

Barbara Santini
(Padova)

*Bewusstsein, Antinomien und System
Hölderlins Auseinandersetzung mit Fichtes Philosophie
in den Briefen (1794-1796)*

Abstract

Through the analysis of the letters about Fichte's philosophy, with particular regard to the letter to Hegel (January 26th 1795), the present contribution discusses Hölderlin's understanding of the philosophical issues which are included in the concepts "consciousness", "antinomies" and "system".

1.

Kurz nach seiner aussichtsreichen Ankunft in Jena, der damaligen Symbolstadt der akademischen Gärung der Transzendentalphilosophie, erzählt Hölderlin seinem Freund Neuffer von der Begegnung mit Fichte so begeistert, dass er von ihm als der Seele Jenas schreibt, deren «Tiefe und Energie des Geistes»¹ er in niemandem vorher erkannt habe. Gerade dadurch, dass Hölderlin mit Fichte und seinem Umkreis persönlich in Berührung kommt, wird seine schon in Waltershausen angefangene Auseinandersetzung mit Fichtes Philosophie seit November 1794 und während seines Aufenthalts in Jena intensiver und wirkt sich auch nach dem plötzlichen Austritt aus jenem Milieu beträchtlich auf die Herausbildung von Hölderlins philosophischem Denken aus. Dass «Fichte's neue Philosophie»² ihn in jener Zeitspanne stark beschäftigt, schreibt er der Mutter ausdrücklich in seinem zweiten Brief aus Jena, und später kehrt er im Brief an den Bruder vom 13. April 1795 zum Thema zurück. Hier erinnert er sich an den Anfang jenes Winters, als die Durchdringung von Fichtes Sache ihm «manchmal ein we-

¹ An Neuffer, November 1794, *StA* VI: 138-141, hier 139.

² An die Mutter, 17. November 1794, *StA* VI: 141f., hier 142.

nig Kopfschmerzen»³ machte und ihm schwerer fiel als das Studium der kantischen Philosophie, das ihn daran gewöhnt hatte, «zu prüfen, ehe [...] [er] annahm»⁴.

Erstens prägt das Verhältnis zur ersten Erarbeitungsphase der *Wissenschaftslehre* Hölderlins dringliche Anstrengung, einen Schritt über Kants einheitsbedürftiges System hinaus zu tun und das offengelassene Problem dessen möglicher Vereinigung anzupacken, die er mit anderen Zeitgenossen und insbesondere mit seinem inspirierenden Modell Schiller teilt. Schiller bezieht sich nämlich auf «die neue Ansicht, welche Fichte dem Kantischen Systeme gibt»⁵ in einem Brief an Körner vom 4. Juli 1794, und dahingehend äußert er sich auch später im Herbst, als Hölderlin schon in Jena ist und die Gelegenheit hat, mit ihm darüber persönlich zu sprechen. Dass Hölderlin höchstwahrscheinlich mit Schillers Meinung vertraut ist, wonach Fichtes neues System «auf das Kantische gebaut ist, und es aufs neue bestätigt, aber doch sehr viel Neues und Großes in der Form hat»⁶, erklärt einerseits, weshalb Hölderlin gerade an Schiller die eigenen Bemerkungen über die Frage nach dem System des Denkens richtet, und legt andererseits die Vermutung nahe, dass ihre Gespräche auch von Fichtes eigens dem Systembegriff gewidmeter Schrift handeln, und zwar *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. Bei sorgfältiger Untersuchung markiert das Verhältnis zu Fichtes Denken ferner die hauptsächliche Bedeutung von Hölderlins Überlegungen im Rahmen der nachkantischen Konstellation, insofern er hierzu im Gegensatz zu Fichtes Grundsatzphilosophie einen originellen Standpunkt bezieht⁷ und eine philosophische Option gegen den Anspruch darauf, die Transzendentalphilosophie als eine strenge an sich abgeschlossene Wissenschaft zu rechtfertigen, in groben Linien umreißt.

Von der Auseinandersetzung mit Fichtes Philosophie und von dem strittigen Verhältnis zu deren Grundgedanken zeugen Hölderlins überlieferte Briefe von Ende 1794 bis Mitte 1796, in denen er sich entweder explizit darüber auslässt oder einige auf Fichtes Denkform eindeutig zurückführbare Thesen erörtert. Eine große Bedeutung kommt hierbei dem Brief an

³ An den Bruder, 13. April 1795, *StA* VI: 162-165, hier 164.

⁴ Ebd.

⁵ Schiller an Körner, 4. Juli 1794. In: J. F. Fichte im Gespräch: Berichte der Zeitgenossen. Hrsg. v. E. Fuchs in Zusammenarbeit mit R. Lauth und W. Schieche. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, Bd. 1: 129. Im Folgenden zitiert als *FiG* mit Bandangabe.

⁶ Schiller an Körner, 22. November 1794, *FiG* 1: 196.

⁷ Grundlegend ist für die Hauptthese der vorliegenden Arbeit die Interpretation von Dieter Henrich: *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Stuttgart 1992.

Hegel vom 26. Januar 1795 zu, weil er gewissermaßen den Schlüssel liefert, um Hölderlins nicht eindimensionale Stellungnahme zu Fichtes System zu enträtseln. Neben diesem muss Hegel noch weitere, leider verloren gegangene Briefe über diesen Stoff erhalten haben, weil er Schelling berichtet, dass Hölderlin ihm oft aus Jena schreibt und von Fichte «als einem Titanen»⁸ spricht, «der für die Menschheit kämpfe und dessen Wirkungskreis gewiss nicht innerhalb der Wände des Auditoriums bleiben werde»⁹.

2.

