

treffende Tun oder Unterlassen überhaupt erst zu etwas Bestimmtem in Alternative zu anderem Bestimmtem für uns wird. Bevor sie als Freiheit des *Willens* zu nehmen ist (d. i. als dessen Kraft, sich seine Inhalte unter allen Umständen in einer dem moralischen Gesetz entsprechenden Form zu geben und ihre Verwirklichung um des Gesetzes willen zu betreiben), muß sie als ein *Selbstbestimmen* begriffen werden, aus dem diese Kraft (der ›Seelenstärke‹) hervorgeht. Und noch ehe sie in solchem Selbstbestimmen auch *Autonomie* ist (d. i. die Tätigkeit, sich das moralische Gesetz selbst zu geben), muß sie schon die Verfassung ursprünglichen *Bei-sich-selbst-Seins* desjenigen haben, welcher der Autonomie in seinem Gewissen inne wird. Ist dies (mit Hilfe von Rousseau) aufgedeckt, so führt schon ein kleiner Schritt zur systematologischen Überlegung, die man hinter den eingangs zitierten Formulierungen Fichtes und Schellings vermuten darf: Die Transzendentalphilosophie hat das System der Tätigkeiten und (auf ihnen beruhenden) Einstellungen reiner Vernunft (in einem jeden von uns) aufzuklären. Dafür hat Kant durch seine Kritiken die Bahn gebrochen, indem er zeigte, daß die reine Vernunft innerhalb der sinnlichen und der intelligiblen Welt ortlos ist, sodaß sie auch nicht auf einen Ort in diesen fixiert werden darf, sondern für sich erkannt werden muß. Unter ihren Einstellungen ist diejenige des Bei-sich-selbst-Seins so elementar, daß sie evidentermaßen der Differenzierung des Systems in eines der theoretischen und eines der praktischen Vernunft (und erst recht in diejenigen ihrer spezifischen Gegenstände) noch vorausliegt. Sie besteht nur in Affirmation des dem Vernunftsubjekt ›Ich‹ Eigenen und Negation des ihm Fremden. Sie muß darum auch »aus Freiheit« gleich zu Anfang des Systems sowie seiner Rekonstruktion eingenommen werden, und alles Weitere muß anstelle von Dingen an sich *sie*, also die Freiheit, zum Grunde liegen haben, – aber so, daß dieser Grund sich dann zu spezielleren Begriffen von Freiheit konkretisiert. Auf diese Weise reißt sich die Philosophie los von den Ketten der Dinge an sich. Das Bild von ›dem‹ Freiheitsbegriff als einem »Schlußstein« wird unbrauchbar. Die Freiheit wird der Philosophie zum A und O. Welche Aufgaben sich damit für die Methodik philosophischer Vernunftserkenntnis stellen, ist freilich eine andere Frage.

Rüdiger Bubner

## Das Endliche und das Unendliche und der Übergang. Ein Motiv der Systembegründung im Frühidealismus

*Vorbemerkung:* Ich werde mich dem überaus komplexen Thema in vier Schritten nähern. Zuerst gehe ich von einer Distinktion des späten Sigmund Freud aus. Zweitens werde ich die dort gemachte Andeutung ins Grundsätzliche vertiefen. Drittens erörtere ich eine bekannte Maxime des jungen Schelling zum unmöglichen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen. Und viertens ziehe ich Konsequenzen im Blick auf Schellings Identitätsphilosophie.

### 1.

In einem sehr späten Aufsatz schreibt Sigmund Freud über *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937). Der Text gehört zu jenen in Freuds reichem Opus, die nach der Begründungs- und Kampfphase der Psychoanalyse eine Art von philosophierender Weisheit verbreiten. Es heißt in jenem Aufsatz: »Die Analyse ist beendet, wenn Analytiker und Patient sich nicht mehr zur analytischen Arbeitsstunde treffen. Sie werden so tun, wenn zwei Bedingungen ungefähr erfüllt sind, die erste, daß der Patient nicht mehr an seinen Symptomen leidet und seine Ängste wie seine Hemmungen überwunden hat, die zweite, daß der Analytiker urteilt, es sei beim Kranken so viel Verdrängtes bewußt gemacht, so viel Unverständliches aufgeklärt, so viel innerer Widerstand besiegt worden, daß man die Wiederholung der betreffenden pathologischen Vorgänge nicht zu befürchten braucht.«<sup>1</sup>

Was aber geschieht, wenn diese Zeitökonomie aussetzt, so daß die Analyse ins *Unendliche* weiterläuft? Entweder ist die Krankheit des Patienten wiedergekehrt, und der Aufklärungsprozeß beginnt von neuem. Dann haben wir es mit einer ›schlechten Unendlichkeit‹ zu tun im Hegelschen Sinne. Die alten Fronten von Gesund und Krank bauen sich wieder auf, und ein Fortschritt ist nicht in Sicht. Oder aber der Analytiker, der therapeutisch auf eine gewisse ›Normalität‹ hinarbeiten soll, leidet selber an Defiziten, so daß er sein Amt nicht genügend ausüben kann. So

<sup>1</sup> Ges. WW XVI, 63.

wären dann die Grenzen von Gesund und Krank im Verhältnis des Arztes zum Patienten verwischt.

