

# IDEAL UND REAL

Aspekte und Perspektiven  
des Deutschen Idealismus

herausgegeben von

Dr. Mildred Galland-Szymkowiak

(Paris)

und

Prof. Dr. Lothar Knatz

(Bremen)

Band 5

---

LIT

Augustin Dumont, Alexander Schnell (Hg.)

# Einbildungskraft und Reflexion

Philosophische Untersuchungen zu Novalis

*Imagination et réflexion*

*Recherches philosophiques sur Novalis*

---

LIT

## Remerciements

Nous tenons à remercier avant tout Mildred Galland-Szymkowiak. Après nous avoir ouvert la collection qu'elle co-dirige chez LIT-Verlag, elle nous a consacré un temps considérable par ses relectures attentives depuis les premières versions de cette entreprise collective jusqu'à la mise en page finale. Sans son regard aiguisé et ses conseils avisés, cet ouvrage ne serait pas advenu. Nous remercions également de tout cœur Alessandro Freno et Elisabetta Sangiorgio : le premier a réalisé l'index et une première harmonisation des notes de bas de page, et la seconde les corrections et l'ultime mise au point des notes. Enfin, nous n'avons eu que des raisons de nous réjouir de notre collaboration avec les éditions LIT-Verlag, que nous remercions pour leur accueil.

Augustin Dumont et Alexander Schnell

## Inhaltsverzeichnis *Table des matières*

Verwendete Abkürzungen <i>Abréviations</i> .....	10
Vorwort <i>Avant-propos</i>	
Den »Fall Novalis« wieder neu aufrollen <i>Rouvrir le « dossier Novalis »</i> .....	11
AUGUSTIN DUMONT – ALEXANDER SCHNELL	
I. La vérité tangible du paysage. Novalis et l'esthétique de Herder .....	19
LAURE CAHEN-MAUREL	
II. Spiegel und Magie: Die Natur des Selbsts in den <i>Fichte-Studien</i> und in der <i>Allgemeinen Brouillon</i> des Novalis .....	41
JANE KNELLER	
III. Infini et poétique de l'inachèvement chez Novalis .....	59
OLIVIER SCHEFER	
IV. »Seyn außer dem Seyn im Seyn«: Der Begriff »Bild« in den <i>Fichte-Studien</i> des Novalis und in der Spätphilosophie J.G. Fichtes .....	79
ALESSANDRO BERTINETTO	
V. Philosophie transcendante et idéalisme magique.....	103
IVES RADRIZZANI	
VI. Bemerkungen zum Transzendentalismus und zur Realität bei Fichte, Schelling und Novalis.....	115
ALEXANDER SCHNELL	
VII. Un philosophe romantisé. La figure de Jacob Böhme dans le roman de Novalis <i>Henri d'Ofterdingen</i> .....	131
DAVID W. WOOD	
VIII. Novalis. De l'Orient, de l'amour et du symbolisme de l'anneau.....	149
FRANÇOISE DASTUR	
IX. Signe, langage et communication dans les <i>Études fichtéennes</i> de Novalis .....	159
GAETANO RAMETTA	
X. Romantische Poesie: Novalis' transzendentalphilosophische Dichtungstheorie .....	181
HELMUT GIRNDT	

XI. Novalis et la question de la science. Des mathématiques à la terre : une écriture de l'intégration .....	193
DANIEL LANCEREAU	
XII. Metaphysik und Sophistik des Bildes im romantischen Deutschland. Platons <i>Sophistes</i> und das Problem des Verstehens bei Novalis .....	235
AUGUSTIN DUMONT	
Index nominum .....	297
Autorinnen/Autoren <i>Les auteurs</i> .....	301

## Verwendete Abkürzungen

### *Abréviations utilisées*

- NS *Novalis-Schriften. Historische und Kritische Ausgabe*, hg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, in Zusammenarbeit mit H.-J. Mähl, H. Ritter und G. Schulz, Stuttgart, 1960-2006.
- WTB *Novalis: Werke, Tagebücher und Briefe*, hg. von H.-J. Mähl, R. Samuel und H.-J. Balmes, München/Wien, 1978-1987.
- GA *J. G. Fichte Gesamtausgabe*, hg. von R. Lauth, E. Fuchs u. a., Stuttgart/Bad Cannstatt, 1962-2012.

## Vorwort *Avant-propos*

### Den »Fall Novalis« wieder neu aufrollen

#### *Rouvrir le « dossier Novalis »*

*Augustin Dumont – Alexander Schnell*

Friedrich von Hardenberg alias Novalis (1772-1801) ist gewiss alles andere als ein leicht zugänglicher Autor. Das Werk gleicht dem Bild seines Verfassers: Es ist zugleich vielgestaltig, verstreut, zersplittert, teilweise chaotisch, aber auch aufs Extremste kühn und verwegen und wird doch durch eine innere Kohärenz zusammengehalten. Dabei muss freilich nach Novalis' eigenem Anspruch, das System (in) der Systemlosigkeit zu denken, wie er es am Ende der *Fichte-Studien* ausdrückt, der Blick des Interpreten auf die Texte selbst gerichtet werden, wenn schon diese Grundausrichtung ihm nicht zur Entschlüsselung des Rätsels des Gesamtwerks dienen kann. Geschrieben von einem ungewöhnlichen Genie, dessen kurze Lebenszeit und glanzvolle, literarische Karriere seine Anziehungskraft auf die Öffentlichkeit noch verstärken, verdient das Werk von Novalis eine eingehendere Beschäftigung. Deswegen ist es nun auch an der Zeit, dieses Werk in seiner Gesamtheit zugänglich zu machen. Zwar waren über einen längeren Zeitraum hinweg die klassischen dichterischen Texte und auch einige theoretische Manuskripte der breiten Öffentlichkeit bekannt (und es wurde ihnen ja auch recht schnell Aufmerksamkeit geschenkt); aber erst die (jüngeren) historiographischen Forschungen und nicht zuletzt die Herausgabe einer allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden kritischen Ausgabe (*Novalis Schriften*, 1960-2011) von Paul Kluckhohn, Richard Samuel, Hans-Joachim Mähl und einigen weiteren Kommentatoren konnten das Verständnis des romantischen Phänomens im Allgemeinen und des Werdegangs Novalis' im Besonderen verändern und prägen. Es braucht kaum betont zu werden, dass die wenigen Texte und klassischen Fragmente, insbesondere diejenigen, die – von Martin Heidegger bis Michel Henry – immer wieder zitiert werden, dabei nur die Spitze des Eisberges ausmachen. Auch, oder gerade sie verlangen nach einer grundlegenden Neuinterpretation im Hinblick auf das Gesamtwerk.

Novalis – Romanschriftsteller, Dichter, Philosoph, Jurist, Mathematiker, Physiker, Mineraloge, Geologe und Bergbauingenieur – verstarb mit neunundzwanzig Jahren und hinterließ ein komplexes Werk, in welchem sich Gleichungen mit Geländeskizzen, begriffliche Abhandlungen mit poetischen Versen, Erzählungen mit Fragmenten und Aphorismen mit Kommentaren kreuzen, und zwar auf eine verwirrende oder zumindest neue Art und Weise, die keinesfalls auf das gewöhnliche Bild eines ätherischen Dichters, der sich auf die Suche nach der reinsten Poesie gemacht hat und der Unruhe der irdischen Welt gleichgültig gegenüberstand, reduziert werden könnte. Genau das Gegenteil lässt sich in den verschlungenen und anspruchsvollen Reflexionen Novalis' erahnen – sofern man sich nur darauf einlassen will, ihnen zu folgen. Zwar wird

die Novalis-Forschung in Deutschland intensiver betrieben als beispielsweise in der französisch- oder englischsprachigen Welt, gleichwohl kann man sich heutzutage nirgends mehr über einen Mangel an aufmerksamen Lesern beklagen: Die *Naturphilosophie* wie auch die Rezeption Leibniz', Kants, Reinholds oder Fichtes, und mehr noch die Gedichte und Romane sind heute Gegenstand zahlreicher Forschungen und Kommentare, vorwiegend natürlich auf Deutsch, genauso aber auf Französisch, Englisch oder Italienisch.

Und dennoch verdient Novalis in unseren Augen insofern eine neue Leserschaft, als im Gegensatz zur Spärlichkeit an Quellen und Kommentaren, die lange Zeit vorherrschend blieb, heute eine Art Überinterpretation des novalisschen Werks auszumachen ist. Es scheint das Schicksal der deutschen Frühromantik, bzw. der Jenaer Romantik, zu sein, den Leser immer wieder neu zu überraschen – und dies mehr als zwei Jahrhunderte nach dem Experiment des *Athenäums*, der berühmten Zeitschrift des Jenaer Kreises, deren letzte Ausgabe im Jahre 1800, ein Jahr vor dem Tod des jungen Dichterphilosophen, erschienen ist. Und vielleicht ist es auch jetzt wieder an der Zeit, sich abermals überraschen zu lassen. Es geht uns dabei selbstverständlich nicht darum, die bedeutenden Lesarten des romantischen Phänomens abzuwerten, die auf dem besten Weg sind, kanonisch zu werden – wie das etwa mit der heideggerianischen Rezeption in Frankreich, von Blanchot bis zu Lacoue-Labarthe und Nancy, oder sogar bis hin zu Derrida, der Fall ist und genauso auch die teilweise, aber nicht ausschließlich heideggerianische Rezeption Manfred Franks in Deutschland betrifft. Wir möchten nur den Fall sozusagen »wieder neu aufrollen«, wie es sich ja für ein Forschungsfeld geziemt, das so gut markiert ist, dass die Markierungen sich in Offenkundigkeit verwandeln und in eine einzige Richtung weisen. Gewiss werden diese Richtungen, diejenige des »literarischen Absoluten« in Frankreich, und diejenige des »Realismus« in Deutschland, zu Recht von den Kommentatoren in den Vordergrund gestellt, da das Werk ja selbst Merkmale aufweist, die für diese Richtungen sprechen. Es soll hier lediglich die Frage aufgeworfen werden, ob ein so dichtes und vielschichtiges Werk, wie das von Novalis, *mehrere* Richtungen gleichzeitig anzeigt oder ob man nicht dem Teil des Werkes zu seinem Recht verhelfen sollte, der noch unausgeschöpft ist und in jener Aneinanderreihung verschiedener Richtungen und ebenso so vieler Konstruktionen besteht.