Dem chronologischen Faden ihrer Abfassung folgend, lassen Hölderlins Briefe nicht nur die Entwicklungslinie seiner faktischen Beschäftigung mit den damals vorhandenen und ihm verfügbaren Schriften Fichtes und den Themen von dessen Vorlesungen erkennen, die er die Gelegenheit zu besuchen hat¹⁰, sondern auch die Entfaltung eines kritischen Gedankengangs. Dessen Wegzeichen liegen in drei wiederkehrenden Schlagwörtern, und zwar Bewusstsein, Antinomien und System, anhand deren Hölderlin in seinen Briefen den Grundstein dazu legt, entscheidende, von Kant aufgeworfene und von Fichte bewältigte Probleme selbständig anzugehen, sodass er eine mögliche Fortentwicklung der Transzendentalphilosophie weit entfernt von Fichtes Modell der Selbstbegründung vorzuschlagen vermag. Bewusstsein, Antinomien und System bilden in dieser Hinsicht nicht nur die von Kant herrührenden Schlüsselbegriffe der Transzendentalphilosophie, sondern sie signalisieren auch und vor allem die fraglichen Schwerpunkte, in Beziehung auf deren Lösung sich das Spannungsfeld der nachkantischen Philosophie und insbesondere der Verwandlung des transzendentalen Denkansatzes erschließt. Die in den Briefen gut belegte Kenntnis der kantischen Philosophie liefert Hölderlin hierfür ein festes begriffliches Instrumentarium, um erstens über jene Schwerpunkte mit Fichte ins Gespräch zu treten und zweitens Einwände gegen ihn vorzubringen.

Unter Bewusstsein, Antinomien und System sind eigentlich drei Grundfragen zu verstehen, von denen jede einzeln betrachtet ein nicht preisgebendes Kernstück des transzendentalen Denkansatzes betrifft. Alle drei miteinander verbunden kennzeichnen die gesamte Triftigkeit der kantischen Ansicht und bedingen ferner die der Projekte von Kants Nachfolgern, die schon gegebenen Resultate der Transzendentalphilosophie durch

⁸ Hegel an Schelling, Ende Januar 1795, *FiG* 1: 238.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. An Neuffer, November 1794, *StA* VI: 140; An die Mutter, 17. November 1794, *StA* VI: 142; An Neuffer, 19. Januar 1795, *StA* VI: 152.

die Hervorbringung ihrer fehlenden Prämissen¹¹ zu ergänzen. Dem ersten Schlüsselbegriff "Bewusstsein" entspricht die ursprüngliche Frage nach den formalen Bedingungen des Wissens, die bei Kant in der Suche nach einem Geltungs- und Objektivitätsgrund besteht, während sie bei seinen Nachfolgern zur Forderung nach einem genetischen Herleitungs- und Konstitutionsgrund wird. Was den zweiten Schlüsselbegriff "Antinomien" anbelangt, stellt sich das Problem der Gegensätzlichkeit zwischen dem idealistischen und dem realistischen Erklärungsmodell, durch das man über das sowohl erkenntnistheoretische als auch praktische Verhältnis von Ich und Welt anders Rechenschaft ablegt. Mit dem dritten Schlüsselbegriff "System" hängt das höhere umstrittene Denkpotezial zusammen, dessen Entfaltung das kantische vernünftige Bedürfnis nach der architektonischen Einheit des Wissens und nach einem sie ermöglichenden Ordnungsprinzip in den nachkantischen Anspruch darauf verwandelt, das systematische Ganze des menschlichen Wissens zu etablieren und es auf einem ersten und an sich selbst ersichtlichen Grundsatz zu begründen.

In seinen Briefen zeigt Hölderlin, mit besonderen Entscheidungselementen von Kants Instrumentarium vertraut zu sein und an diese anzuknüpfen, um eine Stellungnahme zu den ins Feld geführten Grundfragen aufzubauen. In Beziehung auf die erste, und zwar die Frage nach den a priori-Wissensbedingungen, hält Hölderlin an der Annahme fest, nach der sie durch eine reine Einsicht des Ich in sich selbst weder zugänglich noch viel weniger bestimmbar sind. Dem Ich ein solches Vermögen zuzugestehen, widerstreitet eindeutig der kantischen Leugnung, dass das transzendente Subjekt zur intellektuellen Anschauung positiv fähig ist, und bringt eine Konzeption des Bewusstseins bei Fichte mit sich, wogegen Hölderlin im berühmten Brief an Hegel vom 26. Januar 1795 gerade kraft der Anlehnung an jene These Kants zwei Einwände erhebt. Derselbe Brief liefert außerdem wichtige Angaben über die zweite Grundfrage, nicht nur weil er darauf hinweist, dass sich Hölderlin für die problematische Erklärung der Gegensätzlichkeit zwischen dem Ich und der Welt an der Lösung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft orientiert, sondern auch weil er die Vermutung nahelegt, dass die *Kritik der Urteilskraft* den treffenden Rahmen des Gesprächs mit dem «ser merkwürdigen Gedanken»¹² Fichtes in Ansehung der

¹¹ Schelling an Hegel, 5. Januar 1795, *FzG* 1: 225.

¹² An Hegel *StA* VI: 156. Zu diesem Zusammenhang siehe Violetta Waibel: «With Respect to the Antinomies, Fichte has a Remarkable Idea». Three Answers to Kant and Fichte – Hardenberg, Hölderlin, Hegel. In: Fichte, German Idealism, and Early Romanticism. Fichte-Studien Supplementa 24. Ed. by D. Breazeale and T. Rockmore. Amsterdam; New York 2010: 301-326.

