

Poetische Vernunft
Moral und Ästhetik
im Deutschen Idealismus

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Hans Feger

Poetische Vernunft

Moral und Ästhetik
im Deutschen Idealismus

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

8. Schellings Inversion der analytischen Transzendentalphilosophie

8.1. Schellings Kritik am jacobischen Dualismus

Die Idee eines blinden Kreislaufs von Vernunftprojektionen in Jacobis Bild vom *Spiegel, der sich selbst sieht*, hat Schelling dahingehend kritisiert, dass in einem solchen Zirkel der Reflexion nie ein Standpunkt bezogen werden könne, von dem aus der Verblendungszusammenhang selbst zu hinterfragen sei: „Der Spiegel aber sieht nicht sich *selbst*, er reflektiert, aber für ein Auge außer ihm“. Als ein nur sich selbst reflektierender Spiegel werde Jacobis Doppelphilosophie missverständlich, da sie nur einen zirkulären, sich selbst ad absurdum führenden Begründungsgang vorführe¹. Der Rückzug ins „Nichtwissen“ („mit der Versicherung, nur im Nichtwissen sey Heil“) motiviere sich nur dadurch, dass auf der anderen Seite „das rationale Wissen selbst = nicht *Wissen* ist“². Der Spiegel des Universums aber – so Schelling – „muß selbst erst im System der Philosophie abgeleitet werden“³. Jacobis Position des Vorbehalts vermittele keinen Standpunkt, der den Überstieg der negativen in die positive Philosophie plausibel machen könne. Er könne nicht den letzten „Akt des Gottsetzens“ als einen Akt des Zurücktretens in die „völlige Subjektivität“ denken („vergleichbar etwa dem Akt der Andacht, die eben auf einer solchen Selbstvernichtung gegenüber von einem Höheren beruht“⁴), „der dann wohl auch dem Wissen gegenüber als ein Akt des *Glaubens* oder selbst als Glauben bezeichnet werden“⁵ muß. Sein *Salto mortale* sei, ohne präntendiert

¹ Das gleiche Argument führt Hegel in der *Wissenschaft der Logik* an, wenn er Jacobis Doppelphilosophie vorwirft, den Grundkonsens „*der Verstandesidentität* der Metaphysik und der Aufklärung“ aufgekündigt zu haben und zu einer Spiegelbildlichkeit von *abstraktem Denken* als „Form der reflektierten Metaphysik“ und *abstraktem Anschauen* als „Form des unmittelbaren Wissens“ Zuflucht zu nehmen, in der beide Seiten „ein und dasselbe“ (Hegel 8, § 74, S. 164) sind.

² Schelling X, 167 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

³ Schelling I, 389 Anm. (= *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*).

⁴ Schelling X, 180 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

⁵ Dass vor dem Hintergrund einer konsequent operierenden Vernunft *nicht* deutlich werden kann, was ihr entgeht, erläutert Schelling wie folgt: „Das Wissen versichert sich des überschwenglich Seyenden durch seine Selbstvernichtung; aber es sieht das überschwenglich Seyende nicht, solange noch ein Rest von Objektivität in ihm ist, solange es sich nicht vernichtet *hat*, es vernichtet sich also nur im *Glauben*, daß ihm *durch* diese Selbstvernichtung – gleichsam als Preis seiner aufgegebenen Selbstheit – das Ueberschwengliche werde. Gleichwohl, da es sich nur als selbst Objektives, nicht auch als Subjektives vernichtet, und da es vielmehr erst in der Subjektivität vollendetes *Wissen* ist (vorher, solange es noch objektiv seyn wollte,

zu sein, nicht in der Lage, den Zusammenhang des Unbedingten mit dem Wissen einsichtig zu machen. Ohne diesen Zusammenhang aber sei er ohne alle Positivität, indem er „ein philosophisches Wissen und einen *diesem total* entgegengesetzten, doch ebenfalls philosophischen Glauben behauptete“⁶. Daher sei Jacobi „der Bankerott der Vernunft eben recht“⁷. „Jede Philosophie“, so Schelling zu Jacobis „Theosophismus“ rückblickend in seiner *Münchener Vorlesungen* von 1827, „die nicht im Negativen ihre Grundlage behält, und *ohne* dasselbe, also unmittelbar das Positive, das Göttliche erreichen will, stirbt zuletzt an unvermeidlicher geistiger Auszehrung“⁸. Der Skeptizismusvorwurf falle auf Jacobi zurück, indem er einen unreflektierten „Dualismus“⁹ behauptete, der auf der einen Seite ein Wissen postuliere, das nicht zur Wissenschaft des Wahren werden kann, auf der anderen Seite einen Glauben, der nur Spielform eines (auf unmittelbarer, innerer Erfahrung beruhenden) „Empirismus“ sei, der sich „doch nicht zum Wissen (...) gestalten kann“¹⁰.

Das Ende der Jacobischen Philosophie ist die Erklärung, daß sie nicht nur über Gott und göttliche Dinge, sondern auch über das Ungöttliche, dem Göttlichen Entgegenstehende nichts *eigentlich*, nämlich wissenschaftlich wisse¹¹.

war es das Producierende der Natur), so bliebe es gerade *als* Wissen stehen, und das letzte, gleichzeitige Resultat wäre – das vollendete und das im Glauben sich selbst vernichtende, aber eben damit das wahrhaft Positive und Göttliche setzende Wissen. Auf diese Art also wäre innerhalb der Philosophie selbst ein Uebergang von Wissen zu Glauben. Jacobi war indeß weit entfernt von einer solchen Erklärung“ (X, 180 f. = *Geschichte der neueren Philosophie*).

⁶ Schelling X, 179 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

⁷ Schelling XIII, 1, 154 (= *Philosophie der Offenbarung*).

⁸ Schelling X, 176 (= *Geschichte der neueren Philosophie*). Eine Variante dieses Arguments ist in der Jacobikritik Schleiermachers zu finden. Schleiermacher bezieht sich dabei auf einen Brief Jacobis an Reinhold vom 8. Oktober 1817, in dem Jacobi seinen Gegensatz von Verstandeswissenschaft und Gefühl auf den Unterschied von Religiosität und Dogmatik überträgt. Jacobi: „Durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen so, dass sie gemeinschaftlich mich trügen“. Schleiermacher antwortet in einem Brief an Jacobi vom 30. März 1818: „Die Religiosität ist die Sache des Gefühls; was wir zum Unterschied davon Religion nennen, was aber immer mehr oder weniger Dogmatik ist, das ist nun die durch Reflexion entstandene Dolmetschung des Verstandes über das Gefühl. Wenn Ihr Gefühl christlich ist, kann dann Ihr Verstand heidnisch dolmetschen? Darin kann ich mich nicht finden“ (*Aus Jacobi's Nachlaß. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und Andere*. Hrsg. v. Rudolf Zoeppritz, 2 Bde., Leipzig 1869, Bd. 2, S. 141).

⁹ Schelling X, 181 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

¹⁰ Schelling X, 184 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

¹¹ Schelling X, 176 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

Zwar habe Jacobi „das ganz richtige Gefühl, das im Denken Erste sei nicht auch im *Sein* Erste“, aber „dies verleite ihn eben, das im Denken Erste ganz wegzuerwerfen“. Das Absolute, Unwandelbare sei ein „stummes Gemälde“¹² und damit „das Ende der Jacobischen Philosophie (...) das allgemeine Nichtwissen“¹³. Denn in der unmittelbaren Glaubensgewissheit restituere Jacobi nur, was er zu überwinden glaubt: ein *pantheistisches* Einheitsgefühl.

Vor dem Hintergrund dieser Jacobi-Kritik zeichnet Schelling schon im 8. Brief der *Philosophischen Briefen* von 1796, einen Begriff vom Absoluten, der die von Jacobi aufgezeigte spekulative Grenze zwar achtet, in einer überraschenden Weise aber an die Spekulation über ein Selbstbewusstsein Gottes anknüpft, wie sie Lessing im § 73 der *Erziehung des Menschengeschlechts* vertreten hatte:

Moralität kann nicht selbst das Höchste, kann nur Annäherung seyn zum absoluten Zustande, nur Streben nach absoluter Freiheit, die von keinem Gesetze mehr abweicht, aber auch kein Gesetz mehr kennt als das unveränderliche ewige Gesetz ihres eignen Wesens. (...) Noch weniger ist im Absoluten ein Moralgesetz denkbar. Denn das Moralgesetz, *als solches*, kündigt sich durch ein *Sollen* an, d.h. es setzt die Möglichkeit, von ihm abzuweichen, den Begriff des Guten neben dem des Bösen voraus. Dieser aber kann so wenig als jener im Absoluten gedacht werden¹⁴.

Mit dieser Position, die schon 1796 überraschend deutlich auf die Thematik der *Freiheitsschrift* von 1809 voraus weist, anerkennt Schelling Jacobis Kritik an der Vernunftimmanenz aller begrifflichen Erkenntnis, überwindet sie aber auch zugleich mit dem Postulat, dass das Unbedingte Realität nur erhalten kann durch ein „*produktives, realisierendes* Vermögen“¹⁵. Jacobis Dualismus wird durch eine monistische Konzeption überwunden, die die begriffliche Schwäche, sich nur durch einen *Salto mortale* „aus dem Handel zu ziehen“¹⁶ dadurch vermeidet, dass sie nach der Möglichkeit einer menschlichen Freiheit *von* einem allmächtigen Gott fragt, die doch selbst wiederum *in* Gott gesetzt ist. Dem Rückfall in die Theologie des jacobischen Deismus setzt sich diese Position

¹² Schelling I, 155 (= *Vom Ich als Princip*).

¹³ Schelling X, 178 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

¹⁴ Schelling I, 322 u. 324 (= *Philosophische Briefe*).

¹⁵ Schelling I, 305 (= *Philosophische Briefe*).

¹⁶ In der *Freiheitsschrift* (1809) bemerkt Schelling zu Jacobis These vom *Pantheismus als unvermeidlichen Fatalismus*: „Sich durch Abschwörung der Vernunft aus dem Handel ziehen, scheint aber der Flucht ähnlicher als dem Sieg. Mit dem nämlichen Rechte könnte ein anderer der Freiheit den Rücken wenden, um sich in die Arme der Vernunft und Nothwendigkeit zu werfen, ohne daß auf der einen oder der anderen Seite eine Ursache zum Triumph wäre“ (VII, 338).

ebenso wenig aus wie der Gefahr, einem unreflektierten Immanenzdenken spinozistischer Herkunft das Wort zu reden.

In den *Münchener Vorlesungen* hat Schelling Jacobi Gerechtigkeit doch insoweit widerfahren lassen, als er zugesteht, „daß Er von allen neueren Philosophen am lebhaftesten das Bedürfnis einer geschichtlichen Philosophie (in unserem Sinn) empfunden hat“¹⁷. Jacobi hatte für Schelling bis in seine Spätphilosophie einen Grundkonflikt artikuliert, aus dessen Überwindung Schellings eigene Position hervorgegangen ist. In diesem Sinne ist seine Wertschätzung zu verstehen: „Mit seinem Verstand gehörte er ganz und ungeteilt dem Rationalismus an, mit dem Gefühl strebte er, aber vergebens, über ihn hinaus“¹⁸.

Kierkegaard, der gewiß diese Hochschätzung vor der empirischen Philosophie Jacobis teilte – immerhin konnte er Schelling in seiner Berliner Vorlesung im Wintersemester 1841/42 sagen hören: „Im ‚Denkmal an Jacobi‘ (1812) ist der Anfang der positiven Philosophie“¹⁹ – wiederholt diese Einschätzung mit fast den gleichen Argumenten in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift*. Jacobi sei sich, indem er den Glauben bloß als Gegenprinzip zum Denken statuiere, „dialektisch (...) nicht klar über den Sprung, daß dieser sich nämlich nicht direkt dozieren oder mitteilen läßt, eben weil er der Akt der Isolierung ist und für das, was sich gerade nicht denken läßt, es dem einzelnen anheimstellt, ob er sich kraft des Absurden entschließen will, es gläubig anzunehmen“²⁰.

Die produktive Funktion der jacobischen Philosophie für Schellings frühe Systementwürfe ist in dieser späten Abrechnung, zumal verschärft durch den Streit *Von den göttlichen Dingen* (1811, 1812), nicht mehr erkennbar. Der radikalisierten Vernunftkritik Jacobis aber hat Schelling, obwohl er sie geradezu ihrer Intention nach umkehrt und so einen neuen Zugriff auf die kritische Philosophie, insbesondere auf die von Jacobi völlig vernachlässigte *Kritik der Urteilskraft* gewinnt, mehr zu verdanken, als seine Polemik vermuten läßt. Noch Hegel erkennt in dem gemeinsam mit Schelling herausgegebenen *Kritischen Journal der Philosophie* von 1802/3 in Jacobis Radikalisierung des (kantischen) Dualismus die eigentlich bahnbrechende Kernidee eines Begriffs von Wissenschaft, die als Ganzes unter der *Form der Einheit* stehen müsse:

¹⁷ Schelling X, 168 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Schelling: *Philosophie der Offenbarung* 1841/42. Hrsg. v. Manfred Frank. Frankfurt am Main 1993, S. 138.

²⁰ Sören Kierkegaard: *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift* I. Ebd., S. 93.

Wenn auch die höchste philosophische Erscheinung der letzten Zeit die fixe Polarität des Innerhalb und Außerhalb, Diesseits und Jenseits nicht so weit überwunden hat, daß nicht eine andere Philosophie, mit der man sich im Wissen dem Absoluten nur nähert, und eine andere, die im Absoluten selbst ist (gesetzt, die letztere werde auch nur unter dem Titel des Glaubens statuiert), als entgegengesetzte zurückblieben, und wenn auf diese Art dem Gegensatz des Dualismus seine höchste Abstraktion gegeben und die Philosophie damit nicht aus der Sphäre unserer Reflexionscultur herausgeführt worden ist, so ist schon die Form der höchsten Abstraktion des Gegensatzes von der größten Wichtigkeit und von diesem schärfsten Extrem der Uebergang zur ächten Philosophie um so leichter, weil die Idee des Absoluten, die aufgestellt wird, eigentlich selbst schon den Gegensatz, den die Form einer Idee, eines Sollens, einer unendlichen Forderung mit sich führt, verwirft²¹.

Schellings philosophischer Übergang auf ein Absolutes, der den bei Jacobi unvermittelten Dualismus von Glauben und Wissen überwindet, ist aus der Einsicht heraus entstanden, dass es gerade die der Vernunft eigentümliche Selbstnegation des Denkens sein müsse, die das Primat begründe, alle Philosophie habe vom Unbedingten *auszugeben*. Erst ein solcher Zugriff auf das Unbedingte könne die Problematik im jacobischen Dualismus auflösen helfen, wie die These von der Selbstvernichtung des Denkens sich zu der Annahme verhalte, dass das Unbedingte immer das erste und nicht das letzte sei. Wie Jacobi teilt Schelling dabei die Einschätzung, auch Kants Form der Reflexion produziere nur eine „endlose Entzweiung“, deren „trennendes Geschäft“ die Identität „in der Wurzel tödte“ und insofern nur „negativen Werth“²² habe. Im Unterschied zu Jacobi aber ist Schelling davon überzeugt, man müsse in dem Zirkel ewig nur „sich selbst darstellender Vorstellungen“ einen Standpunkt beziehen können, wo der an sich blinde Kreis der Reflexion als eine Formation in der Bildungsgeschichte des Ich durchsichtig werde und über sich hinausweise. Nicht als Selbstverschließung des kritischen Geschäfts vor einer metaphysischen Hinterwelt des Ding-an-sich und die Herabsetzung des Ich zu einem bloß logischen Subjekt, das den „Geist (...) in einen toten Spiegel der Dinge“²³ verwandelt, versteht Schelling den Kritizismus, sondern als Selbstvermittlung eines *absoluten* Ich, die gerade auch dort stattfindet, wo es sich in seinen Objektivationen selbst verkehrt²⁴.

²¹ Hegel 2, 181f. (= *Jenaer Schriften* v. 1802/3); ebenso Schelling V, 13.

²² Schelling II, 13f. (= *Ideen zu einer Philosophie der Natur*).

²³ Schelling II, 19 (= *Ideen zu einer Philosophie der Natur*).

²⁴ Ganz in diesem Sinne versucht Schelling den Idealismus Kants gegen den seiner Apologeten (die die Welt nur in eine Vorstellung verwandeln wollen) zu verteidigen: „Der Idealismus zuerst (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menschen verbannen wollte) hatte das Objekt von der Anschauung, den Gegenstand von der Vorstellung getrennt. Der Idealist in diesem Sinne ist einsam und verlassen mitten in der Welt, von Gespenstern überall umgeben. Für ihn gibt es nichts *Unmittelbares*, und die Anschauung selbst, in welcher Geist und Objekt

Noch im *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 ist der Entfremdungszusammenhang der Spiegelwelt vom Vorbehalt eines absoluten Ich her gedacht²⁵, das an seinen eigenen Objektivationen nicht scheitert, sondern sie *ganz und gar* als vollständige Selbstanschauungen verwirklichen möchte. Das Ich bleibt *Zuschauer*: „Es will nicht das Produkt, sondern in dem Produkt sich selbst anschauen“²⁶. Gerade das *Scheitern* an einer besinnungslosen Natur bedeutet nicht das *Ende eines leeren Blendwerks*, sondern den Anfang eines (paradoxen) Scheins, in welchem „die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden“²⁷ müßten. Die Wirklichkeit dieses Scheins

zusammentreffen, ist ihm nichts als ein todter Gedanke“ (I, 362; Schelling recurriert hier auf eine Formulierung von Jacobi, II, 216f. = *David Hume über den Glauben*). Dagegen habe Kants Absicht und der „Zweck der theoretischen Philosophie“ darin bestanden, „die Realität unsers Wissens zu sichern. Wie er das gethan habe, hielt ich umso mehr der Mühe werth, so deutlich und unverstänlich, wie möglich, zu sagen, je wenigere es giebt, die das könnten, oder, wenn sie könnten, wollten“ (I, 363, zit. nach der 1. Auflage = *Abhandlungen zur Erläuterung*).

²⁵ Will man sich den Status der schellingschen „Objektconstitution“ mit der Spiegelmetapher verdeutlichen, erfasst man die Reflexionsproblematik nur einseitig. Eschenmayer hat dies im Briefwechsel mit Schelling besonders prägnant hervorgehoben: „Der Verstand ist gleichsam ein Spiegel von doppelter Reflexion, und das Ich sein mittlerer aber durchsichtiger Beleg, oder vielmehr die in der Mitte schwebende Fluxion desselben“ (VIII, 147). „Die Spiegelmetapher (...) ist nicht ausreichend, denn spieglungsfähig ist (nimmt man die Metapher in ihrer physikalischen Grundbedeutung ernst) immer nur die Außenseite bereits vorhandener Objekte der Natur, die *natura naturata*, nicht jedoch der innere Erzeugungsprozess der Natur, die *natura naturans*. (...) Es ist so gerade die Spiegelmetapher für Erkenntnis, die uns den Zugang zum Produzierenden der Natur verstellt. Der Spiegel war traditionell *die* Metapher für Reflexionsvorgänge. Mittels Reflexion konstituieren wir die Natur aber als Nichtich, als Erkenntnisgegenstand. Um das autonome Produzieren der Natur einsehen und erkennen zu können, mußte Schelling daher eine Überwindung der bloßen Reflexionsstruktur unseres Erkennens anstreben. (...) Diese Handlung, die sowohl das empirische Ich als auch die diesem entgegengesetzte Objektwelt zum Resultat hat, wird von Schelling auch als „absolutes Ich“ bezeichnet“ (Marie-Luise Heuser-Kefler: *Kritisches Votum zu H. H. Holz „Über das spekulative Verhältnis von Natur und Freiheit“*. In: Philosophie der Subjektivität. Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989. Hrsg. v. Hans Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, Bd. 1, S. 132).

²⁶ Schelling III, 455 (= *System des transzendentalen Idealismus*). In den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/7) bezeichnet Schelling diesen Standpunkt als den eines Wesens, „das seinen Handlungen *selbst* eine äußere Sphäre gibt, das *sich selbst* erscheint, *für sich selbst* und *durch sich selbst empirisch wird* – ein Princip, das, weil ihm alles andere erscheint, *selbst* nicht Erscheinung sey, oder unter Gesetzen der Erscheinung stehen kann“ (I, 397).

²⁷ Schelling III, 348 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

aber, die inmitten des Scheins der Wirklichkeit ihre Macht entfalte, verbürge allein die Kunst. Sie sei durch die Versöhnungskraft des schönen Scheins, der einen „unendliche[n] Widerspruch vereinigt“²⁸, *Offenbarung des Absoluten* und so das nie hinwegzuleugnende Dokument dafür, dass die philosophische Spekulation zu Recht vom *Absoluten* ausgehe²⁹. Die entscheidende Einsicht, dass Philosophie und Lebenswelt sich nicht in einer unüberbrückbaren Differenz zueinander befinden, formuliert Schellings poetischer Idealismus um 1800: „das Reflektirtwerden des absolut Unbewußten und nicht-Objektiven“ ist nicht durch einen Akt der Erkenntnisrelation, sondern „nur durch einen *ästhetischen Akt* der Einbildungskraft möglich“³⁰.

Diese Überlegung bringt ihn der negativen Ästhetik Jean Pauls nahe, auch wenn sie aus der entgegengesetzten Perspektive, nämlich aus der Innenperspektive des Vernunftsystems entwickelt ist. Das ausschlaggebende Kriterium des Bildes, abbildend einzustehen für etwas Abwesendes, ist in der Kunst der Ausgang aus der Welt der (transzendental) erzeugten Fiktionen in die reale Welt. Dadurch gerät etwas in den Blick, das Schelling unter Berufung auf Jakob Böhme als den größten Mangel der jacobischen Doppelphilosophie empfindet, nämlich dass sie sich nicht zu einer „besonnene[n] Doppelheit“³¹ durchringen kann, die der Anerkennung der Natur als einer eigentümlichen Realität entspringt. Der „bloß subjektiven Empfindung“ Jacobis fehle es nämlich „gänzlich an dem substantiellen Inhalt des eigentlich-speculativen Mysticismus“³². Das Moment der Wahrheit in der Kunst aber, das den bildersüchtigen Menschen über sich hinaushebt, indem sie dem Endlichen jene Durchsichtigkeit gibt, darin die „Odyssee des Geistes“³³ zu erkennen, ist die Erlösung der Natur aus dem Gegenbild einer fremden, schicksalsträchtigen Macht. Auch Hegel beschreibt diese Urszene philosophischer Erfahrung, die

²⁸ Schelling III, 623 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

²⁹ „Kunst also leistet das, was Philosophie aufgrund ihrer reflexiven Struktur von sich her nicht zu leisten vermag: das Absolut-Identische ungetrennt, als die Einheit der Gegensätze ‚Bewußt und Unbewußt‘, ‚Endlich und Unendlich‘, ‚Ideal und Real‘ objektiv zugänglich zu machen“ (Werner Beierwaltes: *Einleitung in: F. W. J. Schelling, Texte zur Philosophie der Kunst*. Stuttgart 1982, S. 16).

³⁰ Schelling III, 351 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

³¹ Schelling X, 188 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

³² Schelling X, 192 (= *Geschichte der neueren Philosophie*). Gegen die vermeintliche Theosophie des späten Jacobi argumentiert Schelling, dass in ihr das Gefühl – in Fortsetzung „jene[r] frühere[n] Philosophie des Nichtwissens“ – „nur der Hunger nach Wissen“ sei. „Jacobi greift die Substanz nicht an, er stößt sie sogar von sich, und läßt daher auch die Natur ganz *außer* sich; seine Philosophie ist ein Gegensatz gegen alle Naturphilosophie“ (ebd., 189).

³³ Schelling III, 627 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

in der empirischen Realität nur verschleiert³⁴ erst in der Kunst „das Absolute durch sich hindurchblicken läßt“³⁵, in seiner *Jenaer Realphilosophie* von 1805 unter dem Titel *Nacht der Aufbewahrung* als eine diffuse Bilderflut, auf der die menschliche Intelligenz bewußtlos treibt:

Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält, ein Reichtum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt oder die nicht als gegenwärtige sind. Dies die Nacht, das Innre der Natur, das hier existiert – *reines Selbst*. In phantasmagorischen Vorstellungen ist es ringsum Nacht; hier schießt dann ein blutig Kopf, dort eine andre weiße Gestalt plötzlich hervor und verschwindet ebenso. Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt – in eine Nacht hinein, die *furchtbar* wird; es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen³⁶.

In diesem *Schacht der Innerlichkeit*³⁷ ist alles Schattenbild, ein Höhlenreich der unbeseelten Natur. Diese Urszene aller Erfahrung, die dem Ich in seiner Endlichkeit unbewußt vorhergeht, trägt nicht von ungefähr Züge derjenigen Negativität, die Jacobi der epistemischen Verfassung des Wissens bescheinigt. Schelling übernimmt diese Kritik Jacobis, dass die Erfahrungswirklichkeit nicht einfach als Setzung eines absoluten Ich (durch Einschränkung seiner Absolutheit) deduziert werden könne, sondern ein unbegreiflicher Rest übrig bleibe, der „bereits-da-seyend-ist“. Statt diesen „Rest“ aber nun als das schlechthin Unmittelbare im jacobischen Sinne zu verstehen, depotenziert er

³⁴ Zur Verschleierungsfunktion von ‚Realität‘ in Hegels Logik vgl. Michael Theunissen: *Sein und Schein*. Frankfurt am Main 1978, S. 100.

³⁵ Vgl. Hegel 13, 22 (= *Vorlesungen über die Ästhetik I*). Für Hegel ist allerdings die Kunst, aus ihrem religiösen und kultischen Zusammenhang entlassen, nicht mehr der Problematik gewachsen, die festgewordenen Gegensätze von „absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität“ aufzuheben (Hegel 2, 21 = *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* v. 1801). Diese Aufgabe kann sich nur noch die philosophische Reflexion zu Eigen machen. Bereits in der *Differenzschrift* von 1801 unternimmt Hegel den Versuch, die Kunst als „Aberglauben“ und „unterhaltendes Spiel“ zu charakterisieren. Mit der These vom Vergangenheitscharakter Kunst (eine Formulierung aus der *Vorlesung zur Ästhetik*, die erst in der *Hotbo-Nachschrift* von 1835 auftaucht) *scheint* die Kunst nur noch eine Einheit zu repräsentieren, so dass die Kunst dem Begriff eigentlich nur noch als Erinnerung bleibt. „In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes. Damit hat sie für uns auch die echte Wahrheit und Lebendigkeit verloren und ist mehr in unsere *Vorstellung* verlegt, als daß sie in der Wirklichkeit ihre frühere Notwendigkeit behauptete und ihren höheren Platz einnahm“ (Hegel 13, 1, 25 = *Vorlesungen über die Ästhetik*).

³⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Jenaer Systementwürfe III*. Hamburg 1987, S. 172.

³⁷ Vgl. Hegel 10, 3, 260 (= *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*).

ihn zu „eine[r] Region jenseits des *jetzt vorhandenen* Bewußtseyns“³⁸, die als transzendente Vergangenheit des Ich dem Ich selbst unbegreiflich bleibt. Gelänge es, dieses Reich des Unbewußten, das dem Denken uneinholbar vorausliegt, völlig nach außen zu kehren, so müßten wir ihre Traumwelt zwar als den versteinerten Schein der Realität anerkennen, könnten in dieser Wirklichkeitserfahrung aber auch einen Standpunkt der Freiheit beziehen, von dem aus die „Gränzsteine der Abstraktion“³⁹ – wie Nietzsche formuliert – verrückt werden könnten und die Welt der Dinge im Schein der Kunst als verlorengegangene Bildungsgeschichte des Ich durchsichtig würde. Das *System des transzendentalen Idealismus* ist, wie Schelling in der Rückschau der *Münchener Vorlesungen* bemerkt, der Versuch eines solchen richtungsweisenden historischen Philosophierens, um

den unzerreißbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm notwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dem *wirklichen* oder empirischen Bewußtseyn vorausgehende transscendentale Vergangenheit dieses Ich zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine transscendentale Geschichte des Ichs führte. Und so verrieth sich schon durch meine ersten Schritte in der Philosophie die Tendenz zum Geschichtlichen wenigstens in der Form des sich selbst bewußten, zu sich selbst gekommenen Ich⁴⁰.

Zwischen dieser ersten prinzipiellen Grundlegung von Schellings Philosophie – seinem „Princip der Erfindung“⁴¹ – und seinem kunstphilosophischen Ansatz bzw. systemphilosophischen Abschluß – der *produktiven Anschauung in der höchsten Potenz*, die den Rest des Erfindungspensums übernimmt – besteht der Wirkungszusammenhang⁴², nach dem das Ich als das Prinzip des Wissens

³⁸ Schelling X, 93 (= *Geschichte der neueren Philosophie*). „Angewiesen nun, die Philosophie da aufzunehmen, wo sie Fichte hingestellt hatte (...) ergab sich nun aber sogleich, daß freilich die Außenwelt *für* mich nur da ist, inwiefern ich zugleich selbst da und mir bewußt bin (dieß versteht sich von selbst), aber daß auch umgekehrt, *sowie* ich für mich selbst *da*, ich mir *bewußt* bin, daß, mit dem ausgesprochenen Ich bin, ich auch die Welt als bereits – da – seyend finde“ (ebd).

³⁹ Friedrich Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin / New York 1967ff. Bd. 1, S. 888.

