



Romantische Philosophie

Vertreter – Positionen – Themen

Dajana Daum / Matthis Glatzel (Hg.)

Dajana Daum/Matthis Glatzel (Hg.)
Romantische Philosophie

Philosophie, Band 5

Dajana Daum/Matthis Glatzel (Hg.)

Romantische Philosophie

Vertreter – Positionen – Themen

Umschlagabbildung: Etienne-Louis Boullée, Coupe du Cénotaphe de Newton [de nuit],
© Bibliothèque nationale de France

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – 250805958/GRK 2041

ISBN 978-3-7329-1101-1
ISBN E-Book 978-3-7329-8817-4
ISSN 1860-8337

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur
Berlin 2024. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Herstellung durch Frank & Timme GmbH,
Wittelsbacherstraße 27a, 10707 Berlin.
Printed in Germany.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

www.frank-timme.de

Inhaltsverzeichnis

DAJANA DAUM/MATTHIS GLATZEL	
Einführung	7
ANDREAS KUBIK	
Wie kam die ‚intellektuelle Anschauung‘ in die frühromantische Debatte? Begriffsgeschichtliche Anmerkungen	15
GESA WELLMANN	
Das Problem der Kontingenz – Fichtes Geschichtsphilosophie und die Romantik	53
JOHANN GARTLINGER	
Im Namen der Skepsis – Friedrich Schlegels Skepsis und ihr antiker Hintergrund	77
ANDREAS ARNDT	
Dialektik und Einbildungskraft bei Friedrich Schlegel	109
RYLIE JOHNSON	
Absolute Renunciation – Novalis and Negativity	125
SARAH GOETH	
Friedrich von Hardenbergs analogisches Wissenschaftssystem	149
JOANNA RAISBECK	
„Denken ist Graben, und mit einem Senkbley mäßen“ – Dialogische Aphoristik als Denkform bei Rahel Levin Varnhagen	177

KATIA HAY

**Schelling as a Romantic Thinker or
The Role of Art in his Identity System 201**

FLORIAN PRIESEMUTH

**Romantische Ethik?
Friedrich Schleiermachers Grundlinienschrift 223**

AutorInnenverzeichnis 237

Einführung

Der vorliegende Band zur „Romantischen Philosophie“ ist im Kontext eines gleichnamigen Workshops, der im Januar 2023 am Jenaer Graduiertenkolleg „Modell Romantik“ stattfand, entstanden. Das Kolleg hat es sich seit 2015 zur Aufgabe gesetzt, die Romantik in ihrer historischen Gestalt, als auch in ihrer Fortwirkung bis in die Gegenwart zu erforschen.¹ Den Schwerpunkt dieser Forschung bildet die Analyse literarischer Texte und so verortete sich auch die Mehrheit der Kollegiat*innen und Professor*innen disziplinär in den Literaturwissenschaften. In dem Workshop, auf dem der vorliegende Band basiert, sollte hingegen die ‚Romantische Philosophie‘ zum primären Untersuchungsgegenstand erklärt werden.

Das „Modell Romantik“ fußt auf einer interdisziplinären Inanspruchnahme der aus der Informatik stammenden Modelltheorie², mittels derer romantische Strukturmerkmale als Ausschnitte einer nie vollständig fassbaren Vielfalt in den Blick kommen sollen.³ Romantik wird von Sandra Kerschbaumer und Stefan Matuschek als eine über die historische Epoche „hinausweisende programmatische Einstellung“⁴ verstanden, deren Strategie sich in Reaktion auf die gesellschaftlichen Umwälzungen um 1800 herausgebildet hat. Exemplarisch verweisen sie dabei auf Eichendorffs Gedicht *Mondnacht* (1835). Es reflektiert den Umstand, dass die sinnstiftende Einheitssemantik der christlichen Religion durch die Kritiken der Aufklärung verloren gegangen zu sein scheint. Nichtsdestotrotz werden in dem Gedicht „Mythos, Wahrnehmung

.....

- 1 Vgl. Graduiertenkolleg Modell Romantik 2023.
- 2 Vgl. Stachowiak 1965, 432–463 und Mahr 2015, 329–341.
- 3 Vgl. Matuschek/Kerschbaumer 2019.
- 4 Matuschek/Kerschbaumer 2015, 142.

und Glaube, als ein sinnvolles, befriedigendes Ganzes“⁵ inszeniert. Eichendorff integriert in seinen drei Strophen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Insofern konstituiert sich der romantische Text als eine Strategie der raumzeitlichen Einheit, die allerdings nur durch Imagination, vom Standpunkt der Kunst aus, antizipiert werden und als ‚Wahrheit‘ nicht zurückgewonnen werden kann. Zwischen diesen beiden Polen, der modernen Fragmentierung und dem Streben nach einer sinnstiftenden Einheitssemantik changiert die Romantik hin und her, weshalb sie in diesem Modell über die Metapher der Kippfigur beschrieben wird.

