

Violetta L. Waibel

Kant – Fichte – Schelling

Artikel aus:

Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung

Hrsg. von Johann Kreuzer

Stuttgart/Weimar: Metzler, 2002, S. 90-106

Kant, Fichte, Schelling

Kant

»Philologiae, imprimis graecae, et philosophiae imprimis Kantianae, et litterarum elegantiorum assiduus cultor.« (StA 7.1, 479) Mit diesem Satz wird H. im Tübinger Abgangszeugnis von 1793 sein herausragendes Interesse an der griechischen Literatur und der Philosophie Kants bestätigt (/Kloster – Stift – Beruf; /Schule, Universität). Und auch der Repetent am Tübinger Stift, Carl Philipp Conz, und H.s Freund Christian Ludwig Neuffer erinnern sich noch 1829 an H.s Tübinger Hymnen (/Frühe Hymnen) als »hervorgegangen aus einem vieljährigen Streben, abstracte Ideen, besonders von Plato und Kant, ins Gewand der Dichtkunst zu hüllen« (StA 7.1, 457). Und an Hegel schreibt H. im Juli 1794 aus Waltershausen: »Kant und die Griechen sind beinahe meine einzige Lectüre. Mit dem ästhetischen Theile der kritischen Philosophie such' ich vorzüglich vertraut zu werden.« (StA 6, 128; vgl. ebd., 84).

In H.s Nürtinger Büchernachlaß sind nur zwei Schriften von Kant verzeichnet: *Die Kritik der reinen Vernunft* in der dritten Originalausgabe von 1790, die sich nur geringfügig von der zweiten Auflage (1787) unterscheidet und die *Critik der Urtheilskraft* in einem Nachdruck der Erstausgabe (1790) von 1792 (vgl. StA 7.3, 390). In einem Brief vom 16. Januar 1794 erwähnt H. »die neuste Schrift von Kant«, also *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), die die Gesellschafterin von Charlotte von Kalb, Wilhelmine Kirms (/Liaisons), bei ihm abgeholt habe (StA 6, 105 und 655-658). Demnach hatte entweder H. selbst oder Charlotte von Kalb die Schrift gekauft. Überdies war H. auch mit Kants Moralphilosophie schon früh vertraut, wie seine mehrfachen Apelle an das Pflichtbewußtsein praktischer Vernunft in Briefen an den Bruder Karl Gock bezeugen (vgl. Brief vom 21. August 1794 und vom 13. April 1795, StA 6, 131 und 162/163). Auch die theoretischen Texte H.s *Über das Gesetz der Freiheit (Es giebt einen Naturzustand ...)* und *Über den Begriff der Straffe* sind als eigenständige Auseinandersetzungen mit Kants Moralphilosophie und dem Sittengesetz, das Kant zuweilen selbst als Gesetz der Freiheit bezeichnet, anzusehen (/Theoretische Schriften).

H. erinnert sich in späteren Briefen an die ersten zögernden Schritte der Auseinandersetzung mit Kants Philosophie. So schreibt er 1795 aus Jena an den Bruder, daß

er durch das »Studium der Kantischen Philosophie gewöhnt war, zu prüfen, ehe [er] annahm.« (StA 6, 164; vgl. StA 6, 254). So zögernd und bedacht H. Kants Philosophie in seine Überzeugungen aufgenommen hat, so hat sich ihm »dieser herrliche Geist« doch immer mehr enthüllt (StA 6, 119), bis er ihn schließlich als den »Moses unserer Nation« begrüßt, der die Deutschen »aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie einsame Wüste seiner Speculation führt, und der das energische Gesez vom heiligen Berge bringt.« (StA 6, 304) Johann Friedrich Flatt, Professor der Philosophie in Tübingen von 1785-1792, hat während H.s Studienzeit fast jedes Semester seit dem Sommersemester 1789 Vorlesungen angekündigt, in denen Themen der Philosophie Kants ausdrücklich Berücksichtigung fanden, wie aus dem *Ordo praelectionum cum publicarum tum privatarum in perantiqua studiorum Universitate Tübingensi Eberhardino-Carolina* für die Jahre 1788—1793 zu ersehen ist (/Schule und Universität). Mit Immanuel Carl Diez, der von 1790-1792 Repetent am Tübinger Stift war und den man als »kantischen enragé« bezeichnete (Henrich 1997, XXV), hatte die Begeisterung für Kants neue Philosophie in Tübingen eine Stimme, der sich Friedrich Immanuel Niethammer (»der sich nur meinen Freund nannte, da er doch auch mein Lehrer war«, so H. am 22. Dezember 1795 an Niethammer; StA 6, 190), anschloß. Doch gab es auch verhaltenere oder gar vehemente Gegenstimmen gegen die neue »Kantomanie« in H.s Freundes- und Wirkungskreis in Tübingen, wie die des Repetenten Carl Philipp Conz oder von Rudolf Magenau (vgl. StA 7.1, 389 und StA 7.2, 94).

Kants »Kritik der reinen Vernunft«

Magenaus Bericht über das Tübinger Studium, demzufolge Kants Philosophie die Köpfe schwindeln machte und »die Canzel wiedertönte von [91] Zeit u. Raum, und dergleichen« (StA 7.1, 386), bezeichnet mit wenigen Worten die eigentümliche Spannung zwischen dem Ort theologischer Studien auf der Lehr- und Kirchenkanzel und dem, was dort nicht allein, aber auch gelehrt wurde, nämlich Kants kritische Grundlegung des Verstandes- und Vernunftdenken. In den frühen, überlieferten Texten H.s ist von Kants Lehre von Raum, Zeit und Kategorien zunächst jedoch wenig dokumentiert. Dafür scheint Kants Widerlegung der Beweise der traditionellen Metaphysik vom Dasein Gottes im 3. Hauptstück der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* und Friedrich Heinrich Jacobis wirkungsmächtiges Bekenntnis zum Glauben an einen personalen Gott für H. von großer Bedeutung gewesen zu sein. Der Mutter schreibt H. im Februar 1791:

Ich studirte denjenigen Theil der Weltweisheit, der von den Beweisen der *Vernunft* für das Dasein Gottes und von seinen Eigenschaften, die wir aus der Natur erkennen sollen, handelt, mit einem Interesse dafür, dessen ich mich nicht schäme, wenn es gleich auf einige Zeit mich auf Gedanken führte, die Sie vielleicht unruhig gemacht hatten, wenn Sie sie gekannt hätten. Ich ahnete nemlich bald, daß jene Beweise der *Vernunft* fürs Dasein Gottes, und auch für Unsterblichkeit, so unvollkommen wären, daß sie von scharfen *Gegnern* ganz oder doch wenigstens nach ihren Haupttheilen würden umgestoßen werden können. In dieser Zeit fielen mir Schriften über und von *Spinoza*, einem großen edeln Manne aus dem vorigen Jahrhundert, und doch *Gottesläugner* nach strengen Begriffen, in die Hände. Ich fand, daß man, wenn man genau prüft, mit der *Vernunft*, der *kalten* vom Herzen verlassenen Vernunft auf seine Ideen kommen *muß*, wenn man nemlich alles erklären will. Aber da blieb mir der Glaube meines Herzens, dem so unwidersprechlich das Verlangen nach Ewigem, nach Gott gegeben ist, übrig. [...] Das ist seit einem Jare der Gang meiner Erkenntnisse von der Gottheit. (StA 6, 63/64 und 578)

Welche Schriften der traditionellen Metaphysik, die das Dasein Gottes und der Unsterblichkeit zu beweisen suchen, H. außer Spinozas *Ethik* auch immer studiert haben mag, die Gedanken, die die Mutter beunruhigt hätten, dürften ganz wesentlich Kants Widerlegung der Möglichkeit eines Beweises vom Dasein Gottes geschuldet sein.

Kant typisierte alle möglichen Gottesbeweise der spekulativen Vernunft nach drei Beweisarten, den physikotheologischen, den kosmologischen und den ontologischen (vgl. KrV AA 3, B 618/619). Er zeigt, daß keiner der drei Beweise der spekulativen Vernunft hinreicht, um das Dasein Gottes unwiderleglich zu beweisen. Dieses Resultat schließt jedoch auch die Tatsache ein, daß kein schlüssiger Beweis gegen die Möglichkeit der Annahme vom Dasein Gottes geführt werden könne. Die damit aufgewiesene Grenze der reinen spekulativen Vernunft in der Frage nach dem Dasein Gottes weist über sich hinaus auf die praktische Vernunft und die Moraltheologie, die, so Kant, »eine Überzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens ist, welche sich auf sittliche Gesetze gründet.« (KrV AA 3, B 660, Anm.)

Es war Jacobi, der Lessings Bekenntnis zu Spinozas Philosophie in seiner Schrift *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785, 1789 erheblich erweitert) öffentlich bekannt machte und damit den maßgeblichen Anstoß zu einer regen Auseinandersetzung mit Spinoza und dem Atheismus gab. H. hat aus der Schrift einige Seiten exzerpiert (vgl. StA 4, 207-210) Jacobi selbst verstand Spinoza als den konsequentesten aller dogmatischen Atheisten, gegen den nur ein »salto mortale« vom Kopf

zurück auf die Füße möglich sei. Den leeren Abstraktionen dogmatischer Philosophie hält er als »Prinzip aller Erkenntniß [...] lebendiges Daseyn« entgegen, das »unmittelbar durch das Bewußtseyn unserer eigenen Causalität, das ist, unseres Lebensprinzips« sich als Vernunft offenbart. Dabei ist es Jacobis Pointe, daß, um überhaupt Intelligenz anzunehmen, ein »durchaus *unabhängiges*, supramundanes und persönliches Wesen gedacht werden muß, als das erste und einzige Prinzip, als das wahre Urwesen« (Jacobi, *Spinoza* 1789, 402 und 430). H. ließ sich offenkundig von Jacobis Bekenntnis zum Glauben des Herzens als Alternative gegen den kalten Verstand in Fragen der letzten Dinge leiten.

Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« und »Kritik der praktischen Vernunft«

Einige Briefe und die kurzen Texte *Über das Gesetz der Freiheit* und *Über den Begriff der Straffe* spiegeln H.s Auseinandersetzung mit Kants praktischer Philosophie wieder. Da in H.s Nürtinger Büchernachlaß keine Schrift Kants zur praktischen Philosophie verzeichnet ist, kann [92] man nur mutmaßen, welche der Schriften *Kants* H. um diese Zeit studiert hat, ob also die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) oder die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); *Kants Metaphysik der Sitten* erschien erst im Januar und August 1797 in zwei Teilen. Mit Sicherheit aber studierte H. in Waltershausen auch Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (vgl. StA 6, 105), die sich ebenfalls mit Fragen der Moralität beschäftigt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß H. zunächst vor allem Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* studiert hat, da Kant dort explizit die Wendung »Gesetz der Freiheit« benutzt, wie H. sie in seinem Fragment wiedergibt, Im ersten Absatz der Vorrede teilt Kant die materiale Philosophie (im Gegensatz zur formalen, der Logik) in zwei Gebiete ein, die entweder »Gesetze[n] der *Natur*, oder der *Freiheit*« folgten (AA 4, 387). Die Formel vom »Gesetz der Freiheit« findet sich auch in der *Religionsschrift* (vgl. AA6, 23 Anm. und 191) und dann erst wieder in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* von 1797 (vgl. AA 6, 214). Seit der Zeit in Waltershausen mehren sich die Briefe, in denen H. auf den jüngeren Bruder, Karl Gock, im Geist von Kants praktischer Philosophie belehrend und erziehend einwirken will. So unterrichtet er den Bruder im Brief vom 21. August 1794:

unter der unerschütterlichen Maxime, in Beurteilung aller möglichen Behauptungen und Handlungen, in Beurteilung ihrer Rechtmäßigkeit und Vernunftmäßigkeit schlechterdings keine Autorität anzuerkennen, sondern selbst zu prüfen, unter der heiligen unerschütterlichen Maxime, sein Gewis-

sen nie von eigener oder fremder Afterphilosophie, von der stokfinstern Aufklärung, von dem hochwolweisen Unsinne beschwazen zu lassen, der so manche heilige Pflicht mit dem Namen Vorurteil schändet (StA 6, 131; vgl. ebd., 162/163).

H. weist hier auf die für Kants praktische Philosophie bezeichnende Unterscheidung der bloßen Legalität und der eigentlich anzustrebenden Moralität im Sittlichen hin, die in den beiden Fragmenten *Über das Gesez der Freiheit* und *Über den Begriff der Straffe* explizit zum Austrag kommt:

Das erstemal, daß das Gesez der Freiheit sich an uns äußert, erscheint es strafend. Der Anfang all' unsrer Tugend geschieht vom Bösen. Die Moralität kann also niemals der Natur anvertraut werden. Denn wenn die Moralität auch nicht aufhörte Moralität zu sein, so bald die Bestimmungsgründe in der Natur und nicht in der Freiheit liegen, so wäre doch die Legalität, die durch blose Natur hervorgebracht werden könnte, ein ser unsicheres, nach Zeit und Umständen wandelbares Ding. (StA 4, 212)

Kants Ästhetik in der »Kritik der Urteilskraft«

Ein wichtiges Zeugnis von H.s Beschäftigung mit Kant ist die Nachricht seines Plan zu einem Aufsatz für Conz' Journal *Museum für die griechische und römische Litteratur*. Nachdem H. schon im Mai Kant als seine einzige Lektüre bezeichnet und im Juni außer der Lektüre der Kantischen Philosophie nur noch die Griechen nennt (vgl. StA 6, 119 und 120), schreibt er am 10. Oktober 1794 an seinen Freund Neuffer:

Vieleicht kann ich Dir einen Aufsaz über die *ästhetischen Ideen* schiken; weil er als ein Kommentar über den Phädrus des Plato gelten kann, und eine Stelle desselben mein ausdrücklicher Text ist, so war' er vieleicht für Konz brauchbar. Im Grunde soll er eine Analyse des Schönen und Erhabnen enthalten, nach welcher die Kantische vereinfacht, und von der andern Seite vielseitiger wird, wie es schon Schiller zum Theil in s. Schrift über Anmuth und Würde gethan hat, der aber doch auch einen Schritt weniger über die Kantische Gränzlinie gewagt hat, als er nach meiner Meinung hätte wagen sollen. Lächle nicht! Ich kann irren; aber ich habe geprüft, und lange und mit Anstrengung geprüft. (StA 6, 137)

H: stellt hier seinen ehrgeizigen Plan vor, die Schönheitskonzeptionen von Platon, Kant und Schiller verbinden und zugleich überbieten zu wollen (der Aufsatz ist freilich weder in Conz' Journal noch an einem anderen Ort erschienen). Das ästhetische Urteil zeichnet sich nach Kant dadurch aus, daß es auf einem begriffslosen, interesselosen, zweckfreien Wohlgefallen

beruht, das, obwohl subjektiv – weil nicht begrifflich, sondern durch ein Gefühl der Lust begründet –, gleichwohl allgemeingültig und einem jeden anzuspüren ist. Diese Bestimmungen waren für H.s Suche nach einem Leben und Geist tragenden Prinzip von höchstem Interesse. H. sieht jedoch über Kant und /Fichte hinaus in der Schönheit ein höchstes Prinzipium alles Denkens und Handelns und zählt sie zu den »cacumina rerum« (StA 6, 206; vgl. ebd., 208). In der Vorrede zum /*Hyperion* der vorletzten Fassung und in der Darstellung der philosophischen Reflexionen Hyperions beim Besuch der Ruinen Athens zusammen mit Diotima skizziert H. eine Konzeption im Aus-[93]gang vom Prinzip des Schönen, die Leben und Philosophie gleichermaßen tragen soll (vgl. StA 3, 76-90).

Kants Antinomie der teleologischen Urteilskraft und die Antinomie der Freiheit

»Daß Du Dich an die Religionsbegriffe machst«, schreibt H. in seinem Brief an Hegel vom 26. Januar 1795,

ist gewis in mancher Rücksicht gut und wichtig. Den Begriff der Vorsehung behandelst Du wohl ganz parallel mit Kants Teleologie; die Art, wie er den Mechanismus der Natur (also auch des Schicksaals) mit ihrer Zweckmäßigkeit vereinigt, scheint mir eigentlich den ganzen Geist seines Systems zu enthalten; es ist freilich dieselbe, womit er alle Antinomien schlichtet. Fichte hat in Ansehung der Antinomien einen sehr merkwürdigen Gedanken, über den ich aber lieber Dir ein andermal schreibe. Ich gehe schon lange mit dem Ideal einer Volkserziehung um (StA 6, 156).

Es war H., der zuerst und mit bedeutsamer Geste auf Kants Teleologie und Kants und Fichtes Antinomik wies. Für diesen Zusammenhang kommt insbesondere Kants Antinomie der teleologischen Urteilskraft und die dritte Antinomie von Notwendigkeit und Freiheit der *Kritik der reinen Vernunft* in Betracht. Auch H.s »Ideal einer Volkserziehung« im /*Hyperion* läßt sich im Licht der Antinomienproblematik skizzieren. In § 70 der *Kritik der Urteilskraft* findet sich die Antinomie der teleologischen Urteilskraft formuliert. Sie besteht zwischen der Beurteilung der Gegenstände der Natur nach dem Satz a) »Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden.« und dem Satz b) »Einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen).« (KU AA 5, 387) Die Aussage des ersten Satzes gerät dann in Konflikt mit den besonderen Fällen des zweiten Satzes, wenn der erste den zweiten ausschließen würde, wie es vordergründig verstanden werden könnte. Nun aber ist

Kant der Ansicht, daß der Kausalmechanismus der Natur zwar tatsächlich für alle Gegenstände der Natur gilt. Gleichwohl zeigt er in mehreren Argumentationsgängen, daß es Gegenstände in der Natur gibt, die durch den Kausalmechanismus nicht angemessen beurteilt werden können. Es sind dies die Lebewesen in der Natur, deren innere Organisiertheit als ein Verhältnis zu denken ist, in dem alle Teile zueinander, sowie das Ganze im Verhältnis zu seinen Teilen und umgekehrt sich wechselseitig Ursache und Wirkung sind. Unter Angabe des jeweiligen Geltungsbereichs und seiner Grenzen lassen sich *causa efficiens* und *causa finalis* vereinen. Der Gedanke der Zweckmäßigkeit der Natur führt zu einer objektiv bloß unbestimmten, daher nur regulativ geltenden Erkenntnis. Regulativ deshalb, weil sie nur die Verhältnismäßigkeit der Teile zu dem Ganzen zu bestimmen vermag, ohne ihren Ermöglichungsgrund, den Zweck oder die Idee des Ganzen und seiner Teile näherhin bestimmen zu können. Die *causa efficiens* kann einen höheren Grad der Verbindlichkeit ihrer Erkenntnis beanspruchen, vermag aber nur einzeln und in sukzessiven Reihen Relationen von Ursachen und Wirkungen zu verknüpfen. Die *causa finalis* vermag nur Verhältnismäßigkeit mit unbestimmtem Grund zu stiften, kann dafür aber weit komplexere Zusammenhänge bis hin zum Ganzen der Natur gedanklich umfassen.

Kants dritte Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* stellt den Grundtypus für die teleologische Antinomie dar. Die Sätze der dritten Antinomie lauten: »Thesis. Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.« »Antithesis. Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.« (KrV AA 3, B 472 und 473)

Die Auflösung dieser Antinomie ist ähnlich strukturiert wie die des Mechanismus und der Zweckmäßigkeit der Natur. Die scheinbar kontradiktorisch einander ausschließenden Sätze lassen sich als bloß konträr verstehen und können unter anzugebenden Bedingungen nebeneinander bestehen. Kant zeigt, daß nicht bloß das Geschehen in der Natur, sondern auch alle Handlungen und Wirkungen von Handlungen, hervorgebracht durch den menschlichen Willen, ja selbst die Bestirnungsgründe des Willens selbst nach bloß kausalmechanistischen Gesetzen gedacht werden können müssen. Demnach ist der Satz richtig, wonach alles in der Welt bloß nach Gesetzen der Natur geschieht. Dennoch ist Kant der Meinung, daß die Gesetze der Natur die Handlungen der Vernunft und des menschlichen Willens nicht hinreichend erklären. Zu ihrer vollständigen Erklärung muß zusätzlich eine Causalität der

Freiheit angenommen werden, die der durchgängigen ersten Erklärungsart nicht widerspricht, sondern diese vielmehr ergänzt. Dies ist deshalb möglich, weil einerseits alle Wirkungen der Vernunft, seien sie bloß gedachte Gedanken oder Handlungsimpulse, die Wirkungen in der Welt der Erscheinungen zur Folge haben, in der Sukzession der Zeit oder gar im Auseinandersein der Erscheinungen des Raumes wirklich werden. Vernünftigkeit an sich als normative Verbindlichkeit, ja auch ihr Gegenteil, die Unvernunft, was immer ihr besonderer Gehalt sein mag, steht für Kant andererseits jedoch außer der Zeit. Willensäußerungen müssen daher sowohl zeitimmanent nach dem Zusammenhang der Naturgesetze in den Erscheinungen der Welt, als auch als Moment eines absoluten Anfangs in der Zeit nach dem Gesetz der Freiheit begriffen werden. Demnach gelten auch in dieser Antinomie beide Sätze gleichermaßen nach den je unterschiedlichen Bedingungen der Verstandeserkenntnis einerseits, der Vernunftkenntnis andererseits.