Deshalb haben wir uns dafür entschieden, ein Forschungsseminar zu organisieren, das insbesondere auf die theoretischen Texte von Novalis eingehen sollte. Dieses fand im Rahmen des *Centre d'études de la philosophie classique allemande et de sa postérité (CEPCAP)* an der Universität Paris-Sorbonne im Jahre 2012/2013 statt. Die Grundorientierung dieser Forschungen spiegelt sich in diesem Buch wider: Wenn auch nicht alle Beitragenden an diesem Seminar teilgenommen haben, und wenn zudem hier auch naturwissenschaftliche und literarische Aspekte des Werkes Novalis' berücksichtigt werden, so sind sämtliche Artikel von Philosophen geschrieben, die der philosophisch-reflexiven Dimension des Schaffens von Novalis zu ihrem Recht verhelfen wollen: Weitestgehend aus dem gedanklichen Erbe Fichtes hervor-

gegangen, streifen diese Reflexionen auf ihrem Weg alle Aspekte der Wissenschaften und der Literatur. Dabei soll freilich mit der Idee, der philosophischen Annäherung Novalis' den Vorzug zu geben, jegliche *petitio principii* vermieden werden: Wir schlagen vielmehr ein »Experiment« gemeinschaftlicher Forschung vor, das nicht darauf abzielt, das Werk Novalis' abschließend zu beurteilen, sondern nur darauf, das Feld der Interpretation neu zu eröffnen und dabei neue Forschungsgebiete zu erkunden. Dies zeigt sich allein schon daran, dass die folgenden Beiträge nicht alle zwingend untereinander übereinstimmen und implizit oder explizit davon leben, was Fr. Schlegel und Schleiermacher die Unverständlichkeit genannt haben, welche ja nicht zwangsläufig das einfache Scheitern der Perspektive des Anderen bedeutet, sondern nur die Diskrepanz zwischen den Perspektiven, die den Sinn als solchen hervorbringt, bezeichnet.

Es lohnt sich, dieser Diskrepanz, die unterschwellig vielleicht einer paradox erscheinenden Einheit unterliegt, nachzugehen und sie zumindest nicht vorschnell zu reduzieren. So verhält es sich auch mit den Sprachen, in denen die Beiträge dieses Bandes geschrieben sind. Als erste zweisprachige deutsch-französische Anthologie über die Philosophie von Novalis setzt sich die vorliegende Publikation zum vorrangigen Ziel, Brücken zwischen französisch- und deutschsprachigen Lesern Novalis' zu bauen, welche bisher vielleicht noch zu stark dazu tendierten, die Romantik, ohne die Forschungsergebnisse der jeweils anderen interpretatorischen Tradition mit einzubeziehen, zu studieren. Die Jenaer Romantiker haben die buchstäbliche und die metaphorische Übersetzung in den Mittelpunkt ihres Denkens gestellt, was bekanntermaßen zugleich auch den Fixpunkt ihrer Anthropologie und ihrer konkreten literarischen Praxis darstellt. Die einzigartige Begegnung mit der Sprache des Anderen ist nicht die Stätte eines bedauernswerten Verlustes, sondern die einer Bereicherung, eines Wachstums an Erkenntnis und an Vitalität des Denkens: Alle Romantiker haben dies ja ausnahmslos und jeder auf seine eigene Weise mit Nachdruck betont. Und zwar so sehr, dass das wahrhafte Denken für sie nirgendwo anders stattfindet, als im Übergang von einer Sprache zur anderen, im »Zwischen«, das den Sinn innerhalb seiner Unentscheidbarkeit selbst strukturiert. Darüber hinaus bietet diese grundlegende Idee der Übersetzung sich für vielfältige Interpretationen an. Sie bedeutet nicht notwendigerweise, dass dieser Band nur in einer Sprache hätte verfasst werden müssen. Natürlich hätten alle Beiträge in eine der beiden Sprachen übersetzt werden können und dies hätte gewiss auch dem Wunsch des *Athenäums* nach einem stetigen interkulturellen Austausch entsprochen. Wenn es allerdings unserer Ansicht nach unabdingbar ist, Wissenschaftler verschiedener Nationalitäten und Traditionen zu unserer Thematik zu versammeln, so reizt uns genauso auch die Idee eines Werkes, das gleichzeitig in zwei Sprachen konzipiert und entwickelt wird und sich als ein wiederholter Übergang vom Eigenen zum Fremden darstellt.

Die *Fichte-Studien*, ein in Deutschland eingehend studierter, in Frankreich aber bis vor kurzem noch fast völlig unbekannter Text (diese Lücke zu füllen ist

eine der Hauptabsichten dieses Bandes) ziehen sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen Beiträge hindurch. Diese ersten spekulativen Manuskripte eines jungen Mannes von dreiundzwanzig Jahren, in denen ein subversiver, um nicht zu sagen explosiver Kommentar des fichteschen Transzendentalismus geliefert wird, werden in diesen Beiträgen bevorzugt behandelt – ganz gleich, ob sie dabei als Ausgangspunkt oder als Grundlage dienen mögen. Diese Manuskripte werden aber auch vergleichend neben andere spekulative Werke, wie das *Allgemeine Brouillon* und eine ganze Reihe anderer Hefte, gestellt. Die vorliegenden Beiträge befassen sich zudem auch spezifisch mit diesen späteren Heften, um auf bestimmte Fragen einzugehen, wie etwa auf ästhetische Aspekte, auf den Bezug zum Neuplatonismus und zur Sophistik, auf die Naturphilosophie oder auf die bei weitem noch nicht ausgeschöpfte Frage des Verhältnisses zum Orient. Auch werden die literarischen und poetischen Texte einer philosophischen Betrachtung unterzogen. Die zwölf hier vorgelegten Beiträge plädieren somit jeder auf seine Weise für eine Erneuerung und/oder Intensivierung der heutigen Novalis-Forschung.

\*

Friedrich von Hardenberg *alias* Novalis (1772-1801) n'est assurément pas un auteur facile d'accès. L'œuvre est à l'image de son auteur : à la fois protéiforme, dispersée, éclatée, chaotique, audacieuse à l'extrême, et simultanément soutenue par une forme de systématisme, par une secrète cohérence interne. Sans doute l'exigence fameuse de Novalis, à savoir celle de penser le système de (ou dans) l'absence de système, énoncée à la fin des *Études fichtéennes*, doit-elle au moins orienter le regard de l'interprète sur les textes, à défaut de lui fournir la clé de l'énigme qu'est l'œuvre tout entière. Écrite par un génie peu commun, dont la brève existence et la carrière littéraire fulgurante renforcent souvent l'attrait auprès du public, l'œuvre de Novalis mérite que l'on s'y attarde encore. C'est d'autant plus nécessaire qu'elle est aujourd'hui accessible à tous en son entièreté. Si pendant longtemps seuls les textes poétiques classiques et, au mieux, quelques manuscrits théoriques étaient connus du grand public (et ont bien vite été consacrés par ses soins), l'historiographie et la constitution d'une solide édition critique par Paul Kluckhohn, Richard Samuel, Hans-Joachim Mähl et d'autres (les *Novalis Schriften*, 1960-2011) ont définitivement modifié notre appréhension du phénomène romantique et de la trajectoire de Novalis en particulier. Il n'est plus guère besoin d'y insister : les quelques textes et fragments classiques, ceux-là même que l'on cite toujours, de Martin Heidegger à Michel Henry, ne sont que la partie émergée de l'iceberg. Ils n'en méritent pas moins eux aussi, et peut-être d'autant plus, une réinterprétation de fond au regard du reste de l'œuvre.

Romancier, poète, philosophe, juriste, mathématicien, physicien, minéralogiste, géologue et ingénieur des Mines, Novalis est mort à vingt-neuf ans en laissant derrière lui une œuvre insaisissable, où se croisent l'équation et le relevé topographique, le discours conceptuel abstrait et le vers poétique, le

conte et le fragment, l'aphorisme et le commentaire, d'une manière pour le moins inédite et déroutante, et en tout cas irréductible à l'image convenue d'un poète éthéré, en quête d'une poésie purifiée et indifférente à l'agitation du monde terrestre. C'est tout le contraire qui se laisse entrevoir dans la réflexion sinueuse et formidablement exigeante de Novalis, pour peu qu'on veuille la suivre. Bien sûr, même si la recherche novalissienne est logiquement plus intense en Allemagne que dans le monde francophone ou anglophone, par exemple, on ne peut plus guère se plaindre aujourd'hui d'un manque de lecteurs au sens strict : la *Naturphilosophie* comme la réception de Leibniz, Kant, Reinhold ou Fichte, en plus des poèmes et romans, ont fait aujourd'hui l'objet de nombreuses recherches et commentaires, il est vrai essentiellement en allemand, mais aussi en français, en anglais ou en italien.

