

Andrea Gentile

Bewusstsein,
Anschauung und
das Unendliche bei
Fichte, Schelling
und Hegel

Über den unbedingten
Grundsatz der Erkenntnis

ALBER PHILOSOPHIE



Andrea Gentile

Bewusstsein, Anschauung und das Unendliche
bei Fichte, Schelling und Hegel

ALBER PHILOSOPHIE



Andrea Gentile

Bewusstsein,
Anschauung und
das Unendliche
bei Fichte, Schelling
und Hegel

Über den unbedingten
Grundsatz der Erkenntnis

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Andrea Gentile

Consciousness, Intuition and the Infinite in Fichte, Schelling and Hegel

About the unconditioned principle of knowledge

The examination of the »unconditional« principle of knowledge is – in conjunction with the concepts of consciousness, intuition and the infinite – the core of German idealism in Fichte, Schelling and Hegel. According to Fichte, the »absolute first« and »unconditional« principle of all human knowledge has to be found, so that philosophy can actually be the »science of science« or the »epistemology«. Therefore, the author first reconstructs Fichte's criticism of Kant in the radicalization of the concept of subjectivity and the transgression of the boundary to intellectual intuition. In the second part, new perspectives are proposed in the analysis of Schelling's idealism: Against the background of an analysis of the intellectual, aesthetic and productive intuition of Schelling, the relationship between natural philosophy and transcendental philosophy is examined. The third part of the book examines Hegel's critique of Fichte and Schelling as well as Kant (in the *Encyclopaedia*) and finally also examines the meaning of the concepts of »self-consciousness« and the »infinite« from transcendental idealism to Hegel's »absolute idealism«. The culminating point is the interrelation between the finite and the infinite, which extends through all areas of theoretical philosophy.

About the Author:

Andrea Gentile, born 1968, Professor of Theoretical Philosophy at the University Guglielmo Marconi in Rome. In the years 2001, 2002, 2005, 2006, 2007, 2009, 2016 and 2017 Visiting Professor and Research Fellow of the Alexander von Humboldt Foundation at the Ludwig-Maximilians-University Munich. 2015 winner of the »Premio Nazionale Filosofia« (Sezione: »Ricerca Accademica«). Author and publisher of several books and numerous scientific essays. The most recent book publications: *Ognuno è un universo* (2014); *Teoria e filosofia della conoscenza in John Dewey* (2015); *Le percezioni oscure e l'appercezione trascendentale in Leibniz e Kant* (2016); *Immanuel Kant. Che cosa significa orientarsi nel pensare?* (2017).

Andrea Gentile

Bewusstsein, Anschauung und das Unendliche bei Fichte, Schelling und Hegel

Über den unbedingten Grundsatz der Erkenntnis

Die Untersuchung des »unbedingten« Grundsatzes der Erkenntnis ist – in Verbindung mit den Begriffen des Bewusstseins, der Anschauung und des Unendlichen – der Kern des Deutschen Idealismus von Fichte, Schelling und Hegel. Nach Fichte muss man das »absolut erste« und »unbedingte« Prinzip des gesamten menschlichen Wissens aufsuchen, damit die Philosophie tatsächlich »Wissenschaft der Wissenschaft« oder »Wissenschaftslehre« sein kann. Daher rekonstruiert der Autor zunächst Fichtes kritisch gegen Kant gerichtete Radikalisierung des Konzepts der Subjektivität und die Überschreitung der Grenze zur intellektuellen Anschauung. Im zweiten Teil werden dann neue Perspektiven in der Analyse von Schellings Idealismus vorgeschlagen: Vor dem Hintergrund einer Analyse der intellektuellen, der ästhetischen und der produktiven Anschauung bei Schelling wird das Verhältnis zwischen Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie behandelt. Im dritten Teil des Buches werden Hegels Kritik an Fichte und Schelling sowie an Kant (in der *Enzyklopädie*) und schließlich die Bedeutung der Begriffe des »Selbstbewusstseins« und des »Unendlichen« vom transzendentalen Idealismus bis hin zu Hegels »absolutem Idealismus« untersucht. Der Kulminationspunkt ist dabei die alle Bereiche der theoretischen Philosophie durchziehende Wechselbeziehung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen.

Über den Autor:

Andrea Gentile, geb. 1968, Professor für Theoretische Philosophie an der Universität Guglielmo Marconi in Rom. In den Jahren 2001, 2002, 2005, 2006, 2007, 2009, 2016 und 2017 Visiting Professor und Forschungsstipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 2015 Träger des »Premio Nazionale Filosofia« (Sezione: »Ricerca Accademica«). Verfasser und Herausgeber mehrerer Büchern und zahlreicher wissenschaftlicher Aufsätze. Die letzten Buchpublikationen: *Ognuno è un universo* (2014); *Teoria e filosofia della conoscenza in John Dewey* (2015); *Le percezioni oscure e l'appercezione trascendentale in Leibniz e Kant* (2016); *Immanuel Kant. Che cosa significa orientarsi nel pensare?* (2017).

