

MANFRED FRANK

## Was heißt ›frühromantische Philosophie‹?<sup>1</sup>

### I.

Zu den Grundcharakteristika der philosophischen Moderne zählt die allgemeine Überzeugung, dass sie ein Denken gewesen sei aus der Gewissheit des Selbstbewusstseins. Dieses Denken, von Descartes bahnbrechend eingeleitet, von Leibniz vielfältig differenziert, habe nach einem empiristischen Intermezzo in Kants und zumal in Fichtes Philosophie seinen Höhepunkt erstiegen – denn dort wird Subjektivität zum Prinzip eines deduktiv entwickelten Systems von Kenntnissen, die kraft ihrer Ableitbarkeit aus dem Selbst die ihnen eigenen Form objektiver Begründung erwerben.

Heidegger – ihm folgend mehrere Denker aus dem Spektrum des so genannten Neostukturalismus/Postmodernismus – haben in der ›Machtergreifung‹ von Subjektivität den Gipfel abendländischer Seins- oder *différance*-Vergessenheit erblicken wollen. Da das gängige Vorurteil Fichte zum Verblendungsgipfel der Entwicklung stilisiert und man seit gut 150 Jahren gewohnt ist, die Jenenser Frühromantik aus der Abhängigkeit von Fichte zu rekonstruieren, ist es üblich geworden, zumal Friedrich von Hardenberg und Friedrich Schlegel, ihre philosophisch führenden Köpfe, unter dem Stichwort der Subjektphilosophie zu erfassen. In feuilletonistischen Zusammenhängen hört man auch von frühromantischem ›Subjektivismus‹ oder ›Okkasionalismus‹ oder von der ›Arbitrarität‹ romantischer Theorie(n).

Was für ein Unsinn! Wir dürfen uns leisten, ihm keck den Rücken zu kehren. Denn spätestens seitdem Dieter Henrich und seine Schüler(innen) mit der Methode der ›Konstellationsforschung‹ und auf neuer Quellenbasis weitflächig den Tübinger und den Jenauer Zeitraum der Philosophie zwischen den Jahren 1789 und 1796 durchkämmt haben, zeigt sich auch die philosophische Frühroman-

<sup>1</sup> Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung »Was ist Romantik?« im Sommersemester 2008 an der Freien Universität Berlin. Die Vortragsform wurde beibehalten.

16 tik, die Henrich und seine Schüler nicht in ihren Forschungsskopos einbezogen haben, in neuem und noch ungewohntem Licht. Ich will im Folgenden den von der Konstellationsforschung ausgesparten, aber damit auch offengehaltenen Komplex der philosophischen Frühromantik ins Spektrum des konstellatorischen Gesamtbildes einbeziehen oder vielmehr: das Ergebnis dieser Perspektiven-Öffnung, wie ich sie in früheren Forschungen unternommen habe, bündig resümieren.<sup>2</sup>

Die Konstellationsforschung hat den Ort der frühromantischen Philosophie dadurch offengehalten, dass sie zuerst auf eine merkwürdige Diskontinuität in der Verarbeitungsgeschichte des Gedankens aufmerksam machte, der von Kants Kritiken zu Fichtes Wissenschaftslehre führte. Zunächst wurde Kant – vor allem von Reinhold – vorgeworfen, seine im Resultat durchweg akzeptablen Überzeugungen nicht aus einem Prinzip abgeleitet zu haben, das ihre Einsichtigkeit und ihren Zusammenhalt mit einem Schlag kenntlich macht. Fichte meinte, diese Grundeinsicht Reinholds sei wohl richtig, aber Reinhold habe das Fundament, auf dem alle wahre und also auch die kantische Philosophie stehe, nicht angemessen bestimmt. Fichte fand das Prinzip bekanntlich in dem zwiespältigen Gedanken eines ›absoluten‹ oder ›unbedingten Ich‹. Zwiespältig ist dieser Gedanke, weil das Ich einerseits eine Evidenz unseres Bewusstseins darstellen soll, andererseits nicht aus Befunden des endlichen (›bedingten‹) Bewusstseins verständlich gemacht werden kann. Die Konstellationsforschung spricht im Blick auf einen erkenntnistheoretischen Fundamentalismus à la Reinhold oder Fichte von »Grundsatzphilosophie«.

Diskontinuierlich verlief die Bewegung von Reinhold zu Fichte darum, weil unter den begabtesten von Reinholds Schülern schon zwischen den Jahren 1791 und 1792 Zweifel aufkamen, die, als die Zeit kam, in radikalierter Formulierung auch auf Fichtes Verbesserungs-Versuch (von 1794) übergriffen. Diese antifundamentalistischen Zweifel halten auf gewisse Weise Kant die Treue und

<sup>2</sup> Vgl. Manfred Frank: ›Unendliche Annäherung‹. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1998; ders.: *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*. Frankfurt a. M. 2002.

zeigen einen Weg auf, wie die re-metaphysizierenden Konsequenzen Fichtes und seiner Nachfolger hätten vermieden werden können. Die Frühromantik geht insofern einen dritten und eigenen Weg, als sie an den Zweifeln der Grundsatzkritiker (und insofern auch an Kants ursprünglichem Ansatz) festhält und sich damit insbesondere gegen Fichte und den ihm folgenden Idealismus absetzt, ohne sich doch hinter die von Hölderlin so genannte »Kantische Gränzlinie«<sup>3</sup> völlig wieder zurückzuziehen. Wie sie das anstellte, will ich im Folgenden zeigen.

Zunächst rechne ich mit Ihrer Präzision einfordernden Rückfrage, worauf denn die genannten Eckdaten 1789 und 1796 genau verweisen. Es sind die Pfeiler, die den Denkraum abstecken, den die Konstellationsforschung kleinschrittig und mit bisher unbekannter Gründlichkeit vermessen hat, um die Entstehungsbedingungen des deutschen Idealismus in Tübingen und Jena freizulegen.<sup>4</sup> Dabei folgt sie der hermeneutischen Maxime, in Ermangelung ausgeführter Systementwürfe die allmähliche Verfertigung von (philosophischen) Grundüberzeugungen im geistigen Austausch mehrerer Urheber nachzuverfolgen, die, von Kant und Reinhold angeregt, vor Fichte zurückschreckten. Nur so besteht die Chance, bruchstückartig überlieferte Gedanken eines Autors wie in einem Puzzle durch (bisher unbekannt oder unbeachtete) Gedanken eines anderen Autors zu ergänzen, dessen Ausbildung oder Überzeugungsbildung in ganz ähnlichen Bahnen verlaufen ist (oder verlaufen sein mag). Das ist glücklicherweise der Fall Hölderlins, Friedrich von Hardenbergs und Friedrich Schlegels, die seit Beginn der 1790er Jahre entweder direkt bei Reinhold studiert haben oder durch dritte (vor allem Niethammer) über die Diskussionslage im Reinholdschüler-Kreis informiert waren. Die Texte anderer (kritischer) Reinhold-Schüler (vor allem Erhards, Niethammers und Forbergs) liefern eine wertvolle Menge an Puzzle-

3 Friedrich Hölderlin an Christian Ludwig Neuffer, 10. Okt. 1794. In: Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe*. Hg. v. Michael Knaupp. Bd. 2. München/Wien 1992, S. 551.

4 Vgl. Martin Mulsow/Marcelo Stamm (Hg.): *Konstellationsforschung*. Frankfurt a. M. 2005.

18 Karten, die das im Wortsinne fragmentarische Werk von Novalis und Friedrich Schlegel aufs willkommenste ergänzen.<sup>5</sup>

Welchen Grund aber hatte die Konstellationsforschung, die prägnante Zeit für das Aufkommen eines deutschen Idealismus bzw. Reserven gegen ihn durch die Jahreszahlen 1789 und 1795/96 abzustecken und nicht, wie üblich, mit dem Erscheinen von Fichtes

- 5 Im Übrigen beweisen Anspielungen im erhaltenen Briefwechsel des Novalis und neue Brieffunde – wie der ungedruckte Brief von Herberts an Erhard aus Teplitz vom 5. August 1798 –, dass der Kontakt Hardenbergs mit seinen Studienfreunden nach der Zeit von 1790/91 fortbestanden hat, während die Briefe zwischen den Freunden für verloren gelten müssen. Der Klagenfurter Fabrikant, Reinhold-Schüler und Reinhold-, Erhard-, Forberg- und Niethammer-Mäzen Baron Franz Paula de Herbert, den Novalis bei Reinhold kennen lernte, zu dem er zeitlebens freundschaftlichen Kontakt unterhielt und bei dem er noch kurz vor seinem Tod einen Erholungsurlaub zu verbringen gedachte (Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Hg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Bd. I: *Das dichterische Werk*. 2. Aufl. Stuttgart 1977, S. 540; Ders.: *Dass*. Bd. IV: *Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*. Hg. v. Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. Stuttgart 1975, S. 60, S. 84, S. 259, S. 534 f., S. 557), weilte zur Heilung einer Gonorrhö zur gleichen Zeit in Teplitz, zu der auch Novalis dort (begleitet von seinem Vater) einen Kururlaub machte und seine »Teplitzer Fragmente« aufzeichnete; vgl. Hermann F. Weiss: »Zu Friedrich von Hardenbergs Aufenthalt in Teplitz im Sommer 1798«. In: *Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft* 59 (1999), S. 265-272. Der folgende Auszug aus von Herberts Brief an Erhard (dessen Original mir Wilhelm Baum in Kopie überließ) macht deutlich, dass die beiden sich dort regelmäßig trafen und dass von Herbert seine Briefe von dem und an den Arzt und Revolutionär Erhard »unter dem Kuvert« des adeligen Friedrich von Hardenberg empfang bzw. an der politischen Zensur vorbeischleuste. »Ich bin überhaupt der Meynung, daß, so ausgemacht gewiß als Browns System das einzige Konsequente ist, was die Medicin noch bis [?] nun gefunden, hat, es in den Händen der meisten Ärzte so unbrauchbar wird, als ihr voriger Quark [?] war; in meinen Händen ist er nicht in viel bessere gefallen, denn ich weiß das aus der Apotheke nicht zu ersetzen, was er anzugeben versäumt hat, nämlich jene solide stärkende Mittel, deren Wirkung langsamer, aber anhaltend und mithin die Gesundheit wirklich herbeiführend wäre; weißt du eines, so säume nicht, nur plötzlich deinen Rath unter Couvert des Friedrich Baron von Hardenberg (im goldenen Löwen in Teplitz) zu geben, und verzeihe mir, daß ich dir nicht mehr schreibe, denn meine Geduld und Hoffnung sind so erschöpft, daß es auch dieser Präparation zuzuschreiben, daß ich nicht schon längst den Weg suchte, mich bei dir Rath zu erholen. Adieu. Mein Herz schlägt doch, wenn ich dich vor meiner Phantasie habe!« (Meine Transkription, M. F.).

