

Manfred Frank (Tübingen)

„Der schwere Schritt in die Wirklichkeit“ Über das Werden eines frühromantischen Realismus

Als Schelling mit der *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* ein 20-jähriges publizistisches Schweigen brach, traf er bei seiner Leserschaft auf eine gespaltene Erwartungshaltung. Man hatte Schelling in einer Denkphase aus dem Auge verloren, in der er mit Fug als der Bahnbrecher eines absoluten Idealismus gelten konnte, dessen Saat in Hegels *Logik* und *Enzyklopädie* wunderbar aufgegangen war. Inzwischen war Hegel gestorben, seine Nachfolger verwalteten sein Erbe wacker, aber glanzlos. Eine jüngere, politisch engagierte Generation war desillusioniert über die Fähigkeit eines absoluten Idealismus zur Erklärung von Wirklichkeit und weltverändernder Praxis und flirtete offen mit einem ontologischen Materialismus. Bei aller Voreingenommenheit gegen Schellings Konservativismus entdeckten Feuerbach und Ruge in Schellings nun verkündigtem Angriff auf das Erklärungspotential des Idealismus eine der ihren verwandte Motivation.

Nicht nur hat Ruges ‚Philosophie der Tat‘ ein Standbein in Schellings „positiver Philosophie“ (hatte doch Schelling den Junghegelianern zugerufen, in der Logik liege nichts Weltveränderndes; im Denken sei nichts Praktisches, der Begriff sei nur kontemplativ und habe es nur mit Notwendigem zu tun, „während es sich hier um etwas außer der Nothwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handelt“ [*SW* II/1, 565; vgl. II/3, 173]). – Feuerbach gar wusste sich keinen besseren Rat, als den Namen ‚positive Philosophie‘ einfach von Schelling zu übernehmen. Schelling hatte bei der Wahl des Attributs an Kants berühmte Bestimmung der Existenz (oder Wirklichkeit) als einer ‚absoluten Position‘ gedacht. Ein Subjekt-Begriff steht für etwas Wirkliches, wenn er seinen Inhalt geradehin ‚setzt‘, wenn der Begriff also keine Leermenge enthält – im Gegensatz zur ‚relativen Position‘, in der ich einen Subjekt-Terminus auf einen Prädikat-Ausdruck nur beziehe (*KrV* A 592 ff.). – ‚Negativ‘ hatte Schelling demgegenüber eine Philosophie genannt, die sich auf die Erkundung der Erkenntnisbedingungen des Wirklichen einschränkt. Die negative Philosophie grenzt nur aus, was das Wirkliche *nicht* ist. Positiv muss dem gegen-

über die Philosophie heißen, die vom Sein ausgeht und die Erkenntnis erst im zweiten Schritt erreicht.

Damit unterminiert Schelling die Autarkie des Ideellen, das zwar, wie er sagt, *dignitate prius* und insofern das Höhere ist (*SW I/10*, 103,3), zu seiner Fundierung aber eines anderen bedarf, von dem sich sagen lässt, es sei *entitate* oder *actu prius*. Was eines anderen zu seiner Fundierung bedarf, ist nicht selbstgenügsam; es hat seinen Grund außer sich. Es ist das „Realprinzip“, schrieb Feuerbach gehässig, „das der Schurke in Berlin sucht und nicht findet, weil er kein Herz im Leibe hat“ (an Chr. Kapp, 18. 2. 1842, in: Feuerbach 1964, XIII, 132).

Als er es gefunden hatte, spendete ihm die Hegelsche Linke manchen Beifall. Schellings Überwindung der lediglich begriffsbasierten Hegelschen durch „wirkliche, blutige Widersprüche“ stößt auf Bakunins lebhafteste Zustimmung (in: Schelling 1993, 38 u.). Ganz ähnlich auf diejenige Søren Kierkegaards, eines weiteren Hörers (und Mitschreibers) von Schellings erstem Berliner Kolleg: Zunächst ist auch er begeistert von Schellings Aufbrechen des Hegelschen Begriffspanzers („als er das Wort ‚Wirklichkeit‘ nannte, vom Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit, da hüpfte die Frucht des Gedankens in mir vor Freude wie in Elisabeth“ [Tagebuch-Eintrag vom 22. November 1841, in: Schelling 1993, 530]). Und natürlich: Diese neue Hochschätzung einer ‚unvordenklichen‘ Wirklichkeit – einer Wirklichkeit, vor die kein Gedanke als ihre Ermöglichungsbedingung (*potentia*) reicht – ging einher mit einem wachsenden Unbehagen gegenüber dem absoluten Idealismus Hegels. Schellings spöttische Charakterisierung von Hegels Versuch, die Natur aus der Logik hervorgehen zu lassen, war bald in aller Munde. Noch Feuerbach und Marx zitieren sie genüsslich:

Indeß die logische Selbstbewegung des Begriffs (und *welches* Begriffs!) hielt, wie vorauszusehen, so lang vor, als das System innerhalb des bloß Logischen fortging; sowie es den schweren Schritt in die *Wirklichkeit* zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich dass es der Idee, man weiß nicht, warum? wenn es nicht ist, um die Langeweile ihres bloß logischen/ Seyns zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, sich in ihre Momente auseinanderfallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll (*SW I/10*, 212 f.).

Ich habe seit meinem Schelling-Buch (Frank 1975) zu zeigen versucht, dass und wie in Schellings später Ontologie die Keimidee seines Jugendfreundes Hölderlins aufging. Der Gedanke einer absoluten Identität des Reellen und des Ideellen, an dem Schelling auch im Alter

nicht minder festhielt als Hegel, war aus dem ideellen Part allein nicht verständlich zu machen. Identität muss als eine symmetrische Beziehung aufgefasst werden, nicht als die triviale Identität eines Terms nur mit sich, wie etwa in der uninformativen Formel $A = A$. Die nicht-triviale, die gehaltvolle Identität, wie sie etwa von Davidsons anomalen Monismus angenommen wird, spricht sich so aus: $A = B$ oder: ‚Mentale und physische Ereignisse sind identisch‘, oder noch besser: ‚Es ist Eines, das sich hier als Physisches, dort als Mentales ausspricht.‘ Das ist nicht trivial, denn es könnte ja auch sein, dass der Dualismus recht hat und Geist und Natur *nicht* identisch sind.