»Es hat doch beinahe den Anschein (so fährt Freud fort), als wäre das Analysieren der dritte jener unmöglichen Berufe, in denen man des ungenügenden Erfolgs von vornherein sicher sein kann. Die beiden anderen, weit länger bekannten, sind das Erziehen und das Regieren.«<sup>2</sup> Freud nennt drei Aufgaben, die nie endgültig zu lösen sind. Ihre Unabschließbarkeit erklärt sich nicht aus kontingenten Umständen wie dem Zeitmangel, der Dummheit der Schüler oder politischen Mißgeschicken. Die Wurzel der Problematik liegt in der Asymmetrie der Rollen der Beteiligten, die nicht beibehalten werden kann. Der Erzieher muß selber erzogen werden, und im Zuge seiner Wirkung verliert er die anfangs leitende Stellung. Der Regierende steht mit den zu Regierenden auf einer Stufe – es geht ja um ihre gemeinsame Politik, und er wird eventuell wieder abgelöst von neuen Regierungskräften. Der Analytiker schließlich muß selber eine Analyse durchlaufen und möglichst in Abständen von fünf Jahren auch wiederholen. Das rät jedenfalls Freud.

Was zeigt uns diese Beobachtung an drei herausgehobenen gesellschaftlichen Rollen? Die »unmöglichen Berufe« stellen *keine Funktionen* innerhalb des gesellschaftlichen Systems dar, die genau umschrieben sind und deshalb exekutiert werden oder vakant bleiben. Dazu müßten in einem objektiven Maßstab Erfolg oder Versagen festzustellen sein. Die drei unmöglichen Berufe haben vielmehr das *gesellschaftliche Leben selber zum Thema*. Der eine übt darin ein, wie der Erzieher die Jugend einübt; der zweite leitet die kollektiven Vollzüge der Politik, wie es der Regent tut; und der dritte reintegriert den Abweichler durch ärztliches Bemühen, das eine Normalität der Lebensführung wiederherstellt. *Unmöglich* sind die Berufe, weil es von ihnen kein diplomfähiges Berufsbild gibt. Denn diese Berufe erschöpfen sich in der kontinuierlichen Praxis. Aber *unmöglich* im Sinne von einer nicht auf Dauer fortsetzbaren Aktivität sind sie auch deshalb, weil die konstitutive Asymmetrie sich tendenziell aufhebt.

Zwar sind Erzieher, Politiker und Analytiker, wenn wir dem Trio noch ein wenig Nachdenken widmen, nicht wie alle anderen anzusehen, die ein Leben führen, indem sie Handlungen ungehindert und ohne permanente Störung vollziehen. Sie liefern die Paradigmen einer gelungenen Praxis, d. h. einer Praxis ohne Pathologie. Aber sie können nichts von außen, in der Position des überlegen Wissenden, anweisen. Die Asym-

<sup>2</sup> A. a. O., 94.

metrie der Rollen beruht auf ursprünglicher Lebensgemeinschaft. Denn der *Erzogene* ist kein Unwissender, der einer Direktion bedarf. Der *Bürger* ist kein Untertan, den Befehle erreichen. In einem Fall ist Partner die nachwachsende Generation, im anderen Fall sind es die Mitbürger, die allesamt schon Lebenserfahrung besitzen. Und der Arzt schließlich greift helfend in eine *Biographie* ein, die längst Konturen angenommen hat. Nichts kann und muß dem Kandidaten der Erziehung, Regierung und Therapie von den Anfangsprinzipien her wie eine Spezialdisziplin beigebracht werden. Es wird ihnen nicht demonstriert, was leben heißt, sondern sie werden in ihrem Leben auf die richtigen Pfade gelenkt. Die drei Berufe verfolgen insofern eine Art dauerhafter Praxisbegleitung und -kontrolle. Ihr Ziel ist Richtigstellung, Korrektur und Stabilisierung dessen, was ohnehin getan wird. Man kann sagen, daß in Gestalt der drei außerordentlichen Berufe die Praxis sich mit sich selbst vermittelt. Und der Prozeß setzt nie wirklich aus. Er läuft ins Unendliche weiter.

## 2.

An dieser Stelle breche ich die von Freuds Unterscheidung der endlichen und unendlichen Analyse ausgehende Betrachtung ab. Es gilt nun, in einem zweiten Schritt von den Beispielen und ihrem plausiblen Konkretionsangebot ausgehend zum *Grundsätzlichen* vorzustoßen. Die Beispiele führen an vertrauten Lebenslagen vor, was es heißt, wenn eine Struktur sich selber thematisiert. Eine Struktur in ihrer einfachen Form kann reproduziert werden. Auch komplexere Strukturen erlauben Wiederholung. Da Reproduktion nicht automatisch verläuft, bedarf es für sie der Anlässe. Irgendwann aber brechen solche Anlässe ab, die Reproduktionsenergie versagt. Damit ist die Fortsetzung nicht länger gesichert. Diese Abbrüche gehören vermutlich ins Reich der Kontingenz. Irgendwann hört man eben auf, so weiterzumachen wie bisher.

Ein ganz anderer Zusammenhang tritt ins Blickfeld, wenn die Strukturproduktion sich nicht bloß als solche kontinuiert, sondern wenn auf eine gewisse Weise zu ihr *Stellung bezogen* wird. Dann wird eine neue Position relevant, die nicht geradewegs in der Reproduktionslinie liegt, aber auch nicht den Ausgangspunkt für alternative Strukturproduktion darstellt. Die neue Position hat insofern auf die erstgenannte Struktur Bezug, als sie sich für deren Verlauf, nicht für deren Aufbau interessiert. Der Focus zielt nicht auf das, was die Struktur ausmacht, sondern vielmehr darauf, wie sie es macht, sich zu reproduzieren und fortzusetzen.

Folglich unterliegt die jetzt eingeführte Metaebene nicht mehr der Kontingenz, die den ursprünglichen Verlauf weiterfließen ließ oder durch gewisse Umstände zum Halten brachte.

