

Philosophisch-literarische Streitsachen

Herausgegeben von
Walter Jaeschke

Band 2

Transzendentalphilosophie und Spekulation

Der Streit um die Gestalt
einer Ersten Philosophie
(1799-1807)

Herausgegeben von
Walter Jaeschke

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Transzendentalphilosophie und Spekulation : der Streit um die
Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807) / hrsg. von

Walter Jaeschke. - Hamburg : Meiner.

(Philosophisch-literarische Streitsachen ; Bd. 2)

NE: Jaeschke, Walter [Hrsg.]; GT

[Hauptbd.] - 1993

ISBN 3-7873-0996-9

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. — Druck: WS-Druck, Bodenheim. Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin. Einbandgestaltung: J. P. Mardersteig. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany

INHALT

Walter Jaeschke Vorwort	VII
 Claus-Artur Scheier Synthesis a priori - Zur ersten Philosophie zwischen 1781 und 1817.....	1
 Gunter Scholtz Herder und die Metaphysik	13
 Ulrich Dierse Bouterweks Idee einer Apodiktik	32
 Ernst Behler Friedrich Schlegels Vorlesungen über Transzendentalphilosophie Jena 1800 - 1801	52
 Klaus Hammacher Jacobis Brief »An Fichte« (1799).....	72
 Wolfgang H. Schrader C.L. Reinholds 'Systemwechsel' von der Wissenschaftslehre zum rationalen Realismus Bardilis in der Auseinandersetzung mit J.G. Fichte	85
 Andreas Arndt Gefühl und Reflexion. Schleiermachers Stellung zur Transzendentalphilosophie im Kontext der zeitgenössischen Kritik an Kant und Fichte	105
 Hans Michael Baumgartner Der spekulative Ansatz in Schellings System des transzendentalen Idealismus	127
 Klaus Düsing Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801	144
 Wolfhart Henckmann Über Sein, Nichtsein, Erkennen und damit zusammenhängende Probleme der Philosophie K.W.F. Solgers	164

Wolfgang Janke	
Das bloß gesollte Absolute. Zur strittigen Rolle des Sollens in Hegels Logik und Fichtes Phänomenologie ab 1804.....	177
Kurt Rainer Meist	
»Sich vollbringender Skeptizismus«.	
G.E. Schulzes Replik auf Hegel und Schelling	192
Personenverzeichnis.....	231
Siglenverzeichnis	236
Zum Inhalt von »Transzendentalphilosophie und Spekulation«, Quellenband	237

VORWORT

Der zweite Band der Reihe »Philosophisch-literarische Streitsachen« ist den Kontroversen gewidmet, die in den Jahren um 1800 um die Gestalt einer Ersten Philosophie geführt worden sind. Denn die philosophischen Konzeptionen, von denen die Beiträge dieses Bandes handeln, sind nicht als meditationes de prima philosophia entstanden, an die erst nachträglich obiectiones und responsiones angefügt worden wären. Ihr geschichtlicher Ort ist das Jahrzehnt zwischen den beiden großen philosophisch-theologischen Kontroversen, die sich noch im Bewußtsein der Gegenwart mit dem Titel »Streit« verbinden: das Jahrzehnt zwischen dem Atheismusstreit und dem Streit um die Göttlichen Dinge. Auch der nicht lange zuvor geführte Spinozismus-Streit klingt in diesen Texten nach. Sie sind ursprünglich entworfen zur Verständigung in der - wie der Beitrag von Claus-Artur Scheier ausführt - epochalen Auseinandersetzung darüber, welchen Weg die Philosophie nach der Kantischen Kritik einzuschlagen habe: den Weg einer Neugestaltung der Metaphysik, über den Gunter Scholtz im Anschluß an Herder berichtet, den Weg der Transzendentalphilosophie Fichtes und - in anderer Gestalt - auch Schellings und Schlegels, der in den Beiträgen von Hans Michael Baumgartner, Ernst Behler und Andreas Arndt dargestellt und problematisiert wird, den Weg der 'realistischen' Kritik Reinholds und Bouterweks an der Transzendentalphilosophie, über den die Beiträge von Wolfgang H. Schrader und Ulrich Dierse berichten, den von Klaus Hammacher beschriebenen Weg Jacobis, die wahre Philosophie im philosophischen Nichtwissen zu finden, den Weg des Übergangs von der Transzendentalphilosophie zur Spekulation, der von Klaus Düsing, Wolfhart Henckmann und Wolfgang Janke gezeigt, aber auch in Frage gestellt wird, oder schließlich den Weg einer skeptischen Kritik an der frühen Spekulation, dessen Gewicht und dessen Fruchtbarkeit für die weitere Ausbildung eben dieses Ansatzes Kurt Rainer Meist darstellt.

Schatten fallen auf die damalige Kultur des philosophischen Streits, wo in der Hitze der Auseinandersetzung gelegentlich theoretische Argumente mit sittlichen Haltungen verwechselt werden. Bereits zuvor, im Kontext der Debatte um den moralischen Gottesgedanken, beklagt Schelling am Ende des zweiten seiner *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, wer den Demonstrationen eines »alten, ehrlichen Wolffianers« nicht geglaubt habe, habe »für einen unphilosophischen Kopf« gegolten; an demjenigen hingegen, der den »Demonstrationen unserer neusten Philosophen nicht glaubt, auf dem haftet das Anathem der moralischen Verworfenheit.« (AA 3, 58) Auch in den Streitsachen findet sich mitunter diese Verwechslung von philosophischer Auseinandersetzung und sittlicher Verdächtigung - etwa indem Friedrich Bouterwek einen Zusammenhang zwischen »transzendentelem Onanismus« und »moralischer Verwirrung« herstellt.¹

¹ Bouterwek an Jacobi, 26. April 1802. In: *Aus F.H. Jacobi's Nachlaß*. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi. Hrsg. von Rudolf Zieppritz. Bd.1. Leipzig 1869, 311.

Doch wenn man absieht von derartigen Randerscheinungen wird die seltene Höhenlage erkennbar, die den damaligen Streit um die Gestalt - und auch erst um die Möglichkeit - einer Ersten Philosophie auszeichnet. Und es wird ebenso deutlich, daß in diesem Streit Argumente gegen Argumente nicht allein gestellt worden - und ungehört geblieben sind. Die Streitsachen haben ihren Niederschlag gefunden - sei es in einem grundlegenden Wandel des jeweils kritisierten Ansatzes, sei es in dessen veränderter und vertiefter Durchführung, sei es schließlich in der Verdrängung einzelner Ansätze aus dem Hauptstrom der philosophischen Auseinandersetzungen. Hegels bekanntes Wort, Schellings Philosophie habe ihre Ausbildung vor den Augen des Publikums gemacht, trifft - wenn auch in unterschiedlichem Grade - nicht allein Schelling, sondern ebenso die anderen Kombattanten im damaligen Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie, Hegel eingeschlossen. Gerade dies unterscheidet den philosophischen Streit - und zwar zu seinem Vorteil - von einem folgenlosen Spiel. Und gerade deshalb ist es auch undenkbar, einen der damaligen philosophischen Entwürfe oder gar die Entwicklungsgeschichte eines der an diesem Streit beteiligten Denker immanent zu verstehen, ohne die Gegenpositionen, im Blick auf die seine Philosophie entworfen ist, zur Kenntnis zu nehmen.

