

Fichtes Wissenschafts- lehre 1794

Philosophische Resonanzen

Herausgegeben von

Wolfram Högrefe

suhrkamp taschenbuch

wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1201

Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1794 gehört zweifellos zu den faszinierendsten systematischen Werken der gesamten Philosophiegeschichte. Zweihundert Jahre nach ihrem Erscheinen in Jena schien es daher angezeigt, sich in einer Ringvorlesung am selben Ort von diesem Text erneut philosophisch stimulieren zu lassen: von dem Text und dem Projekt der *Wissenschaftslehre*, von ihrem Ausstrahlen auf das übrige Werk Fichtes und die Philosophie nach ihm.

Die Autoren, die sich in Jena dieser Aufgabe gestellt haben, suchten Fichte in vier thematischen Kreisen auf: in den Strukturen des romantischen Denkens (Frank, Bubner, Hogebe); in der Eigenart transzendentalen Argumentierens (Stolzenberg, Siemek); im Bereich der Überprüfung logischer Ansprüche (Stelzner, Mittelstraß); und schließlich im Problemfeld von *Wissenschaftslehre*, Praxisbegriff und Geschichtlichkeit (Vieweg, Koldalle, Marquard).

Die Resultate dieser Einlassungen sind in der Regel keineswegs unkritisch; sie spiegeln ein Stück Philosophie unserer Zeit, wie sie im Gespräch mit Fichte möglich ist.

Fichtes Wissenschaftslehre

1794

Philosophische Resonanzen

Herausgegeben von
Wolfram Högbe

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2018

Erste Auflage 1995

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1201

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1995

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28801-6

Inhalt

Wolfram Högbe	
Vorwort	7

I. MOTIVE ROMANTISCHEN DENKENS

Manfred Frank	
Philosophische Grundlagen der Frühromantik	13
Rüdiger Bubner	
Von Fichte zu Schlegel	35
Wolfram Högbe	
Sehnsucht und Erkenntnis	50

II. VARIATIONEN TRANSZENDENTALER ARGUMENTE

Jürgen Stolzenberg	
Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins	71
Marek J. Siemek	
Fichtes und Husserls Konzept der Transzendental- philosophie	96

III. LOGISCHE STRUKTUREN

Werner Stelzner	
Selbstzuschreibung und Identität	117
Jürgen Mittelstraß	
Fichte und das absolute Wissen	141

IV. PRAXIS UND GESCHICHTE

Klaus Vieweg	
Fichtes Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von 1794	165
Klaus-Michael Kodalle	
Fichtes Wahrnehmung des Historischen	183
Odo Marquard	
Theodizeemotive in Fichtes früher Wissenschaftslehre . .	225

Vorwort

Die unbefangene Lektüre Fichtescher Texte erzeugt in der Regel ein durchaus ambivalentes Echo beim Leser: auf der einen Seite beeindruckt immer noch die konstruktive Wucht und das argumentative Genie dieses Philosophen, auf der anderen Seite stößt sein moralischer Rigorismus eher ab. Fichte hatte keine Sensibilität für den Eigensinn von Existenzformen außerhalb ihrer moralischen Verpflichtungen, er hatte auch kein Verhältnis zu Institutionen: sie erscheinen bloß als einstweilen notwendiges Joch der Moralität, dessen eine perfektionierte Gesellschaft zunehmend unbedürftig sein wird. Fichte konzidiert keine Spielräume des Lebens, in denen etwas gelingen oder mißlingen kann, in denen das Individuelle der Individuen maßgeblich wird. Fichte baut das gesamte Welt- und Menschengeschehen in einen imaginären Prozeß der moralischen Rechtfertigung ein, vor dem jeder a priori schuldig gesprochen wird, der einer vollkommenen Selbstbestimmung nicht fähig ist. Und doch: die konzeptionelle Kraft dieses Philosophen fasziniert auch durch seine Einseitigkeit hindurch. Seine juristische Erkenntnistheorie ist immer noch ein eindrucksvolles Beispiel für ein philosophisches Paradigma, das seit Kant und bis Husserl immer wieder stimulierende Kräfte entband und auch heute keineswegs seine Faszination verloren hat. So ist Fichtes Erbschaft auch in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts z. B. in der *Theorie erkenntnisleitender Interessen* von J. Habermas¹ fruchtbar geworden, und seine *Theorie des Selbstbewußtseins* hat insbesondere auch D. Henrich² für die gegenwärtige Diskussion in ihrem Rang verdeutlicht. Viel von dem, was Fichte gedacht hat, liegt noch immer im Dunkeln, und es steht gewiß zu vermuten, daß wir auch in Zukunft von ihm noch mehr profitieren können, als es bislang der Fall war. Das gilt insbesondere auch für sein systematisches Hauptprojekt, die *Wissenschaftslehre*.

