

Manfred Frank
Auswege aus
dem Deutschen
Idealismus

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1851

Was wäre aus Kants Erbe geworden, wenn Reinholds widerborstige Schüler und Denker wie Novalis, Forberg oder Friedrich Schlegel die Rezeptionsschicksale der kantischen Philosophie bestimmt hätten? Es hätte wohl in der bekannten Form keinen Deutschen Idealismus gegeben.

Die Texte dieses Bandes erkunden historisch detailliert und theoretisch präzise das Interesse am Kantischen Erbe in der Philosophie um 1800. Aber nicht die ›kopernikanische Wende‹, sondern Kants These vom Vorrang des (existentiellen) Seins vor dem Bewusstsein steht im Fokus der Aufmerksamkeit und macht eine sogenannte ›Identitätsphilosophie‹ überhaupt erst möglich. Dabei kommen auch Namen ins Spiel, die in der Konstellationsforschung des vergangenen Jahrzehnts keine tragende Rolle spielten: Maimon, Schiller, der späte Schelling, auch Herder, ja selbst Wittgenstein und Bakunin.

Manfred Frank ist Professor für Philosophie an der Universität Tübingen. Zuletzt sind von ihm erschienen: *Selbstgefühl* (stw 1611) und *Warum bin ich Ich?* (Insel Verlag).

Manfred Frank
Auswege aus
dem Deutschen
Idealismus

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.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1851

Erste Auflage 2007

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2007

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.

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29451-2

Inhalt

Einleitung	7
1. Die Philosophie des sogenannten »magischen Idealismus«	27
2. Philosophie als »unendliche Annäherung«. Überlegungen im Ausgang von der frühromantischen »Konstellation«	67
3. »Wechselgrundsatz«. Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt	88
4. Allegorie, Witz, Fragment, Ironie. Friedrich Schlegel und die Idee des zerrissenen Selbst	117
5. Über Stil und Bedeutung. Wittgenstein und die Frühromantik	139
6. Kants Grundgedanke	160
7. Kant über Selbstbewusstsein	183
8. Schillers Ästhetik zwischen Kant und Schelling	194
9. »Selbstgefühl« und »Grundsinn«. Das vermeinte Erwachen des Selbstbewusstseins aus dem Tastsinn	218
10. Einige Blicke auf Schleiermachers <i>Dialektik</i>	236
11. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marx'schen Dialektik	271

12. Ein Geistergespräch zwischen Bakunin und Schelling. Nach einem Brief Bakunins vom 22. Oktober bis 3. November 1841 an seine Schwester Varvara	294
13. Existenz, Identität und Urteil. Schellings späte Rückkehr zu Kant	312
14. Identität und Differenz. Ein Rückblick von Schelling auf Fichte, Maimon und die Leibniz-Schule	375
15. Ungegenständliche Subjektivität	415
Siglenverzeichnis	442
Schriftenverzeichnis	445
Namenregister	474

Einleitung

Ich stelle hierdurch eine Reihe aufsatzähnlicher Texte vor, deren große Zahl für den Anlass geschrieben wurde.¹ Die älteren – oft versteckt publiziert oder schwer zugänglich, alle vorsichtig überarbeitet – wollen die Kontinuität meiner Überzeugungsbildung über das Wesen der nachkantisch-nichtidealistischen Philosophie – die Frühromantik im Zentrum – belegen und auch dagegenhalten, dass eine angemessene Sicht des Phänomens wegen der spät erschlossenen Quellenlage der Referenztexte und der hartnäckigen Schwierigkeit ihrer Auslegung nicht früher möglich war. Viele Forscherinnen und Forscher müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, dass sie bei den Vorurteilen des späten 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts stehen geblieben sind – insbesondere, was die einseitige Zuordnung der frühromantischen Philosophie zur Wirkungsgeschichte von Fichtes *Wissenschaftslehre* betrifft – und sich nur darum bemüht haben, die Berechtigung dieses Vorurteils neu zu substantiieren. Es wurde dem Novalis gar ein »magischer Idealismus« als Steigerung und Fortführung des Fichte'schen Produktionsidealismus angesonnen, dem zufolge Novalis der erstaunten Welt habe mitteilen wollen, Individuen könnten, mit gehöriger geistiger Anstrengung, die Welt beliebig nach ihren Wünschen einrichten. Nach wie vor fühle ich mich ermutigt zum Widerspruch gegen solch kruden Unsinn (vgl. Text 1).