Identität – das ist Schellings Gedanke in Kürze – darf nicht eliminativ verstanden werden, so, als meine ‚Identität von Natur und Geist‘ dies: ‚Natur, *und nicht* Geist‘ oder: ‚Geist nur, sofern er – unter genauer Analyse – in Natur kollabiert‘. Nach Schellings Überzeugung begeht der Fichtesche Idealismus nur den umgekehrten Fehler. Für diese Übersetzung hat Schelling bei Davidson Unterstützung erfahren. Identität, betont Davidson, muss als ein symmetrisches Verhältnis respektiert werden: “I see no good reason for calling identity theories ‚materialist‘: if some mental events are physical events, this makes them no more physical than mental. Identity is a symmetrical relation.” (Davidson 1987, 453)

Das erinnert mich an einen hübschen Kommentar, den Heinrich Heine in seiner *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* zur klassischen Identitätsphilosophie gegeben hat.

‚Gott‘, welcher [...] von den deutschen Philosophen das Absolute genannt wird, ‚ist alles was da ist‘, er ist sowohl Materie wie Geist, beides ist gleich göttlich, und wer die heilige Materie beleidigt, ist dabei so sündhaft, wie der, welcher sündigt gegen den heiligen Geist (Heine 1997, 565 f.).

Es gab einen anderen Grund, das Sein der Relation des Reellen und des Ideellen vorangehen zu lassen. Eine Beziehung zweier wird nie das Bewusstsein ihrer Selbigkeit generieren. Hölderlin hatte diesen Gedanken im Mai 1795 nur als erster, keineswegs als einziger gefasst. Im September war ihm – vermutlich ohne direkte Verständigung – Novalis mit dem Einsatz seiner *Fichte-Studien* gefolgt, und im August 1796 hatte auch der nach Jena umgesiedelte Friedrich Schlegel sein bisheriges Vertrauen ins Erklärungspotential von Fichtes ‚absolutem Ich‘ verloren.

Diesen Weg nachzuvollziehen, war eine Hauptanstrengung meiner Neusituierung der philosophischen Frühromantik zwischen Kant und dem absoluten Idealismus.

I.

Wer Abläufe der Philosophiegeschichte verstehen will, wird sie nicht, wie Droysen spottete, in ‚eunuchenhafter Neutralität‘ nur nachvollziehen wollen. Er wird in ein selbst philosophierendes Verhältnis zu ihnen eintreten wollen. Nun ist das Philosophieren ein zieloffenes Tun. Töricht wäre es, zu glauben, wir könnten einer Position jemals so sicher sein, als wäre sie über allen vernünftigen Zweifel erhaben. Ein ebenso scharfsinniger wie selbstbewusster Analytiker schreibt im Vorwort zu seinen *Philosophical Papers*:

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

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

Dass unsere Überzeugungen nicht absolut gerechtfertigt werden können, sondern – wie Schlegel ironisch sagt – nur „einstweilen auf ewig“ gelten (*KA II*, 179. Nr. 95; Anspielung auf Niethammer 1795, 41 ff.), also aus momentaner, dem Wissenwollen innewohnender Geltungsunterstellung (einer Art Kredit auf den performativen Widerspruch der Leugner dieser Annahmen), – dass also unser Meinungssystem keiner ultimativen Begründung fähig ist und immer noch eine unbedachte Begründung zulässt, die selbst wieder unbegründet bleibt, war eine der tiefen Überzeugungen junger Intellektueller, die, von Kants kritischem Geist erfasst und von Reinhold über die vermeinte Notwendigkeit eines Fundaments unseres Wissens belehrt (Reinhold 1791), die Skylla des epistemologischen Fundamentalismus (der Philosophie aus oberstem Grundsatz) ablehnten, ohne sich der Charybdis des Skeptizismus (oder, wie sie auch sagten, des intellektuellen Anarchismus) in die Arme zu werfen. Dazu gehören Johann Benjamin Erhard, Friedrich Immanuel Niethammer, Friedrich Carl Forberg und Friedrich von Hardenberg, der sich später – unter dem Druck der Zensur – Novalis nannte. 1796 notierte er, vermutlich im Blick auf eine Publikation in dem von seinem Freund Niethammer herausgegebenen *Philosophischen Journal* (*NS II*, 32 f.):

Das eigentliche/ Philosophische System muß Freyheit und Unendlichkeit, oder, um es auffallend auszudrücken, Systemlosigkeit, in

ein System gebracht, seyn. Nur ein solches System kann die Fehler des Systems vermeiden und weder der *Ungerechtigkeit*, noch der Anarchie bezogen [beziehtigt] werden (NS II, 288 f., Nr. 648; ebs. Friedrich Schlegel: KA XVIII, 80, Nr. 614).

Die Unwünschbarkeit der ersten Konsequenz wurde diesen Selbstdenkern durch Fichtes Grundlegung eines Idealismus aus einem ins Absolute gesteigerten ‚Ich‘ vor Augen geführt. Wie immer anziehend diese Lösung aussah, die eine Reihe von Problemen – etwa die unerwünschten Dualismen der kantischen Philosophie – hinter sich lassen konnte, – so unwiderstehlich sich also die absolut-idealistische Lösung angesichts der argumentativen kantischen Erblasten ausnahm, die Frühromantiker hielten diesen Weg für unbegebar und suchten Auswege aus dem idealistischen Fliegenglas. Oder besser: Sie suchten das Philosophieren aus oberstem (subjektivem) Grundsatz von Beginn an zu vermeiden. Der Studentenbuden-Nachbar Friedrich Schlegels im Hause von Niethammers künftiger Frau, der Witwe Döderlein in Jena, Paul Johann Anselm Feuerbach, publizierte im *Philosophischen Journal* einen Ausatz „Ueber die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie“ (1795). Die Suche nach einem Ausweg aus der Grundsatzphilosophie – gleich, ob das Prinzip an den Anfang oder, wie bei Hegel, an den Schluss gesetzt wird – charakterisiert das frühromantische Denken insgesamt und unterscheidet es wesentlich von der Philosophie des deutschen Idealismus. Die „*Sehnsucht nach dem Unendlichen*“ (KA XVIII, 418, Nr. 1168; 420, Nr. 1200), nicht sein Besitz beflügelt die Frühromantiker. Hegel diagnostizierte diese Einstellung als „unglückliches Bewußtsein“ (Hegel 1952, 158 ff., passim). Der Tadel freilich prallt ab an der wohlbegründeten Überzeugung, dass der menschlichen Wirklichkeit dies Unglück wesentlich sei.

