Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 3

Herausgegeben von
Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Die *Kasseler Philosophischen Schriften* waren ursprünglich eine Reihe der *Interdisziplinären Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* der Universität Kassel, in der von 1981 bis 2004 insgesamt 38 Bände und Hefte erschienen. 2006 wurde die *Interdisziplinäre Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* nach generellen universitären Umstrukturierungen aufgelöst, obwohl sie ohne Zweifel durch 25 Jahre hindurch das Profil der Universität Kassel mit großen Kongressen, internationalen Symposien, Ringvorlesungen und eben durch ihre Schriftenreihe erfolgreich geprägt hat. Die dadurch verwaisten *Kasseler Philosophischen Schriften* sollen nun in einer *Neuen Folge* unter veränderter Herausgeberschaft fortgeführt werden.

Heinz Paetzold
Helmut Schneider (Hg.)

Schellings Denken der Freiheit

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
zum 70. Geburtstag

kassel university press

Gedruckt mit Unterstützung des Fachbereichs Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaften und des Instituts für Philosophie der Universität Kassel.

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar
ISBN 978-3-89958-539-1

2010, kassel university press GmbH, Kassel
www.upress.uni-kassel.de

Satz: Frank Hermenau, Kassel
Umschlaggestaltung: Heike Arend, Unidruckerei der Universität Kassel
Druck und Verarbeitung: Unidruckerei der Universität Kassel
Printed in Germany

Inhalt

Vorwort der Herausgeber 7
Grußwort des Dekans des Fachbereichs 13
Grußwort des Direktors des Instituts für Philosophie 15

Mohamed Turki
Von der Natur über die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis zur Utopie. Zur Entwicklung des Denkens von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik 17

I. Freiheit und Natur

Heinz Eidam
Das Wissen und seine Realität. Anmerkungen zu Schelling 41

Martin Blumentritt
Warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? 63

Dirk Stederoth
Abgründige Freiheit und die Notwendigkeit des Bösen. Eine Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsschrift 79

Paul Ziche
„Menschliche Wissenschaft". Freiheit als anthropologische Bestimmung im Übergang von Natur zu Mensch 91

II. Mythologie und Ästhetik

Hassan Givsan
„Ekstasis" oder die Chymische Hochzeit in Schellings „positiver" Philosophie 111

Helmut Schneider
„Die Gottheiten von Samothrake" 135

Heinz Paetzold
Schellings ästhetischer Absolutismus heute 149

Christian Danz
Mythos und Geschichte 169

III. Schellings Auseinandersetzung mit Hegel

Erhard Oeser
Die Kontroverse mit Hegel. Schellings Erneuerung der antiken Dialektik 195

Myriam Bienenstock
Religion und Philosophie bei Schelling und Hegel 213

Friedrich Hermanni
Hegel als Episode? Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für die Entwicklung der Spätphilosophie Schellings 237

Walter E. Ehrhardt
Nur *ein* Schelling 253

Anhang

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
Die Freiheit und das Absolute 265

Die Autorinnen und Autoren 285

Vorwort der Herausgeber

Die in diesem Buch gesammelten Beiträge sind teils auf dem Schelling-Tag 2003 an der Universität Kassel und teils auf dem Schelling-Symposion aus Anlass des 70. Geburtstags von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik 2009 an der Universität Kassel vorgetragen und diskutiert worden. Weitere Beiträge kamen noch hinzu, sie alle sind – wie die beiden Grußworte am Anfang deutlich machen – Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag gewidmet.

I

In seiner Laudatio gibt Mohamed Turki einen synthetischen Überblick über das philosophische Gesamtwerk von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Natur, Geschichte, Praxis und Utopie sind dessen Grundbegriffe. Schelling, Hegel und Marx sind inspirierende Quellen, um die Geschichte als einen durch Individuen und durch die Gattung zu gestaltenden offenen Prozess zu konzipieren. In Marx macht Schmied-Kowarzik den Theoretiker der revolutionären Praxis stark. Der Akzent liegt auf der Praxis. Schon seit den 1980er Jahren wird von Schmied-Kowarzik in den praxisphilosophisch gelesenen Marx mit Schelling die ökologische Naturproblematik eingebracht, die mit Blochs Projekt einer Allianz zwischen Mensch und Natur als utopischer Ausblick die Vision einer „Humanisierung der Natur" sowie der „Naturalisierung des Menschen" (Marx) konkretisiert und erneuert.

Heinz Eidam analysiert die verschiedenen Etappen von Schellings „Erkenntnislehre". Der junge Schelling war auf der Suche nach einem festen Ankerpunkt der Erkenntnis und konnte diesen nicht länger mehr in Fichtes Wissenschaftslehre finden. Die Naturphilosophie stiftete so etwas wie eine Gegenstandsgewissheit im Sein. Obwohl des mittleren Schellings Kritik an der phänomenalen Welt vom Absoluten her gedacht wird, gibt es doch überraschende Übereinstimmungen mit Kant, insbesondere mit dessen „transzendentalem Ideal". Während dieses auf die Affinität von Möglichem und Wirklichem zielt, ist es für die positive Philosophie Schellings die „Indifferenz", aus der alles durch Trennung hervorgeht. Für Kant ist das transzendentale Ideal apriorische Denkvoraussetzung und Endzweck aller Erfahrung, ein „Prototyp", für den späten Schelling geht das Sein aller Erfahrung voraus.

Heinz Eidam

Das Wissen und seine Realität

Anmerkungen zu Schelling[1]

I. Schelling und Fichte

Schellings Abhandlung *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* von 1795 beginnt mit den Sätzen: „Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen." Und, so fragt er, „was folgt daraus?" (I/1, 162)[2]

Selbstverständlich, so würde man dem jungen, gerade einmal zwanzigjährigen Schelling sofort zugeben, will jeder, daß sein Wissen Realität habe, also überhaupt ein Wissen sei. Wer etwa nicht weiß, ob er beim Verlassen des Hauses auch seine Schuhe angezogen hat, der kann sich dessen mit einem kurzen Blick versichern. Mit dieser empirischen Realitätsprüfung könnte man sich hier zufrieden geben. In diesem eher banalen Fall wie auch in wissenschaftlich anspruchsvolleren Fällen könnte man schlicht und einfach nachsehen, was, wie man so sagt, der Fall ist. Man könnte aus weiteren und verschiedensten Fällen allgemeine Gültigkeitskriterien abstrahieren sowie Verifikations- oder Falsifikationstheorien für alle möglichen Fälle entwickeln. Die Realität des Wissens bliebe in allen diesen Fällen jedoch abhängig von einer anderen Autorität: von dem Zeugnis der Sinne, wie Kant es nannte. Nun sollte man dieses Zeugnis keineswegs gering schätzen, doch muß man zugleich zugestehen, daß eine empirische Realitätsprüfung des Wissens immer abhängig bleibt von seiner prüfenden und bezeugenden Autorität. Mithin wird eine sinnlich bedingte Gewißheit dem Wissen niemals eine unbedingte Realität oder eine absolute Gewißheit verschaffen können. Entweder, so folgert nun Schelling, bleibt unser Wissen ein beständiges Weitergetriebenwerden von einem aufs andere, von einem bedingten Wissen zu einem anderen, wiederum nur bedingten Wissen, oder aber es müsse einen „letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt", einen Punkt, „von dem aller Bestand

[1] Zuerst veröffentlicht in: Heinz Eidam, *Kausalität aus Freiheit. Kant und der Deutsche Idealismus*, Würzburg 2007, S. 75-92. Ich danke dem Verlag Könighausen & Neumann für die Erlaubnis des Wiederabdrucks.

[2] Schellings Schriften werden zitiert nach der Ausgabe Friedrich Wilhelm Josef Schelling, *Sämtliche Werke*, hg. v. K. F. A. Schelling, I. Abt. Bd. 1-10, II. Abt. Bd. 1-4, Stuttgart/Augsburg 1856 – 1861.

und alle Form unseres Wissens ausgeht". Im gesamten Kosmos unseres Wissens müßte dieser Punkt, müßte dieses „Etwas" der „Urgrund aller Realität" und zugleich der „Realgrund alles unseres Wissens" sein (I/1, 162 f.) Ohne diesen wäre der Kosmos unseres Wissens nur ein „Chaos".

> „Gibt es überhaupt ein Wissen, so muß es ein Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anderes Wissen gelange, und durch welches allein alles andere Wissen Wissen ist. [...] Dieses Letzte im menschlichen Wissen kann also seinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem suchen müssen, es ist nicht nur *selbst* unabhängig von irgend etwas Höherem, sondern, da unser Wissen nur von der Folge zum Grund aufsteigt und umgekehrt vom Grund zur Folge fortschreitet, muß auch das, was das Höchste und für uns Princip alles Erkennens ist, nicht wieder durch ein anderes Princip erkennbar seyn, d. h. das Princip seines Seyns und das Princip seines Erkennens muß zusammenfallen, muß Eins seyn, denn nur, weil es *selbst*, nicht weil irgend etwas anderes ist, kann es gedacht werden." (I/1, 162 f.)