Die geistige Klammer, die die folgenden Textproben zusammenhält, will das Profil der philosophischen Frühromantik, aber auch die Rezeptionsschicksale der kantischen Philosophie in ihrer Frühphase – auch in Auseinandersetzung mit Kritikern – deutlicher profilieren, als mir das bisher gelungen ist. Insbesondere habe ich Maimon (Text 14), Schiller (Text 8) und den späten Schelling (Texte 11–15), auch Herder (Text 9), selbst Wittgenstein (Text 5) und Bakunin (Text 12) ins Spektrum älterer Erkundungen einbezogen und umgekehrt die Ergebnisse neuerer Forschungen aufgenommen. Sie fügen meinen früheren, wie ich hoffe, allerlei hinzu. Aber auch den

1 Ausnahmen: die Texte 1 (Frank 1969), 3 (Frank 1996a), 4 (Frank 1992a), 5 (Frank 1992b), 7 (Frank 1991a, 416–432) und 12 (Frank 2003).

geschichtsunabhängigen Sachertrag, den wir der frühromantischen Philosophie verdanken, habe ich in einer den Vertreterinnen und Vertretern der aktuellen Philosophie des Geistes zumutbaren Sprache attraktiv zu machen versucht (*passim*, bes. Text 15).

Ich wünsche mir allerdings, dass die Leserinnen und Leser das Folgende unbeschwert von solchen Voraussetzungen aufnehmen mögen. Obwohl die Texte teils chronologisch, teils sachlich verzahnt sind, sind sie nach meiner Absicht einzeln lesbar und durch die Titel hinlänglich genau unterschieden. Einige zentrale Theoreme, auf die ich häufiger Bezug nehmen muss, sind entsprechend mehrfach in jeweils gebührender Ausführlichkeit kontextsensitiv wiederholt. Besonders lag mir daran, die Bedeutung von Kants These über das (existentielle) Sein als Sprengsatz im Selbstverständnis des Idealismus auffällig zu machen und die Annahme von der Irreduzibilität des Seins aufs Bewusstsein zu unterscheiden von der, die lediglich den Vorrang der Natur vor dem Geist behauptet. Der frühe und mittlere Schelling hatte eine Form von Panpsychismus vertreten, wonach der vorbewussten Natur Elemente von Geistigkeit ›eingebildet‹ seien, die im Selbstbewusstsein höherer Tiere lediglich explizit werden (Nagel 1979b; Blamauer 2006). Das ist eine Position, die mit einem ›objektiven Idealismus‹ mühelos vereinbar ist. Härter bricht mit dem Idealismus jeder Varietät, wer – wie Kant, Novalis oder der späte Schelling – Sein (im Sinne von Existenz) nicht für ein sachcharakterisierendes (›reales‹) Prädikat hält und auch dem Bewusstsein ontisch vorausgehen lässt, durch das wir uns selbst erfassen (Texte 1, 7, 9-11). Diese Seinsthese wird ausdifferenziert in den Texten 13 und 14, die das Thema der angemessenen Deutung des ›ist‹ im affirmativen Aussagesatz nicht nur an das der Existenz, sondern auch an das der Identität (und der Differenz) heranrücken. Komplexe Sachlagen werden erst aus ihren vielfältigen Abschattungen und Verästelungen einsichtig.

Dem Leser oder der Leserin, die mit dem Gegenstand meines Buchs unvertraut sind, gebe ich die folgenden grob situierenden Hinweise. Der Kenner oder die Kennerin mag sie überspringen und sich am Inhaltsverzeichnis orientieren.

I.

Wer Abläufe der Philosophiegeschichte verstehen will, wird sie nicht, wie Droysen spottete, in ›eunuchenhafter Neutralität‹ nur nachvollziehen wollen. Er wird in ein selbst philosophierendes Verhältnis zu ihnen eintreten wollen. Nun ist Philosophieren wesentlich Argumentieren. Und Argumente haben einen formalen und einen materialen Aspekt: Die logische Korrektheit im wahrheitswerterhaltenden Übergang von Prämissen zu Schlüssen (1.) ist verschieden von den Gründen für unsere Überzeugung von dieser Wahrheit selbst (2.). Für den zweiten Geltungsanspruch sind wir auf andere Weise Rechenschaft schuldig, als wir es durch den Nachweis der formalen Konsistenz unserer Überzeugungsverknüpfungen sind. Wir müssen die Annahme, für die wir argumentieren, selbst und unabhängig davon rechtfertigen, ob sie in analytisch korrekten Beziehungen zu anderen ihresgleichen steht oder welche Folgerungen wir aus ihnen ziehen möchten (Frank 1997, 17 ff.).

Nur dieser letztere Aspekt macht aus dem Philosophieren ein zieloffenes Unternehmen, einen Streit zwischen *materialiter* kompetitiven Intuitionen: Wir rechten, ja wir hadern mit philosophischen Texten. Töricht wäre es zu glauben, wir könnten einer Position jemals so sicher sein, als wäre sie über allen vernünftigen Zweifel erhaben. Ein ebenso scharfsinniger wie selbstbewusster Analytiker schreibt im Vorwort zu seinen *Philosophical Papers*:

The reader in search of knock-down arguments in favor of my theories will go away disappointed. Whether or not it would be nice to knock disagreeing philosophers down by sheer force of argument, it cannot be done. Philosophical theories are never refuted conclusively [...] The theory survives its refutation – at a price (Lewis 1983, x).