Die antifundamentalistische Tendenz erklärt auch den für den gesamten Kreis (besonders Erhard, Niethammer, Forberg, später Friedrich Schlegel) so charakteristische Hinneigung zur pyrrhonischen Schule (dazu Vieweg 1999). Diese Varietät der Skepsis (die nicht als wirklich radikal charakterisiert werden darf; vgl. Grundmann 2003) konnte zusätzlich Nahrung finden durch eine erneute Beschäftigung mit Jacobis Kritik der ‚negativen‘ Vernunft, die – einmal mehr in der VII. Beilage zur Zweitaufgabe seines Spinozabüchleins (Jacobi 1789, 398 ff., bes. 423 ff.) – mit dem klassischen Regress-Argument arbeitet, nur diesmal mit einer unerhofften Wirkung auf die Letztbegründungsbestrebungen des eben aufkommenden absoluten Idealismus. Vereinfachend ließe sich sagen: Die Frühromantiker ergreifen – mit einer

„unter Reinholds Konsulat“ erworbenen (und durch Fichte belehrten) Vorsicht – das skeptische Horn des Dilemmas und lassen Fichte mit dem anderen „auf dem absoluten Felsen“ (*KA II*, 155, vgl. a. a. O., 147 f., Nr. 7; Niethammer in: Baum 1995, 84).

II.

Seit meiner späten Schulzeit (während derer die Romantik auffallend im literarischen Kanon fehlte) habe ich mich dem so verstandenen frühromantischen Projekt sympathisch verbunden gefühlt. Nicht eigentlich aus Vorliebe für eine historisch-kulturelle Epoche, wie man etwa die altgriechische Philosophie oder den Expressionismus in der Malerei liebt. Sondern weil ich in diesem Projekt am deutlichsten die Grundrisse einer Intuition zu erkennen glaubte, die die Philosophie der Moderne wie ein Leitstern begleitet. Zwei Denkerfordernisse galt es zu verbinden: Der (spätestens durch Descartes erstrittenen) Schlüsselrolle des Selbstbewusstseins in der Philosophie war Rechnung zu tragen; und seine Unselbstgenügsamkeit war zu respektieren. Das Wissen einer Person um sich besteht in einer Kenntnis *sui generis*, um deren Aufklärung die Frühromantik Großes, bis heute Gültiges, wenn auch wenig Bekanntes geleistet hat. Aber das Ich kommt nicht aus eigenem Vermögen in die Stellung, in der es sich dieser einzigartigen Kenntnis versichert. Selbstbewusstsein setzt Sein voraus: die andere Säule, auf der die Verknüpfung der Sätze *cogito* und *sum* ruht. Das Selbstbewusstsein fühlt sich ‚schlechthin‘ – das meint: nicht bloß relativ, nicht bloß hinsichtlich eines anderen, mächtigeren Gegenstandes – abhängig. Für das Wovon dieser ‚schlechthinnigen Abhängigkeit‘ benutzten die Frühromantiker – mit ihnen Hölderlin, Schleiermacher und der späte Schelling – den von Kant und Jacobi übernommenen Ausdruck „Seyn“, auch „Urseyn“ (*NS II*, 142, Z. 13). Der Ausdruck verliert für uns seine Befremdlichkeit, wenn wir ihn durch ‚Wirklichkeit‘ ersetzen. Dann liest sich die frühromantische These über den Zusammenhang von Selbstbewusstsein und Sein so: Es kann Bewusstsein nur geben unter der Voraussetzung der Wirklichkeit. So schon Kant. Novalis notiert: „Wo ein Erkennen ist – ist auch ein Seyn“ (*NS II*, Nr. 402, Z. 25). Und Schelling lehrt 1832/33 in München: „Alles ursprüngliche Denken bezieht sich immer auf einen wirklichen Gegenstand“ (Schelling 1972, 94). Aber das Umgekehrte gilt nicht. In Berlin erfährt dieser Gedanke folgende Wendung: „[...] nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein

Denken“ (*SW* II/3, 161, Anm. 1). Im gleichen Sinne nannte Novalis 1795 das Bewusstsein ein „Bild des Seyns“, ein „Zeichen“, also einen ‚Repräsentanten‘ (*NS* II, 106, Nr. 2, Z. 4 ff.). Repräsentationen sind von ihrem Repräsentat (ihrem „Bezeichneten“) ontisch abhängig. Das gilt auch dann, wenn sie ihm zum Erscheinen (oder Bewusst-Sein) verhelfen.