Der junge Schelling betreibt – von seinen frühen Platon-Studien abgesehen – seine Suche nach dem Unbedingten im menschlichen Wissen zunächst noch ganz im Rahmen der von Fichte vorgegebenen *Wissenschaftslehre* und ihrer Terminologie. Fichte hatte seinen kritischen Idealismus dadurch definiert und begründet, daß der Grund der Realität alles Wissens nur in demjenigen liegen kann, in dem das Wissen und seine Realität ursprünglich zusammenfallen bzw. identisch sind. So heißt es in der nur ein Jahr vor Schellings Schrift verfaßten *Wissenschaftslehre* Fichtes: „*Ideal- und Realgrund sind im Begriffe der Wirksamkeit* (mithin überall, denn nur im Begriffe der Wirksamkeit kommt ein Realgrund vor) *Eins und Ebendasselbe*." Das Wesen des absoluten Ich besteht für Fichte gerade darin, daß in ihm „*Sich-Setzen* und *Sein* Eins und Ebendasselbe" sind: „In ihm ist Real-Grund und Ideal-Grund Eins."[3] Analog formuliert Schelling. Der „letzte Grund aller Realität" sei etwas, „das nur durch sich selbst, d. h. durch ein Seyn denkbar ist", und das auch „nur insofern gedacht wird, als es ist". Kurz, dieser letzte Grund sei dasjenige, in dem das „*Princip des Seyns*" und das Prinzip des „*Denkens*" zusammenfallen (I/1, 163), in dem Sein und Denken dasselbe ist.[4]

[3] Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* (1794), Hamburg 1988, 95 f. (GA I/2, 326).

[4] Nun könnte es nahe liegen zu vermuten, daß in dieser Ununterscheidbarkeit weder unter Sein noch unter dem Denken noch etwas Bestimmtes gedacht werden kann. Es stellt sich mithin die Frage, wie im Ausgang von diesem Urgrund sich überhaupt eine Differenzierung der Prinzipien von Denken und Sein, von Wissendem und Gewußten ergeben kann. Wenn das Wissen Realität haben soll, dann müssen nicht nur das Wissende und das Gewußte im Wissen identisch sein, weil es sonst gar kein Wissen gäbe, sondern es muß zugleich gezeigt werden, wie die Differenz zu denken ist, ohne welche das Wissen aus der dunklen Nacht dieser Indifferenz nicht herauskäme.

Soll nun das Unbedingte in allem Wissen, der Punkt, an dem alles hängt, nicht wiederum als etwas Bedingtes, mithin als Objekt gedacht werden, dann muß es als Subjekt gedacht werden. D. h. es muß als Etwas gedacht werden, das – als „letzter, absoluter Grund" (I/1, 163) – den Grund seines Seins (ratio essendi) und Wissens (ratio cognoscendi) nur in und aus sich selbst haben kann. Weil dieses gesuchte Unbedingte, von dem aller Bestand und alle Form des Wissens ausgehen soll, nicht durch ein ihm Äußerliches bedingt sein kann, so kann es das, was es ist, nur sein, insofern es sich selbst hervorbringt, sich selbst in seinem Sein konstituiert, mithin nur – wenn hier überhaupt von einem Bedingtsein die Rede sein kann – *durch sich selbst* bedingt ist. Als Subjekt muß dieses Unbedingte als etwas Tätiges gedacht werden. Es muß in seiner reflexiv auf sich selbst bezogenen Tätigkeit sich selbst hervorbringen als das, was es ist, also als etwas, das nur das Produkt seiner eigenen Tätigkeit ist, aber auch nur insofern *ist*, als es *tätig* ist. Fichte nannte dieses allem Wissen zugrunde liegende Tätig*sein* des Subjekts die absolute Tathandlung, um diesen doppelten Aspekt zum Ausdruck zu bringen, nämlich Handlung und Tat zugleich zu sein. Damit ist gemeint, daß diese Identität nur als Identifikation gedacht werden kann, mithin als eine Tätigkeit oder als ein in sich reflexiver Prozeß. Diesen transzendentalen Konstitutionsprozeß der Identifikation – von Denken und Sein – im Subjekt des Wissens beschreibt Fichtes *Wissenschaftslehre*, indem sie die konstitutiven Grundlagen alles Wissens rekonstruiert.

Nun ergaben sich für Fichte zwei Probleme, die – folgt man Hegel – Fichtes *Wissenschaftslehre* scheitern oder wenigstens inkonsistent werden ließen. Zum einen mußte Fichte einen aus dem Ich unableitbaren „Anstoß" auf das nur durch diesen sich reflexiv konstituieren könnende Ich einräumen, der einerseits, weil auf das Ich einwirkender, für das Ich nur von außen kommen kann, andererseits aber hinsichtlich der Unbedingtheit des Ich gerade nicht von außen kommen darf.[5] Hegel nannte diesen Anstoß deshalb – und nicht ganz zu Unrecht – einen leeren Anstoß, während er selbst versuchte, dieses Problem eines Anstoßes „von außen" mit der Theorie eines immanen-

[5] Vgl. Heinz Eidam, „Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der *Wissenschaftslehre* von 1794", in ders.: *Kausalität aus Freiheit*, a.a.O., 39 ff.

ten Gegenstoßes des Absoluten „in sich selbst" zu lösen.[6] Zum anderen mußte Fichte einen Zirkel konstatieren, aus dem das Wissen, wenn es ein bestimmtes Wissen sein soll, nicht herauskommt und durch den es auf die Fluchtbahn einer unendlichen Sehnsucht getrieben wird. Der Zirkel des endlichen Geistes besteht daher Fichte zufolge darin, daß das Ich immer ein Sein *an sich* außer sich setzen muß, von dem es doch zugleich weiß, daß es nur ein von ihm selbst gesetztes (ideales) ist. Der „endliche Geist", so Fichte, „muß notwendig etwas Absolutes außer sich setzen", ein „Ding an sich", von dem er doch zugleich „anerkennen muß", daß es „nur *für ihn* da sei".[7] Fichtes Ich begrenzt und bestimmt sich dadurch in sich selbst und wird zugleich durch diese Begrenzung wieder außer sich getrieben.[8]

Zwar ist der Dogmatismus, den Fichte Kant – wohl zu Unrecht – vorgeworfen hatte, damit überwunden, daß das „Ding an sich" als ein gesetztes und dadurch als ein bedingtes und eben nicht als ein absolutes sich erweist. Zugleich aber bleibt es ein immer wieder zu setzendes, das In sich des Geistes negierendes Außer sich. Erst Hegel wird den Versuch unternehmen, diese zweiseitige Negativität des An sich und des Für sich als zweifache Negation im Absoluten aufzuheben, das Absolute als ein durch diese ihm immanente Negativität sich selbst konstituierendes zu fassen.

Schelling hingegen, der später dem Hegelschen Absoluten eben diesen Vorwurf machen wird, aufgrund seiner Negativität nur in sich selbst zu sein und es deshalb auch zu bleiben, folgt zunächst Fichte darin, daß nicht ein Objekt, sondern allein das tätige Ich, das Subjekt das Absolute sei, welches *„alles Seyn, alle Realität"* in sich enthält (I/1, 186). Das ihm – bei Fichte – entgegengesetzte Nicht-Ich habe dagegen „schlechterdings *keine*, auch nicht einmal denkbare, *Realität*". Denn es ist ja nur in seiner Entgegensetzung zum Ich, „nur als bloße *Negation*, als absolutes Nichts gesetzt" (I/1, 188). Für den kritischen Idealismus oder, wie Schelling formuliert, für den „Kritizismus" in seiner „vollendeten" Form, gibt es insofern keine „intelligiblen *Objekte*" und kann es auch keine geben. Allein im absoluten Ich, das als absolutes sich selbst nie zum Objekt werden kann, fallen das *„Principium essendi"* und das *„Principium cognoscendi"* zusammen. Daher, so Schelling, könne man sowohl das absolute Ich wie auch seine Anschauung als „intellektual" bezeichnen. Ein empirisches Ich hingegen könne „intelligibel" genannt werden, weil

[6] Vgl. *Enzykl. I*, HW 8/147, Zusatz 2; vgl. auch *Phänomenologie*, HW 3/185; *Logik I*, HW 5/45 u. 181; *Logik II*, HW 6/21. (Hegels Schriften werden zitiert nach der Ausgabe: Werke in 20 Bdn., hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969.)

[7] J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 198.

[8] Ebd., 220.

es eben – im Unterschied zum absoluten – auch als ein Objekt betrachtet werden müsse. (I/1, 125 f., Anm.)

