aber verhält sich bezüglich der in endlicher Gestalt erscheinenden Idee anders als Solgers, insofern dieser Begriff als Idee die Reflexion einem spekulativen Kern zutreibt. Das *Spiel*, der bei Kant und Schiller als ästhetisches Drittes neben oder zwischen theoretischer und praktischer Tätigkeit figurierte, avanciert bei Schlegel und bei Novalis zum Status des unendlichen Weltspiels, des „ewig sich selbst bildenden Kunstwerk“¹⁶⁶. Was auf Wirklichkeit Anspruch erhebt, muss Schlegel zufolge durch die Macht der Gedankenblitze zur Eitelkeit und Nichtigkeit ihrer selbst depotenziert werden. Ständig und fortgesetzt können die Grenzen der Erfahrung erweitert und verschoben werden im Takt enthusiastischer Selbstschöpfung und skeptischer Selbstvernichtung.

¹⁶² Behler 1975, S. 33.

¹⁶³ Solger, Nachlass II, S. 515 ff.

¹⁶⁴ Athenäum Fragment 116.

¹⁶⁵ Solger, Vorlesungen, S. 60.

¹⁶⁶ KA II, S. 324.

Das unterscheidet Schlegels letztlich doch rationales Wahrheitsverständnis von dem mimetischen Solgers.

Mit dem romantischen Begriff der Ironie geht die Annahme Schlegels einher, dass der philosophische Versuch, das Göttliche zu erschließen, „Abfall und Beginn des langen Weges des Irrtums der Philosophie selbst“¹⁶⁷ sei. Schlegel geht hier von einer Annahme der Gottheit als werdender Substanz aus, die in einem chiasmischen Verhältnis zum endlichen Subjekt steht. Das Subjekt ist auf seine Faktizität *usque ad finem* angewiesen, an welcher allein aber sich das Absolute ereignet. Im Anschluss an die Auffassung Fichtes, „das Absolute sei kein ihm (dem Subjekt bzw. dem Ich) äußeres Hirngespinnst, sondern sein höheres Ich selbst, dessen es sich aber nie oder nur in einer ins Unendliche gehenden Zeit bewusst sein kann“, schreibt Schlegel dem Menschen die Aufgabe zu, das Absolute zu realisieren. Deshalb wird ihm in der romantischen Generation der Status des „Messias der Natur“ zuteil. Allen Abweichungen von Fichtes Ansicht über das Absolute im Sinne des „*rein Gesollten*“ zum Trotz konnte deshalb Schlegel das *credo* Fichtes, „was man für eine Philosophie [die für Fichte mit der Auffassung vom Absoluten selbst zusammenfällt] [halte, hänge] sonach davon ab, was man für ein Mensch ist“, als fruchtbare Denkrevolution feiern.¹⁶⁸ Das Absolute sei zwar auf seine Beziehung zum faktischen Dasein angewiesen, es erhalte aber dank dieser „äußeren objektivierenden Existenzialform“¹⁶⁹ den Status eines unendlichen Denkprojekts. Einer Konzeption der Substanz als werdender Gottheit zufolge „kann das Sein schlechthin nicht aus sich selbst her herausgehen, und Nichts außer [dem Dasein] sein“. So „sind wir es“, die das Sein hervorbringen, „aber in[so]fern wir das Sein selber sind und mit ihm zusammenfallen“.¹⁷⁰ Der Umstand, dass ein solches Zusammenfallen nur als unendliche Annäherung möglich ist, illustriert den Sachverhalt des frühromantischen Begriffs einer unendlichen, immer *in fieri* befindlichen Absolutheit.

¹⁶⁷ Elsässer 1994, S.72.

¹⁶⁸ SW I, S. 217.

¹⁶⁹ SW X, S. 214.

¹⁷⁰ SW X, S. 208.

Von der Romantik wird die idealistische Option eines begrifflich organisierten Systemganzen nicht geteilt, von dem her die Negativität dessen, was nicht zur Identität gebracht werden kann, virtuell auf diese immer schon verpflichtet ist. Philosophie muss für die Romantiker „ein Zirkel sein, dessen Zentrum überall und dessen Peripherie nirgends ist“.¹⁷¹ Dieses Zentrum überragt die gemeinsame Idee von Leben und Tod. Das ironische Subjekt muss sich in der selben Distanz zum Leben wie zum Tod halten und stirbt insofern nicht, als es zwar die wesentlichen Bedeutungen des Lebens zum nichtigen Schein depotenziert, hinter dem aber die sich setzende und sich auflösende Subjektivität undarstellbar durchschimmert und sich zwischen den Lebensgegensätzen schwebend erhält. Über diese Gegensätze kommt das ironische Ich nicht hinaus, weil es im Hinblick auf die endlose Spiegelreihe der Reflexion befangen ist, die sich zwar negativ auf sich selbst bezieht, in jenen Gegensätzen aber, in denen es lebt, auch die *Idee* ihrer Verwirklichung mit sich führt.¹⁷² Das Endliche und das Unendliche können eine Synthesis dort bilden, wo beide in geistimmanente Lebenstendenzen umgedeutet werden. Es gibt dann kein Absolutum hinter den Dingen mehr zu suchen.

2.2.3 Überleitung

Solgers Ausführungen zur Ironie zeigen im Vergleich zu F. Schlegel, dass in der romantischen Ironie die Parusie nur als implizite Voraussetzung, das Unendliche verendlichen zu müssen, eine Rolle spielt und sogar jenseits von ihr angesiedelt ist, insofern Identität nicht als Erfüllung von Gegenständlichkeit verstanden wird. Dagegen kennzeichnet Solger die Ironie als Parusie, um das, was für ein Denken gegenständlich ist, in seiner individuellen Besonderheit zur Geltung zu bringen, was eine Art strukturelle Repräsentation auch mit einschließt. Schlegel möchte in allen Dingen das

¹⁷¹ KA XII, S. 11.

¹⁷² Nur aus blindem Hass konnte Hegel die Ironie unter einen nihilistischem Verdacht stellen, wenn er ihr Missachtung der Vernunft vorwarf, wo die romantische Ironie bloß an einen besseren Vernunftbegriff appellierte. Schlegel schrieb: „Was man gewöhnlich Vernunft nennt, ist nur eine Gattung derselben; nämlich die dünne und wässrige. Es gibt eine dicke feurige Vernunft, welche den Witz eigentlich zum Witz macht, und dem gediegenen Stil das Elastische gibt und das Elektrische“ (Lyceums-Fragment 104). Bekanntlich hatte Hegel u. a. in seiner Ästhetik jede Form negativierenden Denkens unter den Nihilismusverdacht gestellt. Er warf Schlegel "Subjektivismus", d. h. eine Ironisierung aller Inhalte vor.

Werden sichtbar machen als eine Zugehörigkeit zum Sein, die aussteht, solange die Dinge materiell begriffen werden und begrenzt sind. Das Geistige der Dinge ist so gesehen ihr Potential. Solger dagegen geht von der Anfänglichkeit der Dinge nicht für das Denken, sondern real aus, die er in sich als vollendet erkennt, sofern darunter die Möglichkeit verstanden wird, dass sie sich *endlich* vernichten. Das leitet über zum Parusiebegriff Hölderlins, in dem diese beiden Aspekte verwandelt erscheinen.

3. Parusie als existenzielles Motiv

3.1 Hölderlin: Die Tragödie des Daseins

3.1.1. *Urtheil und Seyn*

Die Endlichkeit ist eine Herausforderung in der Dichtung und Philosophie Hölderlins „Es ist unmöglich für uns“, schreibt er „das Mangellose im Bewusstsein aufzunehmen, als es unmöglich ist, dass wir es hervorbringen“.¹⁷³ Überaus deutlich tritt dieser Gedanke in seinem Fragment *Urtheil und Seyn* hervor, in dem von der Unganzheit sowohl des Bewusstseins als auch der Natur die Rede ist. Hölderlin etymologisiert das Urteilen zu einer „Ur-Theilung“, d. h. er führt das Urteil als Synekdoche des Bewusstseins ein, das sich – beispielhaft in seinem Selbstbezug (Ich=Ich) – mit der eignen Abspaltung vom Ganzen des Lebens, deren Teile Subjekt und Objekt sind, konfrontiert sieht. Das heißt, obwohl der Autor des Fragments sich zunächst offensichtlich ganz in den Begriffen Fichtes an dem Begriff der „intellektuellen Anschauung“ als Identität von Subjekt und Objekt abarbeitet, setzt er in der Replizierung dieser Lehre einen eigenen Akzent, der darin besteht, Sein in seiner absoluten Bedeutung (als Inbegriff von Wirklichkeit) nicht mit Identität schlechthin in eins zu setzen.

Die Identität ist also nicht alles, was das Sein ausmacht. Fast ist man heideggerisch versucht zu sagen: denn es gibt auch noch die Zeit, die in jede Identität eine Unganzheit hineinbringt, die sich durch das Bewusstsein sozusagen weitervererbt. In den Worten des Fragments: „Wenn ich einen Gegenstand als möglichen denke, so wiederhol’ ich nur das vorhergegangene Bewusstseyn, kraft dessen er wirklich ist.“¹⁷⁴ Man könnte auch sagen, dass zwischen dem Bewusstsein der Dinge und deren ursprünglicher Erfahrung das Verhältnis einer Diskontinuität herrscht, die sich nicht anders bewältigen lässt als dadurch, dass das Ich sich in einem anderen spiegelt, das es selbst nicht ist bzw. ihm entgegengesetzt ist, und sich dadurch verändert. Anders als bei Fichte ist demnach dem Ich

¹⁷³ StA 3, 201 f.

¹⁷⁴ NS 2, S. 83.

nicht *schlechthin* ein Nicht-Ich entgegengesetzt, und der Selbstbezug des Denkens ist durchaus so zu verstehen, dass das Subjekt sich durch die Natur außer ihm bestimmen lässt (indem es sich ein Objekt wählt). Der spätere Satz: „Alles kommt darauf an, dass das Ich nicht bloß mit seiner subjektiven Natur, von der es nicht abstrahieren kann, ohne sich aufzuheben, in Wechselwirkung bleibe, sondern dass es sich mit Freiheit ein Objekt wähle, von dem, wenn es will, abstrahieren kann, um von diesem angemessen bestimmt zu werden und es zu bestimmen“,¹⁷⁵ ist im Fragment angelegt.

Die Originalität von Hölderlins Fichte-Kommentar besteht letztlich mit einer kantisch nicht zu vereinbarenden Wendung, wonach „ein notwendiges Objekt der Vernunft sei, das als eine reale Bedingung des Selbstbewusstseins und deshalb nicht als bloß regulative Idee eines unerkennbaren Gegenstandes des menschlichen Strebens angesehen werden müsse“.¹⁷⁶ Das Bewusstsein, das in möglichen Denkverhältnissen denkt, mag Objekte zum Ausdruck bringen, die teilhaben an einem ungeteilten Wirklichen, aber weder bringt es die Dinge ungeteilt zur Geltung (die es bloß in ihrer Identität kennt) noch ist es vollkommen in Rücksicht auf sich selbst. Die Vernunft ist daher nichts, was rein aus sich heraus zur Selbstbestimmung fähig wäre – Identität ist nicht = dem absoluten Sein, sagt Hölderlin.¹⁷⁷ Das ist doppeldeutig, im Sinne von: zu wenig Realität auf der einen und zu wenig Idealität auf der anderen Seite. Klar ist, dass Hölderlin sich im Ansatz und terminologisch an Fichte anlehnt und damit die Selbstbestimmung des Menschen im Zeichen des Absoluten an den Anfang seiner Überlegungen stellt. Und ebenso klar ist auch, dass er die Auflösung der Natur in bewusstes Tätigsein und vor allem ihre Herabsetzung zu einem Nicht-Ich mit Fichte (der dies tut) nicht teilt.