⁴⁰ Schelling X, 93f. (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

⁴¹ Schelling X, 98 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

⁴² Dass „die Verkennung des kunstphilosophischen Abschlusses mit einer Verkennung des prinzipiellen Ansatzes dieses Systems zusammenhängt“, ist von Dieter Jähnig schon früh als Desiderat der Forschung herausgestellt worden, „mit dem Ziel, Schellings Behauptung über die Kunst zu prüfen, jener prinzipiellen Problematik nachzugehen“, die dem Transzendental-system „im Ganzen zugrunde liegt“. Problematisch wird Jähnigs These, wo er sie auf die Spätphilosophie Schellings ausweitet. Denn Jähnig sucht nicht nur im *System des transzendentalen Idealismus* seine These von der relativierenden Funktion der Kunst für eine systematische

selbst zum Wissensgegenstand werden *muß*, wenn es sich nicht im blinden Kreislauf eines Spiegels, der sich selbst reflektiert, verlieren soll. Es muß ein Bild von sich selbst als Begründendem zeigen, das heisst in einer Anschauung dokumentieren, was in intellektueller Anschauung unmittelbar von sich her entspringt, um Philosophie zur „epischen Anamnese des Selbstbewußtseins“⁴³ überhaupt zu befähigen. Schellings Kritik an Jacobi führt zu einer Philosophie des *Ausgangs vom Unbedingten* in der Einsicht, dass dies auch die leitende Grundintention des *unvollendet* gebliebenen Kritizismus' Kants gewesen sei. Die Logik dieser Philosophie der Überbietung aber zwingt Schelling schließlich, die theoretisch wie praktisch ganz und gar haltlose Vorentscheidung über ein Unbedingtes in unserem Wissen und Handeln selbst zum Gegenstand einer (ästhetischen) Anschauung zu machen, in der die Intelligenz „gleichsam ganz aus sich selbst heraus“⁴⁴ gebracht ist.

8.2. Schellings Aufstufung der kantischen Vernunftkritik

Den Akt des Zurücktretens in die völlige Subjektivität, der bei Jacobis Übergang von der negativen zur positiven Philosophie fehlt, hat Schelling als implizite Leistung der kantischen Philosophie herausgestellt: „Kant war der erste, der nirgends unmittelbar, aber überall wenigstens mittelbar das absolute Ich als das letzte Substrat alles Seyns und aller Identität aufstellte und zuerst das eigentliche Problem der Möglichkeit eines noch über die bloße Identität hinaus bestimmten Etwas fixierte (...)“⁴⁵. Die Rekursivität dieser Argumentati-

Philosophie aufzuzeigen, sondern weitet seine These auch auf die Spätschriften aus, in denen Schelling sich aus gleichen Motiven der Mythologie und Offenbarung zuwende, „um die bleibende und bis zuletzt wachsende Einsicht in die Aporien der Philosophie als Wissenschaft, für die der Bezug zur Kunst das erste, der Bezug zur ‚Mythologie‘ und ‚Offenbarung‘ das letzte Indiz“ ist, darzustellen (Dieter Jähnig: *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*. Bd. 2: *Die Wahrheitsfunktion der Kunst*. Pfullingen 1969, S. 9, 13). Vgl. im Gegensatz dazu die Thesen von Xavier Tilliette und von Axel Hutter, daß mit den Spätschriften die Orientierung an der Kunst in eine geschichtliche Orientierung transformiert werde (Xavier Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir*. 2 Bände, Paris 1970; Axel Hutter: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt am Main 1996).

⁴³ Bernhard Lypp: *Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft. Zum Widerstreit von Reflexion und Sittlichkeit im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main 1972, S. 94. Vgl. auch Dieter Jähnig (1966), Bd. 1, S. 231.

⁴⁴ Schelling III, 611 (= *System des transzendentalen Idealismus*). Vgl. hierzu die Studie von Wolfgang Janke: *Intellektuelle und ästhetische Anschauung. Zu Schellings „System des transzendentalen Idealismus“*. In: Wolfgang Janke, *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*. Amsterdam, Atlanta 1994, S. 69-82.

⁴⁵ Schelling I, 232 Anm. (= *Vom Ich als Princip*).

on hat Schelling in dem Bild festgehalten, dass dies nur einem „Genius“ möglich sein konnte, „der, gleichsam sich selbst voraneilend, von dem höchsten Punkt aus nun über eben die Stufen *herabsteigt*, über welche andere allmählich *emporsteigen* müssen“⁴⁶. Dieses Bild vom sokratischen Maieutiker – dem existentiellen Denker, der sich selbst zurücknimmt, um dem Schüler den Weg zu erleichtern, er selbst zu werden – wird Kierkegaard an den Anfang seiner Philosophie setzen. Sokrates sei „nicht ohne positives System gewesen, sondern *ohne Positivität*“⁴⁷.

Schellings Differenz von „Geist und Buchstabe“ der Kritischen Philosophie ist derselben Idee geschuldet: „(...) hingegen glaube ich, gegen solche Anhänger Kants, die voraussetzen, daß er selbst schon die Principien alles Wissens aufgestellt habe, bemerken zu dürfen, daß sie wohl den Buchstaben, aber nicht den Geist ihres Lehrers erfaßt haben“⁴⁸. Seine Variation von *Geist und Buchstabe* der kantischen Philosophie – seine Absicht, „die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Principien alles Wissens darzustellen“⁴⁹, wie er es in seiner Frühschrift *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795) ausdrückt – findet sich auch im Ansatz schon 1794 in der Schrift *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* in dem Versuch wieder, für die Form der Philosophie, wie sie Kant gegeben habe, ein Prinzip aufzufinden, das ihren „notwendige(n) Zusammenhang“⁵⁰ aufzeigen solle.

Den Mangel, dieses Prinzip nicht als einheitsstiftendes Prinzip für alle kritischen Unternehmungen erkannt und damit deduktiv die Kategorien des Verstandes aus den Grundsätzen der *Wissenschaftslehre* hergeleitet zu haben⁵¹, sieht Schelling in einer eigentümlichen Schwäche des kantischen Vorstellungsbegriffs begründet, der seinen Negativismus von Anfang an festgelegt

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Sören Kierkegaard: *Über den Begriff der Ironie*. Ebd., S. 216.

⁴⁸ Schelling I, 153 (= *Vom Ich als Princip*).

⁴⁹ Schelling I, 152 (= *Vom Ich als Princip*).

⁵⁰ Schelling I, 87 (= *Über die Möglichkeit einer Form*). Schelling deutet schon in seiner Frühphilosophie die intellektuelle Anschauung in deutlicher Absetzung zur fichteschen Konzeption nicht von einem transzendentalen Ich, sondern einem Unbedingten her, das dem Ich strukturell vorgeordnet ist (vgl. Reinhard Lauth: *Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling (1795-1796)*. In: ZPhF 21 (1967), S. 341-367).

⁵¹ In der Frühschrift *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* (1794) bewertet es Schelling – trotz der Versuche Reinholds mit seiner Elementarphilosophie die Widersprüche zu beheben – als eine Schwierigkeit in dem Ansatz der *Kritik der reinen Vernunft*, „eine Form aller Philosophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Princip aufgestellt war, durch welches nicht nur die allen einzelnen Formen zu Grunde liegende Urform selbst, sondern auch der notwendige Zusammenhang derselben mit den einzelnen von ihr abhängigen Formen begründet worden wäre“ (I, 87). Vgl. Michaela Boenke: *Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant*. Stuttgart 1990, S. 173 – 183.

habe: „Der Akt, der dem Philosophen (der Zeit nach) zuerst vorkommt, ist allerdings der Akt des Bewußtseyns, aber Bedingung der Möglichkeit dieses Akts muß ein höherer Akt des menschlichen Geistes selbst seyn“⁵².

Schon Reinholds „Neue Theorie des Vorstellungsvermögens“ bzw. „Elementarphilosophie“ hatte diese Schwäche im kantischen Vorstellungsbegriff durch ein Prinzip zu überwinden versucht, das durch sich selbst evident sein und dadurch dem „ganze[n] Gebäude der Wissenschaft“ seine „Festigkeit“⁵³ verleihen sollte. Dieses Prinzip, das Reinhold der VII. *Beilage* von Jacobis Spinozabüchlein (2. Auflage von 1789) entlehnt hatte, wählt Schelling zum Ausgangspunkt seiner die Kritische Philosophie überwindenden Spekulation. Nicht mehr eine Philosophie, die über die Möglichkeiten der Erkenntnis bzw. des Wissens kritisch reflektiert, bestimmt seinen Ansatz, sondern der *Ausgang* von dem formalen Entwurf eines keinen weiteren Bedingungen unterworfenen selbstbewußten Geistes.

Schellings Ansatz, die kritische Philosophie Kants zu überbieten, besteht darin, ihr einen Widerspruch in der Selbstbegründung der kritischen Methode nachzuweisen, den Kant im Bewusstsein seiner aporetischen Konstruktion zwar gesehen, aber nicht hat auflösen können: den Standpunkt des Betrachters selbst zu hinterfragen, der jenseits des Bewußtseins existiert, das Kant auf die Bedingungen seiner Möglichkeiten hin kritisiert. Dieses Selbstbewußtsein, das nicht mehr als Ding unter anderen Dingen aufgefunden werden kann, weil es diese vielmehr ermöglicht, muß als transzendentes Ursprungsphänomen angenommen werden, um überhaupt die Einheit und Geschlossenheit der Philosophie sicherzustellen. Es sei als „Wissen von uns“, zugleich das „erste Wissen für uns“⁵⁴. Die eigentümliche Schwäche Kants, die gleichzeitig den propädeutischen Nutzen seiner Schriften ausmache, bestehe darin, am Ende die *philosophische Vernunft*, die seinem System überall zugrunde liegt, nicht selbst thematisiert zu haben⁵⁵.

⁵² Schelling I, 100 Anm. (= *Über die Möglichkeit einer Form*). Auch für Kierkegaard ist die Ironie ein negativer Begriff, der in seiner Unmittelbarkeit für das menschliche Dasein an sich selbst zeigt, „wie schwer es wird, das Bild von ihm festzuhalten, ja daß es unmöglich zu sein scheint oder doch zumindest ebenso mühselig wie der Versuch, einen Kobold abzubilden mit der Kappe, die ihn unsichtbar macht“ (Sören Kierkegaard: *Über den Begriff der Ironie*. Ebd., S. 10).

⁵³ Karl Leonhard Reinhold: *Über das Bedürfnis, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie*. In: K. L. Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Jena 1790, Bd. 1, S. 93-164, hier: S. 119.

⁵⁴ Schelling III, 358f. (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁵⁵ Vgl. dazu die Position von Wolfdietrich Schmidt-Kowarzik: *Zur Dialektik des Verhältnisses von Mensch und Natur*. In: *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie*

Schelling hat die Position des bloßen Zuschauens in Kants oberstem Grundsatz, der *reinen Apperzeption* (oder dem *Ich denke*), als den Standpunkt kritischen Philosophierens zu kennzeichnen versucht, den das regressiv-analytische Verfahren der transzendentalen Reflexion immer hinter sich lassen müsse, wenn sie die Vernunft auf den Bereich möglicher Erfahrungen restringiere. Dem Verfahren des Kritizismus sei bei der Erkenntnissicherung ein „Mangel an Selbsterkenntnis“⁵⁶ eigentümlich und notwendig, der daraus resultiere, dass es „den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß“, verlöre und ihn nur noch „*theoretisch* (d. h. in der Welt selbst)“⁵⁷ wiederfinden könne. Mit dem gleichen Argument hatte schon Reinhold in den *Beyträge[n] zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (1790, 1794) das regressiv-analytische Vorgehen der Vernunftkritik durch eine synthetisch-progressive Lesart (wie Kant sie in den *Prolegomena* aus propädeutischen Gründen vorgetragen hatte) ergänzen und so die Kritik aus einem obersten Grundsatz, dem *Satz des Bewußtseins* herleiten wollen⁵⁸. Zwischen dem operationalen Teil der dialektischen Selbstkritik der Vernunft und der Bedingung der philosophischen Reflexion selbst – zwischen den Explikationsmitteln der Kritik und ihren impliziten Voraussetzungen – klaffe ein Widerspruch, der die kantische Vernunftkritik zu Recht dem Vorwurf aus-

F. W. J. Schellings. Hrsg. v. H. J. Sandkühler, Frankfurt am Main 1984, S. 145-174). Nach Schmidt-Kowarzik hat Kant „sein Werk der Kritik der reinen Vernunft nicht zu Ende [ge]führt. Sein geniales Unternehmen der dialektischen Selbstkritik der Vernunft an und durch sich selber vergißt am Ende, sich selber zu thematisieren; zeigt zwar die Möglichkeiten und Grenzen unserer Vernunft auf, ohne abschließend jene philosophische Vernunft zu bedenken, die hier Möglichkeiten aufdeckt und Grenzen absteckt“ (S. 156).

⁵⁶ Vgl. dazu Hans Friedrich Fulda: *Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein. Dieter Henrich zum 60. Geburtstag*. In: *Theorie der Subjektivität*. Hrsg. v. Conrad Cramer, Hans Friedrich Fulda, Rolf-Peter Horstmann, Ulrich Pothast, Frankfurt am Main 1987, S. 444-479, hier: S. 456f.

⁵⁷ Schelling I, 400 (= *Abhandlungen zur Erläuterung*).

⁵⁸ Vgl. Reinholds Diagnose des Grund-Folge-Verhältnisses im Ableitungszusammenhang der Vernunftkritik: „Die Entdeckung der *Folge* muss nothwendig der Entdeckung des *Grundes* vorhergehen; die *wissenschaftlichen* Prämissen einer Erkenntniß können erst nach vorhandener Erkenntniß gesucht werden; und der wesentliche Inhalt einer Wissenschaft muss vorher gefunden seyn, bevor das Princip, welches der Wissenschaft ihre Form giebt, zum Bewußtseyn gelangen kann“ (Beyträge I, 265). Die Aufdeckung dieses obersten Grundsatzes, aus dem das Wissen synthetisch-progressiv herzuleiten sei, glaubt Reinhold allerdings (in deutlichem Unterschied u.a. zu Schelling) durch ein „analytisches Fortschreiten“ erschließen zu können: Die Vernunft soll „auf dem analytischen Wege noch einen Schritt weiter forttrücken, als sie in der Kritik der Vernunft gekommen ist; und dieser Schritt ist dann der letzte, den sie auf dem analytischen Wege zu höheren Principien thun kann“ (Karl Leonhard Reinhold: *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens*. Jena 1791, S. 72).

setze, es handle sich um eine bloß negative Philosophie, die sich selbst nicht trage. Paradoxerweise aber – so Schellings Reflexionskritik – sei gerade dieser „negative(n) Werth“⁵⁹ der kantischen Reflexionsphilosophie selbst dem „glücklichen Gedanken“ geschuldet, dass der „Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß, nicht in der Welt selbst, sondern außerhalb der Welt anzunehmen“⁶⁰ sei. Schelling macht hier von einer Gedankenfigur Jacobis Gebrauch, bei dem das Unbedingte, das sich dem Gefühl offenbart, einerseits von dem Bedingten vorausgesetzt wird, andererseits aber mit dessen Möglichkeiten unbegreiflich bleibt, so dass es nur in hermeneutischer Perspektive einbezogen werden kann. Dieses Unbedingte sei in der Position des *transzendentalen Subjekts* der archimedische Punkt⁶¹, der die negative Philosophie Kants über sich hinauszuheben legitimiere, um wieder zur „wahren(n) Philosophie, die Reflexion überhaupt als bloßes Mittel betrachtet“, zurückzukehren. Die positive Funktion in der radikalen Entfremdung durch die trennende Reflexion bestehe gerade darin, dass „Philosophie (...) jene ursprüngliche Trennung voraussetzen [muß], denn ohne sie hätten wir kein Bedürfnis, zu philosophieren“⁶²; ihre negative Funktion aber müsse in das Streben, „wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich

⁵⁹ Schelling II, 14 (= *Idee zu einer Philosophie der Natur*).

⁶⁰ Schelling I, 400 (= *Abhandlungen zur Erläuterung*).

⁶¹ Die erste Auflage der Spinozabriefe trug bekanntlich das Archimedes-Motto „gib mir einen festen Punkt, und ich werde die Welt bewegen“. Schelling greift dieses Motto auf, wenn er in den „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“ (1796/7) Kants Begriff der transzendentalen Freiheit damit identifiziert: „Die ganze Revolution, welche die Philosophie durch Entdeckung dieses Principis erfährt, verdankt sie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß, nicht in der Welt selbst, sondern außerhalb der Welt anzunehmen. Es ist die alte Forderung Archimeds (auf die Philosophie angewandt), welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem festen Punkte innerhalb der Welt selbst anlegen, und sie damit aus der Stelle rücken zu wollen, ist vergebliche Arbeit. (...) Archimedes verlangt einen festen Punkt *außer* der Welt. Diesen *theoretisch* (d. h. in der Welt selbst) finden zu wollen, ist widersinnig. / Wenn es aber in uns ein *reines Bewußtseyn* gibt, das, von äußern Dingen unabhängig, von keiner äußern Macht überwältigt, sich selbst *trägt* und *unterhält*, so ist dieß eigentlich, »was Archimedes bedurfte, aber nicht fand, ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, ohne ihn außerhalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, sondern nur an die *innere Idee der Freiheit* anzulegen“ (I, 400f.). – Kierkegaard wird die Suche nach dem „archimedischen Punkt“ in seiner Philosophie von der Beantwortung der Frage abhängig machen, „ob eine Wiederholung möglich sei“ (vgl. Kap. 19. 3. dieser Arbeit).

⁶² Schelling II, 14 (= *Idee zu einer Philosophie der Natur*).

und *notwendig* vereinigt war“⁶³, aufgehen. Erst dann sei die mit der kantischen Kritik eingeleitete Revolution eine „ganze“⁶⁴.

Schellings Inanspruchnahme der kritischen Philosophie für die Grundlegung seines eigenen Systems hat ihn vor einem Rückfall in die traditionelle Substanzontologie⁶⁵ ebenso bewahrt, wie vor einer Restauration der Metaphysik unter neuen Vorzeichen⁶⁶. Die jacobische Doppelphilosophie ist hier einmal mehr nur als negatives Studienobjekt Anlaß, sich erneut Kant zuzuwenden. Und so steht Schellings Frühphilosophie in der Kontinuität der kantischen Philosophie auch dort, wo sie den „Gang der Kritik der reinen Vernunft“⁶⁷ einer Revision unterzieht, um die bloße Kritik durch eine „Wissenschaft der Vernunft“ zu überbieten – einer „Wissenschaft, in welcher die Vernunft von *sich*, d.h. von ihrem eignen ursprünglichen Inhalte aus, den Inhalt alles Seyns finden sollte“⁶⁸.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Schelling I, 400 (= *Abhandlungen zur Erläuterung*). Hans Blumenberg hat darauf aufmerksam gemacht, dass Kant den Vergleich mit der kopernikanischen Wende mit aller Vorsicht gewählt hat. Kant sagte, „mit seinem Vorschlag, das Verhältnis von Subjekt und Objekt ver- suchsweise einmal in umgekehrter Bestimmungsrichtung anzunehmen, sei es ebenso bewandt *als mit dem ersten Gedanken des Kopernikus*. Nimmt man das beim Wort, wird offenbar unterschieden zwischen dem schließlich resultierenden Gesamtsystem des Kopernikus und seinen ‚ersten Gedanken‘, um sich nur zu diesen in Beziehung zu setzen“. Das „transzendente Experiment, das dem vorsichtigen Leser vorgeschlagen wird“ impliziere jedoch nicht „auch die Kühnheit der transponierten Optik eines im Zentralkörper des Systems lokalisierten Betrachters (...)“ (Hans Blumenberg: *Was ist an Kants Wendung das Kopernikanische?* In: Die Genesis der kopernikanischen Welt. Frankfurt am Main 1975, S. 691-713, hier: S. 703).

⁶⁵ Gegenüber der frühen metaphysischen Schelling-Deutung hat bereits Walter Schulz deutlich gemacht, dass in diesem „Ansatz, die Erfahrung als Gegebenes hinzunehmen und nur ihre Möglichkeit aufzuweisen, (...) der Idealismus der Fortsetzer der Kantischen Philosophie [ist], und er hat durchaus nicht das Bestreben, die Wirklichkeit durch eine ontische Setzung aus dem Geist zu erschaffen oder sie im psychologischen Sinne als bloße Vorstellung auszugeben“ (Walter Schulz: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen 1975², S. 32).

⁶⁶ So etwa in der Formulierung Wolfgang Wielands, Schellings Frühphilosophie sei eine „Metaphysik des moralischen Wesens“ (Wolfgang Wieland: *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur*. In: Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag. Stuttgart u. a. 1967, S. 406-440, hier: S. 412).

⁶⁷ Schelling I, 153 (= *Vom Ich als Princip*).

⁶⁸ Schelling XIII, 1, 62 (= *Philosophie der Offenbarung*). Schon in den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* (1795) schreibt Schelling: „Der Kriticismus, der mit ihm [dem Dogmatismus] von dem gemeinschaftlichen Punkte der ursprünglichen Synthesis ausgeht, kann dieses Faktum nur aus dem *Erkenntnißvermögen* selbst erklären. Er beweist mit siegender Evidenz, daß das Subjekt, sowie es in die Sphäre des Objekts tritt (*objektiv urtheilt*), aus sich selbst heraustritt und genöthigt ist eine Synthesis vorzunehmen“ (I, 296).

Diese, „durch höhere Prinzipien geleitete Exegese der Kantischen Philosophie“⁶⁹ findet von Anfang an aus der Einsicht statt, dass dies auch die Grundintention des „unvollendete[n] Kriticismus“⁷⁰ gewesen ist. In der Frühschrift *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795) findet die Berufung auf die kantische Philosophie in der rekursiven Argumentation statt, dass „Kant (...) das absolute Ich überall nur voraussetzt, und aus vorausgesetzten höhern Principien nur das empirisch-bedingte Ich, und das Nicht-Ich in der Synthesis mit dem Ich, bestimmt“⁷¹; eine Erweiterung und Vollendung der Vernunftkritik zur Wissenschaft müsse den umgekehrten, nicht mehr nur theoretischen, sondern praktischen Weg nach „reiner Einheit, mit Ausschließung alles Nicht-Ichs“⁷² gehen. Erst dadurch werde das von Kant begonnene Projekt der Transzendentalphilosophie zu Ende geführt.

„Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit“⁷³, formuliert Schelling und deutet damit den Begriff der intellektuellen Anschauung, anders als Fichte, nicht von einem Ich her, das sich selbst in absoluter Freiheit erblickt⁷⁴, sondern löst sich von diesem frei reflektierenden Ich. Damit erhält Schelling Anschluß an die Kritische Philosophie Kants. So, wie Kant die Freiheit im höchsten, sich aller Erkennbarkeit entziehenden Punkt seiner Philosophie voraussetzt, geht auch Schelling von der Freiheit als von einem Unbedingten aus, aber in der Weise, dass seine Philosophie die *Selbstnegation* der Vernunft als Bedingung der Möglichkeit des Unbedingten, sich selbst zu ergreifen, auslegt. Schellings Ansatz will das Unbedingte als Prinzip der Philosophie so etablieren, dass der von Jacobi postulierte Dualismus von Glauben und Wissen aufgehoben ist⁷⁵. Nichts anderes bedeutet der Satz, das Unbedingte setze sich durch „absolute Causalität“. Ohne diesen Ausgang vom

⁶⁹ Schelling I, 154 (= *Vom Ich als Princip*).

⁷⁰ Schelling I, 176 (= *Vom Ich als Princip*).

⁷¹ Schelling I, 181 (= *Vom Ich als Princip*).

⁷² Schelling I, 177 (= *Vom Ich als Princip*).

⁷³ Schelling I, 177 (Hervorh. vom Verf.) (= *Vom Ich als Princip*).

⁷⁴ Vgl. dazu die Replik Fichtes im 5. Abschnitt der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* von 1797, wo er die intellektuelle Anschauung, die bei ihm als „Faktum vorausgesetzt wird, ihrer *Möglichkeit* nach zu erklären“ ablehnt (Fichte I, 466).

⁷⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Birgit Sandkaulen-Bock (*Ausgang vom Unbedingten*. Ebd., S. 36f.) zu der Rolle der Jacobi-Rezeption Schellings in der philosophischen Explikation des Unbedingten: „Nichts weniger als die philosophische *Explikation* des Unbedingten ist es, was Schelling zu leisten verspricht. Explikation meint, vom Unbedingten ausgehend das Bedingte, Endliche als in ihm gegründet und von seiner Einheit umgriffen darzustellen: als Umkehrung des Schlusses vom Endlichen aufs Unendliche und dessen Resultat des persönlichen Gottes. Für Jacobi allerdings schlägt diese Forderung nach Explikation automatisch um in die Frage der *Vernunft* nach dem Grund der Welt, deren Antwort dann wesentlich ihre eigene Vermittlung ist.“

Unbedingten drohe das Ich – im schlechten Sinne – Fall seiner eigenen Reflexion zu werden; es soll aber als „ein empirisches Ich zugleich intellektual sey[n], d.h. Causalität durch Freiheit habe[n]“⁷⁶. Und mit Blick auf Kant argumentiert Schelling in den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/7) ex negativo, dass es ohne ein solches „intellektuales Anschauen“ in uns „auch kein *transcendentales Denken*, keine transcendente Einbildungskraft, keine Philosophie, weder theoretische noch praktische“ gäbe; wir wären „auf immer in unsern objektiven Vorstellungen befangen“⁷⁷. Der Standpunkt des Subjekts wäre ein toter Spiegel der Dinge und das System der Erkenntnis ein reines subjektunabhängiges epistemologisches System – ein „bloßes Gedankenspiel“⁷⁸. Noch im *System der gesamten Philosophie* von 1804 spielt Schelling dieses absurde Konzept durch, das den Blickwinkel der empirischen Philosophie Jacobis wiedergibt:

Gäbe es nicht in unserem Geiste selbst eine Erkenntniß, die von aller Subjektivität völlig unabhängig und nicht mehr ein Erkennen des Subjekts als Subjekts, sondern ein Erkennen dessen, was allein überhaupt auch ist, und allein erkannt werden kann, des schlechthin *Einen*, so müßten wir in der That auf alle absolute Philosophie Verzicht thun, wir wären ewig mit unserem Denken und Wissen eingeschlossen in die Sphäre der Subjektivität, und wir müßten das Resultat der Kantschen, sowie der Fichteschen Philosophie als das einzig mögliche ansehen und unmittelbar zu dem unserigen machen⁷⁹.

Schellings Überschreitung der kantischen Philosophie versucht die methodische Verpflichtung deutlich zu machen, dass das reine *Ich denke* – nämlich jenes „X, welches (...) durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird“⁸⁰ – nur dann den Status eines höchsten Punkts der Transzendentalphilosophie einnehmen kann, wenn es in seiner Prinzipalität nicht eingeschlossen bleibt, sondern in allen Akten des Denkens als Tätigkeit der Selbstan-schauung wirksam wird. Dieser Tätigkeit allein sei es zu verdanken, „daß im Strom der Vorstellungen nicht ich *selbst* untergehe“⁸¹. Ohne die Voraussetzung eines solchen höchsten Punktes bliebe die Relativität unseres gesamten Wissens unerklärlich. Die „Unbequemlichkeit“ im „beständigen Cirkel“ Kants, dass „wir uns seiner [des Ich] Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen“⁸², versucht Schelling mit

⁷⁶ Schelling I, 236 (= *Vom Ich als Princip*).

⁷⁷ Schelling I, 401 (= *Abhandlungen zur Erläuterung*).

⁷⁸ Schelling I, 306 (= *Philosophische Briefe*).

⁷⁹ Schelling VI, 143 (= *System der gesamten Philosophie*).

⁸⁰ Kant *KdV* B 404.

⁸¹ Schelling I, 402 (= *Abhandlungen zur Erläuterung*).

⁸² Kant *KdV* B 404.

dem Hinweis zu durchbrechen, dass sich gerade vom Standpunkt eines *absoluten* Ich dieser Zirkel der Selbstanschauung anders darstellen müsse: Gerade der Selbstanschauung eines *absoluten* Ich müsse es eigen sein, sich in dem, was es *nicht* sein will, erfassen zu wollen, ja ein solches Selbstverhältnis, das in seiner Substruktur eine solche Selbstunterscheidung bereits impliziert, könne erst eine „selbsterrungene(s) Anschauung“⁸³ genannt werden.

Das theologische Motiv in Schellings ‚Ausgang vom Unbedingten‘ verdankt sich also zum einen der durch Jacobi vermittelten spinozistischen Formel vom „Himmel im Verstande“⁸⁴, zum andern der inversen Deutung des kritischen Denkens, wodurch diese Formel überhaupt erst einen ausgezeichneten methodologischen Status erhält.

