

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

„Seyn außer dem Seyn im Seyn“: Der Begriff „Bild“ in den Fichte-Studien des Novalis und in der Spätphilosophie J. G. Fichtes

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1649130> since 2018-02-09T13:41:16Z

Publisher:

Schoningh

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

ATHENÄUM

Jahrbuch für Romantik

15. Jahrgang 2005

Herausgegeben von

Ernst Behler † (Seattle) · Manfred Frank (Tübingen)
Jochen Hörisch (Mannheim) · Günter Oesterle (Gießen)

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

Redaktion: Dr. Hans J. Jacobs


Titelbild:
Georg Friedrich Kersting
Caspar David Friedrich in seinem Atelier (um 1812)
Nationalgalerie Berlin

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Erscheint jährlich. – Aufnahme nach Jg. 1. 1991

Einband: Anna Braungart (Regensburg)

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier  ISO 9706

© 2005 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany. Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISSN 0940-516X
ISBN 13: 978-3-506-71354-4
ISBN 10: 3-506-71354-X

Inhaltsverzeichnis

<i>Editorial</i> von Günter Oesterle	7
<i>Abhandlungen</i>	
Schneider, Manfred: Odysseus im Feuer. Die List im Urteil der Literatur und Philosophie	9
Gamper, Michael: Rhetorik und Poetik der Menschenmasse – Görres – Eichendorff	31
Buschmeier, Matthias / Christian Fieseler: Ästhetische Zahlen. Goethes <i>SchweizerReisen</i> und die apodemische Statistik ..	65
Polaschegg, Andrea: Genealogische Geographie – Achim von Arnim	95
Zanucchi, Mario: Novalis' Wiederaufwertung der ägyptischen Kunst	125
Bertinetto, Alessandro: „Seyn außer dem Seyn im Seyn“: der Begriff „Bild“ in den <i>Fichte-Studien</i> des Novalis und in der Spätphilosophie J.G. Fichtes	153
<i>Romantik und Moderne</i>	
Kohler, Georg: <i>Gemeinheit und Gemeinsinn. Warum Machiavelli manchmal Recht hat. Über Lüge und Wahrheit in der Politik</i>	181

Alessandro Bertinetto

**„Seyn außer dem Seyn im Seyn“:
Der Begriff „Bild“ in den Fichte-Studien des Novalis und
in der Spätphilosophie J. G. Fichtes**

(Übersetzt von Daniela Sautter)

§ 1. Einleitung

In den sogenannten *Fichte-Studien*¹ leistet Friedrich von Hardenberg (Novalis) in den Jahren 1795/1796 durch seine kritische Auseinandersetzung mit dem Denken Fichtes der Jenaer Jahre, kurz nach der Publikation des theoretischen und des praktischen Teils der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*² von J.G. Fichte, einen der bemerkenswertesten Beiträge der gesamten frühromantischen Philosophie. Die Forschung ist der Frage nach der Beziehung zwischen Fichte und Novalis schon nachgegangen. Bisher hat sie sich jedoch hauptsächlich darauf beschränkt, die Einflüsse der Lehre des sogenannten ersten Fichte auf das Denken von Novalis, die Kritiken Hardenbergs an der *Grundphilosophie* Fichtes zu beleuchten oder substantielle Gemein-

¹ Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis, *Novalis Schriften*, Bd. 2, hrsg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Stuttgart: Kolhammer, ³1981, S. 104-296. Abkürzung: NS. Ab hier wird „Wissenschaftslehre“ mit „WL“ abgekürzt.

² Johann Gottlieb Fichtes Werke: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth *et. alii*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1961; Abkürzung: GA. *J. G. Fichte's sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, 8 Bde., Berlin, Veit & Comp., 1845-46; *J. G. Fichte's Nachgelassene Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, 3 Bde., Bonn Adolph-Marcus, 1834-35 (Neudruck, Berlin, de Gruyter, 1971). Abkürzung: SW. Johann Gottlieb Fichte, *Transzendente Logik* (20. April bis 14. August 1812). Manuskript *J. G. Fichte-Nachlaß*, Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Signatur: MS. IV. 9. Abkürzung: *Logik-1. Kollegnachschrift Itzig*, Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. quart. 1963, Abkürzung: LI. Johann Gottlieb Fichte: *Ueber das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder Transscendentale Logik* (Oktober-Dezember 1812), Hamburg, Meiner 1982. Abkürzung: *Logik-2*.

samkeiten der Ziele zwischen dem System der Philosophie Fichtes und den Fragmenten, denen Novalis seine Gedanken anvertraut hat, in den Vordergrund zu stellen.

Einige Forscher haben beachtet, daß Novalis' Denken in gewissen Hinsichten die *Spätphilosophie* Fichtes antizipiert – d. h. den philosophischen Schriften Fichtes nach der Jenaer Periode, den Schriften aus der Zeit in Berlin, Erlangen, Königsberg und wieder Berlin, wo Fichte an der neuen Universität von 1810 bis zu seinem Tod (1814) unterrichtet, vorgeht. Diese Thematik ist jedoch noch nicht ausreichend erforscht worden. In diesem Artikel soll eine vergleichende Perspektivierung der *Fichte-Studien* und der *Spätphilosophie* Fichtes vorgeschlagen werden, ohne dabei den Anspruch zu erheben, die Thematik vollständig zu diskutieren. Hierbei soll ein besonderes Augenmerk auf das gerichtet werden, was man als das Herz der späten Philosophie Fichtes und als die zentrale Thematik der *Fichte-Studien* bezeichnen könnte: die Bildlehre.³

Es soll hier die These vertreten werden, daß Novalis in seinen *Fichte-Studien* die zentrale Problematik der Ich-Philosophie Fichtes, die in der Jenaer Periode erarbeitet wurde (die Präsentation des absolut Identischen als und durch die relative Reflexion), erfaßt und bei seiner Korrektur den Gedankengang vorwegnehmend einschlägt, dem Fichte selbst in seiner *Spätphilosophie* folgen und das *Ich* nicht mehr als das

³ Tatsächlich ist das Thema des *Bildes* nicht nur eine der zentralen Fragen des philosophischen Denkens seit Platon, sondern auch eine zentrale Thematik der zeitgenössischen Debatte im philosophischen und allgemein kulturellen Diskurs. Z. B. vertritt Gottfried Boehm die These, daß sich in der zeitgenössischen Philosophie nach dem *linguistic turn* ein *iconic turn* realisiert hat. Vgl. G. Boehm (1994), „Die Wiederkehr der Bilder“, in: Ders. (Hrsg.), *Was ist ein Bild?*, München, 11-38. Zur Bildlehre Fichtes vgl. Johannes Drechsler (1955), *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart: Kohlhammer; Wolfgang Janke (1987), „Einheit und Vielheit. Grundzüge von Fichtes Lebens- und Bildlehre“ in: *Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie*, hrsg. von K. Gloy und D. Schmidig, Bern-Frankfurt/M.: Lang, 39-72; Wolfgang Janke (1993), *Vom Bilde des Absoluten: Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin - New York: de Gruyter; Marek Siemek (2001), „Bild und Bildlichkeit als Hauptbegriffe der transzendentalen Epistemologie Fichtes“ in: Fuchs/Ivaldo/Moretto (Hgg.), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 41-63; Christian Danz (1997), „Das Bild als Bild“ in: *Fichte-Studien*, 10, 1-15; Giovanni Maragliano (1992), „Relazione assoluta. Immagine e posizione in Fichte“ in: *Rivista di estetica*, 42, 111-124. Ich erlaube mir an dieser Stelle auf das 3. Kapitel („La 'logica dell'immagine'“) in: Alessandro Bertinetto, *L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima «Logica trascendentale» di J. G. Fichte*, Napoli, Loffredo, 2001, und auf meinen Artikel „*Sehen ist Reflex des Lebens*: Bild, Leben und Sehen als Grundbegriffe der transzendentalen Logik Fichtes“ in: Fuchs/Ivaldo/Moretto, a.a.O., 269-306, hinzuweisen.

Absolute betrachten wird, sondern als seine Erscheinung oder sein Bild.

Es sind keine Dokumente bekannt, die belegen könnten, daß Fichte die Fichte-Studien gelesen habe – auch wenn er, wie allgemein bekannt ist, regen Umgang mit dem Hause Hardenberg pflegte. Jedenfalls weist die Formulierung der WL 1811, mit der Fichte die Erscheinung definiert (die das „vollständige Bild des Seyns“ (GA, II, 12, 181), „ein Seyn des Seyns ausserhalb dem Seyn desselben“ ist (GA, II, 12, 168)), eine überraschende Ähnlichkeit mit dem auf, was Novalis zu Anfang der Fichte-Studien schreibt:

Das Bewußtseyn ist ein Seyn außer dem Seyn im Seyn.

Was ist aber das?

Das Außer dem Seyn muß kein rechtes Seyn seyn.

Ein unrechtes Seyn außer dem Seyn ist ein Bild – Also muß jenes außer dem Seyn ein Bild des Seyns im Seyn seyn.

D[as] Bewußtseyn ist folglich ein Bild des Seyns im Seyn. (NS, 2, 106)

Natürlich bleibt die Bildlehre in Relation zur Bewußtseinsthematik und seinem Verhältnis zum Sein im Vergleich zu den eingehenden und sich wiederholenden Überlegungen Fichtes zu diesem Thema bei Novalis nur angedeutet. Dennoch kann gesagt werden, daß in den *Fichte-Studien* die grundlegenden Argumentationswege und Thesen schon vorgezeichnet sind, die Fichte erst in den Ausführungen in der *WL* nach 1800 und insbesondere in der Zeit seiner Lehrtätigkeit an der Universität zu Berlin entwickeln wird.

Um die folgenden Argumente und Thesen handelt es sich hierbei:

1. eine Theorie des Bildes als Synthese von Intuition und Begriff
2. eine Theorie des Bewußtseins und eine Theorie des Ichs als Bild
3. eine Theorie der Beziehung zwischen Bild und Sein
4. eine Theorie der Methode der Philosophie als Bild und Reflexion (die dem *ordo inversus* von Novalis entspricht)

Um mit dem Vergleich der Bildlehren der beiden Denker fortzufahren zu können, ist es notwendig, zuerst eine Interpretation der *Spätphilosophie* Fichtes hinsichtlich der Problematik des Bildes vorzustellen. In einem zweiten Schritt soll kurz gezeigt, wie in den *Fichte-Studien* des Novalis die zentralen Punkte der Problematik einige Jahre zuvor schon erfaßt wurden.

§ 2. Die Bildlehre in der Spätphilosophie Fichtes

Im *Historische[n] Wörterbuch der Philosophie*⁴ ist zu lesen, daß es unter den Philosophen Fichte gewesen sei, der die vollständigste Theorie zum Bild aufgestellt hat. Der Begriff *Bild* läßt sich vom ahd. „Bild“ ableiten, das „magische Kraft“, „magisches, geistliches Sein“ bedeutet. Der Begriff hat somit zwei Grundsignifikate, die genau dem Gebrauch Fichtes entsprechen:

1. „gestaltete Nachahmung“
2. „schöpferische Zeigung“ oder „Kreation“

1.) Einerseits trägt *Bild* die Bedeutung von *Nachbild*, *Abbild*. Seine Beziehung zum Sein ist eine von völliger Abhängigkeit geprägte: - ohne das Sein, von dem das *Bild* das *Abbild* ist, würde es kein *Bild* geben, in dem das Sein erscheint. 2.) Andererseits hat das *Bild* eine schöpferische Kraft: es ist *Bildung*, *Bilden*. Mit anderen Worten: das Sein, das im Bild erscheint, wird im selben Bild gebildet. Das Bild ist, in diesem Sinne, nicht die reine Reflexion oder passive Äußerung, sondern eine gestaltliche Darstellung.