¹⁷⁵ StA IV, S. 271.

¹⁷⁶ M. Baum 1993, S. 84. Andreas Graeser betont, dass Hölderlins Seyn diesbezüglich platonische Züge aufweist. Die Darlegungen in diesem Fragment legen für Graeser die Vorstellung nahe, „dass hier von einer besonderen Weise des Vorkommens bzw. Existierens die Rede sei, die sich entsprechend von anderen Weisen des Existierens unterscheidet. Von hierher betrachtet, ergibt sich eine gewisse Analogie zu der Redeweise Platons, der zwischen wahren Sein und nicht-wahrem Sein unterscheidet und nur solche Gegenstände als Repräsentanten wahren Seins betrachtet, die rein das sind, was sie sind, und sich insofern von Gebilden anderer Art unterscheiden, die vielgestaltig und zusammengesetzt sind“ (Andreas Graeser, Hölderlin über Urteil und Sein, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 1991, Band 38, S.11-127. Hier: S. 120). Graeser macht, was die diversen Anknüpfungspunkte zu Hölderlins Seinskonzeption angeht, insbesondere auf Platons Symposium 211 e1-4, Phaidon 83e 1-2 sowie Politeia V, 478e5-479b8 aufmerksam.

¹⁷⁷ StA IV, S. 217.

Was Hölderlins Übereinstimmung und Differenz mit Fichte betrifft, so hängt er an dem oben bereits erwähnten Begriff der Wechselwirkung, am Wechselerweis.¹⁷⁸ Für Hölderlin ist das Nicht-Ich nicht einfach eine anorganische Reflexionswand, an der sich das Ich in seiner absoluten Ich-Werdung abarbeitet im Sinne eines hegelischen *nichts*.¹⁷⁹ Was Hölderlin vorschwebt, ist vielmehr eine Gesamtkonzeption des Lebens, in der sich das Organische und das „Aorgische“ wie er sich ausdrückt, als „Fortgang der entgegen gesetzten Wechselwirkungen“ begegnen, und zudem das Leiden, oder eine gewisse „Demuth“, wie er auch sagt, die absolute Dimension des Seins zum Tragen bringt.¹⁸⁰ Hölderlins Kritik an Fichtes Philosophie lautet, sie halte „sich zu einseitig an die große Selbsttätigkeit der Menschennatur und sei doch als Philosophie der Zeit die einzige mögliche“.¹⁸¹

Die Einseitigkeit liegt in der Abhängigkeit des Ich von seiner subjektiven Natur: Weil sich das Ich von sich selbst nicht abstrahieren kann, ohne sich selbst aufzuheben, muss es in seiner Subjektivität verschlossen bleiben. Es öffnet sich zwar – wie Fichte gezeigt hat – der ihm äußeren Wirklichkeit und stellt sie in sich vor, aber das Ich ist nicht so frei, sich in ein Äußeres zu entäußern, um sich in ihm und dieses in sich als Einheit zu realisieren. Äußeres und Inneres bleiben einander entgegengesetzt.¹⁸² Hölderlin teilt also mit Fichte das Bedürfnis, die Freiheit, den Grund und die Einheit des Absoluten zu verwirklichen, aber er wirft Fichte vor, dieses Bedürfnis vom Subjekt her als Wechselwirkung nur vorgestellt und nicht real begriffen, d. h. einseitig dargestellt zu haben. In Rücksicht auf die Verwirklichung der Freiheit entscheidend ist das Motiv des *Grundes* im Sein.

3.1.2 Parusie

¹⁷⁸ Zur tragödientheoretischen Problematik und dichterischen Konkretisierung bei Hölderlin vgl. Grimm 2001. Siehe dort auch zur Differenz des kantischen Ausdrucks der Wechselwirkung und der Fichteschen Wechselbestimmung (Fn. 10).

¹⁷⁹ Shen 1991, S. 61f.

¹⁸⁰ StA IV, S. 217.

¹⁸¹ Hölderlins Brief von 1.1.1799, StA VI/1, S. 304.

¹⁸² Jürgensen 1997/12, S. 87.

In Hölderlins *Verfahrensweise des poetischen Geistes* von 1800 treten die neuen Anregungen hervor. Für Hölderlin stellt sich die Frage, wie der „Mensch als unendlicher Geist im unendlichen Leben sich fühlt“¹⁸³, oder anders formuliert, wie ist der Geist im Menschen und zugleich der Mensch im Geist bei sich sein kann. Diese höchste Bestimmung des Menschen, welche „darin besteht, dass er sich als Einheit in Göttlichem – Harmoniscentgegengesetztem enthalten, so wie umgekehrt, das Göttliche, Einige, Harmoniscentgegengesetzte, in sich, als Einheit enthalten erkenne“¹⁸⁴, ist nicht fichtisch gedacht in dem Sinn, dass Hölderlin von einem intelligenten Wesen außer dem Ich ausgehen würde und letztlich das Ich seine Wechselbestimmung in einer göttlichen Verdoppelung realisiert findet. Hölderlin denkt sich die Wechselwirkungen zwischen Subjekt und Objekt vielmehr als eine Intensivierung des Erlebens, das auf einer Einheit basiert, welche „allein in *schöner heiliger, göttlicher Empfindung möglich*“¹⁸⁵ sei. Das Prinzip der Steigerung manifestiert sich auf beiden Seiten: Je stärker die Trennung der anfänglichen Einheit durch die Entgegensetzung wirksam ist, umso stärker werden die Kräfte an sich selbst.¹⁸⁶ Indem die Entgegensetzten sich quasi verwechseln, betreiben sie einen Prozess der gegenseitigen Annäherung: Angleichung von Kunst und Natur.

Genau genommen handelt es sich dabei um eine Dialektik der Angleichung von Leben und Tod. Ich und Natur sollen sich zwar wie im anfänglich Einigen (vor der Spaltung) begegnen, jedoch so, dass letztere „organischer durch den bildender kultivierenden Mensch, überhaupt die Bildungstriebe und Bildungskräfte, hingegen der Mensch aorganischer, allgemeiner, unendlicher [wird]. Durch diesen Prozess steigern sich beide Gegensätze wechselweise“.¹⁸⁷ Das *tertium datur* ihrer Vermittlung ist sowohl als Bedingung der Möglichkeit der intellektuellen Anschauung als auch des „unendlichen Zusammenhängens“ zu denken. Es ist die „Mitte“ der Gegensätze als „unerforschliche Wurzel“ des

¹⁸³ FHA, XIV, S. 320, StA IV/1, S. 262.

¹⁸⁴ FHA, XIV, S. 317; StA IV/1, S. 259.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Vgl. Grimm 2001/1-2, S. 201.

¹⁸⁷ StA IV, 153, Z 6-10

Seins die einzuholende Erfahrung des Göttlichen, das als Realgrund¹⁸⁸ sowohl die subjektiven als auch die objektiven Bestimmungen des empirischen Lebens – „unendliches Zusammenhängen“ – bedingt. Indem „das Besondere auf seinem Extrem gegen das Extrem des Aorgischen sich tätig immer mehr verallgemeinern, immer mehr *von seinem Mittelpunkt* sich reißen muss, das Aorgische gegen das Extrem des Besonderen immer mehr konzentrieren und immer mehr einen Mittelpunkt gewinnen und zum Besonderen werden muss“¹⁸⁹, durchdringen sich das Allgemeine und das Besondere. Die Kunst gilt als „die Blüte, die Vollendung der Natur“, und umgekehrt wird die Natur als „dionysische Kraft [...] erst göttlich durch die Verbindung mit der verschiedenartigen aber harmonischen Kunst“.¹⁹⁰ Wie dann die Tragödie zeigt, ist die letzte und höchste Versöhnung im Steigerungsverhältnis von Kunst und Natur die Anverwandlung des abwesenden Gottes durch den Menschen.

In dem Konzept einer ‚Spaltung‘, wie wir Hölderlins Seinsauffassung in Allusion an sein eigenes persönliches Lebensschicksal nennen wollen, gibt es mithin einen „höchsten Versöhnungspunkt“¹⁹¹. Dieser Versöhnungspunkt aber ist *tragisch*, indes „Gott und Mensch sich paart, und grenzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird“.¹⁹² Das Problem der Parusie ist, dass Gott und Mensch unmittelbar eins werden, der Mensch aber die unendliche Gegenwart Gottes nicht aushält, so dass abermals eine Scheidung notwendig eintritt. Erst auf dieser Ebene, in der „Geburt der höchsten Feindseligkeit“ kann die Versöhnung wirklich werden, wenn der Tod des Individuums die unterschiedlichen Mächte des Organischen und des Aorgischen in eine reinere Beziehung stellt.¹⁹³

Die Spannweite dieses Vorgangs lässt sich in der Vorrede zur vorletzten Fassung des Dramas *Empedokles* ermessen. Der berühmte Eingangssatz lautet: „Die selige Einigkeit, das Sein im

¹⁸⁸ Dieter Henrich (1992, S.558ff.) konstatiert, dass „dem Leben ein Grund vorausgedacht werden muss, der selbst nicht die Verfassung des Lebens selbst hat und der auch nur als eine Voraussetzung zugänglich ist, welche jedoch ihren Sinn und ihre Bedeutung nur in dem Leben selbst annimmt.“

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ebd., S. 428.

¹⁹¹ Vgl. Hölderlin, Hyperion 1994, FHA II, S. 256.

¹⁹² Hölderlin, FHA V, S. 201.

¹⁹³ Hölderlin, FHA IV, S. 153ff., siehe Düsing 2002, S. 282.

einzigem Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mussten es verlieren, wenn wir es erstreben, erreichen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen *hen kai pan* der Welt, um es herzustellen, durch uns selbst.¹⁹⁴ „Das“, notiert dazu Wolfgang Janke treffend, „gibt zwar keinen genetischen Aufschluss über das Wie der Urteilung, wohl aber einen Hinweis auf das Dass und Wozu. Der Verlust unreflektierten Einesseins mit dem All muss geschehen, damit der Mensch zu sich selbst [...] kommt. Freiheit entsteht im Sichlosreißen vom Bestimmtwerden und im Übernehmen der Selbstbestimmung“.¹⁹⁵ Andererseits: „Wir hätten noch keine Ahnung vor jenem unendlichen Frieden, von jenem Seyn, im einzigen Sinne des Worts, wir strebten gar nicht, die Natur mit uns zu vereinigen, wir dächten und wir handelten nicht, es wäre überhaupt gar nichts, für uns, wir wären selbst nichts für uns, wenn nicht dennoch jene unendliche Vereinigung, jenes Seyn, im einzigen Sinne des Worts vorhanden wäre“.¹⁹⁶ Die Versöhnung mit der Natur wie Empedokles schlichtweg herzustellen dadurch, dass die eigene Existenz symbolisch wird als eine Gabe an die Mitmenschen, als Opfer¹⁹⁷, und damit in die Natur einzugehen, zeigt die Vergottung des Menschen an, hinter der Hölderlin den Titanen Hyperion erblicken mochte, der das „ungeheuere Streben Alles zu sein, das, wie der Titan des Aetna, heraufzürnt aus den Tiefen unseres Wesens“¹⁹⁸ verkörpert. Diese Einheit lässt sich indes nur wiederherstellen durch die Erringung einer absoluten inneren Souveränität des Menschen.