Die Frage ist also: Welchen Preis sind wir bereit, für Überzeugungen zu zahlen, mit denen wir sympathisieren?

Dass unsere Überzeugungen nicht absolut gerechtfertigt werden können, sondern – wie Schlegel ironisch sagt – nur »einstweilen auf ewig« gelten (KA II, 179, Nr. 95; Anspielung auf Niethammer 1795, 41 ff.), also aus momentaner, dem Wissenwollen innewohnender Geltungsunterstellung (einer Art Kredit auf den performativen Widerspruch der Leugner dieser Annahmen), dass also unser Meinungssystem keiner ultimativen Begründung fähig ist und immer

noch eine unbedachte Begründung zulässt, die selbst wieder unbegründet bleibt, war eine der tiefen Überzeugungen junger Intellektueller, die, von Kants kritischem Geist erfasst und von Reinhold über die vermeinte Notwendigkeit eines Fundaments unseres Wissens belehrt (Reinhold 1791), die Skylla des epistemologischen Fundamentalismus (der Philosophie aus oberstem Grundsatz) ablehnten, ohne sich der Charybdis des Skeptizismus (oder, wie sie auch sagten, des intellektuellen Anarchismus) in die Arme zu werfen. Dazu gehören Johann Benjamin Erhard, Friedrich Immanuel Niethammer, Friedrich Carl Forberg und Friedrich von Hardenberg, der sich später – unter dem Druck der Zensur – Novalis nannte. 1796 notierte er, vermutlich im Blick auf eine Publikation in dem von seinem Freund Niethammer herausgegebenen *Philosophischen Journal* (NS II, 32 f.):

Das eigentliche/Philosophische System muß Freyheit und Unendlichkeit, oder, um es auffallend auszudrücken, Systemlosigkeit, in ein System gebracht, seyn. Nur ein solches System kann die Fehler des Systems vermeiden und weder der *Ungerechtigkeit*, noch der Anarchie bezogen [bezichtigt] werden (NS II, 288 f., Nr. 648; ebenso Friedrich Schlegel: KA XVIII, 80, Nr. 614).

Die Unwünschbarkeit der ersten Konsequenz wurde diesen Selbstkern durch Fichtes Grundlegung eines Idealismus aus einem ins Absolute gesteigerten ›Ich‹ vor Augen geführt. Wie immer anziehend diese Lösung aussah, die eine Reihe von Problemen – etwa die unerwünschten Dualismen der kantischen Philosophie – hinter sich lassen konnte – so unwiderstehlich sich also die absolut-idealistische Lösung angesichts der argumentativen kantischen Erblasten ausnahm –, die Frühromantiker hielten diesen Weg für unbegehrbar und suchten Auswege aus dem idealistischen Fliegenglas. Oder besser: Sie suchten das Philosophieren aus oberstem (subjektivem) Grundsatz von Beginn an zu vermeiden. Der Studentenbuden-Nachbar Friedrich Schlegels im Hause von Niethammers künftiger Frau, der Witwe Döderlein in Jena, Paul Johann Anselm Feuerbach, publizierte im *Philosophischen Journal* einen Aufsatz »Ueber die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie« (1795). Die Suche nach einem Ausweg aus der Grundsatzphilosophie – gleich, ob das Prinzip an den Anfang oder, wie bei Hegel, an den Schluss gesetzt wird – charakterisiert das frühromantische Den-

ken insgesamt und unterscheidet es wesentlich von der Philosophie des Deutschen Idealismus. Die »Sehnsucht nach dem Unendlichen« (KA XVIII, 418, Nr. 1168; 420, Nr. 1200), nicht sein Besitz beflügelt die Frühromantiker. Hegel diagnostizierte diese Einstellung als »unglückliches Bewußtsein« (Hegel 1952, 158 ff., *passim*). Der Tadel freilich prallt ab an der wohlbegründeten Überzeugung, dass der menschlichen Wirklichkeit dies Unglück wesentlich sei.

Die antifundamentalistische Tendenz erklärt auch den für den gesamten Kreis (besonders Erhard, Niethammer, Forberg, später Friedrich Schlegel) so charakteristische Hinneigung zur pyrrhonischen Schule (dazu Vieweg 1999). Diese Varietät der Skepsis (die nicht als wirklich radikal charakterisiert werden darf; vgl. Grundmann 2003) konnte zusätzlich Nahrung finden durch eine erneute Beschäftigung mit Jacobis Kritik der »negativen« Vernunft, die – einmal mehr in der VII. Beilage zur Zweitaufgabe seines Spinoza-Büchleins (Jacobi 1789, 398 ff., bes. 423 ff. [= Jacobi 1989 I,1: 247 ff., bes. 260 ff.]) – mit dem klassischen Regress-Argument arbeitet, nur diesmal mit einer unerhofften Wirkung auf die Letztbegründungsbestrebungen des eben aufkommenden absoluten Idealismus. Vereinfachend ließe sich sagen: Die Frühromantiker ergreifen – mit einer »unter Reinholds Konsulat« erworbenen (und durch Fichte belehrten) Vorsicht – das skeptische Horn des Dilemmas und lassen Fichte mit dem anderen »auf dem absoluten Felsen« (KA II, 155, vgl. ebd., 147 f., Nr. 7; Niethammer in: Baum 1995, 84).