Antinomien bilden kann. Zur dritten Grundfrage, die sich um die Herstellbarkeit eines Vernunftsystems allen Wissens dreht, äußert sich Hölderlin mit einem klaren Vorbehalt gegen den Anspruch auf die Abgeschlossenheit, der auf die Leistungsfähigkeit, ein sowohl formales als auch materiales Einheitsprinzip des Systems zu bestimmen, direkt angewiesen ist. Hierzu greift Hölderlin im Brief an Schiller vom 4. September 1795 auf die geometrische Metapher der unendlichen «Annäherung des Quadrats zum Zirkel»¹³ zurück, um einerseits seine «Idee eines unendlichen Progresses der Philosophie»¹⁴ zu veranschaulichen, und andererseits die dem Begriff vom System des Denkens innewohnende Schwierigkeit hervorzuheben. Da der Systembegriff die Idee der absoluten vollendeten Totalität konstitutiv miteinbezieht, würde er verlangen, eine Übersichtsdurchdringung des Unendlichen zustande zu bringen, die nichts Anderes als ein Widerspruch in sich darstellt. In der Anwendung jener Metapher lässt sich die grundlegende Spannung zwischen der distributiven Einheit des Verstandes und der kollektiven Einheit der Vernunft erblicken, mit der Kants kritische Untersuchung über die Grenzen und die Möglichkeiten des menschlichen Erkenntnisvermögens ihren Höhepunkt erreicht. Dass Hölderlin zudem das System des Denkens ebenso wie das System des Handelns nur unter der unerfüllbaren Voraussetzung der Unsterblichkeit¹⁵ im Sinne «einer gränzenlosen Zeit»¹⁶ für realisierbar hält, bekräftigt als Erstes das Bild der asymptotischen Annäherung zum grenzenlosen Ideal des Wissens¹⁷. Zweitens gibt dieses Argument auch zu bedenken, dass Hölderlin bei seiner Polemik gegen den Anspruch auf die vorhandene Wissensvollendung einen Gegenstück-Begriff nach dem Modell von Kants intuitivem Verstand ebenso gebraucht, wie er gegen die Theorie des absoluten Ich die kantische Auffassung der intellektuellen Anschauung als bloß negativen Grenzbegriff geltend macht¹⁸. Aus dieser kritischen Einstellung zur erheblichsten nachkantischen Herausforderung, die hier insbesondere von Fichte aufgegriffen wird, ergibt sich schon, dass Hölderlin insofern der kantischen Konzeption eines transzendentalen Systems der Vernunft treu bleibt, als er unter System-Instanz das Bedürfnis danach versteht, anhand eines regulativen zweckmäßigen Prinzips eine ein-

¹³ An Schiller, 4. September 1795, *StA* VI: 180f., hier 181.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ *Hermokrates an Cephalus*, *StA* IV: 213.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Vgl. Johann Kreuzer: Hölderlins Kritik der intellektuellen Anschauung. In: *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*. Hrsg. v. B. Mojsisch u. O. F. Summerell. München; Leipzig 2003: 119-137.

zig und allein formale Einheitsgliederung aller Rationalitätsdimensionen zu erbringen.

3.

Aus der Art und Weise, wie in seinen Briefen die Schlüsselbegriffe “Bewusstsein”, “Antinomien” und “System” zur Sprache kommen, lässt sich folgern, dass sich Hölderlin nicht nur mit den sie betreffenden Grundfragen eingehend befasst, sondern auch dass er sich ihrer engen Verknüpfung bewusst und daran interessiert ist. Beim Lichte der Briefe besteht nämlich kein Zweifel, dass Hölderlin die Suche nach einer einheitsstiftenden Denkform mit der nachkantischen und ihm zeitgenössischen Generation gemeinsam hat, die die Möglichkeitsbedingung für die systematische Schlichtung aller von Kant herrührenden Gegensätze in einem Ganzen als Absoluten sieht. Dass er einen eigenen Gedanken zu jener problematischen Verknüpfung hat, geht klar aus einer Passage des schon oben erwähnten Briefs an Schiller vom 4. September 1795 hervor, in dem sie als in der «Forderung, die an jedes System gemacht werden muß, die Vereinigung des Subjects und Objects in einem absoluten – Ich oder wie man es nennen will»¹⁹ kurz gefasst ersehen werden kann. In einer anderen ganz wichtigen Briefpassage liegt sein dezidiertes Interesse daran offen zutage, der Gegensätzlichkeit an sich auf den Grund zu gehen und sie endgültig durch die gedankliche Herausfindung eines Einheitsprinzips zu versöhnen. Es geht um den verheißungsvollen Brief an Niethammer vom 24. Februar 1796, in dem Hölderlin hinsichtlich der geplanten Abfassung seiner *Neue[n] Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* die Absicht verkündet, ein Prinzip zu finden, «das mir die Trennungen, in denen wir denken und existieren, erklärt, das aber auch vermögend ist, den Widerstreit verschwinden zu machen, den Widerstreit zwischen Subject und dem Object, zwischen unserem Selbst und der Welt, ja auch zwischen Vernunft und Offenbarung»²⁰. Gerade in der Durchdringung des Prinzips und in der von ihm verlangten theoretischen Leistung liegt der Schwerpunkt von Hölderlins philosophischer Perspektive, in Anbetracht dessen die Auseinandersetzung mit Fichte als kritischer Gedankengang durch die Wegzeichen Bewusstsein, Antinomien und System nachvollzogen und ergründet werden kann. Zwischen Fichte und Hölderlin besteht ein derart einschneidender Unterschied in der Betrachtungsweise sowohl der Notwendigkeit des Prinzips als auch seiner sich daraus ergebenden Auf-

¹⁹ *SLA* VI: 181.

²⁰ An Niethammer, 24. Februar 1796, *SLA* VI: 202f., hier 203.

gabe, dass er sich unmittelbar auf die Begriffsbestimmung des Prinzips und die Denkform des Zugangs zu ihm auswirkt und von Anfang an ihr Projekt, über die kantischen Grenzen hinauszugehen, als ganz abweichend bedingt.