Sie erinnern sich: Die drei unmöglichen Berufe waren deshalb unabgeschlossen, weil für die Erziehungstätigkeit der Sozialisation immer neue Kandidaten nachrücken, weil das Regierungshandeln niemals einen Endpunkt erreicht, und weil der Analytiker kein vollendeter Normalmensch ist, sondern seinerseits der Analyse bedarf. Die Form, in der die Praxis sich selber thematisiert, unterliegt bei der Pädagogik nicht der Begrenztheit einer Einzelbiographie bis zum Erwachsenenstatus. Denn das Erziehungsproblem ist mit keinem Individuum und keiner Gruppe erledigt, sondern dauert permanent an. Die Politik unterliegt nicht der Vorläufigkeit alles Historischen, weil Geschichte sich aus Eigenem weiter fort-schreibt und also Regierungsaufgaben nachwachsen. Schließlich der Analytiker des Seelenlebens – er kommt mit der Therapie nicht zu Ende, weil die Pathologie, die er behandelt, auf ihn immer wieder zurück-schlägt.

Nach dieser Wendung ins Grundsätzliche beziehe ich mich auf die idealistische Philosophie, für die das Verhältnis des Endlichen und des Unendlichen eine zentrale Stelle einnimmt. Hegel beispielsweise behandelt das Thema prominent in seiner *Logik*. Er variiert das Thema jedoch auch naturphilosophisch. Damit will ich beginnen, weil so eine Brücke zu unseren Eingangsbetrachtungen sich schlagen läßt. In der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* schreibt Hegel: »Nur ein Lebendiges fühlt Mangel; denn nur es ist in der Natur der Begriff, der die Einheit seiner selbst und seines bestimmten Entgegengesetzten ist. Wo eine Schranke ist, ist sie eine Negation für ein Drittes, für eine äußerliche Vergleichung. Mangel aber ist sie, insofern in Einem ebenso das Darüberhinaussein vorhanden, der Widerspruch als solcher immanent und in ihm gesetzt ist. Ein solches, das den Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu ertragen fähig ist, ist das Subjekt; dies macht seine Unendlichkeit aus.«<sup>3</sup>

Die Erläuterung tritt auf im Zusammenhang der *Naturphilosophie*. Aber es ist klar, daß Hegel anhand der Struktur des Organischen ein essentielles Moment der Selbstbeziehung vorführt, die für die Charakteristik des Begriffs einsteht. Das Organische sei, wie Hegel meint, einfach als »Begriff in der Natur« anzusehen, wo auf der Ebene des Lebendigen die In-

<sup>3</sup> Georg Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Erste Ausgabe von 1817, §283, Zusatz. Ich zitiere die leicht präzisiertere Formulierung des §359 der Dritten Ausgabe (1830). Im folgenden zitiert als »Enz.«.

ternalisierung des Widerspruchs geleistet werde. Der Widerspruch im logischen Sinne entsteht, wenn ein Endliches, das an ihm selbst eine Begrenzung oder Schranke hat, über diese Schranke aus eigenen Kräften hinausgeht. Der Widerspruch ist das Endliche, zusammengedacht mit dem Faktor seiner Begrenzung. Nicht etwa stellt ein neutraler Beobachter vom dritten Standpunkt im Vergleich des Endlichen mit dem, was ihm fehlt, fest, das Endliche erleide eine Negation und sei deshalb als *endlich* zu beschreiben. Es ist vielmehr das Endliche selbst, das gerade den Mangel fühlt als dasjenige, das eigentlich zu ihm gehört, aber ihm doch gegenwärtig abgeht. Im Kern zeigt sich eine Einheit, die den Widerspruch in sich erträgt. Das aber ist das Prinzip der Subjektivität, und dieses Prinzip lautet auf »Unendlichkeit«.

Man muß den systematischen Grundsatz hinzunehmen, daß die idealistische Naturphilosophie seit Schelling nur das Andere des Geistes zum Gegenstand hat. So argumentiert auch Hegel.<sup>4</sup> Nach Durchlauf der Naturphilosophie bereitet sich für ihn mit der Analyse der Organik der Übergang von der ausgefalteten Wirklichkeit der Natur in die Selbstvermittlung des Geistes vor.<sup>5</sup> Das Phänomen des *Mangels* ist also auf der Ebene des Lebens der vorbegriffliche Ausdruck dessen, was die Subjektivität strukturell kennzeichnet. Sie bezieht sich auf sich in der Weise, sich als ein innerlich Widersprechendes aufzufassen. Der Widerspruch besteht im Zusammenexistieren der Endlichkeit und des Überwindens derselben im Vollzug des Bewußtseins der Negation, die sie darstellt. Dieser eigentümliche Vorgang des Selbstbezugs ist nicht die simple Reflexion des Ich auf sich, mit der von Descartes bis Fichte die neuzeitliche Subjektivitätstheorie operiert hat. In der Tat wird eine Reflexion vollzogen. Sie richtet sich aber nicht auf ein bestehendes Etwas, sondern auf dasjenige Verhältnis, das zwischen dem Etwas und dem ihm entgegenstehenden Anderen hin und her spielt. Dieses Verhältnis ist nun seinerseits ein Produkt der Reflexion und nicht Ergebnis einer quasi empirischen Beobachtung von außen.

Wir haben es in Wahrheit mit einer Aufstufung von *zwei Reflexionsleistungen* zu tun. Die eine bringt die Relation des Endlichen, das durch eine Schranke begrenzt ist, mit seiner eigenen, durch Beschränkung erfolgten Negation in die Einheit eines Blicks. Eine Sache ist endlich, weil außer ihr noch anderes existiert. Dies *Zusammenzusehen* ist die erste Reflexionsaufgabe. Die zweite Reflexion reflektiert die Paradoxie, daß in diesem be-

<sup>4</sup> *WdL* I, 105, (ed. Lasson), Leipzig 1951.