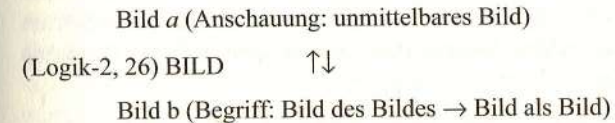
Wie können diese beiden konträr erscheinenden Signifikate des Signifikanten „Bild“ zusammengeführt werden? Fichte löst diese Frage zunächst, indem er *Bild* als „absolute[n] Begriff“,⁵ (*WL-1812*: SW X, 448) als „ursprüngliche[n] u. erste[n] Begriff“ (*Logik-1*, 2v) versteht und die philosophische Reflexion selbst, die *Wissenschaftslehre* als *Bild* begreift: als *Bild* reflektiert *als Bild*, oder auch als „absolutes Verstehen“.⁶ Der absolute, ursprüngliche und erste Begriff steht bei Fichte für den „Begriff des Begriffes“: Dieser stellt im Wissen zur Schau, was das Wissen ist: ein Nicht-Seyn in dem sich a) das Sein selbst und b) das Sein vom Wissen unterschieden manifestiert. Das *Bild* ist folglich der „absolute [...] Begriff“, da er nicht aus etwas entspringt und nicht auf der Basis einer Relation zu einem an sich Anderen (einem Sein) gedacht wird. Es ist es selbst, das die Relation mit seinem Anderen festlegt, indem es sich selbst *als Bild* setzt. Das Bild

⁴ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Basel/Stuttgart, Schwabe § Co, 1971, 917 ff.

⁵ Zur „*Absolutheit* des Bildes“ vgl. auch Johann Gottlieb Fichte, „Neues Diarium von 25. Oktober an. 1813“ in: Ders. *Ultima inquirenda*, hrsg. von R. Lauth, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2001, 131-425 (Abkürzung: *Diarium*), hier Anmerkung 214. Es handelt sich um das philosophische Tagebuch, in welchem Fichte seine letzten Gedanken über die Transzendentalphilosophie notiert. Diese Notizen sind von hoher Relevanz für die Untersuchung der Bildlehre Fichtes.

⁶ Vgl. J. G. Fichte, *WL-1813* in: SW X, 58-60 und *Diarium*, 290-291.

kann folglich nur in autoreferentieller Weise verstanden werden; analog hierzu unterscheidet sich vom Bild das Andere des Bildes, das Sein, das nur im Bild als das Andere des Bildes verstehbar ist. Fichte schreibt: „also *schlechthin durch sich selbst*, es offenbart sein eigentliches dem Seyn entgegengesetztes Wesen. ... Ein in die Augen springendes Beispiel eines absolut apriorischen Begreifens“ (*Logik-1*, 9r). Wie vor allem aus den zwei Vorlesungen über die transzendente Logik aus dem Jahre 1812 hervorgeht, kann die Struktur des Bildes folgendermaßen schematisiert werden:



Das Bild ist also unmittelbare Anschauung (*Abbild*) und reflektierter Begriff (*Bild als Bild*) zugleich. Einerseits (*a*) handelt es sich um eine unmittelbare Anschauung; andererseits (*b*) um die Reflexion dieser ersten Anschauung *als* solcher. Somit ist das Bild *b* Bild von Bild *a*: Dieses ist das Bild des *Seins* des Bildes *a* (oder vom *Gehalt* dessen, was das Bild darstellt) und seines *Seins als Bild* (oder von der *Form* ‚Bild‘: vgl. *Logik-2*, 36). Mit anderen Worten: *Als Bild* wird *a* durch *b* verstanden: Die Anschauung *a* wird unter dem Begriff *Bild* eingeordnet und ist somit als Bild (d. h. als Nicht-Sein) dem Sein entgegengesetzt. Als *Abbild* zeigt das *Bild* seine Beziehung zum Sein nicht, da es nicht *als Bild* aufgefaßt wird: Laut Fichte handelt es sich um ein „bloß[s] Bild“, um einen *Schein*, nicht um eine *Er – scheinung*, d. h. um einen *als Schein* anerkannten Schein.⁷ Tatsächlich wird ein nicht als Bild intendiertes Bild trügerischerweise als Sein angesehen, weil die *ikonische Differenz*, die Unterscheidung zwischen Seyn und Bild, die ein Bild eben zum Bild⁸ macht, dessen notwendige Bedingung ist, nicht erkannt wird. Um die ikonische Differenz zu erfassen, muß das Bild *als Bild* über ein Bild desselben Bildes (*a*) bzw. durch die Selbstreflexion des Bildes *a*, die das Bild *b* ist, reflektiert werden. Dennoch müssen *a* und *b* als Teile einer „organischen Synthese“ in reziproker Implikationsrelation gedacht werden. Tatsächlich wird beim Übergang auf die Ebene *b* des Bildes, d. h. auf die Ebene der Selbstreflexion des

⁷ Vgl. *Logik-1*, 4 v.

⁸ Vgl. Gottfried Boehm (1994), „Die Bilderfrage“ in: Ders. (Hrsg.) *Was ist ein Bild?*, a.a.O., 325-343, hier 336.

Bildes als Bild, *a* (die unmittelbare Anschauung und ihr Resultat: das *Ab-bild*) nicht aufgelöst: Ohne *a* würde es *b* nicht geben, oder, einfacher gesagt: Gäbe es kein Bild (Es gäbe kein Erscheinen und es gäbe kein Bewußtsein). Um dies mit der bekannten Metapher aus Kants *Kritik der reinen Vernunft*, die Fichte explizit aufgreift, auszudrücken: *a* ohne *b* ist „blind“, während *b* ohne *a* „leer“ ist. Der Begriff kann ohne die Anschauung nicht auskommen, der Gedanke kann sich nur in figurativer Form (z. B. indem er die Form von Sprache annimmt) präsentieren; umgekehrt wird die Anschauung ohne den Begriff als solche erst gar nicht erkannt. Das Bild ist also die organische Synthese aus *a* und *b*, aus der unmittelbaren Anschauung und dem reflektierten Begriff, und drückt so den Begriff des Bewußtseins und des Wissens aus. Fichte schreibt:

„Alles kommt darauf an, diese beiden Bilder [das bloße Bild und das Bild als Bild] zu unterscheiden, 2) ihren Zusammenhang zu zeigen. Ohne Zweifel: das Eine Bild ist, *dass* es Bild sey: die Subsumption unter das Bild eines Bildes überhaupt, das zweite das subsumirte. Also die Behauptung hier ist: die absolute Unabtrennlichkeit der Anschauung u. des Begriffs. Die absolute Einheit der beiden.“ (*Diarium*, 146f)

Dennoch ist die Definition des *Bildes* als organische Synthese aus Anschauung und Begriff durchaus nicht evident. Fichte selbst ist sich darüber im Klaren, wie vor allem aus dem *Diarium*, im Herbst 1813 geschrieben, ersichtlich ist. Die oben exponierte Struktur des Bildes kann in der Tat auch folgendermaßen umrissen werden: „kein Bild, ohne Bild des Bildes u v.v.“ (*Diarium*, 178; vgl. ebenda 215-217). Daraus läßt sich ableiten, daß „[...] ein Bild [...] nur im Verständniß seiner selber [sei]“ (*Diarium*, 272) – „in Beziehung auf sich selbst“ (*Diarium*, 283). Das Bild ist somit nichts anderes als das eigene Selbstverständnis als Bild. Mit anderen Worten: Die Argumentationsstruktur der Definition, laut der das Bild gleichzeitig einfaches Bild *a* und Bild des Bildes *b* ist, welches das Bild als Bild und als Nicht-Sein zur Schau stellt, ist zirkulär. Sie ist das Ergebnis einer Beweisführung, die voraussetzt, was sie beweisen soll. Fichte gibt zu: „jener geführte Beweis, daß das Bild nur sein könne im Bilde seiner selbst, nur im Verstande, hat mir immer zirkelhaft geschienen: voraussetzend das Bild als Bild, durch eignes Verstehen des Forscher“ (*Diarium*, 274, Anmerkung 1).

⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Abkürzung: KrV), in Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, de Gruyter, 1902-1938, Bd. III (B), 75 Bd. IV (A), 48.

Somit bewegt sich die Suche nach dem Begriff des Bildes in einem Zirkelschluß. Und dieser Zirkelschluß ist nichts anderes als der zum Teil offene Zirkel des Bildbegriffs. Dies gilt, weil einerseits „ein Bild [...] nur im Verstande [sey]“ (*Diarium*, 276), bzw. „das Bild [...] nur in seinem Begriffe [ist]“, der es als Bild zur Schau stellt, und andererseits „ein Begriff [...] nur vom Bilde möglich [ist]“ (*Diarium*, 274, Anmerkung 2). Wie kann nun diese Argumentationsschwierigkeit aufgelöst werden? Vor allem: Ist es möglich, sie zu lösen? Handelt es sich hierbei nicht vielmehr um einen unauflösbaren Zirkel des Verstehens?¹⁰ Genau dies ist hier der Fall: Tatsächlich ist das aufkommende Problem des Verstehens des Bildbegriffs das grundsätzliche Problem der Philosophie: das Problem der Reflexion über die Reflexion. Im Folgenden werden wir sehen, wie der *ordo inversus* im Denken von Novalis nichts anderes ist, als die Thematisierung desselben Problems.

Wenn man die Texte Fichtes weiter untersucht, so wird es möglich, die Ansicht zu vertreten, daß das Bild für Fichte der absolute, ursprüngliche, erste Begriff sei, da er sich, als organische und zirkuläre Synthese der Anschauung und des Begriffs, immer selbst voraussetzt. Er setzt sich immer selbst voraus, da folgender Satz gilt: „das Bild sey gar nicht, ausser im Verstehen seiner selbst“ (*Diarium*, 280). Das Sein des Bildes, besteht aus dem Selbstverständnis als Bild.

Nun stellt Fichte aber mit dem Begriff des Bildes den Begriff des Wissens dar. Als absoluter Begriff kann somit das Bild grundsätzlich nicht vom Begriff erfaßt werden, argumentiert Fichte, denn: Wenn „Begriff = Bild des Gesetzes eines Principis“ gilt, so folgt daraus: „Begriff eines Bildes = Bild des Gesetzes des Principis eines Bildes“ (*Diarium*, 276). Paradoxaerweise setzt damit der Begriff des Bildes das Bild des Begriffes voraus. Auf Grund dessen ist der Grundsatz und das Gesetz des Bildes die „Ichheit“ (vgl. *Diarium*, 277), die Selbstreflexion, die von dieser Selbstreflexion weiß: das Bild, das sich selbst als Bild kennt, welches sich selbst als Bild reflektiert. „So eben – beobachtet Fichte – ist das Wissen eingeschlossen in einem gewissen Zirkel, u. in diesem begreift es auch sich“ (*Diarium*, 345). Die Zirkularität der WL ist folglich dieselbe, die ihrem Untersuchungsgegenstand (dem Wissen, dem Phänomen, dem Bild) eigen ist, da das Bild als Darstellung seiner selbst als Bild verstanden wird.