Es gibt ja nur selten Werke von Philosophen, die sofort und so spektakulär über die Fachgrenzen hinaus gewirkt haben wie gerade Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1794. Friedrich Schlegel rech-

1 J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968, 253 ff.

2 D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt/M. 1967.

net sie sogar zu den entscheidenden Signaturen der Zeit: »Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, und Goethes Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters.«³ Diese erstaunliche Konfiguration mußte natürlich irritieren, und Schlegel war das auch bewußt. Ebendeshalb fährt er in diesem *Athenäum-Fragment* auch unmittelbar fort: »Wer an dieser Zusammenstellung Anstoß nimmt, wem keine Revolution wichtig scheinen kann, die nicht laut und materiell ist, der hat sich noch nicht auf den hohen weiten Standpunkt der Geschichte der Menschheit erhoben.«⁴ Man wird Schlegel diese Immunisierungsstrategie seiner romantischen Virtuosität schenken, denn die interessantere Frage richtet sich an das Wort ›Tendenz‹, das er hier ebenso prägnant wie schillernd verwendet. Was *nur* Tendenz ist, ist offenbar noch nicht an sein Ziel gekommen. In diesem Sinne wiederholt und erläutert Schlegel in seinen *Philosophischen Fragmenten* (1797): »Die drei größten Tendenzen unseres Zeitalters sind die Wl. [Wissenschaftslehre] W[ilhelm] M.[eister] und die franz.[ösische] Revoluz[ion]. Aber alle drei sind doch nur Tendenzen ohne grundlegende Ausführung.«⁵ Gleichwohl hat der Ausdruck Tendenz zu jener Zeit, auch bei Schlegel, noch eine andere, tiefergehende Bedeutung. Und diese hängt wieder unmittelbar mit der *Wissenschaftslehre* Fichtes selbst zusammen, die in einem wohlbestimmten Sinne in ihrem Kernbereich Theorie der Tendenzen, d. h. des Strebens und Sehens des Ichs ist. Dieser Gedanke unserer Tendenz, über alles Gegebene hinaus zu sein, findet sich ebenfalls bei Friedrich Schlegel. Er bezeichnet diese Tendenz auch als *negativen Sinn* und bringt beides mit Platons Eros zusammen: »Gleich dem Platonischen Eros ist also wohl dieser negative Sinn der Sohn des Überflusses und der Armut. Er entsteht, wenn einer bloß den Geist hat, ohne den Buchstaben; (. . .).« In diesem Fall, so Schlegel, »gibts reine Tendenzen, Projekte die so weit sind, wie der blaue Himmel, oder wenn's hoch kommt, skizzierte Fantasien (. . .).«⁶ Hier interpretiert Schlegel sich mit Hilfe Fichtes selbst und sieht sich in eins wohl ebenso als das ausgesprochene Geheimnis dessen, was in der

3 Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (= KFSA), hrsg. von E. Behler, Bd. II, 216 (Fragment Nr. 216).

4 Ebd.

5 KFSA, Bd. XVIII, 85 (Fragm. Nr. 662).

6 KFSA, Bd. II, p. 155 (*Lyceum*, Fragm. Nr. 69).

französischen Revolution, in Fichtes Wissenschaftslehre und Goethes Wilhelm Meister die Mitte ist. Daß der Ausdruck Tendenz im übrigen einen unmittelbaren Halt in Fichtes Wissenschaftslehre hat, bezeugt auch Novalis mit seiner Notiz: »Über Fichtes *Sehnen* etc. – *Tendenzen* überhaupt.«⁷ Aber der volle Akkord von Schlegels Fragment erklingt erst, wenn man hinter Fichte auf Leibniz zurückgeht, der die Natur der Seele als geregelte Tendenz (*tendance réglée*) bezeichnet⁸, und das ist jene Kraft und Tendenz (*force ou tendance*), vermöge deren die Seele ihren Körper ausdrückt (*exprimer son corps*).⁹ Von hier aus gesehen rechnet es Schlegel der *Wissenschaftslehre* Fichtes wie der französischen Revolution und Goethes Wilhelm Meister zu, Ausdruck der Seele des Zeitalters zu sein, ein Ausdruck, den er, Schlegel, das Verdienst hat, zuerst begriffen zu haben.