Manfred Frank

*Wissenschaftslehre* (1794/95) beginnen zu lassen? Am Anfang des Denkraums stehen Reinholds *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* und Jacobis bedeutend umgearbeitete Zweitaufgabe der *Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Die Jahre 1795/96 markieren den Entstehungszeitraum von Hölderlins Argumentationsskizze *Urtheil und Seyn* einerseits, den Abschluss der *Fichte-Studien* des Novalis und den Beginn von Friedrich Schlegels *Philosophischen Lehrjahren* andererseits. In diesen Aufzeichnungen galt der Ansatz der *Wissenschaftslehre* schon für überwunden. Die Zwischenzeit ist geprägt durch lange Auseinandersetzungen mit dem Erbe der orthodoxen Theologie, mit Kants revolutionärem Funken in Tübingen, mit Reinholds Systematisierungsversuch der kantischen Philosophie und beginnenden Zweifeln an der Möglichkeit eines Philosophierens aus oberstem Grundsatz in Jena (und Klagenfurt). Für ein solches Projekt stand in nachkantischer Zeit Reinholds ›Elementarphilosophie‹, der sich Fichte zunächst angeschlossen, ja deren Namen er übernommen hatte.<sup>6</sup> Als Fichte 1794 – inzwischen Reinholds Nachfolger – in Jena auftrat – von Hölderlin zunächst »begeistert« als »Titan«<sup>7</sup> begrüßt –, glaubte er, seinen Hörern zeigen zu müssen, was eine Harke in Elementarphilosophie sei. Er war nicht vertraut mit den bohrenden Fragen, die Reinholds Jenaer Schüler (darunter Friedrich von Hardenberg) seit etwa 1791 an den Sinn eines solchen Projekts gestellt hatten. In diesen Kreisen glaubte man die Debatte erledigt. Aber durch Fichtes Auftritt und die Tatsache, dass unter seinen Hörern viele Reinhold-Schüler saßen, flammte sie unerwartet wieder auf. Niethammer z. B., der Cousin Hölderlins, der Jenaer Kommilitone des Novalis 1790/91 und Mentor Friedrich Schlegels bei seinem Eintritt in die Jenaer Konstellation im August 1796, sprach von der »Entbehrlichkeit

6 Vgl. die *Eigenen Meditationen über ElementarPhilosophie* von 1793/94; Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hg. v. Reinhard Lauth und Hans Jacob. Bd. IV.3. Stuttgart/Bad Cannstatt 1971, S. 21-266.

7 Hegel an Schelling Ende Jan. 1795. In: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Hg. v. Manfred Frank und Gerhard Kurz. Frankfurt a. M. 1975, S. 122.

›Frühromantische Philosophie‹

20 eines höchsten und Einzigen Grundsatzes alles Wissens«<sup>8</sup>; der Klagenfurter Mäzen des Reinhold-Kreises, Franz Paul von Herbert, hatte ihn zu dieser Äußerung mit der seinen gebracht:

Von nun an erkläre ich mich zum unversöhnlichsten Feinde, aller sogenannten ersten Grundseze der Phillosophie, und denjenigen, der einen braucht zu einem Naaren, der wen ihn der Paroxismus ergreift aus seinem Grundsatz deducirt und syllogisticirt [...]. Wie viell geht für die Phillosophie verloren durch einen thumen Neid um Kantens Rum, was ist Kantens erster Grundsatz, Kritik der Vernunft[;] habt ihr daraus nicht genug, so ist euch nicht zu helfen.<sup>9</sup>

Von Herbert hatte diesen Brief offen gelassen, damit Johann Benjamin Erhard, die intellektuell dominante Figur des Reinhold-Schüler-Kreises, den Novalis im Rückblick des Februar 1797 den einzig »wirklich[en] Freund« dieser Gruppe nennt,<sup>10</sup> noch etwas anfügen könne. Erhard unterschreibt von Herberts Situationsbeschreibung und präzisiert zugleich die darin gegen Fichte zum Ausdruck kommende gemeinsame Überzeugung:

Herbert hat über das *eine* Prinzip von einer Seite ganz Recht. Die Philosophie, die von einem Grundsatz ausgehet und sich anmaßt, alles daraus abzuleiten, bleibt auf immer ein sophistisches Kunststück, allein die Philosophie, die bis zum höchsten Grundsatz hinaufsteigt, und alles andere mit ihm in vollkommener Harmonie darstellt, nicht daraus ableitet, ist die wahre.<sup>11</sup>

8 Niethammer an von Herbert, 2. Juni 1794; Friedrich Immanuel Niethammer: *Korrespondenz mit dem Klagenfurter Herbert-Kreis*. Hg. v. Wilhelm Baum. Wien 1995, S. 86.

9 Herbert an Niethammer, 6. Mai 1794. In: Niethammer: *Korrespondenz mit dem Klagenfurter Herbert-Kreis* (s. Anm. 8), S. 75 f.; vgl. dazu: Marcelo R. Stamm: »Mit der Überzeugung der Entbehrlichkeit eines höchsten und einzigen Grundsatzes ...«. *Ein Konstellationsporträt um Fr. I. Niethammers »Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten«*. Unveröffentl. Manuskript. München 1992.

10 Novalis: *Schriften* (s. Anm. 5), Bd. IV, S. 202.

11 Niethammer: *Korrespondenz mit dem Klagenfurter Herbert-Kreis* (s. Anm. 8), S. 79.

Man sieht Erhard in diesem Zitat schon die Bewegung vollziehen, die aus der Fruchtlosigkeit der Grundsatzphilosophie den Wiederanschluss an die kantische Ideenlehre und ihre Arbeit mit Finalprinzipien motiviert. – Der Reinholdschüler, Jurist und liberale Gegner Fichtes, der spätere mutmaßliche Aufklärer des Verbrechens an Kaspar Hauser und Vater des Philosophen Ludwig Feuerbach, Paul Johann Anselm Feuerbach, übrigens ein Studentenbuddennachbar Friedrich Schlegels, spricht gar von der »Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie«<sup>12</sup>. – Friedrich Carl Forberg, ein weiterer Reinhold-Schüler, späterer Auslöser und (zusammen mit Fichte) Opfer des »Atheismus-Streits« in Jena 1798, herzlicher Bekannter des Novalis, schließt sich der Unmöglich-Erklärung philosophischer Fundamente an.<sup>13</sup> Und Novalis' zu Unrecht so genannte *Fichte-Studien* von 1795/96 waren höchst wahrscheinlich – wie Feuerbachs Text – von Niethammer angefordert worden als Beitrag zu seinem *Philosophischem Journal*,<sup>14</sup> in dem auch Schlegel publizierte. Diese Neugründung verstand sich ja wesentlich als Forum zur Diskussion um Berechtigung oder Sinnlosigkeit eines Philosophierens aus oberstem Grundsatz.

So ist die Zuordnung der Frühromantik zum Projekt einer so genannten »Subjektphilosophie« gleich aus mehreren Gründen unstatthaft. Freilich weiß man auch dies erst seit den Forschungen und Archivfunden, die mit der Publikation von Hölderlins *Urtheil und Seyn* 1961 (durch Friedrich Beißner), von Teilen der *Philosophischen Lehrjahre* Friedrich Schlegels (1963 und 1971 durch Ernst Behler) und der ersten vollständigen und kritischen Veröffentlichung der *Fichte-Studien* des Novalis (durch Hans-Joachim Mähl 1965) an die Öffentlichkeit kamen. Hölderlins und Schlegels zeitgenössische Kritiker, insbesondere Hegel, hatten von diesen Texten und den sie erläuternden Briefwechseln keine Ahnung.

12 Paul Johann Anselm Feuerbach: »Über die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie«. In: *Philosophisches Journal* II/4 (1775), S. 306-322, hier: S. 306.

13 Friedrich Karl Forberg: *Fragmente aus meinen Papieren*. Jena 1796.

14 Novalis: *Schriften* (s. Anm. 5). Bd. II: *Das philosophische Werk I*. Hg. v. Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. Stuttgart 1965, S. 32 f.