<sup>5</sup> *Enz.*, §252.

sonderen Falle eine *Einheit* aus einem *Widerspruch* besteht, weil der zuerst geschaffene Zusammenhang des Endlichen mit seiner Negation keine fremde Affäre bedeutet, sondern die Konstitution der Identität alles Subjektiven erbringt. Es kennzeichnet den Philosophen, diese dialektische Vermittlung in zwei Ansichten zu zerlegen, indem er auf eine Reflexion eine weitere Reflexion aufsetzt. Indes ist diese Veranstaltung keineswegs der eigentliche Sachverhalt. Das Tun der Philosophie muß als eine *sekundäre* Handlung gewürdigt werden, die in Gestalt zweier Schritte erläutert, was ursprünglich als ein komplexer Zusammenhang in die Wirklichkeit tritt. Und zwar vom Boden des Lebens aus als das organische Empfinden des Mangels, worin sich das Prinzip der Subjektivität vorbegrifflich ankündigt.

## 3.

Ich komme zu meinem dritten Punkt, bei dem ich weiter ausholen muß. Der Frühidealismus hatte in Auseinandersetzung mit Kant als eine entscheidende Frage der Systemkonstruktion diskutiert, wie denn *zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen ein Übergang* zu denken sei. Schon die Fragestellung enthält die Umkehr der Kantischen Fixierung auf das Endliche. Das Jenseits des Endlichen hatte Kant mit zumindest theoretischen Denkverböten belegt. Beginnt man aber in Umkehr der Kantischen Denkrichtung die Systemkonstruktion mit dem Unendlichen, so scheint der Abstieg in die Sphäre der Endlichkeit oder die hinzutretende Trennung von Unendlichem und Endlichem nicht begreiflich. Die Schwierigkeit besteht darin, daß in einem solchen Modell der Trennung das Unendliche seinerseits verendlicht wird. Denn wie groß und überlegen man es sich gegenüber dem Endlichen auch vorstellen mag, so ist es doch in den Gegensatz zum Endlichen gebannt, und damit bloß ein anderes Endliches.

Es ist bekannt, daß zunächst bei Friedrich Heinrich Jacobi<sup>6</sup> und dann beim jungen Schelling der Gedanke auftaucht, vom Unendlichen sei gar kein Übergang zum Endlichen möglich.<sup>7</sup> Vor allem der siebente von Schellings *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* ist hier

<sup>6</sup> Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785, zweite vermehrte Ausgabe 1789). Hrsg. v. Fritz Mauthner. München 1912, 67.

<sup>7</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), in: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Historisch-Kritische Ausgabe. Werke* 1. Stuttgart 1976. Zit. als WI, hier: 313ff., vgl. 294.

einschlägig.<sup>8</sup> Wie kommt jemand in jugendlichem Alter auf einen solch kühnen Gedanken? Sicher hielt Schelling wie die ganze Generation der Nach-Kantianer den Ansatz der kritischen Philosophie Kants für unumstößlich, so daß ein simpler Rekurs dahinter zurück auf den Boden traditioneller Metaphysik aussichtslos schien.

Zudem hatte Schelling die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) von Fichte sich angeeignet und daraus die Überzeugung gewonnen, daß der Kritizismus nicht überboten, sondern nur besser, ja definitiv, begründet werden müsse. Kant habe nur die Resultate geliefert, die Prämissen seien nun paradoxerweise erst nachzuliefern – so lautete die Parole.<sup>9</sup> »Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen? – Ein Kant wohl, aber was soll der große Haufe damit?« In dem Sinne hat der Stifter Schelling zwei Texte veröffentlicht, die ihn als Fichte-Schüler erkennen ließen und alsbald Aufmerksamkeit weckten.<sup>10</sup>

Nun wissen wir inzwischen, daß vor der Begegnung mit Kant und Fichte der heranwachsende Schelling, dem die Stiftsausbildung noch bevorstand, als Autodidakt ganz aus eigenen Stücken und ohne Anleitung durch deutsche Übersetzungen den Platon studiert hatte. Zunächst fasziniert ihn der am Rande liegende *Ion*, dessen Rhapsoden-Enthusiasmus er ohne Rücksicht auf die pointierte Ironie des Sokrates für bare Münze nimmt.<sup>11</sup> Das findet sich in einem auf »1792. August« datierten, ganz skizzenhaften Entwurf über *Ansichten der alten Welt*. Zwei Jahre später folgt eine auf Kants Transzendentalsubjekt rückprojizierte Interpretation der Welterschöpfung durch den Demiurgen aus Platons *Timaios*.<sup>12</sup> Dieser Dialog gehörte über das Mittelalter hinweg zum zentralen Bestand der Platon-Kenntnis, denn mit der Schöpfungsidee schien Platon in genuiner Nachbarschaft zum Christentum sich zu befinden. Vom *Ion* kann nichts Vergleichbares gesagt werden.<sup>13</sup> Aus *Ion* spricht der Typ eines Rhapsoden, der gottbegeistert, ja besessen, ohne kritische Reflexion auf das ege-

<sup>8</sup> Vgl. Birgit Sandkaulen-Bock: *Ausgang vom Unbedingten*. Göttingen 1995, 56ff.

<sup>9</sup> Vgl. Schellings Brief an Hegel vom Dreikönigsabend 1795, in: *Briefe von und an Hegel*. Band I: 1785–1812. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburg 1952, 14.

<sup>10</sup> *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794) und: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795).