Et pourtant, Novalis manque de nouveaux lecteurs, à nos yeux, au sens où, au contraire de la rareté (des sources et des commentaires) qui avait initialement prévalu, il existe aujourd'hui une certaine surdétermination de l'interprétation. Sans doute est-ce le destin du premier romantisme allemand, ou romantisme d'Iéna, de surprendre encore et toujours ses lecteurs, même plus de deux siècles après l'expérience de l'*Athenäum*, la fameuse revue du cercle d'Iéna, dont la dernière livraison parut en 1800, un an avant la mort du jeune poète-philosophe. Et peut-être est-il temps de se laisser à nouveau surprendre. Il ne s'agit pas pour nous de disqualifier sans autre forme de procès les grandes lectures du phénomène romantique, en passe de devenir canoniques, qu'il s'agisse de la filiation heideggerienne, en France, de Blanchot à Lacoue-Labarthe et Nancy ou à Derrida, qu'il s'agisse de la filiation, elle aussi pour partie heideggerienne mais pas exclusivement, de Manfred Frank en Allemagne. Nous avons seulement souhaité « rouvrir le dossier », ce qu'il convient toujours de faire lorsqu'un domaine d'investigation devient si bien balisé que les balises se transforment en évidences, qu'elles n'indiquent plus qu'une seule direction. Sans doute cette direction, ou plutôt ces directions, celle de l'« absolu littéraire », en France, et celle du « réalisme » en Allemagne, sont-elles à bon droit pointées par les commentateurs parce que l'œuvre elle-même contient des indices qui plaident pour elles. Notre question est seulement de savoir si une œuvre aussi dense et polyphonique que celle de Novalis n'indique pas tout simplement *plusieurs* directions en même temps, et s'il ne convient pas de faire droit à ce qui, dans son œuvre, reste encore inexploré, à savoir justement la juxtaposition de différentes directions, qui sont autant de constructions.

Pour cette raison, nous avons décidé de mettre sur pied un séminaire de recherche portant spécifiquement sur les textes les plus théoriques de Novalis. Celui-ci s'est déroulé au sein du *Centre d'études de la philosophie classique allemande et de sa postérité* (CEPCAP) à l'Université de Paris-Sorbonne, au cours de l'année académique 2012-13. L'orientation de cet ouvrage s'en ressent : si tous les contributeurs n'ont pas participé à cette activité, et si l'ouvrage aborde aussi des aspects scientifiques et littéraires de l'œuvre de Novalis, la totalité des articles sont écrits par des philosophes, soucieux de faire droit à la dimension réflexive de la pensée de l'auteur : largement issue de son

héritage du fichtéanisme, cette réflexivité traverse en effet tous les aspects de son parcours dans les sciences et les lettres. Donner la priorité à l'approche philosophique de Novalis ne relève donc en rien d'une pétition de principe de notre part. Nous proposons une « expérience » de recherche collective, qui ne vise en aucun cas à dire le dernier mot sur l'œuvre de Novalis, mais seulement à rouvrir le champ de l'interprétation, à défricher de nouveaux territoires. À tel point d'ailleurs que les articles que l'on va lire ne s'accordent pas tous les uns avec les autres, et qu'ils se nourrissent, implicitement ou explicitement, de ce que Friedrich Schlegel et Schleiermacher appelaient l'incompréhension, c'est-à-dire non pas forcément le ratage pur et simple de la perspective d'autrui, mais au moins l'écart entre les perspectives, générateur de sens en tant que tel.

Cet écart entre perspectives, acteur discret d'une peut-être paradoxale unité, il nous a semblé que l'on gagnait à le promouvoir pour lui-même, du moins à ne pas chercher trop vite à le réduire. Il en est ainsi aussi pour les langues de ce volume. Premier ouvrage bilingue allemand/français sur la philosophie de Novalis, la présente recherche a pour unique but de jeter des ponts entre germanophones et francophones, qui ont les uns et les autres encore trop tendance à étudier le romantisme sans se soucier des acquis apportés par l'autre tradition interprétative. Les romantiques d'Iéna ont mis la traduction, littéralement et métaphoriquement, au centre de leur pensée, comme on le sait, c'est-à-dire à la fois au centre de leur anthropologie et de leurs pratiques littéraires concrètes. La rencontre singulière avec la langue de l'autre n'est pas d'abord le lieu d'une perte déplorable, mais celui d'un enrichissement, d'un accroissement des connaissances et de la vitalité d'une pensée ; tous les romantiques sans exception, chacun à sa manière, y ont insisté. Au point d'ailleurs que, pour eux, la pensée véritable n'est pas ailleurs que dans le passage d'une langue à l'autre, dans le « entre » qui structure le sens en son indécidabilité même. De plus, cette idée essentielle de traduction s'offre d'elle-même à de multiples interprétations. Elle ne signifie pas nécessairement qu'il eût fallu choisir qui, de l'allemand ou du français, devait l'emporter dans la confection de cet ouvrage. On aurait bien sûr pu traduire toutes les contributions dans l'une des deux langues, et cela aurait été une « fidélité » possible au vœu de l'*Athenäum* d'un constant transfert interculturel. Toutefois, s'il était à nos yeux essentiel que des chercheurs de différentes nationalités et traditions soient convoqués par notre thématique, nous avons été attirés par l'idée d'un ouvrage qui serait conçu et déployé dans les deux langues en même temps, se présentant ainsi de lui-même comme un passage répété du propre à l'étranger aussi bien pour les germanophones que pour les francophones.

Les *Fichte-Studien*, un texte déjà bien étudié en Allemagne mais, jusqu'à il y a peu, complètement ignoré en France – combler cette lacune est aussi l'un des objectifs essentiels de cet ouvrage – sert en pratique de fil rouge entre les différentes contributions. Ces premiers manuscrits spéculatifs d'un jeune homme âgé de vingt-trois ans, où se donne à lire un commentaire subversif, voire explosif, du transcendantalisme fichtéen, ont souvent été privilégiés par nos contributeurs, soit comme point de départ soit comme lame de fond. De tels

manuscrits sont aussi mis en parallèle avec d'autres œuvres spéculatives, comme le *Brouillon général* et toute une série d'autres carnets. On se penche également de manière spécifique sur ces carnets tardifs pour étudier certaines questions particulières, que ce soit la question esthétique, le problème de la souche néoplatonicienne et sophistique, la philosophie de la nature ou la question peu explorée du rapport à l'Orient. On exploite également les textes littéraires et poétiques dans une optique philosophique. Il y a de quoi se réjouir de l'existence des douze contributions originales que nous proposons à présent au public, et qui plaident, chacune à sa manière, pour un renouvellement et/ou une intensification de la *Novalis-Forschung* aujourd'hui.

## VI. Bemerkungen zum Transzendentalismus und zur Realität bei Fichte, Schelling und Novalis

Alexander Schnell

Aufgrund seines frühen Todes konnte Novalis keine eigenständige, systematische Philosophie ausarbeiten. Seine Gedanken sind der Nachwelt nur bruchstückhaft und fragmentarisch erhalten geblieben. Gleichwohl lohnt es sich, seine philosophischen Studien ernst zu nehmen. Im Folgenden soll versucht werden, Novalis' Stellung zum transzendentalen Idealismus auszuleuchten. Selbstverständlich ist Fichte hier sein erster Gesprächspartner. Auch wenn er zur Zeit der Abfassung der *Fichte-Studien* (1795/96) Schelling nicht gelesen hatte, ist eine zumindest virtuelle Konfrontation mit dem Verfasser des *Systems des transzendentalen Idealismus* (1800) von Interesse, da Schelling ja Unzulänglichkeiten (aus seiner Sicht) der frühen fichteschen Wissenschaftslehren zu korrigieren sucht und sich so (zumindest im Geiste) Novalis' Projekt annähert. Wir stellen somit zunächst (nach einem etwas längeren Exkurs zum Begriff des Transzendentalen bei Kant) die transzendentalidealistischen Standpunkte Fichtes und Schellings in ihren Grundzügen dar, bevor einige Aspekte der Diskussion Novalis' mit Fichte herausgestellt werden sollen. Da Fichtes transzendentaler Idealismus erst in der Berliner Zeit in aller Klarheit vollendet wird, beziehen wir uns insbesondere auf die zweite Fassung der *Wissenschaftslehre von 1804*. Da hierbei aber nur Punkte berührt werden, die die frühen Wissenschaftslehren bereits implizit enthalten haben, tut das der Wohlbegründetheit des Versuchs, Novalis hier mit Fichte ins Gespräch zu bringen, keinen Abbruch.

\*

Der transzendental Idealismus verfolgt das Ziel, die Erkenntnis *als Erkenntnis* (in den Worten Fichtes: das Wissen *als Wissen*) zu begründen. Er versucht herauszuarbeiten, was eine Erkenntnis ist, was sie impliziert und legitimiert, und zwar unabhängig von ihrem Gegenstand – somit also für eine *jede* Erkenntnis.

Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese [d. h. die Erkenntnisart der Gegenstände] a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.<sup>1</sup>

So lautet die berühmte kantische Definition der transzendentalen Erkenntnis, wie wir sie in der zweiten Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft* anfinden. In Wirklichkeit unterscheidet diese aber zwischen drei Erkenntnisarten: 1) die

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 25.