3.2. Parusie und Innerlichkeit

3.2.1 Frühromantische Differenzen gegenüber Fichte

Entfremdung ist nach Novalis dahingehend notwendiges Produkt des Ich-Bewusstseins, dass es kein absolutes Wissen von sich selbst haben kann. Die ursprüngliche Identität des Ichs entzieht sich jeder reflexiven Vergewisserung und ist nur durch ein unmittelbares *Gefühl* ergreifbar, indessen das

¹⁹⁴ StA III, S. 236.

¹⁹⁵ Janke 1993, S. 89.

¹⁹⁶ StA III, S. 236-237.

¹⁹⁷ Dieses idealistische Motiv reifiziert sich in Kierkegaards Definition der christlichen Existenz, vgl. Adorno 1974, S. 152ff.

¹⁹⁸ StA III, S. 18.

Ich aus einer Mischung von Gesetztem und Setzungen besteht. In diesem Punkt ist Hardenberg ein Schüler Jacobis.¹⁹⁹ Im Unterschied zu Fichte, bei dem das ursprüngliche Bewusstsein des Ich die Form der Selbstanschauung hat, die als Luzidität und Durchsichtigkeit des Denkens gekennzeichnet ist,²⁰⁰ bleibt das Ich bei Hardenberg mysteriös. Da es sich sozusagen in der Zeit stets entzogen ist, erweist sich der Versuch, so etwas wie ein Wesen des Ich zu bestimmen, als ein unerschöpfliches Rätsel.

F. Schlegels Seinsauffassung stimmt insofern mit derjenigen von Hardenberg überein, als auch er von einer unausschöpflichen Innigkeit des Lebens ausgeht, die laut Novalis eine Fülle von *Nichts* bezeichnet. Allerdings hat Schlegel zufolge das Leben eine dynamisch-konzentrischen Anlage, die sich als Schöpfung aus dem Unendlichen ins Unendliche erstreckt und auf der Achse der Zeit mit einem absoluten Punkt identifiziert werden kann. Um dies zu verdeutlichen, bedient sich Schlegel geometrischer Metaphern: Das Leben ist eine Ellipse – Schrägbild des Kreises – und die Kugel (die das Sein in seiner Fülle und Einheit ausdrückt), entsteht aus der Dualität der Ellipse.²⁰¹ In Schlegels eigenen Worten: „Das Leben ist ein elliptischer Prozess, Anfang und Ende vielleicht parabolisch und hyperbolisch.“²⁰² Analog der philosophischen Idee des Absoluten als einem Wechselspiel der Reflexion sind in der Geometrie alle Punkte einer Ellipse zureichend durch eine Abstandsrelation definiert.

Der Analogie muss man sich bedienen, weil das Ich sich selbst nie ganz durchsichtig wird; es lässt sich nicht unmittelbar ausdrücken, außer durch die Kenntlichmachung des Mangels an klarer Referenz. Hardenberg sagt deshalb: Das Ich „ist positiver Mangel aller Bestimmungen, ein nie mit sich selbst befasstes Sein extra-se-ipsum, das wir nur begreifen durch Negation des begreifenden Bewusstseins“.²⁰³ Es ist ihm eine Abhängigkeit eigen, und in dieser Differenz zum Absoluten, die auch darin besteht, immer in Relation zu sich selbst sein zu müssen, bestimmt es sich selbst. Es

¹⁹⁹ Vgl. F. H. Jacobi: „Selbst von unserem eigenen Dasein haben wir nur ein Gefühl, aber keinen Begriff“ (Werke, Band IV/2, S. 149).

²⁰⁰ Iber 1997, S. 117.

²⁰¹ Vgl. KA XVIII, S. 417.

²⁰² KA XVIII, S. 171.

²⁰³ NS 2, S. 240.

findet sich, mit den Worten Schleiermachers, „in Abhängigkeit von eben dem, dessen es nur durch unverfügbares Gesetzsein teilhaft[ig] ist“²⁰⁴. Der Modus, in dem das Ich sich dieses Urgrunds versichert, nennt Hardenberg „Gefühl“ (Selbstberührung)²⁰⁵; er verkehrt sich durch Reflexion in Fixiertes.

Novalis wendet auf das Begriffspaar Gefühl-Reflexion Jacobis den Gegensatz der Begriffe „unbeschränkt/beschränkt“²⁰⁶ an und erörtert die Bewegungsrichtung der Folgeordnung von Gefühl und Reflexion. An und für sich scheint das ozeanische Gefühl des Unbeschränkten das erste, die Reflexion dagegen das zweite zu sein. Indem man reflektiert, wird man des ozeanischen Charakters des Gefühls beraubt, dem der Status absoluter Gegenwart zukommt: Doch die „Gegenwart lässt sich nicht fixieren. Das *Vor* und *Nach* bestimmt und bezieht den gegenwärtigen Augenblick“²⁰⁷. Gerade dieses Zerfallen aber widerspricht der Absicht, das Selbstbewusstsein als ein Seiendes im Sinne eines *particip praesens passivi* zu bestimmen. Indem das Denken gezwungen ist, das Ich aus einem Vorher und einem Nachher zu erläutern, wird klar, dass „es [...] kein *particip praesentis passivi*“ des Selbstbewusstseins gibt. Im Übrigen sei das Leidende, als wirkliches Passivum, „nie gegenwärtig zu bestimmen“.²⁰⁸ Das Bestimmte ist indes gerade nicht das Gegenwärtige. „Das Absolute kann [darum] nicht als Identität bestimmt werden“, schreibt Hardenberg. Identität ist ein „subalterner Begriff“.²⁰⁹

3.2.2 Zum Begriff des Daseins bei Novalis

²⁰⁴ Frank 1990, S. 136-216.

²⁰⁵ „Gott als Kraft an sich erscheint in keiner Synthesis, sondern sie ist die Transzendenz des abstrakten Gefühls, ein absolut Unvermittelbares“ (NS 2, S. 168). Auf subjektiver Seite betrachtet, repräsentiert das Gefühl für Novalis das Nichtwissen der Reflexion um sich selbst und nur insofern ein Sinn für Unendliches. Es ist eben der Stachel, der die Reflexion immer wieder aufs Neue antreibt: „Im Unterbrechen liegt der Begriff des Fortsetzens, der Tätigkeit“ (NS 2, S. 114).

²⁰⁶ NS 2, S. 114.

²⁰⁷ NS 2, S. 187.

²⁰⁸ NS 2, S. 187.

²⁰⁹ Ebd.

Was den Grund betrifft, sagt Hardenberg, so kann man ihn im Vorherigen oder im Nachherigen suchen, er bleibt abwesend.²¹⁰ Wir würden den Sinn des Wortes *Grund* verkennen, wenn wir ihn zum Teiglied einer endlichen Synthese des Denkens machen wollten; wir müssen ihn aber auch verkennen, da ein nicht-bezogener Grund uns undenkbar ist.²¹¹ Grund und Ich sind miteinander unauflösbar verbunden, so dass der eine ohne das andere nicht existieren könnte. Hardenberg fährt fort: „Entstehen drückt die höchste philosophische Wahrheit aus – die Entäußerung des Ichs, um sich zu vollenden. Es findet sich außer sich“.²¹² Später nimmt er diesen Gedanken einer ekstatischen Vollendung des Ich, in dem er nichts Geringeres als „die höchste philosophische Wahrheit“²¹³ gefunden zu haben glaubt, erneut auf: „Aller Gegenstand ist nur, „inwiefern er entstanden ist, d. h. inwiefern er entgegengesetzt ist – oder sich gesetzt hat“.²¹⁴ Die Realität des Ich ist das Innere eines Äußeren, so wie seine Idealität das Äußere eines Inneren ist. Das alles aber stellt einen zeitlichen Bezug dar.

Manfred Frank kommentiert in dieser Sache, es sei offensichtlich die Aufmerksamkeit auf die volle Etymologie des Wortes „Gegenstand“ gewesen, welche Novalis veranlasste, den Begriff der inneren Selbstscheidung oder Alienation durch den der Existenz zu ersetzen. Es kann kein Ur-Ich begriffen werden, sondern dem Ich muss nur das Gesetz des unmittelbaren Daseins gelten. Das sei nicht so zu verstehen, als sei die Gegenwart von der Vergangenheit absolut ablösbar, sondern die Vergangenheit ist das, was uns berechtigt, von der Gegenwart zu sagen, dass sie *ist*.²¹⁵ Der zeitliche Ort, an dem man leben kann, ist der Entzug der Präsenz in dem oszillierenden Zustand zwischen eines im Gedächtnis von Anfang an fixierten und von der Zukunft her immer zu gestaltenden Lebens. Insofern erscheint das Leben selbst als eine unbestimmbare Gegenwart, als „die gleichsam in flagranti gefasste Synthetisierung ihrer Ek-stasen“²¹⁶ und offenbart sich selbst als „Freiheit oder

²¹⁰ Vgl. NS 3, S. 401.

²¹¹ Vgl. Frank 1990, S. 200.

²¹² Ebd. S. 167.

²¹³ Ebd. S. 182.

²¹⁴ NS 2, S. 196.

²¹⁵ Frank, 1990, S. 140.

²¹⁶ Ebd., S. 190.

verweigerte Koinzidenz mit ihrem Sein²¹⁷. Hardenbergs Denken entpuppt sich darin als negative Parusie.

3.2.3 Idealistische Differenzen

Trotz aller Berührungspunkte, die sich zwischen Hölderlins Überlegungen zum Sein und sowohl Fichtes Grundlage der Wissenschaftslehre zunächst als auch in der Folge zur frühromantischen Theorie konzidieren lassen, weicht die letztere gegenüber den Ausführungen von *Urtheil und Seyn* dadurch ab, dass, während Hölderlin dem Subjektiven eine präreflexive Einheit des Seins voraussetzt, die ontologischen Vorrang genießt, Hardenberg und F. Schlegel Subjektivität letztlich als in sich notwendig durch und durch bodenlos begreifen. Einer solchen Ansicht widersetzt sich auch Hölderlins Kunstauffassung. Zwar stimmen die Frühromantiker mit dem ‚Idealismus‘ Hölderlins insofern überein, als auch sie in der Endlichkeit ein Kriterium der Versöhnung mit dem Göttlichen suchen. Aber diese Endlichkeit wird bei Hölderlin in klassischer Weise überstiegen, während die Romantiker – allen voran Hardenberg – dazu neigen, sie radikal zu verendlichen und darin als einzig verbindlichen Seinshorizont zu schildern, der durch den Tod nicht überwunden, sondern definiert wird. Die frühromantische, nicht enden wollende selbstironische Suche nach Erlösung liest sich derart als ein vergeblicher Versuch, das Leben in seiner Vielfalt buchstäblich auf den Punkt zu bringen.

Unbestritten ist, dass auch Hegel sich schon von der Jenaer Zeit her gegen die philosophische Annahme einer Grund-Voraussetzung wandte und diese zu überwinden trachtete. Seine in der Wissenschaft der Logik zunehmende Voreingenommenheit gegen einen Seinsgrund gipfelt in der These, dass dessen Definition, solange ein Wesen sein „Sich-Verhalten-gegen-das-Fremde“ noch nicht als seine eigene Reflexion-in-sich verständlich gemacht und jede Voraussetzung in ein durch das Denken Vermitteltes und daher Wissbares zurückgenommen habe, noch nicht erfüllt wäre.²¹⁸ So

²¹⁷ Ebd., S. 177.