22 Wieder war es die Henrich-Schule, die die Bedeutung dieser Funde/Editionen zuerst erkannte. Denn wenn Subjektivität in der Tat ein eminentes Thema der Frühromantik war, so darum, weil sich unter Fichtes Schülern im Nachhall der Grundsatzkritik Überzeugungen ausgebildet hatten, die der Subjektivität den Rang eines Absolutum absprachen. Subjektivität müsse vielmehr begriffen werden als ein abkünftiges Phänomen, das nur unter einer Voraussetzung sich zugänglich wird, über die es nicht wiederum verfügt. Die Unverfügbarkeit dieser Voraussetzung müsse aber ihrerseits aus der Struktur des Selbstbewusstseins aufgeklärt werden. Damit nimmt die frühromantische Reflexion jäh Abschied von einem Spekulations-Typ, den die Ideengeschichte mit den Namen Fichte, Schelling und Hegel assoziiert und den man gewöhnlich unter dem Titel des Deutschen Idealismus erfasst.

Ich schlage im Gegenzug zur *communis opinio* vor, zwischen dem Idealismus und der Frühromantik scharf zu unterscheiden. Als idealistisch bezeichne ich die – zumal durch Hegel verbindlich gemachte – Überzeugung, Bewusstsein sei ein selbstgenügsames Phänomen, das auch noch die Voraussetzungen seines Bestandes aus eigenen Mitteln sich verständlich zu machen vermöge. Dagegen ist die Frühromantik überzeugt, dass Selbstsein einem transzendenten Grunde sich verdankt, der sich *nicht* in die Immanenz des Bewusstseins auflösen lasse. Am bündigsten bringt Schlegel diesen Gedanken in einer Notiz von 1796 auf den Punkt: »Erkennen bezeichnet schon ein bedingtes Wissen. Die Nichterkennbarkeit des Absoluten ist also eine identische Trivialität.«<sup>15</sup> In zwei Sätzen wird dem absoluten Idealismus radikal widersprochen. Der Grund von Selbstsein verwandelt sich vom Gehalt eines »absoluten Wissens« in ein unausdeutbares Rätsel. Dies Rätsel kann nicht von der Reflexion (allein) bewältigt werden. Darum vollendet sich die Philosophie in der und als Kunst. Denn in der Kunst ist uns ein Gebilde gegeben, dessen Sinnfülle von keinem möglichen Gedanken erschöpft wird. Darum kann der unausschöpfbare Gedankenreichtum, mit dem uns die Erfahrung des Kunstschönen konfrontiert, zum *Symbol* werden jenes in Reflexion uneinholbaren Einheitsgrundes, der der

<sup>15</sup> *KFSA* 18, S. 511: Nr. 64.



Fassungskraft des dualen Selbstbewusstseins aus strukturellen Gründen entgehen muss. Diesen Typ von symbolischer Repräsentation nennt Friedrich Schlegel in polemischer Absetzung vom klassizistischen Wortgebrauch *Allegorie*.

Bevor ich mich daran mache, die hochgradig undurchsichtigen Begriffe und Problemfelder meiner Vorschau zu erläutern, sollte ich etwas Grundsätzliches zu den Strategien sagen, die sich einer philosophischen Theorie eröffnen, welche Subjektivität als abkünftig aus einem transzendenten Grund anerkennt. Eine erste Strategie (II) wäre, Licht zu bringen in die Art dieser Abhängigkeit, und das heißt vor allem: den Gegenstand dieser Abhängigkeit genauer zu bestimmen. – Absehen aber lässt sich im Voraus eine zweite Strategie (III), die aus der Undarstellbarkeit des Absoluten kantische Konsequenzen zieht und das Streben nach dem Unendlichen als ein unendliches Streben umdefiniert. (Von dieser Strategie hatten wir im Erhard-Brief-Zitat schon eine Probe.) Aus dem Absoluten wird eine Idee im kantischen Sinn. Ich werde im Folgenden zeigen, dass Novalis und Friedrich Schlegel von der ersten Konsequenz bald zur zweiten getrieben worden sind. Aber zunächst interessiert uns die erste, und mit ihr entsteht Aufklärungsbedarf über die Bedeutung einiger Ausdrücke und das Gewicht einiger Problemfelder.

## II.

Die Rede war von einer transzendenten Voraussetzung des Selbstbewusstseins, die seine Eignung als Deduktionsgrund beschädige. ›Transzendent‹ meint, dass das Subjekt epistemisch nicht über sie verfügt, sondern sie eben nur voraussetzt. Von dieser Voraussetzung werden Hölderlin und Novalis 1795 fast *indistincte* bald als vom Sein, bald als von der absoluten Identität sprechen. Was haben die beiden Begriffe (›Sein‹ und ›Identität‹) miteinander zu tun?

Zur Identität zunächst: Selbstbewusstsein manifestiert im Spiel von Schein und Widerschein eine Identität, die es als solche nicht darstellen kann. In des Novalis Worten: Die zweigliedrige Urteils-

›Frühromantische Philosophie‹

24 *form* dementiert den einstelligen *Gehalt*. Das nominalisierte Reflexivpronomen ›selbst‹ steht für diese umwegig-indirekte Darstellung. »Wir verlassen das *Identische*«, notiert Novalis im September 1795, »um es darzustellen«. <sup>16</sup> Selbstbewusstsein ist also die Darstellung eines in sich Undarstellbaren.

Um a [die Identitäts-Konstante] deutlicher zu machen, wird A geteilt. *Ist* wird als allgemeiner Gehalt, a als bestimmte Form aufgestellt. Das Wesen der Identität läßt sich nur in einem *Scheinsatz* aufstellen. <sup>17</sup>

Über die Notwendigkeit dieses ver-stellenden Umwegs kann man sich leicht klar werden, wenn man bedenkt, dass, was wir gewöhnlich unter ›Selbstbewusstsein‹ verstehen, das Werk einer Rückwendung des Bewusstseins auf sich selbst ist. Diese Rückwendung nennt die philosophische Kunstsprache ›Reflexion‹. Darin liegt zweierlei: zunächst dasjenige, was Hölderlin in *Urtheil und Seyn* die Ur-teilung eines wesentlich Einigen in ein Subjekt- und ein Objekt-Relat nennt. Dann aber kommt die Frage auf, wie ich die Tatsache, in einem elementaren Sinne *einer* zu sein, aus der Dualität von Schein und Widerschein lernen könne. Und wie sollte ich andererseits daran zweifeln, dass diese Einheit ein Wesenszug meines bewussten Lebens ist? »Das [...] Ich ist Eins und geteilt zugleich«, bemerkt Novalis. <sup>18</sup> Und sein Freund Friedrich Schlegel lehrt 1804 in einer Kölner Privatvorlesung: »Das [ist das] eigentlich Widersprechende in unserm Ich, dass wir uns zugleich endlich und unendlich fühlen«. <sup>19</sup>

Im Ausdruck ›Reflexion‹ steckt aber noch ein zweiter Sinn, der sich in Hardenbergs Rede vom »Scheinsatz« andeutete. Kommt mit der Reflexion Bewusstsein auf, so doch ein verkehrtes, scheinbares. Novalis denkt ja: Bewusstsein sei ein ›Bild‹, ein ›Zeichen‹ des ›Seins‹ und verwandle damit Sein in Schein. In der Tat: Eine weitere Bedeutung von ›Reflexion‹ ist: verkehrende Spiegelung.

<sup>16</sup> Novalis: *Schriften*. Bd. II (s. Anm. 14), S. 104: Nr. 1, Z. 6 f.

<sup>17</sup> Ebd., Z. 3-5.

<sup>18</sup> Ebd., S. 126: Nr. 32, Z. 32.

<sup>19</sup> *KFSA* 12, S. 334.

Unser ursprünglichstes Bewusstsein – Novalis spricht von einem ›Selbstgefühl‹ – steht in einer verkehrten Stellung zur Wirklichkeit, indem es, von sich ausgehend, die Welt *secundo loco* antrifft. »Die Theorie muß vom *Bedingten* ausgehn«, nicht wie bei Fichte vom Unbedingten.<sup>20</sup> Das (vom Sein) Bedingte, das Bewusstsein, *ist* nicht das, wovon es ein Bewusstsein ist, sondern bildet es – durch eine Repräsentation, ein ›Zeichen‹ – ab.<sup>21</sup> Doch findet es in sich selbst das Mittel, diese Verkehrung durch eine abermalige Verkehrung (›*ordine inverso*‹)<sup>22</sup> zu korrigieren. »Es wechselt immer Bild und Seyn. Das Bild ist immer das verkehrte vom Seyn. Was rechts an der Person ist, ist links im Bilde.«<sup>23</sup> Das gespiegelte Spiegelbild oder die Selbstreflexion stellt die ursprüngliche Ordnung wieder her; und dem Ich wird nun seine ontologische Abhängigkeit vom Sein bewusst.<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> Novalis aber möchte kein Idealist sein.

Ich komme zurück auf den ersten Sinn von ›Reflexion‹, wie er in Hölderlins Urteilungs-These vorliegt. So war das Problem zuerst 1789 von Reinhold analysiert worden, bei dem Novalis 1790/91 studiert hatte und über dessen Elementarphilosophie Hölderlin durch Lektüre und Berichte seines Freundes Niethammer unterrichtet war. Über Niethammer war auch Friedrich Schlegel seit Au-

20 Novalis: *Schriften*. Bd. II (s. Anm. 14), S. 147: Nr. 86, Z. 14.

21 Ebd., S. 106, Z. 6 ff.

22 Ebd., S. 127 f., S. 131 ff.

23 Ebd., S. 142: Nr. 63; vgl. die umständlichere Erklärung ebd., S. 114 ff.

24 So auch Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Karl Friedrich August Schelling. I. Abteilung: Bde. 1-10; II. Abteilung: Bde. 1-4; Stuttgart 1856-1864. Zit. als *SW*; hier: *SWI/4*, S. 85 ff.; *SWI/9*, S. 230 ff.