Erkenntnis der Gegenstände; 2) die Erkenntnis unserer Art, Gegenstände zu erkennen, sofern sie *a priori* möglich sein soll und 3) die Erkenntnis, die sich mir dieser Letzteren »beschäftigt« – das heißt, die sie als Thema, als Gegenstand hat – und die Kant daher als *transzendente* Erkenntnis bezeichnet. Wenn die erste (aus den Einzelwissenschaften herstammende) Erkenntnis nun zwar deutlich von den anderen beiden unterschieden ist, so ist es doch weitaus weniger klar, ob Kant auch die zweite von der dritten deutlich zu unterscheiden wusste. Eine solche Unterscheidung drängt sich aber auf, denn *Eines* ist es zu ermitteln, was jeder Erkenntnis ihren *apriorischen* Charakter verleiht, ein *Anderes* jedoch zu verstehen, *was sie letzten Endes legitimiert, das heißt, wie es möglich ist, dass eine Erkenntnis tatsächlich eine Erkenntnis ist.*

In seiner eben zitierten Definition verwendet Kant den Begriff der »Erkenntnis« *zweimal* (durch die Ausdrücke »Erkenntnis« und »Erkenntnisart«). Wie sind diese zwei Verwendungen zu verstehen? Sie verweisen auf jeweils Unterschiedenes. *Im Allgemeinen* ist eine Erkenntnis Erkenntnis von *Gegenständen*. Insofern betrifft sie, wie gesagt, den Bereich der Einzelwissenschaften. Die *transzendente* Erkenntnis dagegen beschreibt die spezifische Erkenntnis – die auch nur für die Transzendentalphilosophie von Interesse ist –, die es erlaubt, zu verstehen, was eine Erkenntnis (von Gegenständen) eigentlich ausmacht, wie es sein kann, dass eine Erkenntnis (von Gegenständen) wirklich eine *Erkenntnis* ist. In seiner Definition erklärt nun Kant, wie es möglich ist, *dass eine Erkenntnis von Gegenständen eine Erkenntnis ist*: eben weil sie *a priori* ist. »A priori« heißt »notwendig und allgemein«. Die transzendente Erkenntnis ist insofern eine Erkenntnis, als sie erklärt, wie einer Erkenntnis rechtmäßig der Titel einer Erkenntnis zugeschrieben werden kann – nämlich dank der Tatsache, *a priori* zu sein.<sup>2</sup> Und die Transzendentalphilosophie beschäftigt sich dementsprechend mit den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen transzendentalen Erkenntnis.

Kants Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis ist bekannt. Wir finden sie in der »Transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe *a priori*« an. Was eine Erkenntnis *a priori* möglich macht, ist der rechtmäßige Gebrauch der *apriorischen Vorstellungen*, die jeweils die Sinnlichkeit und den Verstand charakterisieren. Zur Begründung ihres rechtmäßigen Gebrauchs bedarf es zweierlei: Es gilt zu zeigen, *dass* sie sich in notwendiger Weise auf die *sinnliche Erfahrung* beziehen und – vor allem – *wie* dieser Gebrauch überhaupt *möglich* ist. Hinsichtlich der Vorstellungen *a priori* der *Sinnlichkeit* ist eine solche »Deduktion« überflüssig – die faktische Gegebenheit der Erfahrung ist ein offener Ausweis ihrer Wirklichkeit. Dagegen gilt dasselbe nicht von den *apriorischen Verstandesbegriffen* (=Kategorien). Hier ist eine solche »Deduktion« unabdingbar. Kant liefert diese, indem er zeigt, dass der rechtmäßige Gebrauch der Kategorien auf das »höchste Prinzip« der

<sup>2</sup> Und hier verschmelzen also der erste und der zweite Erkenntnistyp, die ja weiter oben noch unterschieden wurden.

Transzendentalphilosophie, nämlich auf die »synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption«, auf das »Ich denke«, sofern es alle unsere Vorstellungen begleiten *können muss*, verweist.

Die nachkantischen Philosophen können sich nun mit einer solchen Antwort, die die Unterscheidung zwischen den drei Erkenntnistypen, auf die wir uns weiter oben bezogen haben, einfach übergeht, nicht zufrieden geben (in der Tat glaubt sich Kant mit dem Nachweis des *apriorischen* Charakters der transzendentalen Erkenntnis am Ziel, ohne jedoch zu erklären, wie es sein kann, dass eine Erkenntnis tatsächlich eine Erkenntnis ist). So schreibt Schelling an Hegel in einem berühmten, auf den 6. Januar 1795 datierten Brief: »Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen?«<sup>3</sup> Diese Einschätzung ist durchaus bemerkenswert und, wie wir sehen werden, völlig zutreffend – weitaus mehr als sich Schelling zu diesem Zeitpunkt wohl selbst darüber im Klaren war. In jedem Fall gilt sie ebenso sehr für den Transzendentalismus Schellings wie für denjenigen Fichtes und auch für verstreute Bemerkungen Novalis' in seinen *Philosophischen Studien* zu Ende des 18. Jahrhunderts. Üblicherweise interpretieren die Kommentatoren der nachkantischen Philosophie im Allgemeinen und die Fichtes und Schellings im Besonderen – mit dem Ziel, diese Prämissen zu liefern – die Anstrengungen beider Philosophen als den Versuch, den Status des *höchsten Prinzips* der kantischen Philosophie aufzuklären und dieses als »absolutes Ich« umzubestimmen. Die weitere Entwicklung dieser Denker hänge dann von der Art und Weise ab, wie sie sich von diesem ursprünglichen Projekt *entfernen* und sich dann in Richtung einer Philosophie des »absoluten Seins«, der »Identität«, und später noch in andere Richtungen bewegen. Zweifellos ist diese Lesart *anfänglich* in gewissen Grenzen gerechtfertigt. Denn natürlich ist dem zuzustimmen, dass Fichte in seiner *Jenaer Wissenschaftslehre* versucht, in einem (für ihn) rein kantischen Geist, den Status des »transzendentalen Ichs« (das er, wie man weiß, uminterpretierend als ein »absolutes Ich« bezeichnet) herauszuarbeiten, und dass im *System des transzendentalen Idealismus* Schellings ein transzendental-idealistischer »Standpunkt« entwickelt wird, in dem das transzendente Ich eine zentrale Rolle einnehmen wird (wobei er freilich diesen Standpunkt im Verhältnis zur Gesamtheit seiner philosophischen Entwicklung nur eine relativ kurze Zeitspanne über verteidigen wird). Was aber für uns hier in erster Linie von Interesse ist, ist einerseits zu zeigen zu versuchen, dass das, was Fichtes *Wissenschaftslehre* bestimmt, für die *Gesamtheit* seines Werkes<sup>4</sup> gilt, und dass Schelling eine möglichst präzise Antwort auf die Position Fichtes zu liefern sich anheischig macht – kurz gesagt, dass wir es hier mit einem

<sup>3</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Briefe und Dokumente*, hg. von Horst Fuhrmans, Bonn, 1962-1975, Bd. II, S. 57.

<sup>4</sup> Was insbesondere bedeutet, dass sich Fichte niemals wirklich von der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/1795 losgesagt hat!

gemeinsamen, in *demselben* Verständnis der *Transzendentalphilosophie* gründenden Ausgangspunkt und dann mit einer in der je eigenen Durchführung voneinander *abweichenden* Wiederaneignung der *Transzendentalphilosophie* zu tun haben. Bei Novalis wiederum wird in den *Fichte-Studien* deutlich, dass Fichtes Position über sich hinausweist und sich derjenigen Schellings annähert, ohne hierdurch dem fichteschen Grundansatz abzuschwören. Es kann dabei eine in gewissen Grenzen – vor allem den Realitätsbegriff betreffende – eigenständige Position skizziert werden, der wir uns am Ende dieser Überlegungen zuwenden werden. Worin besteht nun aber zunächst das bei all diesen Verfassern übereinstimmende Verständnis des *Transzendentalen*?

Dieses besteht in den »Resultaten«, von denen Schelling in seinem Brief an Hegel hinsichtlich des Grundmotivs des *Transzendentalismus* spricht, genauer: im Wesen der »transzendentalen Erkenntnis« selbst. Letztere ist, wie wir gesehen haben, die Erkenntnis unserer Art und Weise, die Gegenstände zu erkennen, sofern dies *a priori* möglich sein soll. Gehen wir nun auf diese Behauptung näher ein. Die *Transzendentalphilosophie* ist Kant zufolge die Philosophie, die erklärt, welche (erkenntnistheoretischen) »Elemente« den *apriorischen* (notwendigen und allgemeinen) Charakter der Erkenntnis auszumachen gestatten. Fichte, Schelling und Novalis interessieren sich nun aber nicht so sehr für die Resultate als vielmehr für die *Prämissen*. Ihre besondere Aufmerksamkeit richtet sich dabei nicht so sehr auf den genauen Inhalt der *Transzendentalen Analytik* oder der *Transzendentalen Ästhetik*, als auf das, was eine Erkenntnis eben zu einer *transzendentalen* Erkenntnis macht. Wir werden nun zu zeigen versuchen, dass das Grundmotiv dieser Letzteren sich bereits anhand der von Kant selbst gegebenen Definition herausarbeiten lässt.