‚Sein‘, das alte und einzige Thema der europäischen Metaphysik, bleibt – auch nominalisiert – ein unterbestimmter Verbalausdruck. Er kann mehrerlei meinen. Die philosophierende Frühromantik schwankt zwischen zwei Verständnissen, die nicht immer mit wünschenswerter Deutlichkeit auseinandergehalten werden. Das erste – von Crusius, Kant und Jacobi empfohlen – legt ‚Sein‘ auf den Sinn von ‚Existenz‘ oder ‚Wirklichkeit‘ fest. Und dann meint ‚Seins-Abhängigkeit‘ Unselbstgenügsamkeit hinsichtlich der eigenen Existenz, des eigenen Bestehens. Das Subjekt des Gedankens *cogito* hat sich nicht aus eigener Macht ins Sein gebracht, es ist nicht *causa sui*. (Wäre, zeigt der späte Schelling, die Sein erzeugende Potenz noch vor der Wirklichkeit, so würde ein selbst des Seins Beraubtes Ursache eines Wirklichen sein – ein offener Erklärungszyklus träte auf [z. B. Schelling 1972, 433 f.; Schelling 1993, 162 f.]) Das Subjekt war seiner bewusst unter Voraussetzung eines Seins, das nicht es selbst ist. Oder auch: Im Bewusstsein seiner selbst erfährt sich das Bewusstsein als getragen durch und gerichtet auf „ein Sein, das nicht es selbst ist“. Das ist die berühmte Formulierung, in die Sartre seinen ‚ontologischen Beweis‘ des Bewusstseins zusammendrängt (Sartre 1943, 28). Gemessen am Sein ‚im emphatischen Sinne‘ (Schelling 1972, 97) ist – Schelling zufolge – das Bewusstsein ein *má ón*, ein relativ nicht Seiendes im Sinne des späten Platon oder des Plutarch. Dem entspricht Sartres Unterscheidung des *être* vom *néant*. Denn ‚néant‘ ist nur die französische Übersetzung des griechischen *má ón* (*SW* I/10, 284 f.). Schellings und Sartres ontologische Untermauerung des Bewusstseins erweist sich als überraschendes Echo auf Hardenbergs Bestimmung des Bewusstseins als „Seyn außer dem Seyn im Seyn“ (*NS* II, Nr. 2, Z. 4 [ff.]). Novalis nennt es ein minderes Sein:

„Das Außer dem Seyn muß kein rechtes Seyn seyn.

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

Aus der Formel ergibt sich „beyläufig, daß Ich im Grunde nichts ist – Es muß ihm alles *Gegeben* werden“ (273, Z. 31 f.); „Denken [ist] der Ausdruck / die Äußerung / des Nichtseyns“ (146, Z. 25 f.). Das Bild, über welches sich das Bewusstsein die Gehalte des Seins vermittelt,

ist demnach ein „Nichtsey[n] [...] im Seyn, um das Seyn für sich *auf gewisse Weise daseyn* zu lassen“ (106, Z. 11 f.).

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

Aber beide Auffassungen treten nicht in radikalen Widerspruch zu einander. Es könnte doch sein, dass die absolute Identität Sein (im Sinne von Existenz, von Kants ‚absoluter Position‘) und Denken übergreift und untrennbar aneinander verweist, ohne beide Ausdrücke auf einerlei Sinn zu reduzieren. Unscharf, aber vorsichtiger könnte man sagen: Die zugrunde liegende Intuition besagt, dass Sein und Bewusstsein ‚wesentlich zusammengehören‘, ohne semantisch zusammenzufallen. Wer ‚Sein‘ sagt, sagt nicht ‚Bewusstsein‘. So wie das cartesianische *cogito, sum* eine, nicht zwei Erfahrungen artikuliert und doch in zwei unterschiedene Feststellungen gegliedert ist. So hindert die Zusammengehörigkeit von Sein und Bewusstsein nicht, dass im Absoluten das Sein dem Bewusstsein vorangeht und es ontisch fundiert (Seinsgrund), während das Bewusstsein dem Sein ontisch folgt, ihm aber zum Erscheinen verhilft (Erkenntnisgrund). Ich glaube, das war die Ansicht des späten Schelling, der mit ihr seinen jugendlichen Idealismus widerruft und damit das Interesse einer jüngeren Generation erregt. Man kann auch von einer Rückwendung zu den kantischen Basen sprechen. Ihnen sind Reinholds unbotmäßige Schüler, darunter Forberg, Novalis und indirekt Schiller, Hölderlin und Friedrich Schlegel, immer verbunden geblieben – anders als Fichte und der junge Schelling.

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

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

In seiner umfänglichen Antwort vom 2. Juni 1792 hat Niethammer Herberts „Überzeugung von der Entbehrlichkeit eines höchsten und Einzigem Grundsazes alles Wissens“ ermutigt (in: Baum 1995, 86), den infiniten Regress in allen ultimativen („bodenlos[en]“) Begründungsanstrebungen aufgewiesen („die Erde [sagen die Letztbegründer] trägt ein Elephant, u. der Elephant steht auf einer Schildkröte, ohne uns weiter zu sagen, worauf die Schildkröte liege“ [84]) und sich über Fichte als den Mann „auf dem allgemeingültigen Felsen“ lustig gemacht, der nicht frage, worauf dieser Felsen denn stehe (83). Novalis hat sich dem angeschlossen, als er barsch „[a]lles Suchen nach dem Ersten [... als] Unsinn“ abtat (*NS* II, 255, Z. 11 f.), als eine Obsession, die den Philosophen unweigerlich in die „Räume des Unsinnns“ verschlage (*NS* II, 251 f.; vgl. 259 f., Nr. 566). Mit der Weisheit eines unfanatischen Skeptikers notiert Friedrich Schlegel 1796:

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

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

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

III.

Ich führe diese bekannten, wenn auch schwer zurückweisbaren Belege an, weil meine Überzeugung, die frühromantische Philosophie werde nicht als Fortspinnen des Fichteschen Gedankens, sondern erst aus dem Bruch mit ihm verständlich, heftigen Widerspruch erregt hat. Der Widerspruch steht in einer *Mainstream*-Tradition, von der es nur wenige Ausnahmen gibt. Anfangs konnte man das entschuldigen mit der Tatsache, dass die *Fichte-Studien* des Novalis gar nicht oder doch nicht vollständig und nicht in der richtigen Reihenfolge publiziert, geschweige korrekt datiert waren (September 1795 bis Juli 1796: das bleibende Verdienst des Herausgebers Hans-Joachim Mähl [NS II, 29 ff.]). Insofern ist der Widerspruch gegen frühere Arbeiten, die sich auf die Anfänge einer frühromantischen Philosophie überhaupt einlassen und in Fichtes *Grundlage der Wissenschaftslehre* von 1794/95 den Initialzündler sehen, trivial. Auch wissen wir erst seit recht kurzer Zeit, in welch komplexem ‚konstellatorischen‘ Umfeld das Aufkommen einer spezifisch frühromantischen Philosophie möglich wurde. Immer noch konnte man dem Konservativismus der Frühromantik-Auslegung zugute halten, dass ein so schwieriges, kontextsensitives und undurchsichtiges Gebilde wie die *Fichte-Studien* sich dem Verstehen hartnäckig verschließen würde und eine frühe differenzierte Wahrnehmung unwahrscheinlich machte.