²¹⁸ Zu dieser Terminologie aus der Jenaer und Frankfurter Zeit siehe Frank 1992, S. 135-138.

geht auch Hegel vom Sein aus, jedoch nur soweit, als darunter etwas vollkommen Negatives und von der *Geistestätigkeit* unerfasstes bzw. als *unendliche Fortbewegung der Negativität* verstanden werden kann. Das nur durch das Denken vollzogene Wissbar-Werden jedweder 'fremder' Gegenstände zum Sein beinhaltet, dass dieses sich in Denktätigkeit völlig auflöst, was an Maimons Idealismus erinnert. – Gewiss ist es so, dass Hegels späteres Denken von diesem Konzept seiner Jugendjahre Abschied nehmen wird. So behauptet er schon in der *Phänomenologie des Geistes*, dass „dem Gegenstande der Begriff und dem Begriffe der Gegenstand“ völlig entsprechen solle. Somit wird durch Hegel der hölderlinschen Seinskonzeption der „Einigkeit“, die dem Subjekt als unausschöpfbare Erfahrung entgegensteht und sie immer wieder aufs Neue öffnet, eine Absage erteilt.

3.3. Nietzsches Radikalisierung der Romantik

3.3.1 Das Problem Nietzsche(s)

Nietzsches philosophische Position ist durchaus vielschichtig, was seine Einstellung zur Romantik, gegenüber Hölderlin und gegen den Hegelianismus betrifft. So lehnte er die Romantik – zumindest in seinen mittleren und späteren Schriften – als (pseudo-)religiöses Phänomen durchaus ab mit dem Vorwurf eines in Passivität verharrenden Nihilismus, während er im „armen Hölderlin“ so etwas wie einen kongenialen Vorläufer seines eigenen philosophischen Außenseiterdaseins erkannte. Dem totalen Verdikt verfällt dagegen der zeitgenössische Hegelianismus. Dazu ist bekanntermaßen zu sagen, dass die Affinität zumindest des frühen Nietzsche zur Romantik schon durch seinen Begriff des „Dionysischen“ dokumentiert ist, während der Hegelianismus bereits aufgrund seiner rigoros begrifflichen Form Nietzsches Verdikt verfiel. Allerdings ist es zugegeben nicht leicht, Nietzsche einzuordnen.

Die Forschungsliteratur zu Nietzsche ist unübersehbar, und es ist hier nicht der Ort, auf sie näher einzugehen. Wenn in dem eben dargelegten Zusammenhang, insbesondere von Ironie und Sprache, Nietzsche dennoch beurteilt werden kann, dann vor einem immer noch aktuellen philosophischen

Hintergrund, der mit einer nietzscheanischen Denktradition moderner – rechter oder linker – Prägung gebrochen hat oder zumindest nicht im Verhältnis unproblematischen Einvernehmens steht. Es ist dies ein *Nietzsche aus Frankreich*²¹⁹, der mit dem Protestanten Nietzsche, der die Botschaft Luthers in der Sprache Luthers destruiert hat²²⁰, mit dem Renaissance-Bewunderer Nietzsche, der *Eckermanns Gespräche mit Goethe* las und Napoleon bewunderte²²¹, mit dem Zyniker Nietzsche, der „die Moral“ als Attrappe des Sozialen entlarvte und die Kultur als *Zucht* beschrieb, mit Nietzsche dem „Aufklärer“, für den ihn die Herausgeber Colli/Montinari hielten, mit dem Nietzsche Jaspers²²², dem populären Nietzsche²²³ etc. wenig bis nichts zu schaffen hat, außer vielleicht damit, dass in all diesen Versionen Nietzsche sich einer eindeutigen Interpretation gerade entzieht.

Der Grund hierfür ist u. E. weniger in einer Unfähigkeit seiner Rezipienten, als vielmehr in einer bestimmten Gestik und rhetorischen Theorie zu suchen, die Nietzsche als Schriftsteller zeit seines Lebens praktizierte und seinen Thesen ihre kontroverse Brisanz und Unzeitgemäßheit verliehen hat. Wenn z. B. Michel Foucault sich als „Philosoph mit der Maske“ vorzustellen beliebte, dann war dies gut nietzscheanisch inszeniert, und tatsächlich hat Nietzsche selbst Hölderlins Motiv vom Grund als „Abgrund“ in ein philosophisches Sprechen anzuverwandeln versucht, das seinerseits an die Philosophie der Ironie der Romantiker anschließt, ohne deren Präention aufs Absolute zu teilen. Platons Gleichnis von der Höhle wird von Nietzsche dahingehend interpretiert (und damit verkehrt), dass hinter jeder Höhle eine „noch eine tiefere Höhle“ liege. Kurz gesagt ist der „Abgrund“ jene Höhle, hinter welcher sich noch eine tiefere Höhle verbirgt, welche als „eine noch umfänglichere fremdere reichere Welt über einer Oberfläche“²²⁴ aufzufassen ist. Hinter jeder Begründung steckt somit ein neuer Abgrund: „Jede Philosophie ist eine Vordergrundphilosophie [...] jede Philosophie

²¹⁹ Nietzsche aus Frankreich, hrsg. von W. Hamacher, Frankfurt am Main 2007.

²²⁰ Vgl. auch Der Antichrist 39: „Im Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuz. Das ‚Evangelium‘ starb am Kreuz“.

²²¹ Vgl. dazu die Textzusammenstellung von Alfred Baeumler, *Nietzsches Philosophie in Selbstzeugnissen*. II, Stuttgart 1931.

²²² Karl, Jaspers, Nietzsche und das Christentum, Hameln 1947.

²²³ Rüdiger Safranski, Nietzsche. Biographie seines Denkens, Frankfurt am Main 2002.

²²⁴ Schlechta II, JBG, Aph. 289.

verbirgt auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine *Maske*²²⁵.

Nietzsches Argument ist durchaus zustimmend gemeint: „Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske, dank der beständig falschen, nämlich *flachen Auslegung jedes Wortes*, jedes Schrittes, jedes Lebenszeichens, die er gibt“.²²⁶ Der Idee des Menschen als eines Maskierten *kath'exochen* entsprechend bleiben wir uns notwendig fremd, sofern uns selbst eine abgründige *facies* zugrunde liegt. Postmodern gesprochen ist deshalb Nietzsches Herausforderung nicht, eine metaphysische „Hinterwelt“ zu entdecken, als vielmehr das Gesicht oder die Oberfläche lesbar zu machen, hinter der sich nichts als ein Abgrund verbirgt. Das Motiv der Romantiker, die Dinge ironisch auf ihren unbedingten Grund hin zu reflektieren, scheint hier am Werk zu sein, aber in der seltsamen Verkehrung, die besagt, *dass es gar nichts Unbedingtes gibt*.

3.3.2 Romantische Invektiven

Ähnlich wie bei Heideggers Nietzsche-Interpretation, bei der man letztlich nicht sicher ist, ob nun der erstere tatsächlich, wie er selber glaubte, in einer letzten Desillusionierung aller Metaphysik über den letzteren hinausgewiesen hätte oder umgekehrt eher hinter ihn zurückgefallen war, ist in einer Vergleichung von sachlich verwandten Aussagen Nietzsches mit solchen F. Schlegels und anderen Frühromantikern nicht immer klar, wer nun den radikaleren Standpunkt eingenommen hat.

²²⁵ Ebd. (Hervorhebung von mir.) Ernst Behler hat herausgestellt, dass Nietzsche den Begriff der Maske im Rückgriff auf Ciceros Erläuterung der sokratischen Ironie als *dissimulatio* verwendete, jedoch nicht mit romantischer Subjektivität in Verbindung gebracht wissen wollte (siehe dazu: Behler, „Nietzsches Auffassung der Ironie“, in: Nietzsche-Studien 4 [1975] sowie W. Kaufmann, „Nietzsches Philosophie der Maske“, in: Nietzsche-Studien 10-11 [1981-82], S. 110-131): „So lernte ich bei Zeiten schweigen, so wie, dass man reden lernen müsse, um recht zu schweigen: dass ein Mensch mit Hintergründen Vordergründe nötig habe, sei es für Andere, sei es für sich selber: denn die Vordergründe sind einem nötig, um von sich selber sich zu erholen, und um es Anderen möglich zu machen, mit uns zu leben“ (KSA XI, S. 498). Nietzsche inszeniert hier das Motiv der Vertauschung von Vordergrund- und Hintergrundwissen, das in den Dialogen Platons die sokratische Ironie im Text sichtbar werden lässt (vgl. R. Altrichter, E. Ehrensperger, Sokrates, Bern 2010, Kap. 3). Allerdings erscheint das Motiv anti-platonisch gewendet, wie in der modernen italienischen Literatur bei Luigi Pirandello, der sich als Schilderer unendlicher paradoxer Situationen verstand. Die Menschen geben sich als Personen zu erkennen, da sie in einer ziel- und anfangslosen Leere schweben, was ihre Tragik ist und ihnen ein nacktes Schicksal auferlegt, das jede Illusion von Wahrheit zerstört. Das Leben selbst wird zu einer vernichtenden Illusion herabgesetzt (vgl. dazu: G. Giacalone, *Storia della letteratura italiana con storia della critica. Ottocento e primo Novecento*, Milano 1972).

²²⁶ Ebd.

Soweit es Friedrich Schlegel betrifft, liegt die sachliche Gemeinsamkeit in einigen Motiven wie z. B. in dem der Unklarheit in aller Rationalität, bei dem sogar eine Bevorzugung der Täuschung vor der Wahrheit erwogen wird. So stieß sich schon Schlegel an der Wahrheit, die er als „schrecklich“ bezeichnet, wenn er fragt: „Was ist [...] schrecklicher als die Wahrheit, im allgemeinen und im einzelnen?“²²⁷ Nietzsches Polemik gegen die Wahrheit im allgemeinen und den sog. „Willen zur Wahrheit“ im besonderen ist bekannt. Sie gilt ihm bereits als *décadent*-Phänomen, Schwächen zu kaschieren.

Die „Wahrheit“ wird zu einer ständigen Kritik. In *Morgenröthe* von 1881 formuliert Nietzsche die Maxime: „Nie etwas zurückhalten oder dir verschweigen, was gegen deinen Gedanken gedacht werden kann! gelobe es dir! Es gehört zur ersten Redlichkeit des Denkens! Du musst jeden Tag auch deinen Feldzug gegen dich führen.“²²⁸ Als positiver Gegenbegriff zur Wahrheit fungiert hier die „Redlichkeit“. In *Götzen-Dämmerung* stellt Nietzsche im Kapitel „Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde“ fest: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt bleibt übrig? Die scheinbare vielleicht?... Aber nein!“ [Denn] mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare Welt abgeschafft.“²²⁹ Andernorts schreibt er: „Die scheinbare Welt ist die einzige: die wahre Welt ist nur hinzugelogen [...]“.²³⁰ Damit ist nicht die scheinbare Welt zur wahren geworden, sondern die wahre zur scheinbaren. Doch wie ist dieser Widerspruch zu verstehen: Dass es nur noch eine scheinbare Welt gebe, indessen es auch keine scheinbare Welt mehr gibt? Das Paradox löst sich auf, wenn man den Wahrheitsbegriff der Logik gegen den Wirkungsbegriff der Rhetorik stellt, die seit Gorgias²³¹ darauf aus ist, die „große Wirkung“ zu suchen ohne einen Anspruch darauf, einen vom Seinszusammenhang der Rede losgelösten Bereich der Wahrheit als herrschende Meinung zu kennen.