Es war das Ziel der vier Symposien »Philosophisch-literarische Streitsachen«, der sich gegenwärtig anbahnenden Aufspaltung der Auseinandersetzung mit dem Denken jener Jahre in isolierte Forschungszweige entgegenzuwirken, die dem Denken nur noch jeweils eines der Beteiligten gewidmet sind. Was dazu im Vorwort zum ersten Band dieser Reihe² gesagt worden ist, soll hier nicht wiederholt werden - bis auf den Dank, der sich nicht durch einen derartigen dünnen Rückverweis erübrigt.

Das Symposium über »Transzendentalphilosophie und Spekulation« hat 1989 stattgefunden. Die Werner-Reimers-Stiftung hat nicht nur dieses zweite Symposium der Reihe, sondern das Gesamtprojekt durch ihre großzügige Förderung ermöglicht; hierfür möchte ich den Gremien der Stiftung einen besonderen Dank aussprechen - zugleich im Namen aller Teilnehmer. Dem Felix Meiner Verlag gebührt der Dank dafür, daß er das Vorhaben von Beginn an mit Rat begleitet und die Veröffentlichung von Tagungs- und Quellenbänden übernommen hat. Die Druckvorlage für den Referat- und für den Quellenband hat wiederum Dora Braun hergestellt, ebenso die Register zu beiden Bänden; hierfür sei ihr - auch an dieser Stelle - sehr herzlich gedankt.

Claus-Artur Scheier

SYNTHESIS A PRIORI.

ZUR ERSTEN PHILOSOPHIE ZWISCHEN 1781 UND 1817

Der Streit um die Begründung einer ersten Philosophie konnte sich jeweils nur dort entzünden, wo die Philosophie überhaupt ihrer selbst als Wissenschaft wie als Gefüge von Wissenschaften gewiß war. Fraglich mußte daher einmal die Begründung einer ersten Philosophie, d.h. der Begriff der Wissenschaft als solcher, sodann das (paradoxe) Prinzipiellsein eines Prinzips, d.h. der Begriff einer zweiten Philosophie sein. Beides ist darin untrennbar, daß jeweils schon im Begriff des Wissens liegt, ob dieses auch Wissenschaft (Wissen von Vielem), ob ferner mehrere Wissenschaften und welches schließlich deren Verhältnis zueinander ist. Solange jedenfalls die erstmals in Aristoteles' *Analytica posteriora* ausgeführte Lehre galt, daß alle Wissenschaften - Hegel sah sich im Zug des neuzeitlichen Erfahrungsbegriffs bereits genötigt, auf die »philosophischen« einzuschränken - genau insofern von einer einzigen abhängen, als diese mit den »ersten Anfängen und Gründen« aller übrigen erstlich ihre eigenen zur Sprache zu bringen hat, stand für die Philosophie mit ihrer Selbstbestimmung als Wissen und dessen Entfaltung zur Wissenschaft immer zugleich auch deren Selbstunterscheidung in die eine und die andre in Frage.

So bezeichnen, Aristotelisch, »Weisheit«, »Theologie«, »erste Philosophie« und »Metaphysik« (ein jedenfalls im Peripatos gefundener Name) ein und dieselbe Wissenschaft. Freilich ist die bis zu Kants »kopernikanischer Wende« insbesondere in der frühen Neuzeit befestigte Identität von erster Philosophie und *Metaphysik* (wollen wir es nicht beim diffusen Gebrauch dieses Titels bewenden lassen) ein Reflex der maßgeblich erst vom Aristotelischen Denken erbrachten Verwandlung der Betrachtung der *αἰσθητά* zur Wissenschaft (*ἐπιστήμη*). In diesem Sinn ist die Platonische Dialektik zwar erste Wissenschaft zu einer zweiten, zur Mathematik, aber, wie vor allem der *Timaios* zeigt,¹ gerade noch nicht Meta-Physik. Und weiter zurück ist von Parmenides' »göttlicher Schau« (*θεά = θέα*) zu sagen, daß sie noch nicht *erste* Philosophie ist, weil sie die einzige Sache des Wissens, das Sein selbst, zwar zum Paradigma für die Entfaltung ihres *διάκοσμος* nimmt, diese Entfaltung aber, da jenes einfache »Herz der Wahrheit«² genau nicht »Prinzip« ist, ein wiewohl »unübertreffliches«, doch auch »unverlässliches Gefüge von Worten« bleibt.³

Bei Aristoteles also wird die Theorie *φυσικά*, der Sachen der Wahrnehmung, zuerst zu einer *Wissenschaft*, und sie ist es unbeschadet aller Wandlungen des Begriffs der Wissenschaft selbst geblieben. Solange sie nun für eine *philosophische* Wissenschaft gilt, fordert sie auch immer eine Metaphysik, was aber, wie etwa Bacons Vorbehalt anzeigt,⁴ noch nicht bedeutet, daß der Metaphysik damit schon

¹ Vgl. Platon: *Tim.* 29b3-c3.

² H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Dublin/Zürich 1971, 18. B 1, V. 29.

³ Ebd. B 8, Vv. 52, 61.

⁴ F. Bacon: *The Advancement of Learning*, II.vii, 2f.

² Früher *Idealismus und Frühromantik*. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805). Hamburg 1990.

die Würde einer *ersten* Philosophie zukommt. Dort jedoch, wo die neuzeitliche Ratio naturalis in ihr Prinzip oder genauer Prinzipiengefüge findet, bei Descartes, werden Metaphysik und erste Philosophie entschieden in eins gesetzt. Zwar erscheint sie jetzt im Bild der *Wurzeln* des Baums der Philosophie, als dessen Wurzelgrund die *Methode* eigens zu bedenken ist, aber die Methode der Ratio naturalis behält analog zum Aristotelischen »Organon« den instrumentalischen Charakter, den die *Regulae ad directionem ingenii* und der *Discours de la Methode* ihr angesehen hatten, und ist daher nicht Sache einer eigenen Wissenschaft. Gewiß erwiesen Methode und Metaphysik sich in Wirklichkeit jederzeit als untrennbar - Newtons Physik mag das bezeugen -, aber der Schein ihrer Trennbarkeit rührte gerade daher, daß die *Prinzipien* der Metaphysik und so der nach-cartesischen ersten Philosophie überhaupt - Geist, Welt und Gott bzw. (bei Leibniz, Wolff und Nachfolgern) Monade, Gesamtheit der Monaden und Ursache dieser Gesamtheit - *Sachen* (res), d.h. Gegenstände des Vorstellens als des natürlichen Bewußtseins waren.