Hölderlins Ideal der Volkserziehung im Licht von Kants Antinomie der Freiheit

Wenn H. seine Mutmaßungen, Hegel gehe mit den Religionsbegriffen wie Kant mit der teleologischen Antinomie um, mit der Bemerkung beschließt, er selbst »gehe schon lange mit dem Ideal einer Volkserziehung um«, so drängt sich die Frage nach dem Zusammenhang dieses Ideals mit den vorausgehenden Überlegungen auf. H.s Ideal der Volkserziehung steht im Brennpunkt mannigfaltiger Beziehungen, so zu /Rousseaus Pädagogik, zu Fichte, zu Schiller. Im *Hyperion* wird deutlich, daß der Volkserzieher kein anderer als der Dichter ist. Die Antinomie von Notwendigkeit und Freiheit, die H. schon im Brief an Hegel anwendbar auf den Gang des menschlichen Lebens sah, wird im Wechsel der schicksalhaften Gegebenheit des Maschinengangs und der Not einerseits, in der gezielten Wendung des seiner Freiheit bewußten und sie ergreifenden Menschen gegen das schicksalhaft Gegebene andererseits entfaltet. Der Gegensatz von schicksalhaftem Mechanismus und der aus den Quellen der selbsttätigen Freiheit schöpfenden Subjektivität trägt Form und Gehalt des *Hyperion*. Der Protagonist muß lernen, daß selbst vernünftige Handlungsimpulse angesichts der überall herrschenden Not scheitern können, daß auch die Aufforderung Diotimas, Erzieher des eigenen Volks zu werden nicht genug ist. Am Ende, im letzten Brief, im Zustand tiefster Verzweiflung, erkennt Hyperion schließlich, daß ihm trotz der erlittenen Niederlagen durch eigenen Willensentschluß und durch eigene Kraft noch immer die Möglichkeit offen steht, seine eigentlichste Aufgabe, die des Dichters als Volkserzieher, zu ergreifen und zu realisieren.

Kants Theorie der Freiheit, der zufolge ein neuer Anfang der Geschehnisse in der Zeit durch vernünftige Normen, die selbst nicht zeitlich verfaßt sind, möglich ist, wird von H. bejaht, im Kunstwerk zur Form der inneren Entwicklung gemacht und zugleich überboten durch die gestaltgewordene Einsicht, daß die ästhetische Freiheit sich als ständig schaffender Prozeß begreifen und instanzieren muß. Der *Hyperion* erkundet damit nicht zuletzt die Ermöglichungsbedingungen des Dichters als Volkserziehers, die die »Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter«, so die Vorrede des *Hyperion* (StA 3, 5), fordert. Kants Antinomienlehre und Fichtes Theorie der Wechselbestimmungen werden in H.s vielzitierten Worten des Romanschlusses in eins gefaßt und dichterisch fortgedacht: »Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder.« (StA 3, 160)

Fichte

»Fichte ist jetzt die Seele von Jena. Und gottlob! daß ers ist. Einen Mann von solcher Tiefe und Energie des Geistes kenn' ich sonst nicht.« (StA 6, 139) Und Hegel berichtet im Januar 1795 an Schelling: »H. schreibt mir zuweilen aus Jena, [...]; er hört Fichte'n und spricht mit Begeisterung von ihm als einem Titanen, der für die Menschheit kämpfe und dessen Wirkungskreis gewis nicht innerhalb der Wände des Auditoriums bleiben werde.« (StA 7.2, 19) Als Hofmeister bei Charlotte von Kalb zunächst in Waltershausen, dann in Jena und Weimar (/Kloster –[95] Stift – Beruf) hatte H. Gelegenheit, im Wintersemester 1794/95 Fichtes Hörer zu sein und seine Schriften zu studieren (vgl. StA 6, 140, 141, 142 und 152). Fichte las nicht, wie zumeist üblich, nach einem schon verfügbaren Lehrbuch eines anderen Philosophen, wie es noch Kant zeit seines Lebens getan hatte, sondern er trug sein eigenes philosophisches System vor, das er nur wenige Monate vor seiner Berufung nach Jena im Winter 1793/94 in Zürich auszuarbeiten begonnen hatte. Da Fichte den gesamten Lehrstoff neu konzipierte, sah er sich veranlaßt, die Arbeit an der allgemeinen praktischen Philosophie auf den Winter zu verschieben. Im Wintersemester 1794/ 95 kündigte er privatim 1. Theoretische Philosophie, 2. Praktische Philosophie und öffentlich eine Vorlesung »Über die Pflichten der Gelehrten« an. Hinzu kam ein philosophisches Konversatorium am Samstag Nachmittag und eine weitere Vorlesung über »Logik und Metaphysik«, der Fichte die *Philosophischen Aphorismen* von Ernst Platner in der »ganz neuen Ausarbeitung« von 1793 (vgl. GA 2.4, 4) zugrundelegte. Sie ist als *Platner-Vorlesung* bekannt und diente auf Wunsch

der Studenten als Hinführung zur Wissenschaftslehre (vgl. GA 3.2, 212). Da Fichte diese Vorlesung von Montag bis Freitag täglich abends von 6-7 Uhr hielt und H. davon spricht, abends in Fichtes Kolleg zu gehen, kann man mit großer Sicherheit annehmen, daß er die Platner-Vorlesung besucht hat, zumal es auch inhaltliche Gründe für diese Annahme gibt. Zu vermuten ist, daß H. auch das philosophische Konversatorium Fichtes besucht hat.

Fichte hat im Wintersemester 1794/95 eine Vorlesung »Über die Pflichten des Gelehrten« erst vier Wochen nach Semesteranfang, am Sonntag, dem 9. November 1794, morgens von 9-10 Uhr zu lesen begonnen. Wegen der geltenden »Sabbat-Mandate« geriet er mit dem Konsistorium in Konflikt und mußte bis zur Beilegung des Streits im Februar 1795 die Vorlesung aussetzen (vgl. GA 1.3, 4-6 und 10). Ton und Gehalt von H.s Brief an Neuffer vom Anfang oder Mitte November 1794 über Fichtes Wirken in Jena (»Fichte ist jetzt die Seele von Jena«, vgl. StA 6, 139) machen es sehr wahrscheinlich, daß er die Sonntagsvorlesungen im November gehört hat. In den erhaltenen Teilen der Vorlesung spricht Fichte der Aufklärung und einer freiheitlichen Gesinnung emphatisch das Wort. Der akademische Lehrer und der Gelehrte hätten die Pflicht, sich durch Freiheit der Prinzipien des Wissens zu bemächtigen, und sie dann durch die Handlungsweise und durch Ausübung des Rechts unter den Menschen zu verbreiten. Fichte weist auf das seltene Gut der Möglichkeit einer freien Lehre in Jena im Vergleich mit anderen Städten, und wie leicht dies in Gefahr geraten könne, preisgegeben zu werden. Wiederholt betont er, daß die gegenwärtige freiheitliche Lehre einem liberalen Fürsten zu verdanken sei und wie bedrohlich nahe die vormalige Finsternis noch immer sei. Eindringlich appelliert er an die einsichtige Vernunft aller aufgeklärten Geister, die Freiheit immer mehr zu festigen (vgl. GA 2.3, 357-367). Dieser Vortrag und auch der nicht erhaltene zweite waren es wohl, die H. zu seinen begeisterten Äußerungen über Fichte veranlaßten.

»Fichte bestätigt mir«

H. scheint in Jena manche Gelegenheit zur direkten philosophischen Auseinandersetzung mit Fichte gehabt zu haben. Prägnant dokumentiert dies H.s Brief an Hegel vom 26. Januar 1795, der nach den Worten »Fichte bestätigt mir« (StA 6, 156) abgerissen und sein Inhalt daher nicht überliefert ist. Schon vom ersten Aufenthalt in Jena im November und Dezember 1794 berichtet H. von Fichte: »Ich hör' ihn alle Tage. Sprech' ihn zuweilen.« (StA 6, 140) Nach der Rückkehr aus Weimar Mitte Januar 1795 wohnte er »neben dem *Fichtischen Hauße*« (StA 6,

149) und mag auch durch die räumliche Nähe zu Fichte Gelegenheit zu gemeinsamen Gesprächen gehabt haben. Die diesen Worten vorausgehenden Überlegungen erlauben eine Rekonstruktion dessen, was Fichte ›bestätigt‹ haben könnte:

Fichtens spekulative Blätter – Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre – auch seine gedruckten Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten werden Dich ser interessiren. Anfangs hatt' ich ihn ser im Verdacht des Dogmatismus; er scheint, wenn ich mutmaßen darf auch wirklich auf dem Scheidewege gestanden zu seyn, oder noch zu stehn – er möchte über das Factum des Bewußtseins in der *Theorie* hinaus, das zeigen ser viele seiner Äußerungen, und das ist eben so gewis, und noch auffallender transcendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn der Welt hinaus wollten [96] – sein absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es giebt also für dieses abs. Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit seyn, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts.

So schrieb ich' noch in Waltershausen, als ich seine ersten Blätter las, unmittelbar nach der Lectüre des Spinoza, meine Gedanken nieder; Fichte bestätigt mir / [Lücke] / Seine Auseinsetzung der Wechselbestimmung des Ich und Nichtich (nach s. Sprache) ist gewis merkwürdig; auch die Idee des Strebens p.p. [...] Fichte hat in Ansehung der Antinomien einen ser merkwürdigen Gedanken, über den ich aber lieber Dir ein andermal schreibe. (StA 6, 155/156)

Dieser Text repräsentiert zwei zeitliche Ebenen und damit zwei Schichten der Aneignung von Fichtes *Wissenschaftslehre*: Das Referat der schon in Waltershausen niedergeschriebenen Kritik (»So schrieb ich noch in Waltershausen«) und die Passagen des Briefes vom 26. Januar 1795. Demnach konfrontiert H. in dem Brief die erste kritische Perspektive auf die *Wissenschaftslehre* mit derjenigen aus der Zeit der Niederschrift des Briefes und der Auseinandersetzung mit Fichte im Gespräch. Fichte scheint etwas zu bestätigen, das H. nicht nur, wie hier, Hegel mitteilt, sondern das er auch Fichte vorgetragen haben muß. H. kritisiert, daß Fichte in der Theorie über das Ich hinausgehen wolle. Er erlaubt sich daher, Fichtes absolutes Ich mit Spinozas Substanz gleichzusetzen und dies, obwohl Fichte schon im ersten Paragraphen der *Grundlage* die Differenz seines ersten Prinzips der Philosophie gegen das von Spinoza betont hatte (vgl. GWL GA 1.2, 263). Daß H. eben diesen Abschnitt gelesen

haben muß, zeigt sich daran, daß er in seiner Argumentation gegen Fichte einige der – Theoreme anspricht, die dieser selbst in seiner Kritik gegen Spinoza geltend gemacht hatte. H.s Argumentation gegen Fichte folgt somit einer Überbietungsstrategie, die jedoch auch für Fichtes Spinozaskritik in der *Grundlage* charakteristisch ist. Fichte glaubt nemlich zeigen zu können, daß sein eigenes System dem von Spinoza überlegen sei, obwohl Spinozas System absolut konsequent gedacht sei (vgl. GWL GA 1.2, 264). H. sucht zu zeigen, daß Fichtes System demjenigen von Spinoza in Wahrheit doch nicht überlegen sei, da es ähnliche Mängel aufweist, wie die es sind, die Fichte Spinoza nachzuweisen suchte. Schließlich kommt H. mit seiner Kritik zu dem Ergebnis, daß Fichtes Begriff *des* absoluten Ich noch näher an Spinoza herangerückt werden müsse, als dieser es von sich aus tat, so daß Fichte in H.s Augen noch konsequenter als der konsequenteste Dogmatiker, also »noch auffallender transcendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn der Welt hinaus wollten«, erscheinen muß.