Aus der Überzeugung, dass das kritische System Kants der Festigkeit entbehrt und deshalb ohne einen wirksamen Schutz den skeptischen Gegenargumenten ausgesetzt ist, entsteht Fichtes Suche nach einem Prinzip, das die Transzendentalphilosophie insofern unerschütterlich macht, als es an sich imstande ist, die vollständige genetische Deduktion aller a priori-Grundsätze des Wissens und zugleich die geordnete Durchgliederung alles menschlichen Wissens zu liefern. Dass die Transzendentalphilosophie wissenschaftlich sein kann und sie sich als unanfechtbar fundiert erweist, hängt somit für Fichte von der Bestimmung eines Prinzips ab, das die Bedingungen des intensiven und extensiven Aufbaus vom System des menschlichen Wissens dadurch erfüllt, dass es sowohl der erste unbedingt gewisse Grundsatz einer deduktiven Denkverkettung als auch das Kriterium für die Ganzheit des Wissens ist. Das einzige dazu taugliche Prinzip, diesen Leistungen nachzukommen, ist nach Fichtes Ansatz das absolute, sich setzende Ich, worauf sich sein gesamtes Projekt, die Transzendentalphilosophie zum Wissenssystem des empirischen Bewusstseins zu erheben, stützt. Dessen Gelingen ist auf die Bestimmung des einzigen Prinzips als absolutes Ich sowie auf die Darstellung von diesem als genetischem Grund angewiesen, der das Bewusstsein als solches ermöglicht und dessen Wissenssystem herstellt. Ins Detail eingehend stützt sich das Projekt der *Wissenschaftslehre* gleichzeitig auf den Grundgedanken der absoluten Setzung des Ich und auf das unvermeidlich kreisförmige Verfahren der abstrahierenden Reflexion, dank deren die Ich-Selbstsetzung dem Denken als der unbedingte Grundsatz zugänglich wird, welcher allem Bewusstsein zugrunde liegen muss. Als ein unvermeidlicher Zirkel des menschlichen Wissens bezeichnet Fichte den Sachverhalt, wonach sich das erste Prinzip am Anfang nur als Voraussetzung setzen lässt, und es sich erst durch dessen Darstellung, die die begründende Leistung des Prinzips selbst durchführt, als berechtigt erweist. Das Systematisierungsbedürfnis der kantischen Philosophie deckt sich aus Fichtes Perspektive mit dem Anspruch darauf, die transzendente Subjektivität genetisch auf die höchste Einheit des Bewusstseins zurückzuführen und sie daraus in Bewegung nachzuvollziehen. Dass eine solche genetische Ableitung nur im Inneren des Zirkels zwischen der Voraussetzung und der Darstellung des ersten Prinzips zustande kommen kann, macht die Begründung des Wissenssystems des empirischen Bewusstseins letztlich unter der Bedingung möglich, sie als Selbstberechtigung des transzendentalen Denkansatzes zu erbringen.

Im Unterschied dazu begibt sich Hölderlin auf die Suche nach einem Prinzip, um die der transzendentalen Subjektivität innewohnende Spannung zu enträtseln sowie ferner der Trennung des Bewusstseins selbst auf den Grund zu gehen. Dementsprechend verlangt er danach, dass es Aufgabe des Prinzips sei, die Vereinigung der Spaltungen zu ermöglichen, in denen sich jedermann konstitutiv in seinem Verhältnis zur Welt befindet. Sich an das kantische Vorbild anlehnd hält Hölderlin ein solches Einheitsprinzip in theoretischer Hinsicht für unbestimmbar und nicht bestimmend, sodass es dem Denken einzig in der Form einer Voraussetzung zugänglich wird. Im Gegensatz zu Fichte schlägt Hölderlins Versuch, Licht in die Grundlage des Bewusstseins zu bringen, nicht die Richtung einer genetischen Erklärung ein, und noch weniger ist er mit dem Konzept eins, ein sich rechtfertigendes System des menschlichen Wissens herzustellen. Nicht nur erhebt seine Forschung nach der Bewusstseinsseinheit keinen Anspruch darauf, die Transzendentalphilosophie wissenschaftlich als vollendetes System zu festigen, sondern infolge ihrer Ergebnisse lässt sie vielmehr erkennen, dass ein System ganz im Gegenteil zu Fichtes Modell nur als unendliche Annäherung denkbar ist.

Nach Hölderlins Einstellung zum Problem des Prinzips und dessen theoretischer Leistung überschneiden sich die Einheit-Instanz und die System-Instanz nicht, wie es sich dagegen aus dem Projekt ergibt, die Transzendentalphilosophie als *Wissenschaftslehre* zu vervollkommen. Gerade die Tatsache, dass er methodologisch diese Instanzen auseinanderhält, bildet den unentbehrlichen Hintergrund, um den Streitpunkt seines Verhältnisses zu Fichtes Philosophie eingehend zu untersuchen, was seine Briefe über «Fichtens spekulative Blätter»²¹ zum Ausdruck bringen und seine in derselben Zeitspanne niedergeschriebenen Schriften bestätigen.

4.

Was eine Erwägung erfordert, ist die theoretische Vereinbarkeit zwischen der Widerlegung von Fichtes Grundthese des absoluten Ich, die Hölderlin im Brief an Hegel vom 26. Januar 1795 vorlegt, und dem in demselben sowie vornehmlich im Brief an den Bruder vom 13. April 1795 bezeugten Interesse für einige Kernbegriffe Fichtes, deren Triftigkeit in erster Linie auf jene Grundthese und auf die sich daraus ableitende systematische Struktur angewiesen ist. In den an Hegel gerichteten Zeilen lehnt Hölderlin einerseits mittels zwei polemischer Argumente ab, dass das absolute Ich die

²¹ An Hegel, 26. Januar 1795, *SLA* VI: 154-156, hier 155.

allem Bewusstsein zugrundeliegende Bedingung und die Wurzel der Selbstbezüglichkeit des Selbstbewusstseins sein könnte. Wenn auch nur flüchtig beurteilt er aber positiv die «Auseinandersetzung der Wechselbestimmung des Ich und Nicht-ich (nach s. Sprache)»²² sowie «die Idee des *Strebens*»²³ und Fichtes «ser merkwürdigen Gedanken»²⁴ in Ansehung der Antinomien, über den er dem Freund ein andermal zu schreiben vorhat. Bei diesen letzten Themen verweilt Hölderlin im an den Bruder wahrscheinlich zu Lehrzwecken gerichteten Bericht über «eine Haupteigentümlichkeit der Fichte'schen Philosophie»²⁵, worin er eine noch genauere, der *Wissenschaftslehre* entnommene Fachsprache anwendet und mehrmals hervorhebt, dass es bei der Wechselwirkung zwischen der unendlichen Tätigkeit und der Beschränkung um das Notwendige für die «Natur eines Wesens, das Bewußtseyh hat (eines Ich, wie Fichte sich ausdrückt)»²⁶, geht.