Mit seinem Epochen-Begriff bezieht sich das Modell einer Romantik als ‚Kippfigur‘ auf soziologische Befunde und rückt damit ihre Funktion als Reaktion auf ein gesellschaftliches Problem in den Mittelpunkt. Dabei wird auf Luhmanns Untersuchungen zur funktionalen Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilbereiche⁶ zurückgegriffen, um das ausgehende 18. Jahrhundert als Zeit eines grundlegenden gesellschaftlichen Wandels zu bestimmen. Mit ihm ging u. a. der Autonomieanspruch von Kunst und Literatur einher. Außerdem hatten die aufklärerischen Säkularisierungsprozesse laut Charles Taylor⁷ einen Verbindlichkeitsverlust religiöser Normen zur Folge, der entscheidend für die Zeitdiagnose einer verlorenen gesellschaftlichen Einheit ist. Dies sind Umbrüche, die den Beginn der Moderne markieren und gleichzeitig das romantische Streben nach neuer Einheit erklären können.⁸ Die hier weit verbreitete These lautet: Die Moderne folgt Logiken, die ihren Ursprung in den Umwälzungen und Brüchen der Zeit zwischen 1789 und 1813 haben. Damit steht die Romantik, insbesondere in Deutschland,⁹ in einem produktiven Zusammenhang zu ihrer Zeit und wird als Strategie zur Kompensation gesellschaftlicher Entwicklungen mit künstlerischen Mitteln verstanden.

.....
5 Matuschek/Kerschbaumer 2015, 142.

6 Vgl. u. a. Niklas Luhmann 2017.

7 Vgl. Charles Taylor 2017.

8 Vgl. Reinfandt 2003, 56 f. Vgl. Bode 2010, 91.

9 Dass die Romantik entgegen Rüdiger Safranski keine ausschließlich deutsche Angelegenheit ist, hat Stefan Matuschek gezeigt. (Vgl. Matuschek 2021.)

Dabei formierte sich die so genannte „Sattelzeit der Moderne“¹⁰ gerade im Kontext einiger epochemachender philosophischer Schriften, in deren Kontext es die Romantik zu sehen gilt. Man denke an die drei Kritiken des Königsberger Philosophen Immanuel Kant in den 1780er Jahren, Johann Gottlieb Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796/1797) sowie Schellings *System des transzendentalen Idealismus* (1800). Im Schatten dieser Schriften wurde gerade dem, was als eine Romantische Philosophie bezeichnet werden kann, von der Forschung nur sehr wenig Aufmerksamkeit gewidmet. In geläufigen Philosophiegeschichten taucht das Etikett nahezu nicht auf. Bertrand Russell spricht in seiner *Geschichte der Philosophie des Abendlandes* von einer „romantische[n] Bewegung“ und bestimmt sie unter völligem Verzicht der Nennung von Namen als eine „Art zu empfinden“.¹¹ In Nicolai Hartmanns zweibändigem Werk mit dem Titel *Die Philosophie des Deutschen Idealismus* aus dem Jahr 1960 stehen die Romantiker*innen noch überdominant im Schatten Fichtes und Hegels¹² und noch 2019 konzentriert sich Jürgen Habermas in seinem umfassenden Werk mit dem Titel *Auch eine Geschichte der Philosophie* dominant auf Kant und Hegel und verweist lediglich in sprachphilosophischer Hinsicht auf den Romantiker Friedrich Schleiermacher.¹³ Diese knappen Beispiele zeigen, dass so etwas wie eine Philosophie der Romantik keinen festen Bestandteil des Curriculums bildet.

Eine Art Paradigmenwechsel setzte mit Manfred Franks *Unendliche Annäherung' Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* aus dem Jahr 1997 ein. Im Anschluss an die Konstellationsforschung seines Lehrers Dieter Henrich zeichnete Frank unter dem Etikett Romantik konzise die postkantische Gemengelage nach.¹⁴ Im englischsprachigen Raum folgten 2004 Frederick Beiser

10 Siehe zum berühmten Diktum Reinhart Kosellecks: Koselleck 1972.

11 Russell 2008, 684.

12 Auf insgesamt 60 der insgesamt immerhin über 1000 Seiten starken Philosophiegeschichte werden hier Schlegel, Hölderlin, Novalis und Schleiermacher behandelt. (Vgl. Hartmann 1960, 170–230.)

13 Vgl. Habermas 2020, 428–467.

14 Vgl. Frank 2011.

mit *The Romantic Imperative: The Concept of Early Romanticism* und Dalia Nassar 2013 mit *The Romantic Absolute*. In einem anspruchsvollen Gesamtentwurf verhandeln Andreas Arndt und Walter Jaeschke schließlich die sich an Kant anschließende Zeit insgesamt als „Klassische Deutsche Philosophie nach Kant“¹⁵ und erörtern dabei ausführlich die philosophischen Entwürfe Hardenbergs, Schlegels und Schleiermachers.¹⁶ Alle Forschung eint dabei die Einsicht, wie sie programmatisch von Dalia Nassar formuliert wurde: „Romanticism was born in the wake of Kantian philosophy and the problems that emerged out of Kant’s system.“¹⁷ Die Romantiker*innen stehen demnach im Zentrum einer nachkantischen Debattenkonstellation und dem Anspruch, produktiv an die kantische Philosophie anzuknüpfen. So formuliert etwa der erst 20 Jahre alte Schelling in einem Brief an Hegel im Jahr 1795: „Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen?“¹⁸ Grundlegend ging es der nachkantischen Philosophie dabei, wie sich in dem angeführten Zitat paradigmatisch ausdrückt, um die Frage nach einem Prinzip, das allen drei kantischen Kritiken zugrunde liegen kann. Kant argumentierte einerseits im Horizont der Newton’schen Physik, in deren deterministischen Verständnis es keine individuell-unabhängige Freiheit geben kann. Demgegenüber stellte jedoch die Frage nach der Freiheit sein eigentliches Kerninteresse dar. Er war also gezwungen, eine *transzendente* Freiheit zu postulieren und diese von der empirischen Ebene abzugrenzen. Was folgt, ist eine Aktualisierung des Dualismus, indem Kant eine Teilung des Seins in zwei Welten vornimmt: in das Reich der Natur und das Reich der Freiheit.¹⁹