Es gibt Indizien, die die Annahme zulassen, daß Fichte H.s Kritik wenn nicht anerkannt, so doch zumindest positiv aufgenommen und im Gang der Ausarbeitung des praktischen Teils der *Wissenschaftslehre* im Winter 1794/95 berücksichtigt hat. Nicht nur H., sondern auch Friedrich Immanuel Niethammer verdächtigte Fichte des Transzendentismus hinsichtlich der Konzeption des absoluten Ich, worauf Fichte am Ende von § 5 reagiert (vgl. GWL GA 1.2, 414/415). In der Absicht, den Kritiken (in Fichtes Augen Mißverständnissen) zu begegnen, nahm er Modifikationen in seiner Konzeption des Ich vor, die sich als tiefgreifender erweisen sollten, als Fichte zunächst absehen konnte.

In Fichtes Kritik an Spinoza ebenso wie in H.s Kritik an Fichte wird erwogen, ob nicht die jeweils höchsten Prinzipien, also Substanz und absolutes Ich, statt theoretisch besser praktisch zu rechtfertigen seien. Der Fehler Spinozas liegt nach Fichte »bloß darin, daß er aus theoretischen Vernunftgründen zu schließen glaubte, wo er doch bloß durch ein praktisches Bedürfniß getrieben wurde: daß er etwas wirklich gegebenes aufzustellen glaubte, da er doch bloß ein vorgestektes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte.« (GWL GA 1.2, 263) H. seinerseits spricht gegen Fichte den Verdacht des Dogmatismus aus, weil dieser »über das Factum des Bewußtseins in der *Theorie*« hinauswolle. Gerade deshalb, weil Fichte in § 1 der *Grundlage* in keiner Weise zu erkennen gibt, ob und wie das absolute Ich für die praktische Philosophie relevant werden wird, mußte die Bemerkung Fichtes, der Gedanke der absoluten Substanz sei bei Spinoza in Wahrheit nicht theoretisch fundiert, sondern bloß durch ein

praktisches Bedürf-[97]nis motiviert, für H. von besonderem Interesse sein. Ein reines oder absolutes Ich schien H. auch mit Bezug auf Fichtes System bestenfalls durch ein praktisches Bedürfnis, als eine in der Vernunft begründete Idee dessen, was der Mensch sein soll, denkbar.

Das Ich als Idee und Normativität der Vernunft stände jenseits zeitlicher Verfaßtheit, während ein Ich, das seiner bewußt ist, auch beschränkt ist und in der Zeit steht (»so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit seyn«). Kant hat in der Widerlegung des Idealismus gezeigt, daß das Ich nur dann Erkenntnis und Bewußtsein von sich haben kann, wenn es auf äußere, von ihm unterschiedene Objekte bezogen ist. Innere Erfahrung ist nur möglich durch äußere Erfahrung (vgl. KrV AA 3, B 274-279). Daß das absolute Ich dem widerspricht, ihm also keine von ihm unterschiedenen Objekte gegeben sein können, es also kein Bewußtsein hat, mochte sich für H. daraus ergeben, daß Fichte in § 3 der *Grundlage* die These vertritt, daß aufgrund des Begriffs der Teilbarkeit »im Bewußtseyn *alle* Realität« sei (GWL GA 1.2, 271). Fichtes Satz: »Dem absoluten Ich entgegengesetzt [...] ist das Nicht-Ich *schlechthin Nichts*« (GWL GA 1.2, 271), läßt den Schluß zu, daß das absolute Ich Alles ist, also auch alle Realität und außer ihm ist Nichts. Ohne gegebene Objekte, ohne Differenz von Subjekt und Objekt kann das Ich nicht für sich sein, es kann also kein Bewußtsein haben. So kommt H. zu dem Schluß: »also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts.« Für H. ist damit nicht nur nachgewiesen, daß Fichtes absolutes Ich von eben der Kritik betroffen ist, die Fichte selbst gegen Spinoza richtete, nämlich die notwendige Einheit von absolutem und endlichem Ich nicht ausreichend theoretisch fundiert und zugleich übersehen zu haben, daß das absolute Prinzip praktisch (oder ästhetisch, aber nicht theoretisch; vgl. StA 6, 181) zu begründen ist.

Die Weise, wie Fichte das Verhältnis von absolutem und endlichem Ich sowie die Frage nach dem Fürsichsein und dem Realitätsgehalt des Ich im zweiten »genetisch« geführten Beweis des §5 zu lösen versucht, legt es nahe, darin einen Bezug zu H.s Fichtekritik zu sehen. Die Lösung sieht Fichte in der Forderung, daß das Ich aus sich herausgehen müsse, und daß es sich für sich selbst setzen müsse, weil es sonst für sich nichts sei. Schon diese Wendung, daß das Ich gegebenenfalls »für das Ich Nichts« sei (GLW GA 1.2, 405), deutet auf eine direkte Aufnahme von H.s Kritik. Das Herausgehen des Ich aus sich ermöglicht eine neue Erklärung des Zusammenhangs von absolutem und endlichem Ich, da es nun das

absolute Ich selbst ist, das die Möglichkeit in sich enthalten soll, sich selbst zu beschränken und über sich zu reflektieren: »Das Ich muß – und das liegt gleichfalls in seinem Begriffe – über sich reflektieren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse.« (GWL GA 1.2, 409) Wichtig ist, daß in dem Zusammenhang auch das absolute Ich erstmals als Idee bezeichnet wird, wodurch es mit dem damit verbundenen Sollensanspruch praktische Bedeutung gewinnt/Nicht nur nähert sich damit das absolute Ich als Idee jenem »praktische[n] Bedürfnis«, aus welchem sich Fichte Spinozas Substanz in kritischer Absicht erklärt hatte. Wenn das Ich über sich reflektieren muß, ob es alle Realität in sich fasse, erhält die ursprüngliche Behauptung, es enthalte »alle Realität« einen andren Sinn. Es kann nur Idee sein. Es wird auch der Vorwurf entkräftet, daß das absolute Ich als allbefassende Realität keinen Übergang zum endlichen Ich ermögliche. H.s Intentionen gemäß zeigt Fichte nun, daß es das *praktische* Ich ist, das die Frage zu lösen vermag, ob es »wirklich alle Realität in sich fasse«.

Von Anfang an war es zwar Fichtes Meinung, daß die Theorie des absoluten Ich nur durch das praktische Ich zu vollenden sei, und der praktischen Philosophie auch ein Primat gegenüber der theoretischen Philosophie zukomme. Doch die Konzeption der ersten drei Paragraphen der *Grundlage* hat diese Intention Fichtes zunächst verstellt und so auch verständlicherweise die Kritik auf sich gezogen, die H. als erster formuliert hat. In der *Wissenschaftslehre nova methodo*, die Fichte seit dem Wintersemester 1796/97 in Jena vortrug und in wenigen Texten im *Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* von 1797 veröffentlichte, setzen den in § 5 begonnenen Impuls fort, der nicht unwesentlich durch die Gespräche mit H. in Gang gekommen sein dürfte.

»Urtheilung« – »ursprünglich Theilen«

Fichtes »Auseinandersezung der Wechselbestimmung des Ich und Nichtich (nach s. Sprache) ist gewis merkwürdig« schreibt H. am 26. Januar [98] 1795 an Hegel (StA 6, 156). Die Wechselbestimmung trägt die gesamte Methodologie des theoretischen Teils der *Wissenschaftslehre*, dessen Ziel die Deduktion des Schwebens der Einbildungskraft (/Zeit, Sprache, Erinnerung) ist. Es kann hier nur darauf hingewiesen werden, daß die Wechselbestimmung fortan für H.s Weise, Gegensätze philosophisch und dichterisch fruchtbar zu machen, die Extreme ihrer Relate zu beleuchten und die Möglichkeit ihrer Koexistenz aufzusuchen, eine grundlegende Denkfigur geworden ist. Noch im poetologischen Raisonnement über die *Verfahrungsweise des poetischen Geistes* von 1800 ist Fichtes Konzeption der

sich selbst als Wechselbestimmung darstellenden Einbildungskraft zu erkennen. H.s Betrachtung über das Urteil in seiner frühen Systemskizze *Urtheil und Seyn* (1795) (/Theoretische Schriften), der die falsche Etymologie des Urteils als »Ur-theilung« zugrundeliegt, steht damit im Zusammenhang. Sie hat ein Pendant in der von ihm besuchten Platner-Vorlesung Fichtes. Fichte notierte sich: »*Urtheilen, ursprünglich theilen*; u, es ist wahr: es liegt ein ursprüngl. Theilen ihm zum Grunde.. Es gehören dazu 2. Begriffe. Ein drittes vorab gleich gewähltes [muß] auf sie bezogen werden: d. i. an welches beide gehalten werden.« (GA 2.4, 182) Fichte hatte diese etymologisierenden Überlegungen zum Begriff des Urteils als einer ursprünglichen Teilung gegen Ende der Vorlesung, also wohl im Februar oder März 1795, in einer freien Entwicklung seiner Gedanken im Anschluß an Platners *Aphorismen* »Von den Urtheilen«, §§ 505-543, angestellt. H., der diese Vorlesung gehört haben muß, war offensichtlich beeindruckt von diesem Gedanken Fichtes und nahm ihn zum Anlaß, sehr viel weitreichendere Spekulationen daran anzuschließen.