¹⁰ Sehr klar hierzu: WL-1811 (GA II 12, 149): „Daß der Beweis durch dasselbe denken zu Stande kommt, welches in ihm als gültig bewiesen wird, [...]. Dies ist der Zirkel: u. ist kein fehlerhafter, sondern der die Wahrheit u. Vollständigkeit eben bestimmende“.

Dennoch erschöpft sich das Bild nicht vollständig in der eigenen Selbstreflexion: Eine autorelative Reflexion, ohne Inhalt, würde nichts reflektieren (und wäre somit selbst nicht). Stattdessen stellt das Bild auch seinen Gegensatz dar – das Sein als „absolute Geschlossenheit in sich selber“ (*Logik-2*, 41) –, indem es durch Selbstreflexion *als* Bild, durch welches wiederum seine eigene *Bildlichkeit* präsentiert wird, das eigene Bildsein (und somit Nicht-Sein) darstellt. Das Bild stellt durch seine ihm eigene Selbstreflexion sich selbst repräsentierend auch das Sein als vom Bild Unterschiedenes dar, weil seine Selbstdarstellung als Bild die Darstellung dessen impliziert, was es als *Nicht-Bild*¹¹ bildet: das Verhältnis mit dem, das kein Bild ist, sondern Sein, wird vom Bild ebenfalls eröffnet. Das Sein ist folglich das, was sich im Bild präsentiert, das wir von ihm haben; doch ist das Sein mit dem Bild, das wir von ihm haben, *nicht* identisch. Dennoch ist dieser Unterschied zwischen dem Sein und dem Bild nur durch das Bild begreifbar, das auf das Sein hinweist, während es sich selbst als Nicht-Sein¹² präsentiert. Sowohl der Unterschied als auch die Identität zwischen Sein und Bild sind nun in der Darstellung des Bildes *als* Bild enthüllt, die, während der Unterschied des Bildes vom Abbild hervortritt, deutlich zeigt, daß „[...] das Seyn das Bild selbst ist, nur nicht als solches“ (*WL-1811: GA*, II, 12, 213).

Deshalb ist die Zirkularität, die das Bild charakterisiert und in der Selbstreflexion des Bildes besteht, auch für das Verhältnis zwischen Sein und Bild wichtig: Die Struktur des Bildes ist diejenige einer einzigartigen Wechselbeziehung zwischen Einheit und Zweifachheit, zwischen Unmittelbarkeit und Mediation (eine Struktur, die der späte Fichte mit der substantivierten Präposition ‚Durch‘ bezeichnet). In der

¹¹ Die Logik, die diesem Gedanken zugrunde liegt, ist die dem „Reflexionsgesetz aller unserer Erkenntniß“ immanente, das Fichte schon in der *Wissenschaftslehre nova metodo* geklärt hatte (*GA*, IV, 2, 34 und 41): „Nichts wird erkannt, was es sey, ohne und das mit zu denken, was es nicht sei [...]. Und eben diese Art uns:[erer] Erkenntnis, nemlich etwas vermittelst des Gegensatzes erkennen heißt etwas BESTIMMEN.“

¹² *Diarium*, 236-237 „Was ist nun ein Bild? Es sieht sich werden; dies ist sein Grundgesetz. Dieses werden ist bis jetzt nur durch eine Gegenseitigkeit bedingt. Nemlich, soll es sich sehen, so muß es sich werden sehen: u. soll es sich werden sehen, so muß es sich sehen. Der Beweis aber dürfte wohl noch tiefer liegen: im erkennen des Bildes als Bildes; u. in dem dadurch bedingten Schlusse auf das Seyn, worauf es ja ankommt [...]. Das Bild sieht sich werden: nothwendig: dies gehört zur Erkenntniß seines Wesens. [...] Es sieht sich werden freilich nur in erkennen seiner selbst als Bild; dies setzt Anschauung, also ein seyendes Bild, u. dieses ohne Zweifel das Seyn an sich“. (Anmerkung: „An sich, heißt, nicht hingesehenes – was vom Sehen voraus – gesetzt wird“).

Tat wurde oben festgestellt, daß die Essenz des Bildes die des Exponierens seiner selbst *als* Bild und „eines zweiten Gliedes“ als Sein bzw. *als* Nicht-Bild und *Gebildetes* ist (vgl. *Logik-2*, 37 u. 166). Doch das Bild unterscheidet sich vom als „Geschlossenheit in sich selbst“, „absolute Immanenz“ und „Bildlosigkeit“ verstandenen Sein, nur darin, daß es die Darstellung, die Erscheinung des Seins ist: Das Bild ist „dasselbe Seyn, sich äussernd, u. erscheinend“ (*Logik-2*, 48). Dies bedeutet, daß die Alterität des Seins in Bezug auf das Bild eine Andersheit ist, die, vom Bild in dieser Art konstituiert, auf das Bild selbst zurückgeführt wird. In der Tat wird nur dann, wenn das Bild *als* Bild und *als* Nicht-Sein aufgefaßt wird, das Sein, dessen Bild das Bild ist, *als* *Gebildetes* verstanden (und dies geschieht wiederum in einem Bild), und auf diese Weise kann es von der Vorstellungsrelation „subtrahiert“¹³ und *als* Sein verstanden werden. Ergo: In der Einheit des Bildes drückt sich die Doppelheit des Seins und des Bildes aus (vgl. *Logik-2*, 86-87, 97). Somit ist das Bild eine Einheit, „die schlechthin durch sich nicht Einheit, sondern Zweifachheit“ ist (*Logik-2*, 46),¹⁴ eine „DurchEinheit“ (*Diarium*, 257).

Dies hat bedeutende Folgen auf der „ontologischen“ Ebene. Das Sein, so argumentiert Fichte, ist kein Sein-an-sich, sondern ein Begriff (*Diarium*, 160):¹⁵ Es ist das Produkt der Gestaltung, die das Bild von

¹³ In der Spätphilosophie Fichtes nimmt die transzendente Reflexion die Form einer dekonstruktiven „Subtraktion“ der Schemata, in denen sie erscheint und erscheinend das Absolute verhüllt, an. Der Terminus *Subtraktion* ist in den Notizen zur ersten Vorlesung über die Transzendentallogik des Fichte-Schülers Moritz Itzig belegt (LI, 203 v).

¹⁴ Vgl. *Diarium*, 155-159.

¹⁵ Die Anerkennung der logischen Widersprüchlichkeit des Begriffes des Dinges an sich ist eine Konstante im gesamten Werk Fichtes der Jenaer Jahre bis zur Berliner Periode. In diesem Zeitraum, den wir hier betrachten, widmet Fichte seine besondere Aufmerksamkeit der Kritik am Ding an sich, v.a. in der Einleitung in die *WL* aus dem Jahre 1813: Hier (vgl. z. B. *SW* X, 59; *Ultima inquirenda*, a.a.O., 75) erklärt Fichte, daß im Falle eines naiven Standpunktes des empirischen Bewußtseins, der kein Bewußtsein über die bildende Aktivität, die das Bewußtsein selbst ‚gestaltend‘ in Relation zu einem Sein (einem objektiven) konstituiert, die Einnahme eines realistischen Standpunktes bzw. die Annahme eines Dinges an sich aufgrund der Erscheinung unvermeidbar ist. Das empirische Bewußtsein kann folglich nicht anders als an eine Existenz der Dinge an sich glauben. Doch wie Fichte z. B. in *Logik-1* (vgl. 24 r) argumentiert, ist die Annahme eines Dings an sich eine *protestatio facto contraria*, bzw. ein performativer Widerspruch: Falls ein Ding vom Begriff gefaßt wird, kann es nicht an sich sein. Und wenn es nicht an sich ist, wie könnte man dann auch nur über es sprechen? Hierzu treffend: G. Maragliano, a.a.O., 118-119: „Die unmittelbare Perzeption des ‚natürlichen‘ Menschen, die sich auf ein unabhängiges, in sich ruhendes Ding hinorientiert, ist das Resultat einer unbewußten Schlußfolgerung, in der das Ergebnis die unableitbare Kraft, welche ihn in die Exis-

ihm bietet, als Ursprung seiner selbst und auch als Ursprung des Seins, das in ihm dargestellt wird. In diesem Sinne hat das Bild eine „kreative“ Gestaltungskraft (offensichtlich auf der Ebene des Bildes, d. h. des Bewußtseins: Es handelt sich hierbei nicht um eine Schaffung von „Dingen“, von „Realität“; allenfalls um Interpretationen, um „Gesichte“ der Realität). „Das Seyn liegt ganz gewiß im Denken [...]“ (*Diarium*, 234, vgl. ebenda, 189), behauptet Fichte unter diesem Gesichtspunkt, der nur den ‚intellektuellen‘ bzw. autoreflexiven Aspekt des Bildes berücksichtigt. Damit gilt: „Das als Seyn erscheinende ist nichts“ (*Diarium*, 195). Oder, besser: nur insofern es *Erscheinung* ist, ist es also *Bild*. Das darf allerdings nicht zu dem Rückschluß führen, daß sich Fichtes These zu einer These wie der Berkeleys zurückentwickle, laut der „esse est percipi“ gilt, also eine Theorie idealistischer Prägung ist, die das Sein auf das Bewußtsein reduziert. Fichte negiert in der Tat nicht, daß es eine Realität gibt, die unabhängig vom menschlichen Geist ist. Und insbesondere wird er der kantianischen These nicht untreu, nach der das Sein eine Position ist und kein Prädikat.¹⁶ Vielmehr ist die *Bildlehre* Fichtes eine radikale Interpretation dieser Seinskonzeption. Die WL ist in der Tat nach Fichte keine Seinslehre, wie Spinozas Doktrin, sondern eine *Wissenslehre* (vgl. z. B. WL 1813: SW, X, 3-4). Tatsächlich kann man über das Sein *als* Sein nichts aussagen. All das, was immer wieder über das Sein gesagt wird, ist gerade ein Prädikat. Mit anderen Worten: Es ist nie möglich, Aussagen über ein vom Bild geschiedenes Sein zu treffen, da immer durch ein Bild über das Sein gesprochen wird. Es ist in der Tat gerade die Sprache selbst ein Bild, das als solches¹⁷ reflektiert wird. Und den-

tenz geführt hat, verhüllt. Die Äußerung ‚das ist‘ ist somit widersprüchlich: In der Position eines unmittelbaren Seins, ausserhalb meiner Vorstellung widersprechen sich Äußerung und Geäußertes, denn wenn ich sage ‚das ist‘, so sage ich, daß es in sich selbst geschlossen ist, ohne eine Referenz auf etwas Äußeres zu machen. Im Moment, in dem ‚ist‘ geäußert wird, äußert es sich.“ Dies bedeutet jedoch bei weitem nicht, wie wir sehen werden, daß das Bewußtsein das Sein, von dem es vielmehr als eigenes Sein, Bewußtsein abhängig ist, *bilde*; doch es bildet interpretierende Darstellungen des Seins durch Bilder. Mit anderen Worten: Man kann sich der Realität in epistemologischer Dimension nur durch Interpretationen annähern, die immer grundsätzlich korrigierbar, wandelbar sind, da der tiefste Sinn des Seins sich dem Zugriff der Reflexion grundsätzlich entzieht.

¹⁶ Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 598, B 627: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils“.