II.

Seit meiner Studienzeit habe ich mich dem so verstandenen frühromantischen Projekt sympathetisch verbunden gefühlt (Text 1 der Sammlung ist ein Seminar-Referat von 1967). Nicht eigentlich aus Vorliebe für eine historisch-kulturelle Epoche, wie man etwa die altgriechische Philosophie oder den Expressionismus in der Malerei liebt, sondern weil ich in diesem Projekt am deutlichsten die Grundrisse einer Intuition zu erkennen glaubte, die die Philosophie der Moderne wie ein Leitstern begleitet. Zwei Denkerfordernisse galt es zu verbinden: Der (spätestens durch Descartes erstrittenen) Schlüsselrolle des Selbstbewusstseins in der Philosophie war Rechnung zu tragen; und seine Unselbstgenügsamkeit war zu respektie-

ren. Das Wissen einer Person um sich besteht in einer Kenntnis *sui generis*, um deren Aufklärung die Frühromantik Großes, bis heute Gültiges, wenn auch wenig Bekanntes geleistet hat. Aber das Ich kommt nicht aus eigenem Vermögen in die Stellung, in der es sich dieser einzigartigen Kenntnis versichert. Selbstbewusstsein setzt Sein voraus: die andere Säule, auf der die Verknüpfung der Sätze *cogito* und *sum* ruht. Das Selbstbewusstsein fühlt sich ›schlechthin‹ – das meint: nicht bloß relativ, nicht bloß hinsichtlich eines anderen, mächtigeren Gegenstandes – abhängig. Für das Wovon dieser ›schlechthinnigen Abhängigkeit‹ benutzten die Frühromantiker – mit ihnen Hölderlin, Schleiermacher (Text 10) und der späte Schelling (Texte 11 und 13) – den von Kant und Jacobi übernommenen Ausdruck »Seyn«, auch »Urseyn« (NS II, 142, Z. 13). Der Ausdruck verliert für uns seine Befremdlichkeit, wenn wir ihn durch ›Wirklichkeit‹ ersetzen. Dann liest sich die frühromantische These über den Zusammenhang von Selbstbewusstsein und Sein so: Es kann Bewusstsein nur geben unter der Voraussetzung der Wirklichkeit. So schon Kant (Texte 7 und 13). Novalis notiert: »Wo ein Erkennen ist – ist auch ein Seyn« (NS II, Nr. 402, Z. 25). Und Schelling lehrt 1832/33 in München: »Alles ursprüngliche Denken bezieht sich immer auf einen wirklichen Gegenstand« (Schelling 1972, 94). Aber das Umgekehrte gilt nicht. Novalis nannte 1795 das Bewusstsein ein »Bild des Seyns«, ein »Zeichen«, also einen ›Repräsentanten‹ (NS II, 106, Nr. 2, Z. 4 ff.). Repräsentationen sind von ihrem Repräsentat (ihrem »Bezeichneten«) ontisch abhängig. Das gilt auch dann, wenn sie ihm zum Erscheinen (oder Bewusst-Sein) verhelfen.

›Sein‹, das alte und einzige Thema der europäischen Metaphysik, bleibt – auch nominalisiert – ein unterbestimmter Verbalausdruck. Er kann mehrerlei meinen. Die philosophierende Frühromantik schwankt zwischen zwei Verständnissen, die nicht immer mit wünschenswerter Deutlichkeit auseinandergehalten werden. Das erste – von Crusius, Kant und Jacobi empfohlen – legt ›Sein‹ auf den Sinn von ›Existenz‹ oder ›Wirklichkeit‹ fest. Und dann meint ›Seinsabhängigkeit‹ Unselbstgenügsamkeit hinsichtlich der eigenen Existenz, des eigenen Bestehens. Das Subjekt des Gedankens *cogito* hat sich nicht aus eigener Macht ins Sein gebracht, es ist nicht *causa sui*. (Wäre, zeigt der späte Schelling, die Sein erzeugende Potenz noch vor der Wirklichkeit, so würde ein selbst des Seins Beraubtes Ursache eines Wirklichen sein – ein offenbarer Erklärungszirkel träte auf