Während dieses Programm unter dem kritischen Blick seiner Nachfolger*innen als unbefriedigend empfunden wurde, wurde es gleichzeitig zur wesentlichen Aufgabe, an der sich die nachkantische Philosophie und damit auch diejenigen abarbeiteten, die für gewöhnlich als ‚Romantiker*innen‘ verhandelt

.....
15 Vgl. Arndt/Jaeschke 2012.

16 Vgl. Arndt/Jaeschke 2012, 191–305.

17 Nassar 2014, 258.

18 Schelling, Briefe und Dokumente, 57.

19 Vgl. Willaschek 2023, 345–358.

werden. Die Trennung in theoretische und praktische Philosophie sollte aufgehoben und der kantische Dualismus überwunden werden. Charakteristisch für die romantischen Entwürfe scheint dabei zu sein, dass sie diese Einheit aber für gar nicht erreichbar halten. Konsequenterweise rückt nun die Kunst gegenüber der Philosophie in den Vordergrund. Die Behauptung eines einheitlichen Zusammenhangs bei gleichzeitiger stetiger Relativierung desselben, ist eben das, was im „Modell Romantik“ als Kippfigur bestimmt wird und Manfred Frank unter dem Stichwort ‚Unendliche Annäherung‘ verhandelt hat. Zum einen stellt Kant für die Romantiker*innen eine unhintergehbare Referenzgröße dar, zum anderen wird der in der nachkantischen Philosophie geläufig einhergehende Systemanspruch entscheidend relativiert. Es ist erklärtermaßen nicht das Anliegen dieses Bandes ein Modell zur Lösung des Problems zu präsentieren, das schlussendlich unter „Romantischer Philosophie“ verstanden werden kann. Vielmehr sollen bewusst Werke und Personen in den Blick genommen werden, die von der einschlägigen Literatur bisher weniger Beachtung fanden und damit ein weiterer Beitrag in der Erforschung dieser philosophisch so ertragreichen Zeit geleistet werden.

Im ersten Beitrag dieses Bandes geht *Andreas Kubik-Boltres* einem Grundbegriff der nachkantischen Philosophie, dem Begriff der ‚intellektuellen Anschauung‘ nach und analysiert seine verschiedenen Bedeutungsdimensionen bei Kant, Fichte, Reinhold und Schelling. Daran anschließend setzt sich *Gesa Wellmann* mit Fichtes Geschichtsphilosophie im Lichte von Schlegels Kritik auseinander. Dabei zeigt sie, dass beide ein Einheitsstreben affirmieren, Fichte sich jedoch aufgrund seiner Betonung der generischen Subjektivität und der systematischen Rejektion der Kontingenz deutlich vom romantischen Schlegel unterscheidet. Dass für die Romantiker*innen weder Kant noch Fichte die einzigen Referenzgrößen waren, zeigt *Johann Gartlinger* in seinem Beitrag zu Schlegels Rezeption der antiken Skepsis. Dabei legt er mitunter auch dar, inwiefern Schlegels Skeptikverständnis seinem positiven Verständnis von Dialektik vorgearbeitet hat, wie es *Andreas Arndt* in seinem Beitrag ausbuchstabiert. Konkret entfaltet Arndt, wie Schlegel unter Bezug auf Fichtes Begriff der Einbildungskraft ein gegenüber Kant positives Verständnis der Dialektik entwickelt, wie es Arndt später auch bei Hegel angelegt sieht. *Rylie Johnson* geht in ihrem Beitrag der Rolle der Negation im Denken Novalis nach. Sie zeigt,

dass Novalis' Philosophie in Profilierung zu Fichte ein Konzept der freiwilligen Entsagung kennt, durch das das absolute Ich denkmöglich wird. Das absolute Ich nach Fichte urteilt Novalis als Scheinsatz ab. Nicht durch das Streben nach Freiheit, sondern durch die Negation des Strebens werde das Absolute denkbar. Der darauffolgende Beitrag widmet sich ebenfalls dem großen Dichter der Frühromantik. *Sarah Goeth* geht der Frage nach der Gestalt eines Wissenssystems im Sinne von Novalis nach. Dabei zeigt sie, dass seine Vorstellung einer Analogie von Subjekt und Objekt eine Originalität gerade jenseits subjektivistischer und ontologischer Konzepte beweist. *Joanna Raisbeck* zeigt schließlich, dass mit gutem Grund von Romantiker*innen gesprochen werden muss und legt in ihrem Beitrag offen, wie stark Rahel Varnhagen mit den philosophischen Debatten ihrer Zeit vertraut war und in ihren Briefen und Notizen eigenständige philosophische Gedanken erarbeitete. Ob Schelling ebenfalls der Romantik zugeordnet werden kann, fragt *Katia Hay* in ihrem Beitrag, der sich einem frühen, noch im unmittelbaren Eindruck des Jenaer Kreises stehenden, Text Schellings widmet. Zum Abschluss unseres Bandes untersucht *Florian Priesemuth* einen von der Schleiermacher-Forschung bisher kaum untersuchten Text, die Grundlinienschrift von 1804. In diesem Text, der an der Schwelle von Schleiermachers frühromantischem Wirken und seiner Universitätskarriere in Halle steht, findet sich dessen früher ethischer Gesamtentwurf. Priesemuth arbeitet dabei die Vermittlung von Individualität und Allgemeinheit als zentrales Charakteristikum der frühen Ethik Schleiermachers heraus.