Das Ergebnis von Fichtes tastenden Äußerungen über das Wesen des Urteils aus der Etymologie einer ursprünglichen Teilung (zur wahren Etymologie vgl. *Duden – Das Herkunftswörterbuch. Eine Etymologie der deutschen Sprache*, Mannheim 1963, 733) kann man auf folgende Weise zusammenfassen: Ein Urteil besteht aus zwei Begriffen (Subjekt und Prädikat), die auf einen dritten bezogen sind. Mit der Wahl eines Prädikates, gleich ob es positiv oder negativ bestimmt ist, wird der dritte Begriff als Sphäre gesetzt, wie Fichte sagt. Was Fichte Sphäre des Prädikates nennt, läßt sich als ein übergeordneter Klassifikationsbegriff identifizieren (also rot – Farbe; süß – Geschmacksempfindung etc.). Mit jedem Setzen eines bestimmten Prädikats ist demnach zugleich der übergeordnete Klassifikationsbegriff (»Sphäre«) gegeben, durch dessen Bezugsrahmen nicht bloß eine Bestimmung (Setzung), sondern auch alles dieser Bestimmung Widersprechende und also Ausgeschlossene (Entgegensetzung) festgelegt ist. So kann Fichte resümieren: »Bei jedem Ausschließen ist ein Setzen. [...]; u. das negative Urtheil kann daher auch betrachtet werden, als ein positives. Bei jedem Setzen ist auch ein *Ausschließen* u. das positive Urtheil kann auch betrachtet werden als ein negatives.« (GA 2.4, 184)

Somit liegt nach Fichte die Kategorie der Wechselbestimmung implizit in der Form des Urteils durch das Ur-teilen der Sphäre in deren Bestimmungen und Ausschließungen. H.s Idee ist es, die als so »merkwürdig« angesehene Kategorie der Wechselbestimmung auf den Begriff des Urteils selbst in der von Fichte vorgenommenen

Etymologisierung eines ursprünglichen Teilens, H. sagt Trennens, anzuwenden. Der Begriff der »Urtheilung« stellt durch die logische Form der Wechselbestimmung eine Relation zwischen den Produkten der Trennung und dem Ausgangszustand vor der Trennung her. So verweist der Gedanke der »Urtheilung« als ursprünglicher Teilung (=Bewußtsein) auf ein ihm vorausgesetztes Ganzes, wo »Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereinigt ist, mithin so vereinigt, daß gar keine Theilung vorgenommen werden kan, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen« (StA 4, 216). H. nennt dieses Relat der Wechselbestimmung, das aus dem Vollzug des Gedankens der »Urtheilung« hervorgeht, das »*Seyn schlechthin*«. Das andere Relat der »Urtheilung« ist dieselbe als Produkt im Vollzug der Teilung, denn H. sagt, daß der Satz »Ich bin Ich« [...] das passendste Beispiel zu diesem Begriff der Urtheilung, als *Theoretischer Urtheilung*« sei (StA 4, 216). Aus dieser Formulierung ergibt sich die doppelte Bedeutung der Weise, in der H. von der »Urtheilung« spricht. Sie ist Akt des Vollzugs des ursprünglichen Trennens und sie ist dessen Produkt. Als Akt ist sie zugleich die Relation, als Produkt ist sie eines der beiden Relate. Indem für das eine Relat der Satz »Ich bin Ich« als »passendstes Beispiel« angegeben wird, und dieser Satz [99] ganz offensichtlich von H. als Fichtes erster Grundsatz identifiziert wird, (genauerhin nennt Fichte seinen ersten Grundsatz »Ich bin«), ist mit der Bestimmung des Satzes »Ich bin Ich« als Produkt der »Urtheilung« H.s Kritik an Fichtes erstem Grundsatz erneut untermauert. Fichtes Satz ist demnach nichts anderes, als der erste Satz des als Trennung beschriebenen Bewußtseins. Dieses Bewußtsein aber, das der Sphäre der »Urtheilung« angehört, ist nach H. in etwas gegründet, das selbst nicht Bewußtsein ist und das demnach auch nicht in Urteilen zur Darstellung gebracht werden kann. Auf dieses Bewußtsein, das Relat der ursprünglichen Teilung ist, ist, sofern es als Trennung beschrieben wird, seinerseits wieder der Begriff der Wechselbestimmung anzuwenden. So gelangt man zu einer Vereinigung, die nicht unteilbar ist, wie das schlechthinige Sein, sondern zur Identität.

So sind in H.s Systemskizze zwei Betrachtungsebenen aufs engste miteinander verbunden, die sich noch auf eine andere Weise unterscheiden lassen. Auf der Ebene der »Urtheilung« ist eine menscheitsgeschichtliche Dimension bedacht, auf der Ebene der »Urtheilung« eine erkenntnistheoretische und begriffslogische. In der historischen Dimension ist die gegenwärtige Menschheit bestimmt durch den Zustand des Bewußtseins, der als Trennung gefaßt wird. Ihm voraus geht der jenseits des Bewußtseins stehende Zustand Schlechthiniger Einheit. Aus der Einsicht in die Differenz des Vormals und Jetzt, die durch eine

offensichtliche Wertdifferenz markiert ist, leitet sich der Sollensanspruch ab, den Urzustand, der als verloren gilt (vgl. StA 3, 236), wiederherzustellen. In *Urtheil und Seyn* sind die theoretischen Fundamente dazu gelegt, ausgeführt finden sich diese Gedanken in späteren Texten. Dort wird das transzendente Ideal als möglich gedacht in der Immanenz, wenn auch nur auf Zeit, durch Freiheit, Friede, Schönheit.

In der Vorrede zum *Thaliafragment des Hyperion* nimmt H. den Gedanken des Seins durch die Vorstellung vom Urzustand der »Organisation der Natur« und dem Endzustand der »Organisation, die wir uns selbst zu geben im Stande sind« (StA 3, 163) wieder auf. Auch in der Vorrede des *Hyperion* der vorletzten Fassung kehrt der Gedanke wieder: »Die seelige Einigkeit, das Seyn, im einzigen Sinne des Worts, ist für uns verloren und wir mußten es verlieren, wenn wir es erstreben, erringen sollten. Wir reißen uns los vom friedlichen En kai Pan der Welt, um es herzustellen, durch uns Selbst.« (StA 3, 236) Es gilt, die Trennungen des einseitigen Verstandesmenschen, d.h. den »ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen, den Frieden alles Friedens, der höher ist, denn alle Vernunft, den wiederzubringen, uns mit der Natur zu vereinigen zu Einem unendlichen Ganzen, das ist das Ziel all' unseres Strebens« (StA 3, 236).

Fichtes ›Antinomie‹ von Ich und Nicht-Ich und das ›Schweben der Einbildungskraft‹

H. deutet im Brief an Hegel vom 26. Januar 1795 vielsagend an, Fichte habe »in Ansehung der Antinomien einen ser merkwürdigen Gedanken« und verspricht, darüber ein andermal zu schreiben. Ein anderer Brief zu diesem Thema ist nicht überliefert und vermutlich auch gar nicht geschrieben worden. Fichtes merkwürdiger, d. h. bemerkenswerter Gedanke zu Kants Antinomienlehre findet sich in der *Grundlage* explizit nur einmal am Ende der »Deduktion der Vorstellung« ausgesprochen, die den § 4 beschließt. Die Stelle sei wegen ihrer zentralen Bedeutung für H. ausführlich zitiert:

Das Ich ist in der Selbstbestimmung so eben, als bestimmend und bestimmt zugleich, betrachtet worden. Wird vermittelt der gegenwärtigen höhern Bestimmung darauf reflektirt, daß das, das schlechthin bestimmte bestimmende ein schlechthin unbestimmtes seyn müsse; ferner darauf, daß das Ich und Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt sind, so ist, wenn das Ich als *bestimmt* betrachtet wird, das bestimmende unbestimmte das Nicht-Ich; und im Gegentheile, wenn das Ich als *bestimmend* betrachtet wird, ist es selbst das unbestimmte, und das durch dasselbe bestimmte ist das Nicht-Ich, und

hieraus entsteht folgender Widerstreit: Reflektirt das Ich auf sich selbst, und bestimmt sich dadurch, so ist das Nicht-Ich unendlich und unbegrenzt. Reflektirt dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt (auf das Universum) und bestimmt es dadurch, so ist es selbst unendlich. In der Vorstellung stehen demnach Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung; ist das eine endlich, so ist das andere unendlich; und umgekehrt; eins von beiden ist aber immer unendlich. – (Hier liegt der Grund der von *Kant* aufgestellten *Antinomien*.) (GWL GA 1.2, 383/384)

Für Kant, so läßt sich resümieren, besteht der Konflikt der Antinomien in der Mißachtung des [100] jeweils durch den Verstand oder die Vernunft gegebenen Umfangs und der Grenzen der Erkenntnismöglichkeiten. Fichtes Analyse zufolge sieht er den antinomischen Widerstreit zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich und deren jeweiliger Bestimmtheit oder Unbestimmtheit gegeben. Diesen Zusammenhang entwickelt er in der Selbstkonstruktion des Begriffs der Einbildungskraft. In ihr spiegelt sich Kants dritte Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit, da nach Fichte das auf Anschauung gerichtete Subjekt durch die Relation der Substantialität des Ich mit sich (Freiheit als Spontaneität des Ich) und der Kausalität (Notwendigkeit des Affektionsmechanismus des Gegenstandes) begriffen werden muß. Der *Grundlage* zufolge ist die Einbildungskraft ein Vermögen, das die einander gänzlich fremden und sich ausschließenden Sphären des Bewußtseins und des Seins, des Subjektiven und Objektiven, des Ich und des Nicht-Ich, des Anschauenden und des Angeschauten, der Freiheit und Notwendigkeit, in einem »Schweben« zusammenfaßt und zusammenhält. »Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung, und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem, und Unendlichem in der Mitte schwebt; [...] Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen unvereinbaren, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst« (GWL GA 1.2, 360) ist der Widerstreit des anschauenden Subjekts, das einerseits durch einen Affektionsmechanismus eine Bestimmung durch das Nicht-Ich in der Zeit erfährt, andererseits aber seinem Wesen nach nichts als Freiheit und Spontaneität ist.

Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich, und unendlich zugleich setzt – ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich unvereinbares vereinigen will, jezt das unendliche in die Form des endlichen aufzunehmen versucht, jezt, zurückgetrieben, es wieder ausser derselben setzt, und in dem nemlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht – ist das Vermögen der *Einbildungskraft*. // Hierdurch wird nun vollkommen vereinigt Zusammentreffen, und Zusammenfassen.

Das Zusammentreffen, oder die Grenze ist selbst ein Produkt des Auffassenden im, und zum Auffassen. (GWL GA 1.2, 359)

Das Schweben der Einbildungskraft ermöglicht als Widerstreit ein ewiges Fortschreiten, als *Vereinigung* ein Festhalten, Verweilen. Bewegung und Ruhe im Wechselverhältnis zueinander erzeugen Zeitlichkeit. H. knüpft daran an, um seine Poetologie in der *Verfahrungsweise des poetischen Geistes* zu begründen, die aus dem Wechsel des je Neuen dichterischer Schöpfung und dem Stiften des Bleibenden der Dichtung, dem Stiften der Erinnerung, lebt (/Zeit, Sprache, Erinnerung).