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Alexander von Humboldt-Stiftung

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg/München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48911-61
SBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81702-5

Inhalt

Einführung	11
I. Die Untersuchung des unbedingten Grundsatzes der Erkenntnis. Die Philosophie der Philosophie und die Wissenschaft der Wissenschaft. Die Form der Form und das Wissen des Wissens in Fichtes Idealismus	23
1. Das Problem des Dinges an sich und die Noumena als Grenzbegriffe. Ein Vergleich zwischen Kant und Fichte	23
2. Der Dualismus zwischen Subjektivität und Objektivität und zwischen Phaenomena und Noumena	29
3. Vorstellung, Wechselbestimmung und Synthesis	36
4. Logik und Wissenschaftslehre. Fichtes Kritik an Kants Synthesis der transzendentalen Logik	39
5. Die Untersuchung des absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatzes alles menschlichen Wissens bei Fichte	44
6. Die Philosophie der Philosophie und die Wissenschaft der Wissenschaft. Die Form der Form und das Wissen des Wissens	47
7. Das Ich und die Subjektivität: das Verhältnis zwischen dem endlichen und unendlichen Ich	51
8. Die Deduktion des »reellen Bewusstseins«. Endliches Ich und Nicht-Ich: Hemmung, Widerstand, Anstoß und Grenze	52
9. Das empirische Ich und das »Ich denke«. Das reine Ich und das absolute Ich	55
10. Theoretisches Ich und praktisches Ich	57
11. Das Gefühl der Begrenzung. Bedürfnis, Missbehagen und Leere des Ichs	59
12. Das Gefühl des Sehnsens	61

Inhalt

13. Ohne Unendlichkeit keine Begrenzung – ohne Begrenzung keine Unendlichkeit	62
14. Produktive Einbildungskraft	63
15. Intellektuelle Anschauung und Transzendental- philosophie	66
16. Der Primat der Ethik in der <i>Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre</i> und das Transzendentale in Fichtes ethischem Idealismus	70
17. Philosophie der Freiheit. Fichtes Vorträge in Jena	74
18. Religion und Moralphilosophie. Eine ethische Religion der menschlichen Natur	77
19. <i>Die Bestimmung des Menschen</i> und die Epochen der Geschichte	78
II. Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie. Intellektuelle Anschauung, ästhetische Anschauung und produktive Anschauung in Schellings Idealismus	81
1. Die Fichte'schen Anfänge der Philosophie Schellings: <i>Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder Über das Unbedingte im menschlichen Wissen</i>	81
2. Die Einheit von Geist und Natur. Die Bedeutung des »Urselbsts«	83
3. Natur als graduelle Erweiterung der unbewussten Intelligenz	85
4. Die Weltseele und die Natur des Menschen. Leben als »der Atem des Universums«	86
5. Schellings Naturphilosophie: »Natura naturans« und »Natura naturata«	88
6. Die transzendente Begründung der Naturphilosophie	90
7. Die Unterschiede zwischen Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie in <i>Von der Weltseele</i>	93
8. Der Begriff des Transzendenten in Schellings Idealismus. Von der Notwendigkeit und von der Beschaffenheit eines höchsten Prinzips des Wissens	96
9. Was heißt anschauen? Empirische Anschauung und intellektuelle Anschauung	98
10. Intellektuelle Anschauung, ästhetische Anschauung und produktive Anschauung in Schellings <i>System des trans- zendentalen Idealismus</i>	102

11. Kunst und Philosophie über die Grenzen der Vernunft: <i>Philosophie der Kunst</i> und <i>Philosophie der Offenbarung</i>	104
12. Die Aktivität der Kunst und die Wesensart der künstlerischen Schöpfung	106
13. Der Unterschied und die Beziehung zwischen Begrenztem und Unbegrenztem	107
14. Das Ankämpfen des Ichs gegen die Schranke	108
15. Ideelle und reelle Tätigkeit des Ichs. Die Idealität und die Realität der Schranke	110
16. Die Deduktion des Absoluten im Akt des Selbstbewusstseins	112
17. Das Selbstbewusstsein als ein Streit zwischen absolut entgegengesetzter Tätigkeiten	114
18. Die Epochen des Selbstbewusstseins	117
19. Von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung	118
20. Von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion. Die Begrenzung des inneren Sinns	121
21. Reflexion, transzendente Abstraktion und transzendentaler Schematismus	124
22. Die Philosophie der Identität im <i>System der gesamten Philosophie</i> : von der absolut-unendlichen Identität zur differenzierten endlichen Realität	127
23. Schellings Kritik an Hegel in der <i>Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie</i> und in der <i>Philosophie der Offenbarung</i> : Negative und positive Philosophie	130
III. Die Wechselbeziehung »endlich – unendlich« in Hegels absolutem Idealismus	134
1. Transzendente Anschauung, Reflexion und Subjektivität. Hegels Kritik an Fichte und Schelling in der <i>Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie</i>	134
2. Die Wechselbeziehung zwischen Endlichem und Unendlichem	141
3. Hegels Kritik an Kant in der <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss</i> : Die Natur des Erkennens	144