<sup>11</sup> Vgl. dazu v. Verf.: *Die Entdeckung Platons durch Schelling und seine Aneignung durch Schleiermacher*, in: *Innovationen des Idealismus*. Hrsg. v. R. Bubner. Göttingen 1995, 15ff.

<sup>12</sup> F.W.J. Schelling: *Timaios* (1794). Hrsg. v. H. Buchner. Stuttgart 1994.

<sup>13</sup> Siehe Goethes kleine Arbeit *Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung* (1796), veröffentlicht erst 1826 (Hamburger Ausgabe XII, 244 ff.).

ne Tun als Mundstück eines Höheren agiert. Das war vermutlich die Botschaft, die Schelling damals suchte. Im Mittelpunkt des sog. *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* von 1797 kehrt das Motiv in Gestalt der Versicherung wieder, daß ein Philosoph ohne ästhetischen Sinn nur mit Tabellen und Registern sich beschäftige und des Aufschwungs der Seele zur großen Synthesis unfähig sei.

Ich kehre von diesen historischen Vorbetrachtungen zu der Anfangsfrage zurück, wie ein junger Kopf der nachkantischen Generation auf die These gestoßen sein mag, daß vom Unendlichen zum Endlichen kein Übergang denkbar sei. Der Standpunkt der Endlichkeit ist die von Kants Kritizismus eingeübte Grenzziehung des menschlichen Verstandes, der auf eine ihm gegenüberstehende Erfahrungswelt bezogen bleibt, die er weder übersteigen kann noch darf. Der methodisch mit viel Aufwand und Argumentationskunst durchgesetzte Standpunkt der Endlichkeit sollte dennoch in der Philosophie der Zeit nicht das letzte Wort behalten. Daß ihm das Unendliche gegenüberstehe, scheint ein so offenkundiger Gedanke, auf den man stößt, weil man den Standpunkt des Endlichen ohne jeglichen Kontrast zum Unendlichen gar nicht verteidigen kann.

Vom Unendlichen zum Endlichen kein Übergang – das besagt, daß zwar das eine ohne das andere nicht konsequent zu Ende gedacht werden kann. Wer vom Endlichen redet, kann nicht darauf allein beharren. Endlichkeiten vermögen nicht zu erklären, was *Endlichkeit* sei. Das Unendliche als Gegenstück des Endlichen muß mit ins Spiel kommen. Aber das Verhältnis zwischen beiden Seiten, dem Endlichen und dem Unendlichen, bedarf nun noch der Bestimmung. Es ergeht die Warnung, Begrenzung des Endlichen nie und nimmer durch andere Endliche erfolgen zu lassen, weil so eine unabschließbare Sequenz entsteht. Die strategische Warnung muß daher zur fundamentalen Änderung der Einstellung des bisherigen Denkens Anlaß geben. Bisher operierten wir mit der puren Negation. Endliches wird dadurch in sich bestimmt, daß ihm etwas mangelt. Der Mangel ist die Absenz von etwas, das, weil es fehlt, als das Nichtvorhandene qualifiziert wird.

Indes trägt der gescheite Ausdruck des *Mangels*, der aus der oben zitierten Passage in Hegels Naturphilosophie stammte, den eigentümlichen Akzent, demjenigen zuzugehören, das den Mangel empfindet. Er ist der Mangel, der nur und wesentlich am Mangelhaften auffällt. An einem Organismus tritt er so auf, daß dem Organismus vorenthalten wird, was er in Wahrheit benötigt. Mir kann es an Essen, an frischer Luft, an Körperbewegung usw. mangeln. Man wird dasselbe nicht sagen, wenn mir vor dem Kassenautomaten zehn Mark fehlen oder ich keinen Hausbesitz

vorweisen kann. Auch der Mann ohne Computer und Handy ist erfreulicherweise noch kein Mängelwesen. Er hat nur nicht zugegriffen, wo andere schneller waren. Ich persönlich bin mir allerdings unsicher, ob ein echter Mangel an Büchern nicht zu den essentiellen und schmerzlich berührenden Defiziten einer intellektuellen Existenz zählt.

Vom Scherz der Beispiele abgesehen darf man festhalten, daß im Mangel sich die Absenz dessen meldet, was eigentlich da sein sollte. Am Beispiel zeigt sich ein Vorgriff auf einen Zusammenhang, der jedoch defizitär auftritt. Es ist *der Zusammenhang, der seiner Vollständigkeit entbehrt*. Das bloße Absprechen von Prädikaten wie Wohlstand, Immobilienbesitz oder Mitläufertum im Fortschritt kündigt hingegen nicht an, daß die Sache, deren Endlichkeit zur Diskussion steht, in ihrem Wesen beschädigt ist. Der Mangel verweist also auf ein noch herzustellendes Ganzes.

## 4.

Damit stehe ich am Beginn meines vierten Abschnittes. Der für unseren Fragenkomplex besonders auskunftsträchtige Text Schellings heißt *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801).<sup>14</sup> Er gehört in die Reifephase des philosophischen Autors, die als Phase der *Identitätsphilosophie* bezeichnet wird. Der Text von 1801, dem ich mich jetzt zuwende, ist reich an Rückbezügen und Verweisen, an Verwahrungen gegenüber Mißverständnissen im herkömmlichen Dualismus des Esoterischen und Exoterischen. Dies alles lasse ich hier beiseite. Ich prüfe nicht philologisch und entwicklungsgeschichtlich die Behauptungen und Versicherungen, mittels derer der Autor Schelling vor dem Publikum sowohl seine Originalität wie auch intellektuelle Kontinuität zu belegen sucht. Offenkundig handelt es sich bei der *Darstellung meines Systems der Philosophie* um eine Studie, die wie zahlreiche andere Texte desselben Autors und seiner Konkurrenten den Streit um den philosophischen Siegeskranz im Rücken hat.<sup>15</sup>

Die Argumentation erinnert geradewegs an Fichtes Aufruf an jeden Denkenden, vom Empirischen zu abstrahieren und rein die Vernunft sprechen zu lassen. Dann komme man unvermeidlich auf das ›Gesetz der Identität‹, das in der Form  $A = A$  ausgesagt werde. Im Unterschied zu

<sup>14</sup> Friedrich Wilhelm Schelling: *Ausgewählte Schriften II*. Hrsg. v. M. Frank. Frankfurt/Main 1985. Im folgenden zitiert nur unter Angabe der Nummer des Paragraphen.