Wechselbestimmung von Endlichem und Unendlichem

Eine »Haupteigentümlichkeit der Fichte'schen Philosophie« stellt H. seinem Bruder folgendermaßen dar:

Es ist im Menschen ein Streben in's Unendliche, eine Thätigkeit, die ihm schlechterdings keine Schranke als immerwährend, schlechterdings keinen Stillstand möglich werden läßt, sondern immer ausgebreiteter, freier, unabhängiger zu werden trachtet, diese ihrem Triebe nach unendliche Thätigkeit ist beschränkt; die ihrem *Triebe* nach unendliche *unbeschränkte* Thätigkeit ist in der Natur eines Wesens, das Bewußtseyn hat (eines Ich, wie Fichte sich ausdrückt), nothwendig, aber auch die Beschränkung dieser Thätigkeit ist einem Wesen, das Bewußtseyn hat, nothwendig, denn wäre die Thätigkeit nicht beschränkt, nicht mangelhaft, so wäre diese Thätigkeit alles, und außer ihr wäre nichts, litte also unsere Thätigkeit keinen Widerstand von außen, so wäre außer uns nichts, wir wüßten von nichts, wir hätten kein Bewußtseyn; wäre uns nichts *entgegen*, so gäbe es für uns keinen *Gegenstand*; aber so nothwendig die Beschränkung, der Widerstand und das vom Widerstände bewirkte Leiden zum Bewußtseyn ist, so nothwendig ist das Streben in's Unendliche, eine dem Triebe nach gränzenlose Thätigkeit in dem Wesen, das Bewußtseyn hat, denn strebten wir nicht, unendlich zu seyn, frei von aller Schranke, so fühlten wir auch nicht, daß etwas diesem Streben entgegen wäre, also fühlten wir wieder nichts von uns verschiedenes, wir wüßten von nichts, wir hätten kein Bewußtseyn.« (StA 6, 164)

Der kleine Text stellt eine prägnante Zusammenfassung von Fichtes praktischem Teil der *Wissenschaftslehre* dar, auch wenn H. Fichtes Pointe, in Ergänzung zur bloß intelligiblen Tätigkeit der Einbildungskraft mit dem Begriff des Streben eine Theorie intentionalen Handelns vorzulegen, die gleichfalls auf dem Wechsel von Endlichem und Unendlichem beruht, nicht beachtet, wahrscheinlich auch nicht erkannt hat.

H. eignete sich den Gedanken vom Wechsel des Triebs nach dem Absoluten und nach Be-[101]schränkung dichterisch im *Jenaer Hyperion-Fragment* der metrischen Fassung und dem Prosa-Entwurf an. In einer freien Anwendung des Fichteschen Prinzips der Wechselbestimmung gibt er dort den Platonischen Mythos von der Geburt des Eros wider (vgl. StA 3, 192-194). Der Gedanke der Wechselbestimmung, der in den Überlegungen zur »Urtheilung« theoretisch begründet wird, erweist sich in der Skizze für den Bruder und in der Deutung des Platonischen Mythos als Wesensmoment der Verfaßtheit von Bewußtsein überhaupt. Dem Ich muß etwas entgegenstehen, ein Gegen-Stand, damit es fühlen und erkennen kann. In gleicher Weise ist ein Streben ins Unendliche, also nach Erfüllung höchster Ideen, nicht denkbar, ohne das gleichzeitige Streben nach Beschränkung, also danach, die mangelhafte Bedingtheit des Daseins anzuerkennen. Mit Hilfe dieser Logik der Wechselbestimmung bestätigt sich für H. erneut die Kritik an Fichte im Brief an Hegel, denn sie fordert, ein Absolutes nicht ohne Widerständigkeit zu denken, denn »wäre die Thätigkeit nicht beschränkt, nicht mangelhaft, so wäre diese Thätigkeit alles, und außer ihr wäre nichts«. Durch diese Wechselbestimmung wird auch die Liebe in einer eigentümlichen Weise bestimmt, denn sie entsteht in dem Moment, in dem die »freie volle Kraft« gebrochen wird und »zum erstenmale leidend ward«. Zugleich aber wird von der Liebe gesagt, daß sie die einander widerstrebenden Triebe vereinige (StA 3, 192). Die Liebe geht demnach aus einer ursprünglichen Einigkeit des Bewußtseins hervor. Sie findet sich in einem Zustand des Widerstreits entgegengesetzter Kräfte vor, die ihrerseits nach Vereinigung drängen. »Wir müßten untergehn im Kampfe dieser widerstrebenden Triebe. Aber die Liebe vereinigt sie. [...] Jenes höchste Bedürfnis unseres Wesens, das uns dringt, der Natur eine Verwandtschaft mit dem Unsterblichen in uns beizulegen, und in der Materie einen Geist zu glauben, es ist diese Liebe.« (StA 3, 194) Die erstrebte Vereinigung ist dadurch zu erreichen, daß die gegensätzlichen Kräfte einerseits bei sich bleiben und die jeweilige Eigenart bewahren und andererseits und zugleich aufeinander zugehen. Die Natur bleibt Natur und dennoch soll ihr in einer gewissen Rücksicht »Verwandtschaft« beigelegt werden mit dem Unsterblichen; die Materie bleibt Materie und dennoch soll in ihr ein Geist *geglaubt* werden. Am vollkommensten scheinen wir dort »in der Materie einen Geist zu glauben«, wo »die schönen Formen der Natur uns die gegenwärtige Gottheit verkündigen.« (StA 3, 192)

Die Poetologie der Wechselbestimmung von Geist und Stoff

Fichtes Begriff der Einbildungskraft und die Struktur ihrer Selbstkonstruktion erlauben, auch H.s Frage nach der Reproduktion des Geistes im Gedicht und der Rezeptivität des Stoffes in seinen poetologischen Reflexionen der *Verfahrungsweise des poetischen Geistes* zu erhellen. So wie für Fichte das »Schweben der Einbildungskraft zwischen unvereinbaren, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst« (GWL GA 1.2, 360) Subjektives und Objektives, Form und Stoff zusammenhält, bezeichnet H. Bedeutung und Form des Gedichts als »Metapher« und »Übergang« (StA 4, 243) zwischen Geist und Stoff. Der Kategorie der Wechselbestimmung kommt im Gang von H.s Darstellung eine herausragende Bedeutung zu. Für beide steht der tätige Geist in einem Widerstreit, durch den er zur Reproduktion seiner selbst, vermittelt durch den Stoff der Vorstellung, gelangt.

In der *Verfahrungsweise* werden sowohl Geist (Subjekt) als auch Stoff (Objekt) zunächst nach der Struktur des Gehaltes und der Form unabhängig voneinander untersucht, bis schließlich eine Synthesis der gegensätzlichen Bestimmungen im Gedicht als dem Übergang zwischen Geist und Stoff erfolgt. Es ergeben sich im ersten Abschnitt sechs zu unterscheidende Instanzen: Das Subjekt als geistiger Gehalt, als geistige Form, das Objekt als stofflicher Gehalt, als stoffliche Form, das Gedicht als objektiver Gehalt, als objektive Form. Jede dieser sechs Instanzen ist überdies (vereinfacht gesagt) entweder als »Wechsel« und »Fortschritt« oder als »Einheit« und »Verweilen« bestimmt. Während mit dem Wechsel notwendig eine Vielfalt von Teilen einhergeht, da sonst kein Fortschreiten von einem zum andern möglich ist, wird die ruhende Einheit auch als Ganzheit qualifiziert.

Die Spannung zwischen Bewegung und Ruhe, zwischen Teil und Ganzem, die H. mit Fichte »Widerstreit« nennt, bestimmt den konstruktiven Gang der Reproduktion des Geistes. Ein solcher Widerstreit besteht zwischen der »ursprünglich-[102]sten Forderung des Geistes, die auf Gemeinschaft und einiges Zugleichseyn aller Theile« geht und der anderen Forderung des Geistes, »welche ihm gebietet, aus sich heraus zu gehen, und in einem schönen Fortschritt und Wechsel sich in sich selbst und in anderen zu reproduciren« (StA 4, 241). Spiegelbildlich zum Widerstreit von Form und Materie des Geistes gibt es auch einen Widerstreit von Form und Materie des Stoffes. Zwar ist der Geist des Subjekts natürlicherweise Agens der Handlungen, doch dank der Rezeptivität des Stoffes ist der Stoff als wechselnder Gehalt und einheitlicher Form selbst als bestimmendes Moment an der Reproduktion des

Geistes beteiligt, wodurch eine wesentliche Differenz zur Konzeption bei Fichte trotz aller Strukturparallelen markiert ist. Darüber hinaus sollen die Materie des Geistes als »Gemeinschaft« und »Zugleichseyn« und die Form des Geistes als »Fortschritt und Wechsel«, wie es heißt, »fühlbar« werden (StA 4, 241). Das Fühlbarwerden geschieht dadurch, daß dem »Verweilen« des geistigen Gehalts der Wechsel des stofflichen Gehaltes und dem »Fortstreben« der geistigen Form die in »allen Theilen identisch« bleibende Form des Stoffes entgegengesetzt werden (StA 4, 241/242). Die Forderung des Fühlbarwerdens hat demnach zur Folge, daß Geist und Stoff in ein Verhältnis zueinander treten. Vier ursprüngliche Instanzen, – geistige Form, geistiger Gehalt, stoffliche Form, stofflicher Gehalt – stehen vier Resultaten gegenüber, von denen jedoch nur zwei genannt sind, der objektive Gehalt und die objektive Form. Objektiver Gehalt und objektive Form treten als Resultate des geistigen Widerstreits hervor, während die Resultate des stofflichen Widerstreits keinen Namen haben und letztlich mit objektivem Gehalt und objektiver Form verschmelzen.

Die Reproduktionskraft des Geistes wie die Rezeptivität des Stoffes sind aufeinander angewiesen. Ihr wechselseitiges Verhältnis ist es, das ein gelungenes Gedicht ermöglicht. H. bezeichnet es seiner Form nach als »Übergang«, seinem Gehalt nach als »Metapher« (StA 4, 243). Strukturell gleicht damit das Gedicht demjenigen, was Fichte als »Schweben der Einbildungskraft« im Anschauen bezeichnet, indem diese einen Übergang von der Tätigkeit des Geistes zur Tätigkeit des dem Geist fremdartigen Stoffes und umgekehrt schafft.

Hinterfragt man die von H. in den Wechsel einbegriffenen sechs Instanzen von Geist, Stoff und Gedicht und der ihnen zugeordneten Prädikate der Identität und des Wechsels nach ihrem konkreten Sinn, so lassen sie sich folgendermaßen deuten. Die geistige Form, als »Wechsel aller Theile« (StA 4, 241) bezeichnet, läßt sich als Diskursivität des Geistes, der Bewegung des Denkens, dem Fortschreiten von einem Moment zum anderen identifizieren. Der geistige Gehalt, als »Gemeinschaft und einiges Zugleichseyn aller Theile« oder auch als »Verwandtschaft aller Theile« (StA 4, 241) bezeichnet, kann als Zusammenhang eines Ganzen, einer Idee als Ausdruck eines Ganzen verstanden werden. Es ist dasjenige, was die Gemeinschaft einer Summe von Teilen charakterisiert, die nicht bloß zufälliges Aggregat sind, sondern als Teile auf ein Ganzes hin konzipiert sind. Das Organismusmodell, für H. schon früh von Herder (/Rousseau, Schiller, Herder) her von Bedeutung, stellt den klassischen Fall einer solchen Gemeinschaft dar.