Für die Neubewertung des Zusammenhangs von Selbstbewußtsein und Objektwelt ist Schellings spekulative Annahme einer vorgängigen Einheit von Endlichem und Unendlichem im Absoluten von erheblicher Relevanz. Die Wirklichkeitskonstitution die eine kritische Transzendentalphilosophie als Leistung eines (transzendentalen) Ich ausgelegt, muss nun über den Horizont des endlichen Ich hinaus als Selbstobjektivationsleistung eines *absoluten* Ich verstanden werden. Ebenso kann auch das Selbstbewußtsein des endlichen Ich sich nicht mehr allein als Resultat der Wirklichkeitskonstitution verstehen, sondern muß über den Horizont des Sichtbaren hinaus als Instanz der Selbstvermittlung eines absoluten Ich gedacht werden: „Endliche Wesen“, so formuliert Schelling in der Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie*, „müssen existiren, damit das Unendliche seine Realität in der Wirklichkeit darstelle“⁸⁵. Kants synthetische Natur des Urteils wird auf eine höhere Anwendung des Identitätsgesetzes zurückgeführt, wonach der „Sinn der Copula im Urtheil“⁸⁶ als Identität verstanden werden muss, in der Unterschiedenes aufeinander bezogen ist. Die Vermittlungsproblematik, die in der bloß äußeren Reflexion eines empirischen Ich uneingelöst bleibt, hat Schelling so von vornherein als Moment der Eigengesetzlichkeit in der Selbstvermittlung eines *absoluten* transzendentalen Ich gedeutet, das die Transzendentalphilosophie als an sich uneinholbares Prinzip ihrer Selbstkonstitution immer voraussetzen muß.

⁸³ Schelling I, 216 (= *Vom Ich als Princip*).

⁸⁴ Schelling zitiert diese Formel Jacobis in den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* I, 305.

⁸⁵ Schelling I, 238f. Anm. (= *Vom Ich als Princip*).

⁸⁶ Schelling VII, 341 (= *Freiheitschrift*). Diese Deutung der Kopula zieht sich wie ein roter Faden durch das Gesamtwerk Schellings (vgl. II, 360ff.; V, 52; VII, 57ff., 203ff., 341f., 426; VIII, 151f. VIII, 213; X, 10, 134, 264; XI, 53, 217, 228; XIII, 229).

Für diese Annahme des reinen Selbstbewußtseins hat Schelling bei Kant, in einer Anmerkung zu den *Paralogismen der reinen Vernunft*, einen Beleg gefunden, den man als Hinweis verstehen kann, den Begriff der *intellektuellen Anschauung*, wie Schelling ihn im Unterschied zu Fichte denkt, vorweggenommen zu haben. Das „Ich denke“, schreibt Kant dort, ist „ein empirischer Satz und hält den Satz Ich existire, in sich“:

Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung, aus (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde liege) geht aber vor der Erfahrung vorher (...). Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als Etwas, was in der That existirt und in dem Satze: Ich denke, als ein solches bezeichnet wird. Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das *Ich* in diesem Satz sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellectuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus: Ich denke, doch nicht stattfinden (...)⁸⁷.

Die *rein intellektuelle Vorstellung*, die Kant weder für ein Merkmal der phänomenalen noch für ein Merkmal der noumenalen Welt ausweisen will, hier aber dennoch als Wahrnehmung bestimmt, die zum *Denken überhaupt* gehört (also kein setzendes Bewußtsein konstituiert), kann nur als Selbstwahrnehmung des reinen Ich verstanden werden, in der das Ich ein *Wissen von sich selbst* hat. Diese Wahrnehmung der bloßen Existenz des Selbstbewußtseins, die Kant im Bewußtsein ihrer widersprüchlichen Struktur⁸⁸ anzunehmen gezwungen ist, hat Schelling als die unmittelbar gewisse Realität bezeichnet, die sich in der intellektuellen Selbstanschauung des Ich ereignet, wenn es sich der Welt als dem Inbegriff von Endlichkeit gegenüberstellt. Gerade weil es als absolute Identität niemals in einer *Erkenntnisrelation* zu anderem stehen kann, muß das Ich von vornherein ein unmittelbares Wissen von sich haben, ohne dass es sich als das, was es nicht sein will, gar nicht ergreifen kann. Jeder Transzendentalphilosoph müsse daher, wenn er den Satz *Ich denke* zum unbezweifelbaren obersten Grundsatz erheben wolle, von der intellektuellen Anschauung ausgehen:

⁸⁷ Kant *KdrV* B 422f. Anm.

⁸⁸ So schreibt Manfred Frank ganz in diesem Sinne: „Um nun das untrügliche Existenzbewußtsein des *cogito* zu erklären, sieht sich Kant zu einer mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen seiner *Kritik* völlig unverträglichen Annahme getrieben, die er in einer Fußnote zur B-Auflage der »Paralogismen der reinen Vernunft« (B 422/3) vorstellt. Er schreibt dem Satz *cogito sum* den erkenntnistheoretischen Status eines *empirischen Bewußtseins* zu“ (Manfred Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Frankfurt am Main 1989, S. 146f.).

Nur jenes stete Anschauen *unsrer selbst* in unsrer reinen Thätigkeit ist es, was erst die *objektive* Einheit der Apperception und das Correlatum aller Apperception, das *Ich denke*, möglich macht. Es ist wahr, daß der Satz: Ich denke, lediglich *empirisch* ist, aber das Ich in diesem Satze ist eine *rein intellektuale Vorstellung*, weil sie allem empirischen Denken nothwendig vorangeht⁸⁹.

Mit dem Begriff der intellektuellen Anschauung, dem Kant nur sprachlich ausweiche, um mit ihm nicht die Vorstellungsart eines *intellectus originarius* zu implizieren, hat Schelling bereits im transzendentalphilosophischen Ansatz Kants die Hoffnung beschlossen gesehen, „es dereinst bis zur Einsicht des *ganzen* reinen Vernunftvermögens [zu] bringen[,] und *alles* (theoretische und praktische Philosophie) aus Einem Princip ableiten zu können (...)“⁹⁰.

Im Gegensatz zu Kant (und Fichte) hat Schelling die im transzendentalen Ich ausgedrückte unmittelbare Selbstbeziehung des *Ich bin* von vornherein als die eines unendlichen Ich interpretiert und zum unabdingbaren Ausgang alles transzendentalen Philosophierens erklärt. Die Berechtigung dazu ist wiederum eine Folge von Schellings avancierter Kant-Exegese. In den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* von 1795 führt Schelling aus, dass Kants bloß empirische Einheit des *Ich denke* deshalb durch das reine Selbstbewußtsein einer *absoluten* Subjektivität vermittelt sein muß, damit im Denken selbst jener Einheitsgrund erhalten bleibt, den die theoretische Vernunft in ihrer ausschließlichen Bindung an die Gegenstände unweigerlich verlieren muß. Um die über den kritizistischen Horizont hinausgehende Frage zu beantworten: „Warum gibt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung? (...) Um also diese Frage beantworten zu können, müßten wir vorerst das Gebiet der Erfahrung verlassen haben (...), d.h. ich muß die Schranken der Erfahrungswelt für mich aufheben, ich muß aufhören endliches Wesen zu seyn“⁹¹. Gerade weil der theoretischen Vernunft aus sich heraus die Frage nach dem Grund der Faktizität der Erfahrung „schlechthin unbeantwortlich [sei], weil

⁸⁹ Schelling I, 401f. (= *Abhandlungen zur Erläuterung*).

⁹⁰ Schelling I, 375 (= *Abhandlungen zur Erläuterung*). Schelling zitiert hier Kant *KdpV* A 162 (= *Analytik der reinen praktischen Vernunft*).

⁹¹ Schelling I, 310f. (= *Philosophische Briefe*). Hintergründig rekurriert dies auf die Kernthese der Schrift, dass das Verhältnis von Dogmatismus und Kritizismus als komplementär zu verstehen sei: „Was der eine vom Ich behauptet, muß der andere vom Nicht-Ich behaupten, und umgekehrt“ (I, 172). Die Form der Identität, die der Dogmatismus als Prinzip der objektiven Realität bestimmt, kehrt sich im Kritizismus um, da dort „die subjektive, d.h. bloß im Ich gesetzte Realität“ die Erkenntnis als Prinzip bestimmt. Beide Systeme sind Komplementärphänomene, die in ihrer gegenseitigen Verschränkung erst vom Standpunkt eines *absoluten Ich* angemessen erfasst werden können. Isoliert voneinander „geht der Criticismus so gut wie der Dogmatismus auf Vernichtung seiner selbst“ (I, 327).

sie nur so beantwortlich ist, daß sie gar nicht mehr aufgeworfen werden kann“⁹², muß sie im praktischen Entscheidungsakt suspendiert werden. Die Aporie, dass zur Begründung einer theoretischen Vernunft mit ihrer Beschränkung auf wirkliche und mögliche Dinge der Erfahrung immer auch etwas gegeben sein müsse, was, um nicht in einen „unvermeidlichen Cirkel“⁹³ zu geraten, „*schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann*“⁹⁴, zwingt die theoretische Vernunft dazu, sich negativ gegen sich zu verhalten und einzugestehen, dass die Idee des Unbedingten als praktisches Postulat vorauszusetzen sei. Der ontologische Vorrang des Unbedingten bekunde seine Existenz im Endlichen somit als radikalen Perspektivwechsel, sei also keineswegs als eine *synthesis post factum* auszulegen, wie Fichte meint. Aber auch als Suspension der Vernunft, im *Salto mortale*, gelangt er nicht in den Blick. Erst im Wechsel der Bewegungsrichtung aufs Bedingte⁹⁵ – durch die Aufhebung des Nicht-Ich im „Gebiet der *realisierenden* Vernunft“⁹⁶ – wird deutlich, was den Ansatz von Schellings Frühphilosophie ausmacht: vom Unbedingten *auszugehen*. Was sich für Jacobi schon von vornherein verbietet, nämlich „Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden, und es construieren zu wollen, um es begreifen zu können“⁹⁷, wird hier von Schelling im Rückgriff auf Kant realisiert. Dieser Ansatz ist eine Erweiterung der bereits im obersten Grundsatz der analytischen Transzendentalphilosophie beschlossenen Idee, dass die Reflexionen des endlichen Subjekts in einem transzendentalen Subjekt zu verankern seien⁹⁸. Dabei geht es Schelling weder um das Absolute selbst, noch darum, den „Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen [zu] realisieren“, sondern darum, vom Endlichen zum Unendlichen überzugehen⁹⁹, um „das Absolute *in mir selbst* zu realisi-

⁹² Schelling I, 311 (= *Philosophische Briefe*).

⁹³ Schelling III, 359 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁹⁴ Schelling I, 166 (= *Vom Ich als Princip*); vgl. auch III, 368 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁹⁵ Vgl. Birgit Sandkaulen-Bock: *Ausgang vom Unbedingten*. Ebd., S. 44; vgl. Dieter Henrich: *Selbstbewußtsein und spekulatives Denken*. In: *Fluchtlinien. Philosophische Essays*. Hrsg. v. D. Henrich. Frankfurt am Main 1982, S. 159.

⁹⁶ Schelling I, 311f. (= *Philosophische Briefe*).

⁹⁷ Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza*, S. 260 (= 2. Auflage v. 1789, Beilage VII).

⁹⁸ Birgit Sandkaulen-Bock bewertet diese Umdeutung als den Versuch Schellings, den Immanenzgedanken Jacobis dadurch zu suspendieren, dass er ihn nicht als „Setzung einer über sich selbst nicht belehrten Vernunft“ interpretiert, sondern als Postulat „einer Vernunft, die praktisch wird, um ihre eigene Verstrickung in die Subjekt-Objekt-Trennung zu lösen, durch die ihr das Absolute schlechthin immer schon verloren ist“ (Birgit Sandkaulen-Bock: *Ausgang vom Unbedingten*. Ebd., S. 58).

⁹⁹ Vgl. Schelling I, 314 (= *Philosophische Briefe*).

ren¹⁰⁰. Die Einheit, die in Kants synthetischem Verfahren aus den Zensurmaßnahmen des kritischen Geschäfts hervorgeht, soll selbst als Thesis auf eine absolute, dem Philosophieren vorausliegende Einheit bezogen werden. Nur so sei die Idee der kritischen Philosophie in ein *System des Wissens* zu überführen und als kritische Philosophie zu retten. Dieses System, das *Synthesis* und *Thesis* kofundiert, erläutert Schelling wie folgt:

Synthesis überhaupt nämlich ist nur unter zwei Bedingungen denkbar: *Erstens*, daß ihr eine absolute Einheit *vorangebe*, die erst in der Synthesis selbst, d.h. wenn ein Widerstrebendes, eine Vielheit, gegeben ist, zur *empirischen* Einheit wird. Zu jener *absoluten* Einheit kann zwar eine bloße Kritik des Erkenntnißvermögens nicht emporsteigen, denn das Letzte, wovon sie anfängt, ist selbst schon jene Synthesis: desto gewisser aber muß das vollendete System von dort ausgehen. *Zweitens* ist keine Synthesis anders als unter der Voraussetzung, daß sie sich selbst wieder in einer absoluten *Thesis endige*, denkbar: *der Zweck aller Synthesis ist Thesis*¹⁰¹.

Der entscheidende Vorzug dieser Deutung liegt darin, dass der von Kant aufgezeigte notwendige Übergang der theoretischen in die praktische Vernunft einen neuen Zusammenhang erhält. Nicht eine Verteilungsökonomie durch kritische Zäsur zwischen dem Gesetz der Welteinrichtung in der theoretischen und dem Gesetz der Weltüberschreitung in der praktischen Vernunft, sondern das Primat der praktischen Vernunft, für den die theoretische Vernunft nur „Prolepsis“¹⁰² ist, ist Schellings entscheidendes Argument. Gerade der *unendliche Abbruch*¹⁰³ jeder subjektiven Intention nach gegenständlicher Anschauung, der Kants „Sprung“¹⁰⁴ ins Praktische kennzeichnet, soll selbst der theoretischen Vernunft als „*Anticipation* der praktischen Entscheidung“¹⁰⁵ eingeschrieben sein:

Umgekehrt vielmehr nimmt durch einen unvermeidlichen Zirkel unsre theoretische Spekulation das zum voraus auf, was unsre Freiheit nachher, im Gedränge des Streits, behaupten wird. Wollen wir ein System, also Principien aufstellen, so können wir dieß nicht anders denn nur durch eine *Anticipation* der praktischen Entscheidung thun: wir würden jene Principien nicht aufstellen, wenn nicht vorher schon unsre Freiheit darüber entschieden hätte; sie sind am Anfang unsers Wissens nichts anderes als proleptische Behauptungen oder, wie sich Jacobi irgendwo – verkehrt und ungeschickt genug, wie er

¹⁰⁰ Schelling I, 335 (= *Philosophische Briefe*).

¹⁰¹ Schelling I, 296f. (= *Philosophische Briefe*).

¹⁰² Schelling I, 311 (= *Philosophische Briefe*).

¹⁰³ Kant *KdpV* A 131.

¹⁰⁴ Kant *Welches sind die wirklichen Fortschritte* A 43 (*Akad.-Ausg.* VI, 43).

¹⁰⁵ Schelling I, 312 (= *Philosophische Briefe*).

selbst sagt, aber doch nicht ganz unphilosophisch – ausdrückt: *ursprüngliche, unüberwindliche Vorurtheile*¹⁰⁶.

Durch diese praktische Systemkonstitution findet auch Kants Idee eines moralischen Gottes – ja die gesamte praktische Postulatenlehre – eine neue Bewertung. Während Gott für Kant als transzendente Idee der spekulativen Vernunft ein „*fehlerfreies Ideal*“¹⁰⁷ ist, das als ein objektives Ziel für sich richtig und notwendig ist, für die theoretische Vernunft aber weder bewiesen noch widerlegt werden kann und daher nur für den praktischen Gebrauch eine regulative Funktion hat, ist für Schelling gerade dieses Postulat der *spekulativen* Vernunft ein praktisches Indiz für „die Behauptung, dass jede Synthesis zuletzt auf absolute Einheit gehe“ und diese zweite Synthesis „in die Linie“ falle, „die eine Kritik des Erkenntnißvermögens durchlaufen muß“¹⁰⁸. Es lediglich als Anzeichen eines „praktischen Bedürfnis[ses]“ auszulegen, das die Vernunft im Glauben zu befriedigen versuche, weil es vor dem Richterstuhl der theoretischen Vernunft abgewiesen werde (so die bekannte Niethammer-Kritik), berge die Gefahr, den deistischen Gottesbegriff wiederaufzurichten. So verstehe der orthodoxe Kantianismus

unter dem praktischen Postulat der Existenz Gottes nicht die Forderung, die Idee von Gott praktisch zu *realisieren*, sondern nur die Forderung, zum Behuf des moralischen Fortschritts (also in praktischer Absicht) das Daseyn Gottes *theoretisch* – (denn *Glauben, Fürwahrhalten* u.s.w. ist doch offenbar ein Akt des theoretischen Vermögens) – anzunehmen, und also *objektiv voraussetzen*¹⁰⁹.

Der Dogmatismus, durch die theoretische Vernunft gestürzt, würde nur, mit umso größerer Macht wiederauferstehen. Nicht aber als Objekt des Fürwahrhaltens, sondern als Objekt des Handelns, d.h. als Gegenstand einer *realisierenden* Vernunft, die das Unbedingte in konstitutiver Weise allem voraussetze, sei die Idee von Gott im Kritizismus auszulegen¹¹⁰. Ansonsten sei der Begriff von einem moralischen Gott als Postulat der praktischen Vernunft geradezu als Kennzeichen einer Vernunftschwäche und nicht der Vernunftkritik zu verstehen¹¹¹, und dem Skeptizismus werde wieder Tür und Tor ge-

¹⁰⁶ Schelling I, 312f. (= *Philosophische Briefe*).

¹⁰⁷ Kant *KdrV* B 669.

¹⁰⁸ Schelling I, 297 (= *Philosophische Briefe*).

¹⁰⁹ Schelling I, 333 Anm. (= *Philosophische Briefe*).

¹¹⁰ Gegenüber dem Dogmatismus sei also die höchste Forderung des Kritizismus: „*Strebe nicht dich der Gottheit, sondern die Gottheit dir ins Unendliche anzunähern*“ (I, 335 Anm. = *Philosophische Briefe*).

¹¹¹ Vgl. Schelling I, 292 (= *Philosophische Briefe*).

öffnet. Zwar siedle sich der Übergang in die praktische Realisierung an der Schranke an, wo die theoretische Vernunft in ihrem Versuch scheitert, Gott objektiv zu identifizieren. Dieses Scheitern aber erscheine nur in der Vernunftimmanenz als Ohnmacht; es sei vom Standpunkt des Unbedingten aber als radikale Selbstanfänglichkeit zu durchschauen, weil „ich nicht schon festes Land *finde*, sondern es selbst erst *hervorbringen* muß, um darauf fest zu stehen“¹¹².

„Vernichte dich selbst durch die absolute Causalität“¹¹³ ist die existenzielle Forderung, die Schelling bei Spinoza entlehnt¹¹⁴, um den kategorischen Imperativ Kants an seinen Ursprung zurückzubinden. Erst in ihr erfülle sich das ganze „von allem, was von außenher hinzukam“¹¹⁵, entkleidete Selbst des Menschen. Die Sicherheit aber, von diesem Abgrund der Gottheit nicht verschlungen zu werden, verkörpert sich für Schelling – zumindest in den *Philosophischen Briefen über Kritizismus und Dogmatismus* – in der Einsicht des Sinesischen Weisen, wo „er das höchste Gut, die absolute Seligkeit – im Nichts *bestehen* läßt“¹¹⁶. Wo der Geist für sich selbst alles Endliche vernichtet und „nur in diesem *schlechtthin positiven* [...] *sich selbst*“¹¹⁷ anschaut, ist der Standpunkt absoluter Seligkeit erreicht. Das System des Kritizismus, das sich in seiner Vollendung – so Schellings Deutung der kantischen Postulatenlehre – im Praktischen aufhebt, hält in *dieser* Hinsicht „für den Dogmatismus ein Feld offen (...), auf dem er sein Gebäude sicher und dauerhaft aufführen könne“¹¹⁸.

Am deutlichsten sichtbar wird Schellings Transformation der kritischen Transzendentalphilosophie in seiner Begründung der Objektivität aus dem reinen Selbstbewußtsein. Kants Annahme eines subjektunabhängigen Ding-an-sich erweist sich nämlich vom Standpunkt einer ursprünglichen Einheit als Widerspruch, in den die kantische Vernunftkritik zwar mit Notwendigkeit

¹¹² Schelling I, 311 (= *Philosophische Briefe*).

¹¹³ Schelling I, 316 (= *Philosophische Briefe*).

¹¹⁴ Schelling bezieht sich hier auf die von Spinoza als „letzte Stufe der Erkenntnis“ bezeichnete „scientia intuitiva“, die das „eigentliche Leben des Geistes“ („mentis erga Deum amor intellectualis“, Ethik L.V, Prop. 36) darstellt (I, 317 = *Philosophische Briefe*).

¹¹⁵ Schelling I, 318 (= *Philosophische Briefe*).

¹¹⁶ Schelling I, 326 (Hervorh. vom Verf.) (= *Philosophische Briefe*). „Diese Notwendigkeit, überall noch *sich selbst* zu denken, die allen Schwärmern zu Hülfe kam, kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem er sich selbst als im absoluten Objekt *untergegangen* anschaute, schaute er doch noch *sich selbst* an, er konnte sich selbst nicht als *vernichtet* denken, ohne sich zugleich als existierend zu denken“ (I, 319 (= *Philosophische Briefe*)).

¹¹⁷ Schelling I, 395 (= *Abhandlungen zur Erläuterung*).

¹¹⁸ Schelling I, 303 (= *Philosophische Briefe*).

gerate,¹¹⁹ weil ihre Grenze das *Nichtvorstellbare* sein muß, die aufzulösen aber nur gelinge, wenn Subjektivität *und* Objektivität nicht als geteilte Realitäten, sondern als ursprüngliche Einheit unter der Voraussetzung einer absoluten Identität begriffen würden. Der Widerstreit im Dualismus von Subjektivität und Objektivität, von Sinnlichkeit und Verstand, Erscheinung und Begriff etc. ist ein abgeleiteter: „Nur dadurch, daß wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen dasselbe, und nur durch diesen *ursprünglichen* Widerstreit im menschlichen Geiste selbst der Streit der Philosophen“¹²⁰. Kants Vernunftkritik, die den Streit der Philosophen nur *schlichtet*, statt ihn aufzulösen¹²¹ (denn hätten „wir bloß mit dem Absoluten zu thun, so wäre niemals ein Streit verschiedener Systeme entstanden“¹²²), könne „nicht zu jener absoluten Einheit aufsteigen“, weil sie „das Subjekt nur, insofern dieses selbst *Objekt* des Erkenntnisvermögens, also von jenem durchaus verschieden ist, betrachten kann“¹²³. Die Vernunftkritik zeige lediglich den „*Progressus* von Thesis zu Antithesis und von da zur Synthesis“¹²⁴ auf, sie sei „nichts als Darstellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endli-

¹¹⁹ In der Notwendigkeit dieses Widerspruchs hat Schelling einen *indirekten* Hinweis darauf gesehen, dass Kant bereits die „Idee eines durch keinen Gegensatz beschränkten, nicht mehr weder sinnlichen noch übersinnlichen, eines wahrhaft unendlichen Erkennens“ angenommen hat: „Suchen wir den allgemeinen Erfolg auszusprechen, den die große Kantische Unternehmung für das Wissen und Erkennen überhaupt hatte, so bestand dieser darin, dass er eine allgemeine und absolute Subjectivität der Erkenntnis einführte. (...) In Bezug auf die sinnliche Erfahrung ließ er zwar noch den Gedanken – man könnte sagen den Verdacht eines intelligiblen, unsinnlichen Grundes derselben übrig, aber der auf ewig von aller Erkenntnis ausgeschlossen war (...) durch den entschiedenen Gegensatz, in den er das Erkennen mit dem An sich stellte, und durch die Nähe, in welche er den intelligiblen Grund der sinnlichen Erscheinungen mit dem Uebersinnlichen an sich brachte, mußte er gleichsam die Einheit herbeirufen, die Einheit, in welcher jene absoluten Gegensätze nicht nur des subjectiven Erkennens und des objectiven Seins, sondern auch der des Sinnlichen und Uebersinnlichen verschwand, und wie man sonst über Kant denke, indirect wenigstens hat er die Idee eines durch keinen Gegensatz beschränkten, nicht mehr weder sinnlichen noch übersinnlichen, eines wahrhaft unendlichen Erkennens vorbereitet und eingeleitet“ (G. L. Plitt: *Aus Schellings Leben*. Ebd., Bd.1, S. 150f.).

¹²⁰ Schelling I, 293 (= *Philosophische Briefe*).

¹²¹ „Obschon wir aber Synthesis schlechterdings nur durch eine *ursprüngliche* Einheit im Gegensatz gegen Vielheit begreifen können, so konnte doch die Kritik der reinen Vernunft nicht zu jener absoluten Einheit aufsteigen, weil sie, um den Streit der *Philosophen* zu schlichten, gerade nur von demjenigen Factum ausgehen konnte, von welchem der Streit der *Philosophie* selbst ausgeht“ (I, 294 = *Philosophische Briefe*).

¹²² Ebd.

¹²³ Schelling I, 294f. (= *Philosophische Briefe*).

¹²⁴ Schelling III, 393 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

chen¹²⁵, und agiere damit immer schon auf der Grundlage einer ursprünglichen Trennung von Ich und Realität, von der aus der Rückgang in „eine Region des Bewußtseins, wo diese Trennung *noch nicht* ist und innere und äußere Welt ineinander begriffen sind“¹²⁶, verschlossen bleibe.

Im Rückblick der *Münchener Vorlesungen* von 1827 bezeichnet Schelling daher den Versuch, vor dem Hintergrund dieses ursprünglichen Widerstreits Erfahrung *überhaupt* transzendental begründen zu wollen, als offenen Widerspruch, der nur eine Verdoppelung des Erfahrungsbegriffs in eine ursprünglich empfundene Realität des Ding-an-sich (auf die wir „den Begriff der Ursache anwenden“) und eine objektive Realität der Erscheinungen (die zur ursprünglichen Realität nicht zurückführt) zur Folge hat¹²⁷. Die Realität des objektiven Erkennens, auf die sich Kants Erkenntniskritik auf der Grundlage seines transzendentalen Dualismus' beschränkt, berühre nicht die Frage nach der Begründung von Objektivität *überhaupt*. Diese Frage könne nur durch den spekulativen Rückgriff auf eine *absolute* Realität Gestalt gewinnen, die einer intellektuellen Anschauung konveniere, in der die Differenz von Sein und Erkennen aufgehoben sei. Dieser „Urgrund aller Realität“¹²⁸ ist aus der Subjekt-Objekt-Relation nicht etwa deshalb unhinterfragbar, weil er ihm gegenüber etwas schlechthin Anderes wäre, sondern weil in ihm als dem „einzig(e) Unmittelbare[n] in unserm Wissen“¹²⁹ der Gegensatz von Subjekt und Objekt gar nicht zur Differenz gebracht ist¹³⁰.

Die „Schwierigkeit, denen der philosophische Geist unter Voraussetzung des objectiven Daseyns der Dinge bei Erklärung der Welt begegnet“¹³¹, überwindet Schelling durch den Begriff einer *gewordenen Wirklichkeit*. Das Dasein der Erfahrungswelt ist nicht einfach gegeben, sondern durch ein freies „*Selbstbestimmen* des Geistes“¹³², das Wirklichkeit aus Freiheit entläßt, *aufgegeben*. Die bloß negative Bestimmung des An-sich bei Kant nimmt Schelling damit aus

¹²⁵ Schelling I, 215 (= *Vom Ich als Princip*).

¹²⁶ Schelling III, 429 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

¹²⁷ Vgl. zur Rekonstruktion dieses Problems in der Transzendentalen Deduktion Kants, Dieter Henrich: *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentalen Deduktion*. Heidelberg 1976; ders.: *Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion*. In: Kant. Analysen – Probleme – Kritik. Hrsg. von Hariolf Oberer u. Gerhard Seel, Würzburg 1988, S. 39-70.

¹²⁸ Schelling I, 162 (= *Vom Ich als Princip*).

¹²⁹ Schelling I, 155 (= *Vom Ich als Princip*).

¹³⁰ In den *Münchener Vorlesungen* schreibt Schelling, dass in der intellektuellen Anschauung „nicht, wie in der sinnlichen Anschauung, Subjekt und Objekt ein anderes, sondern dasselbe ist“ (X, 148 = *Zur Geschichte der neueren Philosophie*).

¹³¹ Ebd. X, 90.

¹³² Schelling I, 399 (= *Abhandlungen zur Erläuterung*).

der Einsicht zurück, dass der Freiheitsbegriff „der positive Begriff des An-sich überhaupt“¹³³ ist. Wenn im Kontext der Vernunftkritik die Dinge-an-sich nur den Status haben können, „Schranken der absoluten Realität in der Vorstellung“¹³⁴ zu sein, so muss in einem *System* des transzendentalen Idealismus von der „Idealität der Schranke“ ausgegangen werden, in dem Bewußtsein, dass die Verwirklichung der Freiheit in reiner Spontaneität gleichbedeutend damit ist, „das Absolute *in mir selbst* zu realisieren“¹³⁵. Endliche Subjektivität findet dadurch ihre Begründung in absoluter Freiheit – die vermeintlich transzendente Hinterwelt des kantischen Ding-an-sich erweist sich als Reflex des eigenen Selbst. Der transzendente Begriff der Freiheit, Kants „*Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen, bloßen Vernunft“¹³⁶, wird für Schelling zu dem alles tragenden *Ausgang* eines *Systems des transzendentalen Idealismus*, der allein „als selbst Unbedingbares ein unbedingter Anfang sein kann“¹³⁷. Die Idee der voraussetzungslosen Selbstanfänglichkeit, die Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* aufgreift, wird dadurch erstmals in ein Verhältnis zur theoretischen Vernunft gebracht, das nicht dem Vorwurf des Zirkelschlusses ausgesetzt werden kann¹³⁸.