Die in diesen Briefen enthaltenen Bemerkungen über Fichtes Philosophie veranlassen dazu, sich zu fragen, inwiefern Hölderlin die Kritik am Absolutsein des Ich, die das begründende Verhältnis gegenüber dem endlichen Ich aufsprengt, und die Bewusstseinsklärung nach dem Modell der Entgegensetzung zwischen dem Streben ins Unendliche und dem Widerstand in Einklang bringen kann. Dass hier etwas Wesentliches ins Spiel kommt, fällt mit höherem Nachdruck auf, wenn man auf die Korrelation aufmerksam macht, die zwischen jenen Bemerkungen über Fichtes Denken und den Hauptthesen über das Bewusstsein und Selbstbewusstsein im Fragment *Urtheil und Seyn* und in einigen Textpassagen der *Hyperion*-Vorfassungen besteht. Die Ermahnung dazu, nicht das Absolute mit der Identität zu verwechseln, und das Bild der widerstreitenden Triebe, um die Dynamik des Wissens von sich zu erläutern, beschränken sich jedoch nicht darauf, die vereinzelt Inhalte der Briefe im Rahmen einer eigenen theoretischen Umarbeitung widerzuspiegeln, als ob diese letzten nichts Anderes als nebeneinandergestellte Stücke einer gelegentlichen und bei Bedarf wiederverwendbaren Überlegung wären. Ganz im Gegenteil bekräftigen Hölderlins Hauptthesen aus einer internen Perspektive die Notwendigkeit, begreiflich zu machen, wodurch es ihm gelingt, das absolute Ich und dessen begründenden Wert für das endliche Bewusstsein auszuräumen, ohne die Bewusstseinsklärung als Spannung zwischen gegenläufigen Streben völlig zu beeinträchtigen.

²² Ebd.: 156.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ An den Bruder, *StA* VI: 164.

²⁶ Ebd.

Sich danach zu fragen, legt den echten Streitpunkt seines Verhältnisses zu Fichtes Philosophie frei und bringt die Rede wieder zu den Passagen des Briefs vom 26. Januar 1795 zurück, die daraufhin zu untersuchen sind, ob und wie Hölderlin das Projekt der *Wissenschaftslehre* so weit beherrscht, dass er imstande ist, es zu hinterfragen und es in Ansehung seiner Bewegung über Kant hinaus auszuwählen und sich anzueignen. Die Analyse der in diesem Brief dargelegten Argumente hat den Zweck, zu beleuchten, welche Denkstrukturen und Begriffe Fichtes in die Auseinandersetzung hineingezogen werden, und im Lichte dessen den Gedankengang nachzuvollziehen, womit Hölderlin dazu Stellung nimmt. Das lässt einige wichtige Anhaltspunkte dafür zum Vorschein kommen, dass er schon zu der Zeit, als er an Hegel schreibt, gewissermaßen mit der ihm zeitgenössischen Debatte über den theoretischen Teil der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* vertraut ist und vor allem über das Vorhandensein und die Entwicklung des praktischen Teils auf dem Laufenden ist, der erst viel später, von Ende Juli bis Anfang August 1795 herausgegeben werden wird.

Die kritische Argumentation, die Hölderlin im Brief an Hegel vorbringt, trifft die zwei untrennbaren Seiten des Verhältnisses, das Fichte im ersten Abschnitt der *Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre* zwischen dem absoluten Ich als Tathandlung und dem empirischen Bewusstsein als Tatsache so herstellt, dass letzteres nur auf der Grundlage des ersten möglich ist. Indem er die These aus einer doppelten Perspektive geltend macht, wonach «ein Bewußtsein ohne Object [...] aber nicht denkbar [ist]»²⁷, gelingt es ihm, Licht auf die *contradictio in adiecto* zu werfen, die einerseits die Zugänglichkeit zum absoluten Ich als Grund sowie dessen darauf folgende Begriffsbestimmung und andererseits die Begründungsleistung untergräbt, die es dem empirischen Ich gegenüber ausübt. Gegen jeden dieser Schwerpunkte erhebt Hölderlin einen bestimmten Einwand, der sich im ersteren Fall in die Formel zusammenfassen lässt, dass das Ich kein Absolutes sein kann, im letzteren hingegen in die spiegelbildliche, jedoch nicht gleichbedeutende Formel, dass das Absolute kein Ich sein kann. Sich an jene These anlehnd zeigt er, den kantischen Gesichtspunkt über die Bewusstseinsfrage ins Spiel zu bringen und den Zusammenhang zwischen der synthetischen und der analytischen Einheit der Apperzeption zum Fokus zu machen. Nach der ersten Bedeutung wird das Bewusstsein als konstitutiver Bestandteil und Höhepunkt der Formalstruktur alles Erkenntnisverfahrens betrachtet, wohingegen man unter der zweiten versteht, dass das Bewusstsein von sich selbst mit den transzendentalen Bedingungen der Objektivität verbunden

²⁷ An Hegel, *SLA* VI: 155.

ist, dass es nämlich außerhalb des Erkenntnisverfahrens nicht besteht, da es das Bewusstsein dieses Verfahrens selbst ist.

5.