25 Johann Gottlieb Fichte: *Werke*. Hg. v. Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1971 (Nachdr. der *Nachgelassenen Werke*. Bonn 1834/35 und der *Sämtlichen Werke*. Berlin 1845/46), hier: Bd. I, S. 498 f.

26 gust 1796, als er nach einer Fichte-freundlichen Periode in die grundsatzkritische Atmosphäre Jenas eintauchte und seine bisherigen Überzeugungen radikal revidierte, mit den Bedenken der Reinhold-Schüler vertraut geworden.<sup>26</sup>

Wie lässt sich, so hatte Reinhold in seinem *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* gefragt, »das Objekt des Bewusstseyns *als Identisch* mit dem Subjekte vorstell[en]«, wenn Subjekt und Objekt doch ganz verschiedene Erkenntnisbedingungen haben?<sup>27</sup> Das Vorstellende im Selbstbewusstsein mag *de facto* mit dem Vorgestellten identisch *sein*. Doch aus der objektiven Präsentation eines Relats *allein* ist seine Identität mit dem anderen noch nicht *einsichtig*. Hölderlin bringt das Problem im April 1795 mit unübertrefflicher Präzision auf den Punkt:

Wie ist [...] Selbstbewußtseyn möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegenseze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten *als dasselbe* erkenne.<sup>28</sup>

Sie haben das Reinhold-Zitat nicht überhört. Reinhold war der erste, der gezeigt hatte, dass zum Selbstbewusstsein nicht nur die Präsentation eines Selbst an Objektstelle gehört, sondern eine Präsentation des Selbst *als* Selbst. Das Begriffswörtchen >als< muss intervenieren, wenn Selbstkenntnis erklärt werden soll. Wir könnten Bewusstsein von uns selbst haben, ohne zu wissen, dass *wir* es sind, von denen wir Kenntnis haben. (Ich kann einen unversehene Spiegel ignorieren und mich für anderswen halten.) In der Tat: Von einem Fremden (oder in Fremd-Position Gewahrten) wäre es ganz sinnlos, sich eine Belehrung darüber zu erhoffen, dass *ich* dies

<sup>26</sup> Frank: >Unendliche Annäherung< (s. Anm. 2), S. 862 ff.

<sup>27</sup> Karl Leonhard Reinhold: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prag/Jena 1789, S. 335; Ders.: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Bd. 1. Jena 1790, S. 181 f., S. 197, S. 222.

<sup>28</sup> Friedrich Hölderlin: *Frankfurter Ausgabe*. Bd. 17: *Frühe Aufsätze und Übersetzungen*. Hg. v. Michael Franz, Hans Gerhard Steiner und D. E. Sattler. Frankfurt a. M. 1991, S. 156, Z. 11-15 (von mir kursiviert – M. F.).

Fremde bin. Erkenne ich aber das Fremde *als mich*, so musste diese Objekt-Kenntnis – in des Novalis Worten – durch ein ungegenständliches »Selbstgefühl« unterlaufen und beglaubigt worden sein.<sup>29</sup>

Was aber ist das: ein Selbstgefühl? Die Auskunft, die Novalis anbietet, führt uns in wenigen Schritten von der Voraussetzung der absoluten Identität zu der des ›Seins‹, des anderen Begriffs, dessen Bedeutung wir aufklären müssen. Unmittelbar beziehen sich Hölderlin und Novalis auf Jacobi, mittelbar auf Kants berühmte These über das Sein.

Kant hatte sie zuerst 1763 in der kleinen Schrift über den *Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* vorgestellt. Der unbestimmte Verbal Ausdruck ›Sein‹ habe eine ›völlig einfache‹ Bedeutung: Position, Setzung.<sup>30</sup> Kants These hat ein Echo in Hölderlins Rede vom »Seyn, im einzigen Sinne des Worts«<sup>31</sup>. ›Position‹ ist gleichsam der Gattungsname für ›Sein‹, der – sagt Kant – begrifflich »beinahe unauflöslich« sei.<sup>32</sup> Beinahe, denn es lässt sich ihm gleichwohl eine zweifache Spezifikation abringen: die in relative und absolute Setzung. Relativ heißt eine Setzung, die einen Klassifikator relativ auf ein Subjekt setzt, wie es in gewöhnlichen prädikativen Sätzen der Fall ist. Absolut dagegen ist ein Begriff gesetzt, wenn ihm überhaupt etwas entspricht, wenn er also keine Leermenge beschreibt, wie exemplarisch die (prädikatlosen) Sätze: ›Es ist ein Gott‹ oder ›Ich bin‹. Streng genommen beschränkt sich also die Bedeutung von ›Sein‹ (qua ›Existenz‹) auf die der absoluten Setzung. Der späte Schelling nennt Aussagen übers existentielle Sein ›*absolut prädikatlos*‹ oder ›nicht-attributiv‹<sup>33</sup> – getreu der kantischen Anweisung, das existentielle Sein

29 Novalis: *Schriften*. Bd. II (s. Anm. 14), S. 113; Nr. 15.

30 Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff. (später:) von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin/Leipzig 1911 ff. (später: Berlin) (unabgeschlossen). Zit. als AA; hier: AA II, S. 73; vgl. S. 70, Z. 17.

31 Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe* (s. Anm. 3). Bd. 1. München/Wien 1992, S. 558, Z. 32.

32 AA II, S. 73.

33 Friedrich Wilhelm Josef Schelling: *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832 und SS 1833*. Hg. u. komm. v. Horst Fuhrmans. Torino 1972, S. 426; SW II/3, S. 162.

›Frühromantische Philosophie‹

28 nicht mit einem »realen Prädikat« zu verwechseln.<sup>34</sup> Die Ausdrücke ›real‹ und ›wirklich/existierend‹ sind bei Kant streng geschieden: Sie gehören zwei ganz verschiedenen Kategoriengruppen an: der Qualität und der Modalität. ›Real‹ heißt ein Prädikat, das einen Beitrag zur *realitas*, zur »Sachheit« eines Gegenstandes leistet.<sup>35</sup> ›Sein‹ aber ist kein reales Prädikat; es sagt nichts über das Was, sondern über das Dass – oder in scholastischer Terminologie – nichts über die *quidditas*, sondern nur über die *quodditas* seines Gegenstandes. In diese Bedeutung des existentiellen ›ist‹ haben später, durchaus von Kant auf den Weg gebracht, Frege und Russell Licht gebracht.

Wie aber hängen Sein und Prädikation zusammen; d. h.: Was macht sie zu Varietäten einer Position? Die Urteils-synthese (die ›relative Position‹) muss als eine Minderform dessen begriffen werden, was Kant ›absolute Position‹ genannt hatte. Genau das scheint Hölderlin vorgeschwebt zu haben, als er im Frühjahr 1795 notierte: »*Seyn*– drückt die Verbindung des Subjects und Objects aus. [...] *Urtheil*. ist [...] diejenige Trennung, wodurch Object und Subject möglich wird, die *Ur-theilung*«. <sup>36</sup> Genauso begreift Novalis die Art und Weise, wie sich das existentielle Sein – in Urteilsform – dem Bewusstsein vermittelt, als ein Schein-Sein oder, wie er drastisch sagt, »kein rechtes Seyn«, <sup>37</sup> und fügt hinzu: »Ein unrechtes Seyn ist ein Bild des Seyns«. <sup>38</sup> Kantisch ausgedrückt: Die bewusstseinsbildende relative Setzung bildet die absolute in Urteilsform ab.

Sie bemerken, dass Hölderlin und Novalis die *Ur-theilung* bald in semantischen, bald in erkenntnistheoretischen Begriffen artikulieren. Bald reden sie von ›Subjekt‹ und ›Prädikat‹, bald von einem Bewusstseins-›Subjekt‹ und -›Objekt‹. Das hängt damit zusammen, dass diese Generation das prädikative ›ist‹ – anders als Kant – als eine Identitätsanzeige versteht. Damit folgt sie Leibnizens These, alle wahren Urteile bestehen in Analysen dessen, was im

<sup>34</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (zit. als *KrV*) A 598 [ff].

<sup>35</sup> *KrV* A 143 = B 182 und A 597 f. = B 625 f.

<sup>36</sup> Hölderlin: *Frankfurter Ausgabe*. Bd. 17 (s. Anm. 28), S. 156, Z. 1, Z. 19-22.

<sup>37</sup> Novalis: *Schriften*. Bd. II (s. Anm. 14), S. 106: Nr. 2, Z. 6.

<sup>38</sup> Ebd., Z. 7.