Erst durch diesen *in sich gründenden* Anfang wird das philosophische Gebäude, das Kant errichten wollte, zu einem *System*, d.h. zu einem Ganzen, „das *sich selbst trägt*, das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewegung und seines Zusammenhangs außer sich voraussetzt“¹³⁹. In diesem Sinne sagt Schelling im *System des transzendentalen Idealismus*: „Die Freiheit ist das einzige Princip, auf welches alles aufgetragen ist, und wir erblicken in der objektiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, sondern nur die innere Be-

¹³³ Schelling VII, 352 (= *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*).

¹³⁴ Schelling I, 213 Anm. (= *Vom Ich als Princip*).

¹³⁵ Schelling I, 335 (= *Philosophische Briefe*).

¹³⁶ Kant *KdV* Akad.-Ausg. V, 3f.

¹³⁷ Michaela Boenke: *Transformation des Realitätsbegriffs*. Ebd., S. 283.

¹³⁸ Insbesondere Jacobi hatte in der *Vorrede* seiner *David-Hume*-Schrift von der Babylonischen Verwirrung gesprochen, in der die „Kantische Lehre mit sich selbst über diesen Punkt im Widerspruch ist, da sie eben so unläugbar *implicite* der Vernunft den Verstand, als *explicite* dem Verstande die Vernunft unterordnet“ (II, 23f.). Jacobi berief sich dabei auf Jacob Friedrich Fries, der in seiner *Neuen Kritik der Vernunft* (Teil 1, S. 199 und 203-206) ausführte, dass im Kritischen Programm Kants nicht deutlich genug zwischen der kritischen und kritisierten Vernunft unterschieden werde. In der *Kritik der praktischen Vernunft* „siehe Kant *unmittelbar* immer nur das, was dem Reflexionsvermögen gehöre. Aus diesem Grund bleibe dann auch seine praktische Philosophie und ihr Glaube etwas sehr dunkles (...)“.

¹³⁹ Schelling I, 400 (= *Abhandlungen zur Erläuterung*).

schränktheit unserer eignen freien Thätigkeit“¹⁴⁰. Ohne diese Transformation sei das kritische Programm Kants zu dem *verkehrten Unternehmen* verdammt, „die theoretische Philosophie durch die theoretische begründen zu wollen“¹⁴¹, d.h. ein Wissen lediglich um eines anderen willen transzendentalphilosophisch ausgewiesen zu haben. Es selbst muss als integraler Bestandteil eines Ganzen interpretierbar bleiben, das sich selbst trägt: Das Wissen um eines anderen willen muss dem Wissen um seiner selbst willen eingeschrieben sein. Erst dann ist der archimedische Punkt eines reinen Bewußtseins erreicht, „das, von äußern Dingen unabhängig, von keiner äußern Macht überwältigt, sich selbst trägt und unterhält“¹⁴². So besteht für Schelling die Natur der transzendentalen Philosophie auch darin, „indem sie alles Objective vorerst als *nicht vorhanden*“ ansieht, „aufs *Werdende* und *Lebendige* gerichtet [zu sein], denn sie ist in ihren ersten Principien *genetisch*, und der Geist wird und wächst in ihr zugleich mit der Welt“¹⁴³.

8.3. Schellings Anknüpfung an die *Kritik der Urteilskraft*

So plausibel auch Schellings Inversion der kantischen Vernunftkritik durch den Rückgang auf ein den Erkenntnisbedingungen schlechterdings „Unbedingbares“ ist, so birgt sie doch eine Reihe von Folgeproblemen, wenn man diesem Unbedingten den *ontologischen* Primat eines Absoluten beimißt, wie die These von der *Kunst als Offenbarung des Absoluten* nahelegt. Schon die Frage nach dem philosophischen Standpunkt macht dies deutlich. Die Philosophie, die zum Unbedingten als absoluter Identität niemals faktisch in eine *Erkenntnisbeziehung* treten kann, dennoch aber von ihm „ausgehen“ will, kann sich dieses Standpunkts für ein System des Wissens nur im Status des Als-ob versichern. Es hat lediglich eine heuristische Erklärungsfunktion im Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich, ist ein Vorgriff auf ein noch zu entwickelndes Wissen und damit nur geeignet, den Gegensatz von Subjekt und Objekt zu transzendieren, statt ihn in seiner Genese *als Gegensatz* zu durchschauen¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Schelling III, 379 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

¹⁴¹ Schelling I, 399 (= *Abhandlungen zur Erläuterung*).

¹⁴² Schelling I, 401 (= *Abhandlungen zur Erläuterung*).

¹⁴³ Schelling I, 403 (= *Abhandlungen zur Erläuterung*).

¹⁴⁴ Es geht Schelling also keineswegs darum, die Alleinheit eines Absoluten als Thesis in sein System zu integrieren. Das „unveränderlich Identische, was zu keinem Bewußtseyn gelangen kann und nur aus dem Produkt widerstrahlt“ (III, 615f.), beseitigt gerade nicht die Schranke des Bewusstseins, sondern macht sie nach beiden Seiten hin sichtbar. Das Genie lebt von der Darstellung eines Widerspruchs, „ein[em] Zusammentreffen von Entgegengesetzten“ das es nicht etwa beseitigen, sondern in seiner ganzen Tragweite sichtbar macht, indem es sich in

Dieses Dilemma macht es in der Folge für Schelling notwendig, das Unbedingte im vollendeten System des Wissens dadurch auszuweisen, dass es sich an der Gegenbildlichkeit eines Absoluten *im* Wissen profilieren muss. Seine These um 1800, die Kunst objektiviere das Absolute *innerhalb* der Grenzen der Subjektivität als *Indifferenz* von Subjektivität und Objektivität, versucht einen Standpunkt des philosophischen Bewußtseins zu markieren, in dem jeder (durch sich selbst gewisse) Anfang neu gesetzt ist. Im Unterschied zu Fichte, dem das Bewußtsein des Sittengesetzes zentral ist, gerät jetzt die ästhetische Anschauung in den Mittelpunkt. Das Subjekt, das im Moment der ästhetischen Anschauung seine Sinnlichkeit bis zur Versenkung in den Gegenstand gesteigert hat, wird von den Dingen nicht mehr fortgerissen; sein Freiheitsgefühl ist gewissermaßen ganz im Gegenstand verloren und hat damit eine – aller Grenzen enthobene – Rückbesinnung auf die Ewigkeit in sich, die es zweifelsfrei zum *Dokument und Organon* der Philosophie erklären kann. Denn gerade das stellt ja die Leistung der ästhetischen Anschauung dar, dass sie das ewige Vergehen der intellektuellen Anschauung (in der Zeit) stillstellt, indem sie das Absolute als das reflexiv Undarstellbare selbst wieder darstellt. Wo Fichte durch die Aufweisung des Sittengesetzes in uns die intellektuelle Anschauung verbürgt sieht, ist sie es bei Schelling durch die Kunst. Bis in die Zeit der Identitätsphilosophie ist für ihn die Kunst „Standpunkt der Philosophie“¹⁴⁵.

Damit ist aber gesagt: Das Absolute, dass sich in der Selbstaufhebung alles Endlichen bewahrheiten soll, ist nur dann zweifelsfrei das Absolute ontologischer Dignität, wenn als Abschluß des Systems eine Endlichkeit gedacht werden kann, die selbst unendlich ist. Das berühmte Symbol, mit dem Schelling diese Problematik des Systemabschlusses verdeutlicht, ist der *Schlussstein des Gewölbes*¹⁴⁶, der selbst zwar ohne Fundament ist, dafür aber das Gebäude der Philosophie in sich stützt. Nicht ohne Ironie bemerkt Jean Paul zu dieser Symbolik in seiner *Clavis Fichtiana*, dass „allein der Fehler, daß entweder der Schlußstein oder der Boden eines Lehr- und Luftgebäudes realistisch ist, (...) es unserem Sinne wahr“¹⁴⁷ macht. Für das schellingsche System des Wissens

der Invention in das Besondere entäußert und in der Form das Besondere zurück ins Unendliche nimmt. Es ist von einem Widerspruch getrieben, der die „Wurzel seines ganzen Daseyns (...) angreift“ (III, 616), nicht aber von der Auflösung dieses Widerspruchs in irgendeinem *Unisono*. Nur aus diesem Grund kann Schelling sagen, dass „die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie“ (III, 627) sei. Zur maieutischen Präfiguration dieses Problems vgl. Kap. 10. 2.

¹⁴⁵ Schelling V, 310 (= *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*).

¹⁴⁶ Schelling III, 349 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

¹⁴⁷ Jean Paul I, 3, 1014 (= *Clavis Fichtiana*).

ist dieses Schlussargument von entscheidender Bedeutung, spitzt sich hier doch die gesamte Problematik zu, wie eine Freiheit, die „durch unser freies Handeln ohne unser Wissen, und selbst wider unsern Willen“ geht, „zu dem Bewußten das Objektive hinzubringt“¹⁴⁸: Das Prinzip von Schellings System des Wissens behält solange einen nur hypothetischen Charakter, wie nicht gezeigt werden kann, dass der höchste Akt der Vernunft, der, indem er die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, von Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, aufdeckt, nur ein ästhetischer Akt der Vernunft sein kann – ein Akt also, der das reflexiv Undarstellbare wiederum selbst darstellt. So wird für Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* zum Zeichen des Kunstwerks, das *Unendliche* darzustellen. Gerade es soll in der Lage sein, „einen unendlichen Gegensatz in einem endlichen Produkt aufzuheben“¹⁴⁹. Die Kunst wird für Schelling zur einzigen Rechtfertigung – sozusagen zum philosophischen Basisargument – für ein *System* des transzendentalen Idealismus, da in ihr eine Selbstaufhebung des Endlichen dokumentiert ist, die vom „Kerker der objektiven Welt“¹⁵⁰ befreit, aber nicht dadurch, dass sie ihn preisgibt, sondern dadurch, dass sie ihn als bewusste Poesie des Geistes durchsichtig macht. Dieselbe Problematik, die Kant in der *Kritik der ästhetischen Urteilkraft* eine Vorstellung der produktiven Einbildungskraft zwischen theoretischer und praktischer Philosophie konstruieren ließ, die „rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich* sein“¹⁵¹ soll, beansprucht Schelling spekulativ für sein Postulat eines *absoluten Ich*¹⁵². „Das Postulat, von dem die Philosophie ausgeht“, schreibt er in Anspielung auf die subjektive Allgemeingültigkeit des ästhetischen Geschmacksurteils in den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*

¹⁴⁸ Schelling III, 616 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

¹⁴⁹ Schelling III, 626 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

¹⁵⁰ Schelling I, 321 (= *Philosophische Briefe*).

¹⁵¹ Kant *KdV* B 177.

¹⁵² Vgl. dazu die Thesen von Hans Freier: *Die Rückkehr der Götter*. Ebd., S. 35ff. Stefan Summerer schreibt dazu: „Trotzdem reicht die produktive Einbildungskraft in ihrer versinnlichenden Darstellung des Übersinnlichen weiter als nur bis zu einem formalen Schema, als bis zur bloß reflektierenden Urteilkraft. In ihrer bewußtlos-bewußten Produktivität hat die Einbildungskraft teil an der ihr zugrundeliegenden Ureinheit; Kants Unterscheidung zwischen bestimmender und reflektierender Urteilkraft ist für sie deshalb nicht verbindlich. Die Urteilkraft wird an sich selbst bestimmend für ihre Inhalte, anstatt diese als ein ihr Gegebenes nur zu beurteilen. Wenn Schelling die Kritik der Urteilkraft gegen Fichtes Naturverachtung ins Feld führt und davon spricht, dass Kant die Natur dem handelnden Menschen als eine eigenständige Objektivität gegenübergestellt habe, so hat dies durchaus seine Richtigkeit“ (Stefan Summerer: *Wirkliche Sittlichkeit und ästhetische Illusion. Die Fichterezeption in den Fragmenten und Aufzeichnungen Friedrich Schlegels und Hardenbergs*. Bonn 1974, S. 228).

von 1796/97, „müßte also etwa ein Objekt haben, dessen sich jeder wenigstens bewußt sein *sollte*, wenn er es auch nicht ist. Man müßte einem solchen erweisen können, daß, wenn er dieses Objekts nicht bewußt werden könne, ihm auch das ursprüngliche *Sollen* ganz und gar unverständlich seyn müsse“¹⁵³. Die Abhängigkeit der praktischen Vernunft von der ästhetischen Einsicht wird hier überdeutlich. Die intellektuelle Anschauung, die ja gerade kein setzendes Bewußtsein hervorbringt, wird objektiv und intersubjektiv mitteilbar in der ästhetischen Anschauung. Dass dieses Fundierungsverhältnis die Dimensionen der kantischen Vernunftkritik nicht sprengt, sondern von vornherein als *leitendes* Erkenntnisinteresse der kritischen Transzendentalphilosophie angesehen werden müsse, erklärt sich für Schelling daraus, dass das oberste Prinzip des Denkens – worauf Kant nicht mehr reflektiert habe, ohne das er aber die *Kritik der reinen Vernunft* niemals hätte schreiben können – in der ästhetischen Anschauung objektiv werde. Das „absolut Unbewußte und nicht-Objektive“, das Kants *Flug der Spekulation* trug, kann nur durch einen ästhetischen Akt der Einbildungskraft reflektiert werden.

Auch bei der Systembildung bedient sich Schelling derselben Argumentationsfigur¹⁵⁴. Mit dem Rückgriff auf ein *absolutes Ich* sichert er zwar einen *Ausgang*, der von jedem Begründungsanspruch frei bleibt und vermeidet damit den Erklärungsregress im jacobischen *Salto mortale*, gerät damit aber in die Problematik eines (offenen) Systems, in dem die Philosophie ihre eigene Aufhebung betreibt. Die Gefahr der Zirkelargumentation, in die Schelling zu geraten droht, besteht darin, dass seine Philosophie, die in der Endlichkeit des Menschen ihren Ursprung hat, durch ihre Spekulation über einen absoluten Anfang die Auflösung dessen inszeniert, was sie am Leben erhält. Der *Ausgang* vom Absoluten wird zum Projekt der *Rückgewinnung* eines metaphysischen Absoluten. Gerade in diesem Zugrundegehen aber sollte sich die positive Bedeutung der an sich negativen Grenzziehung des menschlichen Wis-

¹⁵³ Schelling I, 446 (= *Abhandlungen zur Erläuterung*).

¹⁵⁴ Allein die Begriffsanalyse eines *Unbedingten* zeigt, dass es nicht Objekt des Denkens, d.h. dass es „*schlechterdings nicht als Ding gedacht*“ (III, 368 = *System des transzendentalen Idealismus*) und damit seinen Grund nicht wieder in etwas anderem haben kann. Die Problematik der *Begriffsanalyse* hat zuerst Wolfgang Wieland in aller Deutlichkeit herausgestellt: „Schelling geht (...) nur vom Begriff des Unbedingten aus. Seine Methode ließe sich mit einem Ausdruck unserer Tage vielleicht als Sinnanalyse oder Formanalyse bezeichnen; er fragt danach, was im Begriff des Unbedingten schon enthalten ist“ (Wolfgang Wieland: *Die Anfänge der Philosophie Schellings*. Ebd., S. 246f.).

sens dokumentieren und gegenüber dem Kritizismus sich „ein mächtigerer, herrlicherer Dogmatismus (...) erhebe[n]“¹⁵⁵.

Aus der Widersinnigkeit dieses Vorgangs hat Schelling Konsequenzen sowohl für den Systembegriff als auch für das Wirklichkeitsverständnis einer *Philosophie der Rückgewinnung des Absoluten* gezogen, in der die Selbstnegation alles diskursiven Wissens am Werk ist. Nur als System der theoretischen, nicht aber als System der praktischen Vernunft betreibe die Vernunft ihre eigene Zerstörung¹⁵⁶. Das „System der Freiheit“ – so Schelling – könne dagegen niemals in „die Schranken eines theoretisch-allgemeingültigen Systems“¹⁵⁷ gezwängt werden, ohne sich als solches zu suspendieren. Seine ganze Erhabenheit bestehe vielmehr darin, dass es „nie vollendet“¹⁵⁸ werden könne, weil es als lebendiges System nicht das eines Wissens von Dingen, sondern einer *unendlich erworbenen Wahrheit* sei. Der theoretischen Ausweglosigkeit des bloß spekulativen Systembegriffs entledigt sich Schelling durch die Annahme, Philosophie könne sich letztlich nur durch ihre Aufhebung im Leben vollenden¹⁵⁹. Dann erst würden die „Ideen, zu denen sich unsere Spekulation erhoben hat [aufhören], (...) Gegenstände einer müssigen Beschäftigung zu sein, die unsern Geist nur gar zu bald ermüdet, sie werden zum Gesetz unsers *Lebens*, und befreien uns, indem sie so selbst in Leben und Da-

¹⁵⁵ So formuliert dies Schelling, rückblickend auf den Grundgedanken seiner *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*, in der *Philosophie der Offenbarung* von 1841/42: „Aber mir war es seit dem Studium der Kantischen Philosophie klar, dass diese nicht die ganze Philosophie sein könne. Schon in den *Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* (1795) behauptete ich, dass, dem Kritizismus gegenüber, auch ein mächtigerer, herrlicherer Dogmatismus sich erhebe; und das war nichts Anderes als die positive Philosophie. So lange Zeit schreibt sich bei mir die *Abnung einer positiven Philosophie* her“ (Schelling: *Philosophie der Offenbarung* 1841/42. Hrsg. v. Manfred Frank. Frankfurt am Main 1977, S. 137).

¹⁵⁶ Dass gerade in dieser Form der Selbstpreisgabe auch die Rettung der Vernunft begründet liegt, hat Schelling in folgender Polemik deutlich gemacht: „Ihr, die ihr selbst an die Vernunft glaubt, warum klagt ihr die Vernunft darüber an, daß sie nicht zu ihrer eignen Zerstörung arbeiten kann, daß sie eine Idee nicht realisieren kann, deren Wirklichkeit alles zerstören würde, was ihr selbst mühsam genug aufgebaut habt? Daß es die ändern thun, die mit der Vernunft selbst von jeher entzweit sind, und deren Interesse es ist, über sie Klage zu führen, wundert mich nicht. Aber daß ihr es thut, die ihr selbst die Vernunft als ein göttliches Vermögen in uns preist! – Wie wollet ihr denn eure Vernunft gegen die *höchste* Vernunft behaupten, die für die eingeschränkte, endliche Vernunft offenbar nur die absoluteste Passivität übrig ließe“ (I, 340 = *Philosophische Briefe*).

¹⁵⁷ Schelling I, 307 (= *Philosophische Briefe*).

¹⁵⁸ Schelling I, 306 (= *Philosophische Briefe*).

¹⁵⁹ Vgl. dazu die Thesen von Hans Freier: *Die Rückkehr der Götter*. Ebd., S. 107 ff.. Zur Kritik an Hegels Systembegriff vgl. Emil Angehrn: *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin 1977, besonders S. 413-468.

seyn übergegangen – zu Gegenständen der *Erfahrung* werden, auf immer von dem mühsamen Geschäfte, uns ihrer Realität auf dem Wege der Spekulation, a priori, zu versichern“¹⁶⁰.

Vom Standpunkt dieser praktischen Wende der Philosophie aus, besteht für Schelling die Leistung der *Kritik der reinen Vernunft* darin, „zuerst aus der *Idee* von System überhaupt bewiesen [zu haben], daß kein System (...) in seiner Vollendung Gegenstand des *Wissens*, sondern nur Gegenstand einer praktisch-nothwendigen, aber *unendlichen* Handlung sey“¹⁶¹. In der *Philosophie der Offenbarung* hat Schelling diese Idee als ein anfängliches Draußensein, von dem immer nur *auszugehen* sei, charakterisiert, als eine „philosophia descendens (von oben herabsteigende)“, die die „philosophia ascendens (von unten aufsteigende)“¹⁶² sich zu Eigen machen müsse: „Die Vernunft kann das Seyende, in dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was ist, als ein absolutes *Außer-sich* setzen (freilich nur, um es hintennach, a posteriori, wieder als ihren Inhalt zu gewinnen, und so zugleich selbst in sich zurückzukehren), die Vernunft ist daher in diesem Setzen außer sich gesetzt, absolut ekstatisch“¹⁶³.

Für das Wirklichkeitsverständnis dieses Systembegriffs, der das Wissen um die Vernunft praktisch, statt theoretisch zu realisieren sucht (und damit das Legitimationsdefizit der analytischen Vernunft ausgleichen will), hat Schelling im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* (um 1796) die Forderung nach einer (neuen) Mythologie der Vernunft erhoben. In ihr realisiere sich das Projekt einer Philosophie, die Freiheit zum universellen Realitätsprinzip erhebe¹⁶⁴. Dem lebendigen System der Philosophie korrespondiere

¹⁶⁰ Schelling I, 341 (= *Philosophische Briefe*).

¹⁶¹ Schelling I, 305 (= *Philosophische Briefe*).

¹⁶² Schelling XIII, 1, 151 Anm. (= *Philosophie der Offenbarung*).

¹⁶³ Schelling XIII, 1, 162f. (= *Philosophie der Offenbarung*). Wolfram Högerebe hat diese Stelle, u. a. im Rekurs auf Heideggers Analyse der ekstatischen Horizonte des Daseins, interpretiert: „Schelling ist mit dieser Option für ein ursprüngliches Draußen-Sein, aus dem wir erst erwachend zu uns kommen, der erste, der wie später M. Heidegger und G. Ryle, die cartesische Gefängnistheorie des Bewußtseins, die sich in Kants Immanenzverpflichtung der Vernunft noch fortsetzt, grundsätzlich sprengt. (...) Dieser prärationale Sinn von Sein, dieser ekstatische Existenz>begriff< rechnet mit irgendetwas, das vor aller Begrifflichkeit existiert, und daher nicht begrifflich, sondern begriffsfrei, rein empirisch beglaubigt werden muß. Die Art dieser reinen Empirie ist hier die Ekstase der Vernunft in ihrem pronominalen Bezug auf irgendetwas“ (Wolfram Högerebe: *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings 'Die Weltalter'*. Frankfurt am Main 1989, S. 124, 122).

¹⁶⁴ In der *Freiheitsschrift* (1809) bemerkt Schelling dazu in Hinblick auf Kant: „Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten. Wer nicht auf diesem Weg zur Philosophie kommt, folgt und thut bloß ändern nach, was sie thun; ohne Gefühl weißwegen sie es thun. Es wird aber immer merkwürdig bleiben, daß Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von Erscheinungen

ein Wirklichkeitsverständnis, in dem alles die Signatur der Freiheit trage. Nur so sei dem Selbstbewußtsein, das „den ganzen auch ins unendliche erweiterten Horizont unsers Wissens umgrenzt“¹⁶⁵, Rechnung getragen und die praktische Philosophie Kants ins Leben überführt.

Schellings praktische Begründung der Philosophie und seine Forderung nach einer neuen Mythologie erwachsen aus der Notwendigkeit, dass es einer Wahrnehmung von Zwecken der Vernunft bedarf (das heißt „d. Vorst. von mir selbst, als einem absolut freien Wesen“¹⁶⁶), die auch die gesamte *Physik* umfaßt¹⁶⁷. Nicht nur als esoterische Leistung eines genialen Individuums in der Kunst, sondern als ästhetisches Wirklichkeitsverhältnis des gesamten Menschengeschlechts, das gleichsam „Einen Dichter“¹⁶⁸ vorstellt, ist „die innere Natur des Selbstbewußtseins zur zweiten Natur über der ersten objektiviert“¹⁶⁹. Für Schelling sind weder Philosophie noch Poesie privilegierte Erfahrungen, die einander ausschließen. „Man sieht nicht ein, warum der Sinn für Philosophie eben allgemeiner verbreitet seyn sollte, als der für Poesie“¹⁷⁰. Für den Ausweis dieser utopischen Funktion der Kunst in einer sich letztlich mythologisch vollendenden Philosophie greift Schelling auf eine unterschwellige Dialektik von ästhetischer und teleologischer Urteilskraft in Kants dritter Kritik zurück.

Um die apodiktische Gewißheit der Freiheit, die als ein *Faktum der reinen Vernunft*¹⁷¹ jedem Einzelnen und allen gemein ist, der Welt kommensurabel zu machen, hatte schon Kant in der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* deutlich gemacht, dass durch den Begriff der Zweckmäßigkeit die Natur „so vorgestellt [wird], als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen

nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterschieden, nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des An-sich auch auf die Dinge zu übertragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höhern Standpunkt der Betrachtung und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter seiner theoretischen Philosophie ist“ (VII, 351 f.).

¹⁶⁵ Schelling III, 357 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

¹⁶⁶ Manfred Frank, Gerhard Kurz: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt am Main 1975, S. 110.

¹⁶⁷ Zur Problematik der strittigen Verfasserfrage des *Ältesten Systemprogramms* vgl. Christoph Jamme u. Helmut Schneider: *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm“ des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main 1984; Frank-Peter Hansen: *Das Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus. Rezeptionsgeschichte und Interpretation*. Berlin 1989.

¹⁶⁸ Schelling III, 629 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

¹⁶⁹ Hans Freier: *Die Rückkehr der Götter*. Ebd., S. 175.

¹⁷⁰ Schelling III, 351 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

¹⁷¹ Vgl. Kant *KdV* B 79.

ihrer empirischen Gesetze enthalte“¹⁷². Die Selbstbeschreibung des sittlichen Lebens erfordert bei Kant die Auffassung von einer Wirklichkeit, die sich nicht auf eine bloße Erfahrungswirklichkeit reduzieren läßt. Diese Form einer notwendigen Sinnunterstellung, ohne die wir alle einem Chaos an Sinnbezügen ausgeliefert wären, ist für Schelling konkreter Anknüpfungspunkt für seinen mythologischen Realitätsbegriff¹⁷³. Schellings Realitätsbegriff erlaubt es, gerade weil er nicht auf die Welt der Objekte und eines Naturmechanismus eingeschränkt ist, Kants teleologisches Urteil bruchlos in seine eigene Konzeption zu integrieren. Die Vorstellung einer Technik der Natur, die Kant nur als subjektiv-heuristische Vorstellung zulassen will, wird von Schelling als objektive *Vorstellungsmöglichkeit* interpretiert, weil die Differenz einer subjektiv und objektiv gültigen Vorstellung bei Kant nur Ausdruck eines Negativismus sei, dessen positive Aufstufung zur vollendeten Philosophie noch ausstehe. In der Schrift *Von der Weltseele* (1798) fragt er ganz im Sinne dieses Umkehrarguments:

Ist der Mechanismus etwas für sich bestehendes, und ist er nicht vielmehr selbst nur das Negative des Organismus? – Mußte der Organismus nicht früher seyn als der Mechanismus, das Positive früher als das Negative? Wenn nun überhaupt das Negative das Positive, nicht umgekehrt dieses jenes voraussetzt: so kann unsere Philosophie nicht vom Mechanismus (als dem Negativen), sondern sie muß vom Organismus (als dem Positiven)

¹⁷² Kant *KdU* B XXVIII.

¹⁷³ In den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* von 1797 hat Schelling die Notwendigkeit, mit der Kant das teleologische Urteil als eine Sinnvermittlungsinstanz in Anspruch nimmt, als Indiz dafür gewertet, die Position eines *ontologisch* Unbedingten bereits vorausgesetzt zu haben, ohne sie eigens zu explizieren: Der Übergang, „wie die Einheit der Dinge, die im unendlichen Wesen nur *ontologisch* sein kann, in eurem Verstande *teleologisch* geworden sey“, blieb den Kantianern ungeklärt. „Die Frage war: wie die *Vorstellung* zweckmäßiger Produkte außer mir *in mich* gekommen, und wie ich genöthigt sey, diese Zweckmäßigkeit, *obgleich sie den Dingen nur in Bezug auf meinen Verstand zukommt*, doch als *außer mir wirklich* und nothwendig zu denken“ (II, 45f.). Bereits in der Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie* hatte Schelling im teleologischen Urteil der theoretischen Vernunft Implikationen am Werke gesehen, die die Dimensionen der Vernunftkritik als bloß negativer Philosophie überwinden: „Demnach muß selbst die theoretische Nachforschung das Teleologische als mechanisch, das Mechanische als teleologisch, und beides als in Einem Princip der Einheit befaßt betrachten, das sie zwar nirgends (als Objekt) zu realisiren im Stande, doch aber vorauszusetzen genöthigt ist, um die Vereinigung der beiden widerstreitenden Principien (des mechanischen und teleologischen) (...) begreifen zu können. So, wie die praktische Vernunft genöthigt ist, den Widerstreit zwischen Freiheits- und Naturgesetzen in einem höheren Princip zu vereinigen, in welchem Freiheit selbst Natur und Natur Freiheit ist, muß die theoretische Vernunft in ihrem *teleologischen* Gebrauche auf ein höheres Princip kommen, in welchem Finalität und Mechanismus zusammenfallen, das aber deßwegen schlechterdings nicht als Objekt bestimmbar seyn kann“ (I, 241f.).

ausgehen, und so ist freilich dieser so wenig aus jenem zu erklären, daß dieser vielmehr aus jenem erst erklärbar wird.– Nicht, wo kein Mechanismus ist, ist Organismus, sondern umgekehrt, wo kein Organismus ist, ist Mechanismus¹⁷⁴.

Und in der Münchener Antrittsrede *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807) versteht Schelling das (aristotelische) Nachahmungstheorem nicht als „dienstbare(r) Nachahmung“¹⁷⁵ der Natur, als bloße Reproduktion ihrer Objektivität, sondern als Nachahmung ihrer *inneren Gesetzmäßigkeit*, also unter dem Aspekt ihrer Produktivität. Nicht die menschliche Entzweiung von der Natur soll sich nochmals, wie im Winckelmannschen Kunstverständnis, in der Kunst potenzieren, sondern die *verborgene*, Subjektivität und Objektivität umfassende Natur soll im Kunstwerk zur Erscheinung kommen. Die Kunst erhält damit den herausgehobenen Status der Mitwissenschaft um die Schöpfung¹⁷⁶.