[z. B. Schelling 1972, 433 f.; Schelling 1993, 162 f.]; vgl. Text II.) Das Subjekt war seiner bewusst unter Voraussetzung eines Seins, das nicht es selbst ist. Oder auch: Im Bewusstsein seiner selbst erfährt sich das Bewusstsein als getragen durch und gerichtet auf »ein Sein, das nicht es selbst ist«. Das ist die berühmte Formulierung, in die Sartre seinen »ontologischen Beweis« des Bewusstseins zusammendrängt (Sartre 1943, 28). Gemessen am Sein »im emphatischen Sinne« (Schelling 1972, 97) ist – Schelling zufolge – das Bewusstsein ein *má ón*, ein relativ nicht Seiendes im Sinne des späten Platon oder des Plutarch. Dem entspricht Sartres Unterscheidung des *être* vom *néant*. Denn »néant« ist nur die französische Übersetzung des griechischen *má ón* (SW I/10, 284 f.). Schellings und Sartres ontologische Untermauerung des Bewusstseins (Text 13) erweist sich als überraschendes Echo auf Hardenbergs Bestimmung des Bewusstseins als »Seyn außer dem Seyn im Seyn« (NS II, Nr. 2, Z. 4 [ff.]; vgl. Text 1). Novalis nennt es ein minderes Sein:

Das Außer dem Sey muß kein rechtes Seyn seyn.

Ein unrechtes Seyn außer dem Seyn ist ein Bild – Also muß jenes außer dem Seyn ein Bild des Seyns im Seyn seyn (ebd., Z. 6-8).

Aus der Formel ergibt sich »beyläufig, daß Ich im Grunde nichts ist – Es muß ihm alles *Gegeben* werden« (NS II, 273, Z. 31 f.); »Denken [ist] der Ausdruck / die Äußerung / des Nichtseyns« (NS II; 146, Z. 25 f.). Das Bild, über welches sich das Bewusstsein die Gehalte des Seins vermittelt, ist demnach ein »Nichtseyn [...] im Seyn, um das Seyn für sich *auf gewisse Weise da seyn* zu lassen« (NS II, 106, Z. 11 f.).

Das andere Verständnis: »Sein« steht für das Absolute, in dem Denken (*cogito*) und Sein (*sum*) zusammengefügt sind. Sofort stellt sich die Frage nach der Art dieser Zusammenfügung. Eine durch Spinoza einerseits, Ploucquet als Lehrer des Tübinger Stifts, aber auch durch die Leibniz'sche Tradition nahegelegte Kandidatin wäre: Identität. Und in der Tat haben Hölderlin und Schelling (vor allem der späte Schelling) einen Ableitungszusammenhang zwischen dem absoluten Sein und der Copula im veridischen Urteil angenommen, die wiederum als Identitätsanzeige aufgefasst wurde (Text 13 und 14).

Aber beide Auffassungen treten nicht in radikalen Widerspruch zueinander. Es könnte doch sein, dass die absolute Identität Sein (im Sinne von Existenz, von Kants »absoluter Position«) und Den-

ken übergreift und untrennbar aneinander verweist, ohne beide Ausdrücke auf einerlei Sinn zu reduzieren. Unscharf, aber vorsichtiger könnte man sagen: Die zugrunde liegende Intuition besagt, dass Sein und Bewusstsein ›wesentlich zusammengehören‹, ohne semantisch zusammenzufallen. Wer ›Sein‹ sagt, sagt nicht ›Bewusstsein‹. So wie das cartesianische *cogito, sum* eine, nicht zwei Erfahrungen artikuliert und doch in zwei unterschiedene Feststellungen gegliedert ist. So verhindert die Zusammengehörigkeit von Sein und Bewusstsein nicht, dass im Absoluten das Sein dem Bewusstsein vorangeht und es ontisch fundiert (Seinsgrund), während das Bewusstsein dem Sein ontisch folgt, ihm aber zum Erscheinen verhilft (Erkenntnisgrund). Ich glaube, das war die Ansicht des späten Schelling, der mit ihr seinen jugendlichen Idealismus widerruft und damit das Interesse einer jüngeren Generation erregt, die der Feuerbach, Bakunin, Marx und Kierkegaard (Texte 11-13). Man kann auch von einer Rückwendung zu den kantischen Basen sprechen. Ihnen sind Reinholds unbotmäßige Schüler, darunter Forberg, Novalis (Text 2) und indirekt Schiller (Text 8), Hölderlin und Friedrich Schlegel (Texte 3 und 4), immer verbunden geblieben – anders als Fichte und der junge Schelling.

Das fortgesetzte Polemisieren gegen die Anmaßung eines Philosophierens aus oberstem (subjektiven) Grundsatz bringt leitmotivisch eine dieser Generation gemeinschaftliche und wirklich zentrale Überzeugung auf den Punkt. Ihr hat Reinholds Schüler und Mäzen – Erhards, Niethammers, Forbergs und Hardenbergs Freund –, Franz Paul von Herbert, den sprachlich-orthographisch nicht eben sichersten, aber prägnantesten Ausdruck verliehen:

Fichte hat zu dieser meiner fattallen Stimmung einen grossen Theill beygetragen, wieder ein Autor bis auf die Spiz Nägl. Et/ voilla tout [...]. Von nun an erkläre ich mich zum unversöhnlichsten Feinde, aller sogenannten ersten Grundseze der Phillosophie, und den jenigen, der einen braucht zu einem Naaren, der wen ihn der Paroxismus ergreift aus seinem Grundsaz deducirt und syllogisticirt [...]. Wie viell geht für die Phillosophie verloren durch einen thumen Neid um Kantens Rum, was ist Kantens erster Grundsaz, Kritik der Vernunft[;] habt ihr daraus nicht genug, so ist euch nicht zu helfen (Herbert an Niethammer, 6. Mai 1794, in: Baum 1995, 75 f.; dazu: Stamm 1992).