Literatur

- ARNDT, ANDREAS/JAESCHKE, WALTER: *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant. System der reinen Vernunft und ihre Kritik, 1785–1854*. München: C.H. Beck 2021.
- BODE, CHRISTOPH: Romantik – Europäische Antwort auf die Herausforderungen der Moderne? Versuch einer Rekonzeptualisierung. In *Die Romantik. Ein Gründungsmythos der Europäischen Moderne*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 85–96.
- FRANK, MANFRED: „Unendliche Annäherung“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011.

- Graduiertenkolleg Modell Romantik: Forschungsprofil. <https://www.modellromantik.uni-jena.de/grk/forschungsprofil>. (abgerufen am 05.12.2023)
- HABERMAS, JÜRGEN: *Auch eine Geschichte der Philosophie. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Bd 2., Berlin: Suhrkamp 2020.
- HARTMANN, NICOLAI: *Die Philosophie des deutschen Idealismus. Teil 1: Fichte, Schelling und die Romantik. Teil 2: Hegel*. Berlin: De Gruyter 1960.
- KOSELECK, REINHART: Einleitung. In *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. hg. v. Otto Brunner u. a., Bd. 1., Stuttgart: Klett-Cotta, 1972, 1–20.
- MATUSCHEK, STEFAN: *Der gedichtete Himmel. Eine Geschichte der Romantik*. München: C.H. Beck 2021.
- MATUSCHEK, STEFAN/KERSCHBAUMER, SANDRA: Romantik als Modell. In *Aufklärung und Romantik*, hg. v. Daniel Fulda, München: Wilhelm Fink, 2015.
- MATUSCHEK, STEFAN/KERSCHBAUMER, SANDRA (Hg.): *Romantik erkennen – Modelle finden*. Paderborn: Schöningh, 2019.
- NASSAR, DALIA: *The romantic absolute. Being and knowing in early German romantic philosophy, 1795–1804*. Chicago: Chicago University Press, 2014.
- REINFANDT, CHRISTOPH: *Romantische Kommunikation. Zur Kontinuität der Romantik in der Kultur der Moderne*. Heidelberg 2003.
- RUSSEL, BERTRAND: *Philosophie des Abendlandes*. München/Zürich 2008.
- SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON: *Briefe und Dokumente*. hg. v. Horst Fuhrmanns, Bd. 2., Bonn: Bouvier 1973.
- WILLASCHEK, MARCUS: *Kant. Die Revolution des Denkens*. München: C.H. Beck 2023.

Wie kam die ‚intellektuelle Anschauung‘ in die frühromantische Debatte?

Begriffsgeschichtliche Anmerkungen¹

Unter Johann Gottlieb Fichtes veröffentlichten Schriften ist es die berühmte „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“ (1797),² welche die Theorie der intellektuellen Anschauung breit entfaltet. Dort findet sich auch eine Auseinandersetzung mit Immanuel Kant, der das menschliche Vermögen einer solchen Anschauung strikt geleugnet hatte. An der intellektuellen Anschauung orientierte sich dann nicht nur die immerhin halb ausformulierte, zum Druck vorbereitete Wissenschaftslehre von 1801/02,³ auch die späte Lehre, die Fichte in den unterschiedlichsten Terminologien vorzutragen wusste, konnte von diesem Theorem Gebrauch machen.⁴

Mit diesem Textbefund stellt sich im Hinblick auf die Erforschung der Frühromantik ein Problem. Denn mit geradezu konsternierender Selbstverständlichkeit gehen ihre Hauptvertreter mit diesem Theorem um – und zwar sämtlich in Texten, die *vor* dem Erscheinen der „Zweiten Einleitung“ verfasst

.....
1 Der Beitrag ist in dieser Form bereits 2004 entstanden und wurde für die Publikation lediglich leicht überarbeitet. Dementsprechend entfällt für diesen Beitrag die Rezeption neuerer Sekundärliteratur.

2 Fichte, GA I/4, 209–281.

3 Vgl. zur Theorie der intellektuellen Anschauung in der WL 1801/02: Stolzenberg 1986, 249–375; Barth 1992, 311–354.

4 So in der WL von 1811; Vgl. etwa Fichte, GA II/12, 144 f.; 153; 190 u. ö. Der Ausdruck selbst fällt zwar nicht, die sachlichen Entsprechungen sind aber nicht zu übersehen. Es ist mithin falsch, wenn behauptet wird, Fichte hätte die intellektuelle Anschauung „still gekündigt“. (Tilliette, 1981, 541.)