Ferner soll nach H. gelten, daß der sinnliche Gehalt als »Verschiedenheit« bezeichnet wird, die sinnliche Form hingegen »in allen Theilen identisch bleibe« (StA 4, 241 und 242). Diese Unterscheidung legt es nahe, den sinnlichen Gehalt als stoffliche Mannigfaltigkeit zu verstehen, die strukturell der Diskursivität der Form des Geistes entspricht. Mit der sinnlichen Form hingegen muß H. den jeweiligen Grundton im Blick haben, also das Lyrische, Epische, Tragische, mit denen jeweils bestimmte Stimmungen des Gedichts, aber auch bestimmte Bedeutungen verknüpft sind. Der objektive Gehalt steht im Gegensatz zur geistigen Form und ist wie der geistige Gehalt »Verwandtschaft und Einigkeit der Theile«, während die objektive Form im Gegensatz zum geistigen Gehalt ein »materielle[r] Wechsel« ist (StA 4, 242). Mit dem objektiven Gehalt steht die Bedeutung des Gedichts im Blick, die objektive Form hingegen ist die sprachliche Gestalt des Gedichts, die Träger der Bedeutung des objektiven Gehalts ist.

Das Gedicht, seinem Gehalt nach Metapher eines Idealischen, seiner Form nach Übergang, verrät seiner systematischen Struktur nach die Nähe zur Einbildungskraft als einem Schweben. zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Subjektivem und Objektivem.

[103]

Schelling

Schelling klagt in einem Brief an Hegel vom 6. Januar 1795: »H. – ich vergeb es seiner Laune, daß er unsrer noch nie gedacht hat.« (StA 7.2, 18) Hegel erwidert darauf Ende Januar in seinem Antwortbrief: »H. schreibt mir zuweilen aus Jena, ich werde ihm wegen Deiner Vorwürfe machen« (StA 7.2, 19; vgl. ebenda, 41). Ob Schelling und H. nach Ende Januar 1795 Briefe austauschten, ist zwar nicht mit Sicherheit auszuschließen, doch eher unwahrscheinlich, da kein Zeugnis überliefert ist, das einen solchen Briefwechsel auch nur erahnen läßt. Statt zu einem Briefwechsel kam es jedoch am oder nach dem 24. Juli 1795 zu Gesprächen zwischen H., der zu der Zeit in Nürtingen weilte, und Schelling in Tübingen (vgl. StA 6, 575 und 175 und StA 7.2, 46-48). Von diesen Gesprächen ist folgende Notiz überliefert: »Auf dem Heimweg nach Nürtingen begleitete ihn Schelling; sie sprachen von Philosophie und Schelling klagte, wie weit er noch darin zurück sei. Da tröstete ihn H. mit den Worten: ›Sei du nur ruhig, du bist grad‹ soweit als Fichte, ich habe ihn ja gehört« (StA 6, 771). Hegel hatte in Bern von H.s Besuch in Tübingen gehört, denn er schreibt am 30. August 1795 an Schelling: »H. höre ich, sei in Tübingen gewesen; gewiß habt Ihr angenehme

Stunden mit einander zugebracht; wie sehr wünschte ich, der dritte Mann dazu gewesen zu sein!« (StA 7.2, 48) H. und Schelling trafen sich noch einmal zu gemeinsamen Gesprächen vor H.s Abreise nach Frankfurt, wie der Brief H.s an den gemeinsamen Freund Niethammer, Herausgeber des *Philosophischen Journals einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* und damit von Schellings *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Criticismus*, vom 22. Dezember 1795 erkennen läßt: »Schelling ist, wie Du wissen wirst, ein wenig abtrünnig geworden, von seinen ersten Überzeugungen. Er gab mir diese Woche viele Empfehlungen an Dich auf.« (StA 6, 191) Dieser Notiz zufolge müssen sich H. und Schelling im Dezember 1795 noch einmal getroffen haben. Bestätigt wird dies durch einen weiteren Brief an Niethammer vom 24. Februar 1796: »Schelling, den ich vor meiner Abreise sah, ist froh, in Deinem Journal mitzuarbeiten und durch Dich in die gelehrte Welt eingeführt zu werden. Wir sprachen nicht immer accordirend miteinander, aber wir waren uns einig, daß neue Ideen am deutlichsten in der Briefform dargestellt werden können. Er ist mit seinen neuen Überzeugungen, wie Du wissen wirst, einen besseren Weg gegangen, ehe er auf dem schlechteren ans Ziel gekommen war. Sag mir Dein Urtheil über seine neuesten Sachen.« (StA 6,203) Ein drittes Mal trafen sich die beiden im April 1796 in Frankfurt, als Schelling H. dort während seiner Durchreise auf dem Weg nach Leipzig besuchte (vgl. StA 6, 787).

Die Gespräche von H. und Schelling waren, wenn sie auch »nicht immer accordirend miteinander« sprachen (StA 6, 203), vermutlich für beide sehr fruchtbar. Ein Widerhall davon scheinen Schellings in Niethammers *Journal* erscheinenden *Philosophische Briefe* und H.s Skizze einer Metaphysik (Brief an den Bruder vom 2. Juni 1796) zu sein, zumal die Abfassung beider Texte in der Zeit der gemeinsamen Gespräche fällt.

Ursprünglicher Widerstreit des Geistes

Es ist auffallend, daß Schelling insbesondere im 3. und 4. der *Briefe über Dogmatismus und Criticismus* von einem ursprünglichen Widerstreit im Menschen spricht, den zu lösen das Grundproblem jeder Philosophie sei. Dieses Problem, das Schelling in dieser Weise zuvor nicht formuliert hatte, läßt sich auf H.s Theorie der »Urtheilung« beziehen, die dieser in Jena im Anschluß an Fichtes Urteilslehre in dessen Platner-Vorlesung niedergeschrieben und danach vielfach durchgespielt hat. Eng damit verknüpft ist die Frage nach dem Primat entweder der theoretischen oder der praktischen Philosophie, die Schelling mit Fichte und Kant zugunsten der praktischen Philosophie entscheidet, während H. auf eine Gleichur-

sprünglichkeit von Theorie und Praxis dringt, der das Sein als Schönheit, Freiheit, Frieden vorausdenken ist.

Schelling sandte die ersten vier *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* am 13. August 1795 an Niethammer (vgl. F. W. J. Schelling, Briefe und Dokumente 2 (1775-1809), hg. v. Horst Fuhrmans, Bonn 1962, 53). Da die fraglichen Gespräche mit H. um den 24. Juli stattfanden, hatte Schelling noch zwei bis drei Wochen Zeit, schon vorhandene Briefe vor dem Hintergrund der Gespräche mit H. zu überarbeiten und neue in ihrem Geist zu schreiben. Der dritte und vierte Brief ist in auffälliger Anlehnung an Gedanken H.s abgefaßt. Es ist nicht sicher, seit wann Schelling an diesen Briefen arbeitete. Eine erste Aufforderung zur Mitarbeit an Niethammers *Journal* scheint schon Ende 1794 an Schelling durch Niethammers Freund Immanuel Carl Diez ergangen zu sein (vgl. Henrich, 1997, 337). Erst am 21. Juli 1795 spricht Schelling von einer baldigen Veröffentlichung seiner *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, irrtümlicherweise unter Angabe des Erscheinens im 5. statt im 7. Heft des *Philosophischen Journals*, in dem sie dann tatsächlich erschienen (vgl. WW 1.3, 7). »Hätten wir bloß mit dem Absoluten zu thun,« schreibt Schelling im dritten der *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*,

so wäre niemals ein Streit verschiedener Systeme entstanden. Nur dadurch, daß wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen dasselbe, und nur durch diesen *ursprünglichen* Widerstreit im menschlichen Geiste selbst der Streit der Philosophen. [...] // Die Kritik der reinen Vernunft begann auch wirklich ihren Kampf nur von jenem Punkte aus. *Wie kommen wir überhaupt dazu, synthetisch zu urtheilen?* fragt Kant gleich im Anfang seines Werks, und diese Frage liegt seiner ganzen Philosophie zu Grunde, als ein Problem, das den eigentlichen gemeinschaftlichen Punkt *aller* Philosophie trifft. Denn anders ausgedrückt lautet die Frage so: *Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus, und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?* // *Synthesis* nämlich entsteht nur durch den Widerstreit der Vielheit gegen die ursprüngliche Einheit. Denn ohne Widerstreit überhaupt ist keine Synthesis nothwendig, wo keine Vielheit ist, *ist* Einheit schlechthin: und wenn nicht Einheit, sondern Vielheit das Ursprüngliche wäre, so würde jene ursprüngliche Handlung nicht Synthesis, sondern *Zerstreuung* sein, (WW 1.3, 59/60)

Diese Passage über einen ursprünglichen Widerstreit im Geist ist verwandt mit den Überlegungen, die H. zuerst durch den Gedanken der »Urtheilung« in *Urtheil und Seyn*

(/Theoretische Schriften) formulierte und den er in einem Brief den Bruder vom 2. Juni 1796 erstmals auch auf Kants erste *Kritik* bezieht:

Die Vernunft legt den Grund mit ihren Grundsätzen, den *Gesezen des Handelns* und *Denkens*, insofern sie blos bezogen werden auf den allgemeinen Widerstreit im Menschen, nämlich auf den *Widerstreit des Strebens nach Absolutem* und *des Strebens nach Beschränkung*. [...] Sind nun die Grundsätze der Vernunft, welche *bestimmt* gebieten, daß der Widerstreit jenes allgemeinen, sich entgegengesehen Strebens soll *vereiniget* werden (nach dem Ideal der Schönheit), sind diese Grundsätze im Allgemeinen ausgeübt an jenem Widerstreit, so muß jede *Vereinigung* dieses Widerstreits ein Resultat geben, und diese Resultate der allgemeinen Vereinigung des Widerstreits sind dann die allgemeinen Begriffe des Verstandes (StA 6, 208/209).