In letzter pragmatistischer Konsequenz kann man mit Nietzsche sagen: Jeder Bezug – rational oder nicht – ist so gut wie jeder andere auch, Wahrheit ist bloß ein Modus des Scheins im Sinn

²²⁷ Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, hrsg. von Oskar F. Walzer, Berlin, 1890, S. 62.

²²⁸ KSA III, S. 244.

²²⁹ KSA VI, S. 81.

²³⁰ KSA VI, S. 75.

²³¹ Vgl. Altrichter/Ehrensperger 2010, S. 39.

einer zweckdienlichen Meinung, und die Fakten selbst sind Einbildungen, welche wir durch Praktiken zu verbindlichen Realitäten machen. Ontologisch gesehen spiegeln wir uns in der Natur und die Natur spiegelt sich in uns, ohne dass es dabei mehr als scheinbare Eindrücke gäbe, denen entlang wir uns orientieren.

Gegen Nietzsche könnte man einwenden, dass seine letztlich evolutionistische Rechtfertigung dieses Gedankens erstens auch nur *eine* Wahrheit ist und zweitens als diese eine Wahrheit auf den allgemeinen Anspruch auf Geltung verweist, den jede Aussage, die etwas behauptet, automatisch mit sich führt. Hinzu kommt, dass Nietzsche das platonische Motiv der Spiegelung von Ansichten gleichsam in die Natur hineinprojiziert bzw. ontologisiert, was aus dieser die Formation eines Spiels macht, deren einziger Sinn darin besteht, rhetorische Effekte zu erzielen. Nietzsches *amor fati* und „fröhliche Wissenschaft“ scheinen sich darin ästhetisch zu begründen, wogegen jede traditionelle Naturphilosophie seltsam unbeweglich anmutet. Allerdings steckt in Nietzsches Ontologie sehr viel romantisches Gedankengut, und um dies zu sehen genügt es, sich des Umstands zu erinnern, dass schon die Romantiker die Natur letztlich als ein rhetorisches Phänomen, nämlich als „Allegorie“ beschrieben haben. Auch den Gedanken, dass Formulierungen und Dinge nicht das sind, was sie zu sein vorgeben, kann man in den frühromantischen Theorien, vor allem bei F. Schlegel vorgeprägt finden.

Wovon Nietzsche sich frei macht, ist die Kategorie der sachlich fundierten Referentialität, die in den frühromantischen Theorien – wie ‚nichtig‘ sie bei aller Dingkritik auch definiert sein mochte – als substanzielles oder durch Tätigkeit im Bewusstsein verankertes Repräsentationsschema zwar verworfen, aber nicht über Bord geworfen wird, da man ihr qua Reflexion dennoch beizukommen suchte. Eine Seinswahrheit kann es geben, auch wenn sie immer nur perspektivisch ausfallen wird und sie eine Wahrheit zum Ausdruck bringt, deren Identität sich fortwährend neu kommentiert. Schlegel hat diese Einsichten in Ansätzen zu einer Theorie des Missverständnisses zu entwickeln versucht, die dadurch besticht, dass sie das Missverständnis – gegen die Idee einer vollkommenen Durchsichtigkeit des Denkens, das durch eindeutige Bezugnahmen definierbar wäre – bejaht. Er

begründet dies damit, dass „das Köstlichste, was der Mensch hat, die innere Zufriedenheit selbst“ an einem Punkt hänge, „der *im Dunkel* gelassen werden muss“.²³² Und er fügt hinzu: Es „würde euch bange werden, wenn die ganze Welt, wie ihr es fordert, einmal im Ernst durchaus verständlich würde“.

In Übereinstimmung mit dieser Ansicht sah Nietzsche den Willen zum Nicht-Wissen als *viel gewaltigeren* Willen als den Willen zum Wissen, nämlich als seine Verfeinerung²³³. Nachdrücklich mahnte Nietzsche die Philosophen davor, sich vor dem Mysterium zu hüten, d. i. vor dem Leiden um der Wahrheit willen.²³⁴ In seiner Nacktheit sei das Leben im Grunde so schwer, so fatal, dass es ohne die „ewige Agilität“ eines zu unaufhaltsamer ironischer Selbsterhebung fähigen Denkens des Subjekts nicht zu ertragen wäre. Der von Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* geforderten „Proteuskunst“ muss sich ein ironisches Subjekt gegenwärtig sein: „Der Geist genießt darin seine Maske“ und „auch das Gefühl seiner Sicherheit darin – gerade durch seine *Proteuskünste* ist er ja am besten verteidigt und versteckt!“.²³⁵ Diese 'Lebenskunst' steht gerade jedem „sublimen Hang des Erkennenden entgegen, der die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen will“²³⁶, und sie zu praktizieren erfordert mehr, als sich einer Wahrheit zu vergewissern, die keine Wirklichkeit erzeugt.

Hinzu kommt noch, dass Nietzsche dem romantischen Motiv des unergründlichen Urgrundes die Idee des Abgrunds als abgründiger Oberflächlichkeit entgegensetzt, was dasselbe meint wie: dass hinter der Maske des „homo ironicus“ sich gar niemand versteckt. Die „Proteuskunst“ des „Sich-verstellen-müssens“ darf indessen auf gar keinen Fall sokratisch als Medium der Wahrheit fungieren, sie schützt vielmehr vor der Wahrheit wie ein Kleid, das man sich überwirft. Wie schon Heinrich Heine meinte, ist dies „der einzige Ausweg“²³⁷, über die der Mensch verfügt, um seine Nacktheit zu verbergen. „Da sind keine Flecke, nur Wunden“ – die ironische Verstellung sei „Hüter, Bewahrer

²³² KA, II, 370.

²³³ JGB, Aph. 24, Schlechta II.

²³⁴ Ebd. Aph. 25.

²³⁵ Ebd. Aph. 230.

²³⁶ Ebd.

²³⁷ Vgl. Deblue 1970, S. 9.

der geheimsten Empfindungen“.²³⁸ Nietzsche radikalisiert diese Idee nur noch, indem er der Ironie den Charakter der „Oberflächlichkeit – aus Tiefe“ zuschreibt und sie mit der Idee verknüpft, ein Abgrund – wie sehr dieser den geheimsten Empfindungen auch entsprechen möge – erscheine nie nackt, sondern immer maskiert – weil es nichts zu kaschieren gibt oder ohne Maskierung nichts erscheint.

Die ironische Natur will lachen – und das „auf Unkosten aller ernsten Dinge“²³⁹: „Eine ernste Kunst“, meint Nietzsche, „ist das Lachen“ und diese „lachte noch jeden Meister aus, der sich nicht selber ausgelacht“.²⁴⁰ So ergibt sich der ironische Effekt des Lachens aus der Verstellung, aus dem Sich-verstellen-müssen, was nichts anderes bedeute, als dass die Krone des Lachens letztlich eine Dornenkrone ist: „Der Mensch“, so Nietzsche, „leidet so tief, dass er das Lachen erfinden musste“.²⁴¹ Zu beachten gilt aber, dass die Maske (und die Ironie) aus der *Scham* entspringt. Schon Benjamin Constant hatte das Wesen der Ironie darin erblickt, dass der Mensch in ihr aus Scham sein Bestes mit herabsetzendem Lachen verbirgt. Dieser Gedanke findet seine Zuspitzung in dem folgenden Passus von Nietzsche: „Es gibt Vorgänge so zarter Art, dass man gut tut, sie durch eine Grobheit zu verschüttern und unkenntlich zu machen [...] die Scham ist *erfinderisch*. Es sind nicht die schlimmsten Dinge, deren man sich am schlimmsten schämt: es ist nicht nur Arglist hinter einer Maske“.²⁴²

3.3.3 Nietzsches Theorie der Rede

„Was ist Wahrheit?“, fragt Nietzsche in der nicht zur Veröffentlichung bestimmten Schrift *Über die Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873), „Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz: eine Summe von menschlichen Relationen, die poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken; die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man

²³⁸ Heinrich Heine, *Sämtliche Werke*, Werke in 7 Bänden, hrsg. von Ernst Elster, Leipzig Wien, 1887-1890, Band 3, S. 194.

²³⁹ JGB, Aph. 294, Schlechta II.

²⁴⁰ KTA VIII, S. 513, 498.

²⁴¹ Schlechta III, S. 453.

²⁴² JGB, Schlechta II, Aph. 40 (Kursivierung von mir).

vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen“.²⁴³

Das Wiedererkennen eines Signifikats (Ding), das hinter einem Signifikanten, den Nietzsche metaphorisch als „Busch“²⁴⁴ kennzeichnet, steckt, ist nur darum ‚Wahrheit‘, weil der Mensch diese Tatsache als Wahrheit vorher definiert hat. Nur wer vergisst, dass er es war, der etwas hinter den Busch legte, ein Signifikat durch einen Signifikanten repräsentieren ließ, kann darüber erstaunt sein, das Ding hinter dem Busch, das Signifikat hinter dem Signifikanten zu finden: „Wahrheit ist [...] für Nietzsche nicht Angleichung an eine objektiv existierende Realität, sondern die Konstituierung einer Realität durch die Sprache“.²⁴⁵ Die meisten Metaphern seien aus einem Analogieschluss entstanden, denn „Metapher heißt etwas als gleich behandeln, was man in einem Punkt als ähnlich erkannt hat“.²⁴⁶ Indem die Metapher zu ihrem Verständnis die Nachvollziehung eines Vergleichs verlangt, wird offenkundig, dass sich hier zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Zeichen zusammenschließen und einen neuartigen Gehalt signalisieren. Die Signifikanz der Zeichen wird in ihrer Selbstverständlichkeit kontraindiziert. Die alten Bezeichnungen brechen in der Möglichkeit, alternativ zu bedeuten, auf. Die alten Begriffs- und Zeichenschränken werden angestiftet und durch Analogieprinzip in neuen Sinn sowohl stiftende wie ergebende Kombinationen umgewandelt, denn jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen. Hinter den Phänomenen steckt immer wieder der trügerische Versuch, dem ins Werden getauchten Leben ein fundamentum inconcussum anzudichten, während das Leben unter dem Einfluss der erfinderischen, kombinatorischen Kraft steht.

Nietzsche sieht die Herkunft der Sprache als ein Ergebnis einer Not bzw. eines Mangels. In Anschluss an Herder aber hat auch Nietzsche eine lebendige Sprache im Blick, die den Glauben an die Vernunft vernichte: „Das vernünftige Denken ist Interpretieren nach einem Schema, welches wir

²⁴³ KSA I, S. 880.

²⁴⁴ Schlechta III, S. 320.

²⁴⁵ Thurnher 1980, S. 50.

²⁴⁶ KSA VII, S. 490 und 498.

nicht abwerfen können“.²⁴⁷ Die Vernunft baut sich für ihn auf Schemen auf, die uns die Grammatik selbst liefert. „Indem das Denken“, wie Rainer Thurnher bemerkt, „an die Sprache und die in ihrer Funktion starr festliegenden grammatischen Formen gebunden ist, geht es darum, sich dieser Formen zu bedienen, als wohl auch dem Glauben Vorschub zu leisten, die Sprache beziehe sich auf Reales; zugleich aber muss der Sprechende ein reflektiertes Verhältnis zur Sprache mitbringen und darf *selbst gerade nicht* an sie glauben“.²⁴⁸ Ironisch hat das Verhältnis zur Sprache nach Nietzsche zu sein. Es muss das Fremdeste paaren und das Nächste trennen²⁴⁹ und durch die metaphorisierende Kraft der Sprache unendliche Zusammenhänge an den Tag bringen, die jenes Nichts hervorbringt, welche Nietzsche als die unaufhaltsame (Selbst-)Überwindung der „Grenzsteine der Abstraktion“²⁵⁰ einführt.