Inhalt

4. Bewusstsein, Erfahrung und Gewissen	148
5. Die Bedeutung des »Selbstbewusstseins« im transzendentalen Idealismus und im absoluten Idealismus	153
6. Das »unglückliche Bewusstsein« in der <i>Phänomenologie des Geistes</i>	161
7. Die Phänomenologie des Geistes: Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins und Wissenschaft des erscheinenden Wissens	163
8. Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes . . .	168
9. Der Begriff der Natur	173
10. Hegels Definition des »Geistes«	175
11. Verstand und Vernunft: die Grenzen des Verstandes . . .	177
12. Vernunft, Realität und Wirklichkeit	181
13. Das Wirkliche, die Wirklichkeit und die Verwirklichung .	188
14. Was heißt »Idee« in Hegels subjektiver Logik? Der semantische Unterschied zwischen Idee und Begriff	190
15. Dialektik und Synthesis. Das Werden der Wirklichkeit und die Bedeutung der »Aufhebung« und des »Aufhebens«	193
16. Zum Begriff der Spekulation. Das Aufheben und die Dynamik des spekulativen Satzes	196
17. Die dialektische Negation als Überwindung der Grenze in Hegels <i>Wissenschaft der Logik</i>	199
18. Die Vernunft und der Weg des »Bewusstseins« zum Wissen: Der absolute Idealismus in Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i>	201
19. Subjektiver und objektiver Geist	206
20. Der absolute Geist: Kunst, Religion und Philosophie	214
Literatur	218
1. Quellen und Primärliteratur	218
2. Sekundärliteratur	225

Einführung

Laut Fichte ist die »Philosophie die Wissenschaft an sich, die Wissenschaft der Wissenschaft oder die Wissenschaftslehre«.¹ Der erste Schritt Fichtes ist die Behauptung, dass die Philosophie Wissenschaft sein müsse, dass sie unbedingt gültig sei. Deswegen muss sie auf einem absolut sicheren Prinzip aufbauen. Während für Kant die Philosophie die Kritik der unterschiedlichen Möglichkeiten der menschlichen Erkenntnis ist, bestimmt Fichte die Philosophie als Wissenschaftslehre. Nach Fichtes Wissenschaftslehre muss man das »absolut erste und unbedingte« Prinzip des gesamten menschlichen Wissens suchen. »Wir haben den absolut-ersten, schlechthin *unbedingten* Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen. Beweisen, oder bestimmen* läßt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz sein soll. Er soll diejenige *Tathandlung* ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unsers Bewusstseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.«²

Wenn man den Begriff der Philosophie als Wissenschaftslehre analysiert, kann man einige wesentliche Punkte erkennen, die die Bedeutung von Fichtes »Philosophie der Philosophie« verdeutlichen:

- a) Die Philosophie ist Wissenschaft bzw. ist Wissenschaft an sich.
- b) Die systematische Form ist das Mittel, mit dem sie ihr Ziel verfolgt und realisiert.
- c) Dieses Ziel ist, die Bestimmtheit der Sätze (also der Theoreme) zu begründen, sie untereinander zu verbinden und sie

¹ Vgl. J. G. Fichte, *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre. Februar 1794 Nachschrift Lavater. Beilage aus Jens Baggesens Nachlass: Exzerptseite aus der Abschrift von Fichtes Züricher Vorlesungen über die Wissenschaftslehre*, hrsg. von Erich Fuchs, München/Neuried: Ars Una 1996. »Die Wissenschaftslehre ist nicht das System, sondern die Darstellung des Systems welches die Reflexion herausgebracht hat« (vgl. GA IV, 3, S. 38).

² J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, S. 138.

somit auf systematische Art und Weise nachweisbar zu machen. d) Die Bestimmtheit der Sätze zu begründen, bedeutet auch die Bestimmtheit des Prinzips an sich, das die Wissenschaftslehre trägt, aufzuzeigen, und sich so mit der Selbst-Begründung der Wissenschaftslehre auseinanderzusetzen. e) Außerdem impliziert die Begründung der Bestimmtheit der Sätze, die Bestimmtheit aller anderen Wissenschaften aufzuweisen und rational zu rechtfertigen; diese Wissenschaften basieren auch auf jenem einzigen Prinzip und werden erst durch dieses verständlich. f) Die Wissenschaftslehre ist das Wissen, das zu seinen Grundlagen zurückgeführt wird. Sie ist das »Wissen des Wissens« und beschäftigt sich mit der Untersuchung der letzten Bedingungen der Möglichkeit, die das Wissen rational verständlich und nachweisbar machen. Das »Wissen des Wissens« legt den Weg der pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes dar, der die Wissenschaftslehre charakterisiert und konstituiert.