Kaum zweifelhaft kann es nun seyn, was von dem so durchgängig geforderten und sogenannten Idealisieren der Natur in der Kunst zu halten sey. Diese Forderung scheint aus einer Denkart zu entspringen, nach welcher nicht die Wahrheit, Schönheit, Güte, sondern das Gegentheil von dem allem das Wirkliche ist. Wäre das Wirkliche der Wahrheit und der Schönheit in der That entgegengesetzt, so müßte es der Künstler nicht erheben oder idealisieren, er müßte es aufheben und vernichten, um etwas Wahres und Schönes zu erschaffen. Wie sollte aber irgend etwas außer dem Wahren Wirklich seyn können, und was ist Schönheit, wenn sie nicht das volle mangellose Seyn ist? Welche höhere Absicht könnte demnach auch die Kunst haben, als das in der Natur in der That Seyende darzustellen?¹⁷⁷

Aufgrund dieser Analogie von Natur (im Sinne der spinozistischen *natura naturans* bzw. in der Terminologie des *Transzendentalystems*: der „bewußtlosen Intelligenz“) und Kunst ist es Schelling sogar möglich, die Nachahmung des Produktionsverfahrens der Natur in der Kunst wiederum auf das exegetische

¹⁷⁴ Schelling II, 349 (= *Von der Weltseele*).

¹⁷⁵ Schelling VII, 294 (= *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*).

¹⁷⁶ Bis in die *Weltalterphilosophie* hinein hat Schelling diese Idee beibehalten: Durch die Kunst „hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung“ (VIII, 200 = *Weltalter* v. 1813). „Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche“ (III, 628). Durch sie ist der genetische Zusammenhang des Bewußtseins mit der Geschichte der Natur und der Menschheit gewährleistet und eine ursprüngliche Selbsterfahrung motiviert. In „der Reduktion auf seinen innersten Anfang (...) sich immer wieder“ (VIII, 203) zu verjüngen, darin besteht ihr geschichtlicher Sinn für die Wissenschaft, die „der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist“ (VIII, 205).

¹⁷⁷ Schelling VII, 301f. (= *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*).

Verfahren der Naturphilosophie zu übertragen¹⁷⁸. „Jedes Mineral ist ein wahres philologisches Problem“¹⁷⁹, schreibt er in der 3. Vorlesung *Über die Möglichkeit des akademischen Studiums*; es muß einer Betrachtung unterworfen werden, die es nicht nur der äußeren Form nach beurteilt, sondern auch „durch innere, lebendige und von ihrem Werk ungetrennte Kunst“¹⁸⁰ verstehen lernt. Erst dieser *Doppelsinn* in der Betrachtung der Natur vermag die erstarrte Konfrontation von Subjektivität und Objektivität wirklich aufzubrechen und Natur als sichtbaren Geist und Geist als sichtbare Natur zu entwickeln. Im Sinne des romantischen Verständnisses von Ironie kommentiert auch Schlegel dieses Verhältnis der Philosophie zur Welt als einen „chemischen Prozeß“, in dem die „Philosophie, welche sich immer von neuem organisieren und desorganisieren muß, in ihre lebendigen Grundkräfte“ geschieden, „zu ihrem Ursprung“¹⁸¹ zurückgeführt wird.

Dass in dieser (poetischen) Verschränkung von Philosophie und Welt die ganze Programmatik einer kommenden Mythologie enthalten ist, und zwar als Steigerung und Überbietung des spekulativen Idealismus¹⁸², haben vor allem Friedrich Schlegel und Schelling herausgestellt. Sowohl Schelling als auch Schlegel stellen die Poesie in den „Mittelpunkt“¹⁸³ des Verhältnisses von Phi-

¹⁷⁸ Mit aller Deutlichkeit hat Schelling diese Analogie im Verhältnis von Naturphilosophie und Mythologie in der *Philosophie der Kunst* herausgestellt: „Käme es nur überhaupt darauf an, Ideen der Philosophie oder höheren Physik durch mythologische Gestalten zu symbolisieren, so finden sich diese sämtlich schon in der griechischen Mythologie, so dass ich mich anheischig machen will, die ganze Naturphilosophie in Symbolen der Mythologie darzustellen“ (Schelling V, 446f.).

¹⁷⁹ Schelling V, 247 (= *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*). In diesem Sinne grenzt Schelling die „wissenschaftliche Construction“ auf empirischem Wege von der wahren Philologie ab: „Der bloße Sprachgelehrte heißt nur durch Mißbrauch Philolog; dieser steht mit dem Künstler und Philosophen auf den höchsten Stufen, oder vielmehr durchdringen sich beide in ihm. Seine Sache ist die historische Construction der Werke der Kunst und Wissenschaft, deren Geschichte er in lebendiger Anschauung zu begreifen und darzustellen hat. Auf Universitäten soll eigentlich nur Philologie, in diesem Sinne behandelt, gelehrt werden; der akademische Lehrer soll nicht Sprachmeister seyn“ (V, 246).

¹⁸⁰ Schelling IV, 314 (= *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*).

¹⁸¹ Friedrich Schlegel II, 216 (= *Athenäums-Fragmente*, Nr. 304).

¹⁸² Friedrich Schlegel macht für die Möglichkeit einer neuen Mythologie, ähnlich wie Schelling, eine im Idealismus selbst stattfindende Inversion in einen *neuen, grenzenlosen Realismus* geltend, um zu erklären, dass die neue Mythologie „auf dem ganz entgegengesetzten Wege (...) zu uns kommen [wird], wie die alte ehemalige“: „Der Idealismus in jeder Form muß auf ein oder die andre Art aus sich herausgehn, um in sich zurückkehren zu können, und zu bleiben, was er ist. Deswegen muß und wird sich aus seinem Schoß ein neuer ebenso grenzenloser Realismus erheben“ (II, 315 = *Rede über die Mythologie*).

¹⁸³ In der *Rede über die Mythologie* von 1800 entwickelt Schlegel sein Programm einer *Neuen Mythologie* von der Idee eines fehlenden *Mittelpunkts* aus, der sich ex negativo, als „eine Lücke

osophie und Wirklichkeit und überantworten ihr die Aufgabe, zwischen beiden eine „Wechselwirkung“ zu entfalten, die die Wirklichkeit der Freiheit überall zur Geltung bringt. Doch während Schlegel die neue Mythologie „aus der unsichtbaren Urkraft der Menschheit“¹⁸⁴ erwachsen sieht, besteht Schellings Pointe darin, das Programm einer kommenden Mythologie aus dem Spannungsverhältnis zu seiner Naturphilosophie herzuleiten:

Man muß der christlichen Bildung nicht die realistische Mythologie der Griechen aufdringen wollen, man muß vielmehr umgekehrt ihre idealistischen Gottheiten in die Natur pflanzen, wie die Griechen ihre realistischen in die Geschichten. Dieß scheint mir die letzte Bestimmung aller modernen Poesie zu seyn, (...) und ich verhehle meine Ueberzeugung nicht, daß in der Naturphilosophie, wie sie sich aus dem idealistischen Princip gebildet hat, die erste ferne Anlage jener künftigen Symbolik und derjenigen Mythologie gemacht ist, welche nicht ein Einzelner, sondern die ganze Zeit geschaffen haben wird¹⁸⁵.

Schellings Utopie einer vernünftigen Mythologie, in der die Negativität der Vernunftkenntnis getilgt ist, ist dem kantischen Gedanken geschuldet, das Kunstwerk entfalte als gegenbildliche Vorstellung zum Organismus der Natur eine idealisierende Tätigkeit, die die Wirklichkeit so konstruiere, dass Freiheit in ihr möglich ist. Kants unverrückbare Grenze zwischen der subjektiven Vorstellung von Zweckmäßigkeit (im teleologischen Urteil) und der objektiven (im ästhetischen Urteil) hat Schelling als eine ideelle Schranke interpretiert, deren Verrückbarkeit in der Zeit die Hoffnung nährt, einst in den Schoß einer mythischen Natur zurückzukehren, in der die Naturbestimmtheit *zugleich* die freie Selbstbestimmung des Menschen ist.

Diese Rückkehr führt durch das Reich der Kunst, weil die Kunst eine eigene Weise der Welterzeugung ist, die vor der vernichtenden Wirkung der Reflexion sicherstellt und die Erinnerung an die verlorengegangene Natur ermöglicht. Schellings Naturphilosophie und sein Kunstabsolutismus werden um 1800 die Eckpfeiler seiner transzendentalphilosophischen Systementwür-

im Dasein“ (XII, 192) bemerkbar macht: „Es fehlt, behaupte ich, unsrer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, lässt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie. Aber, setze ich hinzu, wir sind nahe daran, eine zu erhalten, oder vielmehr es wird Zeit, daß wir ernsthaft dazu mitwirken sollen, eine hervorzubringen“ (II, 312 = *Gespräch über die Poesie*). Von diesem Mittelpunkt ausgehend, kommt der ästhetische Imperativ (I, 214) der frühromantischen Philosophie zum Tragen: „Daher muss die Philosophie wie das epische Gedicht in der Mitte anfangen, und es ist unmöglich, dieselbe so vorzutragen und Stück für Stück hinzuzuerzählen, dass gleich das Erste für sich vollkommen begründet wäre“ (XVIII, 392).

¹⁸⁴ Schlegel II, 285 (= *Gespräch über die Poesie*).

¹⁸⁵ Schelling V, 449 (= *Philosophie der Kunst*).

fe, womit er – an die teleologische *und* ästhetische Urteilskraft anknüpfend – die kantische Vernunftkritik auf ihre Prämissen hin überwindet. Er unternimmt dies in der Überzeugung, dass Kants Philosophie selbst „eine andere Richtung“¹⁸⁶ genommen hätte, wenn er so hätte anfangen können, wie er in der *Kritik der Urteilskraft* geendete hat. Die Selbstüberschreitung der negativen zur positiven Philosophie, die Schelling in Jacobis Doppelphilosophie als unvollständig, aber richtungweisend studiert, ist für ihn die implizite Leistung von Kants dritter Kritik.

¹⁸⁶ Schelling X, 177 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

9. Die Suspension von Erfahrung und Spekulation in Schellings Fichtekritik

9.1. Schellings Fichtekritik

Fichtes Überschreiten des kantischen Dualismus hatte an der aporetischen Struktur der kritischen Reflexionstheorie, dass nämlich die Begründungsfunktion der Reflexivität des Selbstbewusstseins diesem selbst unvordenklich werden muss, angesetzt und die darin enthaltene Selbstbegründungsproblematik durch die Idee einer *Tathandlung* zu lösen versucht, auf der alles Selbstbewusstsein beruhe¹. Die Problematik, dass im Selbstbewusstsein ein Subjekt von einem Objekt unterschieden wird, in dieser Entgegensetzung der Relata sich aber der Vermittlungspunkt gerade entzieht, führte in seiner Frühphilosophie zum Gegenentwurf eines Produktionstheorems, das die Verfehlungsstruktur des klassischen Reflexionsmodells dadurch vermied, dass es vom unmittelbaren Sich-selbst-Setzen des Ich ausging, statt von einem schon vorhandenen Ich, woran das Bewusstsein lediglich anknüpft. Die Evidenz des Ich wird so auf die Freiheit seines Vollzugs gegründet. Nicht als Anfangs-, sondern als Endpunkt, nicht als Grundlage, sondern als Resultat eines sich ständig überbietenden Prozesses sollte in der Reflexion die Einheit des Selbstbewusstseins begründet werden und so die durch Kants Theorie der transzendentalen Subjektivität entstandene aporetische Situation, dem Selbstbewusstsein auch seine eigene Auslegung zumuten zu müssen², überwunden werden.

Die Vorzüge von Fichtes Produktionstheorem lagen auf der Hand. Die Vorhandenheit einer reinen *Einheit der transzendentalen Apperzeption*, worauf die Reflexion sich rückbeziehen sollte, wurde aufgelöst im Setzungsakt eines Ich,

¹ Die aporetische Voraussetzungsstruktur im klassischen Reflexionsmodell hat Fichte mehrfach, so u.a. in der *Wissenschaftslehre nova methoda* (1798) hervorgehoben: „Man hat bisher so gefolgert: Entgegengesetzter Dinge oder äußerer Objekte können wir uns nicht bewußt sein, ohne uns selbst bewußt zu sein, d.h. uns selbst Objekt zu sein. Durch den Akt unseres Bewußtseins, dessen wir uns dadurch bewußt werden können, dass wir uns wieder als Objekt denken, und dadurch Bewußtsein von unserm Bewußtsein erlangen. Dieses Bewußtseins von unserm Bewußtsein werden wir aber wieder nur dadurch bewußt, dass wir dasselbe abermals zum Objekt machen, und dadurch Bewußtsein von dem Bewußtsein unseres Bewußtseins erhalten, und so ins Unendliche fort. - Dadurch aber wurde dieses unser Bewußtsein nicht erklärt, oder es gibt demzufolge gar kein Bewußtsein, indem man es als Zustand des Gemüts oder als Objekt annimmt, und daher immer ein Subjekt voraussetzt, dieses aber niemals findet. Diese Sophisterei lag bisher allen Systemen – selbst dem Kantischen – zum Grunde“ (Fichte: *Nachgelassene Schriften*. Hrsg. von Hans Jacobs, Berlin 1937, Bd. II, S. 356).

² Vgl. hierzu die grundlegende Arbeit von Dieter Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt am Main 1967.

das heisst einem Tun, das sich und damit etwas Bestimmtes (denn alles Tun ist an einem Gegenstand orientiert, an dem es sich entfaltet) notwendig *miteinander* hervorbringt. Das Selbstbewusstsein, das seinen Gegenstand nicht empirisch vorfindet, muss sich seinerseits, um Tätigkeit zu bleiben, Gegenstände setzen. Dasein und Sosein sind im Akt der Produktion untrennbar eins; Gegenständlichkeit und Selbstbewusstsein sind ursprungsgleich. Gegenüber Reinholds Ansatz geht Fichte von der Unmöglichkeit der Wahl einer Tatsache aus, um es der Tathandlung zu überlassen, die Tatsache erst herzubringen.

Fichtes *Wissenschaftslehre* deckte damit nicht nur die Bedingungen unseres Wissens um die Wirklichkeit auf – Kants Begrenzung der theoretischen Erkenntnis verliert ja in ihr nicht an Gültigkeit –, ihr Vorzug bestand auch darin, den Grund dieses Wissens als ‚Vollzug von Gewußtem‘ freilegen zu können. Er konzipierte also ein nicht-empirisches Selbstbewusstsein, das jegliche Form von Heteronomie sukzessive überwinden sollte. Dadurch war die kantische Konstruktion des Ding-an-sich eliminiert und zugleich die Restriktion der Wirklichkeit auf die Welt der Erscheinungen. Nicht theoretische Vorfindlichkeit, sondern radikale Selbstanfänglichkeit, wie sie Kant erst in der praktischen Vernunft postulierte, wird für Fichte zum letzten Erklärungsgrund allen Bewusstseins. Im praktischen Streben stellt das Subjekt Kategorien des Denkens (und damit zugleich des Handelns) her und überträgt sie als Formen des Selbstverhältnisses auf die Welt der Objekte. In den *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) feiert Fichte diese Umstellung im Verhältnis von praktischer und theoretischer Vernunft als Befreiung des Kritizismus von den letzten Restbeständen eines Fatalismus:

Der Fatalismus wird von Grund aus zerstört, der sich darauf gründet, dass unser Handeln, und Wollen von dem Systeme unsrer Vorstellungen abhängig sey, indem hier gezeigt wird, dass wiederum das System unsrer Vorstellungen, von unserm Triebe, und unserm Willen abhängt (...)³.

In diesem Wechsel zum Primat der praktischen Vernunft ist wohl das eigentliche Verdienst Fichtes zu sehen⁴. Denn hier liegt der Grund allen Seins im Sollen, also in der Zwecktätigkeit des Selbstbewusstseins, wodurch Wissen und Tätigkeit, Selbstproduktion und Selbstbewusstsein untrennbar in einem

³ Fichte I, 424 (*Wissenschaftslehre* v. 1794).

⁴ Dieter Henrich hat als eigentliche Leistung Fichtes hervorgehoben, dass er nicht mehr die Begründungsfunktion eines unveränderlichen Selbstbewusstseins bei der Frage, wie es zur Übereinstimmung eines Begriffs mit einer Sache kommt, in den Blick nimmt, sondern vielmehr fragt, wie dieses Verhältnis umgekehrt werden muss, um für das Zustandekommen eines Selbstbewusstseins aufschlussreich zu sein. Vgl. Dieter Henrich: *Fichtes ‚Ich‘*. In: Ders.,

Abhängigkeitsverhältnis miteinander verbunden sind und sich aus dieser Identität von Vollzug und Vollzogenem erst ein Ich konstituiert. Diese Einsicht wird von Fichte an Kant zurückgebunden mit dem Argument, auch Kant habe letztlich, um die Problematik einer „Synthesis post factum“ zu umgehen, ein Prinzip des Zusammenhangs von sinnlicher und übersinnlicher Welt annehmen müssen. So bemerkt Fichte noch in der *Wissenschaftslehre* von 1804:

Die Kantische Spekulation endet auf ihrer höchsten Spitze mit faktischer Evidenz der Einsicht, daß der sinnlichen und übersinnlichen Welt doch ein Princip ihres Zusammenhangs, also durchaus ein genetisches, beide Welten schlechthin erschaffendes und bestimmendes Princip zu Grunde liegen müsse⁵.

Vor dem Hintergrund dieses Monismus⁶ wird deutlich, wie Kants Problem einer Vermittlung von theoretischer und praktischer Vernunft zu einem vernunftimmanenten Schlichtungsproblem gemacht wird. Schon früh, in der *Practischen Philosophie* und den *Eigenen Meditationen* von 1793/94, formt Fichte den Zweckbegriff der *Kritik der Urteilskraft* um zu dem organisatorischen Zentrum seines Systems, in welchem Spontaneität und Rezeptivität, Form und Stoff, Denken und Handeln in ein (Selbst-) Verhältnis zueinander gesetzt sind⁶. Die Vermittlung von theoretischer und praktischer Philosophie, die Kants Überbrückungstheorem einer *reflektierenden Urteilskraft* leistete, wird durch Fichtes Umbildung zum Synthesepunkt der Subjektivität und tritt die Nachfolgeschaft der transzendentalen Apperzeptionsproblematik Kants an. Fichte überwindet damit das Desiderat der kritischen Philosophie, „daß die systematische Natureinheit *nach speculativen Principien der Vernunft* nicht bewiesen“⁷, sondern nur postuliert werden kann, durch den Entwurf eines zweckmäßigen Zusammenhangs des Vernunftganzen, worin alle Glieder durch eine natürlich vorgezeichnete, d.i. genetisch erzeugte Bestimmung, ihren Ort zugewiesen bekommen⁸. Der Erkenntnis wohnt von sich aus das

⁵ Fichte X, 110 (= *Wissenschaftslehre* v. 1804).

⁶ In *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie* (1793/4) beschreibt Fichte das Ideal der Wechselbestimmung als durchgängig organisierte Materie: „Also das Ideal wäre; - eine durchgängig organisierte Materie; das ganze Universum soll ein organisirtes Ganze seyn; u. jedes Theilgen dieses Universum wieder ein zu jenem Ganzen nothwendig gehörige organisirtes Ganze“ (Fichte II, 3, 247, zitiert nach Nachgelassene Schriften 1793-1795. Hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Hans Gliwitzky und Peter Schneider. Stuttgart-Bad Cannstatt 1971).

⁷ Kant *KdrV* B 835.

⁸ In der parallelen bzw. analogen Anordnung von „Strebnungskategorien“, wie Bewegung, Zweck und Organisation, also den Kategorien einer teleologischen Urteilskraft, und von „Verstandeskategorien“, wie Wechselbestimmung, Kausalität und Substantialität zeigt sich –

Streben inne, „ein *teleologisches Universum* zu finden“⁹. In ihrer sittlichen Bedeutung lassen sich Begebenheiten nun als Teil eines organisierten Ganzen auffassen. Auch der Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft, der Kants System der Vernunft zu zerreißen drohte, wird von Fichte in eine Konzeption eingebunden, die ihn von einem *absoluten* Ich ausgehend entwickelt, dessen Einheit die Differenz in der Selbstsetzung¹⁰ immer schon ihrer Überwindung entgegenführt.

Genau aber hier setzen 1795 Schellings und auch Hölderlins und Novalis' Kritiken¹¹ mit der Unterscheidung von *Grund* und *Resultat* in der Fundie-

hier Pate gestanden hat. Mit der Idee einer sittlichen Konstitution der Wirklichkeit, ist aber mit einem Schlag das ganze kantische Vermittlungsproblem einer *reflektierenden* Urteilskraft suspendiert und zu einem Problem der *moralischen* Urteilskraft erklärt. „Ihre ordnende Funktion erstreckt sich bei Fichte auch auf dynamische Momente (...); die Urteilskraft bildet so eine Art Willensfunktion“ (Hans Georg von Manz: *Das Problem der Anwendung in der Ethik. Fichtes Überwindung des traditionellen Anwendungsbegriffs durch sein Konzept der sittlichen Konstitution der Wirklichkeit*. In: Erich Fuchs u.a., *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung. Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, S. 381-393, hier: S. 383).

⁹ Fichte II, 3, 248 (= *Practische Philosophie*).

¹⁰ In der *Wissenschaftslehre* von 1804 bringt Fichte die Einheit in der Differenz des Selbstbewusstseins auf den Grundsatz: Das höchste Prinzip ist „eine Synthesis *a priori* (...), die zugleich Analysis ist, indem sie den Grund der Einheit und der Zweiheit zugleich aufstellt“ (Fichte X, 111).

¹¹ Vgl. Hölderlins Brief an Hegel vom 26. Januar 1795, wo Hölderlin Fichtes absolutes Ich mit Spinozas Substanzbegriff interpretiert und ihm eine monadologische Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit vorwirft, die kein Selbstbewusstsein ermöglichen kann. Die Fichte-Kritik in *Urteil und Seyn* (April 1795) führt diesen Einwand weiter mit dem Argument, dass Selbstbewusstsein immer als eine Einheit auszulegen sei, die zugleich eine Differenz aufweise, die wiederum nur auf ein *Seyn schlechthin* zurückzuführen sei: „Wie kann ich sagen Ich! Ohne Selbstbewußtsein? Wie ist aber Selbstbewußtsein möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegensetze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber inwiefern als dasselbe? Ich kann, ich muß so fragen; denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt. Also ist die Identität keine Vereinigung des Objects und Subjects, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem absoluten Seyn“ (Friedrich Hölderlin: *Urteil und Seyn*. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. F. Beissner u.a., 8 Bände, Stuttgart 1943-85, Bd. 4 (1961), S. 217. – Novalis' Philosophieren geht bekanntlich aus der Analyse des kant-fichteschen Kritizismus hervor, den er in den Jahren 1795/96 (*Fichte-Studien* auf der Basis der Wissenschaftslehre von 1794) und 1797 (*Hemsterhuis- und Kant-Studien*) studiert hat und schon während der Lektüre in fragmentarischen Notizen und Exzerpten höchst eigenwillig rezipiert. Von vornherein und noch bevor Schelling dies mit den gleichen Argumenten unternimmt, entzündet sich seine kritische Rezeption an der aporetischen Konstruktion des kantischen Theorems der *transzendentalen Synthesis der Apperzeption*, die auch Fichtes *Satz des Selbstbewußtseins* („Das Ich setzt schlechthin sich selbst als sich setzend“) durch eine genetische Erklärung letztlich nicht habe überwinden

rungsfunktion des Selbstbewusstseins an. „Das Ich“, so sagt schon Novalis, kann nämlich „in gewisser Rücksicht nie absolut erhoben sein, da es sonst „selber aufhören“¹² würde. Es kann nicht als Resultat eines Selbstvermittlungsprozesses von Ich und Nicht-Ich erklärt werden, ohne seine Rolle als transzendenter Grund zu verlieren. Im Kontext des fichteschen Produktions-theorems kann dieses Ich also nur „negativerweise zum Grund alles meines Philosophirens“¹³ gemacht werden. Daher taucht der Regress des kantischen Reflexionstheorems in potenzierte Form als schlechte Unendlichkeit in Fichtes Produktionstheorem wieder auf.

Mit Hölderlin und Novalis bekräftigt auch Schelling diesen Einwand: In der Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie* (April 1795) wird die Begründungsfunktion des absoluten Ich als oberstes Prinzip des kant-fichteschen Kritizismus mit dem Argument in Frage gestellt, es könne nicht als letzter Realgrund unseres Wissens fungieren, wenn es nicht auch als „Urgrund aller Realität“¹⁴ gedacht werde. Die Verankerung des Bewusstseins in der absoluten Tathandlung eines Ich, so schreibt Schelling noch in den *Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), verlagert den Widerspruch des Reflexionsmodells nur „durch ein Hinausschieben des Erklärungsgrundes ins Unendliche“, indem, wie Fichte zitiert wird, „jenes Unabhängige (des *Außer=mir*) abermals ein bloßes Produkt meiner Denkkraft“ wird:

Auf solche Weise wird der Handel zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, der geschichtet werden sollte, auf die lange Bank eines unendlichen Progressus hinausgeschoben; die Philosophie muß in der Zeit die Ewigkeit anticipiren, so aber erfahren wir genau, was wir vorher wußten, und noch mehr, daß wir in alle Ewigkeit in diesem Cirkel begriffen seyn werden, innerhalb dessen ein Nichts durch die Relation zu einem andern Nichts Realität bekommt¹⁵.

Der Zirkel im klassischen Reflexionstheorem wird so nur erneuert, dadurch nämlich, dass ein Selbstbewusstsein, indem es Auslegung eines vorgängigen Unendlichen ist, dieses Unendliche – da es sich nicht als dessen Urheber auffassen kann – nur als „regulative Idee“¹⁶ (Novalis nennt es auch „absolutes Postulat“¹⁷) vorwegnehmen kann. „Alles Suchen nach dem Ersten ist Unsinn

¹² Novalis: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Ernst Kamnitzer. München 1924, Bd. 3, S. 4 (= *Fragment* Nr. 1661).

¹³ Novalis II, 271, Nr. 567 (zitiert wird im Folgenden nach Novalis: *Schriften*. Hrsg. v. Richard Samuel. Stuttgart u. a., Bd. II u. III).

¹⁴ Schelling I, 162 (= *Vom Ich als Princip*).

¹⁵ Schelling IV, 358 (= *Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie*). Daher kann Schelling auch anmerken: „Der gemeine Menschenverstand ist in denselben Widerstreit verwickelt, in welchem bei Fichte die Philosophie“ (IV, 357 Anm.).

¹⁶ Novalis II, 254, Nr. 472.

– es ist *regulative Idee*¹⁸. Der Regress, den Fichte in seiner Kritik an den logischen Aporien im reflexiven Selbstergreifen vermeiden will, kehrt als produzierter wieder. Das gedachte Ich und das denkende Ich bleiben wie bei Kant getrennt, auch wenn sie *an sich* als Selbstbeschränkung einer ins Unendliche gehenden Tätigkeit gefasst sind. „Hiermit – durch diese Beschränkung der Auffassung des absoluten Bewußtseyns auf das im empirischen gegebene reine Bewußtseyn ist für die ganze Folge das Differenzverhältnis des Ichs und des Absoluten (...) entschieden und nothwendig gemacht“¹⁹. Es ist „nothwendig, dass dieses Verhältniß in einem unendlichen Progressus prolongirt werde (...), *unmöglich* also auch, dass in der Zeit eine Ewigkeit sey, und das Endliche sich die Unendlichkeit voraus nehme“²⁰. In der genannten Schrift glaubt Schelling daher sogar so weit gehen zu können, im Sinne Jacobis die *Wissenschaftslehre* „als ein Spiel der zur Form und zum System sich organisierenden Unwissenheit“ charakterisieren zu können, da sie in der „That nichts anderes als ein förmliches sich selbst aussprechendes Nichtwissen ist“:

Denn wie kann eine Reihe von Kenntnissen ein Wissen seyn, welche in keinem Punkt etwas Unbedingtes hat; das einzelne Glied in der Kette hat einen Werth, aber es hat ihn durch ein anderes, welches wieder durch ein anderes, u.s.f. ins Unendliche; der Werth jedes Einzelnen ist also bedingt durch eine unendliche Reihe, welche selbst ein Unding ist und nie wirklich seyn wird, und jedes Einzelne bedeutet nur darum etwas, weil man sicher ist, daß man nie nöthig haben werde den Werth des Ganzen zu realisiren, oder bis zum Letzten kommen könne, wo sich dann die ganze vermeinte Wissenschaft in ein völliges Nichts auflösen würde²¹.

Gravierender für Schelling ist aber ein zweiter Zirkel, den er in der Differenz zwischen Produktionsakt und Produktionsleistung aufdeckt. Der Produktionsakt, der doch Bedingung des entwickelten Bewusstseins sein soll, kann selber nicht parallel mit dem Bewusstsein selber gelingen, wie es Fichtes Setzungsbegriff vorsieht. Er muß ihm logisch vorhergehen. Schelling hat dies in den *Weltaltern* (1813) auf die Kurzformel gebracht: „Kein Ich ohne Nicht-Ich, und insofern ist das Nicht-Ich vor dem Ich“²². Schon in der früheren Schrift *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* (1801) sieht Schelling diese Problematik in der Unklarheit Fichtes, nicht deutlich zwischen der Position des philosophierenden Subjekts und der im Vollzug der Produktion erst gewonnenen Position der *Wissenschaftslehre* unterschieden zu haben:

¹⁸ Novalis II, 254, Nr. 472.