In seiner umfänglichen Antwort vom 2. Juni 1792 hat Niethammer Herberts »Überzeugung von der Entbehrlichkeit eines höchsten

und Einigen Grundsatzes alles Wissens« ermutigt (in: Baum 1995, 86), den infiniten Regress in allen ultimativen (»bodenlos[en]«) Begründungsanstrebungen aufgewiesen (»die Erde [sagen die Letztbegründer] trägt ein Elephant, u. der Elephant steht auf einer Schildkröte, ohne uns weiter zu sagen, worauf die Schildkröte liege« [84]) und sich über Fichte als den Mann »auf dem allgemeingültigen Felsen« lustig gemacht, der nicht frage, worauf dieser Felsen denn stehe (83). Novalis hat sich dem angeschlossen, als er barsch »[a]lles Suchen nach dem Ersten [...] als] Unsinn« abtat (*NS* II, 255, Z. 11 f.), als eine Obsession, die den Philosophen unweigerlich in die »Räume des Unsinnns« verschlage (*NS* II, 251 f.; vgl. 259 f., Nr. 566; Text 2). Mit der Weisheit eines unfanatischen Skeptikers notiert Friedrich Schlegel 1796:

Bildung ist das Einzige, was gegen Schwärmerei sichert. Es giebt keine *Grundsätze*, die allgemein zweckmäßige Begleiter und Führer zur Wahrheit wären. Auch die gefährlichsten lassen sich für gewisse Stufen und geistige Bildung rechtfertigen und auch die sichersten und besten können in einen Abgrund von Irrthümern führen (*KA* XVIII, 518, Nr. 13).

Noch in einer Privatvorlesung von 1804, dem Todesjahr der frühromantischen Bewegung, lehrt er:

Unsere Philosophie fängt nicht wie andere mit einem ersten Grundsatz an, wo der erste Satz gleichsam der Kern oder erste Ring des Kometen, das übrige ein langer Schweif von Dunst zu sein pflegt – wir gehen von einem zwar kleinen, aber lebendigen Keime aus, der Kern liegt bei uns in der *Mitte* (*KA* XII, 328).

III.

Ich führe diese bekannten, wenn auch schwer zurückweisbaren Belege an, weil meine Überzeugung, die frühromantische Philosophie werde nicht als Fortspinnen des Fichte'schen Gedankens, sondern erst aus dem Bruch mit ihm verständlich, heftigen Widerspruch erregt hat. Der Widerspruch steht in einer *Mainstream*-Tradition, von der es nur wenige Ausnahmen gibt. Anfangs konnte man das entschuldigen mit der Tatsache, dass die *Fichte-Studien* des Novalis gar nicht oder doch nicht vollständig und nicht in der richtigen Reihenfolge publiziert, geschweige korrekt datiert waren (September 1795 bis Juli 1796: das bleibende Verdienst des Herausgebers Hans-

Joachim Mähl [NS II, 29 ff.]). Insofern ist der Widerspruch gegen frühere Arbeiten, die sich auf die Anfänge einer frühromantischen Philosophie überhaupt einlassen und in Fichtes *Grundlage der Wissenschaftslehre* von 1794/95 die Initialzündung sehen, trivial. Auch wissen wir erst seit recht kurzer Zeit, in welchem komplexen ›konstellatorischen‹ Umfeld das Aufkommen einer spezifisch frühromantischen Philosophie möglich wurde. Immer noch konnte man dem Konservativismus der Frühromantik-Auslegung zugute halten, dass ein so schwieriges, kontextsensitives und undurchsichtiges Gebilde wie die *Fichte-Studien* sich dem Verstehen hartnäckig verschließen würde und eine frühe differenzierte Wahrnehmung unwahrscheinlich machte. (Nur darum drucke ich ein schülerhaftes und vielfach unvollkommenes, aber hierin hellichtiges Rezeptionsdokument aus dem Jahre 1967 ab – ich glaube: das erste überhaupt, das deutlich diesen Standpunkt bezieht und ihn aus den damals eben erst vollständig erschienenen *Fichte-Studien* des Novalis begründet: Text 1.)

Bei Friedrich Schlegel war die Deutungssituation etwas günstiger, da die verlässlich datierten, wenn auch ganz unvollständig überlieferten Anfänge der *Philosophischen Lehrjahre* schon 1963 publiziert und auf August 1796 datiert worden waren. Auch diese Aufzeichnungen haben erst spät eine philologisch und philosophisch angemessene Deutung erfahren (Frank 1972; Naschert 1995), die der Fichte-fixierten Deutung der Schlegel'schen Inspirationsquellen nicht wenig widerspricht.