Eher vermuten als nachweisen könnte man, daß sich hier eine Abweichung Schellings von Fichtes Fassung des kritischen Idealismus bereits vage andeutet. Denn wie sollte man sich ein empirisches Ich, d. h. ein Ich zugleich *als Objekt* denken, wenn für ein jedes Ich, *sofern* es überhaupt *ein Ich* ist, Real- und Idealgrund bzw. *principium essendi* und *principium cognoscendi* zusammenfallen müssen? Ein Ich kann zwar als empirisches auch Objekt sein, wie aber sollte ein solches intelligibles Objekt sinnvoll zu denken sein, wenn es in seiner Objektivität schlechthin keine Realität haben, weil nur als bloße Negation gesetzt sein kann? Schelling könnte sich mithin gefragt haben, ob nicht die bei Fichte vorgeführte Identifikation von Realität und Idealität (im Ich) nicht zugleich auch von der anderen Seite aus gedacht werden muß. Wenn das intelligible Ich empirisch auch Objekt sein kann, dann muß es als Objekt zugleich auch intelligibel sein können. Dann aber müßte die Sphäre des Objektiven überhaupt – oder die Natur – anders, nämlich selbst potentiell intelligibel und d. h. als potentielles Subjekt gedacht werden. Wenn Natur (transzendentalphilosophisch) als Negation des Ich gesetzt werden kann, warum dann nicht auch (naturphilosophisch) das Ich als Negation der Natur? Die Identität von Real- und Erkenntnisgrund im Begriffe der Wirksamkeit wäre dann auch umgekehrt im Ausgang von dem als Natur zu setzenden Realgrund verständlich zu machen. Die Frage wäre dann nicht nur, wie der Geist zur Natur (das Subjekt zum Objekt), sondern auch wie Natur auch zum Geist (das Objekt zum Subjekt) kommen kann.

Fichte hatte gegenüber harthörigen Zuhörern (oder Lesern) seiner *Wissenschaftslehre* in einer Fußnote zur Rechtfertigung seiner Identifizierung von Real- und Idealgrund im Begriffe der Wirksamkeit angemerkt, daß die meisten Menschen „leichter dahin zu bringen sein" würden, „sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten." Gewiß, der Mensch sei auch ein Objekt, aber, und darauf bestand Fichte beharrlich, sofern er Objekt ist, ist er eben kein Ich. In Fichtes eigenen Worten: „Wir sollen nicht ohne Augen sehen wollen; aber auch nicht behaupten, daß das Auge sehe."[9] Schelling kommt in seiner *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre* von 1806 auf eben diese Wendung Fichtes zurück, gleichsam die intelligible Objektivität des Auges gegen seine Verkennung als bloßes Objekt hervorhebend. Das Auge – als Sehorgan – sei „in jedem Punkte seines Wesens ein Seyn und ein Sehen und doch nur Eins". Das Sehen und

[9] J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 195 f., Anm.

das Sein verhielten sich nicht „wie Faktoren zueinander, die sich auf Null reduzieren". Auch das Organ sei „nicht bloßes Seyn, abstrahirt von allem Sehen", denn „sonst wäre es nur Materie", aber auch nicht „bloß Sehen, abstrahirt von dem Seyn", denn „sonst wäre es nicht Organ". Das Auge sei „ganz Seyn und ganz Sehen". „Es ist *in* dem Seyn auch ein Sehen und *in* dem Sehen auch ein Seyn." (I/7, 155) Schellings Naturphilosophie ist die Wendung der Transzendentalphilosophie ins Objektive, die Kehrseite des absoluten Ich ist die Natur als Subjekt. Auch in der Natur müssen Idealgrund (Sehen) und Realgrund (Sein) im Begriffe der Wirksamkeit (als wirklichseiende Natur) identisch sein.

Mit seiner Naturphilosophie ist Schelling einen entscheidenden Schritt über den Fichteschen Idealismus hinausgegangen.[10] Man könnte es in der Terminologie von Real- und Idealgründen vielleicht so formulieren: Beide sind auch hier – naturphilosophisch – identisch, aber der Aufweis ihrer Identität, die genetisch-konstruktive Identifikation des Realen und des Idealen in allem Wissen, findet von beiden Seiten her statt. Die Transzendentalphilosophie beschreibt den Konstitutionsprozeß des Wissens durch die Identifikation von Real- und Idealgrund im *Erkenntnissubjekt* bzw. als Erkenntnisprozeß. Die Naturphilosophie beschreibt den Prozeß der Identifikation durch die Identifikation von Ideal- und Realgrund im *Erkenntnisobjekt* und d. h. als Naturprozeß.[11] Das Absolute ist nach wie vor die Identität oder die absolute Indifferenz des Realen und des Idealen, nur muß sich diese Identität von beiden Seiten her – sozusagen von innen und von außen, transzendentalwie naturphilosophisch – als solche auch begreifen und erweisen lassen. Denn nur derart ist der Inbegriff des Seins das Absolute oder das, was im Urgrund des Wissens identisch ist mit dem Sein selbst. Wenn aber Transzendental- und Naturphilosophie nur zwei Seiten ein und derselben Medaille, nur zwei methodisch differente Darstellungen des Absoluten sind, dann muß es auch möglich sein, das Absolute in einem Guß (identitätsphilosophisch) zu explizieren. Diesen Weg wird Schelling dann auch gehen.

Wer etwas wissen will, der will, daß sein Wissen Realität habe. Worin aber, so könnte man im Ausgang von Schellings Naturphilosophie fragen, be-

[10] Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Das Problem der Natur. Nähe und Differenz Fichtes und Schellings", in: Wolfgang H. Schrader (Hg.), *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre. Fichte-Studien*, Bd. 12, Amsterdam 1997; ders., *„Von der wirklichen, von der seyenden Natur". Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

[11] Vgl. F. W. J. Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), § 1, I/3, 272 f.

steht die Realität des Wissens? In polemischer Abgrenzung gegenüber Fichte könnte man sagen, daß erst mit der Naturphilosophie jene Sphäre erreicht ist, in welcher der Inbegriff der Realität nicht nur als ein Wissens des Seins (im Modus des Subjektiven), sondern das Wissen auch als Inbegriff des Seins (im Modus des Objektiven) gefaßt werden kann. Auch die Naturphilosophie Schellings verfährt hierbei konstruierend, d. h. sie fragt nach den apriorischen Möglichkeitsbedingungen ihres Gegenstandes (als Natur). Nur ist im Unterschied zur Transzendentalphilosophie der Gegenstand der Konstruktion nicht allein das ideal-reale Sein, sondern das real-ideale Sein. Um das real-ideale Sein oder die Natur a priori begreiflich zu machen, wird Schelling seine Potenzenlehre entwickeln. Man könnte insofern – stark verkürzt – sagen, die Potenzenlehre ist die apriorische Konstruktion des an sich selbst intelligiblen Objekts, d. h. aber der Natur als Subjekt.

Als eine apriorische Konstruktion gibt die Naturphilosophie eine Antwort auf die Frage, wie eine „Natur außer uns" überhaupt „möglich" ist, d. h. a priori begriffen werden muß,[12] nicht freilich als ein höchster Gattungsbegriff nur gedacht, sondern als Inbegriff des Realen a priori erkannt bzw. konstruiert werden kann. Doch daraus, daß etwas *a priori konstruiert* werden kann, folgt keineswegs – weder bei Kant noch bei Schelling –, daß der so im Begriff gefaßte Inbegriff aller Realität (als *ens realissimum*) auch wirklich bzw. actu (als *ens necessarium*) *existiert*.

Der späte Schelling hingegen wird den Begriff der Existenz auf ein Sein beziehen und nach einem allem Denken zuvorkommenden Sein fragen, welches er das unvordenkliche nennt. Mit dieser Frage aber wird die Sphäre der rein apriorischen (rein-rationalen) Erkenntnis transzendiert, die durch die Identität von Real- und Idealgrund definiert war. Mit der Frage nach einem unvordenklichen Sein wird sich dann auch die Frage nach der Realität des Wissens wiederum anders stellen.

II. Schelling und Kant

Auch Schelling beginnt 1795 zunächst mit dem absoluten Ich als Prinzip – als dem Einzigen, was sich selbst cartesisch-unmittelbar gewiß sein kann[13] – und weiß sich auch 1799 mit Fichte noch darin einig, daß Kant – nach seiner am 8. August 1799 im Intelligenzblatt der Jenaer *Allgemeinen Literatur-*

[12] Vgl. F. W. J. Schelling, *Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), I/2, 56.

[13] Vgl. F. W. J. Schelling I/1, 162 f. u. 235 f., Anm.

Zeitung (Nr. 109, Sp. 876-878) veröffentlichten *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*[14] – sich nun „alles Recht, weiter mitzureden[,] verwirkt" habe und „philosophisch todt" sei.[15] Kant hatte sich in seiner Erklärung zu Fichtes *Wissenschaftslehre* recht eindeutig dahingehend geäußert, daß er diese „für ein gänzlich unhaltbares System" halte. Denn, so Kant, eine „reine Wissenschaftslehre" sei „nichts mehr oder weniger als bloße *Logik*, welche mit ihren Principien sich nicht zum Materialen des Ekenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben als *reine Logik* abstrahirt, aus welcher ein reales Object herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transscendental-Philosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muss".[16] In seinem Brief vom September 1799 regt sich, so Lauth,[17] auch Schelling noch „darüber auf, daß Kant Fichte vorwirft, daß er ‚die Metaphysik aus der Logik *heraus*klaube'", während Schelling selber nur ein Jahr später (in einem Brief an Fichte vom 19. November 1800) zu einer „horrend[en]", von der Kantischen Auffassung kaum abweichenden Aussage gegenüber der *Wissenschaftslehr*e komme:

> „Aber Wissenschaftslehre (reine nämlich, so wie sie von Ihnen aufgestellt worden ist), ist noch nicht Philosophie selbst; für jene gilt, was sie sagen, wenn ich Sie recht verstehe, nämlich, sie verfährt ganz bloß logisch, hat mit Realität gar nichts zu thun. Sie ist, so viel ich sehe, der formelle Beweis des Idealismus [...] Was ich indeß Philosophie nennen will, ist der *materielle* Beweis des Idealismus."[18]

[14] Wohl durch eine Rezension in der Erlanger *Literatur Zeitung* zu Johannes Gottlieb Buhles *Entwurf der Transscendentalphilosophie* (1798) veranlaßt.