Dieser ganze Mundus intelligibilis, fand Hume, wird durch eine einzige Vorstellung zusammengehalten und legitimiert, die ihrerseits keine rationale Legitimation hat (in Wahrheit ist sie das Erbe einer älteren Rationalität), weil sie ein bloßes Produkt der Gewohnheit sei: durch die Vorstellung der *Kausalität*. In der Tat fiel mit der Lösung dieses Bands, für die zuerst der allgemeine Glaube daran verlorengegangen sein mußte, nicht nur die alte Welt, sondern die Ratio naturalis selbst ihren eigenen *lumières* anheim, und das Jahrhundert, dem Kant sein spekulatives Prinzip geben würde, ist wesentlich das der *Empfindung* als des (moralischen) Gefühls, das, traditionell dem Verstand untertan, sich vielmehr als die (geschichtliche) Wirklichkeit der Kantischen Idee der Freiheit ausführte, d.h. der Vernunft als des mit dem Verstand (der Ratio naturalis) nicht mehr konfundierbaren »Vermögens der Prinzipien«.

Es ist daher eine grundlegende Einsicht der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, daß die allgemein gewordene Gleichgültigkeit gegenüber metaphysischen Fragen »offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften URTEILSKRAFT des Zeitalters« war,⁵ denn dies läßt bereits sehen, daß der Abschied der Ratio naturalis - nicht weniger übrigens in ihrer empiristischen als in ihrer rationalistischen Gestalt - eine geschichtliche Verwandlung des Urteils selbst bedeutet. Überhaupt ist ja das *Urteil* die logische Bestimmung der natürlichen Vernunft, und Leibniz hatte nur das geschichtliche Fazit gezogen, als er lehrte, alle Urteile, ebenso die Verités de Raisonement wie die Verités de Fait, seien *analytisch*, denn immer gründe (inest) das Prädikat im Subjekt. Im Horizont des Humeschen Gedankens ist das Urteil dann konsequenterweise mit sich selbst entzweit: entweder nämlich ist es analytisch, d.h. auch für den menschlichen Verstand rückführbar auf ein identisches Urteil, oder aber empirisch, d.h. wohl *synthetisch*, aber eben darum auch *a posteriori*. In jedem Fall fristet der Schluß ein bloß formallogisches, d.h. instrumentales Dasein.

Das bedeutet aber nichts geringeres, als daß eben der Verstand selbst grundlos geworden ist; denn die Termini des Urteils sind jetzt entweder nur scheinbar verschieden oder werden bloß empirisch zusammengehalten. Im Humeschen Empiris-

mus ist damit das sinnliche Faktum allein als Grund übriggeblieben, denn nach frühester (Platonisch-Aristotelischer) Lehre ist der *Grund die Mitte* des Schlusses: Warum ist S P? Weil S M ist und M P - der Grund ist die *erfüllte Copula* des Urteils.

Wenn die *Kritik der reinen Vernunft* also der Auflösung der Frage gewidmet ist: wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? dann liegt darin schon, daß das Denken den Boden des Empirismus verlassen mußte, ohne doch in das Gebiet des Rationalismus zurückkehren zu können; das heißt Kants »kopernikanische Wende« hat ihre geschichtliche Achse nur bei erster Näherung in der Annahme, »die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten«,⁶ näher aber in der »transzendentalen Deduktion« dieser Annahme und also zunächst im Vermögen dieser Deduktion, das als das der »geschlossenen« Begriffe die *reine Vernunft* ist, die hiermit neu in die Geschichte des Denkens eintritt.

Ist das Resultat des Humeschen Skeptizismus, das in dieser Beziehung für das philosophische Gefühl des ganzen Jahrhunderts zwischen dem Leibnizschen und dem Kantschen Gedanken stehen darf, dies, daß eine erste Philosophie (als Wissenschaft a priori) grundlos ist, weil sie *als Metaphysik* grundlos ist, dann begreift sich die *Kritik* als ein »Traktat von der Methode«,⁷ die als *transzendente* Deduktion nicht länger instrumental ist und eben darum die erste Philosophie als eine Wissenschaft a priori begründet, welche Metaphysik weder sein kann noch sein soll. Im Streit mit dem Empirismus siegt hier die erste Philosophie, weil der Empirismus sein skeptisches Nein eo ipso nicht begründen (nur basieren) konnte, und im Streit der kritischen Philosophie mit der metaphysischen siegt die kritische Philosophie, indem sie beweist, daß die Prinzipien der vormaligen Ratio naturalis nicht Sachen oder Gegenstände (res) sind, denen methodisch gewonnene Begriffe entsprächen, sondern selber Begriffe, und zwar eines »Vermögens«, das dem (natürlichen) *Bewußtsein* als solches gar nicht bekannt sein konnte, wurde diesem doch, eben weil es für sich selbst nicht (transzendentales) *Selbstbewußtsein* war, alles entweder zum methodischen Instrument oder zu dessen Gegenstand.

Das ist, genau genommen, der letzte Sieg, den die erste Philosophie im Streit um ihre Begründung feiert, denn obwohl schon im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts mit Schopenhauers pessimistischer »Welt-Ansicht« geschichtlich ein ganz andres Denken aufging, ist die eigentlich idealistische Philosophie, wenigstens ihrem »Weltbegriff« nach, transzendental geblieben, so daß zwischen dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* und Schellings Berliner Vorlesungen wohl noch von vielerlei Siegen und Niederlagen berichtet werden kann, die aber darum nicht mehr solche der ersten Philosophie selbst waren, weil diese nunmehr in Prinzipien der *Vernunft* gründete, »über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird«.⁸ Zwischen Kritik der reinen Vernunft und positiver Philosophie ist der Streit um die Begründung einer ersten Wissenschaft wesentlich nicht mehr ein Streit der Vernunft mit dem dogmatischen oder skeptischen Verstand, sondern ein Streit der Vernunft mit sich selbst,⁹ eine Selbst-Auseinandersetzung, in der es mithin nicht

⁶ Ebd. B XVI.

⁷ Ebd. B XXII.

⁸ Ebd. B 355.

⁹ Vgl. ebd. B 708.

um Vernunftprinzipien überhaupt (erste Anfänge und Gründe), sondern um den *Primat* unter ihnen (als *inter pares*) geht - *ein Streit, der sich so austrug, daß jede Vernunftidee ihren eigenen geschichtlichen Augenblick hatte*. Darum kommt die nie ganz verabschiedete Frage, wer denn nun - Jacobi? Fichte? Schelling? Hegel? - eigentlich »recht« usw. habe, der neuzeitlichen Vernunft in ihrer geschichtlichen Vollendung schief entgegen: Diese Vernunft ist selbst ein Gefüge, »System«, das ganz da, »heraus«, nur ist sozusagen als seine - notwendig streitbare - Gemeinde, und deren *Geist* ist es, der philosophisch und nicht nur philosophiehistorisch interessant bleibt.