<sup>15</sup> Auffällig ist die vernichtende Charakterisierung Reinholds, a. a. O., 43f.

Fichtes Ansatz wird freilich der Satz der Identität nicht auf das Prinzip eines sich selbst setzenden ›Ich‹ zurückgeführt. Schelling beruft sich vielmehr auf Spinoza, ohne freilich dessen Terminus der Substanz zu benutzen. Er führt den eigenen Terminus der *Indifferenz* ein.

Die Vernunft ist schlechthin eine und hat nur eine unbedingte Erkenntnis, das ist die *Identität*. Von der Vernunft auszugehen, ist für einen Philosophen unverdächtig. Da man die absolute Vernunft nicht mit Differenzen von vornherein belastet, ergibt sich als ihr Erkenntnisgehalt die absolute Identität. Diese aber wird als Indifferenz von Subjektivem und Objektivem gedacht. Damit stecken wir mitten in der Schwierigkeit der Systemkonstruktion. Es bleibt die Frage übrig, wie denn die Identität sich selbst als solche, nämlich uneingeschränkt mit sich gleich erkennen soll. Diese ›Selbsterkenntnis‹ darf nicht mit der Systemkonstruktion des Philosophen verwechselt werden. Und deshalb wird eingeräumt: »Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen.«<sup>16</sup> Der erkennende Selbstbezug bricht folglich die absolute Identität wieder in eine Verhältnisbestimmung, und zwar diejenige von Subjekt und Objekt auseinander. Aus diesem Verhältnis heraus war die Hauptlinie der neuzeitlichen Philosophie hervorgewachsen, und über Kant setzt sich die Spannung bis in den Idealismus fort.<sup>17</sup>

Nebenbei bemerkt, hat Fichte nach seinem Bruch mit Schelling, den er zunächst als kongenialen Interpreten der eigenen *Wissenschaftslehre* begrüßen konnte, das Handikap genau erkannt. In einer späteren Auseinandersetzung bringt Fichte schonungslos das inhärente Dilemma zur Sprache, daß Identität nur als Abwesenheit von Differenz zu denken sei und Indifferenz voraussetze, die doch nur unter Rückgriff auf eine zu leugnende Differenz zu haben sei.

Insbesondere muß man sehen, daß die Verhältnisbestimmung von Subjekt und Objekt *nicht in einer Parallele* zu der bisher erörterten Opposition des Endlichen und des Unendlichen steht. Zwar gilt seit Kants kritischer Vernunftreflexion als ausgemacht, daß die Sphäre der spontanen Subjektivität durch die entgegenstehende Objektivität limitiert werde. Daraus gerade leitet der Standpunkt der Endlichkeit sich her. Aber die klassische neuzeitliche Gegenüberstellung eines ›zugrundegelegten‹ Subjekts und des ›entgegengeworfenen‹ Objekts betrachtet das Bild unter ganz ande-

<sup>16</sup> §21.

<sup>17</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Bericht über die Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben*. Werke V 336. Hrsg. v. Medicus 1806.

ren Vorzeichen. Die Subjekt-Objekt-Terminologie geht gleichsam neutral an die Sachlage heran, während die Insistenz auf Endlichkeit aus der wie auch immer eingeschränkten Position selber spricht.

Mit Fichtes *Wissenschaftslehre*<sup>18</sup> sagt Schelling dann weiter, daß die Differenz zwischen Subjekt und Objekt nur ›quantitativ‹ gedacht werden könne, weil eine qualitative Differenz zwei Entitäten voraussetzte, die bereits von Haus aus der primären Identität zuwiderliefen. Mit der quantitativ gefaßten Differenz treten nun »einzelne Dinge« auf die Szene, die nur außerhalb der Identität ihr Sein haben.<sup>19</sup> »Die Kraft, die sich in der Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe, welche sich in der geistigen Welt darstellt. [...] Dieser Gegensatz erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich selbst von der Totalität abgesondert hat.«<sup>20</sup> Die wahre Ansicht lautet jedoch: »Die absolute Identität ist das Universum selbst [...] Das Universum aber ist alles, was ist.«<sup>21</sup> Diese spinozistische Wendung überbietet die Parallele von Natur und Geisteswelt, wie Schelling sie noch 1800 exponiert hatte.

Und nun wird definiert: »Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt, quantitative Indifferenz beider ist Unendlichkeit.«<sup>22</sup> Nach der Ausarbeitung des *leitenden Einheitsgesichtspunkts* kommt Schelling wieder auf das von uns zu Anfang betrachtete *Verhältnis des Endlichen und Unendlichen* zurück. Offenbar handelt es sich um Sichtweisen des Ganzen, die voneinander unterschieden werden müssen. Vom Aspekt der Identität her bekommen wir nur das Totum des Seienden, nämlich das Universum, zu Gesicht. Vom Aspekt des immanenten Selbstbezugs der Identität, der dieselbe in quantitativ differente Teile des Subjektiven und Objektiven zerlegt, erscheint in unserem Gesichtskreis die Dualität von Endlichem und Unendlichem. Das erfolgt so, daß das Festhalten der Differenz den Endlichkeitsstandpunkt gebiert, während die Wendung zur Indifferenz Unendlichkeit eröffnet.