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

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

zahlreichen und zusammenstimmenden Belege bestätigt, auf die ich mich interpretierend beziehe und die jeder Opponent meiner Deutung marginalisieren oder missachten muss. Die These eines ontologischen Realismus der kantisch-postkantianischen und frühromantischen Philosophie sehe ich angegriffen, aber nicht erschüttert. Selbst den Mystizismus- bzw. Irrationalismus-Vorwurf, den Beiser mit meiner (hermeneutisch) realistischen Option – insbesondere der These vom Vorrang des Seins vor dem Selbstbewusstsein – verknüpft, nehme ich gelassen, zumal er mir inkonsequenterweise zugleich eine Anfeindung der Korrespondenztheorie der Wahrheit vorwirft. Ich habe mich im Gegenteil – und im Widerspruch gegen die Überschätzung von Kants ‚kopernikanischer Wende‘ – für sie stark gemacht (Frank in Schleiermacher 2001 I, 41 ff., bes. 50 ff; Frank 2002, 52 ff.). Was ist irrational (gar ‚postmodern‘) an der These, die Theorie folge – wenn auch nicht blind – der Wirklichkeit, nicht umgekehrt (Beiser 2003, 3 f., 58 f., 65, 74, 78, 192 f.)? Ich glaube: Die Seinsabhängigkeit des Subjekts nicht anerkannt zu haben, war ein Fehler des so genannten ‚deutschen Idealismus‘; und spät erhebt Schelling die in Schweigen erfrorene Stimme seiner frühromantischen Weggefährten gegen das Projekt Hegels und seine eigene Philosophie des absoluten Geistes. Was heute als ‚deutscher Idealismus‘ in den Annalen der Philosophiegeschichtsschreibung abgehandelt wird, hat die Rezeption der nachkantischen deutschen Philosophie in Resteuropa und weltweit, natürlich besonders in den angelsächsischen Ländern, bis auf unsere Tage behindert, jedenfalls beschädigt. Selbst die Intuitionen Kants und derer, die ihm – durchaus kritisch, weil seiner Mängel bewusst – zu folgen suchten, wurden im kollektiven Gedächtnis verzerrt. Das hängt damit zusammen, dass die so genannten deutschen Idealisten sich für die wahren Vollstrecker des kantischen Denkanstoßes erklärten und lauthals verkündeten, die Mängel des kantischen Kritizismus würden nur durch einen neuen, einen „mächtigere[n], herrlichere[n] Dogmatismus“ behoben, als es der von Kant überwundene gewesen sei (Schelling 1993, 137 unter Anspielung auf *SW* I/1, 303). Fichtes Name bezeichnet die Speerspitze derer, die Kants Philosophie besser verstehen wollten, als sie sich selber verstanden habe (Fichte 1971 VI, 337; I, 479 Anm.). Nur in einem der idealistischen Systeme (in welchem eigentlich?) komme Kants Ansatz zu sich selbst – wenn nicht dem Buchstaben, so doch dem Geist nach (I, 420–422; 468 f., 485). Gegen diese Besserversteheraus-dem-Geist richtet sich Friedrich Schlegels Spott: „Niemand kennt wohl eigent[lich] d[en] Geist der K[anti]schen f [Philosophie] weniger als d[ie] neusten Geistianer“ (*KA* XVIII, 36, Nr. 191).

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

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

Der erste, der sich an eine solche Aufklärung gemacht hat, war Novalis (im Herbst 1795). Zunächst bestimmt er das erste Bewusstsein, das wir von uns selbst erwerben, als ein „Gefühl“ („Selbstgefühl“) – also, im Gegensatz zu Fichte, der es ins intellektuelle Anschauen einer „Thathandlung“ (Fichte 1971 I, 91, 468) setzt („Die Intelligenz ist dem Idealismus ein *Thun*“ [440]), als eine Passion. Dem Gefühl wird etwas „gegeben“ (NS II, 115, Z. 29; vgl. 275, Z. 31 ff.), nämlich das „Urseyn“; nicht wird etwas von ihm getan, gar hervorgebracht. Novalis interpretiert das Selbstgefühl, das auch Fichte kennt (Fichte 1971 I, 295, 305 [im Kontext], 359 f.), also nicht als die Reaktion des Geistes auf eine gehemmte Tätigkeit, sondern als das ursprüngliche Bewusstsein überhaupt. Als Bewusstsein steht aber das Selbstgefühl in einer verkehrten Stellung zur Wirklichkeit, indem es, von sich ausgehend, die Welt *secundo loco* antrifft. „Die Theorie muß vom *Bedingten* ausgehn“ (NS II, 147, Nr. 86, Z. 14). Das (vom Sein) Bedingte, das Bewusstsein, *ist* nicht das, wovon es ein Bewusstsein ist, sondern bildet es – durch eine Repräsentation, ein ‚Zeichen‘ – ab (106, Z. 6 ff.). Doch findet es in sich selbst das Mittel, diese Verkehrung durch eine abermalige Verkehrung („*ordine inverso*“ [127 f., 131 ff.]) zu korrigieren. „Es wechselt immer Bild und Seyn. Das Bild ist immer das verkehrte vom Seyn. Was rechts an der Person ist, ist links im Bilde“ (142, Nr. 63; vgl. die umständlichere Erklärung 114 ff.). Das gespiegelte Spiegelbild oder die Selbstreflexion stellt die ursprüngliche Ordnung wieder her; und dem Ich wird nun seine ontologische Abhängigkeit vom Sein bewusst (so auch Schelling *SW* I/4, 85 ff.; I/9, 230 ff.). Fichte, meint

Novalis, habe diese Selbstreflexion nicht vollzogen und darum, in der Nachfolge des Bischofs Berkeley, Sein immer nur in Abhängigkeit auf ein es thematisierendes Bewusstsein oder als inerten Niederschlag eines vorgängigen Handelns anerkannt: So erscheint dem Idealisten Sein nicht als Positivum, geschweige, wie Kant sagte, als ‚absolute Position‘, sondern als ein „negativer Begriff“, der sich gegen den allein positiven des bewussten Handelns abgrenzt (Fichte 1971 I, 498 f.).