¹⁹ Schelling IV, 353f. (= *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*).

²⁰ Schelling V, 113 (= *Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*).

²¹ Schelling IV, 343f. (= *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*).

Die Wissenschaftslehre, obgleich sie das *Bewußtseyn* erst ableiten will, bedient sich doch nach einem unvermeidlichen Cirkel aller *Mittel*, die ihr das (im philosophirenden Subjekt) schon *fertige* Bewußtseyn darbietet, um alles gleich in der Potenz darzustellen, in die es doch erst mit dem Bewußtseyn gehoben wird. Sie nimmt also ihr Objekt (das Handelnde, Producirende) auch schon als Ich auf, obgleich es erst = Ich wird, indem das Reflektierende es als identisch mit sich setzt (...) ²³.

Die Nacherfindung des Selbstbewusstseins in der *Wissenschaftslehre* gerät für Schelling in ein aporetisches Abbildungsverhältnis zu der Idee von einem Ich, das sich doch erst im Produktionsvollzug herstellen soll²⁴. Was Fichte als Leistung der *Wissenschaftslehre* hervorhebt („Der Gedanke *Ich* kommt nicht zu Stande, ausser durch dieses Verfahren; und dieses Verfahren ist selbst der Gedanke *Ich*“²⁵), ist für Schelling ein erschlichesenes Resultat, das im Geiste des *Wissenschaftslehres* stattfindet, nicht aber im Princip der *Wissenschaftslehre* selbst verankert ist. Denn wenn im Vollzug der Produktion der Gedanke *Ich* entstehen soll, der ja ein Wissen *von sich* enthält, so müsse schon im Produktionsvollzug die Voraussetzung dieses Sich-Wissens geschaffen sein. Dieses Sich-Wissen erschleiche aber Fichte sich durch das vorauseilende Bewusst-

²³ Schelling IV, 85f. (= *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie*).

²⁴ Hans Freier hebt in seiner Arbeit hervor, dass Fichte in seiner Konzeption einer Bildtheorie nur folgerichtig, „angesichts der Aporetik einer mimetischen Bildtheorie, (...) dem Abbildungsverfahren seinen Verweisungscharakter nimmt und seinen Schein mit dem Wesen des Selbstbewusstseins verknüpft“. Dies läge in der Konsequenz, die bei Kant nur zur Verbindung von Verstand und Sinnlichkeit eingeführte produktive Einbildungskraft „auch als Bedingung des »Ich denke« der transzendentalen Apperzeption zur Geltung zu bringen“. „Mit dieser Konzeption der produktiven Einbildungskraft konstituiert sich die Wissenschaftslehre zu einer Erfahrungstheorie (Hermeneutik) des Selbstbewusstseins, die in der Form einer »transzendentalen Poetik« die gesetzmäßige Produktion von Bildern als Bedingung der Selbsterfahrung des Bewußtseins aufstellt“ (Hans Freier: *Die Rückkehr der Götter*. Ebd., S. 52). So sehr Freier hier auch in den Überlegungen zur Transformation der Rolle der produktiven Einbildungskraft zuzustimmen ist, muss doch betont werden, dass seine Deutung der philosophischen Methode Fichtes als „transzendente Poetik“ gerade die Pointe der frühromantischen Fichte-Kritiker Schlegel und Novalis ist, die beide den *dritten* Grundsatz der *Wissenschaftslehre* zum Ausgangspunkt ihrer Argumentation wählen. So schreibt etwa Schlegel gegen Fichtes obersten Grundsatz: „In meinem System ist der letzte Grund wirklich ein *Wechselerweis*“ (Schlegel: *Kritische Ausgabe*. Hrsg. v. E. Behler. Bd. XVIII, S. 521, Nr. 22). „Daher muß die Philosophie wie das epische Gedicht in der Mitte anfangen“ (ebd., S. 518, Nr. 16).

²⁵ Fichte II, 366 (= *Sonnenklarer Bericht* v. 1801). An anderer Stelle, nämlich in den *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), hebt Fichte gerade die Unvermeidlichkeit des Zirkels hervor: „Dies, dass der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes ausser sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch von der anderen Seite anerkennen muss, dass dasselbe nur für ihn da sei (ein nothwendiges Noumen sey), ist derjenige Cirkel, den er in das Unendliche erweitern aus welchem er aber nie herausgehen kann“ (Fichtes I. 281).

sein des Wissenschaftslehrers²⁶. Von dem Actus des Ichs weiss nur der Wissenschaftslehrer, wie er zustande kommt; das Ich selbst vergißt ihn im Zuge der Ausübung, so dass der Reflexionsprozess prinzipiell ins Unendliche führen kann, ohne dass es zu einem Sich-Wissen des produzierenden Ichs kommt²⁷. Der Zirkel in Fichtes *Wissenschaftslehre* bestehe darin, dass sie „zugleich die Logik begründen, und doch nach Gesetzen der Logik zu Stande gebracht werden soll“²⁸. Er kann nicht zeigen, dass das „Ich (...) nur das Subjekt-Objekt [ist], insofern es sich selbst als solches erkennt“²⁹. So resümiert Schelling in seiner Spätphilosophie, für Fichte allein seien „die Widersprüche, in die sich Kant (...) verwickelte, (...) ihm hinreichend zur Begründung“³⁰ seines Produktionstheorems. Fichte stehe damit als Nachfolger und Überwinder Kants noch in negativer Abhängigkeit vom Reflexionsmodell

²⁶ Schellings Polemik gegen Fichte in der Schrift *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806), die den öffentlichen Bruch mit Fichte besiegelt, kulminiert in dem Vorwurf, dass die genetische Evidenz der *Wissenschaftslehre* eine ist, die sich post factum „bloß aufdrängen“ läßt: „Sein [Fichtes] System ist nie und nirgends in anderer Gestalt aufgetreten als der eines bloß subjektiven Zusammenhangs; nicht durch eine lebendige Expansion und Gestaltung des Principis selbst, sondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden sich erzeugend und anschließend. Er setzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal ist, da sie nicht zugleich ihre Mannichfaltigkeit begreift; ein Unvollständiges, das eines anderen bedarf, sonach ein durch Abstraktion von diesem anderen Erzeugtes, welches andere dann wiederum nicht vollständig seyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, ist abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abstraktion ab, und auch es selbst erhält nicht seine volle Ergänzung in einem selbst Vollendeten auf einmal, sondern nur die unzureichende in einem andern Unzureichenden, bis denn zuletzt der progressus in infinitum (die letzte Zuflucht aller Philosophie, welche nicht die Totalität schon im ersten Princip erkennt) der Noth ein Ende macht. Der Zusammenhang, der dadurch entsteht, liegt nicht in den Dingen oder im Princip selbst, sondern lediglich im Denkenden; dieses verhält sich als das einzige, auch nur scheinbar Thätige in der Entwicklung, das Princip selbst aber, da es nur durch seinen Mangel wirksam ist, als das völlig Todte. / (...) Eine solche Gedankenreihe läßt sich also bloß aufdrängen, d.h. man kann versuchen, sie durch seine Subjektivität geltend zu machen; man kann z. B. sich trotzig hinstellen und versichern, daß dies die einzig rechte Art sey, die Dinge zu begreifen, daß jeder andere Versuch Narrheit sey und Schwärmerei; wobei es denn aber auch sein Bewenden hat, und woran sich niemand zu kehren braucht“ (VII, 47f.). Vgl. auch X, 91 (= *Geschichte der neueren Philosophie*), wo Schelling schreibt: „(...) bei Fichte war es doch nur seine, also eine zufällige Reflexion, die alle Kosten der Fortschreitung bestritt“.

²⁷ Erst in dem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797) löst Fichte dieses Problem einer unendlichen Iteration durch die Konzeption der intellektuellen Selbstanschauung auf.

²⁸ Schelling III, 361 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

²⁹ Schelling IV, 88 (= *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*). Zur Problematik der ‚genetischen Evidenz‘ bei Fichte vergleiche Jürgen Stolzenberg: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*. Stuttgart 1986.

³⁰ Schelling VIII, 1, 59 (= *Philosophie der Offenbarung*).

der Erkenntnis und nutze nicht die Möglichkeiten, die sein Produktionstheorem für einen *objektiven* Idealismus enthalte, der „unter Voraussetzung des (...) Satzes, daß alles nur *durch* das Ich und *für* das Ich ist, [auch] die objektive Welt begreiflich“³¹ machen könne. „Am Ende war in Kants Kritik mehr Objektivität als in Fichtes Wissenschaftslehre“³².

Schelling durchbricht den Zirkel, indem er zeigt, dass Fichtes Einheit von Selbstproduktion und Wissen-von-sich nur auftreten kann, wenn in der Produktion bereits ein Wissen-von-sich mitgebracht ist: Die Einheit von Subjekt und Objekt in der intellektuellen Anschauung impliziert, dass auch das Objekt *an sich* Subjekt-Objekt sei³³. Die Logik, die den Zirkel der *Wissenschaftslehre* durchbricht, kann nur darin bestehen, dass in ihren Grundsätzen „Form und Gehalt durcheinander bedingt sind (...) die Wissenschaft des Wissens zugleich das Gesetz und die vollkommenste Ausübung der wissenschaftlichen Form“³⁴ ist. Erst wenn dies deutlich werde, könne die Transzendentalphilosophie als Gesamtsystem abgeschlossen werden. Damit aber Fichte zeigen könne, dass „das *außer-sich*-Setzen (...) das *für-sich*-Setzen schon in sich“³⁵ schließt, müsse an den Wissenschaftslehrer die Anweisung ergehen: „Suche das An-sich nicht außer dir oder dich außer ihm, so wird es auch unmittelbar aufhören bloß *für dich* zu seyn“³⁶.

Novalis kritisiert das Darstellungsproblem bei Fichte mit beinahe analogen Argumenten, versucht aber, das Problem „Wie ist Philosophie darstellbar?“³⁷ sprachtheoretisch aufzulösen. Die Erfahrung des Absoluten lässt sich, um den „Hiat von Sprache und Wahrheit“³⁸ zu überbrücken, narrativ nur in

³¹ Schelling X, 95 (= *Geschichte der neueren Philosophie*). Hinsichtlich seiner eigenen Spinozareferenz (dem *Spinozismus der Physik*) bemerkt Schelling in den *Münchener Vorlesungen* zu Fichte kritisch: „Fichtes Idealismus verhält sich insofern als das vollkommene Gegenteil des Spinozismus oder als ein *umgekehrter* Spinozismus, indem er dem absoluten, alles Subjekt vernichtenden Objekt des Spinoza das Subjekt in seiner Absolutheit, dem bloßen unbeweglichen Seyn des Spinoza die *That* entgegengesetzte (...)“ (*Geschichte der neueren Philosophie* X, 91 Anm.).

³² Schelling X, 91 (= *Geschichte der neueren Philosophie*); vgl. auch schon I, 304 (= *Philosophische Briefe*).

³³ Vgl. Manfred Frank: *Der unendliche Mangel an Sein*. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, Frankfurt am Main 1975, S. 80ff.

³⁴ Schelling III, 361 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

³⁵ Schelling IV, 356 (= *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*).

³⁶ Schelling IV, 356f. (= *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*). Bekanntlich hat Fichte 1806 die Identitätsphilosophie Schellings, die diese Forderungen einlöst, heftig kritisiert (vgl. Fichte 10, 46 = *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben*).

³⁷ Novalis II, 208, Nr. 292.

³⁸ Wolfgang Janke: *Enttöner Gesang – Sprache und Wahrheit in den „Fichte-Studien“ des Novalis*. In: *Erneuerung der Transzendentalphilosophie*. Richard Lankmann (ed.), *Colloquium* II.

der Poesie artikulieren. „Ich bin – heißt ich befinde mich in einer allgemeinen Relation, oder ich *wechsle*“. Es ist, wie das Sprachspiel, „Ausdruck der bloßen Thätigkeit, ohne Gegenstand und Inhalt – erstes *Spiel*“³⁹.

9.2. Schellings Umbildung der intellektuellen Anschauung

Die Vermittlungskonzeption Schellings hat, gerade indem sie – mit den Worten Hegels – „die tote Schale der Objektivität“⁴⁰ vermeidet, die Dimensionen von Fichtes Idee der intellektuellen Anschauung einschneidend modifiziert⁴¹. Um die Interdependenz von Selbstproduktion und Wissen-um-diese-Produktion aufzuzeigen, hält es Schelling frühestens seit den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/97) für notwendig, dass das Bewusstsein nicht (vom Standpunkt der endlichen menschlichen Erkenntnis) beziehungslos aus einem ihm Fremden ein Wissen von sich erwirbt; vielmehr sei dieses Wissen „in seinen ersten Anfängen aus der Natur selbst, welche bisher der lauteste Widerspruch gegen ihn [den subjektiven Idealismus] zu seyn schien“⁴², abzuleiten. Im Gegensatz zu Fichte geht es ihm nicht um die bloße Tatsache, sondern um den Inhalt des Wissens; auch kann erst durch eine inhaltliche Präfiguration überhaupt die Tatsache des Wissens als solche entwickelt werden. Es geht ihm „nicht um Wissenschaftslehre, sondern um das System des Wissens selbst nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus (...)“⁴³. Daher ist die Naturphilosophie gefor-

v. Klaus Hammacher und Albert Mues, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, S. 168-203, hier: S. 170.

³⁹ Novalis II, 247, Nr. 455.

⁴⁰ Hegel 2, 79 (= *Differenzschrift*).

⁴¹ Die jüngere Fichteforschung hat die originäre Leistung Fichtes unabhängig von der Kritik Hegels und Schellings neu zu bewerten versucht. Paradigmatisch dafür sind die Arbeiten von Jürgen Stolzenberg: *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*. Stuttgart 1986 und Lore Hühn: *Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart 1994.

⁴² Schelling IV, 88 (= *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*).

⁴³ Schelling III, 378 (= *System des transscendentalen Idealismus*). „Der Beweis, daß alles Wissen aus dem Ich abgeleitet werden müsse, und daß es keinen andern Grund der Realität des Wissens gebe, läßt immer noch die Frage: wie denn das ganze System des Wissens (z.B. die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen, die Geschichte u.s.w.) durch das Ich gesetzt sey, unbeantwortet. Es läßt sich auch dem hartnäckigsten Dogmatiker demonstrieren, daß die Welt doch nur in Vorstellungen bestehe, die volle Ueberzeugung aber kommt erst dadurch, dass man den *Mechanismus ihres Entstehens* aus dem innern Princip der geistigen Thätigkeit vollständig darlegt; denn es wird wohl niemand seyn, der, wenn er sieht, wie die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen ohne irgend eine äußere Affektion aus dem reinen

dert, die Selbsterhebung eines reinen Subjekt-Objekts (als unmittelbare Einheit von Anschauung und Angeschautem) zu einem Ich zu konstruieren, „in Bezug auf welches jenes *reine* Subjekt-Objekt bereits objektiv ist“⁴⁴. Wo „Handeln als solches“ – das Selbstbewusstsein – im Spiegel der Objektivität erstarrt, fragt Schelling nach den Gründen dieser misslungenen Selbstanschauung, nach dem „beständigen Zwang zur Thätigkeit“, welche die Intelligenz „in der Art ihres Producirens ebenso fesselt und bindet, als die Natur in ihren Hervorbringungen gefesselt erscheint“⁴⁵. Die Frage nach Determinismus bzw. Indeterminismus wird so für Schellings Freiheitsverständnis irrelevant. Sein Freiheitsbegriff liegt jenseits dieser Alternative. Was Fichte dem Ich als Nicht-Ich entgegensetzt, muss für Schelling als „Daseyn jener Gezwungenheit aus der Natur des Ichs selbst erst deducirt werden“⁴⁶. Es muss als Potenz in einen übergeordneten Geist aufgenommen werden, um den Zirkelschluss des subjektiven, empirismusfeindlichen Idealismus zu vermeiden. Dies aber erfordert gerade die Depotenzierung des Selbstbewusstseins der Subjektivität auf eine Natur, die „selbst nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes [ist], in welcher er erst zum Selbstbewußtseyn kömmt, und durch welche er diesem Selbstbewußtseyn Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit gibt“⁴⁷. In der *Freiheitschrift* wird es zu den gegenläufigen Bestrebungen eines solchen Naturgrundes des Selbstbewusstseins heißen, dass sie widerstreitende Urkräfte seien: Der „Universalwille“ der sich verwirklichenden Freiheit ist bedingt durch den „Partikularwillen“⁴⁸ eines sich verselbständigenden Grundes. Schelling denkt Natur mithin nicht als gegebene, sondern als werdende, und nur als werdende kann sie einem Selbstbewusstsein verständlich gemacht werden (während Novalis etwa diese Frage als „Problem einer PHYSI[KALISCHEN] GESCH[ICHTE]“ untersucht, d.h. als „Frage, ob sich nicht die Natur mit wachsender Kultur wesentlich geändert hat?“⁴⁹).

Schellings ontologische Erweiterung des fichteschen Setzungsbegriffs besteht in dem Nachweis, dass er nur unter der Voraussetzung eines *absoluten* Ich möglich ist, an dem gezeigt wird, dass „Objektives und Subjektives so vereinigt [sind], dass man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es ist hier kein Erstes und kein Zweites, beide sind gleichzeitig und

welches ungefähr die Meinung der mißverstandenen Leibnizschen prästabilierten Harmonie ist“ (ebd.).

⁴⁴ Schelling IV, 87 (= *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*).

⁴⁵ Schelling III, 430 (= *System des transscendentalen Idealismus*).

⁴⁶ Schelling III, 379 (= *System des transscendentalen Idealismus*).

⁴⁷ Schelling I, 361 (= *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*).

⁴⁸ Schelling VII, 365 (= *Freiheitschrift*).

⁴⁹ Novalis III 248 Nr. 54

Eins.“ Dies sei im Unterschied zu Fichtes Wissenschaftsbegriff der Vorgang „im Wissen selbst – indem ich weiß“⁵⁰. Seine naturphilosophische Erweiterung des fichteschen Nicht-Ich durchbricht den von Fichte vorgegebenen Rahmen des transzendentalen Selbstbewusstseins, um die „Realität unseres Wissens“ auf ein absolutes Selbstbewusstsein (= Geist) zurückzuführen, das sich selbst als Natur erzeugt. Dieses absolute Selbstbewusstsein, das Schelling analog zur Selbstanschauung des bewussten Ich spekulativ postuliert, ist der *Geist*, der die Bildungsgeschichte des menschlichen Ich dirigiert und der schon im Anfang den inneren Erzeugungsprozess der Natur als „beständig sich-selbst-Objekt-werden(s) des Subjektiven“⁵¹ in die Welt setzt. In diesem Sinne kann Schelling in den *Abhandlungen* sagen:

Die transscendentale Philosophie, indem sie alles Objektive vorerst als *nicht vorhanden* ansieht, ist ihrer Natur nach aufs *Werdende* und *Lebendige* gerichtet, denn sie ist in ihren ersten Principien *genetisch*, und der Geist wird und wächst in ihr zugleich mit der Welt⁵².

Und in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) heißt es zu dieser neuen, den Widerspruch von Erfahrung und Spekulation suspendierenden Philosophie:

Philosophie also ist nichts anders, als eine *Naturlehre unseres Geistes*. (...) Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem *Seyn*, sondern in seinem *Werden*. Die Philosophie wird *genetisch*, d.h. sie läßt die ganze nothwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unsern Augen gleichsam entstehen und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr. Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes (...) ⁵³.

Die entscheidende Modifikation der „intellektuellen Anschauung der Natur“⁵⁴ besteht nun darin, sie dadurch als „das *Innere* der Wissenschaft“⁵⁵ zu erweisen, dass sie am Gelingen der Konstruktion überprüft wird⁵⁶ („denn

⁵⁰ Schelling III, 339 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁵¹ Schelling III, 345 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁵² Schelling I, 403 (= *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*).

⁵³ Schelling I, 39 (= *Ideen zu einer Philosophie der Natur* v. 1802).

⁵⁴ Schelling IV, 97 (= *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*).

⁵⁵ Schelling IV, 88 (= *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*).

⁵⁶ So schreibt Schelling zu Beginn des *Systems des transzendentalen Idealismus*: „Der Zweck des gegenwärtigen Werkes ist nun eben dieser, den transscendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich seyn soll, nämlich zu einem System des gesammten Wissens, also den Beweis jenes Systems nicht bloß im Allgemeinen, sondern durch die That selbst zu führen, d.h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner Principien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens, welche entweder schon vorher aufgeworfen aber nicht aufgelöst waren, oder aber erst durch das System selbst möglich gemacht worden und nun entstanden sind“ (III, 330).

was man will, spricht man am besten dadurch aus, dass man es tut“⁵⁷). Das erfordert vom Wissenschaftslehrer aber die Preisgabe jeglicher reflexiven Distanz eines vorauseilenden Bewusstseins. Denn nur so kann die Naturphilosophie Priorität gegenüber der Transzendentalphilosophie haben, dass sie „den *Standpunkt* des Idealismus selbst erst entstehen läßt und ihm dadurch eine sichere, *rein* theoretische Grundlage verschafft“⁵⁸. Schellings Naturphilosophie will die „Selbstkonstruktion“ der Natur aus einer ursprünglichen Anschauung begreifbar machen: „Die Natur sey ihre eigne Gesetzgeberin“; sie ist – allein auf sich selbst gestellt – Selbstkonstruktion des Subjekt-Objekts, noch bevor sich ihr ein Bewusstsein gegenüberstellt, das ihre Produktivität in erstarrter Reflexion verkennt. Um die Natur als transzendente Vorgeschichte des Selbstbewusstseins zu konstruieren, muss für Schelling eine intellektuelle Anschauung gedacht werden, die *nicht* als Bedingung des Wissens fungiert, mithin auch nicht – wie bei Fichte – durch eine „abstrahierende[n] Reflexion“⁵⁹ erfaßt werden kann.

Dadurch, daß ich von der anschauenden Thätigkeit in der intellektuellen Anschauung abstrahire, nehme ich das Subjekt=Objekt nur aus seiner eignen Anschauung (ich mache es bewußtlos), nicht aus der meinigen. (...) Der Grund, daß auch solche, die den Idealismus wohl gefaßt haben, die Naturphilosophie nicht begreifen, ist, weil es ihnen schwer oder unmöglich ist, sich von dem Subjektiven der intellektuellen Anschauung loszumachen. – Ich fordere zum Behuf der Naturphilosophie die intellektuelle Anschauung, wie sie in der Wissenschaftslehre gefordert wird; ich fordere aber außerdem noch die Abstraktion von dem *Anschauenden* in dieser Anschauung, eine Abstraktion, welche mir das rein Objektive dieses Akts zurückläßt, welches an sich bloß Subjekt-Objekt, keineswegs aber = Ich ist, aus dem mehrmals angezeigten Grunde⁶⁰.

Schelling hat dieses Verfahren, das Ich in die freie Selbsttätigkeit zu entlassen und *damit* zur vollendeten Selbsterkenntnis zu führen, in den *Münchener Vorlesungen* mit der sokratischen Maieutik verglichen. Es ist ein Verfahren, das nur die Absicht entwickelt, „das Seyende (das, was Ist) als das Seyende zu haben (...)“. Vorher ist es nichts, *wovon* ich einen Begriff habe, sondern selbst nur den Begriff alles Seyenden als eines Folgenden. Es ist das, was nie war, das, sowie es gedacht wird, verschwindet, und immer nur im Folgenden Ist, aber auch

⁵⁷ Schelling IV, 88 (= *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*).

⁵⁸ Schelling IV, 92 (= *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*). In diesem Sinne bemerkt auch Schelling gegenüber dem fichteschen Idealismus: „Die Naturphilosophie hat vor dem Idealismus voraus, dass sie ihre Sätze rein=theoretisch beweist und keine besonderen, praktischen Anforderungen zu machen hat, wie jener, der eben deßwegen auch keine rein theoretische Realität hat (...)“ (ebd. IV, 91).

⁵⁹ Fichte I, 91 (= *Wissenschaftslehre*).

⁶⁰ Schelling IV, 91-97f (= *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*).

da nur auf gewisse Weise ist, also erst im Ende eigentlich Ist“⁶¹. Wie in der sokratischen Anamnese die Frage nach dem eigenen Selbst an einen nicht hintergehbaren Anfang gebunden ist, mithin in der Selbstbezüglichkeit und Innerlichkeit des Einzelnen ausgemacht wird, so ist auch die Konstruktion des schellingschen Transzendentalensystems an einen, quasi dialogischen, Wechsel von objektivem und subjektivem Ich gebunden, der sich im ständigen Fortschreiten Schritt für Schritt an seinen Ursprung erinnert. Rückblickend hat Schelling das Prinzip dieses Fortschreitens in seiner Naturphilosophie folgendermaßen beschrieben:

Das Princip des Fortschreitens oder die Methode beruht auf der Unterscheidung des sich entwickelnden oder mit der Erzeugung des Selbstbewußtseyns beschäftigten Ichs und des auf dieses reflektirenden, gleichsam ihm zuschauenden, also philosophirenden Ichs. Durch jeden Moment war in das objektive Ich eine Bestimmung gesetzt, aber diese Bestimmung war nur für den Zuschauer in ihn gesetzt, nicht *für es selbst*. Der Fortschritt bestand also jederzeit darin, daß, was im vorhergehenden Moment im Ich bloß für den Philosophirenden gesetzt war, im Folgenden dem Ich selbst objectiv – für das Ich selbst in ihm gesetzt wurde, und daß auf diese Art zuletzt das objektive Ich selbst auf den Standpunkt des Philosophirenden gebracht war, oder das objektive Ich dem philosophirenden, insofern subjektiven, völlig gleich wurde; der Moment, in welchem diese Gleichheit eintrat, wo also in dem objektiven Ich genau dasselbe gesetzt war, was im subjektiven, war der Schlußmoment der Philosophie, welches sich damit zugleich ihres Endes bestimmt versichert hatte⁶².

Damit ist das Prinzip nicht mehr dem ziehenden Bewusstsein des Wissenschaftslehrers ausgeliefert, sondern hineingenommen in die Unmittelbarkeit des Wechsels von objektivem und subjektivem Ich – des „*sich selbst zum Objekt habenden Producirens*“⁶³. Als völlig bewusstseins-transzendent ist dieses Prinzip der Freiheit in einen Prozess involviert, der in seinem Vollzug unmittelbar für sich ist. Es bedarf also nicht mehr der Annahme einer intelligiblen Welt, wie sie für Fichte als Ausnahme vom Kausalgesetz noch das Sittengesetz verbürgt; vielmehr ist das Sittengesetz (und ebenso die Willkür) in Schellings Freiheitskonzeption – hinsichtlich der intellektuellen Anschauung – zu einem empirischen Phänomen zurückgestuft.

Schellings Umbildung der intellektuellen Anschauung besteht darin, sie aus der Verwicklung mit dem vorauseilenden Bewusstsein des Wissenschaftslehrers, durch welche sie den Status eines sittlichen Gebots erhalten konnte, zu befreien und zum *Substrat, was das Denken trägt und unterstützt*⁶⁴, zu trans-

⁶¹ Schelling X, 150 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

⁶² Schelling X, 97f. (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

⁶³ Schelling III, 370 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁶⁴ Schelling III, 370 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

formieren⁶⁵. Als ‚Bewegung‘ einer absoluten Identität gedeutet, liegt sie nun dem (bewussten) Denken *zugrunde* und trägt „gleichsam den Flug der Speculation“⁶⁶. Im Sinne dieser Abwandlung kann Schelling nun sagen: „Ein nicht denkendes Denken wird aber wohl von einem anschauenden Denken nicht weit entfernt seyn, und insofern geht ein Denken, dem eine intellektuelle Anschauung zu *Grunde* liegt, durch die ganze Philosophie hindurch (...)“⁶⁷. Der Philosoph lässt sich von dem „Prinzip der Erfindung“ leiten, das er nur postulieren kann, um „dem Lehrling selbst [zu] überlassen“⁶⁸, es hervorzubringen; nicht aber findet er es nach Maßgabe des sittlichen Gebots in sich vor. Er postuliert das reine Selbstbewusstsein als Handlung der Anschauung, statt es mit einem Absoluten einfach zu identifizieren. Schelling reformuliert Fichtes intellektuelle Anschauung als höchste Vergewisserung des Absoluten zu der Selbstanschauung eines sich in ihr bewusst werdenden absoluten Ich. Nicht die unmittelbare Gewissheit des Absoluten, sondern seine genetische Evidenz in der Selbstanschauung ist das Thema. In einer Briefbemerkung an Fichte hat Schelling die Notwendigkeit, ein absolutes Ich als vorausgesetztes Prinzip nur dadurch zu beweisen, „daß man das ganze System des Wissens wirklich aus jenem Princip ableitet“⁶⁹, von seiner bloßen Hypostasierung in der *Wissenschaftslehre* deutlich abgegrenzt:

Sie wollen nun schlechterdings, daß dieses höchste Seyn, was nicht mehr Realität, im Gegensatz gegen Idealität ist, als reine Agilität, absolute Thätigkeit gedacht werde. Allein, es kann ihnen unmöglich entgehen, daß absolute Thätigkeit = absolute Ruhe (= Seyn), daß also von dem wahren Absoluten so wenig ein Handeln prädiert werden kann, als von dem absoluten Raum, seinem Universalbild (...), von dem man nur sagen kann, daß er *ist*, nimmermehr aber, daß er thätig sey⁷⁰.