Vom Unendlichen zum Endlichen kein Übergang – das heißt nun: Hältst Du an der Endlichkeit fest, wirst Du sie nie überwinden. Denkst Du zur Endlichkeit jedoch das ihr Fehlende hinzu und begibst Dich jenseits der Differenz, dann gewinnst Du Zugang zum Unendlichen. Unter-

<sup>18</sup> §23.

<sup>19</sup> §27ff.

<sup>20</sup> A. a. O., 60.

<sup>21</sup> §32.

<sup>22</sup> §37.

mauert und abgesichert wird aber diese Dialektik durch eine von ihr ganz unabhängige Vernunftidee der Identität, die uranfänglich aus sich konstituiert ist. Nur im Lichte der Identitätsanalyse empfängt das Übergangsverbot innerhalb der Relation des Endlichen und Unendlichen seinen eigentlichen Sinn.

Ich fasse zusammen, was sich uns ergeben hat. Auf dem *Standpunkt* der Endlichkeit ist nicht zu verharren, weil derselbe sich aus sich nicht erklärt. Also muß ein *Verhältnis* zwischen Endlichem und Unendlichem ursprünglich angesetzt werden. Dabei gilt es, den fundamentalen Fehler einer *Verendlichung* des Unendlichen im fixierten Kontrast zum Endlichen zu vermeiden. Also muß der Zusammenhang zwischen beiden ohne verzerrende *Übergangsprozedur* gedacht werden. Im Unendlichen muß das Endliche bereits *mit enthalten* sein. Es muß eine Einheit gedacht werden, welche durch Einschränkung nichts von ihrer Identität abzugeben hat, d. h. sich nicht verliert, wenn auch Endliches auf die Szene tritt. Seit Jacobi ist hierfür die alte Rätselformel der Alleinheit, des  $\epsilon\nu \kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\nu$ , im idealistischen Diskurs üblich geworden.

Wie gelangt man aber aus der Relativität der Verhältnisbestimmung zur Höhe des *Einheitsgesichtspunkts*? An dieser entscheidenden Stelle greift eine mit der Dialektik von Endlichem und Unendlichem nicht gleichlaufende *neue Betrachtung* ein, die auf der Linie des Subjekt-Objekt-Dualismus der neuzeitlichen Philosophie operiert und zwar, um im Rahmen des Dualismus die eigentümliche *Indifferenz* beider Seiten herauszuarbeiten. Wenn die Differenz zwischen Subjekt und Objekt gemäß dem Modell der Wissenschaftslehre Fichtes vom Qualitativen ins Quantitative verschoben und also ontologisch herabgestuft wird, springt eine Identität ins Auge, die mit sich selbst identisch ist, ohne den Preis der Negation entrichten zu müssen. Indifferenz heißt einfach, daß die Differenz als vernachlässigungsfähig anzusehen ist. Die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt wird dabei nicht schlechterdings getilgt, so daß wir im leeren und dunklen Raum der Bestimmungslosigkeit endeten. Indifferenz setzt Differenz voraus, und zwar hier die von Subjekt und Objekt, aber im Range der Unerheblichkeit.

Der Schachzug eines Wechsels vom qualitativen zum *quantitativen* Aspekt war eine Erfindung Fichtes, der statt vom Wesen nur von der Größe innerhalb des Bezugs von Subjekt und Objekt aufeinander zu reden bereit war. Ob hier ein sprachlich-kategorialer Trick vorliegt, ist an dieser Stelle nicht zu diskutieren. Schelling muß sich offenkundig dieses Schachzugs bedienen, um die Beweislast zu schultern, die darin bestand, das Problem von Endlichkeit und Unendlichkeit im Lichte eines vorgän-

gigen Einheitsgesichtspunktes aufzulösen. Die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen über den quantitativen Aspekt ermöglicht Schelling jedenfalls, beides ohne den Eingriff der Negation zusammenzudenken. *Das Endliche ist dann die Seite des Universums, in welcher es als Totalität der Einzelseienden aufgefaßt wird. Das Unendliche ist dasselbe Universum, insofern es als das Ganze an sich gefaßt wird.* Von beiden Seiten aus betrachtet handelt es sich um ein und dasselbe Universum. Es erfolgt kein Übergang vom Unendlichen zum Endlichen, und doch bleibt das Endliche bestimmbar.

## 5.

Die eigentliche Schwierigkeit für das Konstruieren eines Systems, wie es Schelling im *Darstellung meines Systems* genannten Text von 1801 mit Aplomb beansprucht, liegt meines Erachtens in dem unauflösbaren Zwang, das korrekte, nämlich übergangsfreie Verhältnis von Endlichem und Unendlichem nur bestimmen zu können, indem eine zweite Linie hineinverschlungen wird. Das ist die Linie der Indifferenzsetzung von Subjekt und Objekt, wo der vertraute erkenntnistheoretische Dualismus benutzt wird, um eine gegen diese Relation gleichgültige Identität aufzubauen. Identität als Indifferenz zu lesen, ist aber eine ganz andere Angelegenheit als den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zu verbieten. Das erste gehört zur Subjektivitätsanalyse, das zweite zur Metaphysik. Nun wollte freilich der Frühidealismus die Metaphysik mit Hilfe der Subjektivitätsanalyse restituieren. Das ist hier versucht worden. Aber der Versuch fällt in der Sache so unbefriedigend aus, daß Weiterdenken erfordert wird. Das Ungenügen, mit einem Wort gesagt, liegt in der unbereinigten Doppelung, das Verhältnis zum Endlichen zu klären und dabei den Dualismus von Subjekt und Objekt berücksichtigen zu müssen.