H. scheint sich durch diese Gespräche veranlaßt gesehen zu haben, seine Kenntnisse der *Kritik der reinen Vernunft* zu vertiefen. Im Februar 1796 berichtet H. aus Frankfurt an Niethammer, er habe sich »Kant und Reinhold vorgenommen« (StA 6, 202). Er verknüpft den Fichteschen Widerstreit zweier Strebensrichtungen mit dem neuen Gedanken, daß dessen Vereinigung die Kantischen Kategorien hervorbringe. Diesen Impuls dürfte er Schelling verdanken. Dieser sucht in den *Briefen* die *Kritik der reinen Vernunft* gegen den Tübinger Dogmatismus zu verteidigen, interpretiert aber auch Kants kritisches Programm der Begründung synthetischer Urteile a priori im Licht von H.s Theorem der Urteilung und des ursprünglichen Widerstreits im Geist. Die ersten beiden der *Philosophischen Briefe* sind noch kaum berührt von H.s Einfluß, vielmehr lassen sie sich als Fortführung von Schellings Klagen über die Tübinger Orthodoxie und deren Vereinnahmung von Kants kritischer Philosophie lesen (/Schule und Universität), über die Schelling in einem Brief an Hegel vom 6. Januar 1795 berichtet (vgl. F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente 2 (1775-1803)*, hg. v. Horst Fuhrmans, Bonn 1973, 56/57). Gegen den Mißbrauch dieser Postulatenlehre, Dogmen der Theologie zu Postulaten zu erklären, um sie gegen die Angriffe der kritischen Philosophie zu schützen, richtet sich Schellings Polemik nicht nur im Brief an Hegel, sondern auch in den ersten beiden der *Philosophischen Briefe*, die somit als Streitschriften gegen den Dogmatismus, genauer, gegen den »Dogmaticismus« Tübinger Ausprägung gelten können.

Um den Mißbrauch des Kantischen Ansatzes deutlich zu machen, reflektiert Schelling auf das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft. Er kommt zu dem Schluß, daß Kants *Kritik* den Dogmatismus nur negativ widerlegen konnte, weil die erste

Kritik sich darauf beschränkt, Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis aufzuweisen, die dogmatische Annahme von Gott aber durch ein moralisch-praktisches [105] Bedürfnis geleitet ist. Demnach scheint die erkennende, theoretische Vernunft zu »schwach« zu sein, gemessen an den eigentlichen Bedürfnissen des Menschen: »Der Criticismus [...] hat nur schwache Waffen gegen den Dogmatismus, wenn er sein ganzes System nur auf die Beschaffenheit unsers *Erkenntnißvermögens*, nicht auf unser ursprüngliches Wesen selbst gründet.« (WW 1.3, 56) Die Philosophie auf das ursprüngliche Wesen des Menschen, auf das »Dasein« zu gründen, wie Schelling in dem Zusammenhang auch sagt, ist Ausdruck von Schellings Bekenntnis zum Spinozismus. Das zeigt deutlich der siebte der *Philosophischen Briefen* in der zweiten Lieferung dieser Schrift »Das Hauptgeschäft der Philosophie besteht in Lösung des Problems vom Dasein der Welt« (WW 1.3, 82). Schelling bekennt sich in den *Philosophischen Briefen* eindeutig, mit Fichte und mit Kant, aber gegen H., zum Primat des Praktischen. Die theoretische, erkennende Vernunft setzt, so Schelling, nicht nur zum Vorteil des kritischen Vernunftgebrauchs Grenzen fest, durch sie geraten auch grundlegende Bedürfnisse des Menschen außerhalb des Gebietes der kritischen Philosophie. Angesichts dieser Thesen stellte sich Schelling selbst bereits mit der *Ich-Schrift* und ihrer im Anschluß an Jacobi entfalteten These, daß vom Unbedingten auszugehen sei (vgl. Sandkaulen 1990), außerhalb der Grenzen der theoretischen Vernunft. Eine Ethik nach dem Vorbild Spinozas schreiben zu wollen, ist ebenso früher Ausdruck, dem Praktischen den Primat zuzusprechen. Zugleich sollen dadurch die der Kantischen *Kritik* vorgeworfenen Mängel behoben werden. Während jedoch die Tübinger Orthodoxie willkürliche Glaubenssätze zu Postulaten erklärte, geht Schelling von jenem Unbedingten aus, das die theoretische Vernunft, so Schelling, selbst erzeugt habe. »Die theoretische Vernunft geht *nothwendig* auf ein Unbedingtes: sie hat die *Idee* des Unbedingten erzeugt, sie *fodert* also, da sie das Unbedingte selbst, als *theoretische Vernunft*, nicht realisiren kann, die *Handlung*, wodurch es realisirt werden *soll*.« (WW 1.3, 65) Die These, synthetische Urteile a priori durch einen ursprünglichen Widerstreit im Geist zu erklären, wodurch ihr eine ursprüngliche Einheit vorausgedacht wird, die wieder herzustellen dem Menschen Bedürfnis ist, ist offenkundig mit Kants Theorie nicht vereinbar. Dennoch sieht sich Schelling zu dieser Annahme durch Kant selbst legitimiert. Die Philosophie geht nach Kant zwar nicht vom Absoluten aus, kann aber gemäß der Ideenlehre der transzendentalen Dialektik durch eine Reihe von Prosylogismen vom Bedingten zum Unbedingten fortschreiten (vgl. WW 1.3, 63; vgl. KrV AA 3, B 387/388). In Anlehnung an

Kant hält Schelling den Anfang der Philosophie mit einer Kritik der Erkenntnisvermögen für unhintergebar. In Übereinstimmung mit H. diagnostiziert er ein Zerfallensein der gegenwärtigen Zeit mit dem Absoluten. Das Heraustreten aus dem Absoluten, der Verlust des Ursprungs (»Hätten wir bloß mit dem Absoluten zu thun, so wäre niemals ein Streit verschiedener Systeme entstanden«, s.o.), das Losreißen vom »friedlichen *En kai Pan* der Welt, um es herzustellen, durch uns Selbst« (StA 3, 236), ist auch H.s Gedanke in seiner Nürtinger Vorrede zur vorletzten Fassung des *Hyperion*. Schelling bezieht diesen Gedanken dadurch auf Kants *Kritik*, daß er behauptet, Kants Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich seien, sei eigentlich die Frage, wie es überhaupt möglich sei, synthetisch zu urteilen. Schellings Kant reformulierende Antwort ist, daß Synthesis notwendige Folge des ursprünglichen Widerstreits ist, der durch das Herausgehen aus dem Absoluten entstand. Dieser Widerstreit setzt demnach ursprüngliche Einheit voraus und macht nachträgliche Synthesis notwendig. Kants *Kritik*, so Schelling, konnte »nicht zu jener absoluten Einheit aufsteigen, weil sie, um dem Streit der *Philosophen* zu schlichten, gerade nur von demjenigen Factum ausgehen konnte, von welchem der Streit der *Philosophie* selbst ausgeht. Ebendeshalb aber konnte sie auch jene ursprüngliche Synthesis nur als ein Factum im *Erkenntnißvermögen* voraussetzen.« (WW 1.3, 60)

Was H. betrifft, so ist zu bemerken, daß er im Brief an den Bruder vom 2. Juni 1796 nun selbst den ursprünglichen Widerstreit auf Kantische Prinzipien anwendet. Dies geschieht jedoch nicht wie bei Schelling im Hinblick auf die Frage nach den synthetischen Urteilen a priori, sondern im Zusammenhang der Deduktion der Kategorien. Die schon in Jena ausgearbeitete Theorie der »Urtheilung« als Begründung für den ursprünglichen Widerstreit des Geistes wird in der Skizze an den Bruder vom 2. Juni 1796 als Grund für die Entstehung auch der reinen Verstandesbegriffe des Geistes gedeutet: [106]

Sind nun die Grundsätze der Vernunft, welche *bestimmt* gebieten, daß der Widerstreit jenes allgemeinen, sich entgegengesetzten Strebens soll *vereinigt* werden (nach dem Ideal der Schönheit), sind diese Grundsätze im Allgemeinen ausgeübt an jenem Widerstreit, so muß jede Vereinigung dieses Widerstreits ein Resultat geben, und diese Resultate der allgemeinen Vereinigung des Widerstreits sind dann die allgemeinen Begriffe des Verstandes, z.B. die Begriffe von Substanz und Accidens, von Wirkung und Gegenwirkung, Pflicht und Recht etc. (StA 6, 208/209)

Da H. die so erzeugten Begriffe die »allgemeinen Begriffen des Verstandes« nennt, deutet dies auf Kants Kategorientafel und die »Deduktion der reinen Verstandesbegriffe« in der

Kritik der reinen Vernunft. Kants reine Verstandesbegriffe der theoretischen, aber auch der praktischen Vernunft sind H. zufolge durch die durch Fichte angeregte Theorie der »Urtheilung« als einem ursprünglichen Widerstreit des Geistes zu gewinnen. Kategorien sind somit nicht mehr nur ursprüngliche, die Erkenntnis bestimmende Synthesisregeln des Geistes. Sie sind wie bei Fichte auch, theoretische Erzeugungen des Geistes, die dynamisch aus elementarsten Tätigkeiten des Geistes hervorgehen. Das dem Erkenntnisvermögen vorausgesetzte Faktum der Einheit kann nach Schelling nur formal vorausgesetzt werden. Die Wiederherstellung der Einheit ist einem unendlichen Prozeß unterworfen. Sie ist nicht im Wissen, sondern nur im Handeln, als ewige Forderung, als ein Sollen zu realisieren. Hiergegen setzt H. die These, wonach die Einheit, das Sein schlechthin, in der Schönheit für uns gegenwärtig sei, wenn auch nur auf Zeit. Dies dürfte einer der Gründe für einen bleibenden Dissens zwischen den beiden Freunden geblieben sein, demzufolge sie nicht immer »accordierend« sprachen.

Literatur

Immanuel Kant: Gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff. (KrV: Kritik der reinen Vernunft nach der ersten und zweiten Originalausgabe von 1781 und 1787 (A und B); KpV: Kritik der praktischen Vernunft; KU: Kritik der Urteilskraft) [AA].

Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962ff. (GWL: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre) [GA]

Friedrich Wilhelm Josef Schelling: Werke. Historisch-Kritische Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Hans Michael Baumgartner, u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff. [WW]

zu *H. und Idealismus*: Bubner, Rüdiger: Innovationen des Idealismus, Göttingen 1995. – Henrich, Dieter: Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu H.s Denken (1794-1795), Stuttgart 1992.

zu *H. und Kant*: Brecht, Martin: Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen (1788-1795), in: Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477-1977, Tübingen 1977, 381-428. – Henrich, Dieter (Hg.): Immanuel Carl Diez. Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der

Glaubenskrise, Tübingen-Jena (1790-1792), Stuttgart 1997. – Strack, Friedrich: Ästhetik und Freiheit. H.s Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Frühzeit, Tübingen 1976.

zu *H. und Fichte*: Reisinger, Peter: H. zwischen Fichte und Spinoza. Der Weg zu Hegel, in: Bachmeier, Helmut/Thomas Rentsch (Hg.): Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Poesie in der Epoche Goethes und H.s, Stuttgart 1987, 15-69. – Waibel, Violetta L.: H. und Fichte. 1794-1800, Paderborn 2000.

zu *H. und Schelling*: Franz, Michael: Schellings Tübinger Platon-Studien, Göttingen 1996. – Huhn, Hannelore: Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze des menschlichen Wissens, Stuttgart 1994. – Sandkaulen, Birgit: Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings, Göttingen 1990.

Violetta L. Waibel