Subjekt-Terminus enthalten sei (»praedicatum inest subjecto«). Die Tübinger Fraktion ist obendrein geprägt durch die Identitätsauffassung der Prädikation des Logikers und Metaphysikers Gottfried Ploucquet, dessen Schriften am Tübinger Stift kanonisch waren und noch lange den Inauguralthesen der Magisterien zugrunde gelegt wurden.<sup>39</sup> Will man diese Auffassung über die kantische stülpen, so ist Prädikation eben eine relative Identifizierung, so wie Sein eine absolute ist. Durch das Übereinander-Legen von Kants berühmter These über das Sein und der Identitätsauffassung der Prädikation entsteht die für Hölderlin und Novalis, übrigens auch für Schelling eigentümliche Auffassung vom Wesen der absoluten Identität als einen Grund einschließend, der alles Bewusstsein abweist. Das Sein, wird der späte Schelling sagen, ist »unvordenklich«: Es lässt sich vor es kein Gedanke – kein reales Prädikat – einschieben/vorschalten, aus dem es sich als seinem Grund ableiten/ verständlich machen ließe.<sup>40</sup>

Soviel zum Zusammenhang von Sein und Identität. Wie aber lässt sich Sein auf ein spezifisches ›Gefühl‹ beziehen, wie Novalis das tut? Wieder stammt die entscheidende Anregung unmittelbar von Jacobi, mittelbar von Kant. Jacobi war es, der mit ›Gefühl‹ einen Ausdruck ins Zentrum rückte, der eng in den semantischen Bereich des empfindungsmäßig, des *a posteriori* Gegebenen verflochten ist. Jacobi sagt, die französische Sprache habe ihm den »Ausdruck, le sentiment de l'être, [...] an die Hand [gegeben]«,<sup>41</sup> den er »reiner und besser« als den deutschen ›Bewusstsein‹ finde. In einer ver-

39 Vgl. dazu Manfred Frank: *Auswege aus dem deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M. 2007, 13. und 14. Text; Michael Franz: »Einleitung«. In: Gottfried Ploucquet: *Logik*. Hg., übers. und mit einer Einl. vers. v. Michael Franz. Hildesheim u. a. 2006, S. XXX ff.

40 Friedrich Wilhelm Josef Schelling: *Philosophie der Offenbarung 1841/42* (= Paulus-Nachschrift). Hg. und eingel. v. Manfred Frank. 3. neu durchges. und korr. [recte: um die Kierkegaard-Nachschrift erweiterte] Ausg. Frankfurt a. M. 1993, S. 166; *SW* II/3, S. 227 f., vgl. S. 262.

41 Friedrich Heinrich Jacobi: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. Neue verm. Aufl. Breslau 1789, S. 193 f. (Kritische Neuausgabe: Friedrich Heinrich Jacobi: *Werke*. Bde. 1,1 und 1,2, *Schriften zum Spinozastreit*. Hg. v. Klaus Hammacher u. Irmgard-Maria Piske. Hamburg/Stuttgart-Bad-Cannstadt 1989 (die Ausgabe gibt die Paginierung der Originaldrucke 1785 und 1789 am Rande mit an).

30 breiteten Tradition (der empirischen Psychologie des ausgehenden 18. Jahrhunderts) redet Jacobi auch vom »sentiment de soi-même«. Diesen Ausdruck verdeutscht er durch »Selbstgefühl«. <sup>42</sup> Seinsgefühl und Selbstgefühl sind zwei Seiten einer Medaille. »Sum«, nicht »cogito« heiße die erste Einsicht. <sup>43</sup> Die ursprüngliche Selbsterfahrung ist also eine Seins-, eine *Wirklichkeitserfahrung*, »welche sich unmittelbar im Bewußtseyn darstellt, und durch die That beweist«. <sup>44</sup> Der Modus dieses Bewusstseins ist Fühlen: »Selbst von unserem eigenen Daseyn haben wir nur ein Gefühl; aber keinen Begriff«. <sup>45</sup> Ein Begriff wäre ein »reales Prädikat«; aber die Existenz wird nicht begriffen, sondern gefühlt.

Damit konnte sich Jacobi auf Kant berufen: »Sein« im Sinne von Existenz enthülle sich keinem reinen Begriff, sondern allein einem *aposteriorischen* Wahrnehmen; und Wahrnehmen impliziere ein Empfinden: das Organ des Direktkontakts mit der Wirklichkeit. »Wahrgenommenwerden ist der einzige Charakter der Wirklichkeit«, sagt Kant, <sup>46</sup> der dem Gedanken »Ich existiere« »eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung« entsprechen lässt. <sup>47</sup>

Gefühle werden in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Gegensatz zu Denkakten durch Passivität ausgezeichnet. Beginnt die Philosophie mit einem Gefühl, so beginnt sie mit einer Ur-Passion, nicht mit einer Fichte'schen »Thathandlung« <sup>48</sup>. »Hervorbringen«, notiert Novalis, »kann sie [= die Philosophie] nichts. Es muß

<sup>42</sup> Ebd., S. 109; vgl. dazu Frank: *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*. Frankfurt a. M. 2002.

<sup>43</sup> Jacobi: *Ueber die Lehre des Spinoza* (s. Anm. 41), S. XXIV f.; genauso Novalis: *Schriften*. Bd. II (s. Anm. 14), S. 268; Nr. 559.

<sup>44</sup> Jacobi: *Ueber die Lehre des Spinoza* (s. Anm. 41), S. XXXVI f.: Nr. XXIX.

<sup>45</sup> Ebd., S. 420, Anm.

<sup>46</sup> *KrVA* 225 f. = B 272 f.

<sup>47</sup> *KrVB* 422, Anm.; vgl. die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*: Das Ich sei »gar kein Begriff, sondern nur innere Wahrnehmung« (*AA* IV, S. 543; ebenso der § 46 der *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*). Kant spricht auch von einem Gefühl seiner selbst. »Das Erste, was ganz gewiß ist, ist das: daß ich bin; ich fühle mich selbst, ich weiß gewiß, daß ich bin« (*AA* XXVIII/1, S. 206, Z. 3 f.).

<sup>48</sup> Fichte: *Werke* (s. Anm. 25), Bd. I, S. 91, S. 468.



ihr etwas gegeben werden«. <sup>49</sup> Was ihr über das Erkenntnisorgan des aufnehmenden Gefühls gegeben wird, nennt Novalis, wie wir wissen, »das Seyn« bzw. »das Urseyn«. <sup>50</sup> Von hier sieht man den Denkweg ab, der in den 1820er Jahren zu Schleiermachers Rede von einem »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit des unmittelbaren Selbstbewusstseins vom Sein« führen wird. <sup>51</sup> Dies Sein nennt Schleiermacher auch des Subjekts »transzendenten Grund«. Er heißt »transzendent«, weil das Subjekt über ihn nicht verfügt und ihn gerade deshalb *voraussetzen* muss. Was dem Selbstgefühl gegeben wird, seine transzendente Voraussetzung, ist also mit gleichem Recht als sein *Sein* und als seine *absolute Identität* anzusprechen. Das gilt auch und besonders für Schleiermacher, bei dem das Gefühl den »Übergang« zwischen den von der Reflexion gespaltenen Relaten des Denkens und des Wollens leistet. Wir sahen: Durch das Übereinander-Legen von Kants berühmter These über das Sein und der Identitätsauffassung der Prädikation – verbunden mit der These, Selbstbewusstsein artikuliere sich ursprünglich in einer Art Urteil/Urteilung – entsteht die für Hölderlin und die Frühromantik eigentümliche Auffassung vom Wesen der absoluten Identität als einen Grund einschließend, der alles Bewusstsein abweist. Wie Kant verbinden die Frühromantiker diese These mit harten ontologischen Auflagen. Sie führen den Idealismus – die Überzeugung, dass die Strukturen der Wirklichkeit auf Leistungen des Geistes beruhen oder sich aus der angenommenen Evidenz eines Subjekts ableiten – an seine Grenzen, ja bringen ihn zum Einsturz.

### III.

Damit komme ich auf die zweite Konsequenz des frühromantischen Ansatzes. Ihre Entfaltung führt erneut zurück in die Jenaer

<sup>49</sup> Novalis: *Schriften*. Bd. II (s. Anm. 14), S. 113; Nr. 16, Z. 3.

<sup>50</sup> Ebd., S. 142, Z. 12.

<sup>51</sup> Friedrich Schleiermacher: *Der christliche Glaube*. Kritisch hg. v. Martin Redeker. Bd. 1. 7. Aufl. (ihr liegt die 2. Aufl. von 1830 zugrunde) Berlin 1960, S. 23 ff.; Friedrich Schleiermacher: *Dialektik*. Hg. u. eingel. v. Manfred Frank. Bd. 2. Frankfurt a. M. 2001, S. 286 ff.

32 Zeit vor Fichtes Auftritt und in die lebhaften Debatten der Reinhold-Schüler. Es ist die Idee, das Sein oder die absolute Identität seien nicht einmal passiv erworbener Besitz eines Gefühls (oder, wie Hölderlin sagt, »der intellectualen Anschauung«<sup>52</sup>). Sie seien vielmehr unerreichbare Zielgrößen, eher noch: rationale Projektionen von der Art einer Idee im kantischen Sinne. Ihr können wir uns unendlich nur annähern, nie sie *realiter* erreichen. Wir sahen: Damit ist eine tiefe Skepsis gegen so genannte erste Grundsätze der Philosophie verbunden, wie es Fichtes »Ich« und Reinholds »Fundament« sein wollten. Diese Grundsatzskepsis geht bei Novalis und Schlegel sehr weit. Novalis spricht im zweiten Teil seiner *Fichte-Studien* von den Begriffen, die Einheit des Überzeugungssystems und Begründung verbürgen, als von »notwendigen Fiktionen«<sup>53</sup>. Eine Fiktion ist nicht, wie ein Gefühl, eine Findung, sondern eine *Erfindung*:

Das oberste Princip muß schlechterdings nichts Gegebenes, sondern ein Frey Gemachtes, ein *Erdichtetes, Erdachtes*, seyn, um ein allgemeines metaphysisches System zu begründen [...].<sup>54</sup>

Das ist nicht nur eine sehr starke und im fundamentalistischen Kontext des absoluten Idealismus wahrhaft verwunderliche Konsequenz. Sie zeigt auch deutlich den Willen zum radikalen Bruch mit einem Philosophieren-aus-oberstem-Grundsatz und zu einer ungeahnten Hochschätzung der Dichtung.