»[...] Sofern diese *a priori* möglich sein soll«, bedeutet nun also: »sofern sie in notwendiger und allgemeiner Weise möglich ist«. Hat Kant tatsächlich auf diese Frage eine Antwort gegeben? Hat er erklärt, was der Erkenntnis ihren *notwendigen* und *allgemeinen* Charakter verschafft? Gewiss hat er aufgezeigt, was angenommen werden muss, damit eine Erkenntnis notwendig und allgemein sein kann – nämlich Raum und Zeit als *Formen a priori* der *Sinnlichkeit* sowie die Kategorien als *Formen a priori* (in einem ganz anderen Sinn)<sup>5</sup> des *Verstandes*. Eine solche Antwort liefert aber nur eine provisorische Lösung des Problems: Man erklärt dadurch nämlich den *apriorischen* Charakter der Erkenntnis lediglich durch etwas, das seinerseits apriorisch ist (der Raum, die Zeit und die Kategorien sind ja bekanntlich *a priori*). Dadurch wird aber noch nicht aufgewiesen, was die Erkenntnis *selbst* zu einer apriorischen macht, das heißt, man erklärt dadurch noch nicht, wo genau ihr *apriorischer* Charakter herrührt.

<sup>5</sup> Zeit und Raum beschreiben die Bedingungen *a priori* der Gegebenheit der Phänomene (=unbestimmter Gegenstand einer empirischen Anschauung), während die Kategorien die Bedingungen *a priori* der *Einheit*, der *Synthese*, des Mannigfaltigen der *Sinnlichkeit* in einem Objekt (das dadurch *bestimmt* wird) liefern. Somit wird deutlich, dass Kant hier den Begriff der »Form« in zwei grundlegend verschiedenen Bedeutungen gebraucht.

Das ist zwar auch nicht Kants eigentliches Problem gewesen, gleichwohl ist das aber ein äußerst wichtiger Punkt, denn wie kann man eine *Transzendentalphilosophie* entwerfen (dessen Gegenstand ja die *transzendente Erkenntnis* ist), wenn man nicht erklärt, was den Grund des *Transzendentalen* selbst ausmacht? Es muss deshalb ganz genau zwischen dem, was der Erkenntnis einen apriorischen Charakter verleiht (dies hat Kant getan), und dem, was eine Erkenntnis *in der Tat* zu einer Erkenntnis *macht*, was sie *als* Erkenntnis *rechtfertigt* (dies hat Kant nicht getan), unterschieden werden. Es muss somit erklärt und nachgewiesen werden, was das Apriori *selbst* begründet. *Dies ist die fehlende Prämisse – und dies ist also auch das Grundmotiv des fichteschen, des schellingschen und des novalisschen Transzendentalismus!*

Das ist allerdings noch nicht alles. Denn es geht hierbei nicht nur um die Rechtfertigung dessen, *dass* eine Erkenntnis wirklich notwendig und allgemein ist. – Von diesen beiden Attributen zählt hier übrigens vor allem ersteres. Die *Allgemeinheit* einer Erkenntnis wird Fichte erst später interessieren, und zwar dort, wo er versucht, die »Synthesis der Geisterwelt« zu bestimmen. Was Schelling betrifft, wird diese Frage nur in Bezug zu der anderen, sich auf die *Notwendigkeit* beziehenden Frage, aufgeworfen. Auch Novalis hat für die »notwendigen[n] Denkmöglichkeiten des Denkwirklichen«, die die »Möglichkeit des Wirklichen« »necessitieren«<sup>6</sup> ein Gespür. – Das grundlegende Problem lautet daher vielmehr: *Wie kann in der gesuchten Fundierung des Transzendentalen die Beziehung zwischen Notwendigem und Möglichem genau verstanden werden?* Ist nämlich die *transzendente Erkenntnis* eine Erkenntnis der Erkenntnis (der Gegenstände), sofern diese *a priori* möglich sein soll, und ist zudem die ausschlaggebende Bestimmung des Apriori die *Notwendigkeit*,<sup>7</sup> so folgt daraus, dass die *transzendente Erkenntnis* versucht, die *Bedingungen der Möglichkeit einer notwendigen Erkenntnis* zu ermitteln, wobei sie insbesondere danach fragt, wie das *Notwendige möglich* sei, und versucht, das *Notwendige im Möglichen* aufzudecken! Wenn behauptet wird, dass der *Transzendentalphilosoph* sich mit den Bedingungen der *Möglichkeit der Erkenntnis a priori* beschäftigt, so heißt das also, dass er sich für die Beziehung zwischen *Möglichkeit* (Hypothetizität oder Problematizität) und *Notwendigkeit* (Kategorizität) interessiert, wie auch für die Art und Weise, wie es möglich ist, das *Notwendige* (das *Kategorische*) im *Möglichen* (im *Hypothetischen* oder *Problematischen*)<sup>8</sup> aufzudecken – und all dies eben in der Absicht, die Erkenntnis *als* Erkenntnis zu rechtfertigen.

<sup>6</sup> Novalis, *Fichte-Studien* [=FS], WTB II, Darmstadt, 1999, S. 197 f.

<sup>7</sup> In seiner späten Ohlert-Rezension wird Hegel Fichte ausdrücklich dafür loben, für die Philosophie »das Aufzeigen der Notwendigkeit« in grundlegender Weise in Anspruch genommen zu haben (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ohlert-Rezension* [1831], in: Hegel, *Werke*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M., 1970, Bd. 11, S. 485 f.).

<sup>8</sup> In diesem Sinne des »Problems« und der »Problematizität« muss die gescheite Anmerkung Cassirers verstanden werden, der zufolge die Philosophie (mit Platon) zu einem Zeitpunkt

Die Antwort auf diese Frage wird uns die gesuchten »Prämissen« liefern und dadurch die Fundierung des transzendentalen Idealismus abschließen. Die These, die wir hier im Anschluss verteidigen wollen, besagt, dass die transzendentalidealistischen Ausarbeitungen Fichtes, Schellings und in gewisser Weise auch Novalis' verschiedene Antworten auf die soeben aufgeworfene Frage darstellen. Und in der Tat haben sie denselben Ausgangspunkt – der, wie gesagt, darin besteht, sich mit der Art und Weise auseinanderzusetzen, wie sich das Notwendige auf das Mögliche, das Hypothetische, das Kontingente, bezieht. Sie gelangen dabei zu völlig verschiedenen Antworten, deren philosophisch interessantesten und reichsten Darstellungen in der *Wissenschaftslehre von 1804/II*, im *System des transzendentalen Idealismus* (also weder in der *Darstellung* von 1801 noch in den *Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie* von 1802 noch in der Vorlesung des *Systems der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* von 1804) und in den *Fichte-Studien* (1795/96) zu finden sind.

\*

Der transzendente Idealismus *Fichtes* versucht, das Prinzip einer jeden Erkenntnis, das heißt dasjenige Prinzip, das erklärt, wie eine Erkenntnis tatsächlich zu einer Erkenntnis wird, zu formulieren und darzulegen. Das spezifische Wissen, das auf diese Weise erzeugt wird, ist keinesfalls Wissen eines (besonderen) Objekts, sondern Wissen des Wissens selbst (*Wissenschaftslehre*), »reines«, »absolutes« Wissen. Damit dieses Prinzip nun aber auch wirklich ein Prinzip sein kann, muss es *sich selbst legitimieren*. Dies ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, dass zwei Hindernisse vermieden werden: Das Prinzip darf nicht einfach nur *behauptet* werden – weil man sonst mit gutem Recht verlangen könnte, dass eine solche Behauptung ihrerseits wieder gerechtfertigt werde. Und es darf auch nicht einfach nur *gefordert* werden – denn ist das der Fall, so enthält eine solche Forderung noch keinesfalls dessen tatsächliche Verwirklichung. In Fichtes Worten, in denen die beiden möglichen Attribute des (moralischen) Imperativs zum Ausdruck kommen: Das Prinzip darf weder bloß kategorisch noch bloß hypothetisch sein. Durch das *Soll* hat Fichte nun eine dem Prinzip angemessene Ausdrucksweise, die zugleich auch eine Möglichkeit, es zu begreifen, darstellt, gefunden: Das *Soll* drückt nämlich eine dem Prinzip innewohnende kategorische Hypothetizität aus, die es erlaubt, dieses zu *begründen*, ohne einem unendlichen Regress zu unterliegen. Zudem besitzt es sowohl eine *praktische* als auch eine *theoretische* Dimension: Die

---

entstanden ist, als das Sein nicht mehr als (ein kategorisch behauptetes) Seiendes verstanden wurde, sondern eben als *Problem*, und das Denken erst von diesem Moment an den genauen Sinn und Status eines *Prinzips* erhielt (vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt, 1988, Bd. 1, S. 4).

kategorische Hypothetizität verleiht dem Prinzip nämlich den Charakter einer »Tätigkeit«, deren ontologischen Status wir sogleich darlegen werden.