Anhand des Begriffs der Philosophie als Wissenschaft kann man den wichtigen Schritt erkennen, den Fichte im Gegensatz zu Kant macht. Für Kant liegen die unterschiedlichen Wissenschaften auf Ebenen, die übereinanderliegen und so auch voneinander getrennt sind. Die Mathematik liegt auf der Ebene der unmittelbaren Erkenntnis; die Naturwissenschaften befinden sich auf der Ebene der begriffsmäßigen Erkenntnis; die Metaphysik liegt auf der Ebene oberhalb der Grenzen der Erkenntnis. Bei Fichte hingegen ist jede Wissenschaft wie ein Strahl eines unendlichen Kreises, der von der Mitte ausgeht, die ihm Leben und Bedeutung gibt. Er führt ins Unendliche und hat die Fähigkeit, weitere Bestimmungen zu empfangen, bleibt aber immer mit dem Mittelpunkt verbunden. In diesem Kreis liegt das gesamte menschliche Wissen, das nicht unbestimmt oder zweifelhaft ist, da es von einem bestimmten Prinzip ausgeht. Es ist auch kein feststehendes *quid*, das unveränderbar ist und für immer besteht. Es ist eine schrittweise Entwicklung von besonderen Bestimmungen, eine Entwicklung, die vom Zentrum ausgeht, um sich fortwährend in dem unermesslich großen Kreis, in dem sich die vielfältigen geistigen Formen des menschlichen Lebens überkreuzen und zeigen, auszuweiten. An diesem Punkt hat Fichte die Einheit des Geistes eingeführt und die Prinzipien der historischen Entwicklung des Geistes aufgestellt. Dabei handelt es sich um ein subjektives Zentrum, in dem die unendlichen Einzelheiten allgemein werden und einem inneren, in der Tiefe liegenden Gesetz folgen, das unveränderlich ist und die Einheit des geistlichen Lebens darstellt.

Indem Fichte das Prinzip des »Bewusstseins des Bewusstseins« definiert, der »Form der Form«, also des reinen Selbstbewusstseins, eröffnet er einen neuen Horizont der modernen Philosophie. Die künstlichen Konstruktionen der dogmatischen philosophischen Systeme lassen den Dualismus zwischen Subjektivität und Objektivität offen, und was klar und deutlich bleibt, ist dieses Bewusstsein des Bewusstseins, das Zentrum des Universums, von dem alles Leben ausgeht und zurückkehrt. Der Begriff der Entwicklung bei Schelling und der absolute Idealismus Hegels basieren auf dieser Anschauung. Hegel meint, dass es das größte Verdienst Fichtes sei, das »Wissen des Wissens« hervorgehoben zu haben und somit aufgedeckt zu haben, dass Subjekt und Objekt im reinen, unmittelbaren Akt des Selbstbewusstseins identisch sind. Das Objekt ist jener subjektive Akt des Wissens, der wiederum zum Objekt des neuen Wissens wird.

Im Gegensatz zu Fichte spricht Schelling von einer Einheit und Identität zwischen Geist und Natur: »Das System der Natur ist das System des Geistes.«³ Seine zentrale Aussage lautet: »Wir können den Inbegriff alles bloß *Objektiven* in unserem Wissen *Natur* nennen; der Inbegriff alles *Subjektiven* dagegen heiße das *Ich*, oder die *Intelligenz*. Beide Begriffe sind sich entgegengesetzt. Die Intelligenz wird ursprünglich gedacht als das bloß Vorstellende, die Natur als das bloß Vorstellbare, jene als das Bewusste, diese als das Bewusstlose. Nun ist aber in jedem *Wissen* ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewussten und des an sich Bewusstlosen) notwendig: die Aufgabe ist es, dieses Zusammentreffen zu erklären.«⁴

Die Natur repräsentiert die »Odyssee des Geistes«, und indem sie sich sucht, flieht sie vor sich selbst, während sie in Wirklichkeit jene ideelle Welt ist, die zwischen unüberwindlichen Schranken liegt. Die Naturphilosophie ist ein Teil des zweiteiligen Systems, dessen anderer Teil die Philosophie des Geistes ist. Die Naturphilosophie Schellings nimmt die Natur zum Ausgangspunkt, um zum Geist zu gelangen. Im Unterschied zu Fichte hat bei Schelling die Natur ein eigenständiges Wesen, ohne jedoch als Mechanismus, der im Kontrast zum Geist steht, betrachtet zu werden. Die Natur ist vielmehr ein lebendiger »Organismus«, der von der allumfassenden »Weltseele« platonischen Ursprungs getragen wird. Die Einheit der Natur ist nicht statisch, sondern dynamisch: Es handelt sich um eine Einheit

³ F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 53.

⁴ Ebd., S. 53.

von Gegensätzen. In *Von der Weltseele* (1798) wird die Natur vor allem als »Tätigkeit«, kreative Spontaneität und »Erzeugerin von Formen und Ereignissen« mit einer unendlichen und unaufhörlichen Dynamik beschrieben.