[15] Vgl. Schellings Brief an Fichte vom 12.9.1799, in: *Fichte-Schelling Briefwechsel*, mit einer Einleitung von W. Schulz, Frankfurt a. M. 1968, 63; die Rezension des Buhleschen *Entwurfes* ist wieder abgedruckt in: Norbert Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart 1970, 136 ff.

[16] AA 12/370 f. u. 13/542 f. (Kants Schriften werden zitiert nach der *Akademie Ausgabe*, Berlin 1902 ff.) – An Fichte selbst übrigens – wie gut er dessen Schriften auch immer gekannt hat – hatte Kant geschrieben, dieser brauche, da er die „dornichten Pfade der Scholastik nun durchwandert" habe, es auch „nicht nöthig" finden, auf diese „wieder zurückzusehen". Fichte aber wollte auf ihnen bleiben und antwortete trocken und auch etwas trotzig, er denke „gar nicht daran, der Scholastik den Abschied zu geben" (vgl. den Brief Kants an Fichte vom Dezember 1797 und Fichtes Antwort vom 1.1.1798, *Briefe*, Bd. 3, AA 12/221 f. u. 12/230 f.).

[17] Vgl. Reinhard Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795 – 1801)*, Freiburg/München 1975, 117, Fn. 53.

[18] *Fichte-Schelling Briefwechsel*, 108; zur Beziehung zwischen Fichte und Schelling vgl. auch Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *„Von der wirklichen, von der seyenden Natur"*, 97-146; ders., „Das Problem der Natur. Nähe und Differenz Fichtes und Schellings", in: *Fichte-Studien* 12 (1997).

Schelling will, was Kant an Fichtes *Wissenschaftslehre* vermißt hatte, naturphilosophisch einlösen, während der alte Kant selber intensiv an der Schließung einer Lücke in seinem System, dem geforderten Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zu einem System der Erfahrung. beschäftigt war.[19] Und vielleicht ist es „kein Zufall, daß Schellings Name im *opus postumum* auftaucht", und „auch kein lapsus senilis, daß der alte Kant in Schelling die Verkörperung des transzendentalen Idealismus anerkennt". Kant hätte in Schellings Versuchen einer „Vereinigung von Metaphysik und Physik, von theoretischer und praktischer Philosophie, von Gott und Welt" vielleicht „sich selbst [...] wiedererkennen"[20] können; hätte er dessen Schriften nicht nur wahrgenommen, sondern auch gelesen.[21]

Wie auch immer. Bereits der junge Schelling schrieb 1795 in der Schrift *Vom Ich*, es sei auffallend, „daß die meisten Sprachen den Vorteil haben, das absolute Seyn von jedem bedingten Existiren unterscheiden zu können". Aber ebenso auffallend sei es, daß der größte Teil der Philosophen diesen Vorteil nicht nutze. „Fast alle gebrauchen die Worte Seyn, Daseyn, Existenz, Wirklichkeit, beinahe ganz gleichbedeutend." Dagegen drücke offenbar das Wort „*Seyn* das reine, absolute Gesetztseyn aus, dagegen *Daseyn* schon

[19] Ein *System* der Erfahrung muß allerdings *a priori* begründet werden können. Und das bedeutet für Kant, die Lücke „im System der crit[ischen] Philosophie", von der er in einem Brief vom 21. September 1798 an Christian Garve (Kant, AA 12/257) spricht, muß geschlossen, die Kluft zwischen einer a priori möglichen Wissenschaft von den Bedingungen der *Möglichkeit* aller Gegenstände der Erfahrung und der in aller empirischen Anschauung zufällig bleibenden Erkenntnis ihrer *Wirklichkeit* muß überbrückt werden können, wenn Physik als ein System der Erfahrung, mithin als „Wissenschaft" möglich sein soll. Systematische Brücken oder Übergänge können jedoch nicht a posteriori gebaut werden.

[20] Burkhard Tuschling, „Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum", in: *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*, hg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a.M. 1991, 130 f.

[21] Vgl. ebd., 128. Im *Opus postumum* erwähnt Kant Schelling wenigstens an zwei Stellen; vgl. OP 21/87: „System des transc. Idealismus durch Schelling, Spinoza, Lichtenberg etc. gleichsam 3 Dimensionen: Die Gegenwart, Vergangenheit u. Zukunft"; u. OP 21/97: „Transc. Phil. ist das formale Princip sich selbst als Object der Erkenntnis systematisch zu constituiren / System des transc. Idealism von Schelling / vide Litteratur-Zeitung, Erlangen No. 82. 83." Kant aber versuchte im *Opus postumum*, das System der Transzendentalphilosophie durchaus mit eigenen Mitteln zu vollenden, und es ist eine offene Frage, ob ihm dies gelungen wäre oder überhaupt hätte gelingen können.

etymologisch[22] ein bedingtes, eingeschränktes Gesetztseyn" bezeichne (I/1, 209). Das absolute Sein – im Unterschied zum „wirklichen Daseyn" (Fichte)[23] – nennt Schelling hier noch mit Fichte das absolute Ich, ein Absolutes, in dem die Philosophie ihr *Hen kai pan* (I/1, 193) gefunden habe. Wenn aber das absolute Sein nicht nur transzendentalphilosophisch, sondern auch naturphilosophisch als Absolutes auszuweisen und das auf beiden methodisch differenten Wegen zu explizierende Absolute dasselbe Absolute sein soll, dann muß es (identitätsphilosophisch) auch als solches aufgewiesen werden können. Und das wird Schelling nun auch versuchen.

Im allgemeinen Teil seines *Systems der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* von 1804 behandelt Schelling, insbesondere in den §§ 39-41, das Verhältnis des absoluten Seins zum relativen Dasein, dem wirklichen Dasein konkreter Dinge. Er entwickelt hier eine Negations- bzw. Privationstheorie des bedingten oder endlichen Daseins. Das absolute Sein bzw. die „absolute Position", wie Schelling das Absolute hier nennt, ist die „ewige Substanz, welche „nur *sich selbst schaut* und *selbst ist*" und daher durch das Besondere oder die Erscheinung auch nicht *„modificirt"* werde. „Schon die Alten sagen", so Schelling, „Gott ist ganz Auge, d. h. er ist ganz Sehendes und Gesehenes; sein Sehen ist auch sein Seyn und sein Seyn ein Sehen." (I/6, 198) Man könnte auch sagen, das Prinzip der Idealität (das Sehende, Subjektive) und das Prinzip der Realität (das Gesehene, Objektive) sind im Absoluten identisch, d. h. das eine ist hier ganz das andere und umgekehrt.

Wenn nun aber die ewige Substanz nur sich selbst schaut und ist und nicht durch etwas außer ihr modifiziert werden soll, dann kann auch das besondere bedingte (endliche) Sein kein Dasein außerhalb des absoluten (unendlichen) Seins haben, dann kann es nur – wie der späte Schelling sagt – *praeter*, aber nicht *extra* Deus sein. Wenn die Besonderheit alles endlichen Daseins keine Begrenzung oder Modifikation des Absoluten (an sich) sein soll, dann kann das, was seine Besonderheit oder Konkretion (für sich) ausmacht, im Hinblick auf die *absolute* Position des All nur negativ, d. h. *in Relation* auf das Absolute als ein Nicht-sein zu setzen sein. Gerade weil es

[22] Leider nennt Schelling hier keine Quelle. Das *Herkunftswörterbuch* (1963) des Duden-Verlages verzeichnet unter dem Stichwort „Dasein": „Der substantivierte Infinitiv des neuhochdeutschen Verbs *dasein* ‚gegenwärtig, vorhanden sein' bedeutete im 17./18. Jahrhundert zunächst ‚Anwesenheit'. Im 18. Jahrhundert wurde es als Ersatz für das Fremdwort Existenz in die philosophische Fachsprache aufgenommen und dann auch dichterisch im Sinne von ‚Leben' verwendet [...]" (99).