Aber tun wir einen Schritt nach dem anderen. Die frühromantische Definition der Philosophie als »Sehnsucht nach dem Unendlichen«<sup>55</sup> setzt den Akzent auf das Nicht-Haben, das Entbehren des Prinzips. Gibt es kein sicheres und unserm Bewusstsein durch Evidenz einleuchtendes Fundament, lässt sich an jeder einzelnen unserer Überzeugungen zweifeln. »[D]as Festhalten, das Kleben an dem Endlichen«, sagt Schlegel, »ist [...] das eigentliche Wesen

<sup>52</sup> Hölderlin: *Frankfurter Ausgabe*. Bd. 17 (s. Anm. 28), S. 156, Z. 6.

<sup>53</sup> Novalis: *Schriften*. Bd. II (s. Anm. 14), S. 179, Z. 17 ff.

<sup>54</sup> Ebd., S. 273, Z. 22-24.

<sup>55</sup> *KFSA* 12, S. 7, S. 51; *KFSA* 18, S. 418: Nr. 1168; S. 420: Nr. 1200.

des Dogmatismus«.<sup>56</sup> Die so genannte ›romantische Ironie‹ trägt dem Rechnung: Sie ist kein inhaltlicher, sondern ein stilistischer Zug der Rede. Ironisch ist etwas gesagt, wenn durch die Art, wie ich es sage, seine Bestimmtheit auch wieder aufgehoben, jedenfalls in die Schwebel gebracht wird oder sich selbst zurücknimmt zugunsten der Unendlichkeit dessen, was an seiner Stelle ebenso gut hätte gesagt werden können. Die ironische Rede hält den undarstellbaren Ort des Unendlichen offen, indem sie das Endliche permanent als das nicht Gemeinte diskreditiert.

Dass unsere Überzeugungen nicht absolut gerechtfertigt werden können, sondern – wie Schlegel ironisch sagt – nur »einstweilen auf ewig« gelten,<sup>57</sup> war eine der tiefen Überzeugungen junger Intellektueller, die man später als die Jenaer Romantiker bezeichnen sollte. Wie die Reinholdschüler lehnten sie die Skylla des erkenntnistheoretischen Fundamentalismus ab, ohne sich der Charybdis des Skeptizismus (oder, wie sie auch sagten, des intellektuellen Anarchismus) in die Arme zu werfen.<sup>58</sup> Anfang Juli 1796, während sein alter Studienfreund Forberg bei ihm zu Besuch weilte,<sup>59</sup> greift Novalis die Frage, mit der seine *Fichte-Studien* beginnen,<sup>60</sup> wieder auf: »Was thu ich, indem ich filosofire? ich denke über einen Grund nach. [...] Alles Filosofiren muß bey einem absoluten Grunde endigen.«<sup>61</sup>

Warum bei einem *absoluten*? Weil ein relativer sich in eine Kette weiterer Gründe einreihen müsste, die zu keinem letzten Glied führen würde. Aber genau dies scheint sich zu ereignen. Darum fährt Novalis fort mit der Frage:

[Wie,] [w]enn dieser [der absolute, alles beschließende Grund] nicht gegeben wäre, wenn dieser Begriff eine Un-

<sup>56</sup> *KFSA* 12, S. 51.

<sup>57</sup> *KFSA* 2, S. 179: Nr. 95; Anspielung auf Friedrich Immanuel Niethammer: »Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie«. In: *Philosophisches Journal* 1 (1795), H. 1, S. 1-45, hier: S. 41 ff.

<sup>58</sup> Vgl. Novalis: *Schriften*. Bd. II (s. Anm. 14), S. 288 f.: Nr. 648; ebenso Friedrich Schlegel, *KFSA* 18, S. 80: Nr. 614.

<sup>59</sup> Novalis: *Schriften* (s. Anm. 5), Bd. IV, S. 187, Z. 24 f.

<sup>60</sup> Novalis: *Schriften*. Bd. II (s. Anm. 14), S. 113: Nr. 15.

<sup>61</sup> Ebd., S. 269: Nr. 366.

34 Möglichkeit enthielte – so wäre der Trieb zu Philosophieren eine unendliche Thätigkeit – und darum ohne Ende, weil ein ewiges Bedürfnis nach einem absoluten Grunde vorhanden wäre, das doch nur relativ gestillt werden könnte – und darum nie aufhören würde.<sup>62</sup>

Das Problem war in der VII. Beilage der erweiterten Zweitausgabe seines Spinozabüchleins von Jacobi so aufgeworfen worden: Wenn wir – in einer altehrwürdigen (und noch heute lebendigen) Tradition – Wissen als begründete Meinung beschreiben, geraten wir in einen infiniten Regress.<sup>63</sup> Wir gründen unsere Wissensansprüche auf Sätze, die wieder nur unter der Bedingung ein Wissen ausdrücken, dass sie von Sätzen begründet werden, die ein Wissen ausdrücken, usw. Diesen Regress könnte nur ein Satz beenden, der >un-bedingt< gilt. >Unbedingt< meint: ohne von einer höheren Bedingung abzuhängen. Ein solcher Satz müsste ohne weiteres als gültig eingesehen werden können: >einer Begründung weder bedürftig noch fähig<.<sup>64</sup> Er müsste also evident sein. Denn >evident< heißt (wörtlich): was aus sich selbst heraus einleuchtet.

Verwandelt sich das Un-bedingte nun von einem Besitz unseres Wissens in eine regulative Idee, der wir uns philosophierend unendlich nur annähern können, verliert >Reinholds, des Grundsuchers, Konsulat<<sup>65</sup>, nun von Fichte übernommen, seine stabilisierende Funktion. Zum ersten wurde von Reinholds Schülern bestritten, dass sich ein System von Überzeugungen überhaupt auf eine Evidenz stützen lässt; denn Evidenzen sind private Bewusstseinsenerlebnisse. Unter Berufung auf sie kann man die intersubjektive Konsensbildung nicht erklären. Die bildet aber ein Kriterium für das, was wir ein Wissen nennen. Außerdem lassen sie sich bei genauerer Analyse nicht klar von den >Ansprüchen des gemeinen Verstandes< abheben.<sup>66</sup> Auch sie können wir gewöhnlich nur auf

62 Ebd.

63 Vgl. Jacobi: *Ueber die Lehre des Spinoza* (s. Anm. 41), S. 424 ff., S. 430 ff.

64 Ebd., S. 215.

65 *KFSA* 18, S. 19; Nr. 5; *KFSA* 2, S. 155; Nr. 66.

66 Niethammer: »Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie« (s. Anm. 57).

so genannte Intuitionen gründen – d. h. wir glauben an sie. Glaubenssätze haben einen den euklidischen Axiomen ähnlichen Charakter (und *ἀξιώματα* heißt ja: ein ›Geglaubtes‹). Könnten sie bewiesen werden, so verlören sie sofort ihren Status oberster Grundsätze – denn ein Satz, der in einem anderen seine Begründung findet, ist kein oberster. So aber wird Wissensbegründung zu einem Glaubensartikel. Novalis wird sagen: »Es ist ein Product der Einbildungskraft, woran wir *glauben*, ohne es seiner und unsrer Natur nach, je zu erkennen vermögen [syntaktisch sic!].«<sup>67</sup> – Am ernstesten und folgenreichsten aber fiel der dritte Einwand aus: Reinholds oberster Satz steht tatsächlich gar nicht auf eigenen Füßen. Vielmehr setzt er andere Sätze zu seiner Begründung voraus, die angeblich aus ihm folgen. Diese Kritik haben besonders Reinholds Jenaer Kollege Carl Christian Erhard Schmid und der in Jena zur Medizin übergegangene ehemalige Repetent im Tübinger Stift, Carl Immanuel Diez, begründet.<sup>68</sup>

Wäre diese Kritik berechtigt, so hätte sie desaströse Konsequenzen für die Grundsatzphilosophie; und tatsächlich sah sich Reinhold ja in der Folge zu einer Selbstrevision veranlasst.<sup>69</sup> In der Tat wird der kritische Grundimpuls des Novalis nur aus seiner freundschaftlichen Vertrautheit mit den Grundsatzkritikern aus dem

<sup>67</sup> Novalis: *Schriften*. Bd. II (s. Anm. 14), S. 273; Nr. 568, Z. 16 f.

<sup>68</sup> Carl Christian Erhard Schmid: [Rez. von] »C. L. Reinholds *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*«. In: [Jenaer] *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Nrn. 92 u. 93 vom 9. und 10. April 1792, S. 49-56 u. S. 57-60, hier: S. 57 f.; vgl. dazu Dieter Henrich: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen – Jena (1790-1794)*. 2 Bde. Frankfurt a. M. 2004, S. 316 im Kontext; S. 600 ff.; Immanuel Carl Diez: *Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrisen Tübingen-Jena (1790-1792)*. Hg. v. Dieter Henrich [...]. Stuttgart 1997, S. 912 [aus einem Bericht Reinholds an Erhard vom 18. Juni 1792].

<sup>69</sup> In: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Intelligenzblatt, Nr. 53, 2. Mai 1792, Sp. 425-427; Vgl. Karl Leonhard Reinhold: »Ueber den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beyde möglichen Wissens« (entstanden im Sommer 1792). In: Ders.: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* (s. Anm. 27), Bd. 2. Jena 1794, S. 3-72; Henrich: *Grundlegung aus dem Ich* (s. Anm. 68), S. 910 ff.; Kap. VI, bes. S. 230, S. 298 ff.

36 Reinhold-Schüler-Kreis verständlich, besonders aus seiner Nähe zur Lehre seines früheren Hauslehrers C. Chr. E. Schmid.