⁶⁵ In *Philosophie und Religion* (1804) betont Schelling nachdrücklich, dass man das Absolute niemals „als das *Produkt* betrachten [könne], welches die Vereinigung jener Gegensätze [der Reflexion] liefert“. Diejenigen Philosophen, die die Idee des Absoluten so beschrieben, bemerkten nicht die Verwicklung mit dem eigenen Bewußtsein, nämlich dass „jene Beschreibung des Absoluten als Identität aller Gegensätze eine bloß negative ist (...). Auch die intellektuelle Anschauung nämlich ist für sie nach ihren psychologischen Begriffen eine bloße Anschauung jener selbstgeschaffenen Identität durch den inneren Sinn, und demnach vollkommen empirisch, da sie vielmehr eine Erkenntnis ist, die das An-sich der Seele selbst ausmacht, und die darum Anschauung heißt, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes als unmittelbares Verhältnis haben kann“ (VI, 22f.).

⁶⁶ Schelling III, 370 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁶⁷ Schelling X, 151 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

⁶⁸ Schelling III, 371 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁶⁹ Schelling III, 377 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁷⁰ Brief Schellings an Fichte vom 3. Oktober 1801. In: *Schellings Briefe und Dokumente*. Hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn 1973, 2. Aufl., Bd. II (Zusatzband 1775-1803), S. 348f.. Fichte selbst reflektiert diese Problematik in der *Wissenschaftslehre* (1794) nur als ein Problem der

Schellings Erweiterung der *Wissenschaftslehre* besteht darin, „den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen“, das heißt, „alle Theile der Philosophie in Einer Continuität und die gesammte Philosophie als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseyns“⁷¹ vorzutragen.

Die Schwierigkeit, in die Schelling mit diesem Projekt gerät, besteht darin, dass das Prinzip der Geschichte des Selbstbewusstseins – das Prinzip der Erfindung – eine Rechenschaftsschuld übernimmt (eine „ursprüngliche(n) Überzeugung(en), deren Gültigkeit sie in Anspruch nimmt“⁷²). Es muß nämlich, um zu Recht als (theoretisches) Prinzip allen Wissens vorausgesetzt zu werden, noch unter Beweis gestellt werden. Der Zweifel, dass die intellektuelle Anschauung „nicht auf einer bloß subjektiven Täuschung beruhe“⁷³, mithin die Evidenz nur vorgespiegelt werde, entsteht nicht nur, weil die Tätigkeit dieses Philosophierens per se indemonstrabel ist, sondern weil sie aus sich heraus auch keinen Abschluss zu erkennen gibt. Außer Zweifel gesetzt werden kann dieses Prinzip aber nur durch etwas Unbezweifelbares.

Dieser merkwürdige Vorgang, dass das Prinzip selbst, das dem System des transzendentalen Idealismus Wahrheit und Gewissheit verbürgt, nirgendwo greifbar ist und dadurch doch gerade das Ganze trägt, macht aus der Wahrheitsfrage für diese Philosophie eine Frage nach ihrer Ganzheit. Die inverse *Geschichte* des Selbstbewusstseins, die das *System des transzendentalen Idealismus* konstruiert, steht unter der Beweislast, das absolute Ich, das sie im Anfang postuliert, am Ende als ein Problem der Geschlossenheit zu thematisieren⁷⁴. Nur die Kunst, der diese systematische Bedeutung zuwächst, das theoretische und praktische Wissen in sich aufzuheben, bildet „das einzig wahre und ewi-

Darstellung zwischen Verfasser und Leser: „Die Wissenschaftslehre soll sich überhaupt nicht aufdringen, sondern sie soll *Bedürfnis seyn*, wie sie es ihrem Verfasser war“ (I, 89). „Die Wissenschaftslehre ist von der Art, daß sie durch den blossen Buchstaben gar nicht, sondern dass sie lediglich durch den Geist sich mittheilen lässt; weil ihre Grund-Ideen in jedem, der sie studirt, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen“ (I, 284).

⁷¹ Schelling III, 331 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁷² Schelling III, 346 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁷³ Schelling III, 625 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁷⁴ Vgl. zur Analyse dieser aporetischen Inanspruchnahme des „Prinzips“ (worin sich m. E. der Übergang von der Transzendentalphilosophie zur Identitätsphilosophie festmachen läßt) Birgit Sandkaulen-Bock: *Ausgang vom Unbedingten*. Ebd., S. 105: „An dieser Stelle wird die Zwiespältigkeit zwischen Einstieg und Absicht deutlich: einerseits hat Schelling das Prinzip bislang [vor dem Hintergrund der fichteschen *Wissenschaftslehre*] nur als das subjektive „ich bin“ eruiert, andererseits fordert die Systemkonstruktion gerade die Transzendierung dieses Ichs in ein Absolutes, das aber wiederum erst auf der Folie der Deduktion des Prinzips zu bestimmen ist“.

ge Organon zugleich und Document der Philosophie“⁷⁵. Damit ist auch gesagt, dass der Naturphilosoph die intellektuelle Anschauung nur dann konsequent konstruiert, wenn sie von ihm in die ästhetische Anschauung überführt werden kann. Diese Hypothek übernimmt er von Anfang an: „Daß er aber auch diese Methode, welche an sich unfehlbar seyn muß, richtig angewendet habe, davon kann der Philosoph zuletzt nur durch den Erfolg sich überzeugen, daß nämlich die vor seinen Augen sich selbst konstruierende Natur mit der konstruirten zusammenfällt; die Erfahrung ist also für ihn freilich nicht Princip, wohl aber Aufgabe, nicht terminus a quo, wohl aber terminus ad quem der Konstruktion“⁷⁶. Und in diesem Sinne schreibt Schelling: Diese

Eine [ursprüngliche Überzeugung] (...), aus welcher alle anderen abgeleitet werden, wird ausgedrückt im *ersten Princip der Philosophie*, und die Aufgabe ein solches zu finden heißt nichts anderes, als das absolut-Gewisse zu finden, durch welches alle andere Gewißheit vermittelt ist⁷⁷.

Das Prinzip wirft im Zuge der philosophischen Konstruktion ein Scheinproblem auf, das sich von dem Novalis' grundsätzlich unterscheidet: Wie kann außer Zweifel gesetzt werden, dass das *Prinzip der Erfindung* nicht auf einer subjektiven Täuschung beruht? Als heuristisches Prinzip muss es sich im Erfolg seiner Anwendung, also in der Vollendung der Transzendentalphilosophie zuallererst legitimieren. Dies aber ist gleichbedeutend mit dem Problem, den Schein reflexiver Selbstbestimmung, der das Wesen des Seins dem Nicht-Wissen ausliefert, abermals durch einen Schein überformen zu können, in dem der Widerspruch aufgehoben *scheint*, ohne so die Gegensätze zu beseitigen, die das Bewusstsein als solches auslöschen würden. Erst eine solche, höchste Vorstellung würde „mit gänzlicher Wegwerfung dieses Scheins [der Reflexion] sich selbst zum Absoluten (zu) erheben“⁷⁸ und dadurch den

⁷⁵ Schelling III, 627 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁷⁶ Schelling IV, 97 (= *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*). Hinsichtlich des empirischen Konstruktionsbegriffs bemerkt Schelling in diesem Zusammenhang: „Man muß sich zur intellektuellen Anschauung der Natur erhoben haben, um dieß zu begreifen. – Der Empiriker erhebt sich dahin nicht; und eben deßwegen ist er eigentlich immer das Construierende, in allen seinen Erklärungen. Es ist daher nicht zu verwundern, daß das Construirte und das, was construiert werden sollte, so selten übereintrifft. – Der Naturphilosoph kann eben darum, weil er die Natur zur Selbständigkeit erhebt und sich selbst construieren läßt, nie in die Nothwendigkeit kommen, die construierte Natur (d. h. die Erfahrung) jener entgegenzusetzen, jene nach ihr zu corrigieren; die construierende kann nicht irren; und der Naturphilosoph bedarf nur einer sichern Methode, um sie nicht durch seine Einmischung irre zu machen; eine solche Methode ist möglich, und soll nächstens ausführlich bekannt gemacht werden“ (ebd.).

⁷⁷ Schelling III, 346 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁷⁸ Schelling IV, 358 (= *Formen der Darstellung des Systems des Idealismus*).

Nachweis der Legitimität erbringen, dass das Prinzip des transzendentalen Idealismus „etwas allgemein Vermittelndes in unserem Wissen“ ist, „was einziger Grund des Wissens ist“⁷⁹. In der Schrift *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* (1801) spitzt Schelling dieses Argument zu:

Nun ist aber das System des Wissens nur alsdann als vollendet zu betrachten, wenn es in sein Princip zurückkehrt. – Die Transzendental-Philosophie wäre also nur alsdann vollendet, wenn sie jene *Identität* – die höchste Auflösung ihres ganzen Problems – *in ihrem Princip* (im Ich) nachweisen könnte⁸⁰.

Dieses Reflektiertwerden des absolut Unbewußten und Nichtobjektiven, das der Reflexion wie ein blinder Fleck einverleibt ist, ist für Schelling „nur durch einen *ästhetischen Akt* der Einbildungskraft möglich“⁸¹. Für ihn eröffnet die ästhetische Anschauung den Zugang zur intellektuellen. Was sich dem Denken erst am Ende – es radikal transzendierend – präsentiert, liegt – systematisch gesehen – als Prämisse schon dem Anfang zugrunde.

Diese Aufwertung der ästhetischen Anschauung zur Bekundungsinstanz liegt im Wechsel vom ziehenden zum getragenen Bewusstsein des Wissenschaftslehrers begründet⁸². Die ästhetische Anschauung ist für ihn diejenige Instanz, die am Ende seiner „anschauungslosen Philosophie“⁸³ das Postulat in ein Wissen transformiert, indem sie *zeigt*, dass in der höchsten Potenz „der Gegensatz zwischen Ich und Natur, der im gemeinen Bewußtseyn gemacht wird, völlig verschwindet, die Natur = Ich, das Ich = Natur ist. Von diesem Punkt an, wo alles, was an der Natur noch Thätigkeit (nicht Produkt) ist, in das Ich übergegangen ist, dauert, und lebt die Natur nur in diesem fort, das Ich ist jetzt Eins und alles, und in ihm ist alles beschlossen“⁸⁴.

Die ästhetische Anschauung bietet dadurch, dass sie die intellektuelle Anschauung objektiviert, nicht nur Gewähr dafür, dass „alles Ichheit sey“⁸⁵, sondern auch dafür, dass die *Geschichte* des Selbstbewusstseins eine *Geschichte des Selbstbewusstseins ist*. Und im Blick auf Fichte bemerkt Schelling: „Wo

⁷⁹ Schelling III, 353 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁸⁰ Schelling III, 349 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁸¹ Schelling III, 351 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

⁸² Das Problem, dass nun das Prinzip, das bisher nur ein Postulat war, seinen propädeutischen Status verliert und mit der These von der *Kunst als Offenbarung des Absoluten* die Identifizierung des Absoluten erschließt, macht den Systemabschluss zwiespältig, deutet sich hier doch schon ein Wechsel des Paradigmas – von der Transzendentalphilosophie zur Identitätsphilosophie – an. Im Vordergrund des *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 hat aber sicherlich das Argument von der Bekundungsinstanz der Kunst für das Prinzipienproblem im spekulativen Ansatz Priorität.

⁸³ Schelling X, 151 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

⁸⁴ Schelling IV, 91 (= *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*).

⁸⁵ Schelling VII, 351 (= *Freiheitsschrift*).

dieser terminus ad quem nicht erreicht wird, kann man mit Recht schließen, dass entweder die richtige Methode überhaupt nicht, oder daß die richtige unrichtig oder unvollständig angewendet worden sey“⁸⁶. „Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philos[ophie]. Man kan in nichts geistreich, seyn [,] selbst über Geschichte kan man nicht geistreich raisonniren – ohne ästhetischen Sinn“⁸⁷, schreibt Schelling, über Fichtes Ansatz hinausgehend, richtungsweisend schon 1796 im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*.

⁸⁶ Schelling IV, 97 (= *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*).

⁸⁷ Schelling (Verfasserschaft vorausgesetzt): *Das sogenannte „Älteste Systemprogramm“*. Zitiert nach: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Hrsg. v. Manfred Frank, Gerhard Kurz. Frankfurt am Main 1975. S. 111.

10. Schellings Naturphilosophie

10.1. Schellings naturphilosophischer Ansatz im Anschluss an Kant

In Kants subjektiver Gültigkeit einer Technik der Natur hat Schelling eine indirekte Rücknahme des erkenntniskritischen Vorstellungsbegriffs beobachtet, die im Sinne seiner Aufstufung der kantischen Vernunftkritik notwendig sei, um die Spur der Freiheit in den Dingen zu entdecken. Seine Beobachtung in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) stützt sich zunächst auf das von Kant festgestellte spezifische Erkenntnisinteresse der teleologischen Urteilskraft, die empirische Mannigfaltigkeit so zu systematisieren, dass sie mit den regulativen Prinzipien der Vernunft übereinstimmt. Gerade in der *Notwendigkeit*, mit der Kant dem reflektierenden Subjekt nachweist, dass eine mechanische Betrachtungsweise kompensatorisch in eine teleologische Betrachtungsweise aufgehoben werden muss, wenn es sich Organismen in die Endlichkeit seines Verstandes übersetzen will, erkennt Schelling ein Anzeichen, den hinsichtlich der Natur exzentrischen Standpunkt der Reflexion zurückzunehmen. An diesen anti-newtonsche Grundzug der *Kritik der Urteilskraft* – dass sie die Organisation der Natur nicht in Analogie mit irgendeiner Kausalität denken will – knüpft Schellings Naturphilosophie an.

In gewissem Sinne kann sich Schelling hier in der Tat auf Kant berufen, da das Prinzip der Zweckmäßigkeit, das für das teleologische Urteil grundlegend ist, keine bloße Regel der „Denkökonomie“¹ darstellt, sondern einen am reflektierenden Bewusstsein transzendentalphilosophisch ausgewiesenen Vorgang in Gang setzt, der in der Begrenztheit des Verstandes und seiner Trennung von der sinnlichen Anschauung notwendig begründet liegt und für Kant von subjektiver Bedeutung nur deshalb ist, weil er die Grenzen des diskursiven Verstandes zu seinem *eigenen* Gebrauch, nämlich in Hinblick auf eine präsumptive Gültigkeit, überschreitet.

Auch für Schelling bleibt die „absolute Zweckmäßigkeit des Ganzen der Natur (...) eine Idee, die wir nicht willkürlich, sondern *notwendig* denken“². Er teilt dabei Kants generelle Einschätzung, dass die Vorstellung einer Technik der Natur im teleologischen Urteil keinen Realitätsbezug gestattet und nicht im Horizont der Frage diskutierbar ist, „wie organisierte Produkte außer – und unabhängig von mir wirklich geworden“³ sind, sei es durch die Schöpferkraft einer Gottheit oder die eines höchsten Baumeisters der Natur. Schellings An-

¹ Vgl. Kant *KdrV* B 678ff.

² Schelling II, 54 (= *Einleitung zu den Ideen einer Philosophie der Natur*).

³ Schelling II, 45 (= *Einleitung zu den Ideen einer Philosophie der Natur*).

satz, mit dem er das teleologische Urteil Kants zu überbieten trachtet, ist die für ihn nur unzureichend beantwortete Frage, wie überhaupt „die Vorstellung zweckmäßiger Produkte außer mir in mich gekommen, und wie ich genöthigt sey, diese Zweckmäßigkeit, *obgleich sie den Dingen nur in Bezug auf meinen Verstand zukommt*, doch als *außer mir wirklich* und nothwendig zu denken“⁴ habe. Nicht der *Was*-, sondern der *Dass*gehalt einer Technik der Natur interessiert Schelling. Mit dieser Fragestellung argumentiert er in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) im Horizont der Transzendentalphilosophie⁵, auch wenn er strenggenommen ihre Grenzen schon überschreitet.

Dass wir an der Vorstellung einer Technik der Natur festhalten, ohne sie als Objekt jemals realisieren zu können, ist für Schelling mit Kant ein „eigenthümliche[r] Schein“⁶, der nur entsteht, wenn wir uns reflektierend auf Natur beziehen. Wir verkehren dann unser unmittelbares Wissen – „dass ich *bin, lebe, vorstelle, will*“ – in ein mittelbares, indem wir es auf Dinge außer uns übertragen. Doch lässt dieser Schein gerade keine Rückschlüsse auf eine lebendige Organisation zu, die ihren Bestand in sich selbst hat. Er ist eine subjektiv-theoretische Vorstellung des im Solipsismus seiner Reflexionen gefangenen empirischen Subjekts. Die Natur selbst bleibt dabei unzugänglich⁷. Ganz im Sinne von Jacobis Theorem von der Selbstverschließung des Denkens ist dieser theoretisch erzeugte Schein einer Vorstellung von lebendigen Wesen außer mir ein Schein, den die unhintergehbare Mauer der Reflexion verstellt, die immer nur im Status der Verfehlung widerspiegelt, was sie erfäßt. Das empirische Bewußtsein erleidet *in actu* diese Grenze gerade dort, wo

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. zur Problematik einer transzendentalphilosophisch begründeten Naturphilosophie beim frühen Schelling die Position von Hermann Krings: *Vorbemerkungen zu Schellings Naturphilosophie*. In: Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte (= Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979). Hrsg. v. Ludwig Hassler, Stuttgart / Bad Cannstatt 1981, S. 73-98; ders.: *Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings*. In: Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983. Hrsg. v. Reinhard Heckmann / Hermann Krings u.a., Stuttgart / Bad Cannstatt 1985, S. 111-128. Vgl. kritisch dazu Hans Jörg Sandkühler: *Natur und geschichtlicher Prozeß. Von Schellings Philosophie der Natur und der Zweiten Natur zur Wissenschaft der Geschichte*. In: Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings. Hrsg. v. H. J. Sandkühler, Frankfurt am Main 1989, S. 13-83; Werner Hartkopf: *Denken und Naturentwicklung. Zur Aktualität der Philosophie des jungen Schelling*. In: Natur und geschichtlicher Prozeß. Ebd., S. 83-127, hier: S. 99; Wolfgang Förster: *Schelling als Theoretiker der Dialektik der Natur*. In: Natur und geschichtlicher Prozeß. Ebd., S. 175-201.

⁶ Schelling II, 47 (= Einleitung zu den Ideen einer Philosophie der Natur).

⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang Joseph P. Lawrenz: *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs. Die Natur als Quelle der Geschichte*. Würzburg 1989, insbes. S. 50-61.

es sich die Wirkung anderer Naturwesen reflektierend zu Eigen machen will. „Gesetzt also es komme in meiner Anschauung vor ein organisirtes Wesen, das sich frei bewegt, so weiß ich gar wohl, daß dieses Wesen *existirt*, daß es *für mich da ist*, nicht aber auch, daß es *für sich selbst* und *an sich* da ist. Denn das Leben kann so wenig außer dem Leben als das Bewußtseyn außer dem Bewußtseyn vorgestellt werden⁸. Also ist auch eine empirische Ueberzeugung davon, daß etwas außer mir lebe, schlechterdings unmöglich. (...) die Philosophie selbst, die alles außer mir belebt, läßt doch die Vorstellung dieses Lebens außer mir nicht von *außen* in mich kommen. Wenn aber diese Vorstellung nur *in mir* entsteht, wie kann ich überzeugt werden, daß ihr etwas außer mir entspreche?“⁹.

Für Schelling ist dieses Paradox des teleologischen Scheins nur dadurch aufzulösen, dass der Realitätsbegriff nicht reduktiv als Erscheinungsrealität eines objektiv-erkennenden Subjekts *gedacht*, sondern als Hervorbringung eines freihandelnden Wesens *entworfen* wird. Nur vom Standpunkt der Reflexion ist der teleologische Schein eine unvermeidliche Täuschung. Im Transzendieren der Wirklichkeit auf ihre praktischen Möglichkeiten wird jedoch die Natur in einer Weise produktiv gedeutet, dass sie tatsächlich Gegenstand des teleologischen Urteils wird. So schreibt Schelling, dass es „offenbar [ist], daß ich von einem Leben und Selbstseyn außer mir nur praktisch überzeugt werde. Ich muß praktisch dazu *genöthigt* seyn, Wesen, die mir gleich seyen, außer mir anzuerkennen“¹⁰. Wo der reflektierende Verstand in der Natur nur eine Schranke erblickt, die seine freie Tätigkeit hemmt, findet die menschliche Freiheit ihren notwendigen Grund. Gerade im paradoxen Schein des teleologischen Urteils enthüllt sich unter Bedingungen eines reflexiven Denkens der Primat der Freiheit. Die Notwendigkeit der Anerkennung einer absoluten Zweckmäßigkeit des Naturganzen teilt sich nicht unserer objektiven Einsicht, sondern unserer Existenz als freihandelnder Wesen im teleologischen Urteil mit¹¹. Deshalb kann Schelling sagen, „daß die Natur um so verständlicher zu uns spricht, je weniger wir über sie bloß reflektierend denken“¹². Im teleologischen Urteil wird ein Bewußtsein über unsere freie Tätig-

⁸ Hier verweist Schelling auf: „Jacobi, *David Hume*, S. 140“.

⁹ Schelling II, 52 (= *Einleitung zu den Ideen einer Philosophie der Natur*).

¹⁰ Schelling ebd.

¹¹ „Denn da Zweckmäßigkeit nur vorstellbar ist in Bezug auf einen urtheilenden Verstand, so muß auch die Frage: wie die organischen Produkte unabhängig *von mir* entstanden, so beantwortet werden, als ob es zwischen ihnen und einem urtheilenden Verstande gar keine Beziehungen gäbe, d.h. als ob in ihnen überall keine Zweckmäßigkeit wäre“ (Schelling II, 42 = *Einleitung zu den Ideen einer Philosophie der Natur*).

¹² Schelling II, 47 (= *Einleitung zu den Ideen einer Philosophie der Natur*).

keit vermittelt, das im Wissen gefesselt bleibt¹³. Diese Selbstverständigung darüber, dass es die Praxis ist, die den Beweis der Eigenständigkeit der Welt führt, nicht aber die Form der Anschauung, hat Schelling als eigentliche Leistung der teleologischen Urteilskraft Kants herausgestellt:

Diese absolute Zweckmäßigkeit des Ganzen der Natur nun ist eine Idee, die wir nicht willkürlich, sondern *notwendig* denken. Wir fühlen uns gedrungen, alles einzelne auf eine solche Zweckmäßigkeit des Ganzen zu beziehen; wo wir etwas in der Natur finden, das zwecklos oder gar zweckwidrig zu seyn scheint, glauben wir den ganzen Zusammenhang der Dinge zerrissen oder ruhen nicht eher, bis auch die scheinbare Zweckwidrigkeit in anderer Rücksicht zur Zweckmäßigkeit wird. Es ist also eine nothwendige Maxime der reflektirenden Vernunft, in der Natur überall Verbindung nach Zweck und Mittel vorzusetzen. Und ob wir gleich diese Maxime nicht in ein constitutives Gesetz verwandeln, befolgen wir sie doch so standhaft und so unbefangen, dass wir offenbar voraussetzen, die Natur werde unserm Bestreben, absolute Zweckmäßigkeit in ihr zu entdecken, freiwillig gleichsam entgegenkommen¹⁴.

Das teleologische Urteil argumentiert mit einem unmittelbaren Wissen, das „unser Geschlecht über Natur von jeher gedacht hat“¹⁵. Wer vom Standpunkt einer „bloße(n) Reflexionsphilosophie behauptet“ – so Schelling –, „daß wir eine solche Idee [der Zweckmäßigkeit] auf die Natur nur *übertragen*, (...) [dem] ist nie eine Ahnung von dem, was uns Natur ist und sein soll, in (...) [die] Seele gekommen“¹⁶. Er vermag den eigentümlichen Schein des teleologischen Urteils „nie zu entwickeln“¹⁷ und bleibt sich selbst als Naturwesen unbekannt. In der Anerkennung der *Notwendigkeit* einer regulativen Funktion des teleologischen Urteils gegenüber der mechanischen Sichtweise der Natur ist für Schelling aber bei Kant schon beschlossen, dass die Natur als

¹³ Im *System des transzendentalen Idealismus* wird Schelling gegenüber Fichte die „nothwendige Coexistenz einer freien, aber begrenzten, und einer unbegrenzten Thätigkeit in einem und demselben identischen Subjekt“ als Leistung seiner „höheren Philosophie, welche theoretisch und praktisch zugleich ist“ hervorheben. „Die Freiheit ist das einzige Princip, auf welches alles aufgetragen ist, und wir erblicken in der objektiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, sondern nur die innere Beschränktheit unserer eignen freien Thätigkeit. Das Seyn überhaupt ist nur Ausdruck einer gehemmten Freiheit. Es ist also unsere freie Thätigkeit, die im Wissen gefesselt ist. Aber hinwiederum würden wir keinen Begriff einer eingeschränkten Thätigkeit haben, wenn nicht zugleich eine uneingeschränkte in uns wäre“ (III, 379).

¹⁴ Schelling II, 54f. (= *Einleitung zu den Ideen einer Philosophie der Natur*).

¹⁵ Schelling II, 55 (= *Einleitung zu den Ideen einer Philosophie der Natur*).

¹⁶ Schelling ebd. Gegen den Kantianismus argumentiert Schelling: „Was an den Dingen Form ist, sagen sie, tragen wir erst auf die Dinge über. Aber eben das verlange ich längst zu wissen, wie ihr das könnt, was denn die Dinge sind ohne die Form, die ihr erst auf sie überträgt, oder was die Form ist, ohne die Dinge, auf welche ihr sie überträgt“ (II, 43).

¹⁷ Schelling II, 47 (= *Einleitung zu den Ideen einer Philosophie der Natur*).

Objekt für ein Subjekt zu denken nur dadurch möglich ist, dass sie selbst als Subjekt, als „Ein Ganzes“¹⁸, begriffen wird. Schellings Rückführungsargument heißt also, einzusehen, „wie die Einheit der Dinge“, die im „Verstande teleologisch geworden“ ist, „im unendlichen Wesen nur *ontologisch* seyn kann“¹⁹. Weil auch für Kant das Dasein, indem es sich im Denken aller Vermittlung entzieht, „in keiner Anschauung *a priori* dargestellt werden kann“²⁰, muss es als unmittelbares Wissen im teleologischen Urteil ausgesprochen werden. Der Durchbruch zur Anerkennung der Eigenständigkeit der Natur findet vor dem Hintergrund statt, dass der „unzerreißbare(n) Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt“²¹ nur dadurch möglich ist, dass die Natur ebenso wie das menschliche Selbstbewusstsein auf eine absolute Identität des Geistes zurückgeführt wird, in der *alles* Freiheit ist. Die Natur ist nicht allein teleologisch, sondern auch dem handelnden Selbstbewusstsein gleichgestimmt. Im *System des transzendentalen Idealismus* schreibt er dazu: „Die Freiheit ist das einzige Princip, auf welches alles aufgetragen ist, und wir erblicken in der objektiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, sondern nur die innere Beschränktheit unserer eignen freien Thätigkeit. Das Seyn überhaupt ist nur Ausdruck einer gehemmten Freiheit. Es ist also unsere freie Thätigkeit, die im Wissen gefesselt ist“²². Und in der Schlussbemerkung der *Ideen zu einer Philosophie der Natur* heißt es über dieser Form eines „neuen Empirismus“ in Anspielung auf ein Herderzitat: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. *Hier* also, in der absoluten Identität des Geistes *in* uns und der Natur *außer* uns, muß sich das Problem, wie eine Natur *außer* uns möglich sei, auflösen“²³.

¹⁸ Schelling II, 54 (= *Einleitung zu den Ideen einer Philosophie der Natur*). Schon in der Schrift *Vom Ich als Princip* findet sich zu der spekulativen Durchdringung des § 76 der *Kritik der Urteilskraft* folgende wichtige Anmerkung, die den umgekehrten Spinozismus Schellings mit seiner inversen Deutung der Kritischen Philosophie Kants verbindet: „Auch *Spinoza* wollte, daß im absoluten Princip Mechanismus und Finalität der Ursachen als in derselben Einheit befaßt gedacht werden. Aber, da er das Absolute als absolutes *Objekt* bestimmte, konnte er freilich nicht begreiflich machen, wie teleologische *Einheit* im *endlichen* Verstand nur durch ontologische im unendlichen Denken der absoluten Substanz bestimmt sey, und Kant hat ganz recht, wenn er sagt, der Spinozismus leiste nicht, was er wolle – Vielleicht aber sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologischen Urteilskraft §. 76. geschehen ist“ (I, 242 Anm.).

¹⁹ Schelling II, 46 (= *Einleitung zu den Ideen einer Philosophie der Natur*).

²⁰ Kant Akad.-Ausg. IV, 469 (= *Metaphysische Anfangsgründe* v. 1786).

²¹ Schelling X, 93 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

²² Schelling III, 379 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

²³ Schelling II, 56 (= *Einleitung zu den Ideen einer Philosophie der Natur*).