wurden. Neben Novalis' Fichte-Studien⁵ ist hier besonders an Hölderlins Skizze, die unter dem Titel „Urteil und Seyn“ (vermutlich Mai 1795) bekannt wurde, zu erinnern.⁶ Sehr sprechend ist die Notiz Friedrich Schlegels: „Was man gewöhn[lich] intell.[ektuelle] Ans.[chauung] nennt, sollte wohl eigent[lich] d.[as] *ideale Factum* heißen, Subj.[ekt]. Das *reale Factum* ist das Objekt.“⁷ Denn die Frage ist: Wer sprach zu dieser Zeit von der intellektuellen Anschauung und was rechtfertigt es, eine geradezu eingeschliffene Semantik dieses Terminus anzunehmen? Fichte erwähnte den Begriff lediglich dreimal in seiner im Februar 1794 abgeschlossenen Aenesidemus-Rezension.⁸ In den Schriften bis 1797 kommt er ansonsten, wie gesagt, nicht vor. Wie kam dieser Begriff, den Kant doch mit einem Sperrvermerk belegt hatte, wieder in die philosophische Debatte?

Zum einen kann man auf Fichtes Jenenser Vorlesungstätigkeit verweisen. Es ist gut möglich, dass er in seinen mündlichen Erläuterungen diesen Terminus gebrauchte. Dass sich die Kunde dann von diesen außerordentlich bewegenden Vorlesungen ausbreitete, ist nicht unwahrscheinlich. Zum anderen aber zeigt sich bei näherem Betrachten der Textlandschaft der frühen 1790er Jahre, dass hier doch ein Begriff wirklich zurückerobert wurde, und zwar in einem breiteren Prozess, der mit der „Zweiten Einleitung“ zu einem gewissen Höhepunkt kam. In diesen Prozess gehören auch die Frühromantiker hinein.⁹ Der zweite Aspekt macht das philologische Problem, das sich die Forschung, so weit ich sehe, in dieser Form noch nicht vorgelegt hat, nicht hinfällig, erlaubt aber eine kontrollierte Handhabung dieses Problems.

Im Folgenden ist daher nicht bloß Fichtes Position systematisch zu eruieren. Es sollen auch die Hauptstationen der philosophischen Debatte um diesen Begriff vor dem Erscheinen der „Zweiten Einleitung“ hinzugezogen werden, um den Diskursraum abzustecken, in dem damals von „intellektu-

.....
5 Zu den „Fichte-Studien“: Vgl. Kubik 2006, 132–184; zum Begriff der intellektuellen Anschauung v. a. 153–157.

6 Hölderlin 1998, 49 f.

7 KFSa 18, 40.

8 Vgl. Fichte, GA I/2.

9 Vgl. Tilliette 2015.

eller Anschauung“ die Rede sein konnte, sodass auch die Theorie Fichtes in ihrer Eigenheit schärfer hervortreten dürfte. Wir werden die Darstellung mit Kants Degradierung dieses Theorems zu einem bloßen Grenzbegriff beginnen. Danach ist Reinholds partielle Rehabilitierung des Begriffs auf kantischer Grundlage zu besprechen. Drittens werden wir uns Fichte zuwenden. Dabei werden besonders jene ersten Versuche einer gedanklichen Ausformulierung der Grundgedanken der Wissenschaftslehre, die ausführlich mit dem Problem einer intellektuellen Anschauung ringen, im Vordergrund stehen, die sich in den erst 1969 aus dem Nachlass veröffentlichten „Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie“ (1793/94) finden.¹⁰ Nur mit diesem Text kann man Fichtes Position zur intellektuellen Anschauung zur Zeit der „Grundlage“ ermitteln. Viertens soll noch Schellings absolutheitstheoretische Deutung des Begriffs nachgetragen werden, wie er sie besonders in seiner Frühschrift „Vom Ich“ (1795) entfaltet hat, die ebenfalls in dem hier verhandelten Zeitfenster erschienen ist und deshalb auf die Frühromantiker – nachzuweisen ist das nicht – gewirkt haben könnte.

1 Intellektuelle Anschauung als bloßer Grenzbegriff bei Kant

Kant hatte in seiner 1796 erschienenen Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ eine für ihn ungewöhnlich polemische Abrechnung vollzogen. Sie richtet sich gegen alle diejenigen, welche auf die Vertreter der Vernunftkritik „mit Verachtung herabsehen“,¹¹ sich über ihr mühsames Geschäft erhaben wüssten und sich demgegenüber auf „eine intellektuelle Anschauung“¹² beriefen. Philosophischer Besinnung müsse im Gegenteil klar sein, dass eine solche dem menschlichen Verstand gar nicht

.....

10 Abgedruckt in Fichte, GA II/3, 21–177. Auf sie beziehe ich mich im Folgenden mit dem Siglum „EPh“ und der Seitenzahl. Auszüge aus diesem Text waren erstmals von Willy Kabitz zugänglich gemacht worden. (Vgl. Kabitz 1902.)