So hoch also Schlegel die Bedeutung der *Wissenschaftslehre* veranschlagt, diese Wertschätzung steht doch in einem denkwürdigen Kontrast zu ihrer Zugänglichkeit. In der Fassung von 1794 ist sie im Grunde genommen gar kein ausformuliertes Buch, sondern ein extrem komprimiertes Stenogramm für Vorlesungszwecke. So verwundert es nicht, daß Fichte immer wieder versuchte, die Zugänglichkeit der *Wissenschaftslehre* in neuen Fassungen und Darstellungen zu verbessern. Daß sich damit auch Verschiebungen im Problembestand ergaben, soll uns hier nicht beschäftigen. Der Charme des Unerhörten und Neuen blieb jedenfalls vor allem mit der ersten Fassung verbunden, selbst wenn die späteren Fassungen, namentlich die von 1804, eine reifere Problementfaltung bieten mochten.

Dieser Charme des Unerhörten und Neuen gerade der *Wissenschaftslehre* von 1794 war es auch, der es nach der Neugründung des Instituts für Philosophie am 19. 11. 1992 an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena nahelegte, dem Erscheinen dieses Werkes nach zweihundert Jahren, also 1994, in Form gelehrter Resonanzen Rechnung zu tragen. Weil für 1994 zudem die Tagung der Internationalen Fichte-Gesellschaft in Jena geplant war, soll-

7 *Schriften*, hrsg. von P. Kluckhohn/R. Samuel, Bd. 3, 420.

8 *Zusatz zur Erklärung des Neuen Systems*, in: G. W. Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, hrsg. von H. H. Holz, Darmstadt 1965, 274/75.

9 Ebd., 276/77.

ten in einer Ringvorlesung zu Fichtes Wissenschaftslehre nicht in erster Linie Fichte-Forscher im engeren Sinne zu Wort kommen, sondern Philosophen, die sich von Fichte auch dann provozieren ließen, wenn sie ihm ansonsten gerade nicht nahestehen. Diese Absicht führte zu dem Kreis der Autoren, die in diesem Buch versammelt sind, und der Leser wird erkennen, daß es hier nicht nur um historisch-philosophische Berührungen mit Fichte geht, sondern um durchaus kritische Resonanzen auf die *Wissenschaftslehre* und auf Fichtes Denken überhaupt.

Jena, im Juli 1994

Wolfram Högrefe

I. Motive romantischen Denkens

Manfred Frank

Friedrich von Hardenbergs philosophischer Ausgangspunkt*

Über die deutsche Frühromantik traut sich – wenigstens im Bereich der sogenannten Geistesgeschichte – jeder ein Urteil zu. Sei's, daß man in ihr einen Höhepunkt europäischer Kultur sieht, dessen Kraft und Produktivität auf den vielfältigsten Feldern allenfalls mit dem klassischen Athen zu vergleichen wären;¹ sei's, daß man in ihr den Inbegriff des ›deutschen Sonderwegs‹ im Gang der Moderne identifiziert und von ihr wohl gar eine Verhängnisgeschichte datiert, die ›von Schelling bis Hitler‹ reicht.

In Wahrheit ist die Frühromantik, jedenfalls die philosophische, die Unbekannte schlechthin in den Archiven der Geistesgeschichte, und nicht einmal nur der ›offiziellen‹. Die Philosophen vom Fach haben sie eher umgangen, weil sie einen unüberwindlichen Argwohn gegen Philosophen hegen, die fragmentarisch denken und darüber hinaus auch im literarischen Genre den Lorbeer zu erringen vermögen. Die Fähigkeit, komplexe Gedanken in einer auch ästhetisch anmutenden Sprache vortragen zu können, erscheint ihnen als Zeichen argumentativer Untriftigkeit – und entsprechend abstoßend ist ihre Diktion. Die Germanisten vom Fach dagegen hegen von Haus aus Horror gegen Dichter, die auch denken können – und gar noch so anspruchsvoll denken wie etwa Hölderlin und sein Kreis oder die Jenaer Gruppe um Friedrich Schlegel. Auch haben die Germanisten nur selten den Sachverstand sich aneignen können, der nötig ist, um neben Hölderlins

* Der folgende Vortragstext bietet die stark gekürzte und auf Novalis fokussierte Fassung einer größeren Abhandlung *Philosophische Grundlagen der Frühromantik*, in: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, hg. Ernst Behler u. a., Paderborn–München–Wien–Zürich, 4. Jg. 1994, 37–130.