„Sind nicht den Dingen Namen und Töne geschenkt, dass der Mensch sich an den Dingen erquicke? Es ist eine schöne Narretei das Sprechen: damit tanzt der Mensch über alle Dinge. Wie alles reden und alle Lüge der Töne!“²⁵¹ Was hier von Nietzsche über das Verhältnis von Mensch, Sprache und Welt ausgesprochen wird, das in seiner Herkunft auf Heraklit zurückreicht, scheint nicht mehr sagen zu wollen, als dass man der Sprache gegenüber ein starkes Misstrauen hegen müsse²⁵². Nietzsches Sprachauffassung wurzelt in der Bestimmung des Wesens der Sprache und ihrer Verhältnisse zur Vernunft, wie sie von Hamann und Herder vorbereitet wurde. Die „wahre Welt“ entstand dadurch, dass die Entstehungsbedingungen der Sprache und damit die Umdeutung des Werdens in die Beständigkeit von Dingen in Vergessenheit gerieten oder vielleicht niemals eigens ins Bewusstsein traten. Durch das Leben zum Schein gezwungen, war der Mensch zugleich genötigt, den Schein für das wahre Sein zu nehmen: „Wir wissen immer noch, woher der Trieb zur Wahrheit stammt: denn bis jetzt haben wir nur von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existieren, stellt: wahrhaft zu sein, das heißt die usuellen Metaphern zu brauchen, also [...]

²⁴⁷ KSA XII, S. 194.

²⁴⁸ Thurnher 1980, S. 58.

²⁴⁹ Schelchta III, 320 ff..

²⁵⁰ Ebd.

²⁵¹ Schlechta II, S. 463.

²⁵² Thurnher 1980, S. 38.

von der Verpflichtung, nach einer festen Konvention zu lügen, herdenweise in einem für alle verbindliche Stile zu lügen. Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit“.²⁵³ Erst nachdem durch die Sprache eine Welt von Objekten gesetzt war, war es möglich, sprachlich die Angleichung an dieselbe als Wahrheit zu bezeichnen. Wahrheit ist somit für Nietzsche nicht Angleichung an eine objektiv existierende Realität, sondern die Konstituierung einer Realität selbst durch die Sprache, wobei deren Verbindlichkeit allein in der Funktion der Erhaltung und Steigerung des Lebens liegt.²⁵⁴

Die Grammatik ist so gesehen das Haupthindernis für eine lebendiges Sprechen, das sich nicht von vornherein korrumpieren lässt. Nietzsche fragt: „Ist es denn nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade ein wenig ironisch zu sein? Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben? Alle Achtung vor den Gouvernanten: aber wäre es nicht an der Zeit, dass die Philosophie dem Gouvernanten-Glauben absagte?“²⁵⁵ Die Ironie ist nicht darauf aus, einen bestehenden Zustand zu beseitigen; sie setzt vielmehr voraus, dass ein Zustand existiert, zu dem sie selbst kein unmittelbares, sondern ein reflektiertes Verhältnis an den Tag legen kann. Sie gewinnt unter anderem daraus das mit ihr stets verbundene Gefühl der Überlegenheit. Daher ist auch die Überlegenheit des Sprechens nicht Sache der Vielen, sondern eines sich über die Masse erhebenden Individuums. Nietzsche beim Wort genommen: „Der Intellekt, jener Meister der Verstellung, ist so lange frei und seinem Sklavendienste enthoben, als er täuschen kann, ohne zu *schaden*, und feiert dann seine Saturnalien. Nie ist er üppiger, reicher, stolzer, gewandter und verwegener: mit schöpferischem Behagen wirft er die Metapher durcheinander und verrückt die Grenzsteine der Abstraktionen [...] jetzt hat er das Zeichen der Dienstbarkeit von sich geworfen: sonst mit trübsinniger Geschäftigkeit bemüht, einem armen Individuum, dem es nach Dasein

²⁵³ Schlechta III, S. 314.

²⁵⁴ Es ist nicht zu übersehen, dass Nietzsche sich herderscher Argumente bedient, wenn er die Steigerung des Gefühls zum Sinn des Sprechens macht. Von Herder weicht er ab, wo dieser der Sprache ein „Welt“ erschließendes Vermögen zuspricht.

²⁵⁵ Schlechta II, S. 600.

gelüstet, den Weg und Werkzeug zu zeigen, und wie ein Diener für seinen Herr auf Raub und Beute ausziehend, ist er jetzt zum Herrn geworden und darf den Ausdruck der Bedürftigkeit aus seinen Mienen wegwischen [...] jenes ungeheuere Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich das Leben rettet, ist dem freigewordenen Intellekt nur ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegenen Kunststücke: und wenn er es zerschlägt, durcheinander wirft, ironisch wieder zusammensetzt, das Fremdeste paarend und das Nächste trennend, so offenbart er, dass er jene Notbehelfe der Bedürftigkeit nicht braucht und dass er jetzt nicht von Begriffen, sondern von Intuitionen geleitet wird. Von diesen Intuitionen aus führt kein regelmäßiger Weg in das Land der gespenstischen Schemata, der Abstraktionen: für sie ist das Wort nicht gemacht, der Mensch verstummt, wenn er sie sieht, oder redet in lauter verbotenen Metaphern und unerhörten Begriffsfügungen, um wenigstens durch das Zertrümmern und Verhöhnern der alten Begriffsschranken dem Eindrücke der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen“.²⁵⁶

3.3.4 Ende der Philosophie?

In Nietzsches Kritik der Wahrheit wird die Philosophie sich selbst fremd. Da die Suche nach der Wahrheit ein von der Philosophie selbst angezetteltes Projekt ist, zu dem sie die Regeln erfand, erscheint die philosophische Kalkulation mit der Wahrheit als in unaufgeklärter Weise lügenhaft. Die Erfindung der Wahrheit durch die Philosophie selbst – für die Nietzsche vornehmlich Sokrates verantwortlich macht – kann deshalb keine Wahrheit für sich beanspruchen, weil sie die Wahrheit nur eingeführt hat, um ihren eigenen Standpunkt darzulegen. Und womit könnten die Begriffe und Gedanken schon übereinstimmen, wenn sie einer Fiktion entstammen? Eine *adaequatio* zwischen res und intellectus bleibt immer in just die Fiktion gebannt, der sie entspringen wollte. Von einer Wahrheit im Sinne der Korrespondenztheorie muss sicher Abschied genommen werden. So notiert Nietzsche: „Parmenides hat gesagt, man denkt das nicht, was nicht ist, – wir sind am anderen Ende

²⁵⁶ III, S. 320 f.

und sagen was gedacht werden kann, muss sicherlich eine Fiktion sein. Denken hat keinen Griff auf Reales“.²⁵⁷

Mit Nietzsche rückt das Denken von Parmenides ab und wendet sich Heraklit zu, und zwar in der Meinung, dass dieser nicht etwa einen wahren Logos des geoffenbarten Zusammenhangs der Dinge, sondern ein sich Verbergendes, das – wie Heidegger sich ausdrücken wird – sich "im Verbergen offenbart“, postuliert habe. So spricht Nietzsche dem Denken die Fähigkeit ab, die Welt des Werdens, die sich ständig im Fluss befindet, überhaupt in den Blick zu bekommen. Im Fabrizieren seiner Begriffe dichtet der Mensch der Realität einen Seinscharakter an, die den Tatsachen des Lebens nicht standhält. Man merkt: Nietzsche spielt das Faktische gegen die Wahrheit aus, jedoch so, dass sowohl von letzterer als auch von ersterem nicht viel mehr übrig bleibt als die Idee eines reinen Werdens. Was die Sprache betrifft, so ist sie „unbrauchbar, das Werden auszudrücken“²⁵⁸, weil Grammatik und Zeichen stets nur eine nach Einheiten und Präsenzen verlangende geistige Bedürfnisstruktur des Menschen produzieren. Jedes Wort ist gleichsam ein Grabmal des Werdens, weil es das für tot erklärt, was noch lebt; so wie jeder Gedanke schneidet ab, was noch weitergeht.²⁵⁹

Dazu notiert Rüdiger Bittner: „Wenn unser Reden, dem, was wahrhaft ist, nämlich Werden, nicht angemessen ist, wie können wir von eben dieser Unangemessenheit auch nur Erkenntnis haben? Nietzsche spricht selber von dem Werden, von dem man nach seiner Auskunft nicht sprechen kann“.²⁶⁰ Der Philosoph hat zu erkennen, dass seine Expositionierung des Unbedingten scheitern muss: „Etwas Unbedingtes kann nicht erkannt werden, sonst wäre es nicht unbedingt“.²⁶¹ Wenn später Heidegger auf den Spuren Nietzsches finden wird, dass die Philosophie überwunden werden müsse, weil sie das Anfängliche nicht zu denken verstehe, so ist das eine letzte Konsequenz der eben zitierten Einsicht. Hegels Traum vom Ende der Philosophie findet in Nietzsche gleichsam ihren ersten Vollstrecker. Aus der modernen nietzscheanischen Perspektive gilt es die sokratischen

²⁵⁷ KSA XIII, S. 332.

²⁵⁸ Ebd.

²⁵⁹ KSA XII, S. 383.

²⁶⁰ R. Bittner, Nietzsches Begriff der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 16, 1987, S. 70-90, hier: S. 75.

²⁶¹ KSA XII, S. 141.

Anfänge der Philosophie bei Platon sowie das platonische Denken selbst zu bekämpfen, das die Wirkungen der Natur nicht anders denn als „Ideen“ aufzufassen weiß, die an sich bloß Eines sind und d. h. letztlich Begriffe für existierende *Dinge*. Demgegenüber weiß sich Nietzsche auf der Seite eines Polytheismus der Vernunft, der letztlich auch die Vernunft in Misskredit stellt, weil sie bloß dem Zweck dient, das Geheimnis des um sich greifenden Lebens zu verschütten oder begrifflich zu ersetzen.

3.3.5 Fazit

Das Thema Negativität und Parusie der Erfahrung findet in Nietzsche insofern einen Abschluss, als Nietzsche sich von dem Projekt einer Darstellung des Grundes endgültig verabschiedet, möge er auch als unerforschlich deklariert worden sein. Seine Radikalisierung der Frühromantik führt zu dem Ergebnis, dass Denkgründe eigentlich Vordergründe für Aussagen sind, die nichts bezeichnen außer zeichenförmige Habitualisierungen des Denkens, die vom realen *Chaos* des Lebens ablenken. Das romantische Unterfangen, das Leben in seinen Abweichungen ironisierend nachzuvollziehen oder es in den Produkten des Ich quasi in allegorischer Verkehrung wiederzufinden, ist Nietzsche zufolge bloß die sprachliche Verwirklichung des Wunsches, Gegenstände zu sehen, die lediglich in der Vorstellung existieren, um damit das Leben zu gestalten nach Maßgabe von Richtlinien, die der Sprache angehören, und zwar der Sprache in ihrer sterilsten Form, die der Glaube an die Grammatik vermittelt. Das Negative der Erfahrung ebenso wie deren Parusie sind Übertreibungen einer Rede, die in dem, was Zeichen bezeichnen, so etwas wie einen Mittelpunkt der Bezugnahme sucht, den es nicht gibt. Nietzsche gibt sich damit als Wegbereiter Wittgensteins und einer Moderne zu erkennen, die vom „Faktischen“ ausgeht, ohne darin irgendetwas anderes als ein Spiel der Zeichen zu finden. Die frühromantischen und idealistischen Vorzeichen, mit denen Nietzsche operiert, verkehren sich dadurch in ihr Gegenteil: Die Ironie wird Selbstzweck und die Negativität des Denkens zur leeren Darstellung. Ein *Geheimnis* des Lebens gibt es nur, insofern das Denken der Philosophie sich selbst aufgibt. Mit dieser letzten Überzeugung allerdings kehrt Nietzsche letztendlich zurück zu Hölderlin.