[23] Vgl. Fichte GA I/2, 410, Anm.

derart gegenüber dem Absoluten in seinem besonderen Sein nichts *an sich selbst* ist,[24] kann es in seiner Negativität Ausdruck des All oder des Absoluten sein. Die Negativität oder das Nicht-sein des Besonderen bedeutet hier nicht, daß das konkrete und besondere Sein der Dinge nicht ist, denn dann würde überhaupt nichts außer dem Absoluten existieren. Sondern es bedeutet, daß es nur in der Form seiner Begrenztheit ist bzw. existiert. [25] Nur in seiner Begrenztheit kann es als ein bestimmtes Dasein erscheinen, weil seine Negativität gerade seine eigene Bestimmtheit ausmacht (determinatio est negatio).[26]

Schelling versucht die von ihm hier gegebene Erklärung des in seinen Augen „höchste[n] Geheimni[sses] der Philosophie" (I/6, 198) durch eine Spiegelmetaphorik zu verdeutlichen. Das sehende Auge kann sich in einem Spiegel nur dann selbst erblicken, wenn dieser Spiegel das Auge selbst als ein sehendes spiegelt, also, wie man sagt, nicht blind ist. Ein blinder Spiegel spiegelt gar nichts. Ein Spiegel aber erfüllt seine Funktion zu spiegeln dann und nur dann, wenn er selbst (*als* Spiegel) *nicht* sichtbar ist, wenn er nur und gerade das zeigt, was nicht er selbst ist. Nur dann spiegelt der Spiegel das sehende Auge, wenn er in seiner Negativität nichts anderes zeigt oder abbildet als dieses sehende Auge selbst. Das sehende Auge sieht sich selbst nur dann im Spiegel, wenn es nicht den Spiegel sieht. Nur dann ist der Blick in den Spiegel *derselbe* wie der aus ihm heraus. In Schellings Worten: „nur inwiefern es das *Reflektierende* – den Spiegel – als nichts für sich setzt", erblickt oder sieht es sich selbst (I/6, 197 f.)[27]

Das besondere – als solches begrenzte und insofern objektive – Sein der Dinge ist daher zugleich eine Einschränkung oder eine „*Privation* der Erkenntnis" (I/6, 198). Wahre Erkenntnis, so Schelling, findet daher nur dann

[24] Denn im Unterschied zu diesem hat es den Grund seines Dasein nicht in sich selbst (I/6, 193).

[25] Vgl. II/1, 279: „Existentia est singulorum": „Das Allgemeine existiert nicht: Existenz ist des Einzelwesens." Vgl. etwa auch II/3, 59 f., 65 f u. 171 f.

[26] So etwa, wie eine bestimmte Farbe nur dadurch als Farbe erscheinen kann, daß sie eine Begrenzung des Lichts oder der farblosen Indifferenz aller Farben darstellt, gleichwohl aber als Farbe immer noch – im positiven Sinne – Licht ist.

[27] Metaphoriken haben immer das Problem, daß sie eine Sachlage zwar erhellen, aber zugleich auch verdunkeln. Ob sich mit dieser Spiegelmetaphorik das „höchste Geheimnis der Philosophie" lüften läßt, erscheint eher fraglich. Diese Verdunklungsgefahr besteht vor allem bei Theorien des Selbstbewußtseins, welche dessen Reflexivität durch Spiegelmodelle plausibel machen wollen. Wenn – offenbar – sogar Schimpansen ihr eigenes Spiegelbild erkennen können, dann können sie gerade das nicht vor dem Spiegel gelernt haben. Nur für ein bereits vorauszusetzendes Bewußtsein seiner selbst kann es auch Bilder und Spiegelbilder geben.

statt, wenn das Begrenzte oder Verobjektivierte, das Eingeschränkte oder Besondere aufgehoben wird, d. h. indem die Negativität oder Begrenztheit des Besonderen wiederum negiert wird, indem, so Schelling, das Besondere und Konkrete als ein „Nichtseyendes" gesetzt wird. Denn nur so, in seiner Setzung als ein Nichtseiendes, kann es das All spiegeln. Nur „in eben diesem Nichtseyn ist es zugleich der Widerschein oder der Reflex des All" (I/6, 197). Wahrhaft also können wir derart die Dinge nur im Absoluten erkennen. Unser sinnliches oder durch die sinnliche Anschauung eingeschränktes (oder getrübtes) Erkennen sei insofern „eigentlich ein Nicht-Erkennen", sei kein Wissen, „sondern eine Privation des Wissens" (I/6, 199). Dies richtet Schelling hier gegen die Kantische Philosophie, nach welcher gerade nur vom Sinnlichen, von dem durch die Sinne bezeugten Gegenständlichen eine Erkenntnis möglich sei, „vom Nichtsinnlichen dagegen nicht".[28] Und umgekehrt, so betont Schelling, nur dadurch, daß wir die Dinge als Privationen erkennen, setzen wir „in den Dingen", d. h. in dem, was sie nicht für sich, sondern in dem, was sie an sich oder positiv sind, das All oder „Gott als die alleinige ewige Substanz" (I/6, 199).

Man könnte diese Pointe Schellings vielleicht auch so formulieren: Nur in ihrem (relativen) Nichtsein spiegelt die *„Gesamtheit der Dinge"* das All. Nur deshalb, weil sie als reflektierende oder erscheinende nichts an sich selbst sind, *„kein Sein an sich haben"*, sind sie *„in ihrem Nichtsein nur der Widerschein des All"*. Die Welt der erscheinenden Dinge ist insofern in ihrer Negativität nicht an sich, sondern Widerschein der ewigen Substanz. Die *natura naturata*, wie Schelling es in der Terminologie Spinozas sagt, dieses nur relativ (auf anderes, nicht an sich) Seiende ist nichts anderes als das Bild der unendlichen Affirmation, der *natura naturans*. (I/6, 199) Daß nun aber der Widerschein des All in der Negativität der Gesamtheit (Totalität) der endlichen Dinge liegt und derart die unendliche (absolute) Affirmation mit der Negation aller Negativität (Endlichkeit), dieses in seiner Negativität negierte Sein aber mit dem absoluten Sein zusammenfällt, dies ist die bei Schelling

[28] „... ein sehr verschiedenes Resultat allerdings von der Lehre der Kantischen Philosophie, nach welcher gerade nur vom Sinnlichen Erkenntnis möglich ist, vom Nichtsinnlichen aber nicht. Wir sagen im Gegentheil: *alle sinnliche* Erkenntnis ist, als eine sinnliche, eine *Verneinung* der Erkenntnis, und nur das Wesen, das An-sich, ist der positive Gegenstand des Wissens, dasjenige, von dem wir eigentlich wissen. So wie mir aber in dem obigen Beispiele die dunklen Flecken [von der Sonnenscheibe] nicht außer der Lichtsphäre sondern nur in ihr erscheinen können, wie sie also ewig nur durch das Licht begriffen werden, an sich selbst aber nichts sind, so können wir auch die Dinge wahrhaft nur in *Gott*, nicht *außer* Gott erkennen; denn nur sofern wir sie in Gott erkennen, drücken sie sich für uns als Privationen, d. h. als das, was sie sind, ab." (I/6, 199)

gewonnene Grundfigur des Absoluten als ewige Substanz, deren innere Dynamik Hegel später als die Selbstbewegung des Absoluten (als Subjekt) als spekulative Logik fassen wird.[29]

Nun ist diese von Schelling gegebene Darstellung – der erscheinenden Dinge als Widerschein des All – gar nicht so weit von der Kantischen Philosophie entfernt, wie es zunächst und trotz Schellings Selbstcharakterisierung den Anschein hat. Denn der Gedanke, daß die Erscheinungen *als* Erscheinungen nichts an sich selber, sondern nur für anderes sind und das Sein der Dinge in der Erscheinung von ihrem Sein an sich selbst unterschieden werden muß, ist konstitutiv auch für die transzendentallogische Struktur der *Kritik der reinen Vernunft*. Daß Schelling hier dem – wenn man so will – spekulativen Zentrum der kantischen Philosophie näher ist als er dachte, läßt sich anhand Kants Bestimmung und Funktion des *transzendentalen Ideals* verdeutlichen.

Das transzendentale Ideal ist für Kant zwar nur eine Idee, aber doch eine notwendige Idee der Vernunft. Es ist der Inbegriff der Realität oder das bei Kant nun transzendentalphilosophisch gedachte *ens realissimum* der vorhergehenden *metaphysica specialis*. Das *ens realissimum* – und eben damit hatte sich bereits der vorkritische Kant intensiv auseinandergesetzt – läßt sich in seinem Dasein bzw. in seiner Existenz (als *ens necessarium*) nicht beweisen. D. h. es läßt sich – zum Leidwesen des ontologischen Gottesbeweises – von diesem nur in ideis gesetzten Begriff aus nicht auf die reale Notwendigkeit des höchsten Wesens schließen. Zwischen dem *ens realissimum* und dem *ens necessarium* entdeckte Kant eine ontologische Kluft, die er noch in der *Kritik der reinen Vernunft* als einen Abgrund für die Vernunft bezeichnet – ein Abgrund, der sich für die Vernunft dadurch öffnet, daß die Existenz keiner Sache, auch nicht die des höchsten Wesens, a priori bewiesen werden kann, weil *Dasein* die „absolute Position" und kein reales Prädikat ist. Für die Vernunft ist und bleibt diese Idee zwar notwendig, aber sie kann ihr nur eine subjektive und keine Objektive Realität verschaffen.[30] Als eine regulative Idee ist für Kant das transzendentale Ideal ein *„focus imaginarius"*, der „ganz

[29] Im Unterschied zur Hegelschen *Logik* wird Schellings spekulative Dialektik allerdings für sich beanspruchen, schon mit ihrem ersten Schritt in der Natur zu sein und Hegel zum Vorwurf machen, diese erst noch am Ende der *Logik* als das Andere der absoluten Idee aus dieser selbst – irgendwie – entlassen zu müssen.