1 So Dieter Henrich in seinem Bericht über das von ihm geleitete ›Forschungsprogramm zur Entstehung der klassischen deutschen Philosophie nach Kant in Jena 1789–1795‹: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Stuttgart 1991, 217/8.

und Hardenbergs Dichtungen auch deren philosophische Niederschriften beurteilen zu können. Wer aber nicht beide Flügel der frühromantischen Produktion umgreift, der kann die Epoche als ganze nicht begreifen.

Dabei entspricht dies Mißverhältnis nicht der Selbsteinschätzung von Hölderlin und Novalis. Sie kennen den Brief vom 13. Oktober 1796, in dem Hölderlin seinem Bruder nicht rät, nein, ihn beschwört, Philosophie zu studieren,

und wenn Du nicht mehr Geld hättest als nötig ist, um eine Lampe und Öl zu kaufen und nicht mehr Zeit als von Mitternacht bis zum Hahnenschrei.

Auch wird selten beachtet, daß sich Hölderlin auf dem von großen philosophischen Begabungen überstrahlten Glacis der Jenaer Universität zutraute, zu habilitieren, um neben Fichte und Schelling eigene philosophische Vorlesungen zu halten; und daß er diesen Plan noch 1801 nicht aufgegeben hatte. Was Novalis betrifft, so schreibt er, sein Beruf heiße wie seine Braut: Sophie (Brief an Friedrich Schlegel vom 8. Juli 96):

Philosofie ist die Seele meines Lebens und der Schlüssel zu meinem eigensten Selbst. Seit jener Bekanntschaft [mit Sofie] bin ich auch mit diesem Studio ganz amalgamirt (NS IV, 188, Z. 8-11).

Zum anderen haben jüngst angestellte umfassende Forschungen über die intellektuelle Situation an der Universität Jena während der entscheidenden Jahre 1789 bis 1795 so viel neues Licht auf die ›Konstellation‹ geworfen, aus der endlich Hölderlins Gedanken-skizze *Urtheil und Seyn* hervorgegangen ist, daß man sagen muß, die Forschung sei damit auf völlig neue Grundlagen gestellt.² Was nun vor allem noch zu tun bleibt, ist, Aufschluß zu geben über die verborgenen Kanäle, durch welche die frühesten philosophischen Arbeiten von Novalis und Friedrich Schlegel an diese Konstellation Anschluß fanden – wobei das Jahr 1796 den terminus ad quem vorgibt. Denn mit den Aufzeichnungen Schlegels aus dem Herbst 96 ist die Abwendung von einem Philosophieren aus oberstem Grundsatz endgültig besiegelt. Was folgte, war vertiefte methodische Durchdringung und geduldige Ausarbeitung. Die Hauptinformation über die geistige Konstellation zwischen 1789 und 1792 besteht darin, daß die kantische Philosophie, in

2 Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992.

deren Tradition alles Folgende steht, von Hölderlin und Novalis durch zwei bisher unbeachtete und seit gut 200 Jahren auch nicht mehr nachgedruckte Text-Filter hindurch rezipiert worden ist. Der erste ist die Zweitaufgabe von Jacobis Spinoza-Buch von 1789, der zweite Reinholds Wende vom Sommer 1792.³

I.

Jacobi hatte vor allem zwei Gedanken zur Modifikation des Kant-Verständnisses beigetragen – und beide finden sich in klarer Ausprägung nur in der Zweitaufgabe seines Spinoza-Büchleins, so daß die bisher ausschließlich auf die Erstauflage gestützte Jacobi-Rezeption von ihnen gar nichts wußte.⁴ Der erste Gedanke führt Spinozas monistische Substanz, die als Inbegriff aller Realität gedacht war, mit dem Gedanken des Seins zusammen, wie ihn Kant neugefaßt hatte. Sein ist, genau wie die Substanz, etwas Singuläres, also nicht etwas, das in jedem einzelnen Seienden wieder ein Neues und anderes wäre: Alles Seiende wird vielmehr in einem einheitlichen Sinne vom Sein »gewesen«, so daß man sagen kann: Jeder Gedanke von bestimmtem Dasein setzt immer schon Verständnis der Vorgängigkeit des einigen Seins voraus (Hölderlin spricht in der Vorrede zur vorletzten Fassung des *Hyperion* vom »Seyn, im einzigen Sinne des Worts«). Aber, und diesmal anders als die Substanz, ist Sein nichts in Begriffen Faßbares (kein »reales Prädikat«), sondern Gegenstand einer Erfahrung – in diesem Fall einer höheren, nicht-sinnlichen Erfahrung (ist doch Jacobis »Gott