11 Kant, AA VIII, 388.

12 Kant, AA VIII, 388.

zukomme. Diese Einsicht war allen Kennern der kantischen Denkwicklung schon längst gut bekannt. Bereits in seiner „Dissertation“ von 1770 hatte Kant die These aufgestellt: „Eine Anschauung des Intellektuellen gibt es (für den Menschen) nicht“.¹³ Lediglich der „göttlichen Anschauung“¹⁴ könne man eine solche zuschreiben. Gehörten diese Thesen mithin bereits in vorkritischer Zeit zum festen Inventar kantischer Lehre, so erhielten sie ihre eigentliche Begründung erst in der „Kritik der reinen Vernunft“. Auf die einschlägigen Passagen aus ihr wollen wir im Folgenden das Augenmerk richten. Zunächst ist der Begriff der intellektuellen Anschauung unter Zuhilfenahme des Begriffs einer Anschauung überhaupt zu erheben. Anschließend haben wir uns der Frage zuzuwenden, warum speziell der Ich-Gedanke bei Kant kein Kandidat der intellektuellen Anschauung ist.¹⁵

a) Zu den Hauptzwecken von Kants erster Kritik gehört, den Bereich möglicher menschlicher Erkenntnis letztgültig abzustecken. Kant wählt dazu den Weg einer transzendentalen Analyse des menschlichen Erkenntnisvermögens, untersucht also die Möglichkeitsbedingungen objektiver Erkenntnis überhaupt. Dem Begriff der Anschauung kommt in dieser Analyse eine Schlüsselstellung zu. Denn – das war Kants Basis-Theorem – menschliche Erkenntnis baut sich stets nur in einem Ineinander von Anschauung und Begriff, von rezeptiven und konstruktiven Geistesfunktionen auf. Anschauung ist demnach ein notwendiger Bestandteil aller menschlichen Erkenntnis. Nach Kant kann man fünf Begriffsmerkmale unterscheiden: Erstens, die Anschauung ist stets „einzeln“¹⁶, hat also etwas Singuläres zu ihrem Gegenstand, mag dieses Einzelne auch ein ganzer Komplex sein. Etwas Allgemeines hingegen kann nicht angeschaut, sondern nur durch Begriffe gedacht werden. Zweitens, die Anschauung ist unmittelbar, d. h. nicht durch Begriffsmerkmals-Wissen vermittelt. Drittens, die Anschauung ist rezeptiv – die Vorstellungen, welche die Anschauung liefert, werden also lediglich hingenommen. Viertens, Anschauung basiert auf

.....
13 „Intellectualium non datur (homini) Intuitus“, Diss. § 10 (Kant, AA II, 12.).

14 „[D]ivinus intuitus“ (Kant, AA II, 12).

15 Vgl. zum Ganzen die Arbeit von Senz (Senz 1991).

16 Kant, KrV A 302/B 377.

„Affektionen“¹⁷ der Sinnlichkeit. Affiziert werden kann die Anschauung bloß von Gegenständen, die ‚gebar‘ (Kants Ausdruck in der „Dissertation“ war „dabilis“) sind; Anschauung findet immer nur statt, „sofern uns der Gegenstand gegeben wird“.¹⁸ Fünftens und letztens, die sinnlichen Anschauungen werden unter den Formen von Raum und Zeit hingenommen. Außerhalb dieser apriorischen Anschauungsformen ist uns keine Anschauung möglich.¹⁹

Es ist nochmals daran zu erinnern, dass zwar gerade wegen der Zweistämigkeit der Erkenntnis eine Anschauung niemals bloß für sich eine Erkenntnis *sensu stricto* darstellt. Eine Anschauung, in die nicht bereits konstruktive Eintragungen der Spontaneität eingegangen wären, wäre „blind“²⁰, d. h., in einer bloßen Anschauung würde gar nichts Bestimmtes vorgestellt. Dennoch kann in einer transzendentalen Analyse der Begriff der Anschauung durch eine methodische Abstraktion für sich behandelt werden.²¹ Im konkreten Erkenntnisakt kommt der Anschauung der Part zu, den Vorstellungen objektive Realität zu verleihen; ohne sie könnte ein Begriff zwar gedacht werden, aber es bliebe immer unausgemacht, ob ihm auch etwas in der Wirklichkeit entspricht. Das Vermögen, Anschauungen zu empfangen, nennt Kant also die „Sinnlichkeit“.²² Menschliche Anschauungen sind mithin stets ‚sinnliche‘ Anschauungen. Dieser Terminus stellt den eigentlichen Gegenbegriff zur ‚intellektuellen‘ Anschauung dar. Freilich liefern das Material zu einer sinnlichen Anschauung

.....
17 Kant, KrV A 68/B 93.

18 Kant, KrV A 19/B 33.

19 Es ist gerade zur Abgrenzung der intellektuellen Anschauung nicht hinreichend, lediglich die Merkmale zwei und vier anzugeben, wie es Peter Rohs tut. (Vgl. Rohs 1973, 36.)

20 Kant, KrV A 51/B 76.

21 Wolfgang Felbinger betont, man könne bereits in der Anschauung vorbegriffliche Einheitsvorstellungen identifizieren. (Vgl. Felbinger 1980.) Dies trifft zu, ist allerdings nicht Thema der transzendentalen Ästhetik, in welcher Kant den Begriff der Anschauung erläutert. Zwar thematisiert Kant in der Ästhetik tatsächlich Strukturierungsleistungen, die bereits der Sinnlichkeit als solcher zukommen. Aber diese sind nicht im Sinne einer Einheitsstiftung zu verstehen, da sie vielmehr ausschließlich dem Verstand zuzuschreiben ist. Walter Patt vertritt die steile These, fasse man „Sinnlichkeit als *bloße* Rezeptivität [...], so muß man sich zu einem evolutionstheoretischen Sensualismus bekennen.“ (Patt 1987, 67.) Auch er gewichtet den lediglich methodisch-abstrahierenden Charakter einer Thematisierung der Anschauung für sich nicht stark genug.