Weil also die Methode einer als Vernunft-Wissenschaft kritisch neu zu begründenden ersten Philosophie die transzendente Deduktion ist und diese, »nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen« beschäftigt,¹⁰ sich vor der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori gegen das *inesse* des metaphysischen Principium rationis selbst als *Schließen* bestimmt, können dessen transzendente Prinzipien allein die drei den Schlußformen gemäß als kategorisch, hypothetisch und disjunktiv zu denkenden Vernunftbegriffe sein. Diese drei Ideen,¹¹ im Horizont der theoretischen Vernunft von nur *regulativem* Gebrauch, sind für die erste Philosophie als für die kritische Vernunft selbst demnach methodisch-konstitutiv, und in der Tat hat sich jede für sich als Prinzip einer der drei Kritiken geltend gemacht, so daß die *Kritik der Urteilskraft* auch im *Prinzip* Kants »ganzes kritisches Geschäft« endigt.¹²

Als kategorisch, hypothetisch und disjunktiv sind die Vernunftbegriffe streng genommen nämlich noch nicht als *kritische* Prinzipien, d.h. als Gründe einer *vernünftigen* ersten Philosophie gedacht, und die wahrhaft grundstürzende Einsicht der »transzendentalen Dialektik« ist erst die, daß - übrigens in Analogie zur »metaphysischen« Deduktion der Kategorien¹³ - die kategorische Einheit die Idee der denkenden Natur oder Seele als des *Ich*, die hypothetische Einheit die Idee der Totalität der Erscheinungen oder der *Natur* überhaupt und die disjunktive Einheit die Idee ihrer »allgenugsamen Ursache« oder *Gottes* ist.¹⁴ Denn diese Einsicht bedeutet das nicht nur geschichtliche, sondern *prinzipielle* Ende der vormaligen rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, mithin des *lumen naturale rationis* überhaupt als eines Vermögens erster Anfänge und Gründe: Jetzt *weiß* die gereifte Urteilskraft des Zeitalters, *warum* - und nicht nur weshalb - sie dem »Schulbegriff« der sich skeptisch gegenüberstehen mußte.

Aber als *erste* Philosophie - und ohnehin aus Vernunftbegriffen - kann sich die transzendente Erkenntnis nicht kritisch, sondern nur selbstkritisch vollenden, ist sie doch im ganzen das Prolegomenon »zu einer jeden *künftigen* Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können« und von der Kant selbst mit der *Metaphysik der Sitten* und den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* Beispiele geben wird. Erste Philosophie in diesem Sinn also ist die *Kritik der reinen*

10 Ebd. B 25.

11 Zum Folgenden vgl. C.-A. Scheier: »Die Bedeutung der Naturphilosophie im deutschen Idealismus«. In: *Philosophia Naturalis* 23 (1986), 389-398.

12 *Kritik der Urteilskraft*, B X.

13 *Kritik der reinen Vernunft*, B 159.

14 Ebd. B 392, 710-714.

Vernunft, indem sie als »das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs« den »Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption« aufstellt,¹⁵ womit sie sich in methodisch-konstitutiver Hinsicht der (kategorischen) Idee der denkenden Natur subjiziert, die sich darin als die *theoretische* Idee erweist. Ebenso konstituiert sich die *Kritik der praktischen Vernunft* als erste Philosophie, indem sie das Sittengesetz, das jene Urteilskraft des Zeitalters bisher schon, aber eben nur als (moralisches) Gefühl bestimmt hatte, erstlich als synthetischen Satz a priori, sodann aber - nach dem bezeichnenden Zögern der *Grundlegung* - als »das einzige Faktum der reinen Vernunft« denkt.¹⁶

Darin liegt sogleich dreierlei, was für den künftigen Streit um die Begründung einer ersten Philosophie wahrhaft prinzipielle Bedeutung hat. Erstens nämlich kann dieser Satz als Faktum der reinen *Vernunft* überhaupt nur als *Grund* gedacht werden, und als Faktum der *reinen* Vernunft kann dieser Grund nicht durch irgend etwas andres, sei es durch ein Unvermögen oder Bedürfnis unseres endlichen Verstandes etc.¹⁷ gesetzt werden, sondern muß sich an ihm selbst als Grund rechtfertigen, was darin getan ist, daß das Sittengesetz sich als der *Erkenntnisgrund* der Freiheit als seines *Seinsgrundes* erweist.¹⁸ Das heißt nun zweitens, daß der kategorische Imperativ *Faktum* der Vernunft nicht darum ist, weil die transzendente Deduktion endlich irgendwo »abgebrochen« werden müßte, sondern weil der (hypothetische) Vernunftbegriff der Totalität der Erscheinungen als die Idee der Freiheit¹⁹ so *da* ist, daß sie sich - und zwar vor aller Erscheinung - als sich selbst begründender Grund inne wird. Das heißt: Das Faktum der Vernunft ist deren *Dasein* als das »Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft«,²⁰ in dem der Unterschied zwischen metaphysischer und kritischer erster Philosophie sich selbst als *Pflicht* offenbart. Indem schließlich drittens dies Selbstbewußtsein das *einzigste* Faktum der reinen Vernunft ist, erweist es sich als das Prinzip *aller* transzendentalen Deduktion und begründet den Primat der praktischen Idee über die beiden andern. Da man somit ohne dies Faktum »niemals zu dem Wagstück gekommen sein würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen«,²¹ ist dies praktische Selbstbewußtsein zugleich der *Grund* des theoretischen, und der »Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen«²² ist da als der Primat des »Ich will« vor dem bloßen »Ich denke«, das insofern gleichsam eine Selbst-Abstraktion ist.

Ist nun auch die *Kritik der Urteilskraft* transzendente Erkenntnis, nämlich, nach der der Natur und der Freiheit, in »Anwendung auf« die Kunst,²³ dann kann

15 Ebd. § 17.

16 *Kritik der praktischen Vernunft*, A 56.

17 Vgl. ebd. 81.

18 Ebd. 5 Anm. - Augustinus hat dies Selbst-Verhältnis des Grundes bereits in *De beata vita* (34) so formuliert: »Ut igitur veritas modo gignitur, ita modus veritate cognoscitur.«

19 Vgl. das Kapitel »Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie« in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

20 *Kritik der praktischen Vernunft*, A 53.

21 Ebd. 54.

22 Ebd. 1.2.2, iii.

23 *Kritik der Urteilskraft*, B LVIII.

es wiederum nur eine *Idee* sein, die ihr zum Prinzip zureicht.²⁴ Dies Prinzip der »Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit«,²⁵ dem gemäß die vom kategorischen Verstand wie von der hypothetischen Vernunft nicht bestimmte Natur betrachtet werden muß, »als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen« gegeben hätte,²⁶ ist der (disjunktive) Vernunftbegriff des transzendentalen Ideals als die Idee »eine[r] gleichsam selbständige[n], ursprüngliche[n] und schöpferische[n] Vernunft«,²⁷ die somit nach der theoretischen und praktischen als die *produktive* oder - um hier die Aristotelische Einteilung der Wissenschaft zu erinnern²⁸ - als die *poietische* Idee erscheint (worin der Leibnizsche Deus artifex transzendental gedacht wird).