Schellings Standpunkt der Freiheit zielt von vornherein nicht – wie in Kants Methode der transzendental-kritischen Reduktion – auf die Natur als Produkt, sondern als reine Produktivität. Dass „es Dinge außer uns gebe“, wird zu einem „Grundvorurtheil“²⁴ des noch nicht vollendeten Systems der Transzendentalphilosophie herabgestuft, das überwunden werden soll. Die Überbietung geht gerade den „entgegengesetzten Gang. Vom *Produkt* weiß sie ursprünglich nichts, es ist für sie gar nicht da. Ursprünglich weiß sie nur von dem rein *Produktiven* in der Natur“²⁵, der *natura naturans*, die Schelling auch „*Natur als Subjekt*“²⁶ nennt. Das Objekt wird in seinem Dasein „nicht als schon vorhanden“ vorausgesetzt, sondern auf einen Akt der Freiheit zurückgeführt, durch den es allererst erzeugt wird. Als Objekt ist es nur stillgestelltes Produkt (*natura naturata*) einer freien Tätigkeit, d.h. des „*Sein selbst*“, von dem man „*niemals sagen [kann], daß es ist*“²⁷. In der *Freiheitsschrift* von 1809 wird Schelling seinen Fortschritt gegenüber der „mechanische[n] Naturansicht“ Spinozas schon dadurch verbürgt sehen, daß seine „dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert“²⁸ haben.

Mit diesem Überbietungsgestus, der unter Grundlegung einer ontologischen Differenz die transzendental-kritische Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Gegenständen (als Produkten) nicht schon auf die Vorhandenheit existierender Dinge und damit eines empirischen Bewusstseins explizieren will, gerät Schelling an den Wendepunkt von Transzendental- und Naturphilosophie. Die Natur wird Gegenstand eines spekulativen Denkens, um sie so zu (re-)konstruieren, dass sie zu einer Bedingung der Möglichkeit wird, als Objekt einem Subjekt gegenüberzutreten. Ziel ist es, die transzendente Genesis der Natur aufzuzeigen, um auf diesem Wege die Produktivität der Natur in den Blick zu bekommen.

²⁴ Schelling III, 343 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

²⁵ Schelling III, 101 (= *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*).

²⁶ Schelling III, 284 (= *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*).

²⁷ Schelling III, 11 (= *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*). In der *Freiheitsschrift*, die diese Überlegungen fortführt, heißt es zu dieser Differenz apodiktisch: „Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein Anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach“ (VII, 346). Der für den Freiheitsbegriff um 1809 entscheidende Gedanke, dass es der freien Selbstbestimmung in der radikalen Selbstbezüglichkeit nicht widerspricht, von einem Grund abhängig zu sein, der für den Fortbestand und den Zusammenhalt des Lebens zuständig ist, hat Schelling auf die Formel gebracht: „Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf“ (ebd.).

²⁸ Schelling VII, 349 (= *Freiheitsschrift*).

Weil der Organismus nur sein eigenes Objekt sein kann,²⁹ muß ein ihm gegenüberstehendes Subjekt sich seiner Subjektivität im Status des Als-ob anverwandeln. Die Zweckmäßigkeit des Ganzen der Natur wird vom Standpunkt des empirischen Subjekts aus so vorgestellt, dass sie selbst vom absoluten Ich her (das als Prinzip der Philosophie ein Postulat bleibt) ausgebildet ist. Damit wird der Standpunkt jenseits des Bewusstseins zum unmittelbaren Anfang der Naturphilosophie. Das Moment der Wahrheit dieser *spekulativen* Rekonstruktion der transzendentalen Genesis der Natur aber entspringt der Einsicht, dass es die Tendenz zur Selbstorganisation der Natur ist, die sich im teleologischen Urteil mitteilt. Weil „die Natur nur der sichtbare Organismus unseres Verstandes ist, *kann* die Natur nichts anderes als das Regelmäßige und Zweckmäßige produciren, und die Natur ist *gezwungen* es zu produciren“³⁰, um sich als Ganzes zu realisieren.

Dass dieses Rückführungsargument sich dem Horizont der analytischen Transzendentalphilosophie verdankt, hat Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* ausdrücklich hervorgehoben: „Erst durch die Vollendung des Systems der Transscendental-Philosophie wird man der *Nothwendigkeit* einer Natur-Philosophie, als ergänzender Wissenschaft, inne werden, und dann auch aufhören, an jene Forderungen zu machen, welche nur eine Naturphilosophie erfüllen kann“³¹. Sein Idealismus der Natur ist aus der Notwendigkeit heraus konzipiert, dass „die Natur ursprünglich sich selbst Object werden“ muss, und es „diese Verwandlung des *reinen Subjects* in ein *Selbst-Object*“ ist, die uns zu einem teleologischen Urteil befähigt, das gleichberechtigt neben der mechanischen Naturerklärung steht. Fichte hat in der Sichtweise Schellings mit seinem Naturbegriff, der die Selbstorganisation einer Natur zu denken nicht zuläßt, an dieser Stelle nur ein Zirkelargument entdeckt: „Die Natur ist Produkt der Intelligenz; wie kann denn nun durch einen offenbaren Cirkel die Intelligenz wieder Produkt der Natur sein?“³².

10.2. Schellings naturphilosophische Begründung des fichteschen Nicht-Ich

Schelling hat rückblickend in der *Philosophie der Offenbarung* die Kritik Fichtes am Reflexionsmodell Kants als den „unvermeidlich nächste[n] Schritt“ auf dem Weg zu der Einsicht interpretiert, „daß, wenn es eine Erkenntniß der

²⁹ Vgl. Schelling III, 145 (= *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*).

³⁰ Schelling III, 272 (= *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*).

³¹ Schelling III, 343 Anm. Hervorh. v. Verf. (= *System des transzendentalen Idealismus*).

³² Fichte XI, 362 (= *Sätze zur Erläuterung des Wesens der Thiere*).

Dinge a priori überhaupt gebe, auch das *Existierende selbst* sich a priori einsehen lasse[n]“ müsse. Die Idee einer vollkommen apriorischen Wissenschaft sei ihm in einer absoluten, nichts voraussetzenden Philosophie, „in der nämlich nichts als *anderswoher gegeben* angenommen“ werde, in den Sinn gekommen. „Kant, indem er zum einzigen Inhalt der Philosophie die Kritik des Erkenntnißvermögens machte, hatte (...) der Philosophie überhaupt die Richtung auf das Subjekt gegeben“³³.

Bereits diese Formulierungen aus der Perspektive der späteren Abrechnung mit dem Idealismus der *Wissenschaftslehre* deuten die Ambivalenz an, mit der Schelling sein Projekt der Vollendung eines Systems des transzendentalen Idealismus an den frühen Fichte zurückbindet: Der „unvermeidlich nächste Schritt“ Fichtes hatte das Reflexionsmodell nicht restlos überwunden, wohl aber in der Tendenz, dass „alles nur durch das Ich und für das Ich“ sein solle, aufgezeigt, dass jegliche Form einer substrathaften Abhängigkeit des Denkens, die sich nicht der Setzung eines Ich verdanke, dem Systemanspruch zuwiderlaufe und aufgegeben werden müsse.

Schellings Vorwurf besteht darin, dass Fichte den Gedanken eines Nicht-Ich und somit den Grund der Übereinstimmung von Subjekt und Objekt nur von einem empirischen Ich her begreiflich mache. Streitpunkt ist das von Fichte in der *zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* formulierte, ihm später von Schelling als Zirkelschluss vorgehaltene Argument: „So wie das Ich nur für sich selbst sey, entstehe ihm zugleich nothwendig ein Seyn ausser ihm; der Grund des letzteren liege im ersteren, das letztere sey durch das erstere bedingt: Selbstbewusstseyn und Bewusstseyn eines Etwas, das nicht wir selbst – seyn solle, sey nothwendig verbunden; das erstere aber sey anzusehen als das bedingende, und das letztere als das bedingte“³⁴. Gerade in dieser notwendigen Gebundenheit des Selbstbewusstseins an die Fremdheit und Unverständlichkeit eines Nicht-Ich, erkennt Schelling einen Restbestand der Reflexionsphilosophie, die Fichte mit seinem Produktionsmodell gerade überwunden glaubte. Der monistische Ansatz steht einem unaufhebbaren Dualismus gegenüber, da Fichte im Nicht-Ich immer ein Reservat unverfügbarer Objektivität denken müsse, das generierende Bedingung für die Selbstaffirmation des Ich bleibe. Dies aber sei gleichbedeutend mit dem Eingeständnis, dass die Welt der Dinge dem Selbstbewusstsein eine versteckte Abhängigkeit unterschiebe, die den vordergründigen Heroismus der Wissenschaftslehre, dass alles nur durch und für das Ich sei, von vornherein zu Fall bringe. Für Schelling ist diese Abhängigkeit einseitig: „Jenes empirische Ich,

³³ Schelling XIII, 1, 50f. (= *Philosophie der Offenbarung*).

³⁴ Fichte I, 457f. (= *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* v. 1797).

welches in der Verbindung mit dem reinen gleichwohl als empirisches erhalten wird, ist nothwendig und unausbleiblich mit dem Objekt beschwert und mit einem fremden Einfluß versehen, die Construction aber gleicht vollkommen der eines einarmigen Hebels“³⁵.

Auch für Schelling bleibt die fichtesche Einsicht grundlegend, dass das negative Selbstverhältnis der Reflexion das Faktum des Selbstbewusstseins nicht erklären kann, sondern in einen *regressus ad infinitum* gerät, in welchem immer schon vorausgesetzt werden muss, was doch eigentlich erklärt werden soll. Um diesem Zirkel der Rückbezüglichkeit in der Trennung von Subjekt und Objekt gar nicht erst zu verfallen und dadurch der mangelnden Selbstreflexion des kritischen Verfahrens abzuweichen³⁶, hatte Fichte dem Selbstbewusstsein in einer radikalen Uminterpretation den Status einer ursprünglich erkenntnissichernden Instanz abgesprochen (und damit Kants Gefüge einer „ursprünglich-synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption“ destruiert), um es als Resultat einer *Tathandlung* allererst zu setzen. Nicht als Ausgangspunkt, sondern als Endpunkt eines Prozesses der Produktion – als reine sich selbst setzende Tätigkeit – sollte die Existenz des Ich überhaupt hervorzubringen und auf bestimmte Weise festzusetzen sein³⁷.

Auf der Basis dieses Idealismus der Wissenschaftslehre errichtet nun aber Schelling – quasi als ein Eingliederungsproblem – seine Idee einer Naturphilosophie. Er konzipiert sie schon früh mit den in Kants teleologischer Urteilskraft bereitgestellten Argumenten als notwendige Ergänzung zur Transzendentalphilosophie, indem er Fichtes Beschränkung des Ich auf den Kreis seiner bewussten Produktionen vorhält, auch ihre Genese als bewusste erklären zu müssen. Denn dass das Wissen selbst weiß, was es ist – wenn das Sein des Wissens als Ich interpretiert werde –, impliziere eine Objektivität, die mit den Mitteln subjektiver Prinzipien *vollständig* durchschaubar sein muss. Eine

³⁵ Schelling IV, 355 (= *Fernere Darstellungen*).

³⁶ So bemerkt Fichte in einem Brief an Reinhold vom 4. Juli 1797, dass Kant „überhaupt zu wenig über sein Philosophiren selbst philosophirt“ habe (J. G. Fichte: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von H. Schulz, 2 Bde, Leipzig 1930, 2. Aufl., I, 562 (= *Brief Nr. 291*)).

³⁷ So etwa in der Formulierung, dass das Ich „zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch diese Thätigkeit hervorgebracht [sei]; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe“ (Fichte I, 134 = *Wissenschaftslehre* v. 1794). Ebenso: „Das Ich geht zurück *in sich selbst*, – wird behauptet. Ist es denn also nicht schon vor diesem Zurückgehen, und unabhängig von demselben da für sich; muss es nicht für sich schon da seyn, um sich zum Ziele seines Handelns machen zu können; und, wenn es so ist, setzt denn nicht eure Philosophie schon voraus, was sie erklären sollte? / Ich antworte: keineswegs. Erst durch diesen Act, und lediglich durch ihn (...) wird das Ich *ursprünglich* für sich selbst“ (Fichte I, 458f. = *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* v. 1797).

solche Objektivität ist aber bei Fichte nicht zu garantieren. Fichte könne nicht zeigen, „wie, auf welche Weise dieß alles, was wir als Existirend anerkennen müssen, durch das Ich und für das Ich ist“³⁸.

Schellings Naturphilosophie ist die Radikalisierung des transzendentalphilosophischen Rückführungsarguments Fichtes dadurch, dass sie die notwendige Selbstverschließung des Idealismus der Wissenschaftslehre von ihren eigenen Voraussetzungen nochmals durch eine „entgegengesetzte(n) Richtung(en)“ der Argumentation durchbricht. Nur vordergründig ist es hierbei Schellings Absicht, der Wissenschaftslehre ein Bewusstsein ihrer selbst zu verleihen und so die verlorengegangene Natur in Fichtes Transzendentalphilosophie wiederzuerstellen. Noch in der *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) ist diese Radikalisierung als notwendige Ergänzung zur *Wissenschaftslehre* verfasst:

Wenn es nun Aufgabe der Transscendentalphilosophie ist, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen, so ist es dagegen Aufgabe der Naturphilosophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären: beide Wissenschaften sind also Eine, nur durch die entgegengesetzten Richtungen ihrer Aufgaben sich unterscheidende Wissenschaft; da ferner beide Richtungen nicht nur gleich möglich, sondern gleich nothwendig sind, so kommt auch beiden im System des Wissens gleiche Nothwendigkeit zu³⁹.

Doch täuscht der Anspruch, Schellings naturphilosophischer Ansatz sei lediglich eine Präfiguration der *Wissenschaftslehre*, geeignet, die Aporien der fichteschen Philosophie zu überwinden. In der Konsequenz führt das Projekt, die von Fichte als Nicht-Ich begriffene Natur als Resultat der bewussten Tätigkeit eines Selbstbewusstseins zu erklären, über die Dimensionen der fichteschen Philosophie hinaus. Wo Fichte beim ausgebildeten Selbstbewusstsein einsetzt und die Natur nur als Akt der Objektsetzung entwickeln kann (als Realität einer durch und für das Ich gesetzten), kommt Schelling ihm mit einer Konzeption zuvor, in der eine außer uns selbständige und unabhängige Natur als Genese des Selbstbewusstseins gedacht ist. Es geht ihm darum, die Genese der menschlichen Freiheit auf ihre natürlichen Bedingungen durchsichtig zu machen, mithin die „Vorstellung einer objektiven Welt durch einen *Proceß* zu erklären, in welchem sich das Ich eben durch den Akt des Selbstsetzens unbeabsichtigter, aber nothwendiger Weise verwickelt sieht“⁴⁰. Von dieser Natur, die dem Selbstbewusstsein als unbewusste Handlungen eines Ich vorgeordneten ist – „eine Region jenseits des *jetzt vorhande-*

³⁸ Schelling X, 92 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

³⁹ Schelling III, 272f. (= *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems*).

⁴⁰ Schelling X, 97 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

nen Bewußtseyns“, wie Schelling in den *Münchener Vorlesungen* schreibt⁴¹ – muss ausgegangen werden, um auch die *Genese* des Selbstbewusstseins aufzuzeigen zu können. In der Schrift *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie* von 1801 bekennt Schelling sich daher deutlich zu einem „System des Wissens“, das von der *Wissenschaftslehre* grundlegend unterschieden ist, da es, wie der Kritizismus überhaupt, das Bewusstsein nur in seiner fertigen Form aufnehmen kann:

Es gibt einen Idealismus der Natur, und einen Idealismus des Ichs. Jener ist mir der ursprüngliche, *dieser* der abgeleitete. (...) Die Wissenschaftslehre, obgleich sie das Bewußtseyn erst ableiten will, bedient sich doch nach einem unvermeidlichen Cirkel aller *Mittel*, die ihr das (im philosophirenden Subjekt) schon *fertige* Bewußtseyn darbietet, um alles gleich in der Potenz darzustellen, in die es doch erst mit dem Bewußtseyn gehoben wird. (...) Es ist aber nicht über Wissenschaftslehre (eine geschlossene und vollendete Wissenschaft), sondern über das System des Wissens selbst die Frage. – Dieses System kann nur durch Abstraktionen von der Wissenschaftslehre entstehen und, wenn diese Idealrealismus ist, nur zwei Haupttheile haben, einen rein theoretischen oder realistischen, und einen praktischen oder idealistischen; durch die Vereinigung dieser beiden kann nicht wieder Idealrealismus, sondern es muß vielmehr Real=Idealismus entstehen (was ich oben den objektiv=gewordenen Idealrealismus nannte, und) worunter nichts anderes als das System der Kunst verstanden wird⁴².

Schellings Real-Idealismus überwindet Fichtes Idealismus des Ich dadurch, dass dem Selbstbewusstsein eine bewusstlose Vorgeschichte vorausgeht, die sich als Natur dem ausgebildeten Selbstbewusstsein nicht mehr als seine Produktivität zeigt, sondern nur noch in einer Objektivität erfahrbar ist, die ihr Werden verhüllt. Die Entstehungsgeschichte des Selbstbewusstseins und das Gefüge der Außenwelt in ihrer Verschränkung (ihrem „unzerreißbaren Zusammenhang“⁴³) darzustellen oder – wie Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* schreibt – das, „was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten“⁴⁴, gelingt allein in der Kunst. Sie ist die Zerreißung des Schleiers der Amnesie und das geheime Zentrum des (poetischen) Idealismus um 1800. Das „System der Kunst“ ist insofern jene „absolute Continuität“, die Fichte lediglich vom Standpunkt des Bewusstseins *nacherfinden* will. Sie ist „Eine ununterbrochene Reihe, die vom Einfachsten in der Natur an bis zum Höchsten und Zusammengesetztesten, dem

⁴¹ Schelling X, 93 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

⁴² Schelling VI, 84, 85f., 89 (= *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie*).

⁴³ Schelling X, 93 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

⁴⁴ Schelling III, 627f. (= *System des transzendentalen Idealismus*).

Kunstwerk, herauf geht⁴⁵ und damit das Postulat erfüllen soll, dass „im Subjektiven, im Bewußtseyn selbst, jene zugleich bewußte und bewußtlose Thätigkeit aufgezeigt werde“⁴⁶.

Wie die Kunst des Künstlers nicht eigentlich ist, die Natur zu übertreffen, sondern das Seyende in ihr darzustellen, das Nicht-Seyende aber, das in dem gemeinen Vorkommen zugleich mit bemerkt wird, auch für die Wahrnehmung – (die als bloße für=wahr=Nehmung ausdrücklich dem wirklichen Sehen entgegengesetzt wird) – zu entfernen: ebenso ist die Absicht des Naturphilosophen keineswegs, die Natur zu überfliegen, sondern das Positive, oder was in ihr eigentlich *ist*, rein darzustellen und zu erkennen⁴⁷.

Für sich allein ist die organische Natur die „vollständige Erscheinung der vereinigten Freiheit und Notwendigkeit“⁴⁸. Als solche gibt sie zwar eine „ursprüngliche Identität“ von Freiheit und Notwendigkeit zu erkennen, deren Identität aber ist noch „nicht eine solche, deren letzter Grund im Ich selbst liegt“⁴⁹. Damit „Freiheit und Nothwendigkeit absolut vereinigt sind“⁵⁰, muss die im bewussten Handeln des Ich begründete Freiheit hinzukommen. Diese Übereinkunft aber zeigt gegenbildlich nur das Kunstwerk; in ihm findet das Ich erst seine „vollkommene Selbstanschauung“⁵¹.

Schellings Nacherfindung der „Arbeit des zu-sich-selbst-Kommens, des sich Bewußtwerdens selbst“⁵², die Fichte erst in ihrer höchsten Potenz, dem Bewusstsein, aufnimmt, ist eine ästhetisch geleitete „Anamnese“⁵³ des Selbstbewusstseins, die sich von Fichtes Idee des Primats der praktischen Vernunft verabschiedet hat. Sie ist keine ausschließlich genetische, d.h. im *praktischen* Handlungsvollzug (der Tathandlung) sich versichernde Begriffskonstruktion mehr, sondern zieht die Konsequenzen aus Kants dritter Kritik, der Wende zur Ästhetik.

Auf dem Standpunkt des Bewußtseyns erscheint mir daher die Natur als das Objektive, das Ich dagegen als das Subjektive; von diesem Standpunkt aus kann ich daher das Problem der Naturphilosophie nicht anders ausdrücken, als so, wie es auch noch in der Einleitung zu meinem System des Idealismus ausgedrückt ist, nämlich: *aus dem Objektiven das Subjektive entstehen zu lassen*. In der höhern philosophischen Sprache ausgedrückt heißt dieß

45 Schelling IV, 89 (= *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*).

46 Schelling III, 349 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

47 Schelling VII, 101 (= *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* v. 1806).

48 Schelling III, 608 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

49 Schelling III, 610 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

50 Schelling III, 614 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

51 Schelling III, 615 (= *System des transzendentalen Idealismus*).

52 Schelling X, 93 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

53 Schelling X, 95 (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

so viel als: *aus dem REINEN Subjekt=Objekt das Subjekt=Objekt DES BEWÜBTSEYNS entstehen zu lassen*⁵⁴.

In den Formulierungen von Hegels *Differenzschrift* legt Schelling hier dar, dass seine Naturphilosophie nicht nur eine Erweiterung, sondern in der Konsequenz geradezu eine Umkehrung des transzendentalen Idealismus Fichtes ist. Während dieser in der Natur nur eine Rückwirkung der intelligenten Produktivität sieht, nicht aber den „Charakter der Natur, Subjekt=Objekt zu sein“⁵⁵, konzipiert Schelling eine Produktivität der Natur, die die Intelligenz zum Zielpunkt hat, um zu zeigen, dass „nur durch eine solche Natur das Selbstbewußtsein vermittelt werden kann“⁵⁶. In Hegels zugespitzter Formulierung hat die Natur bei Fichte nur deshalb den „Charakter der absoluten Objektivität oder des Todes“, weil sie das Selbstbewusstsein nur als „Synthese des Beherrschens“⁵⁷ vermittele.

Schelling hat die einseitige Hereinnahme der Natur in das reflektierende Subjekt bis in seine Spätphilosophie scharf kritisiert und die eigene Position immer mehr in Differenz zu Fichte markiert. So schreibt er polemisch 1806, auf der Höhe seines Streits mit Fichte, gegen das „Thrasonische“ und „Großsprecherische“ des Idealismus der Wissenschaftslehre: Fichte will die Natur „nur nicht als lebendig haben, aber als todt will er sie allerdings haben, als etwas, darauf er einwirken, das er bearbeiten und mit Füßen treten kann“⁵⁸. „Im Fichteschen System hat sie [die Natur] diesen letzten Rest von Erhabenheit verloren, und ihr ganzes Daseyn läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirthschaftung durch den Menschen hinaus. (...) Die Naturkräfte sind nach demselben nur da, um menschlichen Zwecken unterworfen zu werden. Diese Unterwerfung wird das einermal ausgedrückt als eine allmähliche Aufhebung und Vernichtung der (...) Natur durch den Menschen (...)“⁵⁹. Und noch in den Münchner Vorlesungen von 1827 zeigt Schelling genau die Grenze, an die der unbedingte Idealismus Fichtes unweigerlich stoßen muss, und die er nicht erklären kann:

Der unbedingteste Idealist kann nicht vermeiden, das Ich, was seine Vorstellungen von der Außenwelt betrifft, als *abhängig* zu denken – wenn auch nicht von einem Ding-an-sich, wie es Kant nannte, oder überhaupt von einer Ursache außer ihm selbst, aber doch

54 Schelling IV, 86f. (= *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie*).

55 Hegel 2, 77 (= *Differenzen des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* v. 1801).

56 Schelling III, 273 (= *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*).

57 Hegel 2, 77, 75 (= *Differenzen des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*).

58 Schelling VII, 17 (= *Rezension. Über das Wesen des Gelehrten*).

59 Schelling VII, 110 (= *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*).

wenigstens abhängig von einer innern Nothwendigkeit, und wenn er dem Ich ein Produciren jener Vorstellungen zuschreibt, so muß dieses wenigstens ein blindes, nicht in dem Willen sondern in der Natur des Ich gegründetes Produciren seyn. Um dieß alles zeigte sich nun Fichte unbekümmert, er gab sich gegen die gesammte Nothwendigkeit mehr das Verhältnis eines unwillig Negirenden, als eines sie erklärenden⁶⁰.

Friedrich Schlegel hat die Naturphilosophie Schellings als Erweiterung und Antithese der fichteschen *Wissenschaftslehre* prinzipiell begrüßt. Ein Begriff vom absoluten Sein, ohne einen Begriff „des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen“⁶¹, führt zu einem Moralverständnis bar jeglicher Realität. Doch indem Schelling die Natur als Nicht-Ich eines Ich in die Einheit eines absoluten Ich setzt, relativiert er wiederum die Differenz: „Schelling kann aus dem absoluten Ich wohl den Begriff des Nicht-Ich aber nicht des wirklich absoluten Gesetzseyns desselben entwickeln. – Da hinkt“⁶². Schelling habe das „Nicht-Ich nicht deduzirt“⁶³, sondern es lediglich in einer absoluten Einheit *gesetzt* – einer „identische Trivialität“⁶⁴. Das paradoxe Verhältnis seiner Differenz zum Ich werde ihm damit gar nicht bewußt. Die absolute Freiheit meint nicht die Freiheit der Selbstbestimmung des Ich, sondern die Freiheit, die sich abhängig weiss und einem Höheren unterwirft. Die Romantiker kehren hier die ganze Begründungslogik einfach um. Nicht durch das mystische Einswerden im Unisono eines absoluten Ich, sondern „durch das freywillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendlich freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden“⁶⁵. Wie Schlegel so unterläuft auch Novalis die Idee einer prozessual sich steigernden Bildung und ihrer Vollendung in einem „*Mysterium der Harmonie*“⁶⁶. Transzendierend funktioniert jetzt das „Surrogat der hier unmöglichen Absolutierung“⁶⁷; Freiheit ist dann an einen Prozeß der Selbstannihilierung gebunden („Alles was sich nicht selbst annihilirt, ist nicht frei und nichts wert“⁶⁸) und Bildung eine „antithetische Synthesis“⁶⁹.

⁶⁰ Schelling X, 92f. (= *Geschichte der neueren Philosophie*).

⁶¹ Friedrich Schlegel XVIII, 510.

⁶² Friedrich Schlegel XVIII, 514.

⁶³ Friedrich Schlegel XVIII, 514.

⁶⁴ Friedrich Schlegel XVIII, 511.

⁶⁵ Novalis II, 269.

⁶⁶ So charakterisiert Schlegel den – philosophisch eigentlich unerforschlichen – Fixpunkt seines Idealismus: „Schellings Idealismus und Realismus schon ganz außer den Grenzen der Philosophie, bezieht sich auf *Mysterien der Harmonie. Magie der Ideen*“ (Schlegel XVIII, 305).

⁶⁷ Friedrich Schlegel XVIII 110.

⁶⁸ Friedrich Schlegel XVIII, 82.

⁶⁹ Friedrich Schlegel XVIII, 82.

11. Friedrich Schlegel - Der ästhetische Imperativ

Die zutiefst paradoxe Denkfigur einer Einbildungskraft, die als Grundvermögen des theoretischen Ich sowohl produktiv als auch reproduktiv, thetisch als auch antithetisch, diversifizierend als auch synthetisierend ist, ist Fichtes originäre Weiterentwicklung¹ der kantischen Problematik. Mit ihr wird der „ganze Mechanismus des menschlichen Geistes“² erklärbar. Die Einbildungskraft hat im System der *Wissenschaftslehre* die Position inne, unendliche Tätigkeit und Begrenztheit in eine paradoxe Relation zu setzen. Sie ist die „Basis alles Bewußtseins“³, indem sie zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen der ins Unendliche gehenden Tätigkeit und der aufs Endliche gerichteten Tätigkeit „schwebt“, sie „berührt, „wieder von ihnen zurückgetrieben“ wird und ihnen so „im Verhältniß auf sich einen gewissen Gehalt, und eine gewisse Ausdehnung“⁴ gibt.

Dieses widersprüchliche Vermittlungsverfahren der Einbildungskraft greifen die Frühromantiker Schlegel und Novalis auf, um es an den Anfang ihres Poesiebegriffs zu setzen und die Philosophie im gleichen Zuge herabzustufen zu einem bloßen „Denkerzeugungsprozess“, der sich nie auf seine Möglichkeiten hin überschreiten kann⁵. Sie tun dies in der Überzeugung, dass die Einbildungskraft, obwohl von Fichte als schwebende, nicht bestimmte Grenze im Ich selbst gesetzt, doch auch für das Zustandekommen dieses Ichs verantwortlich zeichnet – und zwar durch eine paradoxe, die Einheit dieses Ich immer wieder hintertreibende Weise. Begründungstheoretisch ist diese Transformation eines Mittelglieds in der paradoxen Selbstbeziehung des Ichs zum Anfang eines sich permanent selbst relativierenden Prozesses höchst aufschlussreich, wird hier doch die *Differenz* „in dem schwebenden Wechsel,

¹ Wolfgang Janke: *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin 1970, S. 145-161; Ulrich Claesges: *Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/95*. Den Haag 1974, S. 91ff.; Klaus Düsing: *Einbildungskraft und selbstbewußtes Dasein beim frühen Fichte*. In: Ders., *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart/Bad Cannstatt 2002, S. 89-110.

² Fichte I, 208.

³ J. G. Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*. Hrsg. v. E. Fuchs. Hamburg 1982, S. 208.

⁴ Fichte I, 225.

⁵ Novalis hat diese Präferenz der Poesie gegenüber der Philosophie in der paradoxen Wendung ausgedrückt: „Ganz begreifen, werden wir uns nie, aber wir werden und können uns weit mehr, als Begreifen“ (Novalis II, 412).