4. Schlussbetrachtung

Die vorliegende Untersuchung machte deutlich, dass die Gemeinsamkeit der dargestellten Theorien von Kant bis Nietzsche darin erblickt werden kann, dass sie einen *abwesenden Grund* zum Medium und Ausgangspunkt des Denkens erklären. In dieser Rücksicht sind die diversen Ansätze von Kant, Reinhold, Maimon, Fichte, Friedrich Schlegel und Novalis u. a. durchaus originär, sowohl was die unterschiedlichen Interessen als auch was die Begrifflichkeiten betrifft. Die speziellen Unterschiede herausgearbeitet zu haben, war das Ziel meiner Arbeit. Folgende Resultate können festgehalten werden: *Erstens* die Entwirrung der diskursiven Stränge, die in der Zeit um 1800 von Kants Problematik des Ding an sich ausgehen. Die Thesen der Frühromantik und des Idealismus eines Hölderlin wurden weiterführenden Analysen zugänglich gemacht. *Zweitens* ein philosophisch kontextualisiertes Verständnis der romantischen Ironie. Es wurde insbesondere geklärt, wie sich die Ironie-Konzeption Friedrich Schlegels zu anderen Teilen seiner Philosophie verhalten, wie weit sich die romantischen Theorien ergänzen und wie sich die romantische Ironie bei Nietzsche ausnimmt. *Drittens* eine kritische Darstellung des Parusiemotivs bei Hölderlin und dessen Vorbereitung durch andere. Herausgearbeitet wurde vor allem der existenzielle Kern in Hölderlins Parusieauffassung. Insgesamt ging es darum, die Erfahrung als Problem der philosophischen Theorie um 1800 in den Blick zu bekommen. Es zeigte sich, dass die Frühromantiker und deutschen Idealisten das Problem der Erfahrung in einem Bruch zwischen Mensch und Natur erkannten, und dass sie unterschiedliche Vorstellungen darüber entwickelten, wie dieser Bruch mit künstlerischen Mitteln zu überwinden wäre.

Siglenverzeichnis

FICHTE

- GA: Johann Gottlieb Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, Hans Jacob, Erich Fuchs, Peter K. Schneider und Günter Zöller. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 ff.
- SW: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke I-VIII, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin, 1965 (1845-46).

KANT

- AA: Immanuel Kant. Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. 29 Bände. Berlin, 1900.
- KdrV: Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, 1781 (Zit. A), zweite Auflage, (Zit. B), 1787.
- KpV: Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, erste Auflage, 1788.
- KdU: Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, (1790). Zitiert nach der korrigierten zweiten Auflage (B), 1793.

HEGEL

- PHG: Phänomenologie des Geistes
- Br: Briefe von und an Hegel. Bd. 1-3, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg, 1952-54. Bd. 4/1, 4/2 hrsg. von Friedhelm Nicolin, Hamburg, 1977, 1981.

HÖLDERLIN

- FHA: Sämtliche Werke, historisch-kritische Frankfurter Hölderlin Ausgabe, herausgegeben von Dietrich E. Sattler, Frankfurt/Basel, 1975 ff.
- StA: Stuttgarter Ausgabe, hrsg. von F. Beißner, 1943 ff.

NIETZSCHE

- KSA: Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Studienausgabe in 15 Einzelbänden, München, Berlin, New York, 1988 (Neuausgabe 1999).

- KGW: Kritische Gesamtausgabe, begründet von G. Colli und M. Montinari, weitergeführt von W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi, 40 Bänden in 9 Abteilung, Berlin, New York, 1967 ff.
- KTA: Kröners Taschenausgabe, sämtliche Werke in 12 Bänden, Stuttgart, 1965.
- SCHLECHTA: Werke in drei Bänden, hrsg. von Karl Schlehta, München, 1954 ff. (Römische Ziffern bezeichnen die Bandzahl, arabische die Seitenzahl).
- Weitere Verkürzungen der einzelnen Werke: JGB: Jenseits von Gut und Böse; GT: Geburt der Tragödie; FW: Fröhliche Wissenschaft

NOVALIS

NS: Schriften, Die Werke Friedrich von Hardenberg, Herausgegeben von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart, 1960 ff.

SCHLEGEL

KA: Kritische Ausgabe, München-Paderbon, Wien, hrsg. von Ernst Behler, 1958.

Bibliographie

QUELLENTEXTE

ADORNO, Theodor Wiesengrund, Gesammelte Schriften, hrsg. von R. Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, erste Auflage, Bände 1-20 (in 23 Bänden gebunden) Frankfurt am Main, 1970-1980

BENJAMIN, Walter, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bde. I–VII, Suppl. I–III (in 17 Bänden gebunden). 1. Auflage, Frankfurt am Main 1972–1999. Revidierte Taschenbuch-Ausgabe: Bde. I–VII (in 14 Bänden gebunden), Frankfurt am Main 1991

FICHTE, Johann Gottlieb,

- Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, Hans Jacob und Erich Fuchs, Stuttgart- Bad Cannstatt 1962 ff. (Ab 1970 hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung verschiedener Autoren)
- Sämtliche Werke, I-VIII, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845/46= Berlin, 1962
- Nachgelassene Werke, I-III, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1834/45= Berlin, 1962
- Nachgelassene Schriften, 2 Bänden, Schriften aus den Jahren 1790-1800, hrsg. von Hans Jacob, Berlin, 1937.
- Briefwechsel, hrsg. von H. Schulz, zwei Bände, Leipzig, 1925

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich,

- Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main, 1970
- Phänomenologie des Geistes, Stuttgart, 2003
- Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgenossenschaft, hrsg. von der Rheinisch-Weltfälischen Akademie der Wissenschaft, Hamburg, 1968 ff.
- Hegels theologische Jugendschriften. Nach dem Handschrift der Kgl. Bibliothek in Berlin, hrsg. von Herman Nohl, Tübingen, 1907
- Systemfragment 1800, enthalten in: Hegels Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main 1970 ff., Band I, S. 419-427
- Briefe von und an Hegel. Bände 1-3, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg, 1952-54. Bände 4/1, 4/2 hrsg. von Friedhelm Nicolin, Hamburg, 1977, 1981

HEIDEGGER, Martin, Gesamtausgabe, hrsg. von Friedrich Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main, 1975 ff.

HEINE, Heinrich, Sämtliche Werke, kritisch durchgesehen und erläuterte Ausgabe, 7 Bänden, hrsg. von Ernst Elster, Leipzig-Wien, 1890

HERDER, Johann Gottfried, sämtliche Werke, 33 Bänden, hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin, 1877-1913

HÖLDERLIN, Friedrich,

- Sämtliche Werke, historisch-kritische Frankfurter Hölderlin Ausgabe, hrsg. von Dietrich E. Sattler, Frankfurt/Basel, 1975 ff.
- Stuttgarter Ausgabe, hrsg. von F. Beißner, Stuttgart, 1943 ff.

JACOBI, Friedrich Heinrich,

- Werke, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.
- Werke Bände 1-6, hrsg. Von F. Roth und F. Köppen, Leipzig, 1812-25

KANT, Immanuel,

- Akademie-Ausgabe, Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, bisher 29 Bänden, Berlin, 1900
- Briefwechsel, Hamburg, 1986
- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Werkausgabe in 12 Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Band V, Frankfurt am Main, 1974, S. 198

GOETHE, Johann Wolfgang,

- Werke in zehn Bänden, hrsg. von E. Beutler, Zürich, 1961.
- Hamburger Ausgabe 1989. Werke in 14 Bänden, hrsg. von Erich Trunz, Hamburg, 1948 ff.

MAIMON, Salomon, Gesammelte Werke, hrsg. von Valerio Verra, Werke in 7 Bänden, Hildesheim, 1965

NIETZSCHE, Friedrich,

- Kritische Gesamtausgabe (KGW), begründet von G. Colli und M. Montinari, weitergeführt von W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi, 40 Bänden in 9 Abteilung, Berlin, New York, 1967 ff,
- Werke in 3 Bänden, hrsg. von Karl Schlechta, München, 1954 ff.
- Kritische Studienausgabe (KSA), hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Studienausgabe in 15 Einzelbänden, München, Berlin, New York, 1988 (Neuausgabe 1999)
- Kröners Taschenausgabe (KTA), sämtliche Werke in 12 Bänden, Stuttgart, 1965

NOVALIS (von Hardenberg, Friedrich),

- Schriften, Die Werke Friedrich von Hardenberg, hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart, 1960 ff.
- Werke in 3 Bänden, hrsg. von J. Mähl und R. Samuel, München, 2002
- Briefe und Dokumente, hrsg. von Ewald Wasmuth, Heidelberg, 1954

REINHOLD, Karl Leonhard,

←

- ← - Beiträge I: Zur Berichtigung bisherige Missverständnisse der Philosophen. Erster Band: das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena, 1790
- ← - Beiträge II: Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Zweiter Band: die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmacklehre betreffend, Jena, 1794

SCHLEGEL, August Wilhelm,

- Sämtliche Werke, hrsg. von Eduard Böcking, 16 Bänden, Leipzig, 1846-48
- Über schöne Literatur und Kunst, hrsg. von Jakob Minor, Deutsche Literaturdenkmale, Bände 17-19, Heilbronn, 1884

SCHLEGEL, Friedrich,

- Kritische Ausgabe, München-Paderborn, Wien, hrsg. von Ernst Behler, 1958.
- Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, hrsg. von Oskar Walzer, Berlin, 1890
- Lucinde, Stuttgart, 1999
- Werke in 3 Bänden, Darmstadt, 1976

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, Hermeneutik, kompendienartige Darstellung von 1819, in: Schleiermacher, ermeneutica, a cura di M. Marassi, Mailand, 2000

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, Werke, hrsg. von K.F.A. Schelling 1 Abteilung. 10 Bänden. Stuttgart und Augsburg 1856-1861 (Nachdruck in neuer Anordnung, hrsg. von Manfred Schröter, München, 1927-1946

SOLGER, Karl Wilhelm Ferdinand

- Vorlesungen über Ästhetik, hrsg. von K.W.L. Heyse, Leipzig, 1829
- Erwin, Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst, Berlin, 1815
- Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, I Band, hrsg. von Ludwig Tieck, Leipzig, 1826

WOLFF, Christian, Werke in 38 Bänden, Hildesheim, Zürich, New York, 1983

SEKUNDÄRLITERATUR

ABBAGNANO-FORNERO, Filosofi e filosofie nella storia, Vol. II, Torino, 1986 (1992)

ADORNO, Theodor Wiesengrund, Kierkegaard. Zur Konstruktion des Ästhetischen, Frankfurt am Main, 1974.