Zunächst gilt es jedoch, den besonderen Gehalt dieses Prinzips auszu-leuchten. Getreu der fichteschen Definition der Philosophie im Allgemeinen und der Transzendentalphilosophie im Besonderen stellt das Prinzip die Formulierungsart des Einheits- und Disjunktionpunktes des Seins und des Denkens, sowie dessen zugehörige spezifische Weise des Begreifens (oder Verstehens) (= Einsicht im *Licht*),<sup>9</sup> dar. Die Besonderheit eines solchen Prinzips besteht über das soeben Dargelegte hinaus darin, dass es – hinsichtlich der Art und Weise des *Begreifens* – all das überwinden muss, was der Möglichkeit eines Begreifens der Einheit, die es trotz aller Hindernisse zu suchen gilt und die eben die Einheit des Seins und des Denkens ist, *im Wege steht*. Dagegen wird jedes bewusstseinsmäßige Begreifen noch immer durch eine *Trennung* zwischen dem Subjekt und dem Objekt, das heißt durch eine *Zweiheit*, charakterisiert, so dass das Prinzip letztendlich das, was sich seiner eigenen Natur entgegenstellt, zu ermöglichen hat – es muss also diese Zweiheit aus einer Einheit heraus zu begreifen suchen. Dies ist aber nur dann möglich, wenn auch das genannte Hindernis vernichtet wird. Die Realisierung des Prinzips (das Fichte also als »Licht« bezeichnet), *durch* das *Soll*, »zerstört«, »vernichtet« daher *ipso facto* das Bewusstsein – was zugleich auch die Zerstörung des Begriffs sowie jeglichen *phänomenalen* Wissens bedeutet. Eine solche Vernichtung ist jedoch ihrerseits nur dann möglich, wenn das, was vernichtet werden soll, zuvor auch *gesetzt* wurde: Der transzendente Idealismus *Fichtes* stellt daher die Notwendigkeit des *Setzens* (und dies will heißen: die *Genetisierung*) des Bewusstseins, des Begriffs, des Phänomens heraus – und nun wird auch deutlich, weshalb es für den Transzendentalphilosophen einzig und allein eine Erkenntnis der *Phänomene* geben kann, und weshalb das Prinzip nicht nur Prinzip der *Einheit*, sondern zugleich auch der *Disjunktion* des Seins und des Denkens ist.

Was aber folgt aus einer solchen Vernichtung? Einerseits die Unbegreiflichkeit des Prinzips (dieses unbegreifliche Sein ist das ontologische Korrelat des *Soll*); andererseits die Absetzung eines Seins an sich, welches sich als Träger aller Realität erweist. – So wie es zwei Verstehensweisen oder »Denkweisen« im weitesten Sinne gibt (nämlich das dem phänomenalen Wissen entsprechende Bewusstsein und das dem Prinzip selbst zugehörige Licht), so gibt es auch zwei Seinsweisen (das »lebendige« Sein des Prinzips und das »tote« Sein als Träger aller Realität). – Die ontologisch grundlegende Konsequenz einer solchen Genetisierung besteht nun darin, dass dem Prinzip und dem, was aus ihm entsteht (die Realität), lediglich ein *eingebildeter* oder *bildlicher* Status zukommt – das Prinzip wird durch ein *Soll* (und daher nicht durch ein *reales* Sein) bestimmt, und die Realität (qua »Reflexion der Re-

---

<sup>9</sup> Diese drei Begriffe machen Fichtes grundlegendes, den transzendentalen Idealismus begründendes Schema »Begriff-Licht-Sein« aus.

flexion«) ist eine Absetzung der Äußerung des eben durch das *Soll* bestimmten Lichts.

Der im Vorigen entwickelte Inhalt des Schemas »Begriff-Licht-Sein« kann nun mittels der fichteschen *Bildlehre* auch noch auf eine andere Weise wiedergegeben und dadurch die *Selbstlegitimierung des Wissens (als Wissen) seiner Form nach* geliefert werden. Denn das Prinzip der Transzendentalphilosophie, das heißt dasjenige, was eine Erkenntnis tatsächlich zu einer Erkenntnis macht (bzw. die Erkenntnis der Erkenntnis selbst ausmacht), wird in der Tat in Fichtes *Bildlehre* begründet. Dieses Prinzip kann jedoch nicht unmittelbar begriffen werden, da dies sonst zu einer Vermengung des Begreifens mit dem Prinzip selbst (des absoluten Wissens mit dem Absoluten) führen würde und uns somit die transzendente Perspektive, die eben gerade darin besteht, die Frage nach der *für uns* geltenden Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis zu stellen, entgleiten würde. Folglich wird das Prinzip zuerst in einem *Bild (= erster Bildtyp)* erfasst. Dieses Bild ist die Erscheinung des Prinzips *im Bilde*. Dieses Bild wird sich sodann in einem *zweiten Bildtyp reflektieren*, da es sich der Tatsache bewusst wird, dass es selbst nicht das Prinzip, sondern eben *nur* ein Bild ist – was somit dessen Vernichtung nötig macht. Auf der Stufe des zweiten Bildes findet also zugleich ein Setzen und eine Vernichtung des Bildes statt (ein Setzen desjenigen Bildes, das das erste reflektiert und aus diesem Grund immer noch ein Bild ist, und eine Vernichtung des ersten Bildes). Was ergibt die *verinnerlichende* Reflexion einer solchen Vernichtung? Das Setzen eines *dritten Bildtyps*, das nicht (wie die ersten beiden) ein Bild *von* Etwas ist (zuerst des Prinzips und dann des Bildes), sondern ein Bild *von* »Nichts«, *Reflexion* des Bildes nicht *als Bild* (wie das mit dem zweiten Bild der Fall war), sondern als ein *Verstehen*. Das dritte Bild reflektiert sich als reflektierend, versteht sich als verstehend: Es ist Reflexion der Reflexion, Verstehen des Verstehens, Wissen des Wissens, Erkenntnis der Erkenntnis. Es ist daher nichts Anderes als das von der Transzendentalphilosophie gesuchte Prinzip selbst. Die *Bildlehre* rechtfertigt somit in der Tat das Wissen und macht dadurch den Kern der fichteschen Wissenschaftslehre aus.<sup>10</sup>

Worin besteht nun die grundlegende Bedeutung dieser Reformulierung des Schemas »Begriff-Licht-Sein« in und durch die *Bildlehre*? Sie ist keine einfache Wiederholung dieses Schemas, sondern drückt die entscheidende *Einsicht* Fichtes hinsichtlich des Status des Transzendentalen (sowie des ihm entsprechenden Verständnisses) selbst aus. Das Schema »Begriff-Licht-Sein« kommt in der Tat erst dann voll zum Tragen, wenn es sich zuerst als *Bild* des Lichts und dann als Verstehen des Verstehens begreift. Dies impliziert wiederum eine *Verdopplung* des Schemas, eine Reflexion, die die fichtesche »*Reflexibilität*«, das heißt die Fähigkeit des Verstehens (oder der Erkenntnis), sich als Verstehen (als Erkenntnis) zu verstehen, zum Ausdruck bringt. Eine

<sup>10</sup> Für eine Vertiefung der fichteschen *Bildlehre*, siehe: Alexander Schnell, Jan Kuneš (Hg.), *Bild, Selbstbewusstsein, Einbildung, Fichte-Studien*, 2014 (42).

solche Verdopplung lässt sich an zwei verschiedenen Stellen ausmachen. Zuerst reflektiert sich das Schema »Begriff-Licht-Sein« in seinem eigenen Bilde (ein Bild, das wiederum Bild *von* diesem Schema ist) – wodurch sich dann die verschiedenen Figuren des Idealismus und des Realismus entfalten. Und dann wird sich die reflektierende Funktion im »*Soll als Soll*« ihrer selbst bewusst. Hier gibt es kein Abgebildetes mehr, sondern die Reflexion reflektiert sich selbst als eine solche – woraus ersichtlich wird, dass hier die Reflexibilität am Werke ist, das heißt, dass das transzendente Wissen sich eben als transzendentes Wissen reflektiert. Und es wird somit verständlich, weshalb die Synthese des Schemas »Begriff-Licht-Sein« und der *Bildlehre* der höchste Ausdruck des transzendentalen Idealismus Fichtes ist.

\*

Während der fichtesche Transzendentalismus die Suche nach den Bedingungen der *Möglichkeit* der Erkenntnis *a priori* (= *notwendig* und *allgemein*) im Sinne einer Herausarbeitung der kategorischen Hypothetizität begreift, versteht *Schelling* dieses Verhältnis des Hypothetischen und des Kategorischen innerhalb des Versuchs des Prinzips (= *absolutes* oder *transzendentes Ich*), sich selbst zu begreifen (und sich daher selbst zu legitimieren), auf eine völlig andere Art und Weise. Der grundlegende Unterschied betrifft den an Fichte gerichteten Vorwurf Schellings, wonach die fichtesche Wissenschaftslehre rein *formal* sei. In seinem *System des transzendentalen Idealismus* schlägt Schelling dagegen eine Lösung vor, die es erlaubt, eine solche Klippe zu umschiffen. In diesem System kommt nämlich eine ganz andere Konzeption der Realität zum Ausdruck. Für Schelling stellt nun der *Inhalt* des Wissens einen wesentlichen Bestandteil dessen, wie das Ich sich selbst erfasst, dar. Das Transzendente tritt hier daher auf *zwei Ebenen* zu Tage: auf der Ebene der Reihe der Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren, folglich in der *Naturphilosophie*, sowie auf der Ebene der Reihe der Selbstobjektivierungen des Ichs, also in der eigentlichen *Transzendentalphilosophie*. Jedes Moment der ersten Reihe findet ein entsprechendes in der zweiten Reihe, und umgekehrt. Dreh- und Angelpunkt ist hierbei der Akt des Selbstbewusstseins – Endpunkt der *Naturphilosophie* (ihre höchste Potenz) und Ausgangspunkt der *Transzendentalphilosophie*. Die höchste Potenz der letzteren ist diejenige, in der das Ich mit *all* seinen Bestimmungen, die zuvor schon im *freien* und *bewussten* Akt des Selbstbewusstseins enthalten waren, gesetzt wird. All dies erzeugt zwei Arten der Produktion, zwei Arten der Reflexion – wie auch zwei Arten des Ichs. In der ersten, der *Naturphilosophie* zugehörigen Reihe produziert das Ich *unbewusst* die Momente seiner Selbstobjektivierung – die dem Ich daher als von ihm *unabhängige* Realitäten erscheinen. Das ganze Verfahren besteht hier darin, das unbewusste Ich zum bewussten Ich zu erheben – »Theorie in die Natur zu bringen«, das Objekt zu »ver-subjektivieren«. In der zweiten, der *Transzendentalphilosophie* zukommenden Reihe nimmt das Ich die entgegengesetzte Richtung. Hier *produziert es die Momente, in denen es sich selbst objektiviert*.