Freilich hat die *Kritik der Urteilskraft* gegen die beiden andern Kritiken das Besondere, daß diese Idee »gar nichts dem Objekte (der Natur) beilegt«, sondern bloß als »ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft« da ist,²⁹ weshalb sie zwar den gesuchten Übergang zwischen theoretischer und praktischer »Denkungsart«³⁰ möglich macht, aber genau darum auch ohne ein eigenes Selbstbewußtsein ist, wie es die theoretische Idee an der transzendentalen Einheit der Apperzeption und die praktische am kategorischen Imperativ hat. Da die Reflexion auf solche Weise »subjektiv« bleibt, ist die Produktivität - das wahre *κρίτηριον* im Streit um die Begründung einer ersten Philosophie nach Kant - entweder als eine Idee oder als bloß »technisch-praktisch«³¹ dem heteronom bestimmten Naturwesen Mensch zugehörig zu denken. Und das wiederum bedeutet, daß im »Doktrinalen« für die Urteilskraft »kein besonderer Teil sei, weil in Ansehung derselben die Kritik statt der Theorie dient«,³² so daß die teleologische Urteilskraft »ihrer Anwendung nach zum theoretischen Teile der Philosophie« und die *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, obzwar zur »Propädeutik aller Philosophie«,³³ doch eigentlich zu ihr nicht als zur ersten Philosophie gehört.

Auch und gerade angesichts des Vernunftbegriffs der Urteilskraft also bleibt »die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellt«³⁴ und die Natur-für-die-Reflexion prinzipiell dadurch bestimmt, »daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme«,³⁵ d.h. durch den allein unter dem Primat des Praktischen geforderten Unterschied von *Erscheinung* und *Ding an sich*.

Wenn daher Jacobi in seiner 1787 erschienenen Abhandlung *Über den transzendentalen Idealismus* die berühmt gewordene Bemerkung macht, er sei unauf-

²⁴ Ebd. XXVIII.

²⁵ Ebd. XXVIII.

²⁶ Ebd. XXVII.

²⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, B 700.

²⁸ Aristoteles, *Metaphysik*, VI,1; IX,7.

²⁹ *Kritik der Urteilskraft*, B XXXIV.

³⁰ Ebd. XX.

³¹ *Metaphysik der Sitten*, Einleitung II.

³² *Kritik der Urteilskraft*, B X.

³³ Ebd. LIIf.

³⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, B 829.

³⁵ *Kritik der Urteilskraft*, B XIXf.

hörlich darüber irre geworden, daß er »ohne jene Voraussetzung« des Dings an sich »in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte«,³⁶ dann entdeckt er nicht eine Kant selbst verborgen gebliebene Ungründlichkeit des kritischen Gedankens, sondern folgt, entschiedener als andre frühe Kritiker, einer Vernunft, die bereits im Begriff ist, sich dem Primat ihrer *praktischen* Idee zu entziehen. Es ist die philosophische Tat Jacobis, die Vernunft *als ganze* in ihr Selbst-Gefühl versenkt zu haben. Schon die Idee der Freiheit hatte sich ja als Gefühl manifestiert, denn das moralische Gefühl, »die Achtung fürs Gesetz«, ist »die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet«,³⁷ und das (ästhetische) Gefühl des Erhabenen ist abermals das moralische Gefühl, nur als das Opfer einer »Subreption«, die das Gemüt in der Betrachtung des Objekts oder in der (bewußtlosen) Spontaneität der Einbildungskraft festhält.³⁸ Wenn Jacobi aber einsieht: »Die Vollkommenheit der Empfindung bestimmt die Vollkommenheit des Bewußtseins mit *allen seinen Modifikationen*. [...] Mit dieser köstlichsten Eigenschaft der Vernunft erhielten wir *Gottesahndung*«,³⁹ dann spricht sich hier das Gefühl einer Vernunft aus, die theoretisch und praktisch den Primat der Idee der »allgenugsamen Ursache« anerkennt, ohne daß sie sich freilich - als Selbst-Gefühl und (noch) nicht Selbstbewußtsein - darüber systematisch Rechenschaft abzulegen wüßte. Es ist aber diese eigentümliche Reinheit von Jacobis *unmittelbarer* Vernunft, die ihm die Achtung seiner großen Nachfolger, zuerst Fichtes, wie im übrigen hartnäckige philosophiehistorische Mißverständnisse eingetragen hat.

Mit Jacobi ist die erste Philosophie nun abermals, und diesmal auf ihrem eignen Grund bestritten. Sollte es sich hier nicht nur um einen Streit über Richtigkeiten und Akzente handeln, war dies nur dadurch möglich und nötig, daß die Vernunft nicht als solche, wie für die Kantsche Kritik, sondern vielmehr in Absicht des Primats unter den Vernunftbestimmungen in Frage stand. Fichte macht das sogleich in der Vorrede zum *Begriff der Wissenschaftslehre* deutlich, indem er auf den *Grund* verweist, der es erlaube, »das dogmatische und kritische System überhaupt in ihren streitenden Ansprüchen so zu vereinigen, wie durch die kritische Philosophie die streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme vereinigt sind«. Dieser »eigentliche Streit [...] dürfte wohl der über *den Zusammenhang unsrer Erkenntnis mit einem Dinge an sich sein*«,⁴⁰ und d.h. prinzipiell: der Streit über den Primat der praktischen Idee.

Jacobis Besinnung konnte und wollte keine erste Philosophie sein - der Fichtesche Gedanke kündigt sich als erste Philosophie schon mit den Titeln *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* und *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* an. Sie wird deshalb das dem Jacobischen Vernunftgefühl adäquate Selbstbewußtsein aufsuchen müssen und es nirgend anders finden können als genau in dem Ort, aus dem der Primat der praktischen Vernunft ein Selbstbewußtsein überhaupt ausgeschlossen hatte, um die Reflexion als »subjektive« festhalten zu können. So tritt das »Ich will« jetzt wohl als Prinzip der *Grundlage der Wissenschaft des Prakti-*

³⁶ F.H. Jacobi: *Werke*. II, 304.

³⁷ *Kritik der praktischen Vernunft*, A 134.

³⁸ *Kritik der Urteilskraft*, B 97.

³⁹ F.H. Jacobi, a.a.O. 285.

⁴⁰ GA I,2,109.

schen und das »Ich denke« als Prinzip der *Grundlage des theoretischen Wissens* auf, aber die Grundsätze *beider* Grundlagen werden *deduziert* aus dem »Ich bin« eines Selbstbewußtseins, das hiermit weder theoretisch noch praktisch, sondern als »Ausdruck einer Tathandlung«⁴¹ schlechthin produktiv ist: Ist die Tathandlung doch diejenige Tätigkeit, »die kein Objekt voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das *Handeln* unmittelbar zur *Tat* wird«, wie Fichte in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (5) erläutern wird.