Schelling kritisiert sowohl das theoretische Wissen als auch das praktische. Die Philosophie kann nicht auf einer theoretischen oder praktischen Vernunft gründen, da beide den Dualismus von Subjekt und Objekt, Geist und Natur voraussetzen. Die Philosophie geht aus der Reflexion hervor, aus der Trennung vom Absoluten als der ursprünglichen Identität. Wenn keine Form von Reflexion ein Organon der Philosophie sein kann, ist es notwendig, einen neuen Horizont für die Philosophie zu finden. Dieser Horizont basiert auf einer subjektiven Tätigkeit, die zur gleichen Zeit rezeptiv und produktiv ist: Das Wissen muss ein unmittelbares sein, qualitativ frei, und es soll sich grundsätzlich von dem theoretischen Wissen unterscheiden, das nicht frei ist, weil es von den individuellen Darstellungen der Objekte abhängt. »Das transzendente Wissen ist ein Wissen des Wissens.«⁵

Im *System des transzendentalen Idealismus* legt Schelling dar, dass die Kunst das einzig wahre und ewige Organon der Philosophie sei. »Die Philosophie erreicht zwar das Höchste, aber sie bringt bis zu diesem Punkt nur gleichsam ein Bruchstück des Menschen. Die Kunst bringt den *ganzen Menschen*, wie er ist, dahin, nämlich zur Erkenntnis des Höchsten, und darauf beruht der ewige Unterschied, und das Wunder der Kunst.«⁶ Vor diesem Horizont bildet sich eine tiefe Verbindung zwischen Kunst und Philosophie: Die Kunst ist der Höhepunkt des Lebens des Geistes, weil nur das Kunstwerk es möglich macht, das konkrete, äußerliche und reale Zeugnis des Dualismus zwischen Geist und Natur zu überwinden. Das erste Ziel der intellektuellen Anschauung ist es, die Geschichte des Selbstbewusstseins zu rekonstruieren, indem sie die volle Übereinstimmung von bewusst und unbewusst, von Subjekt und Objekt, von Freiheit und Notwendigkeit realisiert. Diese Tätigkeit ist nur vom Genie zu leisten, das beim Hervorbringen eines Kunstwerks einen Sinn für die unendliche Harmonie hat. Die Schönheit macht mit ihrer ursprünglichen Reinheit den Charakter eines vollendeten Werks aus, in dem das Unendliche ausgedrückt wird.

⁵ Ebd., S. 62.

⁶ Ebd., S. 584.

In diesem Zusammenhang hebt Schelling drei grundlegende Bedeutungen der Anschauung hervor: a) die *produktive Anschauung*, b) die *intellektuelle Anschauung*, c) die *ästhetische Anschauung*.

In der theoretischen Philosophie ist die produktive Anschauung die Tätigkeit, die den ewigen Status der Expansion und der Kontraktion des Ichs setzt: Die Bedingung ihrer Möglichkeit ist die absolute Kontraktion. Im Gegensatz hierzu ist die intellektuelle Anschauung, indem sie den Akt des Selbstbewusstseins, der das Ich hervorbringt, repräsentiert, die Grundlage und die Voraussetzung des transzendentalen Idealismus. Das Selbstbewusstsein ist der Grund des gesamten philosophischen Systems. Es ist der absolute Akt, durch den jedes Ding dem Ich gegeben wird: Seine fortlaufende Geschichte ist identisch mit der Geschichte der Philosophie. Aus dieser Perspektive ist die ästhetische Anschauung die objektiv gewordene intellektuelle Anschauung, und dies ermöglicht es der Kunst, das »Organon« der Philosophie zu sein. Wenn die ästhetische Anschauung nicht als eine transzendente Anschauung, die objektiv geworden ist, angesehen wird, versteht es sich von selbst, dass die Kunst das einzige und ewige Organon der Philosophie ist.

Die Kunst ist der Schlüssel zum gesamten transzendentalen Idealismus Schellings: Sie bringt die Wahrheit, die absolute Identität von Bewusstem und Unbewusstem, von Freiheit und Notwendigkeit hervor. Für den Philosophen ist die Kunst die höchste, tiefste und erhabenste Aktivität des Menschen, sie ist das »Höchste«, das »Tiefste« und das »Erhabenste« in der menschlichen Erkenntnis. In dieser Bedeutung wird die Überlegenheit der Kunst gegenüber der theoretischen und praktischen Philosophie zusammengefasst, und ihre Funktion der Transzendentalphilosophie gegenüber, nämlich über die Schranken der Vernunft hinauszugehen, bestimmt.

In der letzten Phase seiner Philosophie setzt sich Schelling mit Hegel auseinander und stellt die klare semantische Unterscheidung zwischen »negativer Philosophie« und »positiver Philosophie« auf. Der Weg von Schellings Gedanken schließt mit der Polemik gegen das philosophische System Hegels. Letzterem wird vorgeworfen, die vitalen Gründe des Idealismus auf ein geschlossenes, logisches und dialektisches Schema zu reduzieren, das abstrakt ist. Schelling sieht in der Philosophie Hegels eine Art von Philosophie, die alles in der Entwicklung der Idee erschöpfen möchte und so ein logisches, sich selbst genügendes System begründet. Die Totalität des Wirklichen wird mit dem Vernünftigen identifiziert: »Was vernünftig ist, das ist

wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.« Aus diesem Grund bezeichnet Schelling die Hegel'sche Philosophie als »negativ« bzw. als die Philosophie, die der »reine Gedanken« sein möchte und die keine Konfrontation mit etwas Entgegengesetztem, was nicht ausschließlich auf den Gedanken zurückzuführen ist, zulässt. Somit zeigt sich die Philosophie Hegels als eine leere, spekulative Konstruktion. Laut Schelling zielen die Philosophie und die Logik Hegels darauf, die Essenz der Dinge aufzunehmen; dies jedoch niemals in ihrer reellen Existenz. Die Hegel'sche Philosophie geht von der Vernunft aus und betrachtet somit nicht die Ganzheit der Existenz der Wirklichkeit, mit der sich hingegen die positive Philosophie beschäftigt.

In der *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801) im Paragraphen »Prinzip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes« bemerkt Hegel: »Die *Philosophie* als eine durch *Reflexion* produzierte *Totalität des Wissens* wird ein *System*, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand sondern die Vernunft ist; jener hat die Entgegengesetzten seines Gesetzten, seine Grenze, Grund und Bedingung richtig aufzuzeigen, aber die Vernunft vereint diese Widersprechenden, setzt beide zugleich und hebt beide auf. An das System als eine Organisation von Sätzen kann die Forderung gehen, dass ihm das Absolute, welches der Reflexion zum Grunde liegt, auch nach Weise der Reflexion, als oberster absoluter Grundsatz vorhanden sei.«⁷

Anhand dieser Betrachtung möchte Hegel aufzeigen, dass das Ganze, die Totalität, das Absolute, wenn es wirklich konkret, d. h. in seiner ganzen Wahrheit gedacht werden soll – und nichts anderes ist mit Spekulation gemeint –, gar nicht anders als in sich widersprüchlich gedacht werden kann: als Antinomie. Er erklärt: »Soll das Prinzip der Philosophie in formalen Sätzen für die *Reflexion* ausgesprochen werden, so ist zunächst als Gegenstand dieser Aufgabe nichts vorhanden als das Wissen, im allgemeinen die Synthese des Subjektiven und Objektiven – oder das absolute Denken. Die *Reflexion* aber vermag nicht die absolute Synthese in einem Satz auszudrücken, wenn nämlich dieser Satz als ein eigentlicher Satz für den Verstand gelten soll; sie muss, was in der absoluten Identität eins ist, trennen und die Syn-

⁷ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, S. 25.

these und die Antithese getrennt, in zwei Sätzen, in einem die Identität, im andern die Entzweiung, ausdrücken.«⁸

Mit dieser Ansicht unterstreicht Hegel im Paragraphen »Transzendente Anschauung« der *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, dass »das transzendente Wissen beides vereinigt: *Reflexion* und *Anschauung*. Es ist Begriff und Sein zugleich. Dadurch, dass die *Anschauung transzental* wird, tritt die Identität des *Subjektiven* und *Objektiven*, welche in der empirischen Anschauung getrennt sind, ins Bewusstsein; das Wissen, insofern es transzental wird, setzt nicht nur den Begriff und seine Bedingung oder die Antinomie beider, das Subjektive, sondern zugleich das Objektive, das Sein, voraus. Im philosophischen Wissen ist das Angesehene eine Tätigkeit der Intelligenz und der Natur, des Bewusstseins und des Bewusstlosen zugleich; es gehört beiden Welten, der ideellen und reellen zugleich an – der ideellen, indem es in der Intelligenz, und dadurch in Freiheit gesetzt ist, – der reellen, indem es seine Stelle in der objektiven Totalität hat, sozusagen als ein Ring in der Kette der Notwendigkeit deduziert wird. Stellt man sich auf den Standpunkt der Reflexion oder der Freiheit, so ist das Ideelle das Erste und das Wesen und das Sein nur die schematisierte Intelligenz; stellt man sich auf den Standpunkt der Notwendigkeit oder des Seins, so ist das Denken nur ein Schema des absoluten Seins.«⁹

Im transzendentalen Wissen ist beides vereinigt, Sein und Intelligenz; ebenso ist »transzendentes Wissen und transzendentes Anschauen Eins und dasselbe; der verschiedene Ausdruck deutet nur auf das Überwiegende des ideellen oder reellen Faktors. Es ist von der tiefsten Bedeutung, dass mit so vielem Ernst behauptet worden ist, ohne *transzendente Anschauung* könne nicht philosophiert werden.«¹⁰

Einige Jahre später kritisiert Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) die transzendente Anschauung, bezeichnet sie als »philosophischen Obskurantismus« und beleidigt so zutiefst Schelling, mit dem er seine ersten philosophischen Gedanken geteilt hatte. Hegel erklärt in der *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* von 1801, dass »in der *transzendentalen Anschauung* alle Entgegensetzung aufgehoben ist, aller Unterschied

⁸ Ebd., S. 26.

⁹ Ebd., S. 31.