Dies impliziert zwei »Iche«: Ein »natürliches« Ich, das diese Produktionen ausführt, sowie ein »transzendentes« Ich, das diesen Prozess begreift. Hier offenbart sich nun eine distributive Ordnung von Kategorischem und Hypothetischem (Kontingentem): Was dem einen (dem natürlichen Bewusstsein) als zufällig erscheint, erscheint dem anderen (dem transzendentalen Bewusstsein) als notwendig. Der Prozess endet dort, wo die beiden »Iche« miteinander verschmelzen, wo sich alles Zufällige im Notwendigen erschöpft, wo die unbewussten Produktionen ins durchsichtige Bewusstsein erhoben werden.<sup>11</sup>

Daher rührt also die besondere *Methode* der Transzendentalphilosophie: Sie führt auf der Ebene einer jeden Potenz die Selbstanschauung des Ichs durch, und führt schließlich dazu, das Ich – das sich genau hierdurch sich selbst zum Objekt wird – von *einer* Ebene (bzw. einer Potenz) dieser Selbstanschauung zur *höheren* Ebene (bzw. Potenz) zu geleiten. Die höchste Ebene (bzw. Potenz) ist, wie gesagt, diejenige, auf der das Ich letztendlich mit *all* seinen Bestimmungen gesetzt wird, Bestimmungen, die ja zuvor schon im *freien* und *bewussten* Akt des Selbstbewusstseins enthalten waren (ein Akt, der eben gerade den Standpunkt des Philosophen zum Ausdruck bringt).

Schelling nimmt dabei jedes Mal (wenn es darum geht, innerhalb des Prozesses der Potenzierungen voranzuschreiten) *zuerst* den Standpunkt des Philosophen ein, bevor er zeigt, wie das Ich es *seinerseits* vermag, zu diesem Verständnis des Philosophen zu gelangen. Die »transzendente Geschichte des Ichs« stimmt daher mit dem Durchschreiten der »Epochen« der Selbstobjektivierung des Ichs überein, das heißt, sie zeichnet die Strecke des Ichs nach, durch die es dank der Art und Weise, wie es sich selbst zum Objekt wird, zur transzendentalen Erkenntnis gelangt.

Die überzeugendste Art und Weise, die Beziehung zwischen den beiden ersten Momenten seines transzendentalen Idealismus herauszuarbeiten, gelingt Schelling in seinem Briefwechsel mit Fichte. Das eigentliche »Objekt« dieses Idealismus ist streng genommen das »Subjekt-Objekt«. Dieses kann nun aber in *zweifacher* Weise aufgefasst werden. Schelling bezeichnet das Ich, das den realen Gehalt des Wissens produziert, als »objektives Subjekt-Objekt« und das Selbstbewusstsein, das die Produkte desselben *anschaut* (kraft einer *anschauenden Tätigkeit*), als »subjektives Subjekt-Objekt«. Das subjektive Subjekt-Objekt ist das *einzig* konkrete Zeugnis der Identität des Subjekts und des Objekts – und dies ist auch der Grund dafür, weshalb das *System des transzendentalen Idealismus* notwendigerweise von ihm (das heißt vom Akt des

<sup>11</sup> Es sei noch hinzugefügt, dass, wenn auch eine solche Interpretation des Kategorischen und des Hypothetischen in Begriffen von bewusster und bewusster Tätigkeit in der Tat das ganze *System* durchzieht, zugleich angemerkt werden muss, dass das Kategorische und das Hypothetische es erlauben, den genauen Übergang vom theoretischen (notwendigen) Wissen zum (freien) praktischen Wissen zu erklären. Das Bezugspaar kategorisch/hypothetisch spielt demzufolge im *System des transzendentalen Idealismus* in zweierlei Hinsicht eine zentrale Rolle.

Sich-Setzens des Selbstbewusstseins) auszugehen hat. In Wirklichkeit ist jedoch dieses Selbstbewusstsein nichts als eine »höhere Potenz« des objektiven Subjekt-Objekts, welches wiederum das Prinzip aller realen Produktion und daher den »materialen Beweis« des Idealismus liefert. Diese Korrelation zwischen subjektivem Subjekt-Objekt und objektivem Subjekt-Objekt (deren kreisförmiger – aber nicht zirkelhafter – Charakter es zu betonen gilt) ist höchster Ausdruck des schellingschen Transzendentalismus, da sie sowohl dem Prinzip des *realen Gehalts* des Wissens (*ratio essendi*) als auch dem des *transzendentalen Verstehens* (*ratio cognoscendi*) Rechnung trägt.

Diese Auffassung der Transzendentalphilosophie beinhaltet (im Unterschied zu derjenigen Fichtes) tatsächlich ein ganz anderes Verständnis des Status und der Rolle der »Realität«: Während die Realität für Fichte eine *Absetzung* der Tätigkeit der Reflexion ausmacht (die ja, wie erwähnt wurde, in einem positiven Verständnis mit der *Reflexion der Reflexion* übereinstimmt), liegt diese Realität für Schelling *im* Bewusstsein selbst, *innerhalb* der verschiedenen Epochen, die wiederum die transzendente Geschichte des Ichs konstituieren. Dieser Unterschied ist von wesentlicher Bedeutung, da die (schellingsche) Perspektive einer Realität *inmitten* der Reflexion letztendlich nicht auf diejenige (Fichtes) einer Reflexion *jenseits* (oder *diesseits*) aller Realität zurückgeführt werden kann.<sup>12</sup>

\*

»Was für eine Beziehung ist das Wissen? Es ist ein Sein außer dem Sein, das doch im Sein ist.«<sup>13</sup> Diese höchstwichtige Bemerkung, die *Novalis* recht früh in seinen *Fichte-Studien* macht, kann als Leitfaden nicht nur für seine werkimmanente Fichte-Interpretation (er bezieht sich freilich nur auf die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95, auch wenn er andere Texte aus jener Zeit vor Augen hatte), sondern auch für einen eigenen Ansatz, der – sich an dem, was sich für ihn als eine Grenze der Wissenschaftslehre darstellt, orientierend – über Fichte hinausgeht und Aspekte kreuzt, die Schelling zur gleichen Zeit ebenfalls beschäftigt haben (und den Status des Realitätsbegriffs betreffen), dienen. Zwei Punkte scheinen hierbei besonders bedeutsam zu sein. Auf der einen Seite stellt *Novalis* das Spannungsverhältnis zwischen einem »Außen« und einem »Innen« heraus, das für das Wissen – was ja stets ein Wissen von einem »Sein« sein muss – konstitutiv ist. Das Wissen ist ein eigentümliches Sein – ein Sein, das zugleich außer sich und in sich ist. Hierin versammeln sich die beiden Züge, die jeweils den Begriff des Transzendentalen bei Schelling und Fichte (bei letzterem zumindest in den Jenaer Fassungen – der späte Fichte wird sich *Novalis'* Vorahnungen sehr stark annäh-

<sup>12</sup> Die hier vorgestellte These wird ausführlich entwickelt in: Alexandre Schnell, *Reflexion und Spekulation. Der transzendente Idealismus Fichtes und Schellings*, ins Deutsche übersetzt von T. Grohmann (erscheint 2015).

<sup>13</sup> *Novalis*, FS, S. 10.

ern) ausmachen. Auf der anderen Seite deutet diese Bestimmung des Wissens auf eine Theorie des Zeichens,<sup>14</sup> des Bildes, des »Scheins« hin, die ebenfalls Fichtes spätere Darstellungen der Wissenschaftslehre in zentralen Punkten vorwegnimmt, sich aber dennoch vom Wissenschaftslehrer distanziert. Dies sei hier jetzt etwas weiter ausgeführt.

Das Bewusstsein ist ein Sein außer dem Sein im Sein.

Was ist aber das?

Das Außer dem Sein muss kein rechtes Sein sein.

Ein unrechtes Sein außer dem Sein ist ein Bild – Also muss jenes außer dem Sein ein Bild des Seins im Sein sein.

Das Bewusstsein ist folglich ein Bild des Seins im Sein.<sup>15</sup>

Novalis schließt sich zunächst Fichtes Perspektive (in der *Grundlage*) eines »absoluten Ichs« an, an das jegliche Form von Realität gekettet sein muss. Dieses ist durch eine zweifache Handlung gekennzeichnet – durch eine »freie Handlung«, die »in« das Ich als »absolutes thetisches Vermögen« den Grund alles Bestimmens für dasselbe setzt; und durch eine »Handlung des Heraussetzens« (bei Fichte: des Entgegensetzens), die der Transzendenz des Seienden Rechnung tragen soll.