Kants Grundgedanke ist gegen die Aneignungsgelüste seiner idealistischen Nachfolger zu behaupten.

IV.

Auch Fred Rush (2004) ist unzufrieden mit meiner Insistenz auf der ‚realistischen‘ Option der frühromantischen Denker. Zumindest wünscht er sich eine Aufklärung über meinen Wortgebrauch.

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

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

Aber auch im herkömmlichen Sinne der Korrespondenz haben einige Kantianer klar erkennbar einen Gegenstands-Realismus vertreten. Ihre Frage ist weniger (wie in jüngeren Debatten um Realismus und Anti-Realismus), ob ‚seiend‘ nur von natürlichen oder auch von abstrakten Gegenständen wie Zahlen oder Mengen gesagt werden kann. Geht man etwa davon aus, dass Eigenschaften Mengen sind (wie Quine 1974, 288), dann impliziert die These ‚Eigenschaften existieren‘ einen Realismus hinsichtlich bestimmter abstrakter Entitä-

ten. Nehmen wir dagegen an, dass Eigenschaften keine abstrakten Entitäten sind, sondern *realiter* existieren, so müssen wir sie unter die natürlichen Gegenstände unserer Welt rechnen. Etwas dergleichen scheint Schelling vorgeschwebt zu haben. Wenn er die Formel ‚das Absolute ist Natur und Geist‘ aufstellt (und den Sinn von ‚ist‘ als ‚transitiv‘ auslegt), nimmt er das Ideelle und Reelle ausdrücklich nicht im substantivischen Sinn, sondern versteht sie als ‚Prädikate von X‘ (Schelling 1946, 27,2: „[...] diese Einheit, welche eine Einerleyheit des Subjekts, nicht der Prädikate ist, [...]“). Aber natürlich hält er beide für existent, weil und insofern sie von X ‚gewesen werden‘, nicht: weil unser Geist sie so auffasst.

Nach Putnam besteht zwischen beiden Realismen (dem natürlicher und dem abstrakter Entitäten) sogar ein Abhängigkeitsverhältnis: „the whole question of a correspondence theory cannot ‚get off the ground‘ if we deny that there are such things as sets, relations, correspondences, at all“ (Putnam 1975, 75). Damit deutet er implizit an, dass jede Form von Außenweltrealismus, die – wie der kantische oder Schleiermacher’sche – mit einer Korrespondenztheorie der Wahrheit arbeitet, einen Realismus (Antinomialismus) hinsichtlich Mengen und Relationen *voraussetzt*. Obwohl das Verhältnis zwischen Platonismus (wie man die letztere Position einfachheitshalber nennt) und Außenweltrealismus also nicht als unproblematisch gelten darf, bleiben wir im Folgenden fast ausschließlich mit dem Außenweltrealismus befasst und können den Antinomialismus/Platonismus außer Acht lassen. Allerdings dürfen wir nicht übersehen, dass viele der von uns behandelten Autoren – sehr anders als analytische Philosophen heute – Relationen und besonders die Prädikations- und die Korrespondenz-Relation für Minderformen der ‚absoluten‘ Identität halten. Bald wird der Relation das strenge (unabhängige) Sein bestritten, bald wird das relationale Sein (das Sein der Erscheinung, sagt Schelling) als aus der ‚Form‘ des prädikativen Aussagesatzes abkünftig erklärt. Relationen zwischen Gegenständen oder Zuständen von Gegenständen sind dann gleichsam aus den Fugen geratene vormalige Identitäten.

Dann heißt unsere Frage: Was heißt ‚Realismus‘ hinsichtlich natürlicher Gegenstände?

Ich folge einem nützlichen Einteilungsvorschlag, den Robert Nola (1988) in der Einleitung zu seiner Anthologie von Texten über Realismus und Relativismus gemacht hat. Nola meint, der Realismus sei eine bestimmte Auffassung vom Wesen der wissenschaftlichen Theorien. Das greift vielleicht zu kurz, da die Auffassung, es gebe Dinge außer unserem Geist, doch eine ganz vorthoretische Grundüberzeugung des

gesunden Menschenverstandes ist. Darin beruht auch seine große und verbreitete Anziehungskraft – nicht nur auf Wissenschaftler. (Und darum hat es der Idealismus so schwer, sich dem gesunden Menschenverstand zu empfehlen. Viele von uns verlassen sich eben auf Hören und Sehen. Und eben das ist es, was einem – nach Hegel – beim Philosophieren vergehen soll.)

Die große Popularität des Realismus hat allerdings zu einer kaum mehr überblickbaren Fülle von zum Teil stark divergierenden Positionen geführt. Es ist aber üblich geworden, seine Varietäten in eine ontologische, eine semantische und eine erkenntnistheoretische zu untergliedern. Sie haben alle ihr Gegenstück in den Theorien der Autoren, über die ich im Folgenden spreche.

Der *ontologische Realismus* ist eine These über die *œnta*, also über die Gegenstände der Welt. Und von der Welt nimmt er an, sie bestehe aus einer fixen Totalität von bewusstseinsunabhängigen Gegenständen. (‚Bewusstseinsunabhängig‘ impliziert natürlich nicht ‚unerkennbar‘; unerkennbar, aber dennoch wohlbegründet ist nur die Voraussetzung einer seienden, aber epistemisch unverfügbaren Identität des Selbstbewusstseins.) Ferner glaubt der ontologische Realismus, es gebe genau eine wahre und vollständige Beschreibung der Welt; und Wahrheit impliziere eine Art von Korrespondenz (Kant, Schleiermacher).