[30] Die transzendentalen Ideen sind für die kritische Vernunft daher niemals von konstitutivem, sondern allein von regulativem Gebrauch. Dennoch sind sie notwendig, wenn überhaupt eine systematische Erkenntnis möglich sein soll, wenn Erkenntnis nicht ein zusammenhangloses Aggregat von Sätzen, sondern als systematische Einheit des Wissens begriffen werden soll.

außerhalb der Grenzen der möglichen Erfahrung liegt", aber dennoch „unentbehrlich notwendig" ist, wenn deren Erkenntnisse eine systematische Einheit vorstellen sollen.

Auch Kant bezieht sich nun zur Verdeutlichung der Funktion des transzendentalen Ideals metaphorisch auf einen Spiegel. Die Selbsttäuschung der Vernunft oder ihre Illusion bestehe darin, die Idee so zu fassen, als ob dieser Einheitspunkt aller Erkenntnis jenseits oder hinter der Sphäre der empirisch möglichen Erkenntnis läge, „so wie Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden" (KrV B 627). Seine notwendige Bedeutung hat dieser *focus imaginarius* deshalb für Kant gerade nicht für eine Welt hinter, sondern für die Welt vor dem Spiegel, die sinnlich auch erfahrbare Erscheinungswelt. Insofern kann Kant sagen, daß das transzendentale Ideal als „der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung" von der Wirklichkeit nur am weitesten „entfernt zu sein" „scheint".[31] Das transzendente Ideal ist für Kant – gleichsam – der Spiegel, in dem die Welt von einem systematischen Einheitspunkt aus und d. h. *als Welt* überhaupt erst begriffen werden kann. Denn – und das ist nun die Kantische, in diesem Kontext relevante Argumentation – alle Einschränkungen oder Negationen lassen sich als solche gar nicht bestimmt denken und kein Ding als ein bestimmtes begreifen, „ohne daß die entgegengesetzte Bejahung zu Grunde gelegt wird", denn niemand könne sich „eine Verneinung bestimmt denken, ohne daß er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe" (KrV B 603).[32] Was derart allen begrenzten und endlichen Dingen zugrunde gelegt werden muß, ist die dieser Gesamtheit negativer Bestimmungen entgegengesetzte Affirmation. Und Kant zieht dann in der Tat diese Konsequenz: „Alle wahre[n] Verneinungen sind alsdenn nichts als *Schranken*, welches sie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeschränkte (das All) zum Grunde läge." (KrV B 604) Das transzendentale Ideal ist als „die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis)"

[31] „Aber noch weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das *Ideal* nenne, und worunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, verstehe. [...] Was uns ein Ideal ist, war dem *Plato* eine *Idee des göttlichen Verstandes*, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung." (KrV B 596) Vgl. auch R 5553, AA Bd. 18, 224 ff. Vgl. hierzu auch Michael Benedikt, *Freie Erkenntnis und Philosophie der Freiheit*, Wien 1997, 103, 203 u. 213.

[32] „Der Blindgeborne kann sich nicht die mindeste Vorstellung von Finsternis machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armut, weil er den Wohlstand nicht kennt." (KrV B 603). Vgl. Schelling SW 6/198 f.

(KrV B 604) für die Vernunft das „Urbild (prototypon) aller Dinge, welche insgesamt" als jeweils besondere, begrenzte oder endliche bzw. – so Kant – „als mangelhafte Kopeien (ectypa), den Stoff ihrer Möglichkeit daher nehmen". Allen durch Verneinungen (Schranken) definierten endlichen Dinge liegt derart das Unbeschränkte, in dem alle Verneinungen aufgehoben sind, zugrunde, gerade in ihrer Negativität beziehen sie sich auf das Urbild aller Dinge und sind insofern auch für Kant der Widerschein des „All der Realität". Die kritische Einschränkung besteht für Kant allein darin, daß dieser Inbegriff der Realität (als Ideal) keinen Schluß auf die „Existenz eines solchen Wesens" zuläßt, „das dem Ideale gemäß ist" (KrV B 606). Mit dieser Einschränkung läßt sich auch sagen, wie Kant 1770 schrieb, daß diese Auffassung der *omnitudo realitatis* von der von Malebranche (und später von Schelling) vertretenen Meinung „nicht weit entfernt" sei, *„nämlich daß wir alles in Gott schauen"*.[33] Noch 1786 legitimiert Kant diese Auffassung, wenn er – in seiner Abhandlung *zur Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden* – zur Verteidigung seines Begriffes vom „Ding an sich" bemerkt, daß wir „unsere Begriffe von Dingen an sich selbst" nur dadurch auch bestimmen können, „daß wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduzieren".

> „Besinnet euch nur, wie ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter *wahre* Realität, d. i. etwas, das nicht bloß (wie man gemeiniglich dafür hält) den Negationen entgegen gesetzt wird, sondern auch und vornehmlich den Realitäten in der *Erscheinung* (realitas phaenomenon) [...] Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht etc.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die ihr auch auf andere Dinge außer Gott anwenden könnt. Keine andere könnt ihr euch denken, und alles übrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Gegenstandes der Sinne), wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist. Es scheint zwar befremdlich, daß wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können, daß wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduzieren, und so, wie er darin statt findet, allererst auch auf andere Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen

[33] In seiner Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis*, WW, Bd. V, 81.

und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann."[34]

Das All oder der Inbegriff aller Realität ist derart für Kant der Inbegriff der Möglichkeit aller Dinge, das Urbild aller Dinge als *omnitudo realitatis* und dient nicht dazu, die endlichen Dinge aus diesem abzuleiten. Es kann als Urbild aller Möglichkeit nur das Kriterium für die Frage liefern, was die Gegenstände der Erfahrung nicht nur in der Form von Erscheinungen – „da ich nichts als Beziehungen von etwas kenne, auf etwas anderes, davon ich gleichfalls nur äußere Beziehungen wissen kann" –, sondern was „das Ding, was in allen diesen Verhältnissen das Subjekt ist, an sich selbst sei".[35]

Der „Urgrund aller Nachbilder" kann allerdings Kant zufolge nur in ideis, als notwendiges Ideal, nicht aber durch die spekulative Vernunft als ens necessarium individualisiert, d. h. als ein existierendes Einzelwesen bewiesen werden. Denn weder kann aus dem Begriff des ens realissimum auf dessen *notwendige Existenz* geschlossen werden, noch läßt sich umgekehrt von der notwendigen Existenz zu dem *bestimmten Begriff* dieses Wesens kommen. Man kann vom Inbegriff aller Realität nicht auf die Existenz eines solchen Wesens, aber auch nicht ausgehend vom Begriff der notwendigen Existenz auf ein konkretes, gar individuelles Wesen schließen. Beides, so Kant, übersteige gänzlich alle unsere Bestrebungen, unseren Verstand „über diesen Punkt zu befriedigen", aber es verhindere doch auch zugleich, daß sich der Verstand in seinem Unvermögen „beruhigen" könne (KrV B 641).

Eben dieses Problem wird auch dem späten Schelling keine Ruhe lassen. So heißt es in der 12. Vorlesung seiner *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* von 1842: Kant mache gar nicht die Voraussetzung, daß der Inbegriff der Realität wirklich existiere. Für Kant sei es allein der „Inbegriff aller Möglichkeit" der Dinge (II/1, 284), so daß es hier bei einer völligen Unwissenheit hinsichtlich der wirklichen „*Existenz* eines Wesens von ausnehmendem Vorzug" (II/1, 286) bleibe. Allerdings solle, und hier kann sich Schelling auf Kant selbst berufen, „durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmung eine *Affinität* alles Möglichen und

[34] Daher könne auch „nach allen Erkenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben", die Frage „ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden", was denn die Objekte der Erfahrung „als Dinge an sich selbst sein mögen". I. Kant, „Einige Bemerkungen von Herrn Professor Kant (aus Ludwig Heinrich Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Dasein Gottes)", WW, Bd. V, 290 f. (A LIX f.).

[35] Ebd., WW, Bd. V, 290 (A LIX).