3 Vgl. neben der Korrespondenz Reinholds Aufsatz *Ueber den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beyde möglichen Wissens*, in: ders., *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Jena 1794, 1/3-45. In der Vorrede datiert Reinhold selbst die Entstehung dieses Textes auf »wenigstens anderthalb Jahre vor der Entstehung der lehrreichenden Recension des Aenesidemus« durch Fichte, die im Januar 1794 »in der Allg. Lit. Zeit.« erschienen war (v). Im Brief an J. B. Erhard vom 18. Juni 1792 nennt er Schmid und Diez als Kritiker, die »Stoff« zu dieser Abhandlung geliefert hätten.

4 Das ist um so komischer, als die Seitenzahlen der Jacobi-Zitate bei Schelling, Novalis und Friedrich Schlegel sich auf die Zweitaufgabe beziehen.

sive Sein« ein ›über-natürlich« Seiendes). Sein ist einfach dasselbe wie ›Setzung« – und dabei war schon Kants Gedanke, daß man zwischen einer absoluten und einer relativen Setzung unterscheiden müsse. ›Absolut gesetzt« heißt ein Begriff, wenn sein Gegenstand existiert (wie in dem Satz ›Ich bin« – Punkt; das ›bin« drückt hier keinen zum Inhalt des Begriffs ›Ich« hinzukommenden neuen Inhalt aus, der mit dem ersten synthetisiert würde; sondern es besagt nur, daß so etwas wie ein Ich existiert und z. B. keine bloße Einbildung ist). ›Relativ« ist dagegen etwas gesetzt, wenn die Setzung – wie im prädikativen Urteil – über das ›Verhältniswörtchen ist« erfolgt. Hier wird nicht eines schlechthin, sondern es wird ein Subjekt-Ausdruck in bezug auf einen Prädikat-Ausdruck gesetzt. Solche Relationen hatte Kant ›Urteile« genannt. Sie haben die Struktur des ›etwas als etwas«. Das erste ›etwas« steht für den Gegenstand und das zweite für den Begriff, unter dem er interpretiert wird. Schon Kant, nicht minder entschieden als Hölderlin und Novalis, hat offenbar gedacht, daß das kopulative ›ist« irgendwie ein abkünftiger Modus des existentiellen ›ist« sei. Und Jacobi, dem abermals Hölderlin und Novalis folgen, fügt dem noch den Gedanken der Einigkeit des Seins hinzu: Existenz und Identität sind irgendwie dasselbe, und die synthetische Kraft des Bindewörtchens ›ist« im prädikativen Urteil fließt auf eine dunkle Weise aus der fugenlosen Identität des Seins. – Ich sollte noch erwähnen, daß schon für Kant das existentielle ›Sein« – die absolute Setzung, wie der Sachverhalt noch bei Fichte heißt – sich nur der Wahrnehmung erschließt (*KrV* B 272 f.).⁵ Wahrnehmungen gehören zur Klasse der Anschauungen. Da der Gedanke des ›Seins, im einzigen Sinne des Worts«, nichts Sinnliches zum Gegenstand hat, ent-

5 Darum nennt Kant das ›cogito« einen ›empirischen Satz« (*KrV* B 422), so wie schon Leibniz vor ihm (die Apperzeption ist zwar eine unmittelbare, aber dennoch aposteriorische Erfahrung: *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Buch IV, Kap. IX). Jacobi unterscheidet zwischen dem nur logischen Grund, als den Spinoza die göttliche Substanz denkt, und Gottes Ursächlichkeit, kraft deren er wirklich in der Welt etwas anfangen kann. Diese seine Ursächlichkeit können wir nicht denken, sondern müssen sie wirklich erfahren: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Neue vermehrte Auflage, Breslau 1789 (zit.: *Spin*², 415 [ff.]). »Selbst von unserem eigenen Daseyn«, sagt Jacobi ganz im Zuge dieser Sprachregelung, »haben wir nur ein Gefühl; aber keinen Begriff« (420, Anm.).