22 Kant, KrV, A 19/B 33.

nicht lediglich die fünf äußeren Sinne. Sinnliche Anschauung liegt auch dann vor, wenn der innere Sinn affiziert wird. Solche Anschauung nennt Kant ‚rein‘, wenn sie unabhängig von aller Empirie gegeben wird. Dieser Fall liegt bei der Mathematik vor, deren Gegenstände in der reinen – aber deshalb doch immer noch sinnlichen – Anschauung konstruiert werden.

In den zahlreichen Erörterungen zum Begriff der Anschauung bezeichnet Kant die beschriebene Verfassung des Erkenntnisvermögens als ‚menschliche‘ oder ‚unsere‘ Anschauung. Der Grund für dieses auf den ersten Blick seltsame Insistieren ist darin zu suchen, dass es zum Begriff einer Anschauung an sich nicht gehören muss, dass sie ein lediglich rezeptives Vermögen darstellt, sondern dass die oben genannten fünf Merkmale lediglich „die Art, wie *wir* von Gegenständen affiziert werden“²³ (Hervorhebung A. K.), beschreiben. Es zeigt sich der transzendentalen Analyse, dass das menschliche Anschauungsvermögen nun einmal eben so und nicht anders verfasst ist. Wir können aber nicht sagen, dass es sich bei allen denkbaren Erkenntnissubjekten so verhalten müsste: „Wir kennen nichts, als unsere Art, sie [scil. die Gegenstände] wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muß.“²⁴ Anschauung ist ein unverzichtbarer Anteil allen menschlichen Erkennens; dass sie bei uns aber genau so verfasst ist, dieser Sachverhalt tritt uns – wie die gesamte Verfasstheit unseres Erkenntnisvermögens – als kontingent gegenüber.²⁵

Diese Kontingenz schließt aber nicht aus, ja macht es geradezu notwendig, sich den Begriff einer anderen Anschauung immerhin zu denken. Als diesen anderen Begriff, den wir um der Kontingenz unserer Anschauung willen denken müssen, führt Kant die Idee eines göttlichen Verstandes ein. Dieser

.....
23 Kant, KrV, A 19/B 33.

24 Kant, KrV, A 42/B 59.

25 Dies ist besonders deutlich ausgedrückt: „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber [...] läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als [...] warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.“ (Kant, KrV B, 145 f.) Dies führt auf die sehr schwierige Frage, ob die Zweistämmigkeitsthese Prämisse oder Resultat der kantischen Überlegungen darstellt. Trotz der behaupteten Nichtbegründbarkeit würde Kant sich wohl kaum zufriedengeben, wollte man sie als bloße Hypothese verstehen. Diese Frage ist aber in der Kant-Forschung umstritten und muss hier nicht eigens erörtert werden.

göttliche Verstand wird gedacht als einer intellektuellen Anschauung fähig. Die Merkmale dieses Grenzbegriffs sind die folgenden: Eine Erkenntnis durch intellektuelle Anschauung unterliegt erstens nicht der Zweistämmigkeit, denn sie kommt einem Verstand zu, der durch bloßes Anschauen erkennt. Sie ist mithin nicht abhängig von einer Affektion der Sinnlichkeit und unterliegt daher auch nicht den Anschauungsformen von Raum und Zeit. Und zweitens ist die intellektuelle Anschauung kein Rezeptivitätsmodus, sondern sie bringt hervor, was sie schaut. Insofern kann Kant auch sagen, die intellektuelle Anschauung schaue Dinge an sich an. Für den göttlichen Verstand gibt es keine Differenz zwischen anschauen und hervorbringen.²⁶ Man könnte sagen, sie gibt sich ihren Gegenstand selbst. Darüber hinaus kommen ihr auch die Merkmale der Einzelheit und Unmittelbarkeit zu, diese machen mithin, wenn man so will, das *genus proximum* aller Anschauung aus.

Von diesem Grenzbegriff eines göttlichen Verstandes her wird ein Licht nicht nur auf die Eigenart unseres Anschauungsvermögens, sondern auch unseres Begriffsvermögens, also auf unseren Verstand geworfen, denn beide sind im Erkenntnisvorgang immer schon vereint und werden nur methodisch isoliert. Das Verständnis des einen berührt daher immer auch das Verständnis des anderen.²⁷ Unter den Bedingungen der Zweistämmigkeit erweist sich der Verstand als zuständig für die Verknüpfung des in der Anschauung gelieferten Materials, er kann dasselbe aber niemals selbst hervorbringen. Unser Verstand ist „kein Vermögen der Anschauung“, sein Erkenntnisbeitrag ist „nicht intuitiv, sondern diskursiv.“²⁸ Ergo kommt eine intellektuelle Anschauung dem menschlichen Verstand nicht zu. Schon daraus folgt, dass menschliche Erkenntnis keine Dinge an sich erkennt, sondern lediglich Dinge, wie sie uns erscheinen, d. h., durch unsere Art der Anschauung vermittelt sind. Nur eine intellektuelle Anschauung würde die Dinge an sich erkennen.

.....

26 Für Jörg-Peter Mittmann liegen hier in Wahrheit zwei verschiedene „Typen“ (Mittmann 1993, 180) intellektueller Anschauung vor. Kant habe sich folglich einer „terminologische[n] Nachlässigkeit“ (Mittmann 1993, 182) schuldig gemacht. Diese Deutung etabliert jedoch eine Differenz zwischen anschauen und hervorbringen, welche im Grenzbegriff der intellektuellen Anschauung gerade gezeugnet wird.