Der *semantische Realismus* tritt in zwei unterscheidbaren Interpretation auf. In der 1. steht er für den Glauben an die Objektivität der Bedeutungen – als unabhängig von unseren Verifikationsmethoden und unabhängig von dem, was beim Erfassen der Bedeutung eines Ausdrucks in unserem Kopf vor sich geht (Putnam 1983, 223 ff., 268 ff.). Diese Varietät spielt in unserem Kontext durchaus eine Rolle, so in Benjamin Erhards Verdacht, Fichtes *Wissenschaftslehre* psychologisiere den Ausdruck Wissen, der aber einen nicht subjektiven, nämlich normativen Einschlag habe (Erhard an Niethammer vom 31. Jan. 1797 und an Reinhold am 21. Mai 1797; in: Frank 1998, 195 f. mit Anm. 54): Gewusst wird nur Wahres, nicht bloß Subjektives (*SW I/3*, 339,1: „Denn man weiß nur das Wahre“; vgl. *I/6*, 137 ff.).

Nach der 2. Auffassung steht ‚semantischer Realismus‘ für die Überzeugung, dass nicht nur Beobachtungssätze, sondern auch theoretische Sätze einen Wahrheitswert und die in ihnen enthaltenen theoretischen (singulären) Termini einen Gegenstandsbezug (zu theorieunabhängigen Entitäten) haben. So auch spekulative Theorien etwa über das Verhältnis des Absoluten zu Einheit und Unterschiedenheit als seinen Momenten. Eine Extremform dieser Art von semantischem Realismus wäre die These des Externalismus, dass wir

in intentionalen Einstellungen Gegenstände nicht vermittelt eines Fregesinns anzielen, sondern dass der Gegenstand selbst in den Gehalt der Proposition einzieht. Ich sehe nicht, dass man eine solch harte Konsequenz aus Novalis' Bestimmung des Bewusstseinsgehalts als eines Zeichens oder Bilds des Seins herauspressen könnte. Aber Kants und Reinholds Affektionslehre liegen doch klar auf dieser Linie eines vorbegrifflichen, von der Wirklichkeit selbst gelieferten Gehalts („Stoff“, „Materie“ der Vorstellung).

Auch der *erkenntnistheoretische Realismus* tritt in zwei Auslegungen auf. Nach der 1. besteht er einfach in der antiskeptischen These, dass es Wissen *gibt* (das heißt: dass unsere Gedanken über die Welt sachhaltig sind und dem Bivalenzprinzip gehorchen: Sie sind entweder wahr oder falsch). Der erkenntnistheoretische Realismus dieses Typs kann partiell sein (er kann z. B. allein das bewusste Subjekt für real halten und die Außenwelt für unreal – so Berkeley, Fichte und Schopenhauer; er kann umgekehrt nur die externe Welt für real halten und das Subjekt für ein vergleichsweise Nichtseiendes: so Novalis, der späte Schelling oder Sartre; diese letztere Position kann Wissen nicht wie die erstere fundamentalistisch – aus einem ‚obersten Grundsatz‘ – ableiten).

Nach der anderen (2.) Fassung des Ausdrucks meint ‚epistemologischer Realismus‘, dass die Wissenschaft auch an der idealen Grenze (Peirce's „in the long run“) noch nicht alle Aspekte der Wirklichkeit erfassen kann: etwa die Position Thomas Nagels (Nagel 1997, 77 ff.), aber schon die des Novalis und Friedrich Schlegels, wonach Wissen als „unendliche Annäherung“ charakterisiert und auch nicht durch vollkommene Kohärenz unserer Überzeugungen gesichert sei (Kohärenz ist lediglich ein *Wahrheitskriterium*; für sich allein ist sie für Wahrheit nicht hinreichend). Diese These ergibt sich aus der Annahme der radikalen Bewusstseinsjenseitigkeit der Wirklichkeit oder ihrem informationellen Überhang über unsere Beschreibungen bzw. ihre Uneinholbarkeit durch unsere Interpretationen. Der Wirklichkeit gegenüber bleibt danach unser Wissen immer, weil prinzipiell ‚unvollständig‘.

Zitatnachweise

Ameriks, Karl: „Die Schlüsselrolle des *Selbstgefühls* in der ästhetischen und historischen Wende der Philosophie“. In: Thomas Grundmann u. a. (2005), 369–416 (das engl. Original mit dem Titel „The Key Role of *Selbstgefühl* in Philosophy's Aesthetic and Historical Turns“, in: ders.,

- Kant and the Historical Turn. Philosophy as Critical Interpretation.* Oxford: Clarendon Press, 2006, 269–288.
- Beiser, Frederick C.: *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–1800.* Cambridge, MA: Harvard University Press 1992.
- *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801.* Cambridge, MA: Harvard University Press 2002.
- *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism.* Cambridge, MA: Harvard University Press 2003.
- Baum, Wilhelm (Hg.): *Korrespondenz mit dem Herbert- und Erhard-Kreis.* Wien: Turia + Kant 1995.
- Davidson, Donald: „Knowing One’s Own Mind“. In: *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, LX, 1987, 441–458.
- Feuerbach, Paul Johann Anselm: „Über die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie“. In: *Philosophisches Journal* II/4, 1795, 306–322.
- Feuerbach, Ludwig: *Ausgewählte Briefe* (= Bde. XII und XIII der *Sämtlichen Werke*. Aufgrund der von Wilhelm Bolin [und Friedrich Jodl] besorgten Ausgabe neu hg. und erweitert von Hans-Martin Sass. Stuttgart-Bad Cannstadt 1964).
- Fichte, Johann Gottlieb: *Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin: de Gruyter 1971 (Nachdruck der *Nachgelassenen Werke*, Bonn 1834/35 und der *Sämtlichen Werke*, Berlin 1845/46).
- Frank, Manfred: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik.* Frankfurt/M.: Suhrkamp; 2., stark erweiterte und überarbeitete Auflage. München: Wilhelm Fink 1975.
- ‚Unendliche Annäherung‘. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998a (2. Auflage).
- *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002 (stw 1611).
- Frischmann, Bärbel: *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J. G. Fichte und Fr. Schlegel.* Paderborn u. a.: Schöningh 2005.
- Grundmann, Thomas: ‚*Der Wahrheit auf der Spur. Eine Verteidigung des erkenntnistheoretischen Externalismus.* Paderbon: mentis 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 6, hg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Meiner 1952.
- Heine, Heinrich: *Sämtliche Schriften*, hg. von Klaus Briegleb. München: dtv 1997.
- Henrich, Dieter: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen – Jena (1790–1794).* Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004 (II Bde. mit durchgehender Seitenzählung).
- Jacobi, Friedrich Heinrich: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn.* Neue vermehrte Auflage. Breslau: Löwe