¹⁰ Ebd.

der Konstruktion des Universums durch und für die Intelligenz, und seiner als ein Objektives angeschauten, unabhängig erscheinenden Organisation vernichtet ist«. ¹¹ Im Gegensatz dazu bestimmt er im Vorwort der *Phänomenologie des Geistes* von 1807 »das Resultat dieser Vernichtung« mit einer absolut negativen Bedeutung.

Der Begriff »Phänomenologie« wurde zur Zeit Hegels in dem Werk *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein* (1764) von Johann Heinrich Lambert eingeführt, aber wahrscheinlich schon von der Schule Wolffs geprägt. Lambert benutzt ihn als Titel des 4. Teils (»Phänomenologie oder Lehre von dem Schein«) seines *Neuen Organon* und versteht ihn als Studium der Fehlerquellen. Die Erscheinung, von der die Phänomenologie die Beschreibung ist, wird von ihm als trügerische angesehen. Die Phänomenologie wird als »Lehre von dem Schein« definiert. Die »Theorie des Scheins und seines Einflusses auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der menschlichen Erkenntnis« hat ihm zufolge den Zweck, den »Schein zu vermeiden, um zu dem Wahren durchzudringen«.

Herder, Novalis und Fichte haben diese Bedeutung des Begriffs wieder aufgenommen. Auch Hegel folgt dieser philosophischen Tradition und erarbeitet ein persönliches Konzept der Phänomenologie, das sich jedoch von Kants Interpretation der Phänomenologie in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (1786) unterscheidet.

Kant hatte den Begriff »Phänomenologie« benutzt, um auf den Teil der »Theorie der Bewegung« zu verweisen, der die Bewegung oder die Ruhe der Materie in Bezug auf die Modalitäten, in denen die Materie einem äußeren Sinn und der Rezeptivität erscheint, erklärt. Im Gegensatz hierzu nennt Hegel »Phänomenologie des Geistes« die Geschichte der unterschiedlichen Stufen des Bewusstseins, das durch seine anfänglichen, sinnlichen Erscheinungen seine eigene, wahre Natur entdeckt, sich also als unendliches und allgemeines Bewusstsein entdeckt. In diesem Sinn wird die *Phänomenologie des Geistes* von ihm als das »Werden der Wissenschaft oder des Wissens« identifiziert. Hegel sieht in ihr den Weg, den das einzelne Individuum zurücklegt und auf dem es schrittweise die Stufen der Formation des absoluten Geistes durchläuft.

¹¹ Ebd.

Laut Hegel ist die Phänomenologie des Geistes die »Wissenschaft des erscheinenden Wissens« und die »Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*«. ¹² Die Phänomenologie ist das »System der Erfahrung des Geistes« ¹³, ein System, das nur das Phänomen des Geistes beinhaltet. Im Vorwort zur *Phänomenologie des Geistes* definiert Hegel die Bedeutung der Phänomenologie so: »Dies Werden der *Wissenschaft* überhaupt oder des *Wissens* ist es, was diese *Phänomenologie des Geistes* darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ist das Geistlose, das sinnliche Bewusstsein. Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten.« ¹⁴ Aufgrund dieser Notwendigkeit ist dieser Weg »zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft*, und nach ihrem Inhalt hiemit Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*«. ¹⁵

Nach Hegel ist die Methode der Phänomenologie notwendigerweise dialektisch. Die dialektische Bewegung und Entwicklung der Selbst-Erscheinung des existierenden Geistes ist eine dynamische Bewegung, die in ihrer Gesamtheit gesehen wird, bis der Geist sich schließlich als Geist erkennt. Dies ist das authentische Objekt der Hegel'schen Phänomenologie. »Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die *Wissenschaft*. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut. [...] Den Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, dass das Bewusstsein sich in diesem *Elemente* befinde. Aber dieses *Element* erhält seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens. Es ist die reine Geistigkeit, als das *Allgemeine*, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat; – dies Einfache, wie es als solches Existenz hat, ist der Boden, der Gedanken, – der nur im Geist ist.« ¹⁶ Die Phänomenologie des Geistes ist die phänomenologische Beschreibung des »langen Weges«, durch den sich der »unmittelbare Geist« als »sinnliche Gewißheit« ¹⁷ in einem mühsamen Bildungsprozess hindurchzuarbeiten hat, und zwar bis hin zu dem Stadium, in dem das eigentliche, nicht mehr bloß scheinhafte

¹² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S. 80.

¹³ Ebd., S. 167 und S. 93.

¹⁴ Ebd., S. 31.

¹⁵ Ebd., S. 167.

¹⁶ Ebd., S. 76.

¹⁷ Ebd., S. 82.