Beim ersten Einwand geht es um den «Verdacht des Dogmatismus»²⁸, der in Hölderlin aufsteigt, seitdem er sich von August bis Oktober 1794 in Waltershausen mit den ersten spekulativen Blättern der *Grundlage* auseinandersetzt. Welche Materialien der *Grundlage* Hölderlin schon damals durchstudieren kann, lässt sich nicht genau bestimmen, aber es besteht kein Zweifel, dass er zumindest die ersten drei Bögen, die die drei Paragrafen der Grundsätze umfassen, zur Verfügung haben muss. Aus ihrer aufmerksamen Lektüre gewinnt er den Eindruck, dass Fichte am Scheideweg gestanden habe, als er sich vor die Frage gestellt hat, was «allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht»²⁹. Dass diese Frage der Stelle entspricht, an der eine Zweiteilung entstehen kann, lässt sich der folgenden Beschreibung entnehmen, die das deutlich macht, was er eigentlich mit der Schwierigkeit meint, angesichts deren Fichte an einen Scheideweg nicht nur geraten sei, sondern auch zum Zeitpunkt der Briefabfassung noch daran stehe. Indem Hölderlin hierzu behauptet, dass Fichte «über das Factum des Bewußtseins in der *Theorie* hinaus»³⁰ möchte, signalisiert er, einerseits dass das Problem genau in der Entscheidung für oder gegen ein solches Hinausgehen liegt, und andererseits dass es als Ursache einer ungelösten Dichotomie noch nicht ausgeräumt ist und möglicherweise nicht sein kann, solange man innerhalb von Fichtes Gesamtbild bleibt. Was ihm Schwierigkeiten bereitet, ist nicht so sehr, über das Faktum des Bewusstseins hinausgehen zu wollen, sondern vielmehr Fichtes Vorgehensweise und folglich das so erlangte Ergebnis. Eben in diesem Sinn kann man die Schriftunterstreichung des Wortes *Theorie* erklären, weil sie gleichzeitig zum Ausdruck bringt, wie Hölderlin Fichtes Unternehmen interpretiert und worin er nicht mit ihm übereinstimmen kann. Sie legt außerdem die Vermutung nahe, dass die Überschreitungsweise in der *Theorie* das sei, was den Scheideweg entstehen lasse, als ob sie die einzige Möglichkeit wäre, um die Gegensätzlichkeit des empirischen Bewusstseins auf einen Einheitsgrund zurückzuführen. Wenn

²⁸ Ebd.

²⁹ Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: *id.*: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. v. E. Fuchs, H. Gliwitzky, R. Lauth und P. K. Schneider. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012, Bd. I/2: 255 (im Folgenden zitiert als *GWL* mit Seitenangabe).

³⁰ An Hegel, 26. Januar 1795, *SLA* VI: 155.

Hölderlin, der inzwischen in die weiteren in Druck gegebenen Bögen der *Grundlage* Einsicht genommen hat und obendrein zeigt, über einige Grundgedanken von Fichtes praktischer Perspektive unterrichtet zu sein, Hegel seine frühen Bemerkungen als noch geltend berichtet, so gibt es triftige Anlässe zur Annahme, dass sie die praktische Bedeutung des ersten Grundsatzes schon einrechnen. Über diese Bedeutung äußert sich Fichte übrigens schon kurz und bündig am Ende des dritten Paragraphen der *Grundlage*, womit sich Hölderlin von Anfang an beschäftigt, sowie im letzten Teil der Schrift *Über den Begriff*, die er dank Charlotte von Kalbs Bemühung höchstwahrscheinlich schon in Waltershausen zur Hand hat³¹.

Durch seine Entscheidung, über das Faktum des Bewusstseins hinaus in die Theorie zu gehen, machte sich Fichte des Dogmatismus verdächtig, denn sein Gedankengang ist «noch auffallender transcendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn der Welt hinauswollten – sein absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es giebt also für dieses abs. Ich kein Object, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewusstsein ohne Object ist aber nicht denkbar»³². Der so formulierte Einwand trifft den theoretischen Zusammenhang, der den Kern des ersten Grundsatzes bildet und das Verfahren, wonach man zur Möglichkeitsbedingung des empirischen Bewusstseins Zugang hat, und die Begriffsbestimmung von dieser untrennbar miteinander verbindet. Mit anderen Worten lasse sich Fichte dadurch Dogmatismus zuschulden kommen, dass sich die abstrahierende Reflexion als ein an sich transzendentes Verfahren erweist, dessen Zielpunkt das absolute Ich als *omnitudo realitatis* ist. Die Gründe verständlich zu machen, weshalb Hölderlin einen Vergleich zwischen dem absoluten Ich und der Substanz Spinozas zieht, erfordert eine ausführliche Erörterung der Begriffe, die in seiner kritischen Rede auf den Plan gerufen werden. Wenn man die sich an Kant anlehrende Bedeutung aufklärt, womit er sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Ausdrücke «Dogmatismus», «transcendent», «die Metaphysiker» und «Inbegriff aller Realität» bezieht, tritt eindeutig zutage, wie viel Hölderlins Einstellung zum absoluten Ich weit davon entfernt ist, es in ontologischem Sinne zu missdeuten³³.

³¹ Vgl. Violetta Waibel: Hölderlin und Fichte 1794-1800. München 2000: 19-26.

³² An Hegel, 26. Januar 1795, *StA* VI: 155.

³³ Vgl. Reinhard Lauth: Das Fehlverständnis der Wissenschaftslehre als subjektiver Spinozismus. In: *id.*: Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis. Neuried 1994: 18-54; Marcelo Stamm: Prinzipien und System. Rezeptionsmodelle der Wissenschaftslehre Fichtes 1794. In: «Fichte-Studien» 9.1997: 215-240.

In der *Kritik der reinen Vernunft* definiert Kant den Dogmatismus als «das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens»³⁴ und als transzendent die unrechtmäßige Anwendung der Grundsätze, die, indem sie die Grenze jeder möglichen Erfahrung überschreitet, «uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält»³⁵. Genau das wirft Kant den Anhängern der rationalistischen These in der vierten Antinomie vor, und zwar den Metaphysikern, die die unbedingte Existenz der Substanz als Bedingung ganz außer der Reihe der Sinnenwelt und Ursache des Daseins aller Erscheinung in Anspruch nehmen. Hölderlin greift Fichte durch den Vergleich mit diesen Metaphysikern auf der methodologischen Ebene an, weil er darauf aufmerksam macht, dass sich hinter dem Übergang vom Faktum des Bewusstseins in die Theorie, und genauer noch hinter der abstrahierenden Reflexion, dieselbe Anmaßung verbirgt, vor der Kant warnt, nämlich die Anmaßung, «mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen [...], nach Prinzipien [...], ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit [...] [die Vernunft] dazu gelangt ist, allein fortzukommen»³⁶. Wenn das Verfahren Fichtes und das der Metaphysiker nach Hölderlin die unrechtmäßige Anwendung der Grundsätze gemeinsam haben, so kann er das erste nur dann für auffälliger transzendent halten, insofern er einen wesentlichen Unterschied in dem herausfindet, was Fichte in der abstrahierenden Reflexion transzendent gebraucht, damit sie erkennen lässt, «daß man jene Thathandlung, als Grundlage alles Bewusstseyns, nothwendig *denken* müsse»³⁷. Die Metaphysiker wollen insofern über das Dasein der Welt hinaus, als sie die dritte Kategorie der Modalität unrechtmäßig anwenden, um über die Möglichkeit der Dinge an sich zu entscheiden. Um über das empirische Bewusstsein hinaus zu dessen genetischem Einheitsgrund zu gelangen, wendet Fichte wohl unrechtmäßig den Actus “Ich denke” auf das Handeln des Denkens an, anstatt ihn auf die formalen Bedingungen der Sensibilität zu beziehen, wie Kant verlangt, damit dieser Actus stattfinden kann.