Wie kann nun der epistemische Status beider Handlungen bestimmt werden? Erstere ist ein *Erkennen*, ein *Wissen* im eigentlichen Sinne, da sie die durchgehende Bestimmtheit des Ich ermöglicht; letztere ist lediglich ein *Glauben*, weil das Herausgesetzte lediglich *geföhlt* und somit eben nur *geglaubt* werden kann. Dieses Glauben ist dem Wissen aber nicht lediglich äußerlich entgegengesetzt, sondern wirkt ständig – aber gleichsam unbewusst – in ihm als ein jeglichem »Gewahrwerden« Zugrundeliegendes (und ist also der freien in-sich-setzenden Handlung unbewusst einverleibt). Auf der bewussten Ebene hingegen bezieht sich die heraussetzende Handlung auf ein Sein »außer« dem Sein. Um Novalis' dritte Zeile aus der zitierten Passage deutlicher zu formulieren: »Das Außer dem Sein muss ein Sein sein, das kein rechtes Sein sein kann«. Wie ist dieses »kein rechtes Sein Können« aber zu verstehen? Novalis' Antwort hierauf lautet: eben als »Bild«, bzw. als »Schein«.

Sein Grundanliegen besteht in der Aufklärung des Sinns der *Realität*. Es ist höchst bemerkenswert, dass er Fichtes Auffassung, der zufolge Realität, wie bereits mehrfach angesprochen, »Reflexion der Reflexion«<sup>16</sup> sei, bereits in den *Fichte-Studien* nicht nur vorwegnimmt, sondern eigens ausarbeitet. Mehrere Stellen verdeutlichen das explizit, das Fragment 63 möge hierzu als Beispiel dienen. Im Sich-Anschauenden wird das anschauende (synthetische) Ich zum »Spiegel der Realität«. Genau hier kommt der Bildbegriff ins Spiel:

<sup>14</sup> Auf Novalis' Zeichentheorie kann hier nicht näher eingegangen werden. Wir beschränken uns auf seine Gedanken bezgl. des »Bildes« und insbesondere des »Scheins«.

<sup>15</sup> Novalis, FS, S. 10.

<sup>16</sup> Zu einer näheren Bestimmung dieses Ausdrucks, siehe Alexander Schnell, *Reflexion und Spekulation. Der transzendente Idealismus Fichtes und Schellings*.

Das Bild ist für das sich bewusste Ich Realität – Für die Abstraction im sich bewussten Ich, die reine Form der Reflexion – Medium der Realität, Negation allein – Für das Ich gar Nichts – oder Bild des Urseins.<sup>17</sup>

Entscheidend hierbei ist, dass das Ich sich nicht *verstandesmäßig* versteifen, auf einen der beiden Pole (Bild und Sein) fixieren darf, sondern in der *Anschauung* zwischen beiden hin- und herschwingen muss. Sollte es aber doch zu einer solchen Fixierung kommen, dann wird diese Spiegelung das Objekt spiegelverkehrt darstellen. Die Aufgabe des Philosophen muss es daher sein, durch die Analyse beide Pole auseinanderzuhalten und diese Verkehrtheit nicht als eine bloße Illusion, sondern recht verstanden als »Schein« zu betrachten. Was versteht Novalis näher unter diesem Begriff des »Scheins«?

Um hier die eigene Denkfigur des Transzendentalismus bei Novalis nicht zu verfehlen, ist es wichtig, die »negative« Bedeutung des »Scheins« nicht in der »positiven« (kantischen) Auffassung der »Erscheinung« aufgehen zu lassen. Auch ist Novalis' Auffassung des Bildes nicht mit der (späteren) fichteschen Bildlehre gleichzusetzen. Während Fichte seinen Bildbegriff unmittelbar aus der kantischen transzendentalen *Einbildungskraft* hervorgehen lässt, was zur Folge hat, dass die Realität transzendental als Bildhaftigkeit ausgelegt werden kann (freilich nicht im Sinne eines »bloßen« Bildes, sondern einer imaginalen Vermittlung des Sinns der Realität), ist Novalis insofern ein Denker des »Scheins«, als in diesem niemals völlig klar wird, *wovon* der Schein Schein ist<sup>18</sup> – was eben genau diesem Schwingen, Schweben und Hin- und Herwechseln zwischen Bild und Sein entspricht, von dem oben die Rede war. Um dies genauer auseinanderzulegen, wenden wir uns nun dem wichtigen Fragment 234 zu.

In diesem Fragment wird der Bezug von einem »Innen« und einem »Außen« wiederaufgenommen und explizit mit einer *transzendentalen* Auffassungsweise in Beziehung gesetzt. Die Vektoren dieses Denkansatzes, der den Begriff des »Scheins« erhellen wird, sind der »Geist« und die »Materie«. Einleitend stellt Novalis diesbezüglich folgendes auf: »Geist und Materie sind [...] 1. rein (immanent). 2. unmittelbar transscendent. 3. mittelbar transscendent, oder transscendentale.«<sup>19</sup> Novalis setzt nun Schein mit Geist und Wahrheit mit Materie in Verbindung. Schein und Wahrheit sind beide wiederum »Produkte der Einbildungskraft« – allerdings verschiedener, sich gegenseitig ausschließender Natur. »Wahrheit ist die Form des Scheins – Schein die Form der Wahrheit.«<sup>20</sup> Daher gilt:

<sup>17</sup> Novalis, FS, S. 47.

<sup>18</sup> Siehe hierzu Augustin Dumont, *L'Opacité du sensible chez Fichte et Novalis. Théories et pratiques de l'imagination transscendentale à l'épreuve du langage*, Grenoble, 2012, S. 238 und passim.

<sup>19</sup> Novalis, FS, S. 86.

<sup>20</sup> Novalis, FS, S. 87.

Schein und Wahrheit *zusammen* machen nur eine eigentliche Realität aus. Schein ist die Urform der Wahrheit, des Urstoffs. Es ist die Wahrheit auf sich selbst bezogen – Realität für Realität ist nur durch Beziehung – Form – Schein. [...] Der Schein kriegt seinen Stoff von der Wahrheit – die Wahrheit ihre Form vom Schein. Schein ist Negation – Wahrheit – Realität.<sup>21</sup>

Es wäre allerdings zu kurz gedacht, wenn man meinte, Novalis schreibe sich hier lediglich in eine »Philosophie (und später: Phänomenologie) der Ambivalenz« ein, die sich von Platon bis zu Heidegger, Deleuze und Ricœur erstreckt und die bemerkenswerte Tatsache aufweist, dass das eigentlich, den »Grund« ausmachende, Seiende sich je auch als *Simulakrum* darstellt. Novalis geht in der Tat weiter und setzt (im Gefolge Fichtes) die transzendente Perspektive in einen höchst bedeutsamen Zusammenhang mit der Gründungs- und Fundierungsproblematik.

Der Satz der Identität ist Satz der Wahrheit – Realität. Der Satz des Widerspruchs – Satz des Scheins – der Negation. Der Satz des zureichenden Grundes liegt in den beiden vorhergehenden – These – Antithese – Synthese.<sup>22</sup>

Zwar spielt Novalis hier in der Tat auf einen Gedanken Fichtes an, der sich zum Ziel gesetzt hatte, den konstitutiven Zusammenhang zwischen den Grundsätzen der theoretischen Wissenslehre mit denjenigen der allgemeinen Logik aufzuweisen. Dadurch, dass aber auch *bereits hier* die Begriffe von Wahrheit und Schein, die ja den Status der *Realität* aufklären sollen, miteinbezogen werden, wird deutlich, dass die Deduktion weiter reicht, als lediglich eine transzendente *Erkenntnisbegründung* zu liefern: Novalis weist darauf hin, dass Fichte hier implizit die transzendente Legitimation nicht (wie Kant) in der Schwebelage belässt, sondern eben gerade mit dem »Satz des zureichenden Grundes« und das heißt eben: mit der *Letztbegründung* in Zusammenhang setzt. Realität und Negation, Wahrheit und Schein setzen Grund und Begründung voraus. Setzung und Vernichtung liegen in ihrer Ermöglichung dem Gründen des Satzes des Grundes zugrunde und umgekehrt erhellt der Aufweis dieser notwendigen Begründung die Bewegung des Setzens und Vernichtens. Dieser wechselseitige Begründungszusammenhang<sup>23</sup> wird nicht einfach hypothetisch aufgestellt, sondern hierdurch in eine transzendente Genese eingefasst.<sup>24</sup>

Auch in diesem Punkt also zeugen Novalis' Ausführungen nicht nur von einer genialen Klarsicht in Bezug auf das fichtesche Denken, sondern darüber hinaus auch von der Gabe, die philosophischen Konsequenzen aus dessen ersten Ansätzen zu ziehen. Wäre ihm ein längeres Leben beschieden geblieben, hätte

<sup>21</sup> Novalis, FS, S. 89.

<sup>22</sup> Novalis, FS, S. 90.

<sup>23</sup> Wir haben an anderer Stelle zu zeigen versucht, dass Levinas in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* genau dieses Argument seinerseits wiederaufnimmt, um die gegenwärtige Beziehung von Manifestierung und Entzug »anders als« zu fundieren, siehe v. Vf. *Autrement que fonder*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie (im Erscheinen).

<sup>24</sup> Für eine Weiterführung und Vertiefung dieses Gedankens im Rahmen der zeitgenössischen Phänomenologie, siehe: Alexander Schnell, *La déhiscence du sens*, Paris, 2015.

er zweifelsohne zu den Protagonisten ersten Ranges der Klassischen Deutschen Philosophie gehört.