spricht ihm mithin eine ›intellektuale Anschauung‹ (in Hölderlins und Hardenbergs Ausdrucksweise; Jacobi hatte vom ›Gefühl‹ gesprochen, ein Ausdruck, der ja ebenfalls aus dem semantischen Bereich des Sinnlichen genommen ist; auch das übernimmt Novalis, aber nicht Hölderlin). Mit ›Sein‹ ist ein Gedanke gefaßt, der uns noch näher angeht als das ›cogito‹.⁶ Darum ist für Fichte und für Schelling ›sum‹, nicht ›cogito‹ der oberste Grundsatz.

Noch ein zweiter Gedanke Jacobis (nachzulesen in der VII. Beilage der Neubearbeitung des Spinoza-Buchs) hat stark auf die Ideenformation der Frühromantiker gewirkt. Jacobi hat dort gezeigt, daß die Definition von ›Wissen‹ als ›begründete Meinung‹ in einen unendlichen Regreß führt. Der Nachweis erfolgt ungefähr so: Gewußt werden Sachverhalte, und die werden durch (Aussage-)Sätze (also kantische ›Urteile‹) formuliert. Ist ein Sachverhalt eine Tatsache (also etwas Gewußtes), so muß er per definitionem begründet sein. Also muß der ihn ausdrückende Satz in einem anderen Satz seinen Grund haben, für den nun aber wieder das entsprechende gilt: er hat seinen Grund in einem anderen Satz, der ihn wieder in einem anderen hat und so ad infinitum. Wäre nun all unser Meinen bedingt durch anderes Meinen, so kämen wir überhaupt nie zu einem Wissen. Also muß es, wenn wir an der starken Definition von ›Wissen‹ festhalten, mindestens *einen* Satz geben, der nicht bedingungsweise, sondern unbedingt gilt. Unbedingt meint: gültig gerade darum, *weil* er seine Geltung nicht aus der Bedingung zieht, daß ein anderer Satz ihn begründet.⁷ Das Wissen, das von einem unbedingten Satz ausgedrückt wird, nannte Jacobi ›Gefühl‹ (oder ›Glaube‹). ›Glauben‹ meint: eine Tatsache ohne weiteres als gewiß einsehen, die eben nicht kraft einer zusätzlichen Begründung einleuchtet.

Jacobi hat aber schließlich den Gedanken vom Je-immer-schon-Mitgedacht-Sein des »Seyns« in jedem bestimmten »Daseyn«⁸ mit dem des unbedingten Anfangs zusammengeführt, indem er vom letzteren sagt, er sei in jeder ›Vorstellung des Bedingten [immer schon vorausgesetzt]‹, und zwar so, daß wir »von seinem Daseyn

6 *Spin*², xv: »[Ich] glaube, man dürfe schlechterdings nicht das sum dem cogito nachsetzen.« (Dies übernimmt Jacobi von Hamann.)

7 »Dieses führt uns zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt« (*Spin*², 215; vgl. bes. 423,3 ff.).

8 *Spin*², 61, 398 (»des Seyns in allem Daseyn«).

dieselbige, ja eine noch größere Gewißheit, als von unserem eigenen *bedingten* Daseyn haben«. ⁹ Damit wird geradezu behauptet, die Erfahrung des Bedingten werde nur innerhalb der Vorstellung des Unbedingten überhaupt gegeben – und das können wir uns nach dem Vorangegangenen auch leicht deuten. Soll nämlich das Bedingte ein *Wissen* enthalten, so bedarf es einer Gewißheit als Beglaubigerin, die nur aus einem unbedingten Bewußtsein geschöpft sein könnte. Und dieses ist die ursprünglichste Komponente alles Bewußtseins, mehr noch: sie erst macht dasjenige Bewußtsein möglich, das wir von uns selbst (unserem eigenen Dasein) haben. »Der Grund des Denkens – *SUM*« notiert Novalis lapidar (*NS* II, 268, Nr. 559).

II.