Novalis hat Schmid's Kolleg über *Empirische Psychologie* 1791 in Jena hören können; er zitiert den gedruckten ersten Teil gelegentlich,<sup>70</sup> ja er hat ihn besessen.<sup>71</sup> Schmid hatte Reinholds Ausgehen vom Begriff der Vorstellung als Elementar-Terminus der Philosophie herb, aber sachlich kritisiert.<sup>72</sup> Der Begriff ›Vorstellung‹ sei darum als Deduktionsprinzip der Philosophie ungeeignet, weil er aus einer Vielzahl psychischer Erlebnisse oder Akte erst auf dem Wege der Abstraktion gewonnen worden sei. Aus einem solcherart gewonnenen Gattungsbegriff Ableitungen vorzunehmen, sei aber wohlfeil, da der Zirkel in die Augen springe: Ich gewinne aus Einzelereignissen *via abstractionis* dasjenige, aus dem ich alsdann prätere, sie abzuleiten.<sup>73</sup>

Außerdem: Was unter einen Begriff fällt, ist *in* ihm keineswegs wie ein Teil, gleichsam *in nuce*, enthalten.<sup>74</sup> Wer z. B. den Gattungsbegriff des Rechts versteht, weiß insofern gar nichts über die gegenwärtige englische Rechtspraxis, obwohl sie doch als Art unter den Gattungsbegriff fällt. Oder wer den Begriff ›Säugetier‹ richtig versteht, weiß insofern gar nichts von der Existenz von Beutelratten.<sup>75</sup> Aus dem Gattungsbegriff konstruierbar ist die Spezifikation a priori nicht. Darum hat Kant wohlweislich darauf verzichtet, den Gattungsbegriff ›Vorstellung‹ für ein Prinzip, gar ein Deduktionsprinzip zu erklären, obwohl er selbst gezeigt hatte, dass alle Begriffe mentaler Funktionen und Affektionen unter ihn fallen.<sup>76</sup> Wirklich hatte aber Reinhold den ›Grundsatz‹ seiner Elementarphilosophie

70 Novalis: *Schriften* (s. Anm. 5), Bd. III, S. 356: Nr. 524; vgl. den Kommentar, S. 943.

71 Ebd., S. 1009: Nr. 81.

72 Carl Christian Erhard Schmid: *Empirische Psychologie*. Erster Teil. Jena 1791, §§ IX ff.

73 Ebd., S. 18 f. [§ VI der Einleitung].

74 Vgl. schon Kant, *KrVB* 40.

75 Vgl. Kants berühmte Bemerkung im § 61 der *Kritik der Urteilskraft*, B 268 f.

76 Vgl. *KrVA* 320 = B 376 f.; ferner *KrVB* 676 f. – eine Stelle, auf die Schmid: *Empirischen Psychologie* (s. Anm. 72), selbst hinweist: I, § X, S. 161.

– ›Vorstellung‹ – für einen ›Gattungsbegriff‹ erklärt.<sup>77</sup> Er hatte die Philosophie auch aufgefordert, so lange am Leitfaden des Art-Gattung-Unterschiedes forzufahren, d. h. so lange aufsteigend die Begriffe als Spezifikationen noch höherer zu erschließen, bis man (sagt er) »auf etwas unauflösliches [stößt]«.<sup>78</sup> Aber auch von einem solchen Begriff aus lässt sich natürlich nur ableiten, wovon vorher abstrahiert worden, was also vorher schon bekannt gewesen ist – und das ist ein wohlfeiles Geschäft. Einen ähnlichen Punkt hatte Novalis' Leipziger Lehrer Karl Heinrich Heydenreich gemacht, der Reinhold im Blick auf dessen obersten Grundsatz, den Begriff der Vorstellung, 1790 vorgehalten hatte: »Die *Vorstellung* und das *Vorstellungsvermögen* sind nicht das prius, sondern das posterius, und können auf keine Weise *Prämissen* für die Wissenschaft abgeben.«<sup>79</sup>

Mit dieser Ansicht wird sich sein und Schmidts gemeinsamer Schüler Novalis in den *Fichte-Studien* auseinandersetzen. Er tut das in einer eigenen Sequenz von Notaten, die etwa mit der Nr. 466 einsetzen und sich über mehrere Seiten hinziehen. Diese Notizen bilden recht genau das Motiv ab, das Reinhold zur Aufgabe des deduktiven Verfahrens seiner Elementarphilosophie veranlasste. Sie zeigen nämlich nicht nur, dass Reinhold bei seinen Deduktionen klammheimlich die Geltung von Sätzen in Anspruch nimmt, die zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht erwiesen sind. So meint er, die Geltung der Kausalität aus der Beziehung der Vorstellung auf äußere Gegenstände und die formierende Fähigkeit des Vorstellungsvermögens aus der Beziehung der Vorstellung aufs Subjekt erklären zu können. Aber nur, wer Kausalität schon kennt, kann einen Objektbezug der Vorstellung als verursacht; und nur, wer Selbsttätigkeit schon kennt, kann die Formierung einer Vorstellung als ihr Werk verstehen. Aber nicht nur zirkulär ist Reinholds Verfahren; Novalis erinnert zugleich daran, dass Begriffe wie ›absolute Selbsttätigkeit‹ nur als kantische Ideen, niemals als empirische Tatsachen des Be-

<sup>77</sup> Reinhold: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen* (s. Anm. 27), Bd. 1, S. 117 [passim].

<sup>78</sup> Ebd., S. 16, vgl. S. 358.

<sup>79</sup> Ebd., S. 427 f.

38 wusstseins thematisiert werden könnten. Verwandeln sich solche Prinzipbegriffe in Zielbegriffe, verliert die Grundsatzphilosophie ihr Fundament im menschlichen Bewusstsein, in dem es sowohl Reinhold wie Fichte verankern.

Novalis beginnt mit der Erwägung, ob diejenige ›Sfäre‹, die ›Wesen‹ und ›Eigenschaft‹ als die obersten Relata des Absoluten enthält,<sup>80</sup> füglich als »die höchste Gattung – die Gattung aller Gattungen, oder die eigentliche absolute Gattung«<sup>81</sup> gefasst werden dürfe; und schließt mit dem Gedanken, dass die progressive Abstraktion hin zur obersten Gattung oder vielmehr: das Suchen nach dem schlechthin Ersten einer unendlichen Reihe von Ableitungen »Unsinn« sei: »es ist *regulative Idee*«.<sup>82</sup> So gleichzeitig mit Hardenberg und im gleichen Geiste auch Feuerbach in seinem Aufsatz über die Unmöglichkeit eines philosophischen Grundsatzes: »Ein unbedingter Grundsatz hat als Idee betrachtet Realität; aber diese Idee kann nie realisiert werden und ist bloß von regulativem Gebrauch.«<sup>83</sup>

Im Mittelpunkt der Überlegungen Hardenbergs stehen etwa vier identifizierbare Teilargumente. Erstens: Was einer Definition fähig (oder, wie Reinhold sagt, ›durchgängig selbstbestimmt‹<sup>84</sup>) sein soll, bedarf zur Abgrenzung einer niedrigeren und einer höheren Gattung. Die letzte Forderung ist aber im Falle der höchsten unsinnig: Es gibt in ihr nicht »ein gemeinschaftliches und ein verschiedenes Merckmal«<sup>85</sup>.<sup>86</sup> Daraus ergibt sich aber zweitens, dass ein Ende der Begründungskette nicht abzusehen ist:

80 Novalis: *Schriften*. Bd. II (s. Anm. 14), S. 251, Z. 14 ff.; so schon Nr. 444, 241, Z. 20 ff.

81 Ebd., Z. 23-25.

82 Ebd., S. 254, Z. 11 f.

83 Feuerbach: »Über die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie« (s. Anm. 12), S. 320.

84 Gegen diesen Begriff hat Novalis noch einen grundsätzlicheren Einwand, der sich freilich eher gegen Fichte richtet und gleich seinen Idealismus anführt: »Eine selbst bestimmende Thätigkeit ist ein Unding – alle bestimmte Thätigkeit setzt schlechterdings eine Gesetztheit, ein Vorhandnes voraus«; Novalis: *Schriften*. Bd. II (s. Anm. 14), S. 242: Nr. 444, Z. 7-10.

85 Ebd.: Nr. 445, 243, Z. 6 ff.

86 Vgl. den ganzen Abschnitt, der den Begriff der »Definition« – als »enth[a]lt[en]d den *objectiven Begriff* des Dinges« (ebd., S. 262: Nr. 526) – an dem Anspruch der »Theorie« insgesamt erprobt.