Wirklichen bewiesen sein" (II/1, 287). Schellings Frage ist nun, ob und wie sich diese bei Kant dunkel bleibende Affinität des Urgrundes aller *Möglichkeit* zu demjenigen ersten Etwas, dessen notwendige Existenz der Grund aller *Wirklichkeit* oder alles Existierenden ist, erhellen läßt.[36] Faßt man den Urgrund aller Realität (aller *realitas*) derart als den Inbegriff des nicht nur logisch, sondern realiter *Möglichen*, so faßt man ihn, Schelling zufolge, als den Inbegriff eines reinen *Könnens*. Dieses zu Grunde liegende reine Können *ist* noch nichts, aber es ist auch *nicht gar nichts*, sonst wäre es auch kein Können. Es ist kein reines Nichtsein, sondern reine Potentialität. Es ist nur das Möglichsein selbst als das, was nur *„sein kann"*. Es ist die reine „Potenz des Seienden", das, was allem wirklichen Seienden in seiner Möglichkeit immer schon zu Grunde liegt. In diesem Sinne ist dieses allem Seienden in seiner Möglichkeit zugrunde liegende Sein das „erste Denkbare", das „primum cogitabile" (II/1, 289). – Vielleicht könnte man auch sagen, es ist das Sein, in dem idealer und realer Grund, Denkbarkeit und Wirklichkeit (Existenz) noch ungeschieden sind, das, was weder *ist* noch *nicht ist* und insofern nur als das absolut Indifferente bezeichnet werden kann. Dieser Begriff ist für Schelling jedenfalls das Letzte oder Höchste, was die reine Vernunftwissenschaft a priori denken oder erreichen kann. Wenn dieses Letzte aber das Allem in potentia zugrunde liegende sein soll, dann stellt sich die Frage, wie man umgekehrt von ihm auch als einem Ersten ausgehen kann.[37] Die Frage ist dann aber die, wie man von diesem ersten Grund, den alle weiteren Bestimmungen (Negationen) oder Begriffe schon voraussetzen müssen, ausgehen kann, ohne ihn wiederum nur hypothetisch im oder als Begriff (in ideis) voraussetzen zu können.[38]

[36] Und, nebenbei gesagt, bekommt es jede Theorie des Existential-Urteils und allgemein – Wolfram Hogrebe zufolge – aller Prädikation mit dieser Problematik zu tun, wenn sie ihre eigene *Existenzpräsupposition* wirklich begreifen und nicht nur als einen großen Haufen existierender Einzeldinge irgendwie voraussetzen will. Vgl. Wolfram Hogrebe, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter"*, Frankfurt a. M. 1989, bes. 59 ff.

[37] „*Sub specie praedicationis* ist dieses Proto-Ding das, was alles aller Art sein kann: *das prädikative Protoplasma. Sub specie existentiae*, aus der Perspektive des Außenverhältnisses der Prädikation, ist es das allem Existierenden schon Zuvorgekommene, das also bezogen auf das, was sein kann, nicht ist, und doch, bezogen darauf, daß überhaupt etwas sein kann (das noch nicht ist), schon war (existiere): *die ontische Vergangenheit des Existierenden* [...]. In dieser Perspektive gewinnt das transzendentale Ideal Kants den Charakter eines ältesten Wesens." (W. Hogrebe, *Prädikation und Genesis*, 65 f.)

[38] Kant selber war bereits in seiner vorkritischen Zeit auf das Problem gestoßen, daß aller (realen) Möglichkeit als potentiellem Sein etwas Existierendes überhaupt vorausgesetzt

Eben dies wird die aber die Fragestellung der positiven Philosophie Schellings sein. Die positive Philosophie soll, im Unterschied zu der ihr als positiver vorausgehenden negativen oder rein rationalen Philosophie, nicht von einem allein im Denken oder für das Denken notwendigen Sein ausgehen, denn mit einem durch das Denken selbst gesetzten Sein bliebe sie immer noch im Rahmen der negativen Philosophie. Soll die positive Philosophie von etwas ausgehen, das nicht nur im Denken das Erste ist, so muß sie von einem Sein ausgehen, dessen Sein nicht bloß in seinem Gedachtsein besteht. Sondern sie muß – oder genauer: will – von einem Sein ausgehen, das schlechthin *vor* allem Denken liegt, das allem Denken als Denken noch *vorausgeht*. Was in der negativen Philosophie nur Prototyp, nur Urbild, aber auch als Urbild nur das Bild (Inbegriff der Möglichkeit) alles Seins war, das soll in der positiven Philosophie als wirklicher Grund und Ursprung alles Seins begriffen werden.[39] Oder es soll gezeigt werden, daß und inwiefern dieser Urgrund wirklich – nicht nur in potentia, sondern zugleich in actu – zu *Grunde* liegt. Nur, und darin stimmt Schelling mit Kant durchaus überein, kann von dem „actu notwendig Existierenden", von dem die positive Philosophie ihren Ausgang nehmen will, nicht a priori eingesehen werden, daß „es das notwendig Existierende selbst sey" (II/4, 346) Dieses erste wirkliche Sein, das Sein, das jedem Begriff (aller Negation und daher auch aller Bestimmung) vorhergeht und einem jeden bestimmten Sein vorausgesetzt werden muß, ist insofern und zunächst ein „blindes" Sein, ein Sein *außer* (praeter) allem Begriff. Es ist ein allem Begriff bereits „zuvorgekommenes" Sein oder „unvordenkliches Existieren", von dem dann erst noch, also a posteriori, aber gleichwohl systematisch, gezeigt werden muß, *inwiefern* es eben das ist, was in seinem Begriff vorab, also a priori gedacht wurde. Der Status des Wissens aber, zu dem der von dieser Problemstellung ausgehende Weg der positiven Philosophie führt, dieser Status des Wissens und der Erkenntnis wird dann aufgrund der anderen Methode der Untersuchung auch ein anderer sein als derjenige der a priori möglichen (rein rationalen) Vernunftwissenschaft, die es mit dem bloßen Sein*können* zu tun hat.

werden muß, diese Voraussetzung aller Prädikation aber doch nur aufgrund der prädikativen Struktur selbst, nämlich nur durch den Satz des Widerspruchs als Erkenntnisgrund, möglich und daher auch nur auf die prädikative Notwendigkeit, aber nicht auf die genetische Notwendigkeit der Existenz des höchsten Wesens zu schließen erlaubt. Vgl. H. Eidam, *Dasein und Bestimmung. Kants Grundproblem*, Berlin/New York 2000, 86 ff.

39 Vgl. II/4, 353: „Was in der negativen Philosophie gleichsam vorbildlich war, ist hier als wirklich."

Wer etwas wissen will, der will, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen. Und was folgt daraus? Das hatte der junge Schelling gefragt. Der alte Schelling stellt sich gewissermaßen immer noch die gleiche Frage. Aber er hat zu ihrer Beantwortung inzwischen einen weiten, ihn über Natur- und Identitätsphilosophie zum Programm einer positiven Philosophie führenden Weg zurückgelegt. „Meine Herren!" – so beginnt Schelling die 9. Vorlesung seiner (erst 1989 publizierten) *Einleitung in die Philosophie* von 1830, Damen waren damals noch nicht dabei – „Positive Wissenschaft kann nur von dem schlechthin Positiven ausgehen. [...] Alle, die behaupten, daß der Urgrund alles Seins a priori erkennbar sei, gehen von eine[m] selbstgemachten aus."[40] Auch das a priori durch Vernunft Erkennbare ist ein Wissen, eben das, was a priori gewußt werden kann, das, was nicht *nicht* zu denken ist. Dieses aber ist noch nicht alles, sondern es bedarf noch einer Ergänzung.[41] Ergänzt wird dieses Wissen durch eine Erkenntnis dessen, was ist, obwohl es auch nicht sein könnte. Es muß ergänzt werden durch dasjenige, was für das Denken selbst, weil zu ihm hinzukommend bzw. außer (praeter) und nicht schon im Denken gesetzt, ein absolut Kontingentes ist. Erst von diesem von dem bloß wesentlichen oder notwendig allgemeinen Sein unterschiedenen Seienden gibt es dann auch wirklich ein Wissen oder, wie Schelling sagt, ein emphatisches Wissen. In der Mathematik etwa, so Schellings Erläuterung, gebe es nur ein notwendiges Wissen, das in der Stringenz des Verhältnisses zwischen Voraussetzungen (Prämissen) und Folgen (Ableitungen) bestehe. Dieses Wissen von dem, was gar nicht anders sein kann, sei jedoch noch kein wirkliches, „kein eigentliches Wissen".[42] Könnte man auch alles im Begriff Mögliche über alle mögliche Welten a priori wissen, so wüßte man zwar ziemlich viel, aber immer noch rein gar nichts darüber, warum *diese* wirkliche Welt gerade diese und nicht vielmehr eine andere oder auch gar nicht ist. Die Realität des in diesem emphatischen Sinne wirklichen Wissens (als Wissen *cum emphasis*) wäre, wenn es mit einem Kantischen Ausdruck gesagt werden darf, eine Erkenntnis des „Zufälligen als eines solchen".[43] Das Kantische Pathos der Erfahrung hatte eben

40 F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, hg. v. W. E. Erhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 25.