¹⁷ In diesem Zusammenhang wäre ein Vergleich zwischen der Bildkonzeption Wittgensteins im *Tractatus* und der Bildlehre Fichtes, der an dieser Stelle nur angedeu-

noch ist das Sein eben das vom Bild geschiedene, nämlich das, was das Bild nicht ist. Das ist eine Paradoxie, die konstitutive Paradoxie des Denkens, die Fichte zu verstehen versucht.

Allerdings ist das Signifikat des Terminus Seyn in den Schriften Fichtes keineswegs eindeutig.¹⁸ Er wird jeweils mit dem *Ich*, dem *Nicht-Ich*, mit dem *Ding an sich*, mit dem *Absoluten* gleichgesetzt. In seiner Spätphilosophie präzisiert Fichte die Termini dieser Problematik und unterscheidet dabei zwischen dem „absoluten Seyn“ und dem „faktischen Seyn“ (WL 1812: SW X, 320). Ersterer Terminus verweist auf die „Position, die die Genesis durchaus ausschließt“, letzterer hingegen auf das Seyn, das im/vom/als Bewußtsein konstruiert wird, oder: die *Erscheinung*. Dieses faktische Sein ist das Sein selbst des Begriffes, mit anderen Worten: Es ist Bild. Im Vergleich zum absoluten Sein, ist das faktische Sein tatsächlich nicht. „Nur eins ist“: Das faktische Sein ist also ein „Seyn außer dem Seyn“. Doch dieselbe Reflexion, die den Unterschied zwischen absolutem und faktischem Sein berücksichtigt, d. h. den Unterschied zwischen Erscheinung und Bild, kann nicht anders als über die *Erscheinung* selbst vollbracht werden. Dieses Konzept des absoluten Seins oder dieses Seins, das nicht auf die *Erscheinung*, auf den Begriff, auf das Bild reduzierbar ist, wird dennoch durch das Bild verstanden. Tatsächlich wird die absolute ‚Position‘ (der Terminus ist das lateinische Pendant zum deutschen ‚Setzen‘) immer vom Begriff erfaßt, bzw. durch das Relative. Es handelt sich um eine Unmittelbarkeit, die als Unmittelbarkeit nur durch Vermittlung verstanden werden kann.

Jener Begriff des Seins wird von Fichte angewendet, um diese Unmittelbarkeit auszudrücken. Es ist der Begriff, mit dem der Philosoph versucht, auszudrücken, was kein Begriff ist. Dennoch ersetzt Fichte, aufgrund dieser Zweideutigkeit eines solchen Begriffes (der sowohl das absolute Sein als auch das faktische Sein bezeichnen kann), immer öfter den Begriff Sein durch andere Termini - doch immer mit dem Bewußtsein, daß jeder Begriff nicht adäquat ist, wenn es sich darum handelt, ‚das nicht Sagbare zu sagen‘. Unter den von Fichte angewendeten Ausdrücken, die das Absolute (ebenfalls ein metaphorischer

tet werden kann, interessant. Über das Thema ‚Bild‘ in Wittgenstein vgl. Carlo Sini (1989), „Wittgenstein e l'immagine“ in: Ders.: *I segni dell'anima*, Roma-Bari: Laterza, 213-263.

¹⁸ Vgl. Johannes Brachtendorf (1995), *Fichtes Lehre vom Sein*. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812, Paderborn, etc.: Schöningh.

Ausdruck) bezeichnen sollten, ist der des *Lebens* in Fichtes letzter Phase seines Denkens der am häufigsten gewählte.

Nun soll vor der Analyse des Begriffs „Leben“ und seiner Korrelation mit der Bildlehre, die Beziehung, die Fichte zwischen den Begriffen „Bild“ und „Ich“ aufgestellt hat, mit besonderer Aufmerksamkeit diskutiert werden. Diese Beziehung ist sehr eng. Tatsächlich muß sich das Bild *als* Selbstbild reflektieren, um *als* Bild erscheinen zu können; wenn also das Bild eine autoreferentielle Form ist, dann impliziert der Bild-Begriff den Ich-Begriff und umgekehrt. Da das Ich Selbstbewußtsein ist – *Ich* ist nur, wer sich auf sich selbst beziehend von ‚Ich‘ spricht: d. h. derjenige, der ein Bild von sich selbst *als Ich* hat –, impliziert der Ich-Begriff den Bild-Begriff. Wenn nun Bild der ‚absolute Begriff‘ ist, weil es sich um eine „absolute sich Äusserung, u. Darstellung“ *als* Bild (*Logik-2*, 41) und gleichzeitig um die Darstellung des Seins *als* Nicht-Bild handelt, so stimmt die Form des Bildes mit der Ich-Form überein: d. h. mit dieser Form, die sich aus der „Unzertrennlichkeit des Seyns u. Bildes“ (*Logik-2*, 104; vgl. *Diarium*, 151) ergibt: Im Ich-Sein und im Bild-von-sich-Sein sind beide eins, und umgekehrt ist das Bild nicht, wenn nicht durch die eigene Selbstreflexion *als* Bild, das die eigene Form des Ichs¹⁹ ist.

Ich und Bild sind beides Prädikate des Wissens. Das Wissen ist somit einerseits ein Nicht-Sein, doch Bild oder Erscheinung dessen, von dem es Wissen ist, andererseits ist es Selbstbewußtsein (nichts anderes bezeichnet hierbei der Terminus „Ich“), oder besser: Es hat eine konstitutiv autoreferentielle Form (Ein Wissen ohne Selbstbewußtsein ist in der Tat kein Wissen.). *Ich* und *Bild* sind also verschiedene Signifikanten desselben Signifikats, des „Begriffs des Begriffs“. So, wie ein Fichte-Schüler in seinen Aufzeichnungen²⁰ schreibt: „Diese 2 Begriffe, sind im Grunde: *Eins, postuliren* einander. *Die Subsumtion, ist gegenseitig. Ich bin Bild, und umgekehrt: das Bild, bin ich. [...] Das Ich, als Bild, ist nun, das einige Grundseyn, alles Wissen*“. Das bedeutet vor allem, daß das Ich nicht nur Voraussetzung für die Erscheinung von Phänomenen ist, wie bei Kant, sondern es selbst ist

¹⁹ Vgl. *Diarium*, 155: „Ich bin Bild“; 160: „Ich bin Bild. Ein Seyn, das schlechthin ein Bild seiner selbst: mit dem Begriffe, dass es Bild sey seiner selbst: u. zwar als absolut Bild seyend“; 168: „Ich bin nur meiner selbst Bild“; vgl. 193, 247, 251-255, 266-267. Fichte beobachtet dann (171), daß das Binom ‚Ich vs. Bild‘ das Verstehen konstituiert, bzw. ein als solches reflektiertes Ich: „Bild seines selbst, mit dem Bilde, dass es dies ist. In dem letztern liegt die Ichheit“; auf S. 324 führt Fichte weiter aus: „Das Bild ist auch nicht Ich, sondern es ist die Grundanschauung des Ich“.

²⁰ LI, 180v-181 r.

Erscheinung:²¹ Das Ich ist also das *Medium* des Zustandekommens des Bildes (welches *als* Bild nur *für* ein Ich steht: Die Selbst-Erscheinung des Bildes impliziert in der Tat die *Ichform*), während das Bild der eigene Seins-Modus des Ichs als Bewußtsein ist. Auf Grund dessen greift Fichte im *Diarium* (148-149) auf den Bildbegriff zurück, um den Schlüsselbegriff der Transzendentalphilosophie miteinzubeziehen: die *Apperzeption*. Die Apperzeption, schreibt hier Fichte, ist „*Bild seiner selbst*“. Während das *Nicht-Ich* „ein Seyn [ist], das schlechthin nicht Bild ist“ (und doch definiert es sich nur in Relation zum Bild, wie sein Anderes), schreibt Fichte über das Ich: „Ich dagegen wäre *ein Seyn*, das stets nur Bild ist, u. *nie etwas andres*“ (*Diarium*, 150). Das Wichtige in diesem Zusammenhang ist, zu unterstreichen, wie diese Seins-Konzeption des Ichs als Bild in Hinblick auf die Ich-Konzeption als absolute Selbstsetzung aus der Jenaer Produktion in der WL ein bedeutendes Zurücksetzen impliziert (welches dennoch das Produkt einer grundlegenden, theoretischen Vertiefung ist). Tatsächlich bekräftigt Fichte überraschenderweise, „Das Ich setz sich selbst, ist nicht wahr: wahr [ist]: es ist Bild eines sich setzens“ (*Logik-2*, 103). Mit anderen Worten erreicht Fichte hier denselben philosophischen Standpunkt, den auch Novalis in den *Fichte-Studien* durch eine kritische Überprüfung der frühen WL Fichtes erlangt. Da es sich um eine Relation handelt, kann das Ich nicht absolut sein, es kann nicht das ontologische Prinzip des Realen sein. Es ist allenfalls der ontologisch reflektierte und abgeleitete Grundsatz des Wissens: Es ist ein epistemologischer, jedoch kein ontologischer. Vom ontologischen Standpunkt aus steht dieser immer an zweiter Stelle. Dennoch erscheint er an erster Stelle in einer ersten Reflexion, die, etymologisch betrachtet, das Objekt auf invertierte Weise widerspiegelt. Hierbei ist es notwendig, eine zweite Reflexion zu vollziehen, die die ursprüngliche Beziehung wiederherstellt: Auf diese Weise wird das Ich nicht als absolutes Sein verstanden, sondern als reflektiertes Bild. Ein Bild setzt nicht sich selbst. Es ist immer abhängig von dem, was in ihm erscheint. Das Ich ist somit das Produkt eines Setzens, welches es nicht bestimmt, von dem es jedoch einfaches Bild, Reflex, Erscheinung ist. Das bedeutet einerseits, daß das Ich, als Selbstbewußtsein, Bild von sich selbst ist andererseits, daß das Ich Bild von sich selbst ist, weil es Bild *tout court* ist. Doch Bild von was? Bild, so Fichte, – indem er die Begrifflichkeit der johannischen und neoplatonischen

²¹ *Diarium*, 160: „Ich bin nicht eine Erscheinung, sondern ich bin die Erscheinung“.

Tradition der negativen Theologie aufgreift – vom absoluten Sein, von Gott bzw. vom Leben.²²

Der Begriff *Leben* wird von Fichte benutzt, um die Ambiguität des Seins-Begriffs zu thematisieren und zu überwinden. Dies bedeutet jedoch nicht, daß der Begriff *Leben* an und für sich klar ist: – ganz im Gegenteil, da Fichte mit einem solchen Begriff sozusagen die Wurzel des Seins und des Ichs bezeichnen möchte, die nun beide als *Bilder des Lebens* erfaßt werden –. Die Philosophie Fichtes entspricht also einem Real-Idealismus, der die Unmöglichkeit eines absoluten Standpunktes in Bezug auf die Realität anerkennt und dem der Mangel sowohl des idealistischen als auch des realistischen Standpunktes bewußt ist. In diesem Sinne ist die Philosophie Fichtes nicht so weit von den Thesen romantischer Denker wie Novalis oder Schlegel entfernt, laut denen das Verstehen des absoluten Prinzips ein *desideratum*, eine regulative Idee bleibt. Der Unterschied zwischen diesen Standpunkten liegt allenfalls darin, daß Fichte dieses Durch-die-Reflexion-nicht-greifbar-Sein des Prinzips als konstitutiv für das Wissen betrachtet: Das Wissen ist absolut, wenn es einerseits als ein *Bilden* aufgefaßt wird, welches demjenigen Form gibt, das es kennt (und darin, *en passant* gesagt, besteht der bildende Charakter des Wissens – in der Bildung von Schemata, um das Reale zu kennen, nicht vom Realen selbst.), und andererseits seine eigene konstitutive Unzulänglichkeit beinhaltet: Es ist in der Tat *Reflex*, ein Reflex, der sich selbst reflektieren kann und muß und sich selbst als Reflex verstehen muß.