Indem er also die Praxis unmittelbar als (vernünftige) *Produktion* denkt, deren Selbstbewußtsein sich zum *Grund* des theoretischen und praktischen Selbstbewußtseins, die Produktion mithin zum Ursprung des bei Kant noch »gegebenen« Materials der Empfindung macht, verwandelt sich die *subjektiv*-reflektierende Urteilskraft in *objektiv*-reflektierende, und dadurch kann die für jene nur *vorausgesetzte* Natur nunmehr als eine *ursprünglich* (im Ich) *gesetzte* Bestimmtheit oder bloße Akzidenz des absolut produktiven Ich gedacht werden: »Ich und Nicht-Ich [...] sind selbst beide etwas (Akzidenzen) *im* Ich, als teilbarer *Substanz*; gesetzt *durch* das Ich, als absolutes unbeschränkbares *Subjekt*«,⁴² so daß jetzt in der Tat die *produktive* Vernunft zum Prinzip der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori geworden ist.⁴³

Es ist im übrigen zu sehen, wie der Grundsatz: »*Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen*«⁴⁴ den Ort jenes »synthetisch-praktischen Satzes a priori« einnimmt, den Kant unter dem praktischen Primat als »das einzige Faktum der reinen Vernunft« denken mußte. In beiden Sätzen wird nämlich etwas »a priori, mithin notwendig«⁴⁵ mit der *Tat* verknüpft, aber das andre zur *Tat*, durch das der Satz synthetisch wird, ist bei Kant (praktisch) der *Wille*, bei Fichte (produktiv) schon die *Handlung*. Den Gehalt des Kantschen Satzes, das, wovon ich durch ihn etwas weiß,⁴⁶ machen der Wille und die *Tat* aus; seine Form als das, was ich davon weiß, ist das Sollen ihrer Adäquation - und die dem Willen unmittelbar adäquate *Tat* ist die moralische Handlung. Wenn im Fichteschen Satz das eine Extrem des Urteils nun schon die Handlung ist, dann kann das andre, die *Tat*, nur noch als deren *Produkt* gedacht werden, und die Form des Fichteschen Satzes, das Sollen ihrer Adäquation, ist das *Ideal*, welches das »Ich wirklich machen würde, wenn es Kausalität hätte«,⁴⁷ nämlich die absolute Identität von unendlichem Subjekt und unendlicher Substanz. Aber sowenig wie im Kantschen Grundsatz darf im Fichteschen der Gehalt seiner Form absolut adäquat sein, weil (mit ihrer Differenz) im einen Fall der Primat der praktischen, im andern der produktiven Idee verschwände - eine Gefahr, die die Vernunft selbst hervorruft, wo sie in die Auseinandersetzung mit dem Fichteschen Prinzip aus der - dem Jacobischen Gefühl analogen - absoluten Gewißheit eintritt, daß die Urquelle der Produktivität nicht das Subjekt, sondern die *Substanz* sei.

41 Ebd. 259.

42 Ebd. 279.

43 Vgl. ebd. 274f.

44 Ebd. 272.

45 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 50, Anm.

46 GA I, 2, 121.

47 Ebd. 432; vgl. 396f.

Das ist, mit einem Wort, das Motiv des frühromantischen (als des noch nicht im Schopenhauerschen Sinn »pessimistisch« gewordenen) Denkens, das sich so unbeschadet seines Facettenreichtums methodisch als die Umkehrung des Fichteschen Grund-Verhältnisses nachdenken läßt. War für die *Wissenschaftslehre* die (angeschaute) Natur bloßes Akzidenz der (ursprünglichen) Natur oder Substanz des sich als diese produzierenden Subjekts (Ich), dann ist sich das romantische Ich nunmehr als eines, selbst produktiven, Produkts der unendlich-produktiven Natur gewiß, als deren ursprüngliche Anschauung es sich seine Gewißheit zu bewahrheiten sucht.⁴⁸ Philosophisch ist damit nicht mehr nur die intellektuelle Anschauung überhaupt gefordert, sondern »außerdem noch die Abstraktion von dem *Anschauenden* in dieser Anschauung, eine Abstraktion, welche mir das rein Objektive dieses Aktes zurückläßt, welches an sich bloß Subjekt=Objekt, keineswegs aber = Ich ist.«⁴⁹ Die eigentümliche Gefahr dieser kraft der Selbstaufhebung der Reflexion (des Anschauenden, Denkenden oder Ich) produzierten *Indifferenz* von Form und Gehalt ist offenkundig das Umschlagen der Transzendentalphilosophie in den (zuerst von Jacobi beschworenen) »Spinozismus« als in eine »das Denken in Ruhestand, in völlige Quieszenz versetzende Lehre«,⁵⁰ nämlich in die theoretische *Stillstellung* des produktiven Sollens. Schelling, bei dem allein im Horizont des frühromantischen Philosophierens vom *Problem* einer ersten Wissenschaft die Rede sein kann, entgeht der Gefahr sogleich dadurch, daß er die Indifferenz entsprechend dem unendlichen, ein Objekt allererst ermöglichenden Streben des praktischen Ichs Fichtes als die produktive Spannung von Gehalt (Identität) und Form (Gegensatz), d.h. als ebenso ursprünglichen *Dualismus* denkt - was er darf, denn: »Alles Philosophieren, also auch das rein theoretische, durch welches Naturphilosophie entsteht, setzt, um subjektiv möglich zu sein, die Wissenschaftslehre voraus und beruft sich auf sie.«⁵¹ Gleichwohl hat die Wissenschaftslehre, indem sie das System nurmehr *subjektiv* möglich macht, ihre Stellung als erste Philosophie verloren und spielt letztlich die Rolle der vormaligen Ontologie »als ein bloßes zum Verständnis des Folgenden vorausgeschicktes erklärendes Wörterbuch der verschiedenen in der Philosophie vorkommenden Ausdrücke und Begriffe«,⁵² bestenfalls einer Propädeutik im Sinn der mit Schelling gelesenen *Phänomenologie* Hegels.⁵³

Konsequenterweise fängt darum die »erste[n] urkundliche[n] Darstellung der Identitätsphilosophie«,⁵⁴ die *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) unmittelbar mit der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven an (§ 1), aus der, da sie die *aufgehobene* Reflexion ist, die ursprüngliche Dualität ebenso unmittelbar hervorbricht.⁵⁵ Das von Kant im praktischen Faktum der Vernunft ent-

48 Vgl. meinen Beitrag »Die Frühromantik als Kultur der Reflexion«. In: *Früher Idealismus und Frühromantik*. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805). Hrsg. von W. Jaeschke und H. Holzhey. Hamburg 1990, 69-79 (*Philosophisch-literarische Streitsachen*, Bd.1).

49 SW I, 4, 87f, vgl. 114f.

50 SW I, 10, 35.

51 SW I, 4, 88f.

52 SW I, 10, 63; vgl. 138f.

53 SW I, 9, 214.

54 SW I, 10, 147.

55 Vgl. SW I, 7, 407.

deckte und von Fichte im Ideal des unendlichen Strebens produktiv verwandelte Grund-Verhältnis (ein Schluß) attrahiert sich damit logisch zur *Copula* des hypothetischen Urteils, wie es die »alte tiefsinnige Logik« faßte,⁵⁶ und der Grund, von dem alle bisherigen Philosophien nur als »einem bloßen Begriff« geredet hatten, wird zu »etwas Reellem und Wirklichem«⁵⁷ als zur *Grundlage* (Basis) seiner Existenz, womit Schelling nicht nur die »Fundamentalerklärung der NATUR«,⁵⁸ sondern seines Denkens überhaupt gibt.