ALTRICHTER, Rudolf, Zurück zur Seinsfrage. Über den Humanismus der Virtualität, München, 2003.

ALTRICHTER, Rudolf, EHRENSPERGER, Elisabeth, Sokrates, Bern, 2010.

ASMUTH, Christoph,

- Fichtes Theorie des Ich in der Königsberger Wissenschaftslehre von 1807, in: Fichte- Studien, Band 17, S.269-282, Amsterdam, 2000
- Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806, Stuttgart- Bad Cannstatt, 1999

ANGEHRN, Emil, Kunst und Schein, in: Hegel-Studien, Bd. 24, S.125-157, Bonn, 1989

BAIERWALTES, Werner, Exaiphnes oder: Die Paradoxie des Augenblicks, in: Philosophisches Jahrbuch 74, (1966/67), S.271-283

BAUM, Manfred,

- Die Entstehung der Hegelschen Dialektik, Bonn, 1986
- Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel, in: Hegel-Studien, Beiheft 28, 1993, S. 81-102.

BAEUMLER, Alfred, Nietzsches Philosophie in Selbstzeugnissen. II. Die Krisis Europas. Ausgewählt und herausgegeben von Alfred Baeumler, Leipzig, 1931.

BEHLER, Ernst

←

- Friedrich Schlegel und Hegel, in: Hegel-Studien 2, 1963, S.203-250
- Nietzsches Auffassung der Ironie, in: Nietzsche-Studien 4, 1975, S. 1-35
- Nietzsche und die frühromantische Schule, in: Nietzsche-Studien 7, 1978, S.59-87
- Klassische Ironie romantische Ironie tragische Ironie, Darmstadt, 1981

BERTINETTO, Alessandro, L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima logica trascendentale di Fichte (1812), Napoli, 2001.

BITTNER, Rüdiger, Nietzsches Begriff der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 16, 1987, S. 70-79

BODEI, Remo, Saggio introduttivo sul concetto di tragico in Hölderlin, Milano, 1991

BONDELI, Martin

- Apperzeption und Erfahrung. Kants transzendente Deduktion im Spannungsfeld der frühen Rezeption und Kritik, Basel, 2006
- Das Anfangsproblem bei Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789-1803, Frankfurt am Main, 1995
- Hegel in Bern, in: Hegel Studien, Beiheft 33, Bonn, 1990

BOHRER, Karl Heinz, Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins, Frankfurt am Main, 1981

BUBNER, Rüdiger, Zur Sache der Dialektik, 1980

CACCIARI, Massimo, Dell'Inizio, Milano, 1990

CARCHIA, Gianni, Nome e Immagine. Saggio su Walter Benjamin, Milano, 1994

D' ANGELO, Paolo, L'estetica del Romanticismo, Bologna, 1997

DEBLUE, Vera, Anima naturaliter ironica. Die Ironie im Wesen und Werk Heinrich Heins, Bern, 1970

DESIDERI, Fabrizio

- Quartetto per la fine del tempo. Una costellazione kantiana, Genova, 1991
- Il velo di Iside. Coscienza e messianismo nel romanticismo tedesco, Bologna, 1997
- Il passaggio estetico. Saggi kantiani, Genova, 2003

DI MARTINO, Carmine, l'evento la traccia l'esperienza. Rilettura di un testo di Jacques Derrida, Milano 1992

DÜSING, Klaus, Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002

EISLER, Rudolf, Kant Lexikon, Hildesheim, 1961

ELSÄSSER, Michael, Schlegels Kritik am Dinge, Hamburg, 1994

FRANK, Manfred,

- Das Problem Zeit in der deutschen Romantik. Zeitbewusstsein und Bewusstsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung, München (Winkler) 1972. Neudruck (mit Nachwort) Paderborn: Schöningh, 1990
- Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt am Main, 1997
- Hölderlin über den Mythos, in Hölderlins Jahrbuch 1990-91, S. 1-31
- Der unendliche Mangel am Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, München, 1992
- Schleiermacher Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, Frankfurt am Main, 1995 (erste Auflage, 1977)

FULDA, Hans Friedrich, Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Frankfurt Am Main, 1965

GALLO, Franco, Modelli postkantiani del trascendentale, 1994, Milano

GIACALONE, Giuseppe, Ottocento e primo Novecento. Storia della letteratura italiana con storia della critica, Milano, 1972

GRAESER, Andreas,

- Hölderlin über Urteil und Sein, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 1991, Bd. 38, S. 111-127
- Kommentar zur ‚Einleitung‘ von Hegels Phänomenologie des Geistes. Stuttgart 1993 (1988)

GRIMM, Sieglinde, Fichtes Gedanke der Wechselwirkung in Hölderlins Empedokles-Tragödie, in: Poetica 33, 2001, Heft 1-2, S. 191-214.

HALFWASSEN, Jens,

- Der Aufstieg zum Einen. Untersuchung zu Platon und Plotin, Tübingen, 1992
- Hegel und der spätantike Platonismus. Untersuchung zur Metaphysik des Einen und den Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung, in: Hegel Studien, Beiheft 40, 1999

HENRICH, Dieter,

- Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken, Stuttgart, 1992
- Hegel im Kontext, Frankfurt am Main, 1975
- Selbstverhältnisse, Stuttgart, 1981

HÖFFE, Otfried, Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München, 2003

HÜHN, Lore

- Fichte und Schelling oder über die Grenze menschlichen Wissens, Stuttgart, 1994
- Das Schweben der Einbildungskraft. Eine frühromantische Metapher in Rücksicht auf Fichte, in: Fichte-Studien, Band 12, 1997, S. 127-151

IBER, Christian, Frühromantische Subjektivität, in: Fichte-Studien12, 1997, S. 111-126

LAUENER, Henri, Das Kausalitätsproblem bei Salomon Maimon, in: Kant-Studien, 59, 1968, S. 199-211

LAUTH, Reinhard,

- Die erste Philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795- 1796, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 21, 1967, S. 341-367
- Über Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin von Mitte 1799 bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft, in: Hegel-Studien 15, 1980, S. 9-50.

KAUFMANN, Walter, Nietzsches Philosophie der Masken, in: Nietzsche-Studien 10-11, 1981-82, S. 111-131.

KIRCHHOFF, Jochen, Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 6, 1977, S. 16-44

KONDYLIS, Panajotis, Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Stuttgart, 1979

JAMME, Christoph, „Ein ungelehrtes Buch“: Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800“, in: Hegels Beiheft 23.

JANKE, Wolfgang

- Besonnenheit. Der Philosophiegeschichtliche Ort von Fichtes Spätphilosophie, in: Fichte Studien, 17, 2000, S. 1-15.
- Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes, Berlin, New York, 1993
- Das Symbol, in: Philosophisches Jahrbuch, 76, 1968, S. 164-180

JASPERS, Karl, Nietzsche und das Christentum, Hameln, 1947

JÜRGENSEN, Sven,

- Hölderlins Trennung von Fichte, in Fichte-Studien 12, 1997, S. 71-90
- Leben und Tod bei Fichte, in: Fichte-Studien 8, 1995, S. 99-116

LUKACS, Gyorgy, Der Junge Hegel, Zürich, 1948

MENNINGHAUS, Winfried, Unendliche Verdopplung. Die fruhromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion, Frankfurt am Main, 1987

MOISO, Francesco, La filosofia di Salomone Maimon, Milano, 1975

NIETZSCHE AUS FRANKREICH: Französische Nietzsche-Rezeption. Aufsätze von Blanchot, Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy, Klossowski, Pautrat. Berlin: Ullstein, 1986

OPHÄLDERS, Markus, Dialettica dell'ironia romantica. Saggio su K.W.F. Solger, Bologna, 2000

PAREYSON, Luigi,

- Fichte, Milano, 1966
- Kant e Schiller, Milano, 1975

QUINTILIANUS, Marcus Fabius, Institutionis Oratoriae Libri XII, 2. Teil (Buch VII-XII), Darmstadt, 1975

RADRIZZANI, Ives, Zur Geschichte der romantischen Ästhetik. Von Fichtes Transzendentalphilosophie zu Schlegels Transzendentalpoesie, in: Fichte-Studien 12, 1997, S.181-202

RÖLLI, Marc, Ironie als Übergangsform von Hegel zu Nietzsche, in: Elektronische Zeitschrift für Philosophie: *sic et non*, erste Auflage

RÖTTGERS, Kurt, Fichtes Wirkung auf die Frühromantiker, am Beispiel Friedrich Schlegels. Ein Beitrag zur Theorieprogrammatis, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geisteswissenschaft 51 (1977), S. 55-77

SAFRANSKY, Rüdiger, Schiller oder die Erfindung des deutschen Idealismus, München, 2004

SALVUCCI, Pasquale, Dialettica e immaginazione in Fichte, Urbino, 1976

SCHANZE, Helmut, Das kleine Buch und das laute Weltereignis. Fichtes Wissenschaftslehre als Paradigma und Problem der Romantik, in: Fichte-Studien 12, 1997, S. 169-179

SCHLECHTA, Karl, Nietzsche über den Glauben an die Grammatik, in: Nietzsche-Studien 1, 1972, S. 353-358.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich, Das Problem der Natur. Nähe und Differenz Fichtes und Schelling, in: Fichte-Studien, 12, 1997, S. 211-233.

SCHMITT, Carl, Politische Romantik, München/Leipzig, 1919

SCHRADER, H. Wolfgang, Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G Fichtes, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972.

SCHULZ, Walter, Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik, Pfullingen, 1985

SIMON, Josef, Grammatik und Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 1, 1972, S. 1-26.

STEGMAIER, Werner, Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 14, 1985 S. 69-95

STRACK, Friedrich, Das Systemprogramm und kein Ende. Zu Hölderlins philosophischer Entwicklung in den Jahren 1795/96 und zu seiner Schellingkontroverse, in: Hegel-Studien, Beiheft 9, 1982, S.107-150

STROHSCHNEIDER-KOHR, Ingrid, Romantische Ironie in ihrer Theorie und Gestalt, Tübingen, 1975

STOLZENBERG, Jürgen,

- Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02, Stuttgart, 1986
- Absolutes Wissen und Sein. Zu Fichtes Wissenschaftslehre 1801/02, in: Fichte-Studien 12, 1997, S. 307-322

THEUNISSEN, Michael, Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt am Main, 1980

THURNHER, Rainer, Sprache und Welt bei Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 9/1980, S. 38- 60

VATTIMO, Gianni, Le avventure della differenza, Milano, 1988.

VLASTOS, Gregory, Socrate. Ironie et philosophie morale, Paris, 1994

WEDEWER, Rolf, Landschaftsmalerei zwischen Traum und Wirklichkeit. Idylle und Konflikt, Köln, 1978.

WAIBEL, Violetta, Wechselbestimmung. Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena, in: Fichte-Studien 12, 1997, S. 43-70

WILDENBURG, Dorothea, *Aneinander vorbei* – Zum Horenstreit zwischen Fichte und Schiller, in: Fichte-Studien 12, 1997, S. 27-42

WILDFEUER, Armin, praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes, Stuttgart-Bad/Cannstatt, 1999

ZHANG, Shen, Hegels Übergang zum System. Eine Untersuchung zum sogenannten Systemfragment von 1800, in Hegel Beiheft 32, 1991

ZÖLLER, Günter, Fichtes Noumenalismus in der Wissenschaftslehre nova methodo, in: Fichte-Studien 12, 1997, S. 297-306

ZOVKO, Jure, *Verstehen und Nicht Verstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990