Am Ende setzt wol gar jede Gattung eine Umfassendere nothwendig/ voraus<sup>87</sup> – einen Raum – und wenn das ist, so ist höchste Gattung wol gar ein Nonens. [...] der Begriff von Gattung, Art und Einzelnem hat nur einen regulativen, classificirenden Gebrauch – Keine Realität an sich, denn sonst müßte er unendlich seyn. Wir müssen die Idee nicht verfolgen, denn sonst kommen wir in die Räume des Unsinnns.<sup>88</sup>

Drittens geht Novalis einige von Zeitgenossen vorgeschlagene Kandidaten für die Identifikation der obersten Gattung durch; erst den Begriff ›Ding‹<sup>89</sup>, dann den der ›Vorstellung‹<sup>90</sup>, schließlich den des ›Ichs‹ oder ›Subjects‹<sup>91</sup>. Alle werden verworfen; der des Ichs, weil er Relatum, Teil einer Sphäre ist und sich nicht als ein Absolutum denken lässt.<sup>92</sup> Auch der Begriff der (absoluten) ›Ursache‹, der ›absoluten Spontaneität‹ (im Sinne des Schlusstücks von Reinholds *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*) findet keine Gnade. Ins ›Unendliche‹ projiziert, wäre ›Ursache‹ wieder »nur ein regulativer Begriff, eine Vernunftidee – es wäre also thöricht ihr reale Wirksamkeit beyzulegen. Wir suchen also ein Unding«.<sup>93</sup> Ein – viertens (später nachgeschobenes) – Argument erinnert geradezu an Heydenreich und Schmid. Es macht geltend, dass dasjenige, was im Lauf des Verfahrens der progressiven Abstraktion gefunden würde, also die ›oberste Gattung‹, von der Realität dessen lebt, wovon es abstrahiert wurde. Es wäre nicht nur zirkulär, Ableitungen aus einem solchermaßen aufgefundenen Gattungsbegriff vornehmen zu wollen; man würde dabei das Individuum nur voraussetzen, nicht erklären.<sup>94</sup>

87 Vgl. ebd., S. 251, Z. 2 ff.: »Wenn wir von Gattungen sprechen, was verstehn wir darunter: Einen gemeinschaftlichen Grundcharacter – aber finden wir nicht die Gattungen immer wieder in Umfassenderen enthalten [?]«.

88 Ebd., S. 251 f.

89 Ebd., S. 251, Z. 5 f.; schon vorher passim.

90 Ebd.

91 Ebd.: Nr. 470, 253, Z. 20 ff.

92 Ebd., S. 253, Z. 28 f. Vgl. S. 256: Nr. 478, Z. 3: »Ich ist ein Ausdruck des Einzelnen, das <Vorstellungen hat> Urtheilt.«

93 Ebd.: Nr. 476, 255, Z. 12-14; vgl. Nr. 477, Z. 25 f.

94 Ebd., S. 271: Nr. 567, Z. 17 f.; vgl. S. 261: Nr. 513.

›Frühromantische Philosophie‹

40 Ich hoffe, Sie konnten in meiner Skizze von Novalis' Argument den Vorwurf wieder erkennen, der Reinhold im Frühsommer 1792 zu einem Systemwechsel veranlasste. Nur wendet Novalis das Argument nicht mehr gegen Reinhold, sondern gegen Fichte. Noch einmal kann er sich dabei auf seinen alten Lehrer Schmid beziehen, der im Projekt von Ableitungen aus dem Ich einen eher technischen Fehler rügt: Eine logische Ableitung erfolgt typischerweise aus einem allgemeinen Obersatz und einem singulären Untersatz, der vom Obersatz logisch unabhängig ist. Nun formuliert der ›Satz des Bewusstseins‹ (genau wie Descartes' oder Kants ›Ich denke‹ oder Fichtes ›Ich bin‹) aber eine einzelne Tatsache, nichts Allgemeines. Um die von den Grundsatzphilosophen unterstellten Konsequenzen aus sich hervorzutreiben, bedurfte er der Unterstützung eines Obersatzes, der doch nur *inferentiell erschlossen* worden sein konnte. (Welcher wäre es übrigens?) Kurz: Fichtes Ableitungen haben lediglich den Charakter eines *hypothetisch*-deduktiven Verfahrens nach Art von Kants Ableitung aus (regulativen) Vernunftideen oder Poppers stets fehlbaren Ableitungen:

Was aber nur als Hypothese [und nicht – wie behauptet – als unmittelbare *Evidenz*] angenommen wird, das kann in dieser Eigenschaft nicht auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen, weil es frey steht, ob man diese, oder eine andere, oder gar keine Erklärungshypothese für die unzweifelhafte Thatsache annehmen will.<sup>95</sup>

Schließlich ist die Prämissenmenge, aus der ein Explicandum (nach einer oder auch mehreren allgemeinen Regeln) folgt, offen. Anders gesagt, sie ist durch den Bestand dieses konkreten Explicandum nicht hinreichend bestimmt.

95 Schmid: [Rez. von] »C. L. Reinholds *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*« (s. Anm. 68), S. 59; gegen Fichte gewendet: Carl Christian Erhard Schmid: »Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Principien«. In: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* 3 (1795), H. 2, S. 95-132, hier: S. 101.

Die Unwünschbarkeit der ersten Konsequenz wurde diesen Selbstdenkern 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. Angesichts der komfortablen Fichteschen Liquidation der Außenwelt/des Dinges an sich, deren Ohrenzeuge er in Jena war, notierte Forberg in seinen *Fragmenten aus meinen Papieren*, es sei ihm in Fichtes Nähe »nicht anders zu Muthe, als in der Nähe eines Taschenspielers«; er bitte Gott nur, Kant vor seinen selbst ernannten Freunden zu bewahren, »vor seinen Feinden wird er sich wohl selbst in Acht nehmen«; wie viele Reinholdschüler hielt er sich an die Devise: Lieber mit Kant scheitern als mit Fichte siegen.<sup>96</sup>

In der Tat: Hatte nicht Kant mit wünschenswerter Deutlichkeit unterstrichen, dass nach seiner Theorie die »Vorstellung an sich selbst [...] ihren Gegenstand *dem Dasein nach* nicht hervorbringt«, sondern von der Welt sich geben lassen muss.<sup>97</sup> Novalis gibt dem nur eine auffällige Wendung, wenn er notiert: »Bewußtseyh ist ein Seyn außer dem Seyn im Seyn«.<sup>98</sup> Er meint:

Das Außer dem Seyn 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.  
 D[as] Bewußtseyh ist folglich ein Bild des Seyns im Seyn.<sup>99</sup>

Bilder sind Repräsentanten. Sie sind von ihrem Repräsentat, von ihrem Abgebildeten ontisch abhängig. »Wo ein Erkennen ist – ist

<sup>96</sup> Forberg: *Fragmente aus meinen Papieren* (s. Anm. 13), S. 74, S. 42.

<sup>97</sup> KrVA 125.

<sup>98</sup> Novalis: *Schriften*. Bd. II (s. Anm. 14), S. 106: Nr. 2, Z. 4.

<sup>99</sup> Ebd., Z. 6-9.

42 auch ein Seyn«. <sup>100</sup> Aber das Umgekehrte gilt nicht. Novalis vertritt, wie Kant und anders als Fichte, einen ontologischen Realismus. Der verträgt sich bestens mit der Vorstellung, die Einheit des Seins und des Bewusstseins, jene transzendente Voraussetzung unseres Selbstbewusstseins, sei eine unerreichliche, eine Idee im kantischen Sinne. Eine solche Idee lässt sich nur ästhetisch realisieren.

Wir *suchen* überall das Unbedingte, und *finden* immer nur Dinge. <sup>101</sup>

Vom Unerreichbaren, seinem Charakter nach, läßt sich keine Erreichung denken – <sup>102</sup>

Wenn der Character des gegebenen Problems Unauflöslichkeit ist, so lösen wir dasselbe, wenn wir seine Unauflöslichkeit [als solche] darstellen. <sup>103</sup>

Der Sinn für Poësie [...] stellt das Undarstellbare dar. <sup>104</sup>

Die höchsten Kunstwerke sind schlechthin *ungefällig* – Es sind Ideale, die uns nur approximando gefallen können – und *sollen* – ästhetische Imperative. <sup>105</sup>

Um die Zeit, da Novalis seinen Gedanken über die Unendlichkeit, d. h. die Unmöglichkeit der Philosophie-als-Wissenssuche, notierte, bekam er Besuch von »Forberg in Jena, der eben nach langer Unterbrechung unserer Freundschaft, mir ein Herz voll Zärtlichkeit für mich zeigte«. <sup>106</sup> Der hatte – wie gesagt – mit ihm zusammen bei Reinhold studiert. Offenbar war Forberg so angetan von der vorhin zitierten Formulierung des Novalis, dass er ein Jahr später in seinen *Briefen über die neueste Philosophie* schrieb:

<sup>100</sup> Ebd.: Nr. 402, Z. 25.

<sup>101</sup> Ebd., S. 412: Nr. 1.

<sup>102</sup> Novalis: *Schriften* (s. Anm. 5), Bd. III, S. 413: Nr. 745, Z. 9 f.

<sup>103</sup> Ebd., S. 376: Nr. 612, Z. 4 f.

<sup>104</sup> Ebd., S. 685: Nr. 671.

<sup>105</sup> Ebd., S. 413: Nr. 745, Z. 5-7.

<sup>106</sup> Novalis: *Schriften* (s. Anm. 5), Bd. IV, S. 187, Z. 23-25.

Also so etwas, wie ein letztes Darum, ein letzter UrGrund ist, werde ich suchen müssen, um die Forderung meiner Vernunft zu erfüllen.

Wenn denn aber so ein letzter UrGrund unmöglich zu finden [...] wäre? –

So würde weiter nichts daraus folgen, als daß die Forderung meiner Vernunft auch niemals völlig zu erfüllen wäre – daß die Vernunft [...] ihre Forschungen ins Unendliche fort[...]setzen [müßte], ohne sie in Ewigkeit zu Ende zu bringen. Das Absolute wäre dann weiter nichts, als die Idee einer Unmöglichkeit [...].

[Aber] ist ein unerreichbares Ziel darum weniger ein Ziel? Ist die Aussicht gen Himmel weniger entzückend, weil sie immer nur – *Aussicht* bleibt?<sup>107</sup>

<sup>107</sup> Friedrich Karl Forberg: »Briefe über die neueste Philosophie«. In *Philosophisches Journal* 6 (1797), H. 5, S. 44-88 (1. Teil); *Philosophisches Journal* 7 (1797), H. 4, S. 259-272 (2. Teil), hier: 1. Teil, S. 66 f.