Dementsprechend erkennt die Naturphilosophie »nur *Ein* höchstes Prinzip und hebt insofern *allen* Dualismus auf, ausgenommen den in dem höchsten Prinzip selber«. ⁵⁹ Sie rettet damit einerseits die Produktivität der Fichteschen Idee vor ihrer spinozistischen Paralyse (als vor dem Rückfall in die Natur der *Ratio naturalis*), wie sie andererseits dem Idealismus »eine sichere, *rein* theoretische Grundlage verschafft«, ⁶⁰ weil sie angesichts der (nunmehr transzendental zu nennenden) *Objektivität* des Prinzips selbst »keine besonderen, praktischen Anforderungen zu machen hat«. ⁶¹ Obwohl dem System also in propädeutischer Absicht immer eine »*allgemeine* Philosophie« als »die allgemeine Grundlage aller Vernunftwissenschaft oder aller wahren Metaphysik« vorzuschicken bleibt, ⁶² kann es als solches doch »nur zwei Hauptteile haben, einen rein theoretischen oder realistischen, und einen praktischen oder idealistischen«, als deren Vereinigung in der höchsten Indifferenz von Wahrheit und Schönheit⁶³ das »System der Kunst« zu verstehen ist. ⁶⁴

Damit hat sich Jacobis Vernunft-Gefühl im spekulativen Durchgang durch Fichtes Grundlage der *Wissenschaft des Praktischen* zum »Universum«⁶⁵ der Wissenschaft objektiviert, worin die »Transzendental-Philosophie« ihrem Gehalt nach zur *zweiten* Philosophie geworden ist, indem die Naturphilosophie »den *Standpunkt* des Idealismus selbst erst entstehen läßt«⁶⁶ - und indem die neue *erste* Philosophie unmittelbar als *Metaphysik* auftritt, weil ihre Methode im Ausgang von Kants *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* die »Konstruktion« ist, *hat die Metaphysik sich ihrem Begriff nach umgekehrt*.⁶⁷ Ihrer als Naturphilosophie absolut gewiß geworden, ist die Physik selbst die erste Wissenschaft, und die Philosophie kehrt auf diese Weise »zu der alten (griechischen) Einteilung in Physik und Ethik zurück, welche beide« - allerdings - »wieder durch einen dritten Teil (Poetik oder Philosophie der Kunst) vereinigt sind«. ⁶⁸

⁵⁶ Ebd. 342.

⁵⁷ Ebd. 357f.

⁵⁸ SW I, 8, 25.

⁵⁹ Ebd. 27.

⁶⁰ SW I, 4, 92.

⁶¹ Ebd. 91.

⁶² SW I, 6, 214.

⁶³ SW I, 4, 212.

⁶⁴ Ebd. 89.

⁶⁵ Vgl. SW I, 5, 366.

⁶⁶ SW I, 4, 92.

⁶⁷ Nietzsche und Marx, demzuvor Kierkegaard und Feuerbach werden längst etwas anderes umzukehren haben als »die« Metaphysik (vgl. M. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969, 63); dazu C.-A. Scheier: *Nietzsches Labyrinth*. Freiburg/München 1985, 30-107.

⁶⁸ SW I, 4, 92.

Nachdem Fichte im § 4 der *Grundlage* das Subjekt als Substanz und im § 5 die Substanz als Subjekt deduziert hat, beschließt er den ganzen Beweisgang mit der Deduktion des »Gefühl[s] der *Zufriedenheit*«⁶⁹ als der nunmehr produktiv gedachten »*Selbstzufriedenheit*« der *Kritik der praktischen Vernunft*.⁷⁰ Insofern darin für »einen Moment« Handeln, Trieb und Objekt einander adäquat sind, erreicht das Subjekt die augenblickliche Einheit seiner mit sich selbst als Substanz - und so die (im Augustinischen Sinn spekulative) Einheit von wirklichem Dasein und absolutem Sein⁷¹ -, womit sich die gesamte *Grundlage* in ihren ersten Grundsatz reflektiert und das Resultat des Systems in der Tat, nämlich *produktiv*, in seinen Anfang zurückkehrt. Wenn Hegel diese Rückkehr in der *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801) bestreitet,⁷² dann läßt seine Kritik im Verfehlen des Fichteschen Vernunftprinzips als solchen sehen, daß sie ihre Unruhe überhaupt nicht mehr an der produktiven Idee hat; umso tiefer versenkt sie den Widerhaken der »Identität der Identität und der Nichtidentität«⁷³ in die »*rein* theoretische Grundlage«⁷⁴ der Naturphilosophie.

Es ist nämlich vielmehr das im Real-Idealismus⁷⁵ kulminierende System, das nicht in seinen Anfang zurückkehrt - was Schelling selber später den Anstoß geben wird,⁷⁶ eine noch tiefere Grundlage in der »positiven« Philosophie aufzusuchen. Die übrigbleibende Differenz zwischen der ursprünglichen und der resultierenden Indifferenz lag freilich nicht in der etwa »mangelnden Kraft der Entwicklung«, ⁷⁷ sondern schon im *Begriff* der für die Konstruktion der Naturphilosophie konstitutiven Indifferenz, der die mit dieser in eins gesetzte Dualität von Basis und Existenz - das *rein objektiv* gewordene transzendente Grund-Verhältnis - zwar immer einzuholen, aber auch nie zu überholen vermochte. So erweist sich die Hegelsche Forderung der Rückkehr des Systems in seinen Anfang prinzipiell als die der naturphilosophischen *Theoretisierung* der produktiven Idee selbst entspringende Aufgabe, nach der praktischen und der produktiven auch die theoretische (»absolute«, »spekulative«, »logische«) Adäquation von Gehalt und Form der transzendentalen Vernunft aus ihrem eigenen Grund zu denken.

»Es kommt nach meiner Einsicht«, heißt es in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*,⁷⁸ »alles darauf an, das Wahre«, d.h. die Adäquation des objektiven und des subjektiven Subjekt-Objekts, »nicht als *Substanz*« - dies »nicht« mit Fichte gegen Schelling -, »sondern eben so sehr als SUBJEKT aufzufassen und auszudrücken« - dies »ebenso sehr« mit Schelling gegen Fichte. Dies paradoxe Nicht-und-Ebensosehr, worin das Verhältnis der Subsumtion geradeso ausgeschlossen ist wie das der Indifferenz, ist die *theoretische* Forderung der Vereinigung nicht nur alles Gesetzten und Entgegengesetzten, wie sie in der Wissenschaftslehre durch einen

⁶⁹ GA I, 2, 450f.

⁷⁰ *Kritik der praktischen Vernunft*, A 212f.

⁷¹ GA I, 2, 410 Anm.

⁷² GW 4, 45.

⁷³ Ebd. 64.

⁷⁴ SW I, 4, 92.