Den Gedanken des ungedingten Anfangs nun übernahm Reinholds *Elementarphilosophie* in der bekannten Weise. Er nannte einen Satz, der un-bedingt (also ohne Bezug auf einen anderen Satz als auf seine Bedingung) gilt, »Grundsatz«. Aus ihm sollte in einer an Descartes' Ableitungs-Verfahren angelehnten Weise »deduziert« werden, was sonst noch Geltung beanspruchen darf – nämlich kraft der basalen Geltung des Grundsatzes und durch logische Ableitung aus ihm. – An diesem Verfahren der Deduktion aus unbedingt gültigem Grundsatz (das in Fichtes *Wissenschaftslehre* zu seiner vollkommensten Entfaltung kam) beschlich Reinhold im Frühsommer 1792 Zweifel. An ihrem Ursprung scheint der Tübinger Repetent Carl Immanuel Diez gestanden zu haben. Diez war aber nur einer neben anderen hochbegabten Kantianern (ein anderer war C. C. E. Schmid), die Reinhold einträchtig nachzuweisen versuchten, daß in seinem Ableitungsprogramm Antezedentien in Wirklichkeit erst aus ihren Consequenzen ihre volle Begründung erhalten, daß also (in anderen Worten) Reinhold Prämissen in Anspruch nehmen muß, die er nicht anfangs, sondern erst im nachhinein begründen kann. So geschieht Begründung statt aus dem gleich anfangs aufgestellten Grundsatz erst aus einem Prinzip, das man eher als Finalidee denn als Grundsatz des philosophischen Systems charakterisieren muß. Es ist

9 A.a.O., 423 f.

›Idee‹ aber auch in jenem ursprünglichen Sinne Kants (als eine zum Behuf der Systematisierung unserer Erkenntnisse ins Unbedingte erweiterte Relations-Kategorie). Nun gelten Ideen nur hypothetisch. Sie regulieren unser Nachdenken über die Welt, konstituieren aber keine Objekte. Erfolgt Letztbegründung nur aus Ideen, so erfolgt sie eben – paradox gesagt – nie ultimativ. Und so verwandelt sich das Programm einer Deduktion aus oberstem Grundsatz in eine unendliche Approximation an ein nie ultimativ zur Gewißheit zu bringendes Principium, eben eine Idee. (Bei Reinhold handelt es sich näherhin, wie Schmid und Diez klar erkannten, um die Idee des ›absoluten Subjekts‹, welches in allen Zügen, von denen der ›Satz des Bewußtseins‹ handelt, das allein Tätige ist und das in allen Konstellationen, die im ›Satz des Bewußtseins‹ vorgesehen sind, in einen Selbstbezug eintritt. Da Reinhold aber alles Bewußtsein als Vorstellung von einem vorgestellten Gegenstand faßte, konnte er auch das Bewußtsein, das wir von unserem Selbst haben, nur als Gegenstands-Bezug charakterisieren.¹⁰ So wurde ihm die gründende Subjektivität zu einer für die Vorstellung unerreichbaren Idee, die er – wie Kant – als bloß regulativ beschreiben mußte. Aber wer Selbstbewußtsein zu einer regulativen Idee macht, verzichtet darauf, ihm Sein und cartesianische Evidenz zuzuschreiben. Und so wird ihm »das *absolute Ich*«, statt zu einem Deduktionsgrund, zu einem – wie Novalis es nennt – »Approximationsprincipe« [NS III, 296, Nr. 314, Z. 15 f.].) Während Novalis in der Zeit, in der solche Gedanken unter Reinholds Schülern allmählich sich bildeten, selbst bei Reinhold studiert hat und Schmid, Niethammer, Benjamin Erhard sowie den Baron von Herbert persönlich gut kannte (nach seinem Weggang unterhielt er einen – bisher nur zum Teil bekannten – Briefwechsel mit ihnen allen), ist Hölderlin die Verabschiedung der Grundsatz-Philosophie wohl erst in der Version bekannt geworden, die ihr Niethammer schon im Januar 1795 (in der *Ankündigung des Phi-*

10 Dazu sehr hellsichtig Gottlob Ernst Schulze in seinem *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Besorgt von Arthur Liebert [= Neudruck seltener philosophischer Werke. Hg. von der Kantgesellschaft. Bd. 1], Berlin 1991, 86 ff., 90 Anm., 186-222 und 350 (nach der mit angegebenen Originalpaginierung von 1792.) Das Werk erscheint in diesem Herbst, von mir neu herausgegeben, in Meiners *philosophischer Bibliothek*.