27 Darauf weist immer wieder Peter Baumann hin. (Vgl. Baumanns 1997, 182–204.)

28 Kant, KrV, A 68/B 92 f.

b) Im Vorgriff auf Fichtes Theorie intellektueller Anschauung gilt es, ein Missverständnis zu vermeiden. Ohne den nötigen Erläuterungen hier vorgreifen zu wollen, muss doch schon hier gesagt werden, dass weder Fichte noch Reinhold oder Schelling eine intellektuelle Anschauung von Objekten annahmen. Für sie hat sie hingegen lediglich das ‚Ich‘ zum Gegenstand. Deshalb müssen wir uns hier noch der Frage zuwenden: Wieso ist für Kant das ‚Ich‘ kein Gegenstand einer intellektuellen Anschauung?²⁹ Der Schlüssel zur Antwort besteht in Kants Theorie des Selbstbewusstseins. Kant hat sie im Zusammenhang der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe entworfen. Sie besagt, dass kein Objektbewusstsein ohne Selbstbewusstsein (und umgekehrt) möglich ist. Die Ich-Vorstellung ist an sich von der Objekterkenntnis unabhängig, muss die darunter versammelten Vorstellungen aber durchgängig begleiten können, da diese in einem Bewusstsein zusammenkommen können müssen. Sie ist also die Voraussetzung derjenigen Synthesis, in der die Erkenntnis besteht. Um dieser Leistung willen muss sie als eine einfache und identische Vorstellung gedacht werden. Dieser Umstand könnte zu der Annahme verleiten, es handle sich bei der Ich-Vorstellung um einen bloßen Begriff. Das ist aber nicht der Fall, denn ein Begriff vereinigt nach Kant mehrere Merkmale unter sich. Eben das trifft aber auf die Ich-Vorstellung nicht zu, denn sie ist „ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet.“³⁰ Abstrahiert man nun von diesem Begleiten, so bleibt nichts übrig, als eine „an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“³¹. Von dieser aber kann man folglich „nicht einmal sagen [...], dass sie ein Begriff sei“³²

Das bloße Selbstbewusstsein im Gedanken „Ich denke“³³, das nur im Zugleich mit dem Objektbewusstsein auftritt, ist nach dem bisher Gesagten noch keine Selbsterkenntnis. Eine solche kommt erst zustande, wenn man sich anschauend dem eigenen Ich zuwendet. Aber das, was dann vor den inneren Sinn tritt, ist nicht jene gedachte Einheitsvorstellung ‚Ich‘, sondern im inneren Sinn

.....
29 Zum epistemischen Status der Selbstvorstellung und zu Kants These von der Nichterkennbarkeit der Einheit der Subjektivität vgl. Barth 1992, 475–470.

30 Kant, KrV A 346/B 404.

31 Kant, KrV A 345 f./B 404.

32 Kant, KrV A 346/B 404.

33 Kant, KrV B 406.

schauen wir uns nur so an, „wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden“.³⁴ Es liegt hier durchaus eine Doppeltheit in der Ansicht des ‚Ich‘ vor.³⁵ Das Ich wird zwar als identisch vorgestellt, aber diejenige Größe, die alles Bewusstsein muss begleiten können, liegt auch der Möglichkeit, sich erkennend auf sich zu richten, logisch voraus. Alles, was der Anschauung vorkommen kann, ist das Subjekt „nur als Erscheinung“.³⁶ Man kommt mithin nicht zu einer strikt einheitlichen Ich-Vorstellung: Das Vermögen der transzendentalen Apperzeption und die Selbstanschauung im inneren Sinn sind streng auseinander zu halten. „Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht eine Erkenntnis seiner selbst“.³⁷ Die einfache Ich-Vorstellung, die auch noch als ein solches Bewusstsein seiner selbst anzusehen ist, „ist ein Denken, nicht ein Anschauen.“³⁸ Sie kann niemals angeschaut werden. Die Eingangsfrage kann daher so beantwortet werden: Die Ich-Vorstellung ist deshalb keine intellektuelle Anschauung, weil Kant seine Theorie der Selbsterkenntnis strikt nach dem Modell der Objekterkenntnis organisiert hat. Auf diesem Wege kommt man aber nie zu einem ‚Ich an sich‘, wie es als Gegenstand einer intellektuellen Anschauung zu denken wäre. Wir können uns diese verborgene Einheitswurzel der Subjektivität nur denken, niemals aber erkennen.

2 Reinholds partielle Rehabilitierung des Begriffs der intellektuellen Anschauung

Eine Zeitlang schien es, als habe Kants Verdikt das Thema einer intellektuellen Anschauung aus der Philosophie verabschiedet. Zu einleuchtend schienen die aus der Zweistämmigkeitstheorie resultierenden Argumente, als dass eine weitere Thematisierung Aussichten auf Erfolg hätte haben können. Indes war es einer aus dem engeren geistigen Kreis um Kant, der wenigstens zu einer

.....

34 Kant, KrV B 156.

35 Vgl. dazu auch Mohr 1991; Zarnow 2010, 85.

36 Kant, KrV B 156.

37 Kant, KrV B 158.

38 Kant, KrV B 157.