Wissen erscheint oder auftritt. Weil Hegel dieses wahre Wissen als »absolutes Wissen«¹⁸ versteht, handelt es sich bei dieser Phänomenologie um die Epiphanie des Wissens des Absoluten; erst hier hat ihm zufolge das Wissen das Element der Wissenschaft erreicht, was ihr reiner Begriff ist. »Die Wissenschaft stellt diese bildende Bewegung sowohl in ihrer Ausführlichkeit und Notwendigkeit, als das, was schon zum Momente und Eigentum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das *Wissen* ist.«¹⁹ Die Phänomenologie ist die Beschreibung des Werdens der Wissenschaft im Allgemeinen, also des Wissens des Geistes. »Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt*, oder des Wissens, ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, das *sinnliche Bewusstsein*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurch zu arbeiten.«²⁰ Hiermit schließt die Phänomenologie des Geistes: »Was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens. In diesem breiten sich nun die Momente des Geistes in der Form der Einfachheit aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seins und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisiert, ist die Logik oder *spekulative Philosophie*.«²¹ Vor diesem Hintergrund ist die Phänomenologie die Darstellung des Weges des natürlichen Bewusstseins zum wahren Wissen. Sie ist der Weg der Seele, die »sich gereinigt hat und zum Geist strebt.«²² Die Phänomenologie »kann von diesem Standpunkte aus, als der *Weg* des natürlichen Bewusstseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden; oder als der *Weg* der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert, dass sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.«²³

¹⁸ Ebd., S. 575.

¹⁹ Ebd., S. 80.

²⁰ Ebd., S. 78.

²¹ Ebd., S. 92.

²² Ebd., S. 153.

²³ Ebd., S. 152.

Laut Hegel ist die Aufgabe der Philosophie »das, *was ist*, zu begreifen, denn das, *was ist*, ist die Vernunft«. ²⁴ Indem er diese Definition als Grundlage nimmt, behauptet Hegel die Gleichartigkeit von Vernunft und Wirklichkeit. In der »Vorrede« zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* greift Hegel diese Thematik auf und schreibt: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig. In dieser Überzeugung steht jedes unbefangene Bewusstsein, wie die Philosophie, und hiervon geht diese ebenso bei der Betrachtung des *geistigen* Universums, als des natürlichen, aus.« ²⁵

²⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 61.

²⁵ Ebd., S. 58.

I. Die Untersuchung des unbedingten Grundsatzes der Erkenntnis. Die Philosophie der Philosophie und die Wissenschaft der Wissenschaft. Die Form der Form und das Wissen des Wissens in Fichtes Idealismus

»Wir haben den absolut-ersten, schlechthin *unbedingten* Grundsatz alles menschlichen Wissen *aufzusuchen. Beweisen*, oder *bestimmen* läßt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz sein soll. Er soll diejenige *Tathandlung* ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.«

»Ohne Unendlichkeit gibt es keine Begrenzung: ohne Begrenzung gibt es keine Unendlichkeit.«

»Ohne Unendlichkeit des Ich – ohne ein absolutes in das Unbegrenzte, und Unbegrenzbare hinausgehendes Produktionsvermögen desselben, ist auch nicht einmal die Möglichkeit der Vorstellung zu erklären.«

Johann Gottlieb Fichte

1. Das Problem des Dinges an sich und die Noumena als Grenzbegriffe. Ein Vergleich zwischen Kant und Fichte

Laut Fichte ist sein philosophisches System »das erste System der Freiheit«,¹ das die Philosophie von dem Problem des Dinges an sich befreit und sie unabhängig macht, wie er in einem Brief an Baggesen aus dem Jahre 1795 schreibt. In der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) bestätigt Fichte diesen Begriff und unterstreicht, dass das dogmatische Denken das Denken ist, das die Grundlage der

¹ »Mein System ist das erste System der Freiheit«. Entwurf eines Brief an J. Baggesen (1795), GA III/2, S. 298.

Erfahrung nicht im Handeln der Intelligenz nach dem Gesetz, »aber in dem Ding an sich erkennt«.² Welche Bedeutung haben die Begriffe »Noumenon« und »Ding an sich« im ethischen Idealismus von Fichte? Warum ist das Problem des Dinges an sich in seiner Kritik an Kants Philosophie so wichtig?

Der Begriff »Noumenon« ist problematisch, »d.i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich sei, indem wir gar keine Art der Anschauung, als unsere sinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Kategorien, keine von beiden aber einem außersinnlichen Gegenstande angemessen ist«.³ Der Begriff des »Noumenon« ist also nicht »der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich: daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden können«.⁴ Nach Kant kann man auf das Problem des Noumenon nur unbestimmt antworten, da es einen Raum eröffnet, der für die unterschiedlichen Objekte der Sinnlichkeit bestimmt ist. Diese können nicht negiert werden, und sie können auch nicht als Objekte der Erkenntnis unseres Intellekts angesehen werden. Vor diesem Horizont ist der wichtigste Aspekt die semantische Beziehung zwischen dem Noumenon und dem problematischem Begriff. Was ist ein problematischer Begriff? Warum ist die Beziehung zwischen dem problematischen Begriff und dem Begriff des Noumenons in der Kritik am Transzendentalen Kants bei der Entwicklung des ethischen Idealismus von Fichte so wichtig?

»Ich nenne einen Begriff *problematisch*, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines *Noumenon*, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als

² J. G. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, S. 15.

³ I. Kant, KrV, B 343/A 286.

⁴ Ebd., B 344/A 287.