Das Leben ist das Prinzip des Bewußtseins (oder des Wissens), d. h. von dem das Bewußtsein Bewußtsein ist. Das Bewußtsein ist das korrespondierende Phänomen. Das Leben ist folglich das, was erscheint und was sich in dieser Erscheinung im *Bild* manifestiert: als Ich und als Sein. Das (faktische) Sein ist sozusagen eine Momentaufnahme, die das nicht selbstbewußte Bewußtsein (das nicht bewußt ist,

²² Wie Christoph Asmuth, a. a. O., gezeigt hat, gibt es deutliche Analogien zwischen den Bildlehren Fichtes und Meister Eckharts. Zu dieser Frage vgl. auch Wolfgang Wackernagel, „Subliminale Versenkung. Meister Eckharts Ethik der Bildergründenden Entbildung“ in: Gottfried Boehm (Hrsg.), *Was ist ein Bild?*, a. a. O., 184-207. Wie beispielsweise für Meister Eckhart, ist auch für Fichte das Ich ein Bild Gottes, Bild des „göttlichen Lebens“, Gottes Bild (vgl. z.B. *Diarium*, 316: „ich bin Gottes Bild“). Dies ist, wie wir sehen werden, auch ein präsentisches Thema in den *Fichte-Studien* des Novalis. Doch muß präzisiert werden, daß die Lebenslehre Fichtes der Tradition eine bedeutende Wendung in die Richtung einer transzendentalen Phänomenologie des reflexiv-dekonstruktiven Typus gibt. Vgl. dazu Alessandro Bertinetto (2003), „Die Grundbeziehung von „Leben“ und „Sehen“ in der ersten Transzendentalen Logik Fichtes“, in: *Fichte-Studien*, 20, 203-213.

ein Reflex zu sein und somit auf der Ebene der Anschauung fixiert bleibt) vom *Leben* macht und damit dessen Fließen anhält. Das Ich (offensichtlich nicht das individuell-psychologische Ich, sondern das transzendente Ich, eben die *Ich-Form* des Wissens als Bild) ist die Form der Erscheinung des Lebens im Bild. Ist die Austauschbarkeit des Ich-Begriffs und des Bildbegriffs erst einmal anerkannt, so können das Sein und das Ich als Bild, als Erscheinung oder als Reflex des absoluten Seins bzw. des Lebens aufgefaßt werden. Das Absolute oder das Leben ist folglich das, was gesetzt wird, was in Bildern erscheint, ohne jemals in ihnen aufzugehen, da es die genetische, nicht objektivierbare Wurzel sowohl des objektiven Seins als auch des Ichs ist, die wiederum beide *Bilder des Lebens*²³ sind.

Dies kann als ein Ausdruck einer vorkritischen Metaphysik neoplatonischer Prägung erscheinen. Doch das, was Fichte sagen möchte, ist keinesfalls absurd, trotz der Verständnisschwierigkeiten, die aus seinem nicht immer klaren Sprachgebrauch und der scheinbaren Undurchdringlichkeit seiner Argumentation resultieren (die die konstitutive Zirkularität des Denkens, die oben diskutiert wurde, einschließt). Allerdings ist das bis jetzt Besprochene nur der erste Schritt der Reflexion. Würde auf dieser Ebene der Reflexion verblieben, auf welcher der reflektierte Charakter des Ichs und des Seins, beider als Bilder des Absoluten verstanden werden, so würde auf einem naiven Standpunkt beharrt. Das Leben würde als „Ding“, als „totes Sein“ aus einer Perspektive des subjektiven Ichs betrachtet werden. Man bliebe an der von der Reflexion hervorgerufenen *Subjekt-Objekt-Spaltung* haften, die eigentlich genau das ist, was es durch die Einführung des Begriffes des Lebens, der nicht auf das Sein beschränkt werden kann (Sein ist immer *für* ein Bewußtsein), genetisch zu klären gilt. Das ist der zentrale Punkt. Es handelt sich immer um einen Begriff, um ein Bild, um ein Produkt des Verstands und dies kann nicht anders sein. Das Leben, das als Absolutes verstanden wird, d. h. als das Prinzip des Wissens als Bild, ist als solches Prinzip aus der Perspektive des Bildes verstanden. Das Prinzip des Wissens, das Absolute, ist vom Wissen unter-

²³ An dieser Stelle erlaube ich mir, auf meinen Aufsatz „*Sehen ist Reflex des Lebens*“, Bild, Leben und Sehen als Grundbegriffe der transzendentalen Logik Fichtes“ hinzuweisen, in: Erich Fuchs, Marco Ivaldo, Giovanni Moretto (2001), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 269-306. Vgl. auch Jean-Christoph Goddard (2004), „Leben und Bild. Giles Deleuze als Leser Fichtes“, in: Marion Heinz und Klaus Hammacher (Hrsg.), *Recht – Moral Selbst. Gedenkschrift für Wolfgang H. Schrader*, Hildesheim – Zürich – New York: Olms, 253-267.

schieden, doch nur insofern, als es gewußt ist. Fichte schreibt: „Das Leben, das da *Princip* ist, ist *schon im Verstande*, u. ist Produkt des sich *verstehens*“ (*Diarium*, 294ff.). Daraus folgt, daß

„[...] das *Leben*, wiefern es in der Verstandesform ist, eben schlechthin darin ist: darin *verschmolzen*; daß drum jenes *Leben*, ausser der Form, nur ist *hingedachtes*, nur hinverstandnes, u. insofern allerdings *Produkt des Verstandes*, nur mit der Behauptung, daß es ist, ausser aller Form des Verstandes, bloß in der der unmittelbaren *Verständlichkeit* [...]. Es selbst, *das Leben*, ist durchaus in seinem *Innern* unverständlich, u. nur in der *Auesserung* verständlich: hier ist die absolute *Grenze des Verstandes*“ (*Diarium*, 351).

Der Sprachgebrauch ist hier ein wirklich kantianischer: Es ist nicht möglich, über die Grenzen des Verstandes hinauszugehen; es ist nicht möglich, das zu verstehen, was nicht verstanden werden kann, da es nicht als etwas erscheint; oder besser: da es in seiner Erscheinung im Bild gerade ‚als‘ und ‚durch‘ dasselbe erscheint, und nie ‚an sich‘. Trotzdem handelt es sich eigentlich darum, die Grenzen des Verstandes zu ersehen, um dessen Möglichkeiten zu erfassen.

Über diesen Zirkel zwischen dem Prinzip (dem Leben) und dem Prinzipiat (dem Bild, dem Verstand) – der eine Art des Zirkels der Wissenschaftslehre als Lehre des Bildes ist, d. h. als Wissen, dessen Objekt derjenige absolute Begriff ist, der in seiner Selbstreflexion besteht – hinwegzusehen, bedeutet für Fichte, einen unkritischen Standpunkt einzunehmen, der über kein Selbstbewußtsein verfügt. Auf Grund dessen ist das Prinzip des Bildes notwendigerweise ebenfalls als Bild aufzufassen, obschon nur als *ursprüngliches* (*Ur-Bild*): Ein solcher Begriff drückt in der Tat im Bild das aus, was nicht auf das Bild reduzierbar ist, wenn es im Bild erscheint. Die einzigen Attribute, die man ihm zuordnen kann, sind Attribute, die die Unmöglichkeit einer Zuweisung irgendeines Attributs zur einfachen Setzung ausdrücken. Die einfache Setzung ist nämlich nicht prädikabel. – Negativ formuliert, sind diese Attribute die ‚Bildlosigkeit‘ und die ‚Reflexionslosigkeit‘, die die Tatsache ausdrücken, dass das Leben durch das Bild, durch das Phänomen, durch den Zugriff der Vernunft grundsätzlich nicht erreichbar ist. Positiv formuliert, ist von ihm bloß prädikabel, daß „es *ist*, es *ist nicht nicht*“ (*Diarium*, 282). – Trotzdem konstituieren auch diese minimalen Determinationen, die in Wahrheit eine Negation jeglicher Determination sind, ein Bild: Die Bildlosigkeit des Lebens zu bestätigen, impliziert immerhin, ihr eine „Figur“ zuzuweisen, wenn auch eine ‚ursprüngliche‘. Das Wissen als *Bild* ist grund-

sätzlich *bildlich*, auch wenn von der *Bildlichkeit* abstrahiert werden muß, um das Prinzip zu erfassen.

Somit ist das Leben schließlich gleichzeitig ‚inner- und ‚außerhalb‘ des Bildes, doch vom Bildbegriff und seiner Relation zum Leben werden das ‚Innen‘ und das ‚Außen‘ in Frage gestellt:

“[...] das *ins unendliche fortbildende* Leben ist es, das *Vermögen* selbst des Bildens ist das *UrBild*, u. nichts *anderes*. Wie nun ein solches *Vermögen*? *Princip*, *Grundlage*, u. was ist in ihm. Es *ist nur* im Bilde, habe ich erweisen wollen. Aber es ist auch *ausser dem Bilde*, dem wirklichen u. als *Bedingung desselben*“ (*Diarium*, 175, Anmerkung 2)²⁴.

Die Philosophie als *Bildlehre* ist somit im Grunde die Thematisierung des Zirkels, der vom *Wechsel* zwischen *Bild* und *Leben*, zwischen dem Bild des Prinzips des Bildes und dem Prinzip des Bildes des Prinzips präsentiert wird. Auf formallogischer Ebene finden wir eine reziproke Negationsrelation zwischen den beiden Termini vor. Der eine negiert den anderen. Das Bild ist tatsächlich das, was das Leben an eine determinierte Form bindet.²⁵ Das Bild fixiert, tötet das Leben als Prinzip der Erscheinung (Es handelt sich hierbei um gängige Metaphern, die von Fichte selbst benutzt werden; doch wird hier der konstitutiv-metaphorische, der bildliche Charakter der Sprache diskutiert.²⁶) Das Bild tötet das Leben, da es dieses an eine Form bindet, an eine determinierte Erscheinung, die nicht das Leben selbst ist (besser gesagt, das, was unter einem solchen Begriff verstanden wird – wie unter den anderen: Eins, das Absolute, das Licht), doch ein Reflex des Lebens: Es ist ein Reflex, den das empirische Bewußtsein (auf der Ebene *a* der unmittelbaren Anschauung) naiv als Sein an sich sieht, und dabei bleibt es auf der Ebene des Scheins. Die Aufgabe besteht für das Denken darin, den Reflex *als* Reflex, den Schein *als* Schein zu enthüllen: Auf diese Weise wird das Leben ‚jenseits‘ der Form (des Bildes) eingesehen, in welcher er sich beim Erscheinen festgesetzt hat (die räumliche Metapher ist inadäquat, doch hier befinden wir uns an der Grenze der Ausdrucksmöglichkeiten der Sprache: In Wirklichkeit ist das ‚Jenseits‘, das ‚Außen‘ immer ein ‚Diesseits‘, immer ein ‚Innen‘). Wenn die Metapher Fichtes beibehalten wird und somit das Bild der

²⁴ Vgl. noch *Diarium*, 301 „Die W.L. hat ein solches Leben nur im Bilde“; ebenda, 316: „es, das Leben, ist selbst Bild. Das im Verstande des Verstandes“.