Der bedeutendste Einspruch gegen meine These stammt von einem der weltweit besten Kenner der Materie, Frederick Beiser (Beiser 2002, 2003; vgl. auch Rush 2004; radikaler: Frischmann 2005; Kublik 2006a, 2006b; dagegen Millán-Zaibert 2004, 2005; Ameriks 2005, 2006). Ich bewundere vorbehaltlos Beisers Forschungen, die in vielfältiger Hinsicht die Kenntnis von Idealismus und Frühromantik revolutioniert und internationalisiert haben. Aber seinem Versuch, die Frühromantik dem Deutschen Idealismus zuzuordnen, widerspreche ich mit unverminderter Heftigkeit – natürlich bei allem gebotenen Respekt vor ihren gemeinsamen Bildungsverläufen und erwartbaren Familienähnlichkeiten. Rein philologisch glaube ich mich durch die zahlreichen und zusammenstimmenden Belege bestätigt, auf die ich mich interpretierend beziehe und die jeder Opponent meiner Deutung marginalisieren

oder missachten muss. Die These eines ontologischen Realismus der kantisch-postkantianischen und frühromantischen Philosophie sehe ich angegriffen, aber nicht erschüttert. Selbst den Mystizismus- bzw. Irrationalismus-Vorwurf, den Beiser mit meiner (hermeneutisch) realistischen Option – insbesondere der These vom Vorrang des Seins vor dem Selbstbewusstsein – verknüpft, nehme ich gelassen, zumal er mir inkonsequenterweise zugleich eine Anfeindung der Korrespondenztheorie der Wahrheit vorwirft. Ich habe mich im Gegenteil – und im Widerspruch gegen die Überschätzung von Kants ›kopernikanischer Wende‹ – für sie stark gemacht (Texte 6, 10 und 13; Frank in: Schleiermacher 2001 I, 41 ff., bes. 50 f.; Frank 2002, 52 ff.). Was ist irrational (gar ›postmodern‹) an der These, die Theorie folge – wenn auch nicht blind – der Wirklichkeit, nicht umgekehrt (Beiser 2003, 3 f., 58 f., 65, 74, 78, 192 f.)? Ich glaube: Die Seinsabhängigkeit des Subjekts nicht anerkannt zu haben, war ein Fehler des sogenannten ›Deutschen Idealismus‹; und spät erhebt Schelling die in Schweigen erfrorene Stimme seiner frühromantischen Weggefährten gegen das Projekt Hegels und seine eigene Philosophie des absoluten Geistes (Text 11). Was heute als ›Deutscher Idealismus‹ in den Annalen der Philosophiegeschichtsschreibung abgehandelt wird, hat die Rezeption der nachkantischen deutschen Philosophie in Resteuropa und weltweit, natürlich besonders in den angelsächsischen Ländern, bis auf unsere Tage behindert, jedenfalls beschädigt. Selbst die Intuitionen Kants und derer, die ihm – durchaus kritisch, weil seiner Mängel bewusst – zu folgen suchten, wurden im kollektiven Gedächtnis verzerrt (Texte 2, 3, 6 und 13). Das hängt damit zusammen, dass die sogenannten deutschen Idealisten sich für die wahren Vollstrecker des kantischen Denkanstoßes erklärten und lauthals verkündeten, die Mängel des kantischen Kritizismus würden nur durch einen neuen, einen »mächtigere[n], herrlichere[n] Dogmatismus« behoben, als es der von Kant überwundene gewesen sei (Schelling 1993, 137 unter Anspielung auf *SW* I/1, 303). Fichtes Name bezeichnet die Speerspitze derer, die Kants Philosophie besser verstehen wollten, als sie sich selber verstanden habe (Fichte 1971 VI, 337; I, 479 Anm.). Nur in einem der idealistischen Systeme (in welchem eigentlich?) komme Kants Ansatz zu sich selbst – wenn nicht dem Buchstaben, so doch dem Geist nach (I, 420-422; 468 f., 485). Gegen diese Besserversteher-aus-dem-Geist richtet sich Friedrich Schlegels Spott: »Niemand kennt wohl

eigent[lich] d[en] Geist der K[anti]schen ϕ [Philosophie] weniger als d[ie] neusten Geistianer« (KA XVIII, 36, Nr. 191).

In der Tat: Der Realismus in der strengen Form, die man heute ›Externalismus‹ nennt, hält für möglich, dass diejenigen Anteile des Gehalts unserer Vorstellungen, die unser Bewusstsein einsehen kann, keine oder keine sichere Auskunft liefern über die Beziehungen unseres Geistes zu seiner wirklichen Umwelt. Anders gesagt: Die Individuation der Gehalte unserer auf die Welt gerichteten Vorstellungen durch die Wirklichkeit muss nicht zusammenfallen mit unserem Bewusstsein von diesen Gehalten. Von der Schere, die sich zwischen beiden Bereichen auftut, wird auch unser Selbstbewusstsein betroffen (Peacocke 1999, 203). In diesem Sinne gilt dann allgemein: »[T]ruth can outrun knowability« (ebd., 5). An dieser These ist nichts mystisch oder postmodern.