41 Vgl. ebd., 8.

42 Vgl. ebd., 18

43 Vgl. die Erste Fassung der Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft*, WW, Bd. X, 30. Vgl. auch Schellings *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie* (vermutl. 1839): „Der Punkt nun aber, woran sich der in Aussicht gestellte und Gott als möglich gezeigte Proceß anknüpft, liegt allein in jenem zuvor *nicht* gesehenen, ex improvisio als möglich hervorgetretenen Seyn, welches seiner Natur nach nur als das

darin seinen Grund, daß die existierenden Dinge uns nicht im oder durch den bloßen Begriff, sondern allein in der empirischen Anschauung in ihrem spezifischen Sosein gegeben werden können. Schellings Emphase hat ihren Grund darin, daß nicht allein die Erkenntnis des nur in der Form der sinnlichen Anschauung (für uns) Gegebenen, sondern Wissen als eigentliches Wissen von einem ihm selbst unvordenklichen Sein seinen Ausgang nehmen muß.

In seiner frühen Schrift „Vom Ich" setzte Schelling, Fichte folgend, den Urgrund aller Realität des Wissens ins absolute Ich, weil nur in diesem das Sein das reine, absolute Gesetztsein ist, nur in diesem Real- und Erkenntnisgrund, das Prinzip des Seins und des Denkens identisch sind. In seiner Naturphilosophie faßte er die „Idee der Natur" als die der Transzendentalphilosophie komplementäre „ursprüngliche Vereinigung des Geistes und der Materie", weil Materie „sich nicht organisieren" kann, „ohne schon organisirt zu seyn" (I/2, 41 u. 47). Nicht allein transzendentalphilosophisch, sondern auch naturphilosophisch ist derart die Identität von Realität und Idealität im Absoluten zu erweisen, beide Seiten aber, das Ideal-reale und das Real-ideale, als im Grunde identisch und in dieser Identität, welche den „absoluten Idealismus" begründet, in der intellektuellen Anschauung a priori konstruierbar. Durch die „Identifikation der Form mit dem Wesen in der intellektuellen Anschauung" entfällt die Entgegensetzung von „Denken und Sein" (überhaupt, und nicht bloß im absoluten Ich), nur daß in der „Construction" dieser absoluten Wesenheit nicht die Wirklichkeit der Dinge, sondern „nicht mehr als die Möglichkeit" liege. So läßt sich zwar – ebenso wie das „absolute, schlechthin reale" Dreieck, „welches der Geometer construiert" (I/4, 406) – etwa auch die Pflanze „als Form des Universums" darstellen, „aber dieses eben ist die wirkliche Pflanze nicht, und sie wäre nicht wirklich (als Pflanze), wenn sie jenes wäre". Die „Wirklichkeit von dem Erscheinenden" ist in der „absoluten Welt" nicht zu finden (I/4, 409).[44]

Das „Beweisende der intellektuellen Anschauung in Bezug auf das Ich liegt bloß in ihrer Unmittelbarkeit; im ‚Ich bin' ist unmittelbare Gewißheit – aber auch im ‚es ist' das allgemeine Subjekt-Objekt Ist? da ist ja alle Kraft der Unmittelbarkeit verloren." Um „Existenz – so Schelling rückblickend in den *Münchener Vorlesungen* von 1833/34 – konnte es der Identitätsphilosophie „gar nicht mehr zu thun seyn, sondern nur um den reinen Inhalt, um

zufällige erscheinen kann, aber in seinem Hervortreten das unvordenkliche Seyn als das immer gewesene bereits Daseyende vor sich findet (hier ist das Wort Daseyn in seiner eigentlichen Bedeutung)." (II/4, 354)

44 Vgl. auch I/6, 184 u. 191.

das Wesen" und insofern nur um das, „was in der intellektuellen Anschauung enthalten war" (I/10, 148) – z. B. die Idee des Dreiecks oder die Form der Pflanze. „Die Vernunftwissenschaft ist absoluter Idealismus, inwiefern sie die Frage nach der Existenz gar nicht aufnimmt." (I/10, 148 f., Anm.) Wird sie aber – wie dann im Versuch der Begründung einer positiven Philosophie – explizit wieder aufgenommen, so bekommt die Vernunftwissenschaft ein Problem, denn „zu beweisen, *„daß"* etwas „existirt, kann [...] nicht Sache der Vernunft sein" (II/3, 58). „*Was* existirt, [...] wenn überhaupt etwas existirt – dies ist Aufgabe der Vernunftwissenschaft, dies läßt sich a priori einsehen, aber *daß* es existirt, folgt daraus nicht, denn es könnte ja überhaupt nichts existiren. Daß überhaupt etwas existire und insbesondere dieß Bestimmte, a priori Eingesehene in der Welt existire, kann die Vernunft nie ohne Erfahrung behaupten." (II/3, 59)[45] Was derart den alten Schelling bewegt, ist die Möglichkeit einer Begründung der positiven, vom „Dasein" – als „absoluter Position" (Kant) oder dem „bloß Existierende[n]" (II/3, 158) – anhebenden positiven Philosophie. Dabei stößt Schelling nicht zufällig auf den von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* aufgewiesenen „Abgrund" für die Vernunft. Mit dem Problem einer notwendigen – weil „alle *vorgängige* Möglichkeit" ausschließenden (II/3, 166) – Existenz hatte schon der frühe Kant in der *Nova Dilucidatio* (1755) und im *Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) gerungen.[46]

Schelling kehrt – nach dem Durchgang durch die Fichtesche, die eigene und die Hegelsche Kritik des subjektiven Idealismus sowie schließlich der Kritik an Hegels Fassung des absolutem Idealismus – zu eben jener Fragestellung wieder zurück, von der die Entwicklung der Kantischen Philosophie ihren Ausgang nahm: wie nämlich „Dasein" überhaupt sinnvoll sich denken, sich etwas überhaupt a priori erkennen läßt, wenn das Dasein „gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge" ist. Der späte Schelling zieht derart die bis zum vorkritischen Kant zurückreichenden und in seinem Begriff des transzendentalen Ideals zusammentreffenden Linien weiter. „Dasein", so hatte der frühe Kant geschrieben, ist kein attributives Sein, „kein reales Prädikat", sondern die „absolute Position der Sache selbst".[47] Aber auch Kant mußte sehen, daß diese absolute Position dem Denken gegenüber

45 Vgl. *Darstellung des Naturprocesses* 1843/44, hg. v. Manfred Schröter, München 1965, 368: „Worin sich Philosophie als Vernunftwissenschaft und Geometrie gleich sind, ist eben, daß beide mit bloß Möglichem zu thun haben."

46 Vgl. Kant, *Nova dilucidatio*, WW, I/423 ff.; *Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, AA 2/79 f.

47 Vgl. Kant, *Einzig möglicher Beweisgrund*, AA 2/72 ff. (WW, Bd. 2, 629-636).

kontingent bleibt. Daher schlug Kant einen Umweg ein,[48] den Umweg über eine *Kritik* der Vernunft. Präsent aber blieb auch in dieser stets die für die spekulative Vernunft abgründige Frage nach dem, was *notwendig* und d. h. – zumindest für die a priori konstruierende Vernunft – absolut grundlos *existiert*. „Denn nicht", so heißt es bei Schelling, „weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken" (II/3, 161, Anm.). Nicht also, weil es ein Wissen gibt, gibt es ein Sein, sondern weil es ein Sein gibt, kann es auch ein Wissen geben.

Und, so könnte man nun weiter oder noch einmal von neuem fragen, was folgt daraus?

[48] Vgl. R 6041.

Martin Blumentritt

Warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang?

Schellings Theodizee der Weltgeschichte als Utopie der „Ausstoßung des Bösen"[1]

Der Deutsche Idealismus laborierte, seitdem das sog. „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" dessen gemeinsame Intention formulierte, am Problem der Freiheit:

> „Die Idee der Menschheit voran, will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas Mechanisches ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heißt *Idee*. Wir müssen also über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*."[2]

Was seit Kant Freiheit heißt, ist Idee, ein Begriff, den Kant als „Begriff von Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt" bezeichnete[3]. Unbedingte Freiheit läßt mithin mit den empirischen Verfahrensweisen der Naturwissenschaften weder sich finden noch abweisen.[4] Wenn Freiheit und kausale Determination sich ausschließen, läßt Freiheit aus emprischen Vorgängen sich weder ableiten noch widerlegen. Der Versuch, ihre Unbedingtheit empirisch aufzuweisen, wäre die Verstellung ihres angemessenen Begriffs. Bei Kant ist die Moral oder das Sittengesetz causa essendi der Freiheit, die Freiheit causa essendi des Sittengesetzes. Handlungen und dessen Folgen gründen in der Vernunft, wenn sie dem selbstgegebenen Gesetz folgen: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in Deiner Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest."[5] Auf diese Weise bringt der Kategorische Imperativ die Idee von Autonomie und Mora-

1 Das Ganze bezieht sich auf „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände"(1809). Schellings Text wird zitiert nach der Stuttgarter Ausgabe, I.7.223ff (= Abteilung, Band, Seite).

2 Jamme/Schneider, Mythologie der Vernunft, Frankfurt am Main 1984, S.11

3 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 377

4 Vgl. Christine Zunke, Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit, Berlin 2008

5 Immanuel Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, BA66f