²⁵ Vgl. *Diarium*, 168-9: „Was Bild sey [...]. Antwort. Ein sich selbst bindendes Leben“.

²⁶ Über den bildlichen Charakter der Sprache vgl. Johann Gottlieb Fichte, „Reden an die deutsche Nation“, in: *SW*, 7, 317 und ders., „Institutiones omnis philosophiae“, in: *GA*, II, 9, 152.

„Tod“ des Lebens (das im Reflex verschwindet) ist, so ist das Bild des *Lebens* (das schließlich die Philosophie als *Bildlehre*, oder als „Bild des Bildes“ ist) der „Tod des Todes“, die Wiedererweckung des Toten ins Leben: „Ein Bild ist tödtend das Leben: Bild des *Lebens* muß drum seyn ein wiederwecken des Todten, diese zwei Grundformen hat *nothwendig* das Bild. Eine ist nicht ohne die andere“ (*Diarium*, 325). In diesem Sinne ist das Bild „ein Tod, der Leben schlechthin setz, *Grund eines Lebens*“.²⁷ Bild ist das, *durch* welches das Leben ist, im Bilde nemlich, u. ausser ihm selber. Es bleibt wahr: es selbst ist *nie* Bild“ (*Diarium*, 187, Anmerkung). Das Bild des Lebens ist also „doppelt“. Einerseits ist es das (faktische) „Sein“ oder das „Ding“: das naive Bild des Lebens, das ein Bild produziert, das sich nicht bewußt ist, ein Bild zu sein; d. h. ein unmittelbares, anschauliches und unreflektiertes Bild (*a*), das das Sein als Ding an sich auslegt und das letzten Endes ein Prinzip objektiviert, das für das Bewusstsein prinzipiell unobjektivierbar ist. Andererseits ist das Lebensbild im Gegenteil die Selbstreflexion des Bildes (*b*), die, indem sich das Bild als Bild darstellt, das erste Verhältnis umkehrt und das Leben als Nicht-Bild erscheinen lässt: d. h. als unobjektivierbaren Inhalt des Lebens und als Bedingung des Seins des Bildes. Somit erscheinen beide, Leben und Bild, insofern sich das Bild *als* Bild reflektiert – oder durch die philosophische Reflexion.²⁸ Dies muß radikal verstanden und auch auf dieselben philosophischen Begriffe angewendet werden, die die Philosophie benutzt, um die ‚Relation‘ zwischen Absolutem und Erscheinung bzw. Leben und Bild zu erfassen. In der Tat sind auch die Absolutheit sowie das Leben oder Gott ein Schema, ein Begriff: „Die Absolutheit ist ein *Bild des* Lebens; zustande gebracht eben durch die frühere Konstruktion eines *Durch*; u. das Seyn ist dann ein Bild der Absolutheit“ (*Diarium*, 229). Hieraus ist ersichtlich, warum das Absolute in der WL nur als „problematisch“ gesetzt wird (*Diarium*, 336; vgl. z. B. auch 350 Fußnote und *WL-1811*, GA II 12, 144), d. h. nur als eine Aufgabe, als ein Postulat, als ein *Soll*. Das Erscheinen des Absoluten in der Erscheinung oder im Bild als Prinzip der Erscheinung ist kein Faktum, sondern eine unendliche Aufgabe: nicht im Sinne der „schlechten Unendlichkeit“, die Hegel tadelt, sondern der Unendlichkeit, die dem Zirkel als Form des *Bildes* und der *Bildlehre* eigen ist. Diese Zirkularität ist die der Reflexion eigene, die über sich selbst re-

²⁷ *Diarium*, 158.

²⁸ „Das Leben tritt durchaus ein nicht unmittelbar im Bilde, sondern nur in einem Bilde seines Bildes“ (*Diarium*, 201); „Das Leben kann drum in der That angeschaut gar nicht werden, sondern gedacht“ (*Diarium*, 202).

flektiert: Es handelt sich darum, die Zerstörung des Verstehens durch das Selbstverständnis des Verstehens selbst zu vollbringen, indem *rigoros im Innern des Verstehens geblieben wird*. Die WL ist im Grunde die „*Vernichtung des Verstandes als Prinzip*“ (*Diarium*, 341), da „nur durch diese Vernichtung des Verstehens *Leben ist, u. wird*“ (*Diarium*, 281). Das Leben, Bild der absoluten Setzung, frei von jeglicher Determination, kann nur negativ verstanden werden, durch eine Selbsterstörung der Reflexion, die es erlaubt, zu verstehen, daß das absolute Wissen (die Philosophie) einerseits auch ein Bild ist, und andererseits, daß das, von dem das Bild ein Reflex ist, das Prinzip des Bildes, nur durch das Bild erscheinen kann. Das Wissen erfaßt immer nur Begriffe, es begreift nie die absolute Realität. Deshalb kann das Wissen nicht von einer definitiven Äußerung eingegrenzt werden, deshalb ist es nicht gegeben, den Grundsatz auf objektive Weise zu fassen: Dieser bleibt ein Postulat, eine Aufgabe; und hierin besteht für Fichte das Primat der Praxis über die Theorie.

§ 3. Das Bild und die Doktrin des *ordo inversus* in den Fichte-Studien Novalis'

Kommen wir nun zu den *Fichte-Studien* von Novalis. Diese erfassen, trotz fragmentarischer Form und Kürze (im Vergleich zu den unzähligen Seiten, in denen Fichte seinem Denken Ausdruck verleiht und damit immer unzufrieden bleiben wird), die Schwierigkeiten, mit denen der junge Fichte sich noch auseinandersetzen wird, und greifen dessen Argumentation nach 1800 vor. Seine *Bildlehre* ist sehr knapp, doch behandelt sie alle genannten, zentralen Punkte: den Begriff des Bildes, seine Relation mit dem Ich und dem Sein (wenn auch nur in kurzen Stichworten) und auch die Frage nach der Beziehung zwischen *Leben* und *Bild*. Hinsichtlich des ersten Punktes, des Bildbegriffes (selbst), kann die Meinung vertreten werden, daß Novalis teilweise von der *Bildlehre* Fichtes abweicht. Während für Fichte das Bild eine Synthese von Anschauung und Begriff ist, tendiert Novalis dazu, das Bild als Äquivalent der Anschauung und das *Zeichen* als Äquivalent des Begriffs zu betrachten.

Bei Novalis ist der Ausgangspunkt die Definition des Bewußtseins („die Sphäre des Wissens“, NS, II, 105) als *Bild*, als „ein Seyn außer dem Seyn im Seyn“. Diese These entspringt aus der biblischen Idee der Schöpfung des Menschen durch Gott nach seinem Ebenbild: „Gott hat uns nach seinem Bilde geschaffen“ (NS, II, 141; vgl. auch ebenda,

154). Hardenberg selbst schreibt und betont dabei die Voreingenommenheit sowohl des Realismus als auch des Idealismus, daß es sich um ein johannisches Vermächtnis handle („Aller *REELLER* Streit ist ein Schein – daher die Frage über Idealismus und Realismus so thöricht, so *scheinbar*, aber deswegen so Johannisches“; NS, 2, 232).

Das Sein des Bewußtseins ist hinsichtlich des Seins, ein *Nicht-Seyn*, welches dennoch im *Seyn* ist. Das Bewußtsein ist also ein Sein, welches von dem abhängt, von dem es Bild ist. In Bezug auf das Sein ist das Bewußtsein deshalb ein relatives *Nicht-Seyn*, ein $\mu\eta$ *ov* hinsichtlich des Seins.²⁹

Während für Fichte das Bild eine Synthese aus bloßem Bild (Anschauung) und reflektiertem Bild (Begriff) ist, scheint Novalis dem Bild dennoch nur den intuitiven Aspekt zuzuschreiben. Die Theorie von Novalis ist somit eine „Theorie des Zeichens – des Bildes“ (NS, II, 154), derzufolge das „Bild [...] eine vorgestellte Anschauung“ und das „Zeichen eine angeschaute Vorstellung“ (NS, II, 171) ist. „Im Zeichen prevalirt der Begriff – im Bild die Anschauung“ (NS, II, 188), würde dies bedeuten. Deswegen ist das Produkt des Bildes als solches *Schein*: „Das Bild an und für sich ist [...] die verkehrte Oberfläche des Gegenstandes“ (NS; II 142); „das Bild ist links und das Original rechts“ (NS, II 153). „Das analytische Ich [d. h. das empirische Ich, das Bewußtsein nicht als solches reflektiert] [...] wechselt Bild und *Seyn*. Das Bild ist immer das Verkehrte vom *Seyn*. Was rechts an der Person ist, ist links im Bilde“ (NS, II, 142).

Novalis scheint also mit seinem Bildbegriff der kantianischen Unterscheidung zwischen Bild und Schema treuer zu bleiben als Fichte.³⁰

²⁹ Hier scheint es nicht so, als würde Novalis zwischen dem absoluten Sein und dem objektiv-faktischen Sein unterscheiden. Allerdings würde die Unterscheidung des Bildes vom Sein in beiden Fällen doch gültig sein. Das Bewußtsein, mit anderen Worten, ist Bild in Bezug auf das Sein im Allgemeinen. Es scheint, als würde in diesem Kontext die Interpretation von Loheide (a. a. O., 192) nicht zutreffen, dessen Meinung nach „*Seyn* außer dem *Seyn* im *Seyn*“ bedeute, daß das Wissen bzw. Bewußtsein ein Sein ist, das sich innerhalb des bestimmten Seins, nämlich des Ichs, und außerhalb des gegenständlichen Seins der Dinger befindet und somit ein ich-immanentes Bild des ich-transzendenten Seins darstellt“. Wenn es plausibel erscheint, daß Novalis den Bildbegriff aus den Seiten des *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* Fichtes aufgreift, in denen das Problem der Vorstellung diskutiert wird, so bleibt dennoch die Frage nach dem Sein des Bewußtseins offen, in einer Richtung, die, wie allerdings auch Loheide anerkennt, der der Spätphilosophie Fichtes entspricht.

³⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, (A 140, B 179-180): „Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unter-

Während für Fichte das Schema, wie die Erscheinung, im großen und ganzen ein Synonym des Bildes ist (auch wenn vielleicht im Begriff des Schemas der konstruktive und autoreflexive Aspekt des Bildes überwiegt), ist für Novalis das Bild als Anschauung vom Schema unterschieden, welches ein Bild ist, das sich selbst *als* Bild begreift. Doch wenn man das bedenkt, was hinsichtlich der Einbildungskraft gesagt wird, so ist einfach zu verstehen, daß in Wirklichkeit für Novalis das Bild sowohl als Anschauung als auch als Begriff angesehen werden kann. Die Einbildungskraft „besteht aus Sinnlichkeit und Verstand“ (NS, II, 169). Sie „ist Schöpfungskraft in Beziehung auf d[ie] Anschauung – Darstellungskraft in Beziehung auf d[ie] Vorstellung“ (NS, II; 188). Im ersten Fall produziert sie ein unmittelbares, unreflektiertes Bild. Im zweiten stellt sie das Bild als solches dar (Vorstellung ist die Äußerung des Bildes vor demjenigen, der beobachtet: die Darstellung des Bildes als Bild). Daher gilt: „Ein einfacher Begriff ist ein Uding – Eine einfache Anschauung ebenfalls“ (NS, II, 169); auch für Novalis sind sie folglich nur in einem reziproken Verhältnis zueinander stehend denkbar.