Allerdings hat das durch den Vorrang des Seins narzisstisch gekränkte Subjekt Anspruch darauf, dass man ihm den Ausweg aus dem Idealismus/Internalismus aufzeigt. Auch das haben einige Frühromantiker unternommen.

Der Erste, der sich an eine solche Aufklärung gemacht hat, war Novalis (im Herbst 1795). Zunächst bestimmt er das erste Bewusstsein, das wir von uns selbst erwerben, als ein »Gefühl« (»Selbstgefühl«: Texte I und 9) – also, im Gegensatz zu Fichte, der es ins intellektuelle Anschauen einer »Thathandlung« (Fichte 1971 I, 91, 468) setzt (»Die Intelligenz ist dem Idealismus ein *Thun*« [440]), als eine Passion. Ihm wird etwas »gegeben« (NS II, 115, Z. 29; vgl. 275, Z. 31 ff.), nämlich das »Urseyn«; keineswegs wird etwas von ihm getan, gar hervorgebracht. Novalis interpretiert das Selbstgefühl, das auch Fichte kennt (Fichte 1971 I, 295, 305 [im Kontext], 359 f.), also nicht als die Reaktion des Geistes auf eine gehemmte Tätigkeit, sondern als das ursprüngliche Bewusstsein überhaupt. Als Bewusstsein steht aber das Selbstgefühl in einer verkehrten Stellung zur Wirklichkeit, indem es, von sich ausgehend, die Welt *secundo loco* antrifft. »Die Theorie muß vom *Bedingten* ausgehn« (NS II, 147, Nr. 86, Z. 14). Das (vom Sein) Bedingte, das Bewusstsein, *ist* nicht das, wovon es ein Bewusstsein ist, sondern bildet es ab – durch eine Repräsentation, ein ›Zeichen‹ (106, Z. 6 ff.). Doch findet es in sich selbst das Mittel, diese Verkehrung durch eine abermalige Verkehrung (»*ordine inverso*« [127 f., 131 ff.]) zu korrigieren (Text 1). »Es wechselt immer Bild und Seyn. Das Bild ist immer das verkehrte vom Seyn.

Was rechts an der Person ist, ist links im Bilde« (142, Nr. 63; vgl. die umständlichere Erklärung 114 ff.). Das gespiegelte Spiegelbild oder die Selbstreflexion stellt die ursprüngliche Ordnung wieder her; und dem Ich wird nun seine ontologische Abhängigkeit vom Sein bewusst (so auch Schelling *SW* I/4, 85 ff.; I/9, 230 ff.; Text 13). Fichte, meint Novalis, habe diese Selbstreflexion nicht vollzogen und darum, in der Nachfolge des Bischofs Berkeley, Sein immer nur in Abhängigkeit auf ein es thematisierendes Bewusstsein oder als inerten Niederschlag eines vorgängigen Handelns anerkannt: So erscheint dem Idealisten Sein nicht als Positivum, geschweige, wie Kant sagte, als ›absolute Position‹, sondern als ein »negativer Begriff«, der sich gegen den allein positiven des bewussten Handelns abgrenzt (Fichte 1971 I, 498 f.).

Kants Grundgedanke ist gegen die Aneignungsgelüste seiner idealistischen Nachfolger zu behaupten (Texte 6 und 13).

IV.

Auch Fred Rush (2004) ist unzufrieden damit, dass ich auf der ›realistischen‹ Option der frühromantischen Denker insistiere. Zumindest wünscht er sich eine Aufklärung über meinen Wortgebrauch.

Ich verstehe unter ›Realismus‹ die Auffassung, dass es eine Reihe bewusstseinsunabhängiger Entitäten gibt und dass diese Unabhängigkeit vom Terminus ›Sein‹ (verstanden als Existenz) konnotiert wird. Entsprechend dem Doppelsinn, den wir im identitätsphilosophischen Gebrauch von ›Sein‹ aufgezeigt haben (›Sein‹ als das absolut Identische und ›Sein‹ im Sinne von Existenz) könnte es erscheinen, als sei hier die Falle einer Äquivokation aufgestellt.

Tatsächlich meinen etwa Hölderlin, Novalis oder Schleiermacher, dass Selbstbewusstsein eine zwiefältige Erfahrung sei: Wir erleben uns im Widerschein – ausgedrückt durch ein geeignetes Reflexivpronomen – *als* uns selbst, können diese Identität aus der Form des Urteils (mit seinen zwei Gliedern) aber nicht verständlich machen. Gleichzeitig erfahren wir uns, mit gleicher Gewissheit, als existent (›*cogito, sum*«), ohne die Existenz auf unser An-sie-Denken reduzieren zu können. Was lag näher, als beide – Identität und Sein – als *Voraussetzungen* gelingender epistemischer Selbstbeziehung anzu-