⁷⁵ Ebd. 89.

⁷⁶ Vgl. SW I, 10, 123-125.

⁷⁷ Vgl. ebd. 44.

⁷⁸ GW 9, 18.

»Machtspruch der Vernunft«⁷⁹ und in der Naturphilosophie schon »rein theoretisch« geschieht, sondern auch noch des Setzens und Gegensetzens selbst, deren ursprüngliche Unvereinbarkeit⁸⁰ für den Primat der produktiven Idee *überhaupt* zu fordern war. So ist die »lebendige Substanz [...] als Subjekt die reine *einfache Negativität*«, und diese anfängliche und anfänglich sich *mit sich* vermittelnde, »nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche, ist das Wahre«,⁸¹ weder erstlich Ich noch Natur, sondern *Geist*.

Damit ist die transzendente Vernunft als *Grund* aus ihrem Versenktsein in sich als *Grundlage* wiederhergestellt, und die erste Philosophie, unter dem Primat der praktischen Idee *Kritik*, unter dem der produktiven Idee *Wissenschaftslehre*, geht der jetzt wieder als Philosophie der Natur zu denkenden Naturphilosophie voraus als die »wesentlich *spekulative Philosophie*« oder *Logik*, deren Inhalt die »Bedeutung des *an- und für sich seienden Grundes von Allem*« hat, und die als dieses absolute Grund-Verhältnis von Ratio cognoscendi und Ratio essendi einerseits »die *subjektive* und hiemit die *erste Wissenschaft*« ist, wie sie andererseits, indem »der ganze Reichtum der sinnlichen so wie der konkretern, der intellektuellen Welt [...] in die reine Idee« zurückgeht, »die Bedeutung *spekulativer Theologie*« erhält.⁸²

Wenn Hegel diese Erklärung später auch streicht, die Philosophie der Natur wieder Naturphilosophie nennt und die Logik, die 1817 noch an die Stelle dessen sollte, »was sonst *Metaphysik* genannt« wurde und »überhaupt die bloße *Verstandes-Ansicht* der Vernunft-Gegenstände« war,⁸³ mit der Metaphysik zusammenfallen läßt,⁸⁴ dann ist diese letzte Metaphysik und erste Wissenschaft der neueren Philosophie doch noch einmal reines (transzendentes) Vernunft-Wissen: *Synthesis a priori*. Und wäre sie damit auch die »negative« Philosophie, für die Schelling sie dann nehmen wollte, so war das ursprüngliche Denken, das diesen immer entschiedener sich in sich schließenden Kreis von Kreisen nur noch wie eine schillernde Seifenblase über einer anderen Schädelstätte⁸⁵ verschwinden sehen konnte, jedenfalls schon zu einer »positiven« Philosophie aufgebrochen, die »von *Existenz*, von dem, was *wirklich existiert*«,⁸⁶ *existentiell* handeln würde und dem neuen Jahrhundert statt einer Philosophie der Mythologie und Offenbarung die *Welt* als Wille und Vorstellung, *Grundsätze* der Philosophie der Zukunft und den *Begriff* der Angst beibrachte.

79 GA I,2,268.

80 Ebd. 265.

81 GW 9,18.

82 G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). § 17.

83 Ebd. § 18.

84 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827). § 24 (GW 19,49).

85 Vgl. Ch. Baudelaire: *Les Fleurs du Mal* Nr. CXVII (*L'Amour et le crâne*).

86 SW I,10,125.

Gunter Scholtz

HERDER UND DIE METAPHYSIK

I. Einleitung

Die Philosophie des 20. Jahrhunderts hat sich oft und gern auf Herder bezogen, da er - noch fern von spekulativen Gedankenhochflügen und kritisch auch gegen die Doktrinen der Populäraufklärung - wichtige neuere Tendenzen vorwegnahm: Er trieb Sprachphilosophie statt Transzendentalphilosophie und Anthropologie statt Geistesmetaphysik; er sah den Menschen durch Traditionen, durch seine Geschichte bestimmt und schränkte die Autonomie der Subjektivität und der kritischen Vernunft ein; er entwarf das Bild einer pluralistischen, divergenten, nie ganz erkennbaren Weltgeschichte und kritisierte den Gedanken einer einlinigen Fortschrittsgeschichte. Sprachlichkeit, Natürlichkeit, Geschichtlichkeit und damit Endlichkeit des Menschen sind die Kennzeichen der Herderschen Philosophie, durch die sie der Gegenwartsphilosophie verwandt und verständlich erscheint.

Insbesondere galt und gilt Herder als Philosoph und Wegbereiter des sog. 'Historismus'.¹ Und dieser 'Historismus' ist sowenig überwunden und veraltet, daß er nun auch in die Wissenschaftsphilosophie und damit in das Selbstverständnis der Naturwissenschaften eindringt.² Nicht nur die Geschichte des Rechts, der Moral, der Religion, der Kunst, der Wirtschaft, der sozialen und politischen Verhältnisse zeigt ein vielgestaltiges und stets sich wandelndes Gesicht, sondern auch die Wissenschaftsgeschichte. Durch diese neue Sachlage ist bekanntlich die normative Wissenschaftstheorie mit ihrer Annahme eines überhistorischen Rationalitätsideals in große Schwierigkeiten geraten. Allerdings schlug dies auf die Geschichtsschreibung der Wissenschaften zurück; denn auch diese - so zeigte sich bald - benötigt Theorie, schon um überhaupt bestimmen zu können, was in die Wissenschaftsgeschichte gehört und was nicht.

Den wichtigsten Anstoß, die Wissenschaftsgeschichte nicht mehr als Fortschritt am Leitfaden eines einzigen Wissenschaftsideals, sondern in ihrem radikalen Wandel und in ihrer Pluralität zu sehen, hat bekanntlich Th.S. Kuhn gegeben, dessen Position man deshalb »Historismus« nannte. Und mit Kuhn hat man gelegentlich auch Herder verglichen.³ Da dieser die Fortschrittsphilosophie der Aufklärung kritisierte und die Divergenz der historischen Welt zur Anerkennung brachte, erscheint er nun gleichsam als Kuhn des 18. Jahrhunderts. Wenn aber die Hauptschwierigkeit und der wunde Punkt des Historismus sein Verhältnis zur Theorie

1 Friedrich Meinecke: *Die Entstehung des Historismus*. (= *Werke*, Bd.3.) München 1959, 355-444. Georg G. Iggers: *Deutsche Geschichtswissenschaft*. München 1972, Kap. 2: »Die Wurzeln des deutschen Historismus«, 43ff.

2 Thomas S. Kuhn: *Die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen*. Frankfurt/M. 1979. Stephen Toulmin: *Kritik der kollektiven Vernunft* (»Menschliche Erkenntnis«, Bd.1). Frankfurt/M. 1978. Kurt Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Freiburg, München 1986. Yehuda Elkana: *Anthropologie der Erkenntnis*. Frankfurt/M. 1986.

3 Reinhard Brandt: »Kant - Herder - Kuhn«. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 5/2 (1980), 27-36.