Darüber hinaus spricht Novalis dann von „*transzendentes Bild*“ (ein *als* Bild reflektiertes Bild?), welches die Philosophie als Reflexion des Bewußtseins als Bild und als Synthese von Anschauung und Begriff konstituieren würde. „Philosophie ist also – Söfistik des Ich – transscendentales *BILD* unsers Bewußtseyns“ (136). In dieser Hinsicht nimmt sein Denken wirklich den Standpunkt der Äußerungen der späten WL Fichtes vorweg.

An die Idee des Vorstellungscharakters des Bewußtseins ist die Theorie des *ordo inversus* der Reflexion eng gebunden, die sowohl die Theorie des Bewußtseins als Bild des Seins als auch die Philosophie als Reflexion über das Bewußtsein betrifft. Dies ist meiner Ansicht nach der interessanteste Punkt des Vergleichs zwischen den *Fichte-Studien* und der *Spätphilosophie* Fichtes.

Novalis vertritt die These, der sogenannte frühe Fichte setze letztendlich alles auf willkürliche Weise ins Ich (vgl. NS, II, 107), ohne

scheiden. So, wenn ich fünf Punkte hinter einander setze:, ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letztem Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.“

darüber nachzudenken, wie die Reflexion – „ein sehr ausdrucksvoller Namen“ (NS, II, 201) – eigentlich funktioniert, dank der die Philosophie erst möglich ist („Ist alle Philosophie nicht bloß zum Gebrauch oder Behuf der Reflexion möglich?“, NS, II, 107).

Der Fehler Fichtes (den er allerdings, wie schon gesehen wurde, in diesem Zusammenhang korrigieren wird, indem er das Ich als Reflex oder Bild denkt) habe darin bestanden, die Art und Weise des Funktionierens der Reflexion nicht zu erfassen. Das Absolute, das Identische kann nicht mit dem Ich identifiziert werden, da „[d]as Wesen der Identität [...] sich nur in einen *Scheinsatz* aufstellen [läßt]. Wir verlassen das *Identische*, um es darzustellen“ (NS, II, 104). Fichte habe das Ich mit dem Absoluten gleichgesetzt, weil er das Problem der reflexiven Darstellung nicht adäquat bedacht habe. Die Reflexion präsentiert tatsächlich auf invertierte Weise das, was es reflektiert: „Das erste Bezeichnende wird unvermerkt vor dem Spiegel der Reflexion sein eignes Bild gemahlt haben, und auch der Zug wird nicht vergessen seyn, dass das Bild in der Stellung gemahlt ist, dass es sich selbst mahlt.“ (NS, II, 110). Da „alles durch Reflexion Dargestellte nach den Regeln der Reflexion dargestellt ist“, muß also „von dieser abstrahirt werden [...] um das Entgegengesetzte zu entdecken“ (NS, II, 116). „In diesem Felde ist Täuschung der Einbildungskraft, oder der Reflexion unvermeidlich – in der Darstellung – denn man will Nichtreflexion durch Reflexion darstellen und kommt eben dadurch nie zur Nichtreflexion hin“ (NS, II, 122). Dieser letzte Passus ist von außerordentlicher Wichtigkeit, da Novalis hier die Einbildungskraft (besser: die Fähigkeit, mit der Vorstellungen produziert werden) mit der Reflexion zu identifizieren scheint. Es ist tatsächlich so: Die Darstellung der Reflexion ist eine vorgestellte Darstellung oder - was dasselbe bedeutet: Die von der Einbildungskraft produzierten Vorstellungen sind *Bilder*, die grundsätzlich das Objekt in invertierter Anordnung darstellen. Folglich gilt, daß wenn die Reflexion das Original in invertierter Form wiedergibt, es hierbei eines neuen Reflektierens der ersten Reflexion bedarf, um die ursprüngliche Situation wiederherzustellen. Mit anderen Worten: Wahrheit und Schein sind nur in einer reziproken Relation zu denken. „Die Einbildungskraft hat zweyerley Produkte – das Wahre und den Schein. [...] Wahrheit ist die Form des Scheins – Schein die Form der Wahrheit“ (NS, II, 179) „Die Wahrheit negirt so gut, wie der Schein, sie negirt den Schein. [...]“ (NS, II, 183). Was soll das bedeuten? Das bedeutet, daß das Seyn nur über die Mediation des Bildes, des Scheins dargestellt werden kann; allerdings ist der Schein, das Bild, nur in Relation und dank des Seyns, dessen Darstel-

lung es ist: „Kein Seyn, kein Schein – Kein Schein, kein Seyn“ (NS, II, 183). Ebenso: „Seyn und Schein sind die allgemeinsten Begriffe – das Produkt a priori der qualitativen Einbildungskr[af]t“ (NS, II, 184).

Der Kern der Argumentation von Novalis stimmt mit dem von Fichte so mühevoll erarbeiteten und in den letzten Lektionen nach 1800 exponierten Gedankengang perfekt überein: Das Sein kann von der Reflexion nicht unmittelbar erfaßt werden, da sie nur ein invertiertes Bild darbietet: jenes des Seins in der Form des Gedankens. Es ist somit nötig, über diese Form zu reflektieren und von ihr zu abstrahieren, um die ursprüngliche Beziehung wiederherzustellen:

„Wir müssen das gleichsam Objective, zum gleichsam subjektiven mache[n], das Seyn in eine Form des Denkens bringen, um es [/] untersuchen zu können. Wie sorgfältig man aber dann von *dem nothwendigen Zusatz*, von der gegebenen Form, abstrahiren muß. Um die ursprüngliche Form des Seyns zu finden [...], dies ist leicht einzusehen.“ (NS, II, 111-112)

Der *ordo inversus* der Reflexion ist bei Novalis wie folgt kurz erklärt:

„Bedürfniß einer Philosophie im Bewußtseyn – scheinbares Schreiten von Beschränkten zum Unbeschränkten – Reflexion darüber – Scheinbares Schreiten vom Unbeschränkten zum Beschränkten – Resultate dieser Reflexion – Resultate des Gefühls dieser Reflexion – Reflexion über dieser Resultate nach jenen Resultaten – Gefundner Zusammenhang oder Philosophie“ (NS, II, 117).

Das bedeutet, daß das bewußte Ich nur über Bilder verfügt und das Sein begrifflich nicht begreifen kann, daß es bedingt durch seine Konstitution des Zugriffs der Reflexion entweicht und, wenn überhaupt, nur „gefühl“ werden kann; doch der epistemologische Status des Gefühls ist nicht das Wissen, sondern das Glauben, was dem Nicht-Wissen gleichkommt.³¹ Doch aus epistemologischer Perspektive betrachtet zeigt sich das Urseyn nur über ein Bild, welches hinsichtlich des Seins ein Nicht-Sein ist und welches dennoch das ist, dessen Bild

³¹ Ich werde diese Thematik nicht vertiefen, da sie an dieser Stelle nur peripher interessiert. Ich stelle nur fest, daß das Verhältnis zwischen Gefühl und Reflexion von Novalis ähnlich dargestellt wird, wie in der *Wissenschaftslehre Nova Metodo* von Fichte. Hierzu vgl. Gaetano Rametta (1999), „Novalis, Fichte und die Wissenschaftslehre nova metodo“, in: *Fichte Studien*, 16, 433-452. Ich halte mich auch nicht mit den anderen Begriffspaaren (Stoff und Form, Gegensatz oder Zustand und Gegenstand, Wesen und Eigenschaft) auf, die Novalis anwendet, um den *ordo inversus* der Reflexion zu erklären: Diese wurden schon von Manfred Frank erörtert. In: Manfred Frank (1997), *Unendliche Annäherung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 802-861.

das Bild ist.³² Wenn eine erste Reflexion das Verhältnis zum Sein auf invertierte Weise exponiert, ohne sich dieser Inversion (auf diese Weise das hervorbringend, was Fichte ein „bloßes Bild“ nennen würde) bewußt zu sein, so erkennt die zweite Reflexion, die Reflexion der Reflexion, das Bild *als* Bild und *als* „Nicht-Sein“ wieder. Wie Manfred Frank so treffend festgestellt hat: „Die wirkungsgeschichtliche Relevanz“ der Theorie von Novalis über den *ordo inversus* „besteht darin, daß sie die Kritik an der Reflexion von der Reflexion selbst besorgen läßt“.³³ Diese Struktur der Reflexion, die zwar das Sein grundsätzlich nicht erfassen kann, welches nur als Schein erscheint, doch immerhin das Verhältnis umdrehen kann, indem sie den Schein *als* Schein auffaßt (und in dieser Auffassung liegt die Wahrheit selbst eines seiner eigenen Grenzen bewußten Wissens), ist die Reflexionsstruktur, die dem Bewußtsein und der Philosophie eigen ist, die über das Bewußtsein reflektiert.

Tatsächlich, so schreibt Novalis, ist das Bewußtsein in Bezug auf das Sein nur immer ein Zweites, es ist ein Reflex; doch das Bewußtsein ist überhaupt zweifach: „/Zur Einheit des Bewußtseyns gehört ein zweyfaches/“ (*Diarium*, 197). In dieser Hinsicht ist selbstverständlich an folgendes zu denken: einerseits an den reflexiven, bildhaften Charakter, den das Bewußtsein in der *Spätphilosophie* Fichtes annimmt, und andererseits an die Konzeption der Einheit des Bildes als *Durch-Einheit*, d. h. als eine solche Einheit, die sich einerseits in der Zweiheit von unreflektiertem Bild und reflektiertem Bild und andererseits in der Zweiheit von Sein und Bild artikuliert.

Unter anderem Gesichtspunkt untersteht die Philosophie (als transzendentes Bild des Bewußtseins) bei Novalis, wie beim späten Fichte, notwendigerweise und konstitutiv der dem Bewußtsein und jedem Bild eigenen Einschränkung. So wie das Bild, kann die Philosophie nichts schaffen, sondern nur das Gegebene reflektieren („Hervorbringen kann sie [= die Philosophie] nicht. Es muß ihr etwas gegeben werden“ (NS, II, 113)) Somit gilt folgendes: „Die Philosophie ist streng auf die bestimmte Modification – *des Bewußtseyns* – eingeschränkt. Sie ist bescheiden“ (NS, II, 268). In diesem Sinne bleibt die Philoso-

³² „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 Urseyns“ (NS, II, 142).

³³ Manfred Frank, *Einführung in die Frühromantische Ästhetik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989. Ich empfehle diese Schrift (insbesondere die Seiten 248–261, sowie die Vorlesungen 32 und 33 von Manfred Frank in *Unendliche Annäherung* (a. a. O.), wegen der detaillierten Analyse der Theorie zum *ordo inversus* von Novalis.

phie in dem, was der späte Fichte, wie oben gesehen, als Zirkel des Verstehens bezeichnet. Nun wird klar, warum Novalis schreibt: „Transscendenz und Immanenz ist Eins, nur umgekehrt“ (NS, II, 158). Wie ist das zu verstehen? Es bedeutet, daß die Transzendenz des Seins dem Bewußtsein nur durch das Bewußtsein selbst präsentiert werden kann, bzw. im Bild, welches (sich als Bild und Nicht-Sein reflektierend) im Bild das äußert, von dem es Bild ist. Und es äußert es im Bild, d. h. auf immanente Weise, jedoch als etwas prinzipiell von sich Anderes.