Durch die abstrahierende Reflexion geht man hinter dem Faktum des Bewusstseins auf die Thathandlung zurück, welche sich als die reine sich selbst performativ bestimmende Tätigkeit beschreiben lässt, kraft deren das

³⁴ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. In: *id.*: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902ff., Bd. 3: 21.

³⁵ Ebd.: 235.

³⁶ Ebd.: 21.

³⁷ *GWL*: 255.

Ich ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein setzt³⁸ und zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung ist, und zwar das Tätige und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird³⁹. Obwohl hier nicht ausdrücklich von der intellektuellen Anschauung die Rede ist, wie es hingegen in der *Rezension des Aenesidemus* der Fall ist, kann jedoch nichts Anderes die begriffliche Bedeutung sein, die der Tathandlung als unmittelbarer und eindeutiger Einheit zwischen dem Setzten und dem Sein zugrunde liegt und bewirkt, dass die Selbstsetzung des Ich die Aufhebung der Trennung von Begriff und Anschauung in die Tat umsetzt. Die Tathandlung mache daher das empirische Bewusstsein möglich, weil die Folgerung vom Gesetz-Sein auf das Sein gleichzeitig die formalen und die materialen Bedingungen alles menschlichen Wissens erfülle, mit der Folge, dass «alles was ist, [...] nur insofern [ist], als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist nichts»⁴⁰. In dieser Hinsicht lässt sich das absolute Ich auf einer methodologischen Ebene zunächst mit den kantischen Begriffen von *omnitudo realitatis in individuo* gleichstellen, da es in beiden Fällen um eine unbedingte und vollständige Bedingung für die systematische Totalität von allem, was existiert und existieren kann, geht, und dann anhand dessen mit dem Begriff von Substanz. Ein weiterer Anhaltspunkt dafür, dass Hölderlin gerade von diesem Blickwinkel aus den Vergleich zwischen Fichte und Spinoza anstelle und die Grundlegungsfunktion ihres Hauptbegriffes im Auge habe, kann in seiner Kenntnis von Jacobis frühen Überlegungen über die methodologische Ähnlichkeit zwischen dem Spinozismus und dem transzendentalen Idealismus gefunden werden, für die das Exzerpt *Zu Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza* einen glaubwürdigen Beweis liefert⁴¹.

Hölderlins Verdacht des Dogmatismus richtet sich in erster Linie gegen die Weise, wie Fichte das Faktum des Bewusstseins auf der Suche nach einem genetischen Einheitsgrund transzendiert, und zieht dann notwendigerweise das Ergebnis dieser Überschreitung hinein, dessen Streitpunkt nicht so sehr im Begriff von *omnitudo realitatis* liegt, als vielmehr im Begriff der Selbstsetzung des Ich, wovon der erste bloß anleitet. In Anlehnung an den kantischen Ansatz hält er es für unrechtmäßig, die erste Denkbedingung für die Bestimmbarkeit auf die reine Tätigkeit des Bestimmens anzuwenden, weil jene Bedingung nur in Beziehung auf das Erkenntnisverfahren von Ge-

³⁸ Ebd.: 261.

³⁹ Ebd.: 259.

⁴⁰ Ebd.: 261.

⁴¹ *StA* IV: 207-210.

genständen einer möglichen Erfahrung besteht. Das Unternehmen, das empirische Bewusstsein auf ein reines zurückführen zu wollen, gerät in Widerspruch, weil das Ich als absolute unmittelbare Einheit von Tätigkeit und Sein nur zur Geltung gebracht werden kann, wenn es von den formalen Bedingungen der Sensibilität losgerissen wird, und zwar nur unter der Voraussetzung, dass das Ich nicht stattfindet. Im Anspruch darauf, die Spontaneität des Denkens von der Form der Rezeptivität unabhängig zu machen und daher zu Vollziehung und Inhalt des Bewusstseins werden zu lassen, sieht Hölderlin eine unbegründete reine Erkenntnis aus Begriffen, die er als ein Hinausgehen in die Theorie bezeichnet und von der umgekehrten Seite mit der Behauptung bekräftigt, dass «ein Bewußtsein ohne Object [...] aber nicht denkbar»⁴² ist. Sie bringt das erste kritische Argument zum Abschluss und führt zugleich das zweite ein, dessen Ziel letztlich ist, einerseits die Selbstbezüglichkeit des absoluten Ich zu bestreiten und andererseits erkennen zu lassen, dass diese, wenn sie ihm auch anerkannt würde, der Möglichkeitsbedingung des Selbstverhältnisses im empirischen Bewusstsein nicht entsprechen könnte.