Hegel hat im historischen Abstand behauptet, Schelling sei nie ein System gelungen, er lege nur Schritte dahin vor, die wir Späteren als Stufe seiner Bildung studieren können.<sup>23</sup> Jenseits des Interesses an der Entwicklungsgeschichte eines begabten, aber vollendungsscheuen Autors studiert man die Bildungsstufen jedenfalls mit Gewinn, wenn man die Konstruktionsaufgabe ernst nimmt, die darin besteht, die *Einheit des Ganzen* und die *Endlichkeit der Dinge* aus ein und demselben Grunde zu erklären. Also Distinktion zu vollziehen, ohne die Kosten der Entzweiung

<sup>23</sup> *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III 3, D.

zu tragen. Oder an Spinozas Weisheit zu glauben und Fichtes Modernität zu respektieren. Wir stehen offenbar im Angesicht eines weiteren jener unmöglichen Berufe, die Freud in seinem Trio versammelt hatte. Neben der Erziehung, der Regierung und der Psychoanalyse taucht als vierter unmöglicher Beruf derjenige eines idealistischen Systemkonstruktors auf. Denn auf seine Leistung kann kulturell nicht verzichtet werden und doch ist die Leistung mit Erwartung allgemeiner Zustimmung zu keinem schlüssigen Ende zu bringen.

Wenn wir Heutigen uns jenen Fragestellungen primär auf dem Wege der Exegese klassischer Texte nähern, so ergibt der strategische Überblick über die damalige Diskussionslage immerhin deutlich, daß zwei Paradigmen miteinander konkurrieren: einerseits das Paradigma des Kosmos oder der Einheit der Welt und andererseits das Paradigma, alle Wirklichkeit gültig aus der Ich-Struktur zu erklären. Die Kosmos-Alternative kennzeichnet die antike Weltauffassung. Die Ich-Alternative gehört ins Zentrum der Moderne. Der Frühidealismus bildet ein Schlachtfeld, wo ernste Kämpfe zwischen den zwei Paradigmen resultatlos ausgetragen werden.

Eckart Förster

Die Bedeutung von §§ 76, 77 der *Kritik der Urteilkraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie. Teil 1

Für Frank Teichmann  
zum 3.8.2002

Noch im Jahre 1790, bald nach der Lektüre von Kants *Kritik der Urteilkraft*, notierte sich Goethe unter dem Titel »*Metamorphose der Pflanzen: Zweiter Versuch*«: »Es kann sich auch hier der Naturforscher beruhigen und seinen Weg desto ungestörter fortgehen, da die neuere philosophische Schule nach der von ihrem Lehrer vorgezeichneten Anleitung (siehe Kants *Kritik der teleologischen Urteilkraft*, besonders § [76, 77]<sup>1</sup>) diese Vorstellungsart kurrenter zu machen sich zur Pflicht rechnen wird, da denn der Naturforscher in der Folge die Gelegenheit nicht versäumen darf, auch ein Wort mitzureden.«<sup>2</sup>

Die Vorstellungsart, von der Goethe hier spricht, ist die, daß wir der lebendigen, organisierten Natur keine objektive Zweckmäßigkeit zuschreiben können – eine Auffassung, für die Kant in den §§ 76 und 77 der *Kritik der teleologischen Urteilkraft* die philosophische Begründung geliefert hatte.<sup>3</sup> Auffällig ist aber allemal die erstaunliche Zuversicht Goethes,

<sup>1</sup> Goethe spezifizierte keine Paragraphennummer, da er offensichtlich aus dem Gedächtnis schrieb und sich an die genaue Nummerierung nicht erinnerte. Daß es sich um die §§ 76, 77 gehandelt haben muß, geht aus dem nächsten Satz sowie aus dem längeren Zitat hervor, das unten zu Beginn von Abschnitt II wiedergegeben wird. Diejenigen Goethe-Ausgaben, die das Fragment aufgenommen haben, beschränken sich mangels eines genuin philosophischen Verständnisses von Kants Text in der Regel aufs bloße *Raten*, welcher Paragraph gemeint sein könnte: Deutscher Klassiker Verlag: § 64 (24:155); Artemis Ausgabe: § 82 (17, 61); Leopoldina Ausgabe: § 64 (II, 9 A, 552); Reclam Ausgabe (Goethes Schriften zur Naturwissenschaft): § 61 (118); Münchner Ausgabe: § 64 (3, 2, 626); Kürschners Deutsche National-Literatur: § 63 (117, 550).

<sup>2</sup> Johann Wolfgang von Goethe: *Die Schriften zur Naturwissenschaft*. Hrsg. im Auftrag der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina. Weimar 1947ff, I, 10, 66f. Im folgenden zitiert als »LA«.

<sup>3</sup> Noch im hohen Alter schrieb Goethe: »[E]s ist ein grenzenloses Verdienst unsres alten Kant um die Welt, und ich darf auch sagen um mich, daß er, in seiner *Kritik der Urteilkraft*, Kunst und Natur kräftig nebeneinander stellt und beiden das Recht zugesteht: aus großen Prinzipien zwecklos zu handeln« (An Zelter, 29.1.1830, in: Johann Wolfgang von Goethe: *Goethes Werke* (Hamburger Ausgabe). Hamburg 1948ff. Die Briefbände. München 1962ff., 4, 370. Im folgenden zitiert als »HA« bzw. »HABr«.)