Diesbezüglich ist es möglich, eine weitere Analogie zum Denken des späten Fichtes aufzuzeigen. Mit den Worten von Novalis: „An dem Nur Seyn heftet gar keine Modification, kein Begriff – man kann ihm nichts entgegensetzen – als verbaliter das Nichtseyn“ (NS, II, 106). Mit anderen Worten: Das Sein entzieht sich dem Zugriff durch den Begriff. Es kann ihm nur das Nicht-Sein entgegengesetzt werden, jedoch nur in rein verbaler Form: ohne ein wirkliches Wissen hervorzubringen. Das unwiederbringbare Prinzip des Bewußtseins und des Wissens, d. h. auch dessen Bedingung der Möglichkeit, die unüberschreitbare Grenze jeder Epistemologie kann besser mit dem Terminus *Leben* bezeichnet werden: mit einem Terminus, der das bezeichnet, dem kein Begriff anhaftet und das daher unsagbar bleibt; mit einem Terminus, der das absolute Sein bezeichnet, welches deswegen als ein Nicht-Sein dem Sein der Dinge gegenübersteht. Novalis schreibt:

„Sollte es noch eine höhere Sphäre geben, so wäre es die zwischen Seyn und Nichtseyn – das Schweben zwischen beyden – Ein Unausprechliches, und hier haben wir den *Begriff* von *Leben*. [...] Hier bleibt die Philosophie stehen und muß stehn bleiben – denn darinn besteht gerade das Leben, das es nicht begriffen werden kann.“ (NS, II, 106)

§ 4 Konklusion

Es ist insgesamt wirklich überraschend, wie sehr das Denken von Novalis dem Denken der *Spätphilosophie* Fichtes vorgreift und, zwar nicht nur hinsichtlich des Denkens selbst, sondern auch in Bezug auf die Wahl der Metaphern, die dieses Denken ausdrücken. Novalis hat das verstanden, was auch Fichte einige Jahre später klar werden wird: Das Prinzip kann von der Reflexion nicht erfaßt werden; und dennoch verfügen wir nur über die Reflexion, um die Unverfügbarkeit des

Prinzipien für die Reflexion selbst zu begreifen. Das Absolute ist folglich nur als Aufgabenstellung, als Idee *problematisiert*. In diesem Sinne vertreten Fichte (der späte Fichte) und Novalis beide eine These, die Hegels These widerspricht, welche besagt, daß das Absolute mit dem Begriff, der sich selbstreflektierend begreift, übereinstimmt.³⁴

Dennoch bleibt zwischen Novalis und dem späten Fichte ein bedeutender Unterschied bestehen. Wenn es für Novalis der Philosophie nicht gelingt, das Fundamentale, das Absolute positiv zu begreifen und darzustellen, und dies somit eine „unendliche Tätigkeit“ (NS, II, 269) bleibt, so schafft es jedoch die Kunst, das Undarstellbare Absolute positiv darzustellen: Die Kunst sei tatsächlich die „Darstellung des Undarstellbaren“ (NS III, 685/6) und als solche, d. h. als Undarstellbares, offenbare sie die Unveräußerbarkeit des Absoluten. Bei Fichte gibt es nichts dergleichen. Auch wenn der Kunst auf jeden Fall eine wichtige Rolle zugesprochen wird (der Übergang vom empirisch-naiven zum transzendental-reflexiven Standpunkt und die Schauung des übersinnlichen Ideals), so bleibt bei Fichte immer das Bestreben nach Abgrenzung des „Spiel[s] der Phantasie“, das zum „Wahnsinn“ führen kann, einerseits von der wahren Kunst und Poesie, die nicht gesetzlos sind, und andererseits von der Einbildungskraft, die nicht unabhängig von der Reflexion verfährt. Wenn somit die wahre Kunst als Vermittlungsinstanz zwischen der empirischen und der transzendentalen Perspektive fungiert, so kann allein die (transcendentale) Philosophie einerseits die Ausdrucksfähigkeit und die Kommunikationsfähigkeit der Kunst erklären und andererseits die Undarstellbarkeit des Absoluten exponieren, indem sie den „Zirkel des Verstehens“ thematisiert. In jedem Fall aber weisen sowohl die Bildlehre der Spätphilosophie Fichtes als auch Novalis' Doktrin des *ordo inversus* der Reflexion – wie in den Fichte-Studien präsentiert – eine absolute Vernunft *à la* Hegel zurück und setzen sich zum Ziel, die Möglichkeiten der Vernunft und des Wissens einzig durch die Darstellung ihrer konstitutiven Grenzen darzulegen.

³⁴ Allerdings ist es ausschlaggebend, daß Hegels Bildbegriff eine untergeordnete Rolle zugewiesen bekommt. Das Bild, das deutlich von der Vorstellung abgegrenzt wird, betrifft eben nach ihm einzig „die Sphäre des Sinnlichen“ (Georg Friedrich Wilhelm Hegel, „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“, in: *Hegels Werke*, 16, 139 (vgl. auch ders., „Enzyklopedie“, in: *Hegels Werke*, 10, § 456, 262).

Literatur

- Bertinetto, Alessandro: L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima «Logica trascendentale» di J. G. Fichte, Napoli: Loffredo 2001.
- Bertinetto, Alessandro: «„Sehen ist Reflex des Lebens“: Bild, Leben und Sehen als Grundbegriffe der transzendentalen Logik Fichtes» in: *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*. Hrsg. von Fuchs/Ivaldo/Moretto. Stuttgart: Frommann-Holzboog 2001, S. 269-306.
- Boehm, Gottfried: «Die Wiederkehr der Bilder», in: Ders. (Hrsg.), *Was ist ein Bild?*, München 1994, S. 11-38.
- Boehm, Gottfried: «Die Bilderfrage» in: Ders. (Hrsg.) *Was ist ein Bild?*, a.a.O., S. 325-343.
- Danz, Christian: «Das Bild als Bild» in: «Fichte-Studien», 10, 1997, S. 1-15.
- Drechsler, Johannes: *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart: Kohlhammer 1955.
- Von Hardenberg, Friedrich, genannt Novalis, «Fichte Studien» in: *Novalis Schriften*, Bd. 2. Hrsg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Stuttgart: Kohlhammer 1981/3, S. 104-296.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth et. alii, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1961-.
- J. G. Fichte's sämtliche Werke. Hrsg. von I. H. Fichte, 8 Bde., Berlin: Veit & Comp. 1845-46.
- J. G. Fichte's Nachgelassene Werke. Hrsg. von I. H. Fichte, 3 Bde., Bonn: Adolph-Marcus 1834-35 (Neudruck, Berlin: de Gruyter 1971).
- Fichte, Johann Gottlieb: *Transzendente Logik* (20. April bis 14. August 1812). Handschrift, J. G. Fichte-Nachlaß, Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Signatur: MS. IV.9
- Kollegnachschrift Itzig: Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. qurt. 1963.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Ueber das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder Transscendentale Logik* (Oktober-Dezember 1812), Hamburg: Meiner 1982.
- Fichte, Johann Gottlieb: «Neues Diarium von 25. Oktober an. 1813» in: Ders., *Ultima inquirenda*. Hrsg. von R. Lauth. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2001, S. 131-425 (Abkürzung: *Diarium*).
- Frank, Manfred: *Einführung in die Frühromantischen Ästhetik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.
- Frank, Manfred: *Unendliche Annäherung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997.
- Goddard, Jean-Christoph: «Leben und Bild. Giles Deleuze als Leser Fichtes», in: *Recht – Moral Selbst. Gedenkschrift für Wolfgang H. Schrader*. Hrsg. von Marion Heinz und Klaus Hammacher. Hildesheim – Zürich – New York: Olms 2004, S. 253-267.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.

- Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co 1971.
- Janke, Wolfgang: Vom Bilde des Absoluten: Grundzüge der Phänomenologie Fichtes, Berlin - New York: de Gruyter 1993.
- Janke, Wolfgang: «Einheit und Vielheit. Grundzüge von Fichtes Lebens- und Bildlehre» in: Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie. Hrsg. von K. Gloy und D. Schmidig, Bern-Frankfurt a. M.: Lang 1997, S. 39-72.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (= KrV), in Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: de Gruyter 1902-1938, Bd. III (B), Bd. IV (A).
- Maragliano Giovanni: «Relazione assoluta. Immagine e posizione in Fichte» in: «Rivista di estetica», 42 1992, S. 111-124.
- Rametta, Gaetano: «Novalis, Fichte und die Wissenschaftslehre nova metodo» in: «Fichte Studien», 16 1999, S. 433-452.
- Siemek, Marek: «Bild und Bildlichkeit als Hauptbegriffe der transzendentalen Epistemologie Fichtes» in: Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit- Hrsg. von Fuchs/Ivaldo/Moretto. Stuttgart: Frommann-Holzboog 2001, S. 41-63.
- Sini, Carlo: I segni dell'anima, Roma-Bari: Laterza 1989.

Romantik und Moderne

Georg Kohler

„Fiesco muss sterben!“
Schiller und Kant über polity und politics.

I. polity policy politics

In der angelsächsischen Wissenschaft von der Politik werden bekanntlich drei Politikbegriffe unterschieden und unter die drei Termini der *polity*, *policy* und *politics* aufgeteilt. Zur *polity* gehört die edle Sache der Staatsgründer und Nomotheten: die Verfassungsgebung und -gestaltung; *policy* ist das achtungsgebietende Tun der großen Strategen und Regierungsmenschen: die Formulierung von Leitkonzepten für das Staatshandeln in einem bestimmten Bereich; und *politics* ist der Name für das ganz normale, dreckige Geschäft von Geben und Nehmen, Betrügen, Tricksen, Versprechen und Brechen der gegebenen Versprechen, das Verraten und Verführen, Abstürzen, Aufrappeln und Weitermachen, diesen ganze Karneval der Machterringung und Machtentwindung, von dem alle anderen, die nicht zur politischen Klasse gehören, schon lange glauben, er sei im Grunde die entscheidende Angelegenheit, um die es geht, wenn wir an „Politik“ zu denken haben.

In der Tat: *Polity* und *policy* sind ohne *politics* nicht möglich, und die einen mit dem anderen so zu verbinden, dass nicht alles durcheinander gerät und sich wechselseitig korrumpiert – das Prinzipielle durchs Taktische und das nüchterne Besorgen von Fälligkeiten durch Moralismus –, das ist die Kunst der Politik, die nicht ohne Grund die Kunst des Möglichen heißt; und das meint nicht zuletzt: des Möglichen an Gerechtem und Gemeinnützigem, was angesichts des „krummen Holzes“ der vorhandenen „Humanität“ überhaupt zu erreichen ist. Wer im Namen der Ideale von *polity* und *policy politics* also einfach vergessen möchte, hat nicht begriffen, was Politik wesentlich ist: ein Handlungsraum, in dem es nicht genügt, edel, hilfreich und gut sein zu wollen, weil hier restlos alles, wozu die menschliche Art fähig ist,