1789. Kritische Neuausgabe in: Friedrich Heinrich Jacobi: *Werke*, Bde. I,1 und I,2, *Schriften zum Spinozastreit*, hg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske. Hamburg & Stuttgart-Bad-Cannstadt: Meiner und Frommann-Holzboog 1989. (Die Ausgabe gibt die Paginierung der Originaldrucke 1785 und 1789 am Rande mit an.)
- Kublik, Andreas: Rezension von: Martin Götze (2001). In: *Fichte-Studien*, Nd. 27, 2006, 216–222.
- *Die Symboltheorie bei Novalis. Eine ideengeschichtliche Studie in ästhetischer und theologischer Absicht*. Tübingen: Mohr-Siebeck 2006b.
- Lewis, David: *Philosophical Papers*. Volume I, New York Oxford: Oxford University Press 1983.
- Millán-Zaibert, Elizabeth: „Introduction ‚What is Early German Romanticism?‘“, Einleitung zu ihrer Teil-Übersetzung von Frank (1998): *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Albany: SUNY Press 2004, 1–22.
- „The Revival of *Frühromantik* in the Anglophone World“. In: *Philosophy Today*, Spring 2005, 88–108.
- Naschert, Guido: „*Die ganze Wissenschaftslehre ist ein Hysteronproteron*.“ *Zur Rekonstruktion der philosophischen Anfänge Friedrich Schlegels in Dresden/Jena 1796–1797. Ein philosophisches Puzzle*. Tübinger Seminarreferat, 1995.
- Niethammer, Friedrich Immanuel: „Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie“. In: *Philosophisches Journal*, 1795, Ersten Bandes erstes Heft, 1–45.
- Nola, Robert: „Introduction: Some Issues Concerning Relativism and Realism in Science“. In: *Relativism and Realism in Science*, hg. von Robert Nola. Dordrecht: Kluwer 1988, 1–35.
- Novalis, *Schriften*: Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart: Kohlhammer 1960 ff. (bisher erschienen: Bd. I [1960, 21977]: *Das dichterische Werk*, hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, unter Mitarbeit von Heinz Ritter und Gerhard Schulz; Bd. II [1965]: *Das philosophische Werk I*, hg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz; ebenso Bd. III [1968]: *Das philosophische Werk II*; Bd. IV [1975]: *Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*, hg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz; Bd. V [1988]: *Materialien und Register*, hg. von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel, Register von Hermann Knebel; Bd. VI in 2. Teilbdn. [1998/99], *Der dichterische Nachlaß (1788–1791) und Stammbucheintragungen (1791–1795)*, hg. von Hans-Joachim Mähl in Zusammenarbeit mit Martina Eicheldinger und Ludwig Rommel) (zit.: NS).
- Peacocke, Christopher: *Being Known*. Oxford: Clarendon Press 1999.
- Putnam, Hilary: *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers*. Volume 2, Cambridge: University Press 1975, (81992).

- *Realism and Reason. Philosophical Papers*. Volume 3, Cambridge: University Press 1983.
- Willard Van Orman Quine: *Grundzüge der Logik*, dt. von Dirk Siefkes. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974 (stw 65).
- Reinhold, Karl Leonhard: *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, nebst einigen Erläuterungen [von Johann Benjamin Erhard und Friedrich Carl Forberg] über die Theorie des Vorstellungsvermögens. Jena: Michael Mauke 1791. (Als Reprographie und ohne die Erläuterungen neu hg. von Wolfgang H. Schrader, Hamburg: Meiner, 1978 (Philosophische Bibliothek Bd. 299).
- Rush, Fred: Rezension von M. Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism* [...]. NY: SUNY Press 2004. In: *Notre Dame Philosophical Reviews* 2004.12.09, electronic resource, <http://metalib.ucl.ac.uk:9003/sfx%5Flocal?url%5Fver=Z39.88-2004&ctx%5Fver=Z39.88-2004&ctx%5Fenc=info:ofi/enc:UTF-8&rfi%5Fid=info:sid/sfxit.com:opac%5F856&url%5Fctx%5Ffmt=info:ofi/fmt:kev:mtx:ctx&sfx.ignore%5Fdate%5Fthreshold=1&rft.object%5Fid=991042728107108&svc%5Fval%5Ffmt=info:ofi/fmt:kev:mtx:sch%5Fsvc>
- Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard 1943.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, I. Abteilung Bde. 1–10; II. Abteilung Bde. 1–4. Stuttgart: Cotta 1856–1864 (die Ziffern hinter der Sigle *SW* verweisen auf Abteilung [römisch], Band und Seite [arabisch], also zum Beispiel: I/6, 195 f.).
- *Die Weltalter*. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813, hg. von Manfred Schröter. München: Biederstein u. Leibniz 1946.
- *Philosophie der Offenbarung 1841/42* (= Paulus-Nachschrift), hg. und eingeleitet von Manfred Frank, 3. neu durchges. und korr. [recte: um die Kierkegaard-Nachschrift erweiterte] Ausgabe. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993 (stw 181).
- Schlegel, Friedrich: *Kritische Ausgabe seiner Werke*, hg. von Ernst Behler. Paderborn; München; Wien; Zürich 1958 ff. (zit.: *KA*).
- *Dialektik*. 2 Bde. Hg. und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001 (stw 1529).
- Stamm, Marcelo R.: „Mit der Überzeugung der Entbehrlichkeit eines höchsten und einzigen Grundsatzes ...“. Ein Konstellationsporträt um Fr. I. Niethammers „Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten“, unveröffentl. Manuskript. München 1992.
- Vieweg, Klaus: *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das ‚Gespenst des Skepticismus‘*. München: Fink 1999.