Auf den ersten Blick mag die Beweisführung als sonderbar erscheinen, als ob es überzählige Schritte gäbe, die bei näherem Hinsehen jedoch entschlüsseln, weshalb Hölderlin, wenn er es auch kraft der schon eingeführten Begriffe bereits getan haben könnte, nicht unmittelbar zu dem Schluss kommt, dass es im absoluten Ich kein Bewusstsein geben kann, sondern durch eine Überlegung über das Bewusstsein von sich selbst. Der Gedankengang ruft die Idee auf den Plan, nach der das Bewusstsein von sich selbst einem bestimmten Fall des Bewusstseins von etwas im Allgemeinen entspricht, und lautet folgendermaßen: «ein Bewußtsein ohne Object ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit seyn, also nicht absolut; also ist im absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar»⁴³. In dieser Passage wird der kantische Hintergrund leicht erkennbar, sobald man die Bedeutung des Zeitbegriffs hinterfragt, an den Hölderlin anknüpft. In dieser Hinsicht hebt er erstens hervor, dass das Ich als Bewusstseinsobjekt der Zeitbedingung unterliegt⁴⁴, und zweitens gibt er ausführlich zu verstehen, dass das, dessen

⁴² An Hegel, 26. Januar 1795, *StA* VI: 155.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Zu diesem Zusammenhang siehe Johann Kreuzer: «und das ist noch auffallender transcendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Daseyn der Welt hinaus wollten»: Hölderlins Kritik der intellektuellen Anschauung. In: *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*. Hrsg. v. M. Gerhard, A. Sell u. Lu de Vos. Hamburg 2012: 115-132.

sich das Ich bewusst werden kann, wenn es zum Objekt seiner selbst wird, seine synthetische Denktätigkeit in Beziehung auf eine gegebene Anschauung und unter der Voraussetzung einer a priori-Bestimmung der Form des inneren Sinns ist. Nachdem er im analytischen Sinne die Bedeutung von Bewusstsein ausgedehnt und somit mittelbar das Thema der Identität des Bewusstseins ins Spiel gebracht hat, kann Hölderlin in jeder Hinsicht das Bewusstsein vom absoluten Ich ausschließen. Dadurch, dass sich die Selbstbezüglichkeit des Bewusstseins für ihn einzig im Vorrangverhältnis der synthetischen vor der analytischen Einheit der Apperzeption vollzieht, lehnt Hölderlin dem absoluten Ich gegenüber das Für-sich-Sein ab, eben insofern er ihm nicht die Struktur des Bewusstseins zuerkennt. Aus der Pointierung der Bedingtheit, wodurch sich diese Struktur kennzeichnet, folgt also, dass das Absolute kein Ich sein kann, da es sonst seinem Begriff selbst widerspräche.

Außerdem gelingt es Hölderlin letztlich eben anhand jener Pointierung, den Zusammenhang ins Wanken zu bringen, der das Ich-Tatsache an das Ich-Tathandlung als «Gegenstand einer Idee»⁴⁵ bindet, und zwar an «etwas das da seyn *soll* und durch uns hervorgebracht werden soll»⁴⁶. Im Anschluss daran, dass in dem absoluten Ich kein Bewusstsein denkbar ist, setzt Hölderlin folgenderweise fort: «als absolutes Ich hab ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts»⁴⁷. Nachdem er noch einmal betont hat, dass es dem absoluten Ich an der Bewusstseinsstruktur fehlt, lässt er durchblicken, die Möglichkeit ausschließen zu wollen, dass das Ich, falls es absolut wäre, imstande sei, sich selbst anders zu erfassen, als sich durch die Bewusstseinsstruktur auf sich selbst zu beziehen. Dass es keine Selbstbezüglichkeit außerhalb der Vollziehung des Bewusstseins gibt, wirkt sich negativ auf die Begründungsweise des absoluten Ich aus, weil ohne das Für-sich-Sein die genetisch-deduktive Bewegung nicht nur ihren treibenden Anlass verliert, sondern sie vielmehr an sich zerfällt. Indem Hölderlin dem absoluten Ich gegenüber die Selbstbezüglichkeit, nämlich die Identität, bestreitet, untergräbt er das kreisförmige Verhältnis, anhand dessen das Ich als Tathandlung der Möglichkeitsgrund des Ich als Tatsache ist, insofern dieses letzte die Darstellung der regulativen Gültigkeit des ersten ist. Die Schlussbemerkung, wonach das absolute Ich für irgendein empirisches Ich nichts ist, bedeutet nicht bloß, dass das erste kein Bewusstseinsobjekt des

⁴⁵ *GWL*: 281.

⁴⁶ *Ebd.*

⁴⁷ An Hegel, 26. Januar 1795, *StA* VI: 155.

zweiten sein kann, weil das ganz trivial wäre, sondern vielmehr, dass das absolute Ich keinen Platz in der Vollziehung des Bewusstseins hat und noch weniger die Rolle der zu realisierenden Identität-Instanz übernehmen kann.

6.

Die gesamte Bedeutung der Kritik am absoluten Ich liegt darin, dass Hölderlin die begriffliche Unvereinbarkeit, sogar die Fremdheit, zwischen dem Absoluten und dem Ich zeigt. Fichtes Philosophie gegenüber zieht das die Absetzung des Prinzips nach sich, das sowohl die Selbstbegründung der transzendentalen Subjektivität als auch gleichzeitig die Selbstrechtfertigung vom System des menschlichen Wissens gewährleistet. Hölderlin beschränkt sich nicht darauf, die widersprüchliche Überlagerung von dem Absoluten und dem Ich aufzusprengen, sondern legt im Fragment *Urtheil und Seyn* aus seiner systematischen Perspektive dar, was das Absolute und das Ich sind und worin ihr notwendiges Verhältnis besteht. Diese Grundgedanken wegen ihrer Bedeutung und Funktion auseinanderzuhalten, erweist sich als die folgerichtige Entfaltung von Hölderlins Denkansatz, wobei sich die Antworten auf die Frage nach dem Einheitsgrund des Bewusstseins und die nach dem Systembegriff gar nicht miteinander decken, und sich höchstens ihr Verhältnis als die Annäherung des Quadrats zum Zirkel denken lässt. Die Art und Weise, wie Hölderlin das Absolute und das Ich miteinander in Beziehung bringt, gestattet ihm, wie die Systemskizze des Briefes an den Bruder vom 2. Juni 1796 zeigt, den Zusammenhang zwischen dem höchsten Grund, oder dem idealistischen Sein, und dem «allgemeinen Widerstreit im Menschen, nämlich [...] [dem] Widerstreit des Strebens nach Absolutem und des Strebens nach Beschränkung»⁴⁸, zu begreifen.

⁴⁸